

ESAJASBOGENS ESKATOLOGISKE RAMME



Ungdomskonsulent, cand.theol. Martin Barslund Kirk

Resumé: I Esajasbogens struktur fungerer kapitel 1 som en prolog, der skal klargøre læseren til læsningen af bogen. Dette efterlader 2,2-5 som den egentlige begyndelse på bogen. Denne tekst har klare tematiske ligheder med, og kun få forskelle til, afslutningen af bogen, 66,18-24. Begge tekster omhandler et eskatologisk fredsrig, hvor Israel og folkeslagene samles på Zion for at tilbede og underlægge sig JHVH. Dermed danner disse to tekster en eskatologisk *inclusio* omkring Esajasbogen og indikerer derved, hvad der er bogens ultimative sigte, hvilket er med til at sætte rammerne for fortolkningen af bogen som helhed.

1 Indledning¹

Esajasbogens struktur og kompositionshistorie har gennem de sidste mere end 100 år været en kilde til debat. Fra en tredeling af bogen indført af Bernhard Duhm i hans kommentar *Das Buch Jesaja*, der udkom første gang i 1892, har der de sidste 40-50 år været en stigende tendens til at understrege Esajasbogens enhed.² Dette nyere fokus på Esajasbogens helhed har naturligvis også skabt en interesse for bogens samlede udtryk og struktur. For hvis bogen skal betragtes som et samlet værk, frem for løst sammensatte orakler, så har strukturen betydning for, hvordan værket læses som helhed. Hvordan de forskellige orakler er sat i forhold til hinanden, eller hvordan det enkelte orakel indgår i en større helhed, har afgørende betydning for, hvordan den enkelte tekst skal tolkes. Som Jacob Stromberg skriver det: »[...] structure is a means to a communicative end«

(Stromberg 2020, 19). At afdække Esajasbogens struktur er et eksegetisk redskab, der bidrager til at forstå, hvad det er, bogen som helhed gerne vil kommunikere, og derfor også i hvilken retning og indenfor hvilke rammer de enkelte tekster må fortolkes (Sternberg 1985, 1-2; Flebbe 2019, 46-48).

En særlig interessant del af Esajasbogens struktur er forholdet mellem kapitel 1,1-2,5 og kapitel 65-66. Som indledning og afslutning på bogen har disse kapitler en vigtig plads i bogens komposition, men særligt forståelsen af kapitel 1 har været omdiskuteret. Siden Georg Fohrers artikel fra 1962, *Jesaja 1 als Zusammenfassung der Verkündigung Jesajas*, hvor han argumenterer for at kapitel 1 er en sammenfatning af temaerne i Esajasbogen, er kapitlet typisk blevet betragtet som en introduktion eller prolog til Esajasbogen. Derimod har der været forskellige bud på både afgrænsningen og funktionen af denne prolog. Eksempelvis har Hugh Williamson argumenteret for, at 1,1-31 som prolog til bogen er en opfordring til anger og bod, som skal klargøre læseren til resten af bogen (Williamson 2006, 9-10; cf Goswell 2011, 236; Abernethy 2014, 22-23). Modsat mener Kirsten Nielsen, at prologen strækker sig helt til 2,5³ og sammen med kapitel 65-66 fungerer som en *inclusio* omkring Esajasbogen som helhed (Nielsen 2009, 19-22).⁴

I denne artikel vil jeg argumentere for, at disse to forslag skal kombineres. Artiklens tese er, at prologen er afgrænset af overskrifterne i 1,1 og 2,1 og primært fungerer som en forberedende tekst for resten af bogen, mens 2,2-5 på den anden side danner en *inclusio* om resten af bogen sammen med afslutningen i 66,18-24.

Det metodiske rationale bag at betragte Esajasbogen som et litterært hele er kanonisk. Esajasbogen, som vi har den som tekst i dag, er situeret i både den jødiske og kristne kanon som en samlet tekst, og det er derfor som en litterær enhed, at læseren i udgangspunktet møder skriftet og søger mening i det. Samtidig er der et gensidigt forhold mellem bogen og den kanon, den er en del af, hvor fortolkningen af begge har indflydelse på hinanden. Esajas, GT og Bibelen som helhed kendes og forstås som et samlet hele af den kristne kirke,⁵ og derfor er det relevant at søge, hvilken mening der opstår, når de betragtes som litterære enheder (Childs 2001, 1-5).⁶

Denne tilgang støttes også af, at fokus i forfatterdiskussioner i GT-forskningen har flyttet sig. Særligt i Esajasbogen har forfatterdiskussionen været lang og kompliceret. Traditionelt har forskere forsøgt at finde tilbage til forfatteren/forfatterens historiske baggrund og situation som et redskab i fortolkningen af bogen, uanset om profeten Esajas fra det 8. århundrede betragtes som forfatteren eller bogen anses for at være sammensat over en lang periode.⁷ I de senere år er der dog kommet et forøget fokus på, at forfatterbegrebet både i mesopotamisk og græsk kultur var anderledes end en moderne forståelse af forfattere (Ammann 2022, 2-4).

I Esajasforskningen er det særligt David Davage, der i sin bog *How Isaiah Became an Author* har introduceret denne tilgang. Han argumenterer for, at tekster i oldtidens Mesopotamien ikke var bundet op på en forfatter. Hvor en moderne forståelse anser en tekst for en forfatters intellektuelle ejendom og derfor også vægter bevarel-

sen og stabiliteten af en tekst højt, var tekster i Mesopotamien i langt overvejende grad anonyme, og en tekstlig stabilitet synes ikke at have været et ideal. Derimod har eksempelvis skrivere eller personer, der har fremført teksten, haft frihed til at videreudvikle teksten. Davage mener derfor, at der i mesopotamisk litteratur er en distribueret autoritet over teksten, hvor den oprindelige forfatter blot er at betragte som en »first one«, hvorefter der følger adskillige »subsequent ones«, der i lige så høj grad som den oprindelige forfatter kan skabe teksten. Derfor er forfatteren i mesopotamisk sammenhæng heller ikke interessant for fortolkningen af teksten, og når tekster forbindes med en person gennem en paratekst, kan dette både være en »first one« eller en »subsequent one« og sker primært med det formål at katalogisere tekster (Davage 2022, 25-50; cf. Helle 2020).

I en mesopotamisk kultur, som Esajasbogen er blevet til i, er det, modsat i græsk kultur,⁸ altså ikke forfatteren eller forfatterens intention (*intentio auctoris*), der er interessant, men den overleverede tekst i sig selv (Davage 2022, 70-72).⁹ Derfor er rekonstruktioner af bogens kompositionshistorie og forsøg på at finde frem til forskellige lag af Esajasbogen også til en vis grad anakronistiske og mindre interessante i fortolkningen af bogen, al den stund at teksten ikke selv differentierer mellem forskellige lag. Denne forståelse af det mesopotamiske forfatterbegreb taler altså for en kanonisk tilgang med fokus på teksten i dens overleverede form.

Artiklen vil forfølge tesen om en *inclusio* mellem 2,2-5 og 66,18-24 i Esajasbogen ved først at undersøge funktionen af kapitel 1 i Esajasbogen. Derefter vil jeg give en eksegetisk analyse af 2,2-5 og 66,18-24 med fokus på ligheder og forskelle mellem de to afsnit, samt hvordan de fungerer i forhold til resten af bogen. På den baggrund vil jeg give nogle få perspektiver på, hvilken betydning 2,2-5 og 66,18-24 som ramme for Esajasbogen har for fortolkningen af bogen som helhed.

