

**BARN &
UNGA**

Ett myller av liv

OM BARN I BIBELNS TEXTER

MIKAEL LARSSON, HANNA STENSTRÖM



INNEHÅLL

INLEDNING	2
Uppgiften	2
Bibelteologi.....	3
Ett perspektiv.....	3
Två testamenten – två delar.....	5
Vad är ett barn?.....	6
Upplägget	7
Låt berättelsen leva!.....	7
DEL 1: BARN I GAMLA TESTAMENTET	9
KAPITEL 1: Berättande text	15
KAPITEL 2: Lagtext.....	70
KAPITEL 3: Profeterna.....	78
KAPITEL 4: Psaltaren.....	89
KAPITEL 5: Vishetslitteraturen.....	93
DEL 2: BARN I NYA TESTAMENTET	99
KAPITEL 6: De synoptiska evangelierna.....	107
KAPITEL 7: Johannesskrifterna	148
KAPITEL 8: Brev i Nya testamentet.....	160
KAPITEL 9: Uppenbarelseboken.....	183
AVSLUTNING: ETT MYLLER AV LIV	188
Barnet som välsignelse och gåva.....	188
Barnet som växer upp	189
Barnet som förebild.....	191
Barnet som negativt exempel	192
Barnet som behöver fostran	193
Barnet i utsatta situationer	194
Barnet som rättighetsbärare och mottagare av löften.....	196
Och sen då?.....	197
Referenser i urval och tips till fortsatt läsning	199

INLEDNING

”I kristen tro intar barnen en särställning och de behöver därför särskilt uppmärksammas i Svenska kyrkans verksamhet.”

Med de orden beskriver Kyrkoordningen Svenska kyrkan som ett sammanhang där barn står i centrum såväl teologiskt som praktiskt. Arbetet med att leva upp till utfästelsen är en daglig utmaning för alla som är engagerade i kyrkans liv. Under perioden 2009–2012 pågår en särskild satsning mot barn och unga, som kulminerar i *Barn och unga – ärkebiskopens möte 2012*. Denna bok är en del av den satsningen och svarar mot behovet av att undersöka barns ställning i ett av kyrkans grunddokument, de bibliska texterna. Hur framträder egentligen barn i denna brokiga textsamling? Stämmer det att barn intar en ”särställning” och kan vi i så fall säga något mer precist om barnets betydelse i bibeltexterna?

UPPGIFTEN

Vår ambition är att presentera en översikt över hur barn skildras i Gamla och Nya testamentet med fokus på konkreta barn. Det betyder att vi framför allt inriktar oss på Bibelns berättande texter och det är de delarna som får mest utrymme. Ofta kan det dock vara svårt att skilja på barn i konkret och metaforisk (bildlig, överförd) mening. När Jesus välsignar barnen är det konkreta barn som han tar upp i famnen och tilltalar. Samtidigt sker detta inom ramen för Jesu förkunnelse och barnen framställs där som ideala representanter och förebilder för gudsriket, att ta efter för de vuxna åhörarna (Mark 10:13–15). I berättelsen om uttåget ur Egypten i Andra Moseboken är det högst konkreta barns liv som står på spel. Samtidigt framställs kampen mellan Gud och farao som en kosmisk strid, om vem som förfogar över Jahves förstfödde son, Israels folk. För helhetens skull berör vi därför även andra texttyper där ”barnet” också används metaforiskt, som lyrik, lagar, brev och apokalyps. Detta görs dock mer översiktligt.

Att behandla så många texter på så litet utrymme är ingen liten utmaning. Därför ger vi viss bakgrundsinformation i inledningarna till Gamla respektive Nya testamentet, för att förtydliga vilka sorters texter det

handlar om. Den nyfikne botaniserar med fördel vidare i två nyskrivna introduktionsböcker i bibelvetenskap, *Jesus och de första kristna* (Verbum 2006) samt *Gud och det utvalda folket* (Verbum 2009).

BIBELTEOLOGI

Greppet att undersöka vissa trosföreställningar i hela Bibeln gick tidigare under benämningen bibelteologi. Där handlade det om att skapa synteser från bibeltexterna och därigenom presentera Bibelns människosyn eller gudsbilder. Inte sällan skedde detta under föresatsen att resultatet skulle gälla som normativt. En besläktad ansats finns i den så kallade kanonkritiken, där man läser texter i ljuset av den helhet som Gamla och Nya testamentet utgör. Dessa ambitioner har inte vi. Den som förväntar sig en ”Bibelns lära om barn” kommer att bli besviken. Strävan har istället varit att synliggöra mångfalden och olikheterna i det bibliska materialet med avseende på barn. Barn i Bibeln är ingen enhetlig kategori. Här finns pojkar och flickor, söner och döttrar, bröder och systrar, israeliter och icke-israeliter, avkomma, livsfrukt, foster, missfall, dibarn, småbarn, spädbarn, bastarder och faderlösa. Kort sagt: ett myller av liv. I det följande får ni se något om hur alla dessa små människor framträder i texterna.

Avslutningsvis pekar vi på några mönster och utvecklingslinjer. Men det vi framför allt vill göra är att erbjuda en palett. Vi vill inspirera läsaren att ställa frågor som: Hur ser arvet ut? Vad behöver vi göra upp med? Går det att hitta material här för en konstruktiv barnteologi? Förhoppningen är att bidra till ett långsiktigt arbete som med nödvändighet involverar andra teologiska discipliner, kyrkans tradition, omvärldsanalys samt barns och ungas egna erfarenheter. Vi hoppas att läsaren av denna text ska bli uppmuntrad att delta i det arbetet genom att själv förhålla sig aktivt och kritiskt till materialet. Vad kan fungera i mitt sammanhang? Kan dessa texter utmana mig att vidareutveckla och medvetandegöra min egen syn på barn?

ETT PERSPEKTIV

Det ni håller i handen är ett försök till populariserad bibelvetenskap. Meningen är att den intresserade ska kunna komma in i texten utan förkunskaper. För att göra texten mer tillgänglig använder vi inga fotnoter

även om vi ibland hänvisar till andra forskare. Det ger en mindre öppen och i viss mån mer auktoritär text. Tanken är dock inte att presentera några slutgiltiga tolkningar, utan snarare: Vad ser just de här två uppsala-exegeterna när de läser bibeltexter med fokus på barn?

Det vi undersöker är framför allt barnets subjektstatus, alltså i vilken utsträckning barn handlar, talar och ser. Det är en narrativ fråga, men också ideologisk. Den har med makt att göra och har varit central inom feminismen under 40 år. Motsvarande frågor kan också ställas angående klass, etnicitet, sexualitet, funktionshinder med mera. Hur beskrivs ”den andre” i texterna? Intresset för barns status och rättigheter är tydligt sprunget ur vår egen tid. Det ligger i linje med det framväxande forskningsfältet ”Childhood studies” och är högaktuellt i svensk kultur- och samhällsdebatt. Avsikten är dock inte att göra vår tids barnsyn till norm för de bibliska texterna.

Våra läsningar av bibeltexterna är på intet sätt uttömmande och vi har strävat efter att hålla oss till någorlunda allmän forskarterräng. För den gammaltestamentliga delen består en stor del av tolkningsarbetet av egna översättningar av grundtexten som i de flesta fall skiljer sig från Bibel 2000. Syftet med detta är inte att kritisera Bibel 2000, utan att tydligare lyfta fram de språkliga nyanserna med avseende på barn, utan stilistiska hänsyn. De egna översättningarna markeras med citattecken. När hela verser återges följer vi som regel Bibel 2000. Arbetet med Nya testamentet har också utgått från grundtexten, men här används konsekvent Bibel 2000 i citaten. På några ställen diskuteras andra möjliga översättningar. Såväl återberättande som översättning av bibeltext innebär en aktiv tolkning där vissa alternativ väljs bort framför andra. Därför är det på sin plats att säga något om oss som gör dessa tolkningar och våra utgångspunkter.

Vi är båda disputerade från Uppsala universitet med intresse för genusfrågor och bibeltexternas vidare tolkning och bruk i samhället. Hanna Stenström är prästvigd för Stockholms stift (1989). Hon skrev avhandling om tolkningar av Uppenbarelsebokens kvinno-symbolik (1999) och har arbetat som forskare vid kyrkokansliet 2006–2012. Hon intresserar sig för Uppenbarelseboken, bibelforskningens historia samt forskarnas uppgifter och (samhälls)ansvar. Mikael Larsson kommer från Västerbotten och har arbetat en kort period som församlingspedagog i Burträsk

församling. Han skrev avhandling om ett barnoffer i Domarboken (2004) och har arbetat som kulturhandläggare vid kyrkokansliet 2007–2012. Han gjorde ett uppdrag åt Svenska kyrkans forskningsenhet 2009 som resulterade i skriften *I begynnelsen var barnet – En läsning av 1 och 2 Mos* (2011). Det arbete som påbörjades där fortsätter här i en mer populär och översiktlig form. Visst material är överlappande och den som vill läsa mer går med fördel till *I begynnelsen*.

TVÅ TESTAMENTEN – TVÅ DELAR

De två huvuddelarna i denna skrift är ganska olika till sin karaktär, vilket framför allt har med material och forskningsläge att göra. Volymmässigt är de ungefär lika långa, men avsnittet om Gamla testamentet omfattar ett större material. Där hittar vi flest texter om barn och där är forskningsfältet relativt nytt. Det finns helt enkelt lite skrivet om barn och det motiverar i sin tur egna närläsningar av texterna.

Det nytestamentliga materialet är betydligt mindre. Särskilt de namngivna barnen är få och de används oftare än i Gamla testamentet metaforiskt för att tala om andra saker. Den internationella forskningen om barn i Nya testamentet har dessutom pågått under närmare två decennier. Det ligger i sakens natur att analyserna här har ett tydligare jämförande drag, framför allt när samma berättelse förekommer i olika versioner, som hos evangelisterna.

Delarna om Gamla och Nya testamentet inleds med kortare presentationer av texternas historiska sammanhang. Här vill vi påpeka att det råder fundamentalt olika förutsättningar för Gamla och Nya testamentet. Spännvidden mellan de olika skikten i Gamla testamentets texter kan vara så stor som 1000 år (ca 1200–200 f v t) medan det för Nya testamentets del rör sig om mindre än 100 år (ca 50–120). När det gäller datering och författarskap står vi också på betydligt säkrare mark för Nya testamentets del än för Gamla testamentet. Det motiverar att NT-delen fortlöpande rymmer mer av detta än GT-delen. I kapitlet om profeterna presenteras dock den historiska kontexten mer ingående i syfte att göra framställningen mer överskådlig. Uppgiften är inte att skildra historiska barns levnadsvillkor utan att presentera hur barn framställs i texterna, vilket kan vara helt olika saker. Vi vill betona att när vi skriver om Jesus, David eller Gud så är det inte

historiska personer eller någon yttersta verklighet som avses. Här behandlar vi de bibliska figurerna som textkonstruktioner, som litterära gestalter.

Två skribenter innebär två olika stilar och vi ser flera poänger med att det är så. Nu visar de olika delarna att bibeltolkning kan se olika ut även om tolkarna har gemensamma utgångspunkter och intressen. Mikael Larsson har skrivit inledning och avslutning, men båda författarna står bakom dessa kapitel. För delarna om Gamla respektive Nya testamentet svarar författarna enskilt.

VAD ÄR ETT BARN?

Innan vi ger oss i kast med texterna vill vi säga något ytterligare om vad vi menar med ”barn”. Hur avgränsar man ”barn” i antika texter som kanske inte säger något om ålder? Frågan är långt ifrån självklar eftersom föreställningarna om barn skiljer sig åt i olika epoker och kulturer. Man bör också komma ihåg att barndomen som idé är ett sent påfund och att övergången mellan barn och vuxen ofta kan vara glidande.

Sättet att beteckna ”barn” anger de yttre ramarna för hur och vad man kan tänka om barn. Därför har det varit en naturlig utgångspunkt för oss att börja i språket. Ordfälten ”barn” på hebreiska respektive grekiska har så att säga varit vår sökmotor för att hitta relevanta texter. På grekiska har det inneburit fokus på begrepp som bland annat *teknon*, *paidion*, *nēpios*. På hebreiska är ordfältet större. Flera begrepp kan härledas från verben att ”föda” eller att ”dia”, som det vanliga *jælæd*. Men fältet inkluderar också teologiskt laddade termer som ”avkomma” (*zæraʿ*) och ”livsfrukt” (*peri bæætæn*). Ett av begreppen för ”pojke” (*naʿar*) används både om den tre månader gamla Mose och om den 30-åriga Josef! Här finns också begrepp som saknar motsvarighet på svenska, till exempel den term som betecknar en ung giftasmogen flicka, *betulah*. Vanligast i fältet är orden för son (*ben*) och dotter (*bat*).

Att bara plocka ut några av termerna har därför inte varit en framkomlig väg. Istället har vi också använt ett pragmatiskt kriterium för att avgränsa materialet, nämligen äktenskapet. Det är inte ett oproblemiskt kriterium eftersom också väldigt unga personer (särskilt flickor) kunde ingå äktenskap och eftersom äktenskapets yttre former var annorlunda

då jämfört med vår egen tid. Saken kompliceras ytterligare av att det i Nya testamentet finns skrifter som förespråkar att människor inte ska gifta sig över huvud taget. Trots det betecknar äktenskapet en övergång från en generation till en annan och signalerar därmed en fasväxling till ett vuxet liv. Genomgången gäller alltså gestalter som betecknas med någon av termerna i ordfältet ”barn” och som ännu inte ingått äktenskap eller lämnat fadershuset.

Det betyder att flera av de gestalter vi möter kan uppfattas som stora barn eller unga vuxna. Vi behandlar inte texter om vuxna gestalter som intar rollen som barn, till exempel Noa och hans son Ham (1 Mos 9:20–27). När det gäller längre berättande texter (framför allt i Gamla testamentet) följer vi barnet tills hon eller han flyttar hemifrån. (Se vidare *I begynnelsen*, s. 6–8.)

När vi talar om metaforiska barn använder vi begreppet i dess vidaste bemärkelse, utan koppling till någon specifik metafor teori. För historiska tidsangivelser använder vi de numera gängse beteckningarna före vår tideräkning respektive vår tideräkning.

UPPLÄGGET

Boken består av en gemensam introduktion, två huvuddelar med textanalyser av Gamla respektive Nya testamentet samt en gemensam avslutning. Principen för huvuddelarna har varit att vi behandlar de olika texterna genrevis. För Gamla testamentets del innebär det kapitel om berättande text, lagtext, profettext, psalmtext och vishetstext. Delen om Nya testamentet är indelad i kapitel om de första tre evangelisterna (Matteus, Markus och Lukas), Johannesskrifterna (evangeliet och breven), därefter breven gruppvis efter datering och slutligen Uppenbarelseboken. Till varje kapitel om en ny textgenre ges en kort introduktion. Boken avslutas med en tematisk sammanfattning av resultaten. Där ställs texter från Nya och Gamla testamentet sida vid sida.

LÅT BERÄTTELSEN LEVA!

Fler texter kring barn och bibel publiceras i anslutning till ärkebiskopens möte om barn. För den som söker pedagogiska och pastoralteologiska ingångar till barn och bibel rekommenderar vi Sören Dalevis *Låt berättelsen leva! Om barnet och bibeln* (Verbum 2012). Där svarar han till

exempel på frågor som Hur gör man? och Varför är det viktigt? Dalevi berör ett fåtal av de texter som också behandlas här och ger även en lite fylligare introduktion till evangelierna. Vår text har ett annat syfte och vi hoppas att böckerna ska kunna fungera som komplement till varandra. Vi vill också uppmärksamma Ylva Eggehorns bok *En vän från himlen* (Libris 2012), där hon återberättar bibelberättelser för barn.

DEL 1:

BARN I GAMLA TESTAMENTET

Den här delen av boken ska handla om barn i Gamla testamentet. Men innan vi börjar måste vi säga något om det bibliotek som böckerna tillsammans utgör. Vilka sorters texter är det vi har att göra med och var befinner vi oss i tid och rum? Nya testamentets texter introduceras i nästa del.

VEMS BIBEL?

Redan sättet att etikettera bibeltexterna säger något om oss som tolkare, om våra förutsättningar och om våra förväntningar. I judisk tradition kallas samlingen för Tanak, en förkortning av de tre delarna Lagen (*Torah*), Profeterna (*Nevi'im*) och Skrifterna (*Ketuvim*). Här har Moseböckerna högst status och samlingen avslutas med Krönikeböckerna, som pekar mot hoppet om återupprättelse för Israels folk. I kristen tradition samlas dessa böcker under beteckningen Gamla testamentet och här är böckerna ordnade efter genre: historiska, profetiska och poetiska böcker (inklusive vishetslitteratur). Gamla testamentet avslutas med profeten Malaki, som i kristen tradition fungerar som en brygga till Nya testamentet.

I kristen tradition är det alltså Gamla och Nya testamentet som tillsammans utgör Bibeln och där har evangelierna en särställning. I kyrkans historia har det funnits en tendens att reducera Gamla testamentet till enbart bakgrund till Nya testamentet, något som man på senare år blivit mer försiktig med. Klart är i alla fall att Tanak och Gamla testamentet utgör olika sammanhang för texterna och att de därmed också får olika betydelser i judisk och kristen tradition. På judiskt håll fortsätter uttolkningen av Tanak i den enormt omfattande Talmud.

Antalet böcker som ingår i Gamla testamentet skiljer sig dessutom i de tre stora kyrkofamiljerna. I protestantisk tradition omfattar Gamla testamentet samma böcker som den judiska Tanak. I katolsk tradition räknar man även in de elva så kallade apokryferna till kanon, som tidsmässigt hör hemma under de första århundradena före vår tideräkning, alltså mellan Gamla och Nya testamentet. Dessa böcker finns med i Bibel 2000, men beteckningen ”Tillägg till Gamla testamentet” signalerar att dessa texter har lägre status. I ortodox tradition, slutligen, räknar man in ytterligare några apokryfa texter till Gamla testamentet. Kanons gränser är med andra ord inte absoluta och vilka texter som

uppfattas som heliga varierar. I detta sammanhang följer vi den protestantiska kanonuppfattningen, med enstaka utblickar mot apokryferna där vi uppfattar att det är relevant.

INGEN VANLIG BOK

Gamla testamentets texter har inte författare i vanlig mening och tillkomstprocessen för textsamlingen är lång och komplicerad. Det äldsta skiktet i Gamla testamentet kan gå tillbaka till 1200-talet före vår tideräkning (Dom 5), medan det yngsta skiktet (Daniels bok) hör sannolikt hemma under 200-talet. Att förstå utvecklingen från muntlig tradition till slutgiltig text har länge varit en central uppgift för bibelforskningen. Något förenklat kan man säga att många texter i Gamla testamentet har sitt ursprung i muntliga källor som tecknats ned, flätats samman och redigerats i olika omgångar.

Det betyder att texten inte avspeglar en enda tid med en tydlig avsändare utan att den rymmer många skikt. Det förklarar också skarvar och uppenbara motsägelser i texten. För exempelvis Moseböckerna kan tillkomstprocessen vara så utdragen som 500 år. Osäkerheten och oenigheten kring texternas datering och författarskap är betydligt större för Gamla testamentets texter än för Nya testamentet. Därför lämnas dessa frågor därhän i detta sammanhang.

VAR OCH NÄR?

Vad vi kan veta om den historiska verkligheten bakom texterna är mycket omtvistat och den långa tillkomstprocessen bidrar givetvis till detta. För redaktörerna bakom bibeltexterna var den viktigaste frågan inte vad som faktiskt hände utan vad det betyder. Det vi möter är alltså en form av förkunnelse, i historieskrivningens form.

Även om texterna innehåller många skikt så är det några perspektiv som dominerar. Framför allt är det männens och det offentliga livets historia som skildras. Visst finns det kvinnor i ledande positioner – domaren Deborah, profetissan Hulda, drottningarna Isebel och Atalja – men de utgör undantag. Barn befann sig ännu längre från maktens centrum och är följaktligen än mer sällsynta i texterna. Det är också i hög grad en urban prästerlig elit som satt sin prägel på texternas slutgiltiga form, en grupp som inte direkt var representativ för folket i sin

helhet. Den folkliga religiositeten var sannolikt mer varierad än prästerskapets ideala Jahve-tro.

Två händelser har avgjort störst betydelse i bibelns egen historieskrivning: uttåget ur Egypten och exilen i Babylon. Uttåget framställs i Andra Moseboken som ett mirakel genom vilket Israel blir till som Guds egendomsfolk. Vad som hände i historisk mening är en tvistefråga bland forskarna. Den första referensen till Israel utanför bibeln finner vi på ett egyptiskt segermonument från 1200-talet före vår tideräkning. Av det kan vi dra slutsatsen att det fanns en folkgrupp som hette Israel vid den tiden, men säkert kan vi inte säga mycket mer än så.

Det enade riket under David och Salomo framställs i Gamla testamentet som en guldålder. Om riket existerat i historien, var dess proportioner sannolikt betydligt mer modesta än vad bibeltexterna antyder. Efter Salomo delas Israel enligt texterna i en nordlig och en sydlig del, men det är först under 800-talet som källäget börjar bli något säkrare. Nordriket faller till assyrierna år 722 före vår tideräkning och 586 intas Sydriket av nästa stormakt, babylonierna. Jerusalem och dess tempel jämnas med marken och delar av befolkningen deporteras. Exilen blir den smärt-punkt som texterna pekar fram emot eller ser tillbaka till: Hur kunde detta ske och varför?

I denna situation blir det viktigt för israeliterna att konsolidera traditionen och flera av böckerna i Gamla testamentet får sin slutgiltiga form här. Nästa erövrare, perserkungen Kyros, tillåter visserligen de som vill återvända att göra det och även återuppbygga templet under 500-talets andra hälft. Genom exilen upphör dock Israel som självständig politisk storhet, med några få kortare undantag. Fler imperier ska följa och vid vår tideräkningens början är det romarna som på nytt förstör Jerusalem och skickar dess invånare i landsflykt.

Skådeplatsen för Gamla testamentets texter är alltså ett tämligen litet land vars gränser har varierat. Från Dan i norr till Beersheva i söder är det mindre än 25 mil och från Jordanfloden i öst till Medelhavet bara 6–10 mil. Inklämt mellan dåtidens supermakter har området haft stor strategisk betydelse och ofta invaderats. I fredstid utgjorde landet en viktig handelsled mellan större riken och impulserna från omgivande kulturer var många.

BARNET I HISTORIEN

Vår historiska kunskap om barns specifika situation under denna långa tidsrymd är begränsad. Men några saker kan vi i alla fall konstatera. Det tidiga Israel, före monarkin, var ett pionjärsamhälle där barnen med nödvändighet och från unga år deltog i försörjningen. Vår tids uppdelning mellan privat och offentlig sfär, eller mellan produktion och reproduktion, är i detta sammanhang inte relevant. Relationen mellan generationerna präglades istället av ömsesidigt beroende. Identiteten relaterades framför allt till kollektivet, där storfamiljen eller stammen var den primära enheten.

Monarkin innebar att kärnfamiljen stärktes på bekostnad av klan-gemenskapen. Samtidigt som det juridiska bandet mellan man och hustru skärptes ökade de ekonomiska bördorna på familjen genom skatter och militärtjänst. Statsbildningen och institutionaliseringen av det religiösa livet innebar att kvinnor marginaliserades. Sannolikt påverkade utvecklingen också barns möjlighet till delaktighet i det religiösa livet. Lagskyddet för barn och unga var i det närmaste obefintligt under det första templets tid, i viss kontrast till omgivande folk.

Under andra templets tid utvecklas äktenskapet i hög grad till en affärs-uppgörelse för att säkra arv och egendom, vilket är omvittnat i ett omfattande juridiskt källmaterial. Kontrakten präglas av pragmatism med avseende på exempelvis skilsmässa och saknar den teologiska laddning som flera av Israels profeter fäster vid äktenskapet. Fortplantning är ett av dess primära syften, men vad som händer med barnen vid skilsmässa förbigås med tystnad. Berättelserna om livet i familjen från denna tid är också mycket få (ett exempel finns i den apokryfa Tobits bok). Vidare utmärker sig hellenistiska judar gentemot sin samtid genom att fördöma den grekisk-romerska praktiken att ”sätta ut” oönskade barn (Se vidare Inledningen till Nya testamentet). Den judiske historieskrivaren Josefus hör till dem som värnar alla födda barn och han identifierar det som ett bud i lagen att all avkomma ska uppfostras.

DISPOSITION

Bokens del om barnen i Gamla testamentets texter består av fem kapitel: Berättande text, Lagtext, Profeterna, Psaltaren och Vishetslitteraturen. Det berättande materialet är mest omfattande och har i detta samman-

hang inordnats under tre övergripande teman: skapelse, mognad och utsatthet. Lagtexterna behandlas också tematiskt med avsnitt om sabbat och respekt för föräldrar, slaveri och sexuella relationer, olydnad, den faderlöses rätt samt barnoffer. Profetmaterialet är sorterat under två rubriker: Dom och Hopp. Kapitlet om Psaltaren är det kortaste och här behandlas bland annat de psalmer där den bedjande önskar livet ur fiendens barn. Ordspråksboken, Job och Predikaren står i fokus i kapitlet om Vishetslitteraturen och här handlar det bland annat om strävan att göra det rätta, fostran samt om den lekande Visheten.

KAPITEL 1:

BERÄTTANDE TEXT

En stor del av Gamla testamentet består av berättande text och det är huvudsakligen där vi finner de konkreta barnen. Tre grupper av texter kommer att behandlas. Moseböckerna (företrädesvis första och andra) har högst andel namngivna barn. Här har vi bland annat skapelseberättelsen, patriarkhistorien och uttåget ur Egypten.

Nästa grupp av texter är den samling som börjar med Josua och slutar med Andra Kungaboken. Dessa texter skildrar till exempel intåget i det utlovade landet, domartiden och monarkin. Här möter vi det barn som får mest utrymme, den blivande kung David i sin kamp med Goljat, men också profeten Samuel, som träder i tjänst i templet när han fortfarande är ett barn. Bakom denna skriftsamling står samma krets av redaktörer som också ligger bakom Femte Moseboken. Verket präglas av tanken på Guds förbund med sitt folk. En bärande idé är att den som följer lagen blir välsignad och den som bryter mot lagen blir bestraffad.

Minst antal berättande texter om barn finns i Gamla testamentets yngsta skikt, den del som i judisk tradition kallas för Skrifterna. Hit hör Krönikeböckerna, där Israels historia återberättas ur ett senare och prästerligt perspektiv, liksom Esra och Nehemja, som skildrar tiden för återkomsten från exilen i Babylon. I de senare böckerna är frågan om blandäktenskap central, vilket i hög grad berör de barn som fötts i dessa äktenskap. Bland Skrifterna finns också Esters bok, den fantastiska sagan om en föräldralös flicka som blir drottning av Persien och räddar det judiska folket från utplåning.

SKAPELSE

Det första temat bland berättande texter handlar om skapelse. Att få barn är en viktig händelse i Gamla testamentets textvärld. I det följande ska vi se närmare på fruktsamhetsbudet och ett antal viktiga födelseberättelser. Vi ska också se hur barn kan fungera som tecken för sina föräldrars livssituation och vilken roll barn som kollektiv kan spela i storhushållet och i den religiösa församlingen.

VAR FRUKTSAMMA

En viktig utgångspunkt när man talar om barn i Bibeln är att barn är något gott. Ett barns födelse utgör i Gamla testamentet ett tecken på Guds välsignelse. Det är till och med så att fruktsamhet ligger som en aspekt av det hebreiska ordet för välsigna – *barak*. Ytterst sett är det Gud som kontrollerar fruktsamheten (1 Mos 17:6, 29:31, 30:22) och baksidan av myntet är att barnlöshet kan uppfattas som ett straff (1 Mos 30:1, 1 Sam 1:3–7).

Första Moseboken inleds med två olika skildringar av skapelsen. Det är i den första som Gud skapar människan ”till sin avbild” (1:27) och omedelbart därefter kommer Guds första bud till människan – att vara fruktsam och föröka sig (1 Mos 1:28). Till skillnad från omgivande folk är människans fruktsamhet inte i sig ett tecken på gudslighet. Den ligger istället i uppgiften och därför är det logiskt att budet om fruktsamhet följs av uppmaningar att ”lägga under sig” (jorden) och ”härska” (över djuren). Fruktamhet knyts här till maktutövning.

Den andra skapelseberättelsen (1 Mos 2:4b–25) nyanserar bilden. Det är först med stora svårigheter som människan kan uppfylla buden om fruktsamhet och dominans. I de ofantligt kommenterade domsorden över människans olydnad (3:14–16) skildras kvinnans svårigheter vid graviditet och förlossning samt mannens slit när han brukar jorden. Orden till kvinnan har genom tolkningshistorien använts för att legitimera kvinnors underordning. Det är dock ingen tvekan om att domsorden utgör exempel på en texttyp vars syfte är att förklara vad man uppfattar som ”naturliga” fenomen. Livet utanför paradiset präglas med andra ord av kamp, för både män och kvinnor. Sammantaget ger de båda skapelseberättelserna uttryck för en dubbelhet i synen på människans barnalstrande förmåga. Å ena sidan framställs den som något gudagivet gott och å den andra som villkorad och förknippad med lidande.

I den efterföljande patriarkhistorien (1 Mos 12–50) omvandlas det allmänna budet om fruktsamhet till konkreta löften om att Abrahams efterkommande ska bli ett stort folk med ett eget land, i evigt förbund med Gud (1 Mos 12:7, 13:16, 15:5, 17:7). Folket bekräftar förbundet genom att låta omskära sina söner (1 Mos 17:10–14). Att förbundsteck-

net skärs in i pojknas könsorgan ger en antydning om fortplantningens religiösa betydelse. Men det är inte förrän i Andra Moseboken som patriarken Jakobs storfamilj blir ett folk. Terminologin i Andra Mosebokens första kapitel bär tydliga tecken av skapelseberättelsen och av patriarklöftena. ”Men israeliterna var fruktsamma och förökade sig, de växte till och blev så talrika att hela landet uppfylldes av dem” (2 Mos 1:7). De politiska konsekvenserna av denna ymniga fruktsamhet återkommer vi till lite längre fram under avsnittet om utsatthet.

BEBÅDELSE

Vi kan alltså konstatera att barn räknas som en gåva från Gud. I vissa fall utgör barnet en särskild välsignelse, med specifika löften knutna till sig. Det kan vara barn med extraordinära gåvor som kallas till en viss uppgift. Dessa barn introduceras inte sällan med en födelseberättelse som följer vissa litterära konventioner. Vi ska nu titta närmare på skildringen av några viktiga barns ankomst, som alla är pojkar: Ismael, Isak, Jakob och Esau, Mose, Simson och Samuel. Vissa motiv är ständigt återkommande: ofruktsamhet, gudomligt tilltal och en kommentar över barnets namn. Men det intressanta är hur mönstret varierar för att teckna varje barns unika särdrag och kallelse.

Ismael

Patriarken Abram får upprepade löften av Gud om att hans efterkommande ska bli ett stort folk (1 Mos 12:2-3, 13:16, 15:5). När uppfyllelsen dröjer tar hustrun Saraj saken i egna händer och uppmanar Abram att skaffa barn med tjänsteflickan Hagar (1 Mos 16). Hagar blir gravid, men relationen med Saraj försämras till den grad att Hagar flyr mot en till synes säker död i öknen. Där uppenbarar sig en ängel och tilltalar henne med namn. En dialog utbryter om Hagars situation och om barnet som hon väntar. Ängeln uppmanar Hagar att återvända hem och uttalar ett löfte om att barnet ska bli till ett stort folk, ett eko av Guds löfte till Abram. Barnet ska heta Ismael, som betyder ”Gud hör” och syftar på moderns klagan. Men det är ett dubbelbottnat löfte Hagar mottar om sin son: ”Mer vildåsna än människa ska han vara, han ska slåss mot alla och alla mot honom. Öster om alla sina bröder ska han bo.” (1 Mos 16:12). Konflikten mellan Hagar och Saraj kommer att föras vidare till nästa generation, våldsamt upptrappad.

Det är mycket som är anmärkningsvärt i den här berättelsen. För det första att en egyptisk slavinna tilltalas med namn av en budbärare från Israels gud. För det andra att Hagar överlever gudsmötet och till och med ger namn åt Gud. Till skillnad från övriga födelseberättelser i Gamla testamentet väntar människorna inte stilla på att Gud ska uppfylla löftet. Istället griper de in i historien och åstadkommer ett både förnyat och modifierat löfte från Gud. Skildringen av själva födelsen är som brukligt kortfattad (1 Mos 16:15). I kapitel 21 drivs Hagar och Ismael bort från hushållet för gott. Men Gud ”är med” pojken och i enlighet med löftet växer han upp till krigare (1 Mos 21:20) och blir stamfader till tolv hövdingar (1 Mos 25:12–18).

Isak

Berättelsen slutar dock inte där. Brodern Isaks födelse föregås av inte mindre än två uppenbarelser. I kapitel 17 talar Gud direkt till Abram (paret får här nya namn och kallas därefter Abraham och Sara) och uppger löftet om att hans efterkommande ska bli ett stort folk. Abraham reagerar med tvivel, eftersom han och Sara är gamla. Läsaren får veta att patriarken ”log” inombords (17:17). Men Jahves plan ligger fast. Sara ska föda en son och han ska heta Isak, vilket betyder just ”han ler” eller ”han skrattar”. Det visar sig att det är med honom som förbundet ska slutas. Gud ger också försäkringar till Abraham om att löftet till Ismael fortfarande gäller.

I kapitel 18 visar sig Gud för Abraham och Sara i form av tre mänskliga budbärare. Abraham agerar här som den exemplariske värd och bjuder besökarna på en festmåltid. Plötsligt frågar främlingarna efter Sara och förkunnar att hon ska föda en son samma tid nästa år. Då blir det uppenbart att besökarna inte är några vanliga gäster. Ordleken mellan barnets namn och föräldrarnas tvivel utvecklas här ännu ett steg. Också Sara ler för sig själv när hon hör budskapet och uttrycker sin skepsis i mer direkta termer än maken: ”Skulle jag upptändas av lusta nu när jag är vissnad och min man är gammal?” (18:12). Gud tillrättavisar Sara och hon förnekar sitt ”skratt”. Men Jahve framhårdar: ”Jo, visst log du” (18:15).

Löftet förverkligas i inledningen till kapitel 21 och vid Isaks omskärelse på åttonde dagen ger Sara Gud rätt. ”Det Gud har gjort

får mig att le, och alla som hör det måste le med mig”. Ordlekens betydelseförskjutningar genom historien (1 Mos 17–21) går förlorade i den svenska översättningen. Isak är förvisso barnet som väcker glädje. Men det är ett skratt med växlande dofter av tvivel och rädsla, möjligen också av bitterhet och skam. Uttrycket i 21:8 är ambivalent och kan tolkas både som att omgivningen ”skrattar med” och ”skrattar åt” de gamla föräldrarna. Berättelsen skildrar Isaks födelse som extraordinär, för att inte säga onaturlig. Att barnets ankomst föregås av dubbla upp-
barelser gör den unik bland Gamla testamentet födelseberättelser.

Jakob och Esau

Berättelsen om Jakobs och Esaus födelse är kortare, men inte mindre dramatisk (1 Mos 25:19–28). Isak och Rebecka är ofruktsamma i 20 år innan Gud hör Abrahams bön och gör Rebecka havande. Men det blir en besvärlig graviditet. När Rebecka frågar Gud om saken får hon besked om att hon bär två folk i sitt sköte och att den äldre ska tjäna den yngre (1 Mos 25:23).