2 Prologens funktion

Det første spørgsmål, der må afklares omkring Esajas 1, er afgrænsningen af teksten. Kapitel 1 begynder med en overskrift i 1,1. Der har været adskillige forslag til, hvad denne overskrift introducerer,¹⁰ men ud fra et kanonisk perspektiv må overskriften introducere bogen som helhed. Allerede i 2,1 møder vi dog endnu en overskrift, som har flere ligheder med overskriften i 1,1. I begge overskrifter er det »Esajas søn af Amos« (יְשַׁעְיָהוּ בֶן-אֲמוֹן), der modtager åbenbaringen, og begge steder er adressaten »Juda og Jerusalem« (יְהוּדָה וְיְרוּשָׁלַם). Disse to overskrifter fungerer som *paratekst*, altså tekst der er udskilt fra den egentlige tekst og i stedet sætter rammerne for teksten og fortolkningen af den (Davage 2022, 9). En af måderne overskrifterne rammesætter Esajasbogen på, er ved at skabe en klar afgrænsning af kapitel 1 og derved at skille kapitel 1 ud fra resten af bogen.¹¹ Alligevel har flere argumenteret for, at prologen går frem til 2,4. To argumenter har været vigtige for dette, selvom argumenterne ikke nødvendigvis kombineres.

Først og fremmest nedtones betydningen af overskriften i 2,1. Der har været flere forskellige bud på, hvad overskriften introducerer. P.R. Ackroyd argumenter for, at overskriften kun sigter til 2,2-4 og er indføjjet, da et næsten identisk orakel også forekommer i Mika 4,1-3. Formålet med overskriften er dermed at godtgøre, at oraklet har esajansk oprindelse (Ackroyd 1963; cf. Nielsen 2009, 54).

Der er dog flere problemer med, at overskriften kun skulle omhandle 2,2-4. Som Williamson gør opmærksom på, så er der ikke paralleller til en sådan note fra en redaktør. Det forekommer desuden malplaceret, at Juda også nævnes i 2,1, hvis overskriften kun dækker 2,2-4, da kun Jerusalem og ikke Juda nævnes i oraklet (Williamson 2006, 163-65). Derfor er det også sandsynligt, at overskriften her skal introducere et større afsnit. I 13,1 møder vi igen en lignende overskrift, og i en samlet læsning af bogen giver det derfor mening at antage, at 2,1 skal introducere kapitel 2-12.¹²

Det andet argument, der fremføres, er, at der er en sammenhæng mellem begyndelsen og afslutningen på Esajasbogen. Som jeg vil argumentere for nedenfor, er denne sammenhæng tydelig mellem 2,2-5 og 66,18-24, og derfor er spørgsmålet her, om der også er en sammenhæng mellem kapitel 1 og kapitel 65-66? Dette hænger dermed også sammen med spørgsmålet om prologens funktion, da en sammenhæng mellem begyndelsen og afslutningen af bogen i nyere forskning ofte har ført til den konklusion, at der dannes en *inclusio* rundt om bogen som helhed (fx Stromberg 2011, 147-48; Couey 2021, 51-52). Den første til at argumentere for sammenhængen mellem kapitel 1 og 65-66 var Leon Liebreich, der i to artikler fra 1956 argumenterede for, at der er store leksikale sammenfald mellem kapitel 1 og 65-66 og udarbejdede længere lister over sammenfald i ord (1956a, 276-77; 1956b, 126-27). Denne tilgang er siden blevet taget op og suppleret med flere tematiske sammenhænge. Eksempelvis giver Nielsen dette skema, med udgangspunkt i Childs (Nielsen 2009, 20-21; cf. Childs 2001, 543-45):

Jes 1,2: Jahve har opdraget sine børn, men de har brudt med ham.	Jes 65,2: Jahve har strakt hænderne ud, men folket var genstridigt.
Jes 1,4: De har svigtet Jahve og ladet hånt om Israels Hellige.	Jes 65,3: Folket krænker ustandselig Jahve.
Jes 1,5-6: Deres krop er fuld af sår efter Jahves slag.	Jes 65,6: Jahve vil gengælde dem på deres krop.
Jes 1,9: Jahve har skånet en rest.	Jes 65,8: Jahve vil ikke ødelægge dem alle.
Jes 1,26: Byen skal kaldes retfærdigheds by.	Jes 65,15: Jahves tjenere skal få et andet navn.
Jes 1,29: De elsker haverne, men skal få skam af dem.	Jes 65,3: Krænkelsen består i, at de ofrer i haverne.
Jes 2,1-4: Vandringen til Jahves bjerg.	Jes 66,18-21: Folkene skal komme til Jerusalem, Jahves hellige bjerg.

Ligeledes tilføjer Marvin Sweeney flere overordnede tematiske ligheder, som en kritik af kultisk fromhed uden moralsk fromhed (1,10-17 // 66,1-4) eller at begge afsnit taler om en adskillelse af de fromme og de onde i folket. Han tager dog ikke 2,1-5 med til kapitel 1, men ser i stedet en sammenhæng mellem 1,31 og 66,24, der begge taler om dommen som en ild, der ikke slukkes (1,31: וְאֵיךְ מִכָּבֹּד ; 66,24: לֹא תִכְבֶּה) (Sweeney 1988, 21-25).

Selvom disse tematiske og sproglige ligheder viser, at der er en grad af sammenhæng mellem kapitel 1 og 65-66, så skal denne sammenhæng ikke overbetones. For som David Carr (1996) har vist, så er der også nogle vigtige forskelle mellem de to teksters retoriske mål. Carr argumenterer for, at formålet med kapitel 1 grundlæggende er et kald til anger og omvendelse. Dette er særligt tydeligt i v.18-20, der direkte kalder til omvendelse, men viser sig også i de gentagende opfordringer til at lytte og handle i første del af kapitlet (vv. 2.10.16.17.18) og en forklaring af konsekvenserne både ved at reagere på og ved at ignorere kaldet til omvendelse i anden del af kapitlet (Carr 1996, 198-201).

Anderledes er det i kapitel 65-66. Her er der ikke den samme opfordring til anger, og i stedet fremstilles opdelingen mellem retfærdige og uretfærdige i højere grad fastsat. Kapitlernes retoriske formål er derfor, ifølge Carr, i stedet at trøste og opmuntre de retfærdige, mens dommen er faldet over de uretfærdige (Carr 1996, 207-13). Disse forskelle gør det vanskeligt at fastholde sammenhængen mellem kapitel 1 og 65-66. Som Carr konkluderer i en tidligere artikel:

There is not a place in Isa. 1.2-31 for the rhetorical situation in Isaiah 65-66, nor does Isaiah 65-66 allow room for the exhortation to repentance in Isa. 1.2-31. This is not just a thematic conflict, but a conflict in rhetorical aim, a conflict that makes it difficult for 1.2-31 and 65-66 to function cohesively as a paired introduction and conclusion to the book as a whole. (Carr 1993, 75)

På trods af nogle sproglige og tematiske ligheder mellem kapitel 1 og 65-66 er der altså også vigtige forskelle mellem de to tekster, og på trods af den udbredte tendens i nyere forskning til at læse kapitlerne i sammenhæng er forbindelserne mellem dem ikke stærke nok til at betragte dem som en ramme for Esajasbogen. Funktionen af kapitel 1 er derimod en anden. Kapitlet fungerer som en prolog til resten af Esajasbogen og en indledende opfordring til anger, der skal klargøre og forberede læseren på det, der kommer. Denne konklusion støtter desuden fastholdelsen af 2,1 som et signifikant brud i teksten, der afgrænser kapitel 1 og sætter kapitlet udenfor de større strukturer i Esajasbogen. Derimod forholder det sig anderledes med 2,2-5 og 66,18-24, der har adskillige tematiske ligheder og samtidig begge er en integreret del af bogens struktur.

Derfor skal disse to tekster og sammenhængen mellem dem i det følgende præsenteres og analyseres.

3 Universel fred (Es 2,2-5)

Som begyndelsen på Esajasbogen, efter prologen i kapitel 1, har Es 2,2-5 fået en særlig fremskudt placering og trækker tråde til flere tekster i bogen. For det første står teksten som indledning til Esajasbogens første hoveddel (kap. 2-12). Teksten har flere tematiske paralleller til afslutningen af den første hoveddel, kapitel 11-12. Begge omhandler et eskatologisk utopia,¹³ et fredsrige med centrum i Jerusalem, der ikke blot inkluderer Israel, men også folkeslagene (2,2-3 // 11,9-10).

Derudover danner 2,2-5 i sin nære kontekst en ramme om kap 2-4 sammen med 4,2-6, da både 2,2-5 og 4,2-6 omhandler Jerusalems genoprettelse og ophøjelse og derved står i kontrast til 2,6-4,1, der omhandler dommen over »Jakobs hus« (2,6) og Jerusalem. Derved veksles der mellem, hvad Israel ideelt skal blive (2,2-5; 4,2-6), og hvordan situationen i Israel er nu (Oswalt 1986, 113).

Disse få observationer vidner om, at Es 2,2-5 har en vigtig strukturel placering i Esajasbogen. I det følgende skal teksten nærmere analyseres som et udgangspunkt for at kunne sammenligne og diskutere sammenhængen med 66,18-24.

3.1 Es 2,2-5

3.1.1 Oversættelse

²Og i de sidste dage vil JHVH's tempelbjerg stå fast, som det største af bjergene og løftes over højene.

Alle folkeslag skal se med glæde¹⁴ på det,

³og mange folk skal komme og sige:

»Kom, lad os gå op til JHVH's bjerg, til Jakobs Guds hus så vil han lære os sine veje, og vi kan vandre på hans stier.«

For belæring udgår fra Zion og JHVH's ord fra Jerusalem.

⁴Han skal dømme mellem folkeslagene og mægle mellem mange folk.

De skal smede deres sværd til plovskær og deres spyd til beskæringsknive.

Folkeslag skal ikke løfte sværd mod folkeslag, og de skal ikke længere oplæres til krig.

⁵Jakobs hus, kom lad os vandre i JHVH's lys.

3.1.2 Analyse

Es 2,2-5 er først og fremmest en eskatologiske tekst. Begrebet eskatologi er omdiskuteret i GT forskningen, og Soo J. Kim opstiller eksempelvis tre forskellige tilgange til eskatologi i GT. Først en tilgang, der, med udgangspunkt i NT og systematiske eskatologiske kategorier, forsøger at udlede en sammenhængende forståelse af begivenhederne ved historiens afslutning. Denne tilgang forsøger altså ikke at beskrive en distinkt eskatologi i GT, men en samlet kristen eskatologi med bidrag fra både GT og NT. Den anden

tilgang, Kim beskriver, tager ligeledes udgangspunkt i kristne dogmatiske kategorier i sin forståelse af eskatologi, men afviser at GT indeholder eskatologi i denne forstand. Man forsøger derved at undgå, at fortolkningen af GT bliver styret af NT eller senere kristne forståelser. Det samme forsøger den sidste tilgang at undgå og afviser ligeledes, at der er eskatologi i en snæver kristen dogmatisk forstand i GT. I et forsøg på fortsat at tale om eskatologi i GT udvides begrebet dog til også at gælde tekster, der på en eller anden måde udtrykker et fremtidigt håb (Kim 2020, 353-54).

Kim tager selv den tredje tilgang, men reserverer sig samtidig overfor begrebet eskatologi, da det giver associationer til en afslutning af denne verden. I stedet udvikler hun sit eget begreb: »Eschatologically addressed rhetorical discourses« (Kim 2020, 355). Hun udvikler dette begreb for at pege på, at de forskellige eskatologiske tekster i GT, ifølge hende, ikke beskæftiger sig med verdens afslutning, men i stedet blot en afslutning af den nuværende orden i verden. Teksterne har således ikke til formål at give en eskatologisk vision for verdens ultimative mål ved tidernes ende, men et håb for en bedre fremtid og er dermed heller ikke egentligt eskatologiske. Derfor er det også de teologiske præmisser for teksten, samt den etiske vejledning, der udspringer af den, vi skal fokusere på, frem for at forstå det som en åbenbaring for profeterne om, hvordan verden ender (Kim 2020, 354-55).

Fordelen ved Kims forståelse af eskatologien er, at den sætter et berettiget fokus på de eskatologiske teksters etiske aspekt. Eskatologien i GT generelt og Esajas specifikt opfordrer ikke Israel til at forlade denne verden, hverken nu eller i fremtiden. Der er en kontinuitet mellem denne verden og den eskatologiske virkelighed, og derfor bliver der formanet til at leve ret i denne verden. Der er dog også udfordringer med denne forståelse. For eskatologien i Esajas taler også om en diskontinuitet mellem denne verden og den eskatologiske virkelighed (fx 65,17). I de eskatologiske tekster bryder Gud radikalt ind i verden og indleder en ny ultimativ tidsalder i verden. Den eskatologiske vision, som Esajas udtrykker, er derfor ikke en vision mennesket gennem ret etisk handlen skal fremkalde, men noget radikalt nyt Gud en dag udvirker (Arnold 2007, 24-25).

I Es 2,2-5 kommer det eskatologiske fokus til udtryk med den indledende frase $\text{וְהָיָה בְּאַחֶרֶית הַיָּמִים}$. Traditionelt har dette været oversat »i de sidste dage« eller som DO1992 oversætter »til sidst skal det ske«, hvilket i udgangspunktet passer godt med forståelsen af det eskatologiske som noget ultimativt.¹⁵ Denne oversættelse, og dermed tekstens eskatologiske karakter, er dog blevet udfordret af et nærmere studie af denne hebraiske frase. For den bruges flere steder i GT, hvor der helt tydeligt ikke er en reference til en ultimativ afslutning, men blot til fremtiden, hvad enten det er den fjerne eller nære fremtid (Gen 49,1; Num 24,14; Deut 31,29). Derfor kan der argumenteres for, at en mere neutral oversættelse som »i fremtiden skal det ske« er bedre (Sweeney 1996, 99; Nielsen 2009, 54; Roberts 2015, 40).

Der er dog også eksempler på, at frasen kan bruges, hvor en eskatologisk sammenhæng ikke kan udelukkes (Jer 48,47; 49,39; Ez 38,16), mens det i apokalyptikken tyde-

ligt bruges eskatologisk (Dan 10,14) (Williamson 2006, 179-80). Derfor kan det ikke på forhånd udelukkes, at frasen bruges eskatologisk her, og det må i stedet afgøres af konteksten. Da teksten tydeligvis taler om en både radikal og universel forandring af verden, forstås teksten bedst som en ultimativ, og derfor eskatologisk, vision. Den afsluttende opfordring i v.5 til »Jakobs hus« illustrerer desuden, hvordan eskatologiske tekster kan bruges som etisk motivation. Den mere ordrette oversættelse »i de sidste dage« passer derfor godt til konteksten (Childs 2001, 29).

Centralt i denne vision står anerkendelsen af JHVH som den øverste Gud. Dette udtrykkes først i v.2, ved at tempelbjerget løftes op over alle andre bjerge. Bjerge blev anset for gudernes bolig,¹⁶ og når tempelbjerget, som Herrens bolig, derfor står »som hoved for bjergene« og »løftes over højene«, er det et udtryk for JHVH's suveræne magt også over andre folkeslags guder. Denne ophøjelse resulterer i, at folkeslagene foretager en pilgrimsfærd til Zion. Denne pilgrimsfærd spiller på flere forskellige motiver. Baggrunden for, at folkeslag eller nationer kommer til Zion, er oftest fjendtlighed overfor Jerusalem (fx Es 7-8; 10; 36-37) eller som Guds redskab til dom (Es 5,26). Et andet motiv er Jerusalem som pilgrimsmaal for Israels folk, som eksempelvis kommer til udtryk i valfartssangene i Salmernes bog (fx Ps 122) og i lovene om pilgrimsfesterne (påske, pinse og løvhyttefesten, Deut 16,16). Begge disse motiver vendes på hovedet her, hvor det er folkeslagene, der frivilligt og med glæde tager på pilgrimsfærd til Zion (v.2-3) (Williamson 2006, 182).