Berättelsen ger också en hårt stiliserad ögonblicksbild från förlossningen. När Jakob och Esau föds, framställs de direkt som kollektiva representanter för sina respektive folk, där beskrivningen av barnens utseende och karaktär färgas av spänningarna mellan folken. Den förstfödde beskrivs som ”rödhårig och luden som en skinnfäll över hela kroppen” (25:25). Vi vet inte längre vad namnet Esau betyder, men ”rödhårig” anspelar på det folk som Esau blir stamfader till, Edom, och ”luden” anspelar på deras landområde, Seir. Att grannfolkets stamfader tecknas som en mörk och hårig baby kan uppfattas som en israelitisk fördom mot sina sydöstliga grannar som vilda och råbarkade.

Små barn i Gamla testamentet är sällan subjekt till andra handlingar än att gråta, dia och växa. Men Jakob gör något ovanligt redan vid förlossningen. Han håller ett fast grepp om sin broders häl, en handling som syftar till att definiera hans karaktär. Substantivet häl, namnet Jakob och verbet ”bedra” bildas alla av samma hebreiska rot. Tillsammans utgör de en ordlek som står i viss spänning mot den sannolika historiska betydelsen av namnet, ”Gud beskyddar”. Jakob framställs alltså från födelsen med tvetydiga drag, som både svekfull och beskyddad.

Budskapet till den gravida Rebecka och skildringen av förlossningen förbereder läsaren på den kommande konflikten mellan Jakob och Esau. Berättelsen signalerar att det som senare händer mellan bröderna inte är något vanligt familjebråk. Tvärtom ligger det i linje med Jahves plan för sitt egendomsfolk.

Peres och Serach

Ytterligare en tvillingfödelse skildras i berättelsen om Juda och Tamar (1 Mos 38). Berättelsen är insprängd i Joseftraditionen (1 Mos 37–50) och handlar om hur änkan Tamar använder sig av list för att skaffa barn med sin svärfar Juda. Konfliktemat från Jakobs och Esaus födelse går igen här, på ett sätt som skapar osäkerhet om vem som egentligen är den förstfödde. Berättelsen är mycket kortfattad (38:27–30) och ingen gudomlig budbärare tolkar händelseförloppet. Istället ser vi förlossningen genom barnmorskans ögon.

Först sticker det ena barnet ut handen och barnmorskan knyter då ett rött band om handen. Men så dras handen in igen och det andra barnet kommer ut istället. ”Vad du bryter dig fram!” kommenterar barnmorskan emfatiskt och han får namnet Peres, av verbet ”bryta fram” (v. 29). Därefter kommer brodern med det röda bandet och han får namnet Serach, av verbet ”träda fram, gå upp, stråla”. Berättelsen slutar där och tvillingarna återkommer enbart i släkttavlor (1 Mos 46:12, 4 Mos 26:20, Rut 4:12, 18). Där fyller de en viktig funktion, särskilt i Ruts bok. I födelseberättelsen framställs de båda pojkarna framför allt som representanter för sin stam och inte som individer.

Simson

Omständigheterna kring Simsons födelse skiljer sig från det vi sett tidigare. Domarboken skildrar tiden före monarkin, en tid präglad av ett ständigt återkommande mönster av avfällighet – straff – bot – räddning (Dom 2: 11–19). Enligt det gängse mönstret i Domarboken sänder Gud en räddande domare som svar på folkets bön. Bön om fruktsamhet är också ett standardelement i den typiska bebådelseberättelsen.

I fallet med Simsons bebådelse (Dom 13) är det istället Gud som tar initiativet. Två gånger sänds en ängel till Manoachs hustru med budskapet att hon, den ofruktsamma, ska föda en son. Barnet ska vara

en nasir från moderlivet, vilket betyder att han inte ska dricka vin och inte raka eller klippa sig, i enlighet med föreskrifterna i Fjärde Moseboken (kap 6). Även modern ska avhålla sig från starka drycker och oren mat under graviditeten. Manoachs hustru gör dock ett viktigt tillägg när hon för vidare budskapet till sin man, nämligen att pojken ska vara nasir ”ända till sin död” (13:7). Ett illavarslande förebud som förverkligas i den fortsatta berättelsen. Normalt sett är nasirlöftet tidsbegränsat.

Ängeln visar sig alltså för hustrun när hon är ensam och en stor del av kapitlet ägnas åt att göra maken delaktig. Men Manoach har svårt att förstå vem de har att göra med och han litar inte heller på sin hustrus vittnesmål. Först när ängeln stiger upp tillsammans med offerlågorna inser han att budbäraren var av gudomlig härkomst och då fruktar han för sitt liv. Beröringspunkterna mellan 1 Mos 17–18 och Dom 13 är många. Det handlar om dubbla uppenbarelser i båda fallen, vilket ger en signal om händelsens tyngd. I Första Moseboken vänder sig budbärarna till Abraham, men Sara hör och är delaktig i samtalet. I Domarboken lämnar ängeln budskapet i första hand till hustrun och maken förstår inte ens när han får saken förklarad för sig. Frågan om makarnas sexuella samliv är explicit i Första Moseboken, medan domarbokstexten helt saknar referens till makarnas relation (direkt eller via omskrivning), vilket är det gängse sättet att demonstrera faderskap (1 Mos 16:4, 29:23, 29:30). Sammantaget bidrar detta till intrycket att barnets ankomst är tämligen frikopplad från familjesituationen.

Det kommande barnet är kallat till en särskild uppgift, att ”börja befria” Israel ur filistéernas hand (Dom 13:5). Han kommer sist i en lång rad av domare och i jämförelse med föregångarna har ambitionsnivån sänkts. Barnet får namnet Simson, som kommer av samma rot som det hebreiska ordet för ”sol” och berättelsen utspelar sig i närheten av ”solens hus”, Bet-Shemesh. Simsons uppgift kan beskrivas som att han ska vara folket sol (räddare). I den följande berättelsen om Simson liv är sol och natt, ljus och mörker, centrala teman.

Från Simsons tidiga år får vi veta tre saker. Han växte, Gud välsignade honom och, vilket är ovanligare, Guds ande ”ansatte” honom (Dom 13:24–25). Det hebreiska verbet är tvetydigt och rymmer betydelseerna ”inspirera, ansätta, uppröra och förflytta”. De många missförstånden

mellan människa och Gud i bebådelseberättelsen flaggar för att Simsons liv inte kommer att bli enkelt. I likhet med manliga figurer som Barak (Dom 4), Gideon (Dom 6–8) och Jefta (Dom 11) kräver Manoach försäkringar av Gud. Det är inte långsökt att se den blivande faderns bristande förståelse av ängels budskap som ett förebud om sonens flagranta brott mot sina nasirlöften. Bland Gamla testamentets bebådelseexter är detta den scen där avståndet mellan Gud och människa ter sig som störst och där Guds handlande verkar som mest gåtfullt för de människor det berör.

Samuel

Samuelsböckerna skildrar övergången från domartid till kungatid och profeten Samuel blir den som får smörja både Israels förste kung, Saul, och dess störste kung, David. Förutom det större politiska skeendet är berättelsen om Samuels bebådelse och födelse insatt i två viktiga sammanhang: konflikt i familjen och korruption i tempelkulten.

Utgångsläget påminner om situationen bland matriarkerna i Första Moseboken. Elkana har två hustrur. Hanna är barnlös, men också den mest älskade av de två. Peninna ”retar” och ”förödmjukar” Hanna för hennes ofruktsamhet (1 Sam 1:6). Varje år går de till templet för att be och där får Hanna den minsta andelen av offerköttet. När hon gråter och slutar äta tappar maken tålamodet, ”Är jag inte mer för dig än tio söner?” (1 Sam 1:8). Efter måltiden träder Hanna fram ensam inför Gud i templet och avlägger ett löfte. Om Gud ger henne en son, ska hon ge honom tillbaka till Gud och fostra honom som en nasir (4 Mos 6:1–21).

Prästen Eli ser henne be och tror att hon är berusad. Att templets andlige ledare inte känner igen en bedjande människa antyder något om halten i det religiösa livet, vilket också bekräftas i skildringen av Elis söners maktmissbruk (1 Sam 2:11–17). Hanna ger svar på tal, ”Nej, herre, jag är en ordentlig kvinna ... jag har burit fram mina sorger inför herren” (1 Sam 1:15–16). Eli ber henne att gå i frid och lovar att Gud ska ge henne vad hon bett om. Hanna uttrycker ett vörtnadsfullt tack och löftet har en positiv inverkan på hennes allmänna hälsotillstånd. Nästa gång hon ligger med sin man kommer Gud ihåg henne och hon blir havande. Ett år senare föds Samuel, och här stämmer namnets betydelse överens med den förklaring som berättaren ger, ”Gud hör”.

Nästa gång det är dags att gå till templet bestämmer sig Hanna för att stanna hemma med pojken och hennes man fogar sig i hennes beslut. När pojken blivit avvand återvänder hon till templet med honom för att uppfylla sitt löfte och för att be. Vid detta tillfälle utbrister hon i den lovsång som senare i tolkningshistorien ska bilda prototyp för Marias lovsång (Magnificat). Hannas lovsång (1 Sam 2:1-10) är ett poem där hon ger uttryck för sin tacksamhet och för Guds storhet. Men poemet går långt utöver den konkreta situationen och tecknar ett porträtt av en gud som styr inte bara över fruktsamhet och ofruktsamhet, utan också över krig och fred, över liv och död.

Det är betydelsefullt att poemet kommer till vid Hannas överlämnande av sonen till templet, och inte när hon upptäcker att hon är gravid eller vid sonens födelse. Samuels födelse bidrar förvisso till att upprätta modern, men i det större sammanhanget innebär barnets ankomst förhoppningar om nya tider i Israels religiösa och politiska liv.

Mose och hans syster

Mose är den viktigaste mänskligaste aktören i Moseböckerna som helhet (2 Mos 2:1-10). Han är den enda gestalt som förses med en fullskalig födelseberättelse i paritet med andra ”stora män”. Motivet med det övergivna barnet är vanligt i antiken (till exempel Herkules, Oidipus, Kyros) och räddningen i en papyruskorg finns också i de betydligt äldre berättelserna om den ackadiske kung Sargon eller den hettitiska drottningen Kaneshs söner. Parallellerna till förlagorna visar att bibeltexternas redaktörer knyter an till en etablerad litterär tradition.

I sitt sammanhang i Andra Moseboken är dock referenserna till den bibliska urhistorien än mer betydelsefulla och inbjuder läsaren att uppfatta Mose födelse som en del av en andra skapelse. Papyruskorgen betecknas med samma ovanliga term som också används om Noas ark i flodberättelsen (1 Mos 6-9). Ark och korg är bokstavligen kärll som räddar huvudpersonen från vattnet. När modern ser sitt nyfödda barn sägs det vidare att hon ”såg vilken fin pojke det var”. Frasen är ett eko av Guds upprepade vittnesbörd om sin egen skapelse i Första Moseboken, ”Gud såg att det var gott”. Mose födelse föregås inte heller av någon smärtsam period av ofruktsamhet. Tvärtom är den en del av israeliternas anmärkningsvärda fruktsamhet (2 Mos 1: 7, 12).

Mose föräldrar presenteras inte med namn, vilket är ett brott mot konventionen. Uppgiften att både hans mor och far är av prästerlig släkt ger dock legitimitet åt hans kommande uppdrag. Att Mose är den enda namngivna gestalten i berättelsen understryker hans unika ställning. Faraos dotter ger honom det egyptiska kunganamnet Mose, vilket betyder ”barn till” och förekommer i namn som Tutmoses. Men berättaren i Andra Moseboken förser namnet med ett fiktivt hebreiskt ursprung som anspelar på faraos dotters handling, att hon ”drar upp” honom ur vattnet. Namnet signalerar att barnet Mose räddas på ett närmast spektakulärt sätt och fungerar som ett förebud för hans kommande (och likaledes spektakulära) uppgift som Israels befriare.

Mose blir föremål för en lång rad omsorgsfulla handlingar av kvinnor i sin närhet. Bland dessa spelar Mose syster en avgörande roll. Det första hon gör är att hon håller uppsikt över korgen. Hon ”ställde sig på avstånd för att se vad som skulle göras med honom” (2 Mos 2:4). När faraos dotter lyft upp Mose ur vattnet och identifierat honom som hebré, tilltalar systemen kungadottern och erbjuder henne att skaffa en amma till barnet (2 Mos 2:7). Slutligen ”gick” hon och ”tillkallade” Mose mor (2 Mos 2:8). Trots sitt korta inspel ger Mose syster prov på anmärkningsvärd initiativkraft genom att se, tala och agera. Hon fullföljer en till synes given roll, att skydda den blivande ledaren, men visar sig därigenom beredd både att ta risker och trotsa konventioner. Samspelet mellan Mose och hans syster är ett av få exempel på broder-syster-relationer i Gamla testamentet som inte har med sexualitet eller äktenskap att göra.

Mose själv är endast subjekt till två handlingar i födelseberättelsen, som inte direkt skiljer ut honom från andra små barn. Han ”grät” (2 Mos 2:6) och han ”växte” (2 Mos 2:10). Framför allt är det alltså andra som handlar med och talar om honom. I anslutning till födsel och adoption omtalas Mose som ”son”, däremellan används det mer neutrala ”pojken” (*jælxæd*). Språkbruket förstärker skildringen av Mose utsatthet: Pojken i korgen saknar sonens rättigheter. Men det visar också på de unga kvinnornas mod och medkänsla. Många riskerade livet för att rädda Israels blivande räddare.

BARNET SOM TECKEN

Under temat skapelse har vi nu sett närmare på fruktsamhetsbudet och ett antal bebådelse- och födelseberättelser. Ytterligare en aspekt av detta tema gäller hur barn kan fungera som tecken för sina föräldrar. Ett stort antal barn i Gamla testamentet har ingen aktiv del i berättelsen utöver att genom sina namn spegla sin mors eller fars livssituation. Den förklaring texten ger om namnets ursprung är som regel fiktiv. Förklaringen av namnet bildar en mer eller mindre fri ordlek på namnet, baserad på ljudlikhet. Man kan beskriva det som att namnet utgör en tolkning av vad barnets ankomst kan betyda. Barnen fungerar här som tecken på hopp eller förtvivlan. Fruktsamhetskampen mellan Lea och Rakel i Första Moseboken är kanske det tydligaste exemplet på att denna typ av namngivningar fungerar som en integrerad del av händelseförloppet (1 Mos 29–30).

Den äldre systemen Lea är fruktbar, medan Rakel, den älskade, är ofruktbar. Lea kallar sin första son Ruben, en kombination av verbet ”att se” och substantivet ”son”. I Leas mun blir betydelsen mer specifik: ”Herren har sett min nöd, och nu kommer min man att älska mig” (1 Mos 29:32). Son nummer två ger hon namnet Simon, som anspelar på verbet att ”höra” och utvecklas till ”Herren hörde att jag blev åsidosatt och har därför gett mig också denne son”. Att namnen på Jakobs två första söner har med syn och hörsel att göra kan uppfattas som en blinkning till Jakobs stöld av sin faders välsignelse (1 Mos 27), en berättelse där Isaks bristande syn och hörsel spelar en avgörande roll för utgången.

Namnet på Leas tredje son, Levi, anknyter både till verbet ”stanna” och till stamnamnet Levi. Lea ger här uttryck för en allt djupare desperation: ”Nu kommer min man att hålla sig till mig, jag har ju fött honom tre söner” (1 Mos 29:34). Fjärde sonen får namnet Juda, av verbet ”att tacka” och då vänder sig Lea enbart till Gud: ”Nu vill jag tacka Herren” (1 Mos 29:35). Därefter slutar hon att föda.

Rakel replikerar genom att ge sin slavflicka Bilha till Jakob och får på så sätt två söner. Dan betyder ”han dömde” och det tolkar Rakel som att ”Gud har skaffat mig rätt. Han har hört min bön och skaffat mig en son” (1 Mos 30:6). Naftali är en participform av verbet ”brottas med” och får följande uttydning: ”Jag har utkämpat en hård kamp med min

syster och jag har segrat”. Liksom Jakob redan i moderlivet kämpade med sin bror Esau (1 Mos 25) och senare ska kämpa med ängeln (1 Mos 32), kämpar hans båda hustrur med varandra. Leas svar är att ge sin slavflicka Silpa åt Jakob. Genom henne får Lea sönerna Gad och Asher, vilket betyder just ”glädje” och ”lycka” och förklaringarna utvecklas inte utöver detta.

Berättelsen tar om möjligt en ännu mer gripande vändning när vi får veta att Leas son Ruben hittar ”kärleksäpplen” som han tar hem till sin mor. Rakel köper äpplena i utbyte mot att Lea får ligga med Jakob den natten. Vid dagens slut möter hon sin man med de prosaiska orden ”Det är till mig du ska komma. Jag har betalat för dig med min sons kärleksäpplen” (1 Mos 30:16). Lea blir gravid och föder sonen Isaskar. Namnet är en variant av ordet för ”lön” eller ”betalning” och en direkt anspelning på Leas handling. Lea uppfattar dock barnet som gudomlig sanktion för sitt handlande: ”Gud har belönat mig för att jag gav min slavflicka åt min man” (1 Mos 30:19). Sjätte sonen får heta Sebulon och här är överrensstämelsen mellan namn och uttydning särskilt fri. ”Jag har fått en god skänk av Gud. Nu kommer min man att ära mig, när jag fött honom sex söner” (1 Mos 30:20). Namnet delar de två första konsonanterna med ordet för ”gåva” samt de tre rötterna i verbet ”att ära, upphöja”.

Efter de sex söner föder Lea också en dotter, Dina, vars namn inte får någon förklaring. I likhet med Dan anspelar namnet på den juridiska termen ”att döma, skipa rätt”, något som senare kommer att visa sig relevant för det öde som drabbar henne (1 Mos 34). Döttrar tillmäts generellt sett mindre betydelse än söner i Gamla testamentets textvärld (3 Mos 27:2–7). Här blir skillnaden iögonfallande. Slutligen föder Rakel en son som hon ger namnet Josef. Namnet har en viss ljudlighet med verbet ”att samla” och betyder i sin helhet ”må han göra igen”. För Rakel blir namnet ett uttryck för Guds upprättelse, ”Gud har gjort slut på min vanära”, och framtidstro, ”Må Herren ge mig ännu en son” (1 Mos 30:23–24).

Det myckna namngivandet är ett uttryck för rivaliteten mellan systrarna Lea och Rakel. Söner blir här ett sätt att vinna status och erkännande som legitima hustrur. Andra barn vars namn speglar en förälders (oftast svåra) livssituation är till exempel Evas två söner Kain (1 Mos 4:1) och Set (1 Mos 4:25), Lemeks son Noa (1 Mos 5:28), Josefs söner Manasse

och Efraim (1 Mos 41:51–52), Mose son Gershom (2 Mos 2:22), Elis svärdotters son I-Kavod (1 Sam 4:21) samt Sauls son Mefivoshet (2 Kung 4:4).

BARNET SOM DEL AV HUSHÅLLET OCH MENIGHETEN

Under temat skapelse ska vi här också behandla barnet som del av hushållet och menigheten. De flesta barn i Gamla testamentet namnges nämligen inte, utan förekommer som en del av storfamiljen eller den religiösa menigheten. En aspekt av föreställningen om barn som en välsignelse är att de utgör en ekonomisk tillgång för fadern, tillsammans med kvinnor, boskap och materiella ägodelar. Samtidigt är de också en grupp i behov av beskydd och förnödenheter

För barn som kollektiv används ofta termen *ṭaf*, av verbet ”trippa, gå med små steg”. Termen används ibland exklusivt för personer under 20 år (4 Mos 14:29–30), men den kan också beteckna personer som inte kan gå en hel dagsmarsch, det vill säga både små barn och gamla (5 Mos 3:19). I konfrontationen mellan Jakob och Esau spelar barnen som kollektiv en ovanlig roll (1 Mos 33:1–15), nämligen som mänskliga sköldar för patriarken. De rivaliserande bröderna ska återses igen efter Jakobs 14 år hos Laban. Jakob skickar då fram kvinnor och barn i en lång procession, där de som står lägst i rang går först. På det sättet demonstrerar han såväl sin underkastelse som sin fruktsamhet. Tilltaget är ett sätt att visa att den välsignelse Jakob tidigare lurade åt sig verkligen har resulterat i avkomma (1 Mos 33:5). I samma berättelse använder Jakob hänsyn till barnen som argument för att avvisa Esaus förslag om sällskap. Som en del av Jakobs bohag får barnen bidra till det som patriarken för tillfället har behov av.

Flera texter lyfter fram barnkollektivets religiösa roll och här kommer några exempel. I kampen mellan farao och Jahve gäller en av knäckfrågorna om barnen ska få följa med och fira gudstjänst eller inte (2 Mos 10:10, 24). Farao vägrar först, men ger med sig till slut. När förbundet mellan Israel och Jahve ska ingås preciserar texten att menigheten inkluderar kvinnor, barn och främlingar (5 Mos 29:10) och att alla dessa grupper har en skyldighet att lära sig att följa lagen (5 Mos 31:12). På motsvarande sätt läser Josua upp lagen för kvinnor, barn och främlingar (Jos 8:35). Långt senare samlas alla judéer med familjer inför Gud under kung Joshafats tid (2 Krön 20:13).

I några fall är det dessutom så att barnen som kollektiv skiljer ut sig från sina föräldrar och står som mottagare av Guds särskilda löften. Det gäller framför allt barnen till de israeliter som lämnat Egypten. Till skillnad från sina avfälliga föräldrar lovar Jahve att dessa barn ska få ”ärva landet” (4 Mos 14:31, 5 Mos 1:39). I den senare texten preciseras gruppen barn till att avse ”söner, som idag inte kan skilja mellan gott och ont”. I sammanhanget (5 Mos 1:37–39) utvecklas kontrasten mellan den tvivlande föräldragenerationen och de etiskt omedvetna barnen.

Det tydligaste exemplet på barns aktiva medverkan i det religiösa livet finner vi i avslutningen av plågoserien i Andra Moseboken (11:1–13:16), där berättande text varvas med liturgiskt material. I firandet av påskhögtiden är det sonens uppgift att i moment efter moment fråga ”Varför?” (12:26, 13:8). Barnets fråga bidrar till att iscensätta uttåget i nuet och på så sätt göra varje familj delaktig i Israels frälsningshistoria.

MOGNAD

Under detta tema möter vi barn i ett antal olika skeden under deras uppväxt, både små barn och tonåringar. Några barn blir uppväckta från döden av Guds profeter. Vi läser också om ett antal flickor och en pojke, som förbereder sig för äktenskap.

UPPVÄXT

Bibels barndomsskildringar är få och kortfattade. Framför allt är det från de stora människors tidiga år som läsaren kan få några korta ögonblicksbilder. Syftet är då att ge nycklar till personernas framtida gärningar och visa att de redan som barn handlade i enlighet med Guds plan. Två figurer utmärker sig i detta avseende som särskilda förebilder: Samuel och David. Men vi ska också se hur barn skildras som komplexa karaktärer, inte minst genom konflikter med sina syskon.

Isak och Ismael

Rivalitet mellan bröder vållar gång på gång problem i patriarkhistorien. Ismael och Isak kommer till världen som en frukt av Guds och människors ingripande. Båda pojkarna utlovas att bli stora folk. Om deras inbördes relation får vi bara veta en sak: Ismael ”lekte med” Isak (1 Mos 21:9) under den stora fest som hålls när Isak avvants. Händelsen

skildras genom Saras perspektiv och leder till att Ismael skickas bort i öknen med sin mor Hagar. Men vad var det egentligen som hände?

Roten till det hebreiska verb som översätts med ”leka” återfinns i Isaks namn. Det anknyter också till det upprepade ”skratta/le” med skiftande nyanser från bebådelseberättelsen (1 Mos 17–18). ”Leken” har alltså en förhistoria i texten. Men är den godhjärtad eller illvillig? Driver Ismael med Isak? Försöker han ta Isaks plats? Den typen av frågor kan vi inte besvara. Vi kan bara konstatera att Sara uppfattar leken som ett hot och agerar därefter. Barnets lek tilldelas här helt nya betydelser av vuxenvärlden, med enorma konsekvenser för Ismaels fortsatta liv.

Jakob och Esau

Konflikten mellan Jakob och Esau börjar redan i Rebeckas mage. I födelseberättelsen framställs de som stereotypa representanter för de folk som de ska bli stamfäder till (1 Mos 25:19–26). Uppväxten skildras likaledes genom schematiska kontraster: ”Esau blev en skicklig jägare och höll till i skog och mark, men Jakob förde ett lugnt liv och bodde i tält” (1 Mos 25:27). Bröderna personifierar två typiska livsstilar i området, jägaren och jordbrukaren, men framträder inte med några individuella särdrag. Föräldrarnas relation till sönerna kan förstås enligt principen att motsatser dras till varandra: Den passive patriarken ”älskade” den vilde Esau, medan den aktiva matriarken ”älskade” den stillsamma Jakob (1 Mos 25:28). Här förebådas det att barnen blir en del av föräldrarnas kamp mot varandra.

Försäljningen av Esaus förstfödslorett (1 Mos 25:29–34) är den enda skildrade episoden från ungdomsåren. Förstfödsloretten tillhörde den äldste sonen och innebar ett antal privilegier, bland annat en större andel av arvet. Sammanhanget är att Esau kommer hem från fälten och Jakob har lagat mat. Esau ber sin bror om soppa, men Jakob kräver förstfödsloretten som betalning. Esau ställer inga motkrav, utan bekräftar överenskommelsen med en ed. Episoden avslutas med en räcka handlingar från Esaus sida: Han ”ät”, ”drack”, ”reste sig” och ”gick” följt av berättarens hårda omdöme, ”så litet brydde sig Esau om sin förstfödslorett” (1 Mos 25:34). Båda bröderna agerar helt i enlighet med de stereotyper som hopats över dem tidigare. Esau framträder som råbarkad och impulsiv, medan Jakob porträtteras som slug och beräkande.

Under berättelsens gång (1 Mos 25–35) nyanseras bilden av stamfäderna något. Men som barn framstår bröderna framför allt som typer, där den unge, svekfulle Jakob har Gud på sin sida.

Josef och hans bröder

Joseftraditionen (1 Mos 37–50) är den längsta sammanhängande berättelsen i Första Moseboken. Den har med rätta liknats vid en utvecklingsroman och ger ett av de mest utarbetade och komplexa personporträtten i hela Gamla testamentet. I detta sammanhang håller vi oss till berättelsens början, kapitel 37, där Josef är 17 år gammal.

Mönstret att favorisera ett barn upprepar sig från föregående generation. Jakob ”älskade Josef mer än alla sina andra söner” (1 Mos 37:3), vilket han flagrant demonstrerar genom att ge Josef en ovanlig dräkt (attributet kan betyda färggrann, broderad eller fotsid). Förhållandet leder till skarpa motsättningar mellan bröderna. Förutom att vara mottagare av faderns kärleksbetygelser framstår Josef under berättelsens första hälft framför allt som talare, för att inte säga pratkvarn. Först talar han ”ont” om bröderna inför fadern. Sedan berättar han utförligt om sina två drömmar, där inte bara familjen, utan också solen och månen bugar sig för honom.

Jakob visar inte att han förstår allvaret i situationen. Han skickar nämligen bort Josef till Shekem för att se om det är bra (*shalom*) med bröderna och boskapen. Josef lyder och ”irrar omkring” tills han hittar någon att fråga. Slutligen finner han bröderna i Dotan, där berättelsen tar en ny vändning. Den tidigare så aktive Josef upphör här (1 Mos 37:18) som talande och handlande subjekt. Istället reduceras han till en handelsvara för bröderna att förhandla om. Han säljs som slav och får passera som död för fadern.

I fortsättningen av berättelsen visar det sig att alltihop ingick i Guds plan. Inledningen till Josefberättelsen ger en ögonblicksbild av utsattheten i en stor syskonkull där barnen får betala priset för föräldrarnas misstag. Liksom i Jakobberättelsen är det den yngre brodern som har Gud på sin sida, vilket kastar nytt ljus över Josefs storslagna drömmar.

Jefta

Berättelsen om domaren Jefta ger inledningsvis en skymt av en annan brödrakonflikt (Dom 11:1-3). I en tillbakablick på den ”mäktiga krigarens” enkla ursprung skildras situationen innan Jefta lämnat fadershuset (Dom 11:1). Berättaren ger två upplysningar om Jefta, att han var ”son till en sköka” och att Gilead var hans far (Dom 11:2). Det som händer är att bröderna ”driver bort” Jefta, eftersom de inte vill dela arvet efter fadern med honom. Bröderna motiverar handlingen med att tillskriva Jefta ytterligare ett nedsättande epitet, ”eftersom du är son till en främmande kvinna” (Dom 11:2). Jefta beskrivs alltså både av berättaren och av sina bröder som ett illegitimt barn. De två beteckningarna skiljer ut Jefta från sina bröder med avseende på klass och på etnicitet. Han definieras kort sagt som främling och utestängs från det som tidigare varit hans familj. Själv säger han ingenting. Han gör bara en sak, han ”flydde” (Dom 11:3).

Namnet Jefta betyder ”han öppnar” och det är inte självklart hur det relaterar till berättelsen. Det kan vara en förkortning av frasen ”Gud öppnar” (skötet) och syfta på Jeftas gudagivna uppdrag som domare. Men det kan också referera till Jeftas ödesdigra öppnande av sin egen mun. I den tragiska fortsättningen svär Jefta nämligen en ed och för att hålla den offerar han sin dotter som brännoffer (Dom 11:39), något vi ska återkomma till. Som ung framstår Jefta framför allt som objekt för andras kränkande tal. Han reagerar på brödernas tilltag, men handlar inte självständigt. Genom händelsen är scenen satt för fortsättningen. Jefta kan liksom Josef beskrivas som den förfördelade brodern. Huruvida han har Gud på sin sida är dock höljt i dunkel.

Samuel

Skildringen av Samuel i templet (1 Sam 3) är det utförligaste exemplet i Gamla testamentet på ett barn som gör aktiv tempeltjänst och fungerar som Guds direkta språkrör. Vi kan inte säga hur gammal Samuel är. Han omtalas som ”pojken” (*na'ar*) och tjänar under översteprästen Elis förmyndarskap (1 Sam 3:1). Det tidigare omnämmandet att Eli hunnit bli gammal (1 Sam 2:22) tyder på att Samuel inte längre var ett litet barn. Namnet Samuel kan uppfattas som en ordlek på verben ”höra” och ”be om” och anknyter till modern Hannas aktivitet före bebådelsen. Berättelsen handlar om förmågan att höra Guds röst, något som det officiella ledarskapet saknar och som Samuel här får lära sig.

Berättelsen är uppbyggd enligt mönstret med tredubbla upprepningar, vanligt förekommande i bibeltexter och folksagor. Tre gånger tilltalas Samuel av Gud innan Eli förstår vem det är som ropar. Samuel lyder Eli utan fördröjning eller avvikelse. Han ”springer”, ”står upp” och ”går” tillbaka till sin plats. Varje gång svarar han ”här är jag”, eller ordagrant, ”se mig” i likhet med Mose (2 Mos 3:4). Efter tredje uppvaknandet instruerar Eli honom att svara med de bevingade orden, ”Tala herre, din tjänare hör” (1 Sam 3:9).

Det fjärde tilltalet skiljer sig från de andra. Det inleds med upplysningen att Gud ”kom” och ”ställde sig”, vilket måste beskrivas som en hedersbetygelse av rang (jfr 1 Mos 18, 2 Mos 34). Samuel tilltalas också dubbelt, ”Samuel, Samuel”, ett eko av Guds tilltal till Mose i den brinnande busken (2 Mos 3:4). Men framför allt anförtros Samuel ett allvarligt domsbudskap över Eli och hans släkt, något som ska ”skrälla i öronen på alla som får höra det” (1 Sam 3:11). Elis släkt ska straffas eftersom Eli har syndat och inte ingripit mot sina söner (1 Sam 3:13).

Den här gången behövde Samuel inte gå någonstans. Han ”låg kvar till morgonen” då han ”öppnade dörrarna” för templet. För första gången i berättelsen får vi veta något om vad Samuel kände, ”han fruktade att berätta” budskapet för Eli. För första gången är det här Eli som ropar på honom. Uppmaningen att berätta om uppenbarelsen följs av ett hot, i edens form, om vad som ska hända om han undanhåller något. Samuel berättar och Eli bekräftar att han tar emot budskapet från Gud.

Tre viktiga saker konstateras i berättelsens avslutning. För det första att Samuel mognat i religiöst hänseende. I vers 6 kände han inte Herren och hade inte tagit emot något gudsord. I vers 18 får vi veta att Gud ”var med honom” och att alla hans ord besannades. För det andra visste nu hela Israel att Samuel profeterade tillförlitligt (1 Sam 3:19). Slutligen fortsatte Gud att uppenbara sig för Samuel i Shilo (1 Sam 3:21). Upplysningen står i kontrast till inledningens dystra lägesbeskrivning och signalerar att en markant förbättring av det andliga klimatet ägt rum.

Bland barnen i Gamla testamentet tillhör Samuel de mest aktiva subjekten. Han rör sig fram och tillbaka och det är han som öppnar dörrarna till templet. Hans handlingar sker helt i lydnad mot Eli och hans tal är

kortfattat och konventionsbundet. Vid ett enda tillfälle tvekar han, av rädsla, och det är möjligen där som någon form av individuella drag kan skymta fram. Det som framför allt utmärker Samuel är det sätt på vilket han får ta emot Guds budskap. Gud tilltalar honom fyra gånger. Gud kommer och ställer sig vid honom när budskapet ska levereras. Gud kallar honom vid namn. I en situation där den officiella kulten var korrupt, uppenbarade sig Gud för ett barn.

David

David är enligt bibelns historieskrivning Israels främsta kung och berättelsen om hans liv är en av Gamla testamentets längsta sammanhängande texter (1 Sam 16–1 Kung 2). Vi ska koncentrera oss på två episoder som tydligt kan hänföras till David som barn: utkorelsen till kung (1 Sam 16:1–13) och segern över Goljat (1 Sam 17). Texten är sammansatt av olika källor och i vissa fall uppstår uppenbara motsägelser, till exempel angående Davids första framträdande inför Saul. Samtidigt är texten i sin slutgiltiga form en väl integrerad helhet. Att samma händelse berättas på olika sätt säger något om dess betydelse och att en enda version inte kan göra rättvisa åt dess komplexitet (jämför de två skapelseberättelserna i 1 Mos 1–2).

Davids framträdande föregås av att Samuel fråntar Saul kungamakten (1 Sam 15). Profeten Samuel blir skickad till Jishaj i Betlehem för att smörja en ny kung efter Saul, men ingen av Davids sju äldre bröder duger. Liksom i patriarkhistorien (Isak, Jakob, Josef) är det den yngsta sonen som är utvald. David kallas hem från arbetet med fårhjorden och Samuel får besked från Gud att ”han är det, honom ska du smörja” (1 Sam 16:12). David beskrivs av berättaren som ”ljus/rödlätt, med vackra ögon och gott utseende”. Det är en beskrivning som står i viss spänning till Guds tal om bröderna, där Samuel instruerades att inte se till det yttre. Det lilla barnet Mose (2 Mos 2:2) och den unge mannen Josef (Gen 39:6) beskrivs också som vackra, men bland bibelns barn (av mankön) är Davids skönhet den som utbroderas mest utförligt.

David varken talar eller handlar i detta första framträdande. Han är föremål för Samuels och Guds handlande med honom. Den sista upplysningen i vers 13 är viktig, ”Herrens ande föll över David och var sedan alltid med honom”. Här etableras direkt en kontrast gentemot

Saul och domarna före honom. Det nya med David är att Guds ande sägs stanna permanent hos honom. Efter ett mellanspel vid Sauls hov i 16:14–23, där David beskrivs som en fullvuxen man och krigare, är han åter ett barn i kapitel 17. Den övergripande konflikten i kapitlet gäller hur israeliterna ska möta utmaningen från filistéerna. Kung Saul har förlorat sitt gudomliga mandat och är iögonfallande frånvarande/passiv i berättelsens första hälft. I hans ställe träder David som berättelsens huvudsakliga subjekt. Det är David som genom sina initiativ förändrar hela situationen. Vi ska nu se hur hans karaktär tecknas.