Pilgrimsfærdens motiveres etisk og religiøst, da folkeslagene ønsker at blive vejledt af JHVH (v.3), og denne belæring (תּוֹרָה) fører i sidste ende til, at krig og vold ophører på jorden (v.4). Dette sker særligt ved, at folkeslagene lader JHVH dømme mellem dem og derved underlægger sig hans autoritet (v.4a). En konges opgave var blandt andet at fælde dom i folket (fx 1 Kong 3,16-28), og derfor er en anerkendelse af JHVH som dommer over folkeslagene en anerkendelse af ham som den universelle konge (Williamson 2006, 185). Freden, der følger, beskrives som en fjernelse af krigens midler (sværd og spyd, der smedes om), praksis (»skal ikke løfte sværd mod«) og mentalitet (»skal ikke længere oplæres til krig«) (v.4bc). Ved at våbnene laves om til landbrugsredskaber, kan der derved også være en allusion til Edens have (Motyer 1994, 54). Der er derved et hint om, at den ideelle fremtid består i en tilbagevenden til den ideelle fortid. Edens have bliver i Genesis beskrevet som et ideal sted, hvor der endnu ikke var konflikter, og hvor mennesket levede i harmoni med hinanden og naturen (Gen 2,18-20.25¹⁷), og Es 2,2-4 ser frem mod en tilbagevenden til denne harmoniske tilstand uden konflikt.

Esajas 2,2-5 udtrykker altså en eskatologisk vision, hvor folkeslagene kommer til Zion for at lære JHVH's veje, hvilket medfører en verdensomspændende fred. Roberts indvender dog, at denne fred er skabt på en imperialistisk baggrund. Han anser teksten som et udtryk for en zionteologi fra monarkiets tid. Derfor argumenterer han for, at teksten i sin oprindelige kontekst er et udtryk for ønsket om at vende tilbage til og udvide David og Salomons israelitiske imperium. At folkeslagene kommer til Zion for

at modtage belæring, og at JHVH skal dømme mellem folkeslagene, er for Roberts et udtryk for, at Israels naboer bliver vasalstater, der er underlagt Jerusalem og JHVH. Roberts antager desuden, at både undervisningen og regeringsmagten vil blive udøvet af JHVH's jordiske repræsentanter (præster, profeter og en davidisk konge), da dette er den normale praksis i GT. Ifølge Roberts er Es 2,2-5 derfor grundlæggende en imperialistisk tekst, hvor idealet er folkeslagenes underkastelse under Jerusalem og Israels Gud (Roberts 2015, 41-42).

Det taler dog imod Roberts analyse, at folkeslagenes pilgrimsvandring til Jerusalem synes at være frivillig og blive forstået positivt af folkeslagene selv. Som Roberts også selv argumenterer for, så er det bedst at oversætte נהר i v.2 med »se med glæde på« (se note 10), og det er folkeslagene selv, der opfordrer hinanden til at drage op til Zion (v.3). Folkeslagene fremstår derfor ikke som underkuede vasalstater, men søger frivilligt fællesskabet med JHVH. Teksten sætter desuden netop fokus på, at det er JHVH selv, der både regerer og underviser folkeslagene. Schultz anser derfor også, modsat Roberts, Israel som stort set fraværende i teksten. Jerusalem er udelukkende stedet for folkeslagenes frelse, og teksten er ikke primært interesseret i Jerusalems genoprettelse. I stedet bliver Israel i v.5 opfordret til at følge folkeslagenes eksempel og handle efter JHVH's vejledning (Schultz 2009, 131).

Schultz har ret i, at folkeslagenes delagtighed i det eskatologiske fredsrige står centralt i Es 2,2-5, som er overraskende tavs om Israel som folk. Alligevel kan Israel ikke skrives helt ud af teksten, for den utopiske vision har sit utvetydige centrum i Zion. Dette udtrykkes strukturelt i teksten, ved at folkeslagene først ser mod og kommer til Zion (v.2b-3b), og derefter udgår JHVH's ord, vejledning og dom derfra (3c-4). Der er altså først en bevægelse op mod det Jerusalem, der er blevet ophøjet i v.2a, og derefter en bevægelse væk derfra igen (Motyer 1994, 53-54). Med dette centrum kunne det antages, at Israel som folk er tænkt med, og teksten derfor er udtryk for en vision om både Israels og alle andre folkeslags frelse. Samtidig fungerer ophøjelsen af Jerusalem (v.2a) umiddelbart ikke som en ophøjelse af Israels folk, men nærmere som en ophøjelse og demonstration af Israels Gud som den eneste sande Gud.

3.2 Opsummering

Som det første efter prologen i kapitel 1 begynder Esajasbogen altså med en eskatologisk vision om et fremtidigt fredsrige. Teksten ser frem mod et tidspunkt, hvor der ikke længere skal være krig og konflikt mellem verdens folk, og hvor JHVH skal regere fra Zion. Dermed er Esajasbogen skudt i gang med en vision af JHVH's ultimative frelse og genoprettelse af Jerusalem og verden. Denne vision bliver taget op flere gange i løbet af skriftet (fx 11,1-16; 25,6-12; 60,1-22; 65,17-25) og afslutningsvis også i 66,18-24.

4 »Fra dem vil jeg også tage nogle til levitiske præster« (66,18-24)

Esajas 66,18-24 afslutter det sidste hovedafsnit i Esajasbogen (56-66). Strukturen i dette afsnit bliver ofte beskrevet kiastisk, og 66,18-24 har flere paralleller til 56,1-8, stærkest gennem inkluderingen af fremmede i tilbedelsen i templet (56,6-7 // 66,21) (O'Connell 1994, 216-21; Oswalt 1998, 461-65). I den helt nære kontekst har 66,18-24 flere sammenhænge med 66,15-17. I v.15-17 fokuseres der på JHVH's komme og hvordan dette fører til dom over alle mennesker (כָּל-בְּשָׂר). Fra v.18 gentages det, at JHVH kommer, og beskrivelsen af dommen som blandt andet ild i v.15-16 bliver taget op i v.24. Disse ligheder har fået eksempelvis Oswalt til at tage hele v.15-24 som en samlet enhed, da sammenstillingen af dom og håb i dette afsnit reflekterer, hvordan Esajasbogen som helhed sammenstiller disse to temaer (Oswalt 1998, 683-84). Der er dog et brud mellem v.17 og v.18. For det første skiftes der netop fokus fra dom til håb/frelse. JHVH kommer har et andet formål fra v.18, selvom dommen ikke derved er udelukket (v.24). For det andet sker der et litterært skifte fra poesi i v.15-17 (cf. resten af 65-66) til prosa i v.18-24. Selvom særligt v.22-24 af og til bliver sat op som poesi (cf. DO1992), bliver de poetiske parallelismer anstrengte (Goldingay 2014, 511). Selvom bruddet ikke skal gøres for markant, er det derfor bedre at se v.15-17 og v.18-24, som to forskellige enheder.

4.1 Es 66,18-24

4.1.1 Oversættelse

¹⁸ »Jeg, på grund af deres gerninger og intentioner, kommer for at samle alle folkeslag og tungemål, og de skal komme og se min herlighed.¹⁸

¹⁹ Jeg sætter et tegn blandt dem, og jeg sender nogle af de overlevende fra dem til folkeslagene i Tarshish, Pul og Lud, dem, der trækker buen, Tuval og Javan, de fjerne øer, som ikke har hørt om mig og ikke har set min herlighed. De skal forkynde min herlighed for folkeslagene.

²⁰ De skal bringe alle jeres brødre fra alle folkeslagene, som et offer til JHVH, på heste, i vogne, i bærestole, på muldyr og på kameler til mit hellige bjerg Jerusalem,« siger JHVH, ligesom israelitterne bringer ofre i rene kar til JHVH's hus.

²¹ »Også fra dem vil jeg tage nogle til levitiske præster,¹⁹« siger JHVH.

²² »For ligesom den nye himmel og den nye jord, som jeg vil skabe, skal blive stående foran mig,« forkynder JHVH, »sådan skal jeres efterkommere og jeres navn stå.«

²³ »Ved hver nymåne og ved hver Sabbat skal alle mennesker komme for at tilbede foran mig,« siger JHVH.