Inget annat barn i Gamla testamentet talar så mycket som David gör i Första Samuelsboken (kap 17). Det sker en tydlig progression i Davids tal, så att det blir längre och mer teologiskt laddat under berättelsens gång. Det är också så att en viktig del av striden sker i talets form. David ställer inga frågor när fadern instruerar honom att resa till bröderna vid fronten. Väl framme gör han något betydelsefullt innan han börjar tala: Han hör det budskap som jätten Goljat upprepat under 40 dagar. Men till skillnad från de israelitiska soldaterna ryggar han inte tillbaka inför fiendens ord. Han frågar istället de israelitiska soldaterna vilken belöning som ska tillfalla segraren, ett eko av soldaternas egna ord. Därefter ställer han en fråga som kan uppfattas som en utmaning både till Israels armé och till Goljat: ”Vem är denne oomskurne filisté, som tillåts skymfa den levande gudens här?” (v. 26b). David hör, liksom den unge Samuel hörde i templet. Till skillnad från den vuxne Samuel låter han sig inte imponeras av yttre styrka.

Dialogen med den äldre brodern innebär ett steg tillbaka för David. Eliav blir ”mycket arg” när han får höra om Davids ”prat”. Formuleringen i vers 28 är skarp: ”Jag känner ditt högmod och ditt hjärtas ondska”. Den uppmärksamme läsaren anar att det inte är första gången bröderna har en konflikt och här antyds det att den unge David har ett och annat på sitt samvete. Davids svar är defensivt och ordknäppt, men vad viktigare är, han gör inte avbön utan fortsätter att fråga andra om saken. Den ihärdigheten tar David ända till kung Saul.

Davids sätt att interagera med kungen i de två närmast följande scenerna är anmärkningsvärt. Till att börja med väntar han inte på att bli tilltalad utan det är han, barnet, som inleder samtalet. För det andra börjar

David med att ge kungen råd. Uppmaningen att inte låta sig skrämmas av Goljat (v. 30) kan uppfattas som en tillrättavisning eller möjligen som ett löfte. Liknande budskap ("Frukta inte") kommer hos Israels profeter från Jahve och riktas då till Israels folk i nöd. David tar alltså stora ord i sin mun. Vidare är de förväntade artighetsbetygelserna reducerade till ett minimum (v. 32). Uttrycket "låt dig inte skrämmas" är dock textkritiskt omtvistat. Bibel 2000 har här valt att följa den tidiga grekiska översättningen Septuaginta, "låt inte min herres hjärta falla", där den hebreiska texten istället har ett egendomligt uttryck, "må inte en människas hjärta falla". David tilltalar här kungen bokstavligen som en vanlig människa (*adam*), vilket måste uppfattas som uppseendeväckande vanvördigt, även om han betecknar sig själv som "din tjänare".

Saul avböjer först Davids erbjudande med hänvisning till att han bara är en "pojke" (*na'ar*), medan Goljat är en erfaren krigare (v. 33). Men David säger emot kungen, och förklarar i extrem detalj hur han nedkämpat lejon och björn (v. 34–36). Liksom i Davids tidigare tal kommer den religiösa motiveringen först som en slutknorr. Genom talet etablerar David en syn på Goljat som ett vilddjur, snarare än en krigare. Saul ger med sig och välsignar David inför uppdraget. Nästa scen är lika slående. Saul ikläder David sin egen kungarustning, och nu råder det inga tvivel om att den blivande kungen tar den utgående kungens plats. Men David kan inte röra sig och tar åter oombedd till orda med ett enfatiskt "nej". Kläderna passar inte. David avfärdar Sauls hjälp, som i praktiken har sinkat honom inför striden. För att döda "djuret" Goljat förlitar sig David istället på sina egna herderedskap.

Goljat gör samma iakttagelse som Saul och blir kränkt över att man skickar fram ett barn (*na'ar*) till striden, som dessutom är "ljus" och "vacker" (v. 42)! Men Goljats förbannelser biter inte på David och han svarar istället med sitt mest förkunnande tal. David strider inte i egen sak utan i Jahves, härskarornas Guds namn (v. 45–47). Syftet med tvekampen är att hela världen ska se och förstå att det är Israels Gud som råder över kriget. I Davids mun hör vi nu förbundssteologi. David förkroppsligar den lilla utsatta nationen Juda, omgiven av mäktiga och fientliga grannar. På samma sätt som Jahve skyddar sitt folk mot fiender, ska han ge David seger över Goljat. Efter segern blir David på nytt inkallad till kung Saul (v. 55–58). Här gör berättelsen ett skarpt hopp

bakåt i kronologin och vi ser inga spår av det rollbyte som tidigare ägt rum. Inte mindre än tre gånger frågar Saul vems son detta barn är. Här vet läsaren och David något som Saul ännu inte vet. ”Din tjänare Jishajs son” (v. 58) är i själva verket Israels nye kung.

Men David gör mer än att bara tala i den här berättelsen. Det börjar med att han förbereder sig för resan och hittar någon att ”anförtro” fåren åt (v. 20). När han kommer fram till lägret ”anförtro” han packningen åt vakten (v. 22) och springer till sina bröder. Han tar själv av sig kungens alltför stora kostym och väljer ut fem släta stenar för striden v. 39–40). Själva striden skildras lika detaljerat som David tidigare beskrivit dödandet av vilda djur (v. 48–49). David ”skyndar sig”, ”springer”, ”skickar ut sin hand”, ”griper stenen”, ”slungar iväg” den och ”nedslår” (Goljat).

Att stenen ”tränger in i” Goljats panna är ett språkbruk med sexuella övertoner. Poängen är inte bara att Goljat dör utan att han gör det under maximalt förnedrande former. ”Barnet” David ger därmed prov på en hypermaskulinitet som jätten Goljat med sitt vävbomstjocka spjut i samma stund förlorar. Mitt i händelseförloppet stannar berättaren upp och sammanfattar för att ge ytterligare emfas till det inträffade. David ”var starkare” än filistéen och dödade honom utan svärd (v. 50). Men David lämnar inget halvfärdigt. Han springer fram, ställer sig över filistéen, tar hans svärd, drar det ur skidan, ger honom dödsstöten och skär av hans huvud. (v. 51).

Berättelsen avslutas med några motstridiga uppgifter. I vers 54 berättas det att David tar Goljats huvud till Jerusalem, vilket kan uppfattas som ett förebud om något som sker först i Andra Samuelsboken. Enligt vers 57 kommer dock David direkt till Saul med Goljats huvud i handen. Det sista som händer här är alltså att den blivande kungen överlämnar den slagna fienden till den avgående kungen. Läsaren får ytterligare en upplysning som är viktig, nämligen att David behåller Goljats vapen i sitt eget tält (v. 54). Förseelsen står i skarp kontrast till praktiken av tillspillogivande (total utplåning av fiendens egendom), en praktik som det kostade Saul kungariket att trotsa (jfr 1 Sam 15). Handlingen ligger dock i linje med Davids tidigare efterfrågningar om segrarens belöning och visar på komplexiteten i Davids karaktär. Han är samtidigt den av

Jahve utsände befriaren och den driftige unge äventyraren. Att David är ett barn betonas med emfas (inte mindre än sex gånger) och måste här sägas ha teologisk betydelse. Det är som skyddslös pojke David vinner striden med Guds hjälp, i skarp kontrast till de vapenskramlade vuxna krigarna Saul och Goljat.

Efter striden stannar David kvar hos Saul (1 Sam 18:2). Därmed har han lämnat fadershuset för gott och räknas inte längre som barn i vår kvalificerade mening. Det betyder att vi inte går närmare in på den intensiva vänskapen/kärleken mellan de två unga männen David och Jonathan.

BARN OCH HELANDE

Under temat mognad möter vi också tre berättelser från Kungaböckerna om barn som helas eller medverkar till andras helande. Vi ska framför allt se närmare på de två berättelserna om söner som uppväcks från döden av Elia och Elisha (1 Kung 17:7–24 samt 2 Kung 4:8–37), men vi ska också behandla den efterföljande episoden om en israelitisk slavflickas insats för sin herre Naamans helande (2 Kung 5:1–19). Tematiskt rör sig alla tre berättelserna kring barn, profeter, sjukdom och helande, även om de två första har flest gemensamma motiv.

Änkans son

I Första Kungaboken får profeten Elia befallning av Jahve att bege sig till en änka i den fenikiska staden Sarefat (1 Kung 17:7–24). I avsnittet dessförinnan (1 Kung 17:1–6) har han förkunnat ett domsbudskap om torka till kung Achav och blivit utfordrad av korpar i Kerits bäckravin. I det följande kapitlet utspelar sig duellen med Baalsprofeterna på berget Karmel (18:16–46). Berättelsen om änkan och hennes son är alltså insatt i ett sammanhang av maktkamp på liv och död mellan Israels gud Jahve och den kanaaneiske guden Baal. Dessutom utgör änkan, främlingen och den faderlöse en särskilt utsatt grupp i området. Till ett sådant hushåll går Elia och ber om bröd. Det visar sig att änkan är på väg att baka med sitt allra sista mjöl. Men hon följer ändå Elias instruktion och därefter tar varken mjölet eller oljan slut. Pojken omtalas här enbart som en del i hushållet.

I berättelsens andra episod blir pojken sjuk. Ett tecken på pojkens svaga subjektsstatus är att det är sjukdomen som växer sig ”starkare” innan

pojken dör. Döden skildras som att pojken inte längre hade någon andning kvar i sig (v. 17). Modern konfronterar Elia och frågar om det var för att avslöja hennes synder och döda pojken som han kommit. Elia svarar bryskt ”Ge mig din son” och tar honom bokstavligen ur moderns famn och upp till sitt rum. I sin bön går Elia längre än änkan och anklagar Gud för att ”göra ont” genom att låta döda kvinnans son (v. 20). Tre gånger sträcker han ut sig över pojken och säger: ”Låt pojkens livsande komma tillbaka till honom” (v. 21), ett språkbruk som bär ekon från skapelseberättelsen (1 Mos 2:7). Gud hör och Elias bön blir uppfylld. Pojkens livsande återvände och ”han levde” (v. 22). Elia bär ned pojken och överlämnar honom till modern med orden: ”Se, din son lever” (v. 23). Moderns svar har inget med sonen att göra utan är istället en bekräftelse av profeten Elias gudomliga mandat. Hon blir det externa vittnet till att Jahves makt sträcker sig över Israels gränser och bortom döden.

Den anonyma pojken spelar en minst sagt underordnad roll i berättelsen. Han säger ingenting och hans handlingar kan räknas på ena handens fingrar: att bli sjuk, att dö och att leva. I övrigt framställs pojken som ett objekt som bokstavligen skickas mellan änkan och profeten. Såväl pojkens död som hans uppväckande tolkas som tecken för andra saker: moderns synd och profetens legitimitet. I det större skeendet fyller berättelsen om änkans son den didaktiska funktionen av att påvisa Jahves allmakt.

Shunemitiskans son

Elias besök hos änkan i Sarefat motsvaras i Andra Kungaboken av två berättelser med Elisha som huvudperson. I den första (2 Kung 4:1–7) sker ett matunder hos en profetänka som jagas av fordringsägare. Genom Elishas ingripande behöver hon inte sälja sina söner som slavar. Vi kan inte säga om sönerna är barn i kvalificerad mening och de förekommer enbart i änkans och profetens tal. Berättelsen pekar dock tydligt på utsattheten hos gruppen änkor och faderlösa.

Det är den andra berättelsen vi ska koncentrera oss på (2 Kung 4:8–37). Kvinnan i Shunem framträder på många sätt som änkans motsats. Hon är välbärgad och initiativrik, hon övertalar profeten Elisha att äta hos dem och hon bygger ett eget rum åt honom. När Elisha vill gottgöra kvinnan slår hon ifrån sig. Då kommer tjänaren Gehasi på att kvinnan

saknar en son och Elisha lovar henne att hon nästa år ska ”omfamna” en son. Bebådelsen har föregåtts av gästfrihet, liksom bebådelsen av Isak (1 Mos 18). I likhet med Sara avfärdar också shunemitiskan löftet, om än inte i samma direkta ordalag.

Kvinnan blir havande och föder en son. Men lyckan blir kortvarig. Om sonen får vi bara veta att han ”växer” (v. 18). En dag går han ut till sin far på fälten och ropar ”Mitt huvud, mitt huvud” (v. 19). Fadern inser inte riktigt allvaret i situationen och låter en av tjänarna föra hem sonen. Sonen sitter i moderns knä fram till middagstid, då han dör. Närmast följer en febril aktivitet från moderns sida. Hon bär upp sonen till profetens rum och lägger honom på sängen. Hon befäller fram tjänare och åsna för att resa till Elisha och avfärdar sin makes invändningar. Väl framme tar hon sig förbi tjänaren Gechasi och klamrar sig fast vid Elishas fötter. ”Jag bad ju inte om en son. Sa jag inte att du inte skulle lura mig?” (v. 28) lyder hennes anklagelse mot profeten. Elisha konstaterar att han inte fått några upplysningar från Jahve och att kvinnan är ”bitter” (som Naomi i Rut 1:20). Han befäller Gechasi att skyndsamt bege sig till pojken och lägga Elishas stav på hans ansikte. Shunemitiskan nöjer sig dock inte med mindre än att profeten följer med.

Stavpåläggningen fungerar inte och berättaren ger oss följande lägesbeskrivning: ”inget ljud, inget tecken” (v. 31). Gechasi konstaterar att pojken inte hade vaknat. När Elisha kommer fram till huset går han in till sitt rum där pojken ligger död på hans säng. Han stänger dörren om sig och ber. Liksom Elia lägger han sig över pojken, men beskrivningen här är fylligare: ”med sin mun mot hans mun, sina ögon mot hans ögon och sina händer mot hans händer” (v. 34). Uppvaknandet har karaktär av process snarare än något ögonblickligt. Pojkens kropp börjar ”bli varm” (v. 34). Profeten reser sig och vankar av och an innan han lägger sig över pojken igen. Då nyser pojken sju gånger och slår upp ögonen. Elisha låter kalla på kvinnan och ber henne ”lyfta” sin son. Hon faller på knä inför profeten, lyfter upp sin son och går ut.

Kvinnan från Shunem är en mycket mer handlingskraftig figur än änkan i Sarefat. På motsvarande sätt skildras den shunemitiske pojken som mer aktiv (också som död!) än änkans son, även om de strukturellt fyller samma funktion i berättelsen. Denne son växer, går ut, sätter

ord på sin smärta, sitter i moderns knä och dör. Även i uppvaknandet skildras han som delaktig. Han blir varm, han nyser och han öppnar ögonen. Helandet sker inte på distans eller via kommando. Profeten måste bokstavligen lägga sig hud mot hud, upprepade gånger. Berättelsen är inte heller lika explicit inordnad i ett större politiskt skeende som den tidigare. Kvinnan från Shunem visar visserligen profeten tillbörlig respekt, men när det är klart tar hon sin son och går utan att någon didaktisk slutknorr har tillfogats.

Den israelitiska slavflickan

Efter helandet av shunemitiskans son följer två matunder där Elisha först avgiftar en pumpasoppa och därefter får 20 kornbröd att räcka till 100 man (2 Kung 4: 38–44). Temat hunger känner vi igen från Elias helande av änkans son (1 Kung 17:7–24) och Elishas ingripande till förmån för den av fordringsägare jagade änkan (2 Kung 4:1–7).

I nästa kapitel berättas så hur profeten Elisha botar den arameiske kungens överbefälhavare Naaman (2 Kung 5:1–15). Här fyller en israelitisk slavflicka en synnerligen viktig roll i berättelsen, även om hennes medverkan inskränker sig till endast en replik. Berättelsen är konstruerad så att det är männen (Naaman, Elisha och den arameiske kungen) som står i händelsernas centrum. Naaman presenteras först och texten understryker på flera sätt att han var en betydande person. Han beskrivs som överbefälhavare med högt anseende hos den arameiske kungen, som en ”stor man” och som en ”mäktig krigare” (*gibbor chayil*, v. 1), det senare ett ovanligt epitet som enbart tillskrivs en handfull män i den hebreiska bibeln (Jefta, David). Dessutom får läsaren veta att det var Israels Gud som gjort araméern Naaman segerrik och att han på en av sina räder tagit en israelitisk flicka som krigsbyte. Haken är bara att denna mäktige man har en allvarlig hudsjukdom.

Flickan framställs på flera sätt i kontrast till Naaman. Till att börja med betecknas hon med den tvetydiga termen *na'arah*, som kan användas både om barn och om tjänare/slavar. I detta sammanhang kan termen understryka flickans dubbla utsatthet med avseende på klass och ålder. Vidare beskrivs hon som ”liten” (*qetannah*), där Naaman bekrevs som ”stor” (*gadol*). Jämförelsen mellan de två är dock inte direkt, därtill är flickan alltför underordnad. Flickan ”tillhör” Naamans hustru och är

alltså en del av hushållet (v. 2). Genom att ha hämtats ”från Israel” (v. 1) skiljer hon också ut sig genom sin etniska tillhörighet.

När scenen är satt tar den lilla israelitiska slavflickan ett initiativ som sätter igång hela skeendet. Hon säger till sin matmor: ”Om bara min herre kom inför profeten i Samaria. Då kunde han ta bort hans spetälska från honom” (v. 3). Vi vet ingenting om flickans motiv, men hon ger uttryck för kunskap som hennes överordnade saknar: att det finns en profet i Israel och att han kan bota sjuka, också bland icke-israeliter.

Även om flickan själv försvinner ur berättelsen från denna punkt, så leder hennes ord till febril aktivitet bland maktens män. Naaman beger sig till sin herre, den arameiska kungen, och berättar vad flickan sagt. Han får omedelbart tillstånd att åka till Israel och kungen skickar därtill med honom ett brev, liksom silver, guld och högtidsdräkter (v. 4–5). Men männen följer inte flickans råd att uppsöka profeten i Samaria. Istället beger de sig till kungen i Israel, som i sin tur reagerar med bestörtning och påtalar sin relativa maktlöshet (v. 7, ”är jag då en gud med makt att låta dö och låta leva”). Elisha sänder då bud till Israels kung och ber honom skicka dit Naaman, ”för att han ska veta att det finns en profet i Israel” (v. 8). Men när Naaman får höra hur helandet ska gå till (bada sju gånger i floden Jordan) slår han bakut och här ställs återigen storhet mot litenhet. Varför Jordan och inte Damaskus mäktiga floder? Varför något så enkelt som att bada? (v. 11–12).

Liksom flickan tidigare gav råd till sin matmor, talar här Naamans tjänare honom tillrätta genom att påpeka att om profeten bett honom göra något ”stort” så hade han väl gjort det (v. 13). Då tystnar överbefälhavaren och han följer profetens instruktion med resultatet att ”hans kött åter blev som en liten pojkes kött” (v. 14). Beskrivningen av helandet bildar en ordlek till beskrivningen av flickan i inledningen. Den store mannens sjuka kropp blir som den ”lilla pojkes” (*na‘ar qaton*) när han ödmjucar sig och handlar i enlighet med den ”lilla flickans” (*na‘arah qetannah*) ord. Även om flickans handlingsrepertoar är begränsad så är hela berättelsen strukturerad efter motsatsparen stor och liten, makt och maktlöshet. Att ett barn (därtill liten, flicka/slav, som befinner sig utanför landets gränser) får uppgiften att peka på Israels Guds storhet är ingen tillfällighet. Det ligger helt i linje med redaktörernas tendens att

skildra Israel som det minsta och obetydligaste folket, som just därför utvalts av Gud. Poängen här liknar den för berättelsen om David och Goljat som behandlades tidigare. Det är genom det svaga och lilla som Gud vinner seger.

BARN PÅ VÄG IN I ÄKTENSKAP

Den aspekt av temat mognad som vi nu ska se närmare på gäller förberedelse för äktenskap. Generellt sett är flickorna i Gamla testamentet få till antalet, men i detta avseende är de i klar majoritet. Ibland innebär förberedelserna för äktenskap också sexuell utsatthet och det kan i praktiken vara svårt att skilja dessa situationer från varandra.

En giftasvuxen flicka som är på väg att lämna fadershuset betecknas med den hebreiska termen *betulah*, som rymmer såväl sexuella, åldersmässiga och sociala aspekter. Den gängse översättningen ”jungfru” eller ”örörd” innebär dock en onödig förnämning av begreppet. I detta avsnitt ska vi stifta bekantskap med flickorna Rebecka, Rakel, Aksa och Ester samt en pojke, Simson, som alla på olika sätt förbereder sig för äktenskap.

Rebecka

Rebecka i Första Moseboken är den flicka i Gamla testamentet som har klart bredast handlingsrepertoar (1 Mos 24). Abraham hade sänt iväg sin tjänare för att hämta en hustru till Isak från sitt eget folk. Som direkt svar på bön möter han Rebecka vid brunnen. Berättarens första beskrivning av henne betonar hennes skönhet och sexuella status: ”hon var mycket vacker”, en *betulah*, ”ingen man hade känt henne” (v. 16). Därefter tar Rebecka en lång rad initiativ. Hon ger både tjänaren och hans kameler vatten. Hon är artig, snabb och försigkommen. När hon får motsvarande fråga som David, ”Vems dotter är du”, svarar hon självmedvetet: ”Jag är Betuels dotter, Milkas son med Nachor” (v. 24). Hon erbjuder på rak hand härbärg och mat till tjänaren och springer hem för att förbereda saken. Rebecka har gjort ett sådant intryck på gästen att han återberättar händelseförloppet i stort sett ordagrant vid middagen (v. 42–48).

Fadern Betuel och hans bror Laban har inga invändningar mot vad de uppfattar som Guds verk (v. 50). Deras bekräftelse av överenskomsten med tjänaren är brutalt koncis : ”Här är Rebecka. Ta och gå!”

(v. 51) Den nyss så handlingskraftiga flickan reducerad till implicerat objekt! Dagen efter festen vill Laban och modern att Rebecka ska stanna kvar ytterligare en tid, men tjänaren vill hem. Då händer något ovanligt i Gamla testamentets textvärld. Fadern föreslår att de ska fråga flickan vad hon vill (v. 57). Rebeckas besked är glasklart: ”Jag går” (v. 58) och avskedet blir storslaget. Rebecka blir välsignad med ord som bär ekon av Guds löften till patriarkerna och som knyter fruktsamhet till makt: ”Vår syster, av dig ska komma tusen inom tusen. Dina ättlingar ska erövra fiendens städer” (v. 60).

Men det är inte slut än. När de kommer fram är det Rebecka som först ser Isak och som frågar tjänaren ”Vem är den där mannen?” (v. 64). Därefter ”tog” hon sin slöja, ”skylde sig” och lämnar sedan över initiativet till Isak. Han ”förde in” Rebecka i sin moders tält, han ”tog” henne, hon ”blev hans hustru” och han ”älskade” henne. I slutet av berättelsen är Rebecka föremål för Isaks agerande. Dessförinnan har hon dock presenterats som ett mycket starkt talande, seende och handlande subjekt. Det är hon som ger sitt medgivande till att lämna hemmet och det är hon som först ser sin blivande man. Senare i berättelsen visar den vuxna Rebecka samma handlingskraft som den unga flickan gett prov på.

Lea och Rakel

Rakel möter också sin blivande man vid brunnen i en snarlik scen (1 Mos 29), men hennes roll är betydligt mer begränsad. Det första vi får veta om Rakel handlar om hennes arbete, vilket upprepas två gånger: Hon ”vallar får” åt sin far (v. 6, 9). Jakob är på flykt undan Esau och Rebecka kommer förbi när Jakob pratar med hennes släktingar. Den febrila aktivitet som Rebecka gav prov på i förra scenen tas dock här över av Jakob. Det är han som talar, ger djuren vatten, tillika kysser Rakel och brister i gråt (v. 10–11). Rakel gör bara två saker: Hon ”springer” och ”berättar” för sin far.

Jakob blir kvar och en månad senare tar Laban upp frågan om ersättning för Jakobs arbete. I det sammanhanget presenteras Labans två döttrar, utifrån sitt utseende. Den äldsta, Lea, hade ”matta ögon”, medan Rakel var ”vacker” till såväl form som utseende (v. 17). Berättaren meddelar att Jakob ”älskade” Rakel och begärde henne som betalning för sju års arbete. Under bröllopet demonstrerar Laban att han gör som

han vill med sina döttrar. Här är det inte fråga om att tillfråga döttrarna, eller för den delen, att följa överenskommelser. Det kan inte uttryckas tydligare att unga kvinnor i detta sammanhang fungerar som kapital i ett utbyte mellan män.

För äktenskapets fullbordan används eufemismen ”gå in till”. Laban ”tog” Lea, ”förde in” henne till Jakob och Jakob ”gick in” till henne (v. 23). Sju år senare skildras samma procedur med Rakel, dock i betydligt ömsintare ordalag. Laban ”gav” Jakob Rakel (v. 28). Han ”gick in” till henne och han ”älskade” henne, mer än Lea (v. 30). Därefter utbryter som vi sett tidigare en kamp om fruktsamheten. Att de rivaliserande systrarna har namn som betyder ”tacka” respektive ”ko” måste betraktas som ett ödets ironi i sammanhanget.

Aksa

Domarboken är kanske den text i Gamla testamentet där kampen mellan könen tar sig som mest våldsamma uttryck. Boken skildrar en tid av kaos, före statsbildningen, där ”var och en gjorde vad han själv fann för gott” (Dom 21:25). I inledningen ges ännu ett exempel på hur unga flickor används som betalning män emellan. Det är Kalev som lovar att den som erövrar staden Kirjat-Sefer ska få hans dotter Aksa till hustru (Dom 1:12). Fadern ställer inga övriga villkor. Priset utfaller till ”vem som helst” som erövrar. Och här går det undan. Otniel intar staden och Kalev ”ger” honom Aksa till hustru (Dom 1:13).

Hittills har Aksa vare sig sagt eller gjort någonting, inte heller blivit kommenterad av berättaren. Hennes namn kan betyda ”armband” eller ”fotkedja” och säger något om hennes dekorativa roll i sammanhanget. När hon ”kommer fram” (underförstått för att bli överlämnad) gör hon dock några saker som forskarna har lite olika meningar om. Det första är att hon ”övertalade honom” att be fadern om mark (Dom 1:13). Man är inte överens om vem ”honom” refererar till, men det mest sannolika är Otniel. Aksa, krigstrofén, blir genom sitt tal plötsligt en agent gentemot sin make. Det andra hon gör är att hon ”steg av” åsnan. Vissa menar att uttrycket borde översättas ”klappade i händer” och att det då skulle röra sig om en emfatisk gest. Graden av beslutsamhet i handlingen kommer vi inte åt, men vi kan konstatera att Aksa framgångsrikt påkallar faderns uppmärksamhet.

Det mest anmärkningsvärda Aksa gör är att hon ber om land, med ord som rymmer illa dold kritik av fadern: ”Ge mig en välsignelse. Ökenland har du gett mig. Ge mig vattenkällor” (Dom 1:15). Hon som själv har getts som gåva kräver nu en bättre gåva av sin far. Utan vidare diskussion får hon därefter ”Övre och Nedre källorna” av sin far. Tillsammans med Selofchads döttrar (4 Mos 27:1-7), som kräver och får mark efter faderns död i öknen, är Aksa en av få markägande kvinnor i Gamla testamentet.

Merav och Mikal

Även Israels förste kung, Saul, använder sina döttrar som troféer i krig. Efter segern över Goljat (1 Sam 17) växer Davids anseende bland folket och Saul försöker hitta ett sätt att bli av med sin rival. Först erbjuder Saul att ”ge” David sin äldsta dotter Merav till hustru, om David går ut i krig igen (1 Sam 18:17-19). Baktanken är enligt berättaren att David ska bli dödad av filistéerna. David vinner kriget, men när det var dags för överlämnandet ”gavs” hon istället utan förklaring åt en annan man. Merav framställs här enbart som objekt.

Därefter händer något som i detta sammanhang är ovanligt. En man blir objekt för en kvinnas kärlek. Av berättaren får vi veta att Mikal, en av Sauls andra döttrar, ”älskade” David (1 Sam 18:20). När Saul får kännedom om saken tycker han att det ”bra” och bestämmer sig för att använda henne som ”lockbete” (1 Sam 18:21). Kungen begär en ovanlig brudgåva, 100 filistéiska förhudar, och räknar än en gång med Davids död. David uppfattar erbjudandet som ”tillfredsställande” och levererar det begärda (1 Sam 18:26). Saul håller sitt ord denna gång och ”ger” Mikal åt David.

Mikal fyller här samma funktion som så många döttrar före henne. Det som gör henne unik är att det är hennes handling som sätter händelseförloppet i rullning. I den följande berättelsen visar hon också prov på stor självständighet genom att på olika sätt ta strid både med sin far och med sin man.

Ester

Esters bok tillhör Gamla testamentets yngsta skikt och har beskrivits som en fars om maktens män. Handlingen är förlagd till Persiens huvudstad Susa och i centrum står den föräldralösa judiska flickan Ester.

Hon kommer in i handlingen i andra kapitlet, efter att drottning Vashti trotsat kungen och avsatts under dramatiska former. Kungens män har då kommit på idén att samla rikets alla vackra unga flickor (*betulah*) och sedan låta kungen avgöra vem han vill ha i Vashtis ställe.

Mordokaj är den som presenteras först (Est 2:5–6). Han är Esters farbror och adopterade henne efter hennes föräldrars död. Namnet Ester betyder ”jag gömmer mig” och dolda identiteter kommer att visa sig vara betydelsefyllt genom hela boken. Men hon kallas också Hadassa, som betyder brud, en tydlig vinkning om hennes blivande roll. Ester introduceras i liknande termer som Rebecka, Rakel och den unge Josef (1 Mos 39:6), det vill säga hon var ”vacker” till form och utseende.

När kungens påbud blev känt hörde Ester till de många flickor som ”samlades” och ”togs” till kungens borg, under uppsikt av haremsvakten Hegaj (Est 2:8). Väl där utmärker hon sig genom att ”vara god” och ”finna nåd” inför Hegaj, en terminologi som återigen pekar mot Josefberättelsen (1 Mos 39). Det resulterar i ett antal privilegier: skönhetsmedel, tjänsteflickor, specialkost och exklusivt boende (2:9). Att Esters handlingsfrihet är begränsad får vi veta på flera sätt. Hon döljer sin judiska identitet på Mordokais uttryckliga befallning. Han försöker också att övervaka väktarna, för att se vad som ”görs” med Ester (Est 2:11).

Skönhetstävlingen i Esters bok kan läsas som en illustration över Simone de Beauvoirs tes att man inte föds till kvinna, man blir det. Här tar det inte mindre än tolv månader av olika behandlingar för att nå fram. Själva övergången går dock snabbt. När flickorna går in till kungens hus på kvällen är de fortfarande barn (*betulah*) och när de kommer ut på morgonen har deras status förändrats till bihustrur/konkubiner.

Ester fortsätter att utmärka sig när hon ska gå in till kungen. På samma sätt som hon tidigare lydde Mordokai lyder hon nu Hegaj. Kutymen var att flickorna fick ta med sig det de ville när de skulle in till kungen. Men Ester ”begärde ingenting”, förutom det som Hegaj föreslagit (Est 2:15). Hon finner ”nåd”, nu inför ”alla som ser henne” och hos kungen finner hon både ”nåd” och ”välvilja”. Han ”älskade” henne mer än de andra flickorna (Est 2:17) och det betyder att tävlingen är avgjord. Kungen sätter en krona på hennes huvud och gör henne till drottning i Vashtis ställe.

Inom feministisk bibeltolkning har man uppfattat Vashti och Ester som olika modeller för motstånd i ett förtryckande system, där Vashti får representera konfrontationens väg och Ester den försiktiga diplomatins. Den unga flickan Ester pendlar mellan att vara objekt för andras handlingar (och blickar) och att själv styra sitt öde. Hon "tas" till dotter av Mordokai och hon "tas" till kungens olika hus. Men hon gör också starka intryck på sin omgivning och förstår hur hon ska föra sig i den för henne nya och främmande miljön. Hon ger intrycket av att spela rollen som skönhetsdrottning till fulländning. Genom att lyda och inte "begära" tar hon sig till maktens centrum.

Simson

Simson är den sista av de så kallade stora domarna i Domarboken. Hans 20-åriga styre präglas av kvinnoaffärer och av våldsamma soloräder, snarare än av organiserat ledarskap. Här ska vi se närmare på tiden före hans offentliga framträdande, fram till bröllopfesten (Dom 14). Den huvudsakliga konflikten i kapitel 14 gäller om Simson ska få gifta sig med den han vill. Här blir det tydligt att villkoren för unga pojkar är annorlunda än vad vi hittills sett för flickor.

Simson kan röra sig fritt, men står fortfarande under sina föräldrars förmyndarskap. Första gången han går ner till Timna ser han "en filistéisk kvinna" som han vill ha. Objektet är anmärkningsvärt på två sätt. För det första naturligtvis därför att hon tillhör fienden. Föräldrarna ifrågasätter på denna grund hennes lämplighet som äktenskapspart. Simson är dock inte mycket för diskussion. Två gånger upprepar han till föräldrarna uppmaningen "ta henne till mig" och den enda motivering han ger för detta är: "hon är behaglig i mina ögon" (Dom 14:2-3).

Det andra sättet som kvinnan är ovanlig på är att det rör sig just om en "kvinna" och inte en "flicka" eller giftasmogen ung kvinna (*betulah*), som brukligt är i motsvarande situationer. Det kan betyda att det rör sig om en änka, en frånskild kvinna eller någon som på annat sätt är olämplig för äktenskap. Detta ligger i linje med Simsons andra val: en prostituerad "kvinna" (16:1) och Delila, som också beskrivs som just "kvinna" (16:3). Här signalerar redaktören att Simson inte direkt var lyhörd för vad som passade sig. Vad föräldrarna inte vet är att initiativet ytterst kom från Jahve, en uppgift som kraftigt reducerar Simsons självständighet.

Andra gången Simson beger sig till Timna ger textvittnena olika besked om föräldrarna följer med eller inte. Det vore mer konsekvent med det föregående och efterföljande i berättelsen om han gick ensam, men det kan vi alltså inte veta säkert. På vägen möter han ett lejon, Guds ande faller över honom och han dödar djuret med sina bara händer. Han fortsätter till kvinnan som han vill gifta sig med, men berättar inget om saken (varken det ena eller det andra) för sina föräldrar. Tredje gången heter det att Simson ”vek av” från vägen, vilket bör uppfattas både bokstavligt och bildligt. När han närmar sig lejonets döda kropp är det ett brott både mot de allmänna orenhetsföreskrifterna (3 Mos 11:27) och mot hans nasirlöften (4 Mos 6:6). Han skrapar alltså ur honungen ur kadavret med sina händer, går hem och äter under vägen, ger sina föräldrar av det orena men säger återigen ingenting om saken (Dom 14:9).

Andra halvan av kapitlet skildrar bröllopet. Att det är Simsons far som ordnar saken är i enlighet med konventionen. Att bröllopet äger rum hos bruden och att Simson tilldelas filistéiska kompanjoner till bröllopsföljet signalerar att det är fråga om ett så kallat *sadiqa* äktenskap, där bruden fortsätter att bo kvar hos sin familj. Själva festen benämns som ett ”dryckeslag”, vilket antyder ännu ett brott mot nasirlöftena (14:10). Lejon och föräldrar har på olika sätt förhalat bröllopet. Nu ställer bröllopsgästerna och Simson själv upp nya hinder. Han utmanar sina gäster med en gåta från sin privata ”avvikelse”, som de omöjligt kan gissa. Insatserna är mycket höga (30 linnerockar, 30 högtidsdräkter) och den icke-namnngivna bruden pressas med dödshot att ta reda på lösningen. Hon ”gråter över” Simson och anklagar honom för att ”hata” istället för att ”älska”. Simsons svar visar att lojaliteten till föräldrarna kommer först. ”Skulle jag berätta för dig när jag inte berättat för mina föräldrar” (14:16). Flickan ger inte upp och till slut ”berättar” Simson.