²⁴ »De skal gå ud og se på ligene af dem, der gjorde oprør mod mig, for deres orm dør ikke og deres ild slukkes ikke, og det skal være afskyeligt for alle mennesker.«

4.1.2 Analyse

Der er flere ligheder mellem denne tekst og Es 2,2-5. Ligesom i Es 2,2-5 er der her tale om en eskatologisk vision, hvilket her kommer til udtryk ved, at visionen sættes i forbin-

delse med »den nye himmel og den nye jord« (הַשָּׁמַיִם הַחֲדָשִׁים וְהָאָרֶץ הַחֲדָשָׁה) (v.22). Dette griber tilbage til 65,17-25, der forudser, at JHVH skaber en ny himmel og en ny jord (65,17). Esajas 65,17-25 proklamerer derved en radikal diskontinuitet med den nuværende verden, hvilket videre i samme vers understreges af, at det, der var før dette brud, ikke længere skal huskes. Det understreges yderligere af, at den virkelighed, der karakteriseres, adskiller sig radikalt fra den nuværende, blandt andet ved at mennesket nu lever meget længere (v.20-22) og ved en grundlæggende ændring i naturen, så rovdyr og husdyr nu kan leve sammen (v.25). Samtidig er der også en klar kontinuitet med det nuværende, da Jerusalem stadig står (v.18-19), og grundlæggende fornødheder, som tag over hovedet og mad på bordet, stadig er nødvendige (v.21).

Ved altså at gribe tilbage til 65,17-25 placeres visionen i 66,18-24 i den eskatologiske virkelighed, på samme måde som det var tilfældet i 2,2-5. Forbindelsen til 65,17-25 viser desuden, at der, ligesom i 2,2-5, i 66,18-24 fokuseres på et eskatologisk utopia, hvor der skal være fred og velstand på jorden. Ligeledes placeres Jerusalem også her i centrum for den eskatologiske virkelighed. I 2,2-3 løftes Zion over bjergene og folkeslagene strømmer dertil, mens Jerusalem i 66,20.23 igen er axis mundi og stedet, hvor Israel og folkeslagene samles og tilbeder JHVH.

Samtidig adskiller de to visioner sig fra hinanden på flere punkter: For det første er folkeslagenes samling i Jerusalem her ikke blot en reaktion på Jerusalems ophøjelse (2,2). Der bliver ganske vist sat et tegn (אֵימָה) blandt folkeslagene, der markerer, at folkeslagene skal samles (cf. 5,26; 11,10), men der bliver samtidig sendt missionærer ud til folkeslagene for at forkynde om JHVH og den herlighed, de har set (v.19 cf. 12,4). Der er to muligheder for, hvem missionærerne bliver udvalgt fra. De er »overlevende fra dem« (מִהֵם פְּלִיטִים), og Oswalt (1998, 688-89) argumenterer for, at det er judæere, der bliver sendt ud, fordi der ikke i sammenhængen i kapitel 65-66 er udtalt dom over hedningerne, som der er over judæerne (fx 65,11-15a).²⁰ Han henviser desuden til, at פְּלִיטִים bruges i en femininum form i 4,2 om de overlevende fra dommen over Jerusalem.

Sprogligt er det eneste mulige korrelat til מִהֵם dog »alle folkeslag og tungemål« (כָּל-הַגּוֹיִם וְהַלְשׁוֹנוֹת), og derfor må missionærerne i stedet være valgt af de fra folkeslagene, der i v.18 kom for at se JHVH's herlighed. Derfor må כָּל-הַגּוֹיִם וְהַלְשׁוֹנוֹת desuden her forstås som repræsentanter fra alle folkeslag i verden og ikke alle mennesker i verden. Tolkningen bekræftes yderligere af, at det eneste andet sted i Esajasbogen, hvor פְּלִיטִים bruges, er i 45,20, hvor det står i et constructforhold med גוֹיִם i pluralis og i konteksten betegner mennesker fra folkeslagene, der har sluttet sig til JHVH, og derfor har overlevet folkeslagenes ødelæggelse og ugudelighed (Goldingay og Payne 2006, 2:55-56). Samme tanke går igen her, hvor de overlevende altså er dem fra folkeslagene, der er kommet til Zion, og derfra nu sendes ud for at forkynde for flere. Samtidig viser de forskellige konkrete nationer, der nævnes, at missionærerne her sendes ud til grænserne af den kendte verden. De nævnte steder er lande længere væk, hvorfra det var svære at komme til Jerusalem, og derfor skal der nu sendes missionærer til beboerne der. Det

centripetale fokus på Jerusalem, som stedet for folkeslagenes samling, som udtrykkes i 2,2-5, er dermed her kombineret med et centrifugalt aspekt, da der også udgår missionærer fra Zion til resten af verden (Goldingay 2014, 514-17).

For det andet er folkeslagenes samling i Jerusalem her kombineret med en samling af israelitterne fra diasporaen (v.20). Denne tilbagevenden sker ved, at folkeslagene bringer israelitterne tilbage til Jerusalem (cf. 60,4-5), og bliver betegnet som et offer, folkeslagene bringer til JHVH. Folkeslagene kommer i taknemmelighed til Jerusalem, fordi JHVH's herlighed er forkyndt for dem, og som en tak for dette bringer de israelitter, der fortsat er i diaspora, med sig (Oswalt 1998, 689-90). Formålet med missionærernes forkyndelse er derfor fortsat centripetalt, centrum er fortsat i Jerusalem, og både folkeslagene og Israel skal komme dertil.

For det tredje kommer folkeslagene her ikke bare for at tilbede og underkaste sig JHVH på Zion (v.23 cf. 2,2-3), men fra dem bliver der også taget nogle til at være levitiske præster (v.21). Derved gøres inkluderingen af folkeslagene i den kommende eskatologiske virkelighed mere eksplicit end i 2,2-5, hvor forholdet mellem Israel og folkeslagene ikke tematiseres. Toraen tillod kun mænd fra Arons slægt at være præster (fx Ex 28,1-5), og samtidig var det et afgørende element i Israels særstilling, at repræsentere JHVH for folkeslagene som præster (Ex 19,6; Es 61,6). Her bliver der dog udpeget nogle fra folkeslagene til at forrette tilbedelsen, og et afgørende skel mellem Israel og folkeslagene bliver derved fjernet (cf. 56,6-7).²¹

Israel og folkeslagene assimileres dog ikke fuldstændig. I v.22 griber teksten som sagt tilbage til 65,17-25 ved at tale om, at den ny himmel og den nye jord skal stå (עמד) foran JHVH. At stå foran JHVH udtrykker ofte at være i JHVH's nærhed i tjeneste eller underkastelse (Deut 10,8; Ezr 9,15; Jer 15,19). Det eskatologiske samfund, der blev beskrevet i 65,17-25, bliver altså her set som et samfund, der er i JHVH's nærhed (Goldingay 2014, 521). Samtidig griber v.22 også tilbage til løfterne til Abraham ved ligeledes at uddybe, at »sådan skal jeres efterkommere og navn stå« (בְּיָמֵי עֲמַד וְרַעְיָם וְשִׁמְרָם) (cf. Gen 12,1-3). Disse løfter er der blevet alluderet til flere gange i Es 40-66 (41,8; 44,3; 59,21; 61,9; 62,2), og opfyldelsen er samtidig blevet forbundet med Israels lydighed (48,18-19) (Blenkinsopp 2003, 315-16). Her fastholdes løftet dog også i den eskatologiske fremtid, så Israel bevares og i et eller andet omfang stadig har en særstilling, selvom det her er uklart, hvad denne består i (Goldingay 2014, 520-21).