Simsons svar till de triumferande bröllopsgästerna är grovt. Han liknar bruden vid en ”kvinga” och antyder att de legat med henne (14:18). Då faller Jahves ande på nytt över Simson och han skaffar fram betalning för vadslagningen genom att döda 30 män i Ashkelon (14:19). Därmed har konflikten med filistéerna trappats upp. För Simsons del betyder det att bröllopet aldrig fullbordas och att bruden ges till någon annan. Berättelsens primära konflikt förblir därmed olöst. Till resolutionen hör också att Simson orsakar brudens död. Trots att kvinnan levererat svaret

på gatan bränns hon och hennes far till döds av sina landsmän, som hämnd för Simsons hämnd (15:6).

Simsons handlande styrs utifrån två faktorer: hans eget begär och Jahves större plan. Som talare är han nyckfull och pendlar mellan koncisa befallningar och konstfärdiga ordlekar. I relation till såväl föräldrar, blivande hustru som bröllopgäster spelar han ett slags spel som går ut på att han döljer sina avsikter. Uppenbarligen förstår han inte själv vad som händer, inte ens något så grundläggande som att hans tilltänkta hustru ges åt en annan (15:1-2). Simson kan med en lätt anakronism beskrivas som en utagerande tonåring med superkrafter, som gör uppror mot familj och religion genom att festa och uppsöka förbjudna kvinnor. Vad ingen vet är att han just därigenom går Guds ärenden.

BARNKUNGAR

Den sista aspekten av mognad som vi behandlar här gäller de pojkar i Juda och Israel som blir kungar i unga år. De presenteras schematiskt med ålder vid trontillträdet, med regeringslängd och med moderns namn. De framträder inte som individer och bedöms helt utifrån sin Jahvetrohet. Återkommande jämförs de också med sina fäder. Joash blev kung vid sju års ålder och gjorde det som ”prästen hade lärt honom” (2 Kung 12:1-3). Asarja tillträdde vid 16 års ålder och likställs med fadern Amasja (2 Kung 15:1-5). Både Joash och Asarja begår dock ett misstag, de låter offerplatserna vara kvar så att folkets kunde fortsätta att offera. För detta straffas Asarja med spetälska.

Mest beröm får reformatorn Josia, som blev kung vid åtta års ålder. Om honom heter det att ”han gick i allt sin fader Davids väg, utan att vika av åt höger eller vänster” (2 Kung 22:1-2). Manasse skildras i Israels historieskrivning som den onda kungen par excellence. Han tillträder vid tolv års ålder och gjorde det som var ”ont” i Guds ögon, till exempel att återställa offerplatser och bygga altaren åt Baal och Ashera (2 Kung 21:1-9). Josia och Manasse nämns även i Krönikeböckernas delvis parallella historieskrivning (2 Krön 34:1, 33:1). Här figurerar även Ussia, 16 år, som en av Israels goda kungar (2 Krön 26:3).

Notiserna säger dock väldigt lite som specifikt rör kungarna som barn. Redaktörens bedömning av kungarna gäller deras regeringstid som

helhet. Vad vi kan konstatera är att barnkungarna definieras utifrån sina föräldrar.

UTSATTHET

Det tredje temat för de berättande texterna är utsatthet. Många barn befinner sig i hotfulla och farliga situationer i Gamla testamentets textvärld. För flickors del har utsattheten ofta med sexualitet att göra. Under detta tema berörs också barnoffer och barn i krig. Jefthas dotter och Davids dotter Tamar framträder som de två tydligaste subjekten. Här stöter vi också på en berättelse om barn som trakasserar en profet och råkar illa ut.

BARN I SEXUELLT UTSATTA SITUATIONER

Den unga flickans sexualitet betingar ett särskilt ekonomiskt värde och utgör en del av faderns egendom. För att bevara sin heder behöver han visa att han kontrollerar den. I ett antal berättelser utspelar sig en maktkamp mellan män om den unga flickans sexualitet. Här är sex ingen privatsak utan får ofta både sociala och politiska implikationer, från spänningar mellan olika stammar till rivaliteten mellan Davids tronarvingar. Flickorna i dessa berättelser är oftast anonyma och kan bli utsatta för kollektivt våld.

Gruppvåldtäkt

Första Moseboken och Domarboken berättar snarlika berättelser om flickor som hotas med gruppvåldtäkt (1 Mos 19, Dom 19). I Första Moseboken är det Lot som får änglabesök i Sodom; i Domarboken är det en gammal man i Giva som får besök av en levit. Till likheterna hör att båda värdarna bjuder främlingarna på mat och husrum och betonar att det är farligt att stanna utomhus. I båda fallen omringas huset av stadens alla män (gamla som unga) som kräver att få ligga med gästerna. I båda berättelserna initierar värdarna en förhandling med pöbeln. Lot erbjuder sina två döttrar, ”som inte känt någon man” (1 Mos 19:8), och den gamle i Giva erbjuder sin egen giftasvuxna dotter (*betulah*) och gästens bihustru istället. Gemensamt är att pöbeln erbjuds göra vad som helst (”det som är gott i era ögon”) med flickorna. I Domarboken preciseras detta med ett verb som rymmer nyanserna ”kränka”, ”förnedra” och ”våldta”. Där vädjar värden också att detta ”nidingsdåd” eller ”dårskap” inte ska utföras mot gästen. Det råder alltså ingen osäkerhet om vad saken gäller.

Upplösningen av dramat skiljer sig dock. I Lots fall slår de gästande änglarna stadens män med blindhet. Episoden är det sista som händer innan Sodom och Gomorra förstörs genom Guds dom. I Domarboken är den en del av den våldsamma epilogen som skildrar landets moraliska sön-derfall. Där ingriper ingen gudom. Istället skickar den gästande leviten ut sin bihustru (men värdens dotter klarar sig). "Alla" ligger med henne och på morgonen ligger hon död/döende på tröskeln. Händelsen blir katalysator för ett inbördeskrig, som vi ska återkomma till. I båda fallen får våldet/hotet om våld konsekvenser för det större kollektivet.

Döttrarna saknar helt subjektstatus i dessa berättelser. De varken ser, talar eller handlar. De framställs som sexuella objekt som fadern förfogar över i förhandling med andra män. Den synen på döttrar är inte unik för just dessa bibeltexter, eller för det gamla Israel. Förförelse av ogifta flickor räknas som ett brott mot fadern och lagen behandlades i Förbunds-boken i samma sammanhang som skada mot egendom (2 Mos 22:16). I kommentarlitteraturen är det många manliga forskare (till exempel auktoriteter som Gerhard von Rad 1972 och Alberto Soggin 1981) som försvarar texternas två manliga värdar (Lot och den gamle) med sedvänjan om gästfrihet. Här kan man notera att forskarna utan att problematisera övertar bibeltextens värderingar kring kön och sexualitet och gör den till sin egen.

Masskidnappning

Gruppvåldtäkten i Giva får ett våldsamt efterspel, där Benjamins stam är nära utrotning och där 600 unga flickor kidnappas för att säkra återväxten.

När leviten i Domarboken på morgonen efter våldtäkten finner sin bihustru gör han något som från vår tids perspektiv ter sig makabert. Han styckar kroppen i tolv delar och skickar ut till Israels stammar (Dom 19:29). Handlingen är ett sätt att mobilisera styrkor för en straffexpedition mot Benjamin och har till viss del en parallell i Första Samuelsboken, där Saul styckar en oxe i ett liknande syfte (1 Sam 11). Hela Israel sluter upp och Benjamins armé krossas, liksom folket i städerna och boskapen (Dom 20).

Israeliterna kommer dock på andra tankar när straffet verkställts. Nu saknar Israel en stam och man har svurit på att inte ge sina döttrar åt

benjamiterna (Dom 21:1-5). Dock känner israeliterna ”medlidande med sin broder Benjamin” och funderar på sätt att kringgå eden, för att ge hustrur åt den rest av män i Benjamin som återstår. Svaret stavas nya våldsexpeditioner. Den första går till Jabesh Gilead, som inte hörsammat mönstringen mot Benjamin (Dom 21:10-14). Dit skickar man 12 000 soldater som utrotar alla män och alla kvinnor ”som haft samlag med en man” (Dom 21:11). För att motverka utplåning: ännu mera död! Man hittar 400 giftasmogna unga flickor (*betulah*) som man tar med till lägret och ”ger” till benjamiterna. Men det räcker inte.

Nästa expedition går till Shilo (Dom 21:19-24). Man tipsar benjamiterna om att lägga sig i bakhåll under firandet av Herrens dag och kidnappa Shilos döttrar när de kommer ut och dansar i vingårdarna. Benjamiterna gör så. De ”tar”, de ”rövar” (Dom 21:23). De unga flickorna varken ser, talar eller handlar. De framträder som kollektivt kapital i egenskap av framtida barnaföderskor. Liksom de gästfria värdarna Lot och den gamle i Giva tidigare tilltalade pöbeln som ”bröder”, visar här israeliterna sin primära lojalitet med fiendens män. Israeliterna formulerar till och med en vädjande förklaring till flickornas fäder: ”Ha medlidande med dem. Varje man tog inte en kvinna i kriget” (Dom 21:22).

Domarboken skildrar en period av stigande moraliskt förfall som når sitt klimax i den andra epilogen (Dom 19-21). Textens tendens är tydligt positiv till monarkin och en viktig poäng är att visa att de institutioner som föregick monarkin inte fungerade. Unga flickor tillhörde, som vi just sett, dem som betalade högst pris för detta.

Dina

Bristande beskydd av döttrar präglar också de tämligen detaljerade skildringarna av våldtäkt mot Jakobs dotter Dina (1 Mos 34) och Davids dotter Tamar (2 Sam 13). Våldtäkterna beskrivs i båda fallen som ”nidingsdåd” med politiska implikationer.

Berättelsen om Dina är en del av jakobstraditionerna (1 Mos 25-35) som föregås av Jakobs försoning med Esau och följs av hans återkomst till Betel. Genom motiven konflikt och svek framstår den som väl integrerad i det större sammanhanget. Dina introduceras som Leas dotter men utan de förhoppningar som modern knutit till hennes bröder (1

Mos 30:21). Namnet betyder ”dom” och kan uppfattas som ett förebud av det som komma skall. Dina är samtidigt den mest centrala och den mest marginaliserade gestalten i berättelsen. Hon är subjekt till en enda handling, ”hon gick ut ... för att träffa landets döttrar” (34:1). Väl ute möter hon istället Shekem, hövdingen Hamors son. Han ”såg henne”, ”tog henne”, ”låg med henne” och ”kränkte henne” (34:2). Därefter växlar han om från våld till värme. Han ”fäste sig vid Dina”, ”älskade henne” och ”talade till flickans hjärta” (34:3). Läsaren får inga indikationer på att känslorna skulle vara ömsesidiga.

Liksom Simson ber Shekem sin far om att få flickan till hustru. Men Shekem är lite mer talför och säger sig vara beredd att betala vilket brudpris som helst för Dina (34:11–12). I fadern Hamors förslag till uppgörelse görs äktenskapet med Dina till en del av en betydligt större affär, där de två folken knyter släktskapsband med varandra, byter döttrar i stor skala och där Jakobs familj erbjuds såväl rörelse- som egendomsfrihet i landet (34:8–10). Dinas bröder är kränkta och arga å sin fars vägnar, men svarar (i faderns anda) med en bluff. Kravet för äktenskap är att alla män i staden ska omskäras, för att undvika skam. Hövdingens sons äktenskap är en offentlig angelägenhet och därför måste villkoret accepteras av alla myndiga män vid stadsporten.

Men när stadens män lider av sviterna efter omskärelsen utför Jakobs söner Simon och Levi en massaker på stadens alla män och ”tar” Dina från Shekems hus. Dessutom plundrar sönerna staden och tar med sig ”all egendom, alla barn och kvinnor” (34:29). Jakob reagerade inte på våldtäkten av Dina. Nu reagerar han på de tänkta konsekvenserna för massakern. ”Ni har dragit olycka över mig” (34:30). Det som gjorts med Dina och med stadens kvinnor och barn har, enligt Jakob, inte betydelse i sig utan för att det påverkar relationen mellan de två folken. I värsta fall kan det leda till att Jakobs släkt utplånas. Bröderna tänker inte så långt. De är upptagna av att upprätta faderns förlorade heder. Skammen består inte i att Dina skulle gifta sig med en oomskuren (bluffen), utan i att Shekem behandlat henne ”som en hora” (34:30). Händelsen kan uppfattas som ett fadersuppror, där Jakobs söner, i kontrast till Shekem, trotsar sin far i ett våldsamt maktspel som äventyrar familjens överlevnad och där kvinnor och barn framstår som utbytbara brickor.

Tamar

Amnons våldtäkt av sin syster Tamar är en del av intrigerna kring kampen om tronföljden efter David. Den föregås av erövringen av Rabba och följs av Absaloms landsflykt. Liksom i våldtäkten av Dina ingår bedrägeri och rivalitet mellan män som viktiga komponenter.

Amnon är Davids förste son (med Achinoam, 2 Sam 3:2) och den som står först på tur att ärva tronen. Man kan utan överdrift säga att berättelsen är genomsyrad av relationella termer. Liksom Shekem blir Amnon förälskad i brottsoffret och den manliga blicken spelar en ännu viktigare roll här. Men skådeplatsen och förloppet är olika. Våldtäkten äger rum i hemmet, förövaren får hjälp att planera dådet och efteråt vänds förälskelsen till hat.

Tamar introduceras konventionellt som ”vacker” och som en ”giftas-mogen ung kvinna” (*betulab*, 2 Sam 13:2). Amnon blir sjuk eftersom han inte vet hur han ska kunna ”göra henne något”. Davids brorson Jonadav tänker ut en plan som går ut på att Amnon ska spela sjuk och be kung David skicka Tamar till honom, för att hon ska baka bröd åt honom och han ska få ”se och äta ur hennes hand” (13:5). Här har vi alltså en kedja av män som ger befallningar om vart den unga kvinnan ska skickas, vad hon ska göra och hur hon ska betraktas (Amnon, Jonadav, David).

Det första Tamar gör är att gå till Amnons hus. Därefter följer en räckla handlingar som har med bakning att göra. Hon ”tog degen”, hon ”knådade”, hon ”formade hjärtbröd inför hans ögon”, hon ”tillagade hjärtbröden”, hon ”tog brödspaden” och ”la fram inför honom” (13:8–9). De relaterade begreppen ”hjärta”, ”hjärtbröd”, ”forma hjärtbröd” upprepas inte mindre än fem gånger (13:6–10) och har erotiska övertoner (jfr Höga Visan 4:9). Berättaren låter här Amnons perspektiv färga berättandet. Tamar lagar inte bara mat till sin bror. Bakningen fungerar i Amnons blick som ett sexuellt förspel. Men Amnon vägrar äta det Tamar serverar. Istället befäller han alla män att lämna rummet och ber Tamar att ”föra in” bröden till det ”innersta rummet” (13:10), en terminologi som förstärker kopplingen till Höga Visan. Tamar gör på nytt som hon blir tillsagd, men när hon ”för in” och ”närmar” bröden till Amnon, griper han tag i henne och ber henne själv: ”kom in” och ”ligg med mig” (13:11).

Vid denna punkt träder Tamar fram som talare för första gången: ”Nej min bror. Kränk mig inte. Sådant görs inte i Israel. Gör inte en sådan dårskap/nidingsdåd. Vart skulle jag gå med min skam? Du skulle bli som en av Israels dårar. Prata nu med kungen. Han kommer inte att vägra dig mig.” (egen översättning, 13:12–13). Kungadottern Tamar har helt klart för sig att det som är på väg att hända har politiska konsekvenser på ett nationellt plan. Dådet skulle skambelägga dem båda två och göra Amnon till ”riksdåre”. Hon försöker också övertyga honom att det är onödigt eftersom David har makt att ge henne åt honom som hustru. Här råder delade meningar bland kommentarerna om vari ”dårskapen” består. Är det incesten eller våldtäkten som avses? Var lagarna mot incest (3 Mos 18:9, 11, 20:17, 5 Mos 27:22) inte kända eller gällde de inte för kungafamiljen? Det får vi inte veta och Amnon ”ville inte lyssna”. Han ”grep henne, kränkte henne och låg med henne” (13:14).

Det som händer efteråt är att Amnons förälskelse övergår i hat. Shekem växlade om från våld till värme medan Amnons förändring går i motsatt riktning. Läsaren får också veta att hatet efteråt var ”starkare” än kärleken före, vilket också märks i Amnons tal. Den som han tidigare tilltalade ”min syster” reducerar han nu till ”den där” som han befäller sina tjänare att kasta ut (13:15, 17) och regla dörren efter. Tamar tilltalar honom på nytt, och säger att ”detta onda är värre än det första du gjorde mot mig” (13:16). Sannolikt syftar hennes ord på att ivägskickande står i strid med den lagstiftning som Shekem tidigare avsåg att följa (2 Mos 22: 16, 5 Mos 22:28–29).

Tamars återstående handlingar har med sorg att göra. Hon ”strödde jord på huvudet”, ”rev sönder” sin prinsessklädnad, ”satte händerna på huvudet” och ”gick av och an och klagade högljutt” (13:19). Men inte ens det utrymmet får hon ha ostört. Nu dyker en annan broder upp, Absalom, Davids tredje son och rival om tronen. Det budskap han ger Tamar är nog något våldtagna kvinnor genom historien kan känna igen. ”Var tyst. Han är ju din bror. Lägg det inte på ditt hjärta” (13:20). Tamar fråntas här både sin klagan och möjligheterna till upprättelse. Förövaren skyddas. Absalom vet vem som utfört dådet och han hämnas när det passar honom själv, två år senare (13:29). David vet också vad som hänt, och ”han blev mycket arg” (13:21), dock utan att agera. I några handskrifter (som Bibel 2000 följer) ges en förklaring, ”han var alltför fäst vid Am-

non”. Fadern är alltså först och främst lojal med sonen. Under tiden sitter kungadottern Tamar ”övergiven” i Absaloms hus (13:20).