For det fjerde bliver de, der gør oprør mod JHVH, dømt (v.24). Der bliver altså her sat et skel mellem de, der tjener JHVH, og de, der ikke gør. Selvom dette ikke blev tematiseret i 2,2-5, er denne tanke gentaget flere gange gennem hele Esajasbogen (cf. kap. 1)(Childs 2001, 542). Også i tekster, hvor det eskatologiske er i fokus, har dette flere gange været et tema (11,14; 25,10b-12; 60,11-12). I forhold til tidligere tekster, tilføjes det dog her, at dommen samtidig tjener som en advarsel for de, der kommer for at tilbede JHVH. Synet er en »afskyelighed« (רִאָרָה) for dem, hvilket indikerer, at det skal

motivere dem til ikke at gøre oprør mod JHVH (Goldingay 2014, 524-25). Tilsvarende 2,5, peger v. 24 derved i retning af eskatologiens funktion som etisk motivation.²²

4.2 Opsummering

I lighed med indledningen i 2,2-5, afsluttes Esajasbogen altså med en eskatologisk vision, hvor folkeslagene samles på Zion (v.18). Derudover sendes folkeslagene også ud for at forkynde om JHVH's herlighed til de folkeslag, der endnu ikke har set den (v.19). Resultatet bliver, at folkeslagene bringer de israelitter, der er i diaspora, tilbage til Jerusalem (v.20), og samtidig, at der fra folkeslagene bliver taget nogle til at være præster (v.21). Samtidig bliver der sat et afgørende skel mellem de, der tilbyder, og de, der gør oprør mod JHVH (v.23-24).

5 Sammenfatning og konklusion

Som denne analyse har vist, er der altså stærke tematiske ligheder mellem 2,2-5 og 66,18-24. Begge er eskatologiske visioner, begge placerer Zion i centrum for denne vision som axis mundi, og begge fokuserer på, at ikke bare Israel, men også folkeslagene, samles på Zion for at tilbede JHVH. Samtidig er forskellene mellem de to tekster ikke modsigelser. At der sendes missionærer ud til folkeslagene, og at nogle fra folkeslagene udvælges til at være præster og levitter i 66,18-24, står ikke i spænding til 2,2-5, men kan nærmere betragtes som videreudviklinger af, at folkeslagene kommer til Zion for at belæres af og underlægge sig JHVH i 2,3-4. Der, hvor teksterne kommer tættest på at være i modstrid med hinanden, er dommen over de uretfærdige i 66,24. Tanken om et skel mellem retfærdige og uretfærdige findes ikke i 2,2-5, hvor hele verden i udgangspunkt bliver indlemmet i det eskatologiske fredsrige. Samtidig afviser 2,2-5 dog heller ikke tanken om en dom over uretfærdige, og teksten er også i sin nære kontekst bundet sammen med en domstekst i 2,6-22, der ikke blot retter dommen mod Israel, men også mod menneskeheden generelt.²³

Hvis kapitel 1 derfor betragtes som en prolog og forberedelse til læsningen af Esajasbogen og derfor står udenfor bogens egentlige makrostruktur, så må 2,2-5 og 66,18-24 betragtes som en *inclusio* omkring resten af Esajasbogen. Placeringen af disse to tekster i begyndelsen og afslutningen af bogen og de klare tematiske ligheder mellem dem skaber en ramme omkring Esajasbogen i en samlet kanonisk læsning af bogen.

Hvad betyder denne ramme for fortolkningen af Esajasbogen? Først og fremmest er det vigtigt ikke at overbetone betydningen af denne ramme. Esajas er en kompleks bog, der rummer mange forskellige profetiske orakler, som historisk har forskellige baggrunde og adressater. Samtidig er der markante skift i tema og stil gennem bogen, mest bemærkelsesværdigt mellem kapitel 39 og 40. Derfor må enhver tekst i Esajas læses og fortolkes i sin egen ret og ud fra sin nære kontekst uden for stærke bånd fra større makrostrukturelle betragtninger.²⁴

Alligevel kan denne ramme omkring bogen bidrage til at afklare Esajasbogens samlede retoriske sigte. Disse tekster har for mange ligheder til tilfældigt at være placeret i begyndelsen og afslutningen af Esajasbogen og er med deres placering med til at forme læsningen af bogen. De sætter et eskatologisk fokus for bogen som helhed og udstikker den retning, som resten af bogen sigter imod. Selvom alle tekster i Esajas langt fra er eskatologiske, så er formålet med Esajasbogens forkyndelse dybest set eskatologisk og udtrykker et eskatologisk håb. Denne konklusion understøttes yderligere af, at eskatologiske håbs tekster, tekster der beskriver en radikalt ny eskatologisk utopisk virkelighed, går igen gennem hele bogen (fx 11,1-16; 25,6-12; 35,1-10; 60,1-22; 65,17-25).

Et konkret eksempel på, hvilken betydning dette har for fortolkningen, er diskussionen om forholdet mellem nationalisme og universalisme i Esajasbogen. Som analysen i denne artikel har vist, er der klare universalistiske tekster i Esajasbogen, hvor Guds frelse ikke er begrænset til Israel, men bredes ud til folkeslagene. Andre tekster i Esajasbogen peger dog i højere grad i nationalistisk eller imperialistisk retning, hvor folkeslagene komme til Zion tilsyneladende indebærer en underlæggelse under Israel (fx 11,14; 49,22-26; 60,10-16). Spændingen mellem disse tekster har siden 1950'erne skabt debat blandt fortolkere om, hvorvidt Esajasbogen, og særligt Deuteroesajas, skal forstås universalistisk eller nationalistisk.²⁵ Det er ikke muligt her at behandle dette spørgsmål fyldestgørende, men der skal blot peges på, at den eskatologiske ramme i Esajasbogen giver et vigtigt bidrag til denne debat.²⁶ For i 2,2-5 og 66,18-24 inviteres og samles folkeslagene sammen med Israel på Zion (2,2-3; 66,18-19). Der sættes ikke et skel op mellem Israel og folkeslagene, men folkeslagene inviteres til fuldt ud at deltage i tilbuddet af JHVH som præster og levitter (66,21). Samtidig underlægges folkeslagene ganske vist en magt i Jerusalem, og Zion betragtes som *axis mundi*, men denne magt er JHVH selv, som ved sin regering skaber et nyt fredsrige (2,3-4). Dermed indikerer bogens eskatologiske ramme, at spørgsmålet om universalisme og nationalisme i sidste ende må falde ud i universalistisk retning. Selvom Esajasbogen har et fokus på Israel, både i dom og frelse, så er det ultimative og endelige sigte en indlemmelse af folkeslagene i det eskatologiske fredsrige med udgangspunkt i Jerusalem, og Esajasbogens nationalistiske tekster må derfor forstås i dette lys.

At Esajasbogen begyndes og afsluttes med en vision om et eskatologisk utopia, giver altså et vigtigt bidrag til forståelsen af Esajasbogen. Denne *inclusio* er med til at sætte rammerne for fortolkningen af Esajasbogen og kan ikke ignoreres i diskussioner omkring Esajasbogens teologi.

Noter

- 1 Artiklen tager udgangspunkt i og indeholder dele af mit speciale fra Aarhus Universitet (Kirk 2022).
- 2 For en forskningshistorisk oversigt over diskussionerne omkring Esajasbogens tilblivelseshistorie, samt de nyeste forskningstester se Becker (2020).
- 3 Det er omdiskuteret om 2,5 hører med til 2,2-4 eller 2,6-22, og, som det vil fremgå nedenfor, er det derfor forskelligt, om fortolkere, der tager begyndelsen af kapitel 2 med i prologen, lader den gå frem til 2,4 eller 2,5. Jeg tager verset som et overgangsvers, der primært knytter sig til 2,2-4 og binder de to tekster sammen (cf. Williamson 2006, 186-88).
- 4 Fra et diakront perspektiv har der desuden været adskillige bud på, hvordan kapitel 1 skal opdeles. Se Williamson (2006, 8) for en liste over forskellige forslag.
- 5 Dette gør sig også gældende i jødedommen. For en introduktion til Esajasbogen i jødisk teologi se Sweeney (2012, 269-92).
- 6 Denne kanoniske tilgang blev introduceret af Brevard Childs, blandt andet i bogen *Introduction to the Old Testament as Scripture* fra 1979, som et opgør med de historisk-kritiske metoder. Childs afviste ganske vist ikke, at disse metoder kunne finde frem til teksternes oprindelige mening, men han afviste, at dette skulle være den eneste mening. De bibelske tekster får ny mening og en større betydningsflade gennem den kanoniske kontekst, de er sat i, betydninger som de oprindelige forfattere eller redaktører ikke har tiltænkt. Det er disse betydninger, vi som moderne læsere skal søge efter, og det grundlæggende spørgsmål for Childs bliver derfor ikke, hvad teksterne betød, da de blev skrevet, men hvad de betyder i dag (Childs 1979, 77-79).
- 7 Stromberg (2011) er et nyere eksempel på denne tilgang. Han argumenterer for, at forfatteren af Tritoesajas (Es 55-66) har redigeret hele Esajasbogen.
- 8 For en introduktion til forfatterbegrebet i græsk kultur, se fx Scodel (2019)
- 9 Her er der visse paralleller til diskussionen om forfatterbegrebet i moderne litteraturvidenskab. Se fx Heinen (2019) for en introduktion og diskussion.
- 10 Alt fra hele bogen til udelukkende kapitel 1 har været foreslået. Se Williamson (2006, 14-17) for en diskussion.
- 11 Den primære funktion med disse paratekstuelle overskrifter er naturligvis at forbinde bogen med Profeten Esajas. I lyset af det mesopotamiske forfatterbegreb har formålet med overskrifterne sandsynligvis dog ikke været at tilskrive Esajas nedskrivningen af bogen, men nærmere at fremhæve Esajas som bogens »first one«. Derved er overskrifterne med til at samle og katalogisere bogens orakler som dem, der hører til Esajastraditionen (cf. Davage 2022, 135-51).
- 12 Andre bud på hvad der introduceres er kapitel 2-5 (fx Oswalt 1986, 113-14) eller kapitel 2-4 (fx Sweeney 1996, 87-89). Disse forslag fastholder dog overskriften som et brud i teksten.
- 13 Begrebet utopia, kommer af ordene εὖ (god/godt) og οὐ (ikke) skrevet sammen med τόπος (sted) (Uhlenbruch 2015, 6) og beskriver dermed et fiktivt ideal sted. Begrebet er brugbart i beskrivelsen af Esajasbogens eskatologi, fordi der her bliver beskrevet et idealsted/tilstand, som ikke kan virkeliggøres af bogens læsere. Esajasbogen opererer dog samtidig ud fra et guddommeligt perspektiv og åbner derfor muligheden for, at virkeligheden kan transcendere denne verdens normale rammer. Eskatologien bliver derfor i Esajasbogen ikke præsenteret som noget fiktivt, men som et udtryk for JHVH's ultimative plan for verden (Schmidt 2021, 63-64).
- 14 נהר er traditionelt, eksempelvis i de antikke oversættelser, blevet oversat med »strømmer« og forstået som et verbum udledt af נָהַר (flod; strøm). Det er dog et meget sjældent ord, der ikke med sikkerhed er bevidnet i GT. Derfor er det bedre her at forstå det som dets homonym, der betyder »skinne; se med glæde på« (cf. Es 60,5). Selvom dette til en vis grad bryder parallelismen med וְהָלַכְוּ עִמָּי רַבִּים i 3a, så giver det bedre indre logisk mening i passagen, hvor folkeslagene først ser JHVH's nu ophøjede bjerg og derefter kommer til det (Roberts 2015, 40-41).

- 15 Cf. også LXX der oversætter "Οτι ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις.
- 16 Ud over tempelberget kan dette motiv i GT også findes særligt tydeligt i traditionen omkring Sinaj/Horebs bjerg, hvor både Moses og Elias går op for at møde JHVH (Ex 19,2-3; 1 Kong 19,1-18). Cf også Ps 48,2-3 (Nielsen 2009, 55).
- 17 Cf. også forbandelserne efter syndefaldet (Gen 3,14-19), der introducerer en ny virkelighed i modsætning til Edens have.
- 18 Verset er sprogligt meget udfordrende at sætte sammen på grund af tre problemer: (1) מְעִשֵׂיהֶם mangler et verbum, (2) det er uklart, hvad der er korrelateret til וּמַחֲשַׁבְתֵּיהֶם og (3) אֲנָחְיָא er femininum, enten som qal 3. per. sg. eller som et qal ptc., men da der ikke er andre femininumsort i sætningen, er det uklart, hvad dets subjekt er. Disse problemer har ført til flere ændringsforslag. Flere, som eksempelvis Blenkinsopp, vælger at antage, at וּמַחֲשַׁבְתֵּיהֶם er blevet fejlplaceret og egentlig hører til v.17 og ændrer samtidig med LXX, Syr, Vulg og Tg בָּאָהָּ til אָבָּהָּ, så אֲנָחְיָא bliver subjekt hertil (Blenkinsopp 2003, 309, cf. DO1992, der dog helt undlader at oversætte וּמַחֲשַׁבְתֵּיהֶם). Andre gør som Childs og tilføjer, med Syr. og LXX, יָדַע (kende) som verbum til אֲנָחְיָא, som וּמַחֲשַׁבְתֵּיהֶם derved bliver objekt til. Derudover foreslår han at tilføje עָה (tidspunkt) som subjekt til בָּאָהָּ (Childs 2001, 530). Goldingay ser derimod ethvert forslag om ændringer af sætningen som gætværk og giver derfor et tredje forslag. Han ser sætningen som et resultat af både *casus pendens*, hvor אֲנָחְיָא foregriber בְּבוֹרֵי i slutningen af verset, og en anakoluti, hvor וּמַחֲשַׁבְתֵּיהֶם viser tilbage til de ugudelige i v.17 og fungerer som begrundelse for samlingen af folkeslagene. Samtidig ser han infinitiven לְקַבֵּץ, som subjekt til אֲנָחְיָא, så det ikke er JHVH, der kommer, men samlingen af folkeslagene, der kommer (Goldingay 2014, 511-13). Den mest simple løsning er dog at følge Blenkinsopp og de fleste af de antikke oversættelser i ændringen af אֲנָחְיָא til אָבָּהָּ og forstå det som et ptc., så אֲנָחְיָא bliver det logiske subjekt hertil. Dermed forbindes verset også med temaet om JHVH's komme i Es (fx 60,1-3; 66,15). Det har dog ingen støtte i teksttraditionen at flytte וּמַחֲשַׁבְתֵּיהֶם til v.17 og det er derfor bedre med Goldingay at se dette som en anakoluti, der skal fungere som begrundelse for resten af verset.
- 19 לְכֹהֲנִים לְלוֹיִם: Lit. »til præster, til levitter«. Udtrykket er unikt i GT, og der er flere muligheder for, hvad det sigter til. En mulighed er som DO1992 at tilføje en konjunktion mellem, så oversættelsen bliver »til præster og til levitter«, som flere af de antikke versioner også gør (cf. Blenkinsopp 2003, 309 n.m). Både MT og 1QIsa^a udelader dog konjunktionen, og fastholdes denne tekst, må לְלוֹיִם forstås som en apposition til לְכֹהֲנִים, så det klargøres, at de præster, der omtales, er levitiske præster. Se Goldingay (2014, 518-19) for en diskussion af de grammatiske muligheder.
- 20 Oswalt anser ganske vist dommen i 66,15-16 for at være over hele jorden, men mener ikke, der vil være overlevende fra denne dom, der efterfølgende kan sendes ud (Oswalt 1998, 689).
- 21 Blenkinsopp (2003, 315) ser dette som et kontroversielt udsagn i det posteksiliske samfund og forstår derfor v.20 som en korrektion til bl.a. v.21, ved, ifølge Blenkinsopp, at begrænse folkeslagenes liturgiske opgave til at bringe diasporaen tilbage. Uanset om dette har været intentionen med v.20, synes verset dog ikke at fungere sådan i sin nuværende sammenhæng. Ved at v.21 kommer efter v.20, er det mere nærliggende at forstå v.21 som en følge af v.18-20 frem for v.20 som en forklaring af v.21.
- 22 Ud fra et kanonisk perspektiv er v.24 desuden en af forløberne for NT's beskrivelse af Gehenna eller Helvede (Mark 9,42-50 cf. Tg Es 66,24). I sammenhængen i Esajas refereres der dog nærmere til Hinnoms dal, der er en af de dale, der omgiver Jerusalem. Dalen blev associeret med børneofringer (Jer 7,30-33) og derfor netop med oprør mod JHVH (Goldingay 2014, 523-24). Uden at læse NT's tanker om Helvede ind i Es 66,24 er der dog her tale om en eskatologisk straf over de, der bryder med JHVH, som, parallelt med tilbedelsen i v.23, anses for at være kontinuerlig.
- 23 Cf. den flittige brug af det generiske מְדַבֵּר (2,9.11.17.20.22) samt benævnelsen af flere af Israels naboer i 2,12-16.
- 24 Cf. Carrs kritik af ensidige forsøg på at læse Esajasbogen som et hele (Carr 1996, 214-

- 18). For en helt ny diskussion af enheden i Esajasbogen se antologien *Unity in the Book of Isaiah* (2024), som dog kom for sent til at inddrage i denne artikel.
- 25 For en oversigt over denne debat og forskellige løsningsforslag se Schultz (2009).
- 26 Jeg har behandlet spørgsmålet mere udførligt i mit speciale (Kirk 2022).

Litteratur

- Abernethy, Andrew T. 2014. *Eating in Isaiah: Approaching the Role of Food and Drink in Isaiah's Structure and Message*. Biblical Interpretation Series, Volume 131. Leiden, Netherlands: Brill.
- Ackroyd, P.R. 1963. »A Note on Is 2,1«. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 75:320-21.
- Ammann, Sonja. 2022. »What Follows the Death of the Author«. I *Authorship and the Hebrew Bible*, redigeret af Sonja Ammann, Katharina Pyschny og Julia Rhyder, 1-16. Forschungen Zum Alten Testament 158. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Arnold, Bill T. 2007. »Old Testament Eschatology and the Rise of Apocalypticism«. I *The Oxford Handbook of Eschatology*, redigeret af Jerry L. Walls, 23-39. Oxford: Oxford University Press.
- Becker, Uwe. 2020. »The Book of Isaiah: Its Composition History«. I *The Oxford Handbook of Isaiah*, redigeret af Lena-Sofia Tiemeyer, 37-56. New York: Oxford University Press.
- Blenkinsopp, Joseph. 2003. *Isaiah 56-66: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible, vol. 19B. New York: Doubleday.
- Carr, David M. 1993. »Reaching for Unity in Isaiah«. *Journal for the Study of the Old Testament* 18 (57): 61-80.
- Carr, David M. 1996. »Reading Isaiah from Beginning (Isaiah 1) to End (Isaiah 65-66): Multiple Modern Possibilities«. I *New Visions of Isaiah*, redigeret af Roy F. Melugin og Marvin A. Sweeney, 188-218. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 214.
- Childs, Brevard S. 1979. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. London: SCM Press.
- Childs, Brevard S. 2001. *Isaiah*. The Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Couey, J. Blake. 2021. »Poetry and Composition in the Book of Isaiah«. I *The History of Isaiah: The Formation of the Book and Its Presentation of the Past*, redigeret af Jacob Stromberg og James Todd Hibbard, 47-68. Forschungen Zum Alten Testament 150. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Davage, David. 2022. *How Isaiah Became an Author: Prophecy, Authority, and Attribution*. Minneapolis: Fortress Press.
- Flebbe, Jochen. 2019. »'And God Was the Text': An Essay on Intentio Operis and the Bible as the Word of God«. I *Biblical Exegesis without Authorial Intention?: Interdisciplinary Approaches to Authorship and Meaning*, redigeret af Clarissa Breu, 43-55. Biblical Interpretation Series 172. Boston: BRILL.
- Goldingay, John. 2014. *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 56 - 66*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. London: T&T Clark.
- Goldingay, John og David F. Payne. 2006. *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55*. 2 bd. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. London: T&T Clark.
- Goswell, Gregory. 2011. »Isaiah 1:26: A Neglected Text on Kingship«. *Tyndale Bulletin* 62:233-46.
- Heinen, Sandra. 2019. »Exegesis without Authorial Intention? On the Role of the 'Author Construct' in Text Interpretation«. I *Biblical Exegesis without Authorial Intention?: Interdisciplinary Approaches to Authorship and Meaning*, redigeret af Clarissa Breu, 7-23. Biblical Interpretation Series 172. Boston: Brill.
- Helle, Sophus. 2020. »The Birth of the Author: Co-creating Authorship in Eheduana's Exaltation«. *Orbis Litterarum* 75 (2): 55-72.
- Hens-Piazza Gina, Rossi Benedetta og Irudayaraj Dominic S, red. 2024. *Unity in the Book of Isaiah*. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies. London: T&T Clark.
- Kim, Soo J. 2020. »Eschatology in Isaiah«. I *The Oxford Handbook of Isaiah*, redigeret af Lena-Sofia Tiemeyer, 352-74. New York: Oxford University Press.
- Kirk, Martin Barslund. 2022. »Samlingen på Zion. Universalisme og nationalisme i Esajas bogens eskatologi«. *Speciale*, Aarhus: Aarhus Universitet.
- Liebreich, Leon J. 1956a. »The Compilation of the Book of Isaiah«. *The Jewish Quarterly Review* 46 (3): 259-77.
- Liebreich, Leon J. 1956b. »The Compilation of the Book of Isaiah (Continued)«. *The Jewish Quarterly Review* 47 (2): 114-38.
- Motyer, Alec. 1994. *The Prophecy of Isaiah*. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Nielsen, Kirsten. 2009. *Kommentar til Jesaja 1-12*. Aarhus: Aarhus University Library.
- O'Connell, Robert H. 1994. *Concentricity and Continuity: The Literary Structure of Isaiah*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 188. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Oswalt, John N. 1986. *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans.
- Oswalt, John N. 1998. *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans.

- Roberts, Jimmy J. M. 2015. *First Isaiah: A Commentary*. Redigeret af Peter Machinist. Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press.
- Schmidt, Uta. 2021. »Eschatology in the Book of Isaiah: Multiple Perspectives on the Promised Times«. I *Eschatology in Antiquity: Forms and Functions*, redigeret af Hilary Marlow, Karla Pollmann og Helen Van Noorden, 63-75. London: Routledge.
- Schultz, Richard L. 2009. »Nationalism and Universalism in Isaiah«. I *Interpreting Isaiah: Issues and Approaches*, redigeret af David G. Firth og H. G. M. Williamson, 122-44. Nottingham: Downers Grove: Apollos; IVP Academic.
- Scodel, Ruth. 2019. »Authorship in Archaic and Classical Greece«. I *The Cambridge Handbook of Literary Authorship*, redigeret af Gert Buelens, Ingo Berensmeyer og Marysa Demoor, 46-63. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sternberg, Meir. 1985. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Indiana Studies in Biblical Literature. Bloomington: Indiana University Press.
- Stromberg, Jacob. 2011. *Isaiah After Exile: The Author of Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book*. Oxford Theological Monographs. Oxford: Oxford University Press.
- Stromberg, Jacob. 2020. »The Book of Isaiah: Its Final Structure«. I *The Oxford Handbook of Isaiah*, redigeret af Lena-Sofia Tiemeyer, 19-36. New York: Oxford University Press.
- Sweeney, Marvin A. 1988. *Isaiah 1-4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition*. Beiheft Zur Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft 171. Berlin; New York: De Gruyter.
- Sweeney, Marvin A. 1996. *Isaiah 1-39: With an Introduction to Prophetic Literature*. The Forms of the Old Testament Literature 16. Grand Rapids: Eerdmans.
- Sweeney, Marvin A. 2012. *TANAK: A Theological and Critical Introduction to the Jewish Bible*. Minneapolis: Fortress Press.
- Uhlenbruch, Frauke. 2015. *The Nowhere Bible: Utopia, Dystopia, Science Fiction*. Studies of the Bible and Its Reception 4. Berlin ; Munich ; Boston: De Gruyter.
- Williamson, H. G. M. 2006. *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-5*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. London: T&T Clark.

Forfatter

Martin Barslund Kirk

Martin@imu.dk

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.