Berättelsen om Amnons våldtäkt av Tamar skildrar utförligt hur kungadottern Tamar reduceras från självmedvetet subjekt till förbrukat ting. Också i den kungliga familjen behandlas flickor som medel i männens maktkamp.

Avishag

Den unga flickan Avishag är den sista av kung Davids många kvinnor. Hon nämns vid tre tillfällen i inledningen till Första Kungaboken, det vill säga under tronskiftet från David till Salomo. Hon kan betraktas som en yngre och passivare motpol till kungamodern Batseba. Första delen av hennes namn, ”Avi”, betyder ”min far” och den andra delen kan relateras till verbet ”gå vilse, misslyckas, synda”. Namnets betydelse för berättelsen är inte uppenbart, men kan möjligen uppfattas som en antydning om bristfällighet hos de män som står henne nära.

Introduktionen av Avishag är mycket kort (1 Kung:1–4). David hade blivit gammal och problemet var att han inte längre kunde hålla värmen. Hans tjänare kommer på en lösning, nämligen att söka i hela Israel efter en ”vacker”, ”giftasmogen ung kvinna” (*betulah*), som kan ”betjäna” kungen och ”vara hans vårdare” (1:2). Motivet kunglig skönhetstävling känner vi igen från folksagorna och återkommer senare i Esters bok. Om en kvinna ligger i kungens famn, blir han varm, tror tjänarna. Slutligen finner man Avishag, som var ”mycket vacker”, och för henne till kungen. Av de tre tänkta uppdragen genomför Avishag två. Hon blir ”kungens vårdare” och ”betjänar” honom (det senare upprepas i 1:15). Hur det blir med ”värmandet” skildras inte. Istället kommer berättaren med en dementi. Kungen låg inte med henne (1:5). Den sexuella aspekten betonas alltså både i inledningen och i avslutningen. Men vad är egentligen poängen med Avishags uppdrag?

Kommentarlitteraturen ger två möjliga förklaringar: läkedom eller prövning av kungen. Tanken att den unga kvinnans närvaro skulle utgöra en form av medicinsk behandling finns omvittnad i antiken, bland annat hos Josefus. Att döma av sammanhanget är det dock troligare att det rör sig om ett test av Davids regeringsförmåga. Precis som David inte

”kände” Avishag sexuellt, ”kände” han inte heller till Adonias anspråk på tronen, som följer omedelbart på Davids sexuella ”misslyckande”.

Avishag nämns en sista gång när Salomo tillträtt som kung (2:17). Vi vet då inte hur lång tid den unga flickan vistats vid hovet och inte heller hur hennes status förändrats. Adonia kommer med en förfrågan till Batseba. Som kompensation för att han inte blev kung, begär han Avishag till hustru (1 Kung 2:13–25). Batseba uppfattar det som en ”liten bön” (2:20) som hon framför till Salomo, men Salomo tar det som ett direkt anspråk på tronen (underförstått att Avishag blivit en del av Davids harem) och låter hugga ner Adonia. Tydligare än så kan det inte sägas att sex och politik hör ihop. Här fungerar den unga flickan närmast som försökskanin i ett maktspel på högsta nivå, där för ovanlighetens skull även en kvinna (Batseba) deltar. Läsaren får inga uppgifter om att Avishag utsätts för våld, men sammanhanget visar att avvikelser bestraffas med döden. Avshag varken talar eller ser och hennes få handlingar är direkt definierade av kungens män.

BARN SOM OFFRAS

Vi kan inte säkert veta om det förekom barnoffer i det gamla Israel. Bruket fördöms kraftfullt i israelitisk lagstiftning och av Israels profeter. I de flesta fall framställs barnoffer som något som förekommer hos de främmande folken. Berättelserna om Isaks bindande och om Jefas offer av sin dotter ställer frågan om offrets betydelse också i Israel.

Isak

Berättelsen om Abrahams ofullbordade offer av Isak (1 Mos 22) är förmodligen en av bibelns mest kommenterade texter och dess betydelse för teologihistorien kan inte nog understrykas. I judisk tradition kallas den för ”bindandet av Isak” (*aqedah*) och han uppfattas här som en vuxen man som frivilligt offrade sig. Berättelsen har i hög grad präglats av diskussionerna om den moderna judiska statens självförståelse och utblick mot världen. I kristen tradition är den så kallade typologiska tolkningen ett huvudspår. Isaks huvudsakliga betydelse uppfattas här som att han pekar mot Kristus, vilket även understryks av textens nuvarande placering i evangelieboken (femte söndagen i fastan under rubriken Försonaren). I muslimsk tradition ligger berättelsen till grund för firandet av Offerhögtiden, Eid Al-Adha.

Bindandet av Isak föregås av bortdrivande av Ismael (1 Mos 21). Texterna om de två utsatta bröderna har så många gemensamma motiv att bortdrivande kan uppfattas som en generalrepetition av "offret". I båda fallen hotas sönerna till döden i ödemarken av sin far, räddas genom ett gudomligt ingripande och utlovas att bli stamfäder för ett stort folk. Berättelsen följs därefter av Saras död och begravning (1 Mos 23). Den tidigare så aktiva matriarken är helt frånvarande i kapitel 22.

Upplysningen att "Gud prövade Abraham" anger förutsättningen för hela berättelsen (22:1). Här pågår det saker inte bara mellan människor, utan också mellan Gud och Guds utvalda tjänare. Det faktum att läsaren, Abraham och Isak har olika information om vad som händer bidrar till att bygga upp spänningen. Gud säger alltså till Abraham, "ta din son, din ende, som du älskar, Isak" och offra honom som brännoffer på Moria berg. Efter bortdrivandet av Ismael är Isak den enda son som Abraham har kvar och Guds tal understryker Isaks särställning. Att befallningen står i ett spänningsförhållande till Guds tidigare löften är ingen överdrift.

Det är Abrahams blick och handlingar som präglar berättandet. När de närmar sig målet instruerar han tjänarna att stanna så att han och "pojken" får gå och "tillbe", en lätt omskrivning av vad Gud befallt (22:5). Här är Isak en del av det "vi" som Abraham lovar ska återkomma. Fadern låter sonen bära veden, men tar själv hand om de farliga sakerna, "eld och kniv". I det ögonblicket "gick de två tillsammans" (22:6) och närheten mellan dem markeras också med det ömsesidiga tilltalet, "min far", "min son" (22:7). Därefter sker ett perspektivskifte och läsaren får plötsligt se situationen med Isaks ögon: "Här är eld och ved, men var är fåret som ska offras?" (22:7). Barnet avslöjar sin begränsade förståelse av skeendet för fadern, men Abraham hänvisar gåtfullt vidare till Guds seende (22:8). När det på nytt upprepas att far och son "gick tillsammans" är ömsesidigheten bruten.

Väl framme vid offerplatsen skildras Abrahams förberedelser med plågsam detaljrikedom. Nu är det inte längre någon tvekan om vad som ska offras. Abraham binder Isak, lägger honom på altaret och höjer slaktkniven för att slakta honom. Först i det allra sista ögonblicket ingriper Herrens ängel. Abraham har bestått provet och gett bevis på sin gudsfruktan. Han kan nu offra en bagge "istället för sin son" (22:13).

Ängeln berömmar Abraham upprepade gånger för att han inte ”hållit tillbaka” sin ende son (22:12, 16) och belönas med förnyade löften om välsignelse och fruktsamhet. Isak försvinner ur berättelsen efter att ha bundits vid altaret. Då har han fullbordat sin uppgift.

Det är genom att vara särskilt älskad och utvald som Isak framstår som ett passande objekt för Guds prövning av Abraham. Han är i hög grad delaktig i offerförberedelserna, genom den långa vandringen och genom att bära veden till sitt eget altare. Han är också ett av ytterst få barn i Gamla testamentet som momentant tillåts färga berättandet med sitt perspektiv. Effekten är framför allt att visa på barnets begränsade förståelse av skeendet och den brutna ömsesidigheten mellan far och son. Berättaren säger heller ingenting om att Isak i ord eller handling skulle motsätta sig offret. Sonen är bokstavligen beredd att samarbeta till döds med sin far. Isaks bindande kan uppfattas som en berättelse om ett barns absoluta tillit och om hur fadern sätter lojaliteten med Gud före barnets överlevnad.

Jeftas dotter

Jeftas dotter är en av de många unga flickor i Domarboken som går ett våldsamt öde till mötes (Dom 11:29–40). Skildringen av hennes offer utgör ett tragiskt klimax i den större berättelsen om faderns gärningar (Dom 11:1–12:6). Vi har tidigare sett en glimt från faderns uppväxt och ska nu följa dotterns väg till slutet.

Den bortdrivne Jefta blir under kriget mot ammoniterna rekryterad som hövding över Gilead. Under berättelsens första hälft ägnar han sig framför allt åt förhandling med Gileads äldste och med fienden. Efter att Guds ande fallit över honom, svär han en ed till Gud där han lovar att han ska offra det första som möter honom när han kommer hem efter att ha besegrat fienden (11:30–31). Han vinner kriget och berättaren fryser ögonblicket för hans hemkomst: ”Se, hans dotter gick ut för att möta honom med tamburiner och dans. Hon var hans enda. Han hade ingen annan, varken son eller dotter.” (11:34). Presentationen bär eken av flera andra texter. Dotterns dans påminner om Israels kvinnors hyllning av David (1 Sam 18:6), men också om Shilos bortrövade döttrar i Domarbokens avslutning (Dom 21:21). Den främsta parallellen är givetvis till bindandet av Isak (1 Mos 22). Liksom Isak är Jeftas

dotter sin fars ”enda” barn, en upplysning som formligen hamras in. Till skillnad från Isak namnges hon inte och berättaren säger inget om vad fadern känner för henne. Det framkommer istället genom Jeftas ord och handlingar.

Det första Jefta gör är att riva sönder sina kläder i ett uttryck för sorg. Därefter brister han ut i ett verop, lägger skulden på dottern (”Du har fått mig på knä, du har blivit min olycka”) och vidhåller att han inte kan förändra situationen (Dom 11:35). Dottern svarar med att ge en teologisk motivering till offret. ”Om du har öppnat din mun till Gud, handla då med mig i enlighet med vad som har utgått från din mun, eftersom Gud har gett dig hämnd över dina fiender” (11:36). Hennes uppmaning till fadern att genomföra offret bidrar till att förstärka förvirringen om vem som driver handlingen framåt. Betyder hennes ord att hon offrade sig frivilligt? I det följande går dottern in i en förhandling med sin far om sin sista tid. Hon ber fadern om att få två månader för att gå ner till bergen och ”begråta min jungfrudom” tillsammans med sina väninnor (11:37). Exakt vad som ligger i begreppet ”min jungfrudom” (*betulaj*) är omtvistat, men berättaren understryker den sexuella aspekten (11:39). Dottern skapar i alla fall rum för sorg åt sig och sina väninnor i en till synes obeveklig patriarkal verklighet. Liksom Aksah i Domarbokens inledning, förhandlar Jeftas dotter framgångsrikt med en edsvärjande far.

Avslutningen är koncis. Hon ”gick”, hon ”grät”, hon ”återkom” (11:38–39). Och fadern ”gjorde med henne i enlighet med eden som han hade svurit” (11:38). Mycket har skrivits om denna indirekta formulering. Blev hon verkligen offrad? I både kristen och judisk tolkningstradition finns det de som menar att dottern istället avskiljdes för ett liv i celibat och under medeltiden användes berättelsen för att legitimera klosterväsendet. I berättelsens värld lever dottern vidare i sina efterföljande systrars minne. Hon blev en ”stadga/lag/institution” i Israel (11:39). Varje år gick Israels döttrar ut för att ”besjunga/fira” henne under fyra dagar.

Berättelsen om Jeftas dotter framstår på många sätt som ett skolexempel på en faders absoluta äganderätt över sitt barn. Jefta definierar här bokstavligen sin dotters livsrum. Samtidigt genomgår dottern också en utveckling där hon spränger faderns ramar och ger prov på ett stort antal roller: dansaren, teologen, förhandlaren, den sörjande, offerlam-

met och traditionsskaparen. Inget annat barn i Gamla testamentet talar på detta sätt om Gud till en förälder, alltså att hon på eget initiativ ger fadern råd om vad han ska göra. Inget annat barn blir ihågkommet i en nationell minneshögtid. (Några historiska belegg för en sådan existerar inte, men i textvärlden är detta unikt.) Ju längre berättelsen fortskrider, desto mer framstår dottern också som en kontrast till Isak (1 Mos 22). Hon förstår och artikulerar det fadern inte förstår. Hon blir inte räddad av någon ängel. Till berättelsens problematiska aspekter hör berättarens tystnad och tvetydigheten kring Guds delaktighet i händelseförloppet.

Kungasöner

Gamla testamentet innehåller också ett antal berättelser om kungar som offerar sina söner. Skildringarna är till största delen av summarisk karaktär med tydliga fördömanden från redaktörens sida. Barnoffren utförs både av Israels fiender och av Israels egna kungar. I båda fallen framställs de som avvikelser från Israels religion.

I Andra Kungaboken omtalas barnoffer vid ett antal tillfällen, mest utförligt i tredje kapitlet. Moabs kung Mesha ligger i krig med Israel. Israeliterna är på väg mot en förkrossande gudagiven seger när han tar till en sista åtgärd. Han ”tog sin förstfödde son, som skulle bli kung efter honom, och offrade honom som brännoffer på stadsmuren” (2 Kung 3:27a). Det som följer är anmärkningsvärt, i ideologiskt hänseende. ”Vreden mot Israel var stor. Man bröt upp och återvände till sitt land.” (3:27b). Ser vi här ett erkännande av Moabs guds styrka, att Kemosh var starkare än Jahve? Det beror lite på om man uppfattar uppbrottet som en följd av (Kemosh) vrede, vilket på språkliga grunder inte är glasklart. Tydligt är i alla fall att Meshas offer var framgångsrikt. Offret av sonen vände krigslyckan. Därmed fyller det en liknande funktion som Jefas offer, om än i ett annat skede av kriget.

Två av Israels ”avfälliga” kungar sägs också offra sina söner: Achas och Manasse. Achas ”gjorde inte det som var rätt i Herrens, sin Guds ögon, som sin far David. Han gick Israels kungars väg. Också sin son lät han gå genom eld” (2 Kung 16:2–3). Offret beskrivs som en ”vedervärdighet” och knyts både till Israels avfallna kungar och till de folk som Gud drivit ut från Kanaan. Samma terminologi används om kung Manasse. Om honom heter det även att ”han gjorde mycket som var ont i Herrens

ögon och väckte hans vrede” (2 Kung 21:6). I båda dessa sammanhang är offren inte påkallade av en specifik krissituation, utan framställs som delar av den gängse kulturen. I Krönikeböckernas senare skildring av Manasses barnoffer har saken spetsats till ytterligare. Nu gäller anklagelsen att han offrat ”söner” i plural (2 Krön 33:6). Viss variation förekommer dock bland källorna. Inget tvivel råder om att avsikten är att framställa Manasse i så dålig dager som möjligt.

I nästa kapitel nämns på motsvarande sätt att folket från Sefarvajim, alltså icke-israeliter som den assyriska kungen låtit flytta till Samarien, ”brände sina söner i eld” till sina gudar (2 Kung 17:31). När reformatorn Josia mot slutet av boken gör rent hus med sina företrädares religiösa avfällighet ingår det som en del i arbetet att ”orena Tofet” (2 Kung 2:10). Syftet är då att förhindra att någon låter sin ”son eller dotter” gå genom eld, ”till Molok”. I dessa sammanhang fördöms barnoffer mycket tydligt som uttryck för avgudadyrkan. Notiserna om barnoffer i Andra Kungaboken ligger i linje med förbuden i Helighetslagen (18:21, 20:2–5) och med polemiken mot bruket bland profeter som Jeremia (19:5), Hesekiel (16:20–21, 16:36, 20:31, 23:39) och Mika (6:7).

BARN I KRIG

En vanligt förekommande aspekt av utsatthet gäller barn som på olika sätt involveras eller drabbas av krig. I Gamla testamentets krigsskildringar förekommer barn oftast som del av ett kollektiv som dödas eller tas som byte. Men det finns också exempel på individuella barn som deltar i krig: Gideons son Jeter, anonyma uppgiftslämnare och, framför allt, herdepojken David som dödar den filisteiske tvekampsjätten Goljat.

Jeter

Mot slutet av de samlade berättelserna om domaren Gideon (Dom 6–8) finns en kort episod där Gideon engagerar sin son Jeter för att döda två midjanitiska kungar (8:18–21). I det närmast föregående sammanhanget har Gideon besegrat den midjanitiska hären och tillfångatagit dess ledare Sevach och Salmunna (8:4–17). Han har också avrättat ledarna i Suckot för att de vägrat förse hans mannar med förnödenheter. Gideon identifierade ledarna genom att förhöra en ”pojke” (*na'ar*), som fick ”skriva ned” deras namn, totalt 77 personer (8:14). I sammanhanget närmast

efter avböjer Gideon erbjudandet att han och hans söner ska bli kung i Israel (8:22–23).

Episoden inleds med att Gideon förhör Sevach och Salmunna och han får då reda på att de dödat hans bröder. Dialogen har en affärsmässig ton och Gideon svär att ledarna fått leva om de inte dödat hans bröder (8:19). Eftersom de gjort det, kallar han fram sin förstfödde son Jeter för att verkställa dödsdomen: ”Stå upp och döda dem” (8:20a). Men pojken gör inte som han blir tillsagd, ”han drog inte sitt svärd” (v. 20b) och berättaren förser läsaren med två förklaringar till det inträffade: ”han var rädd” samt ”han var fortfarande en pojke” (8:20b). Episoden avslutas med att Sevach och Salmunna uppmanar Gideon att göra jobbet själv, med den något kryptiska motiveringen ”sådan man, sådan styrka” (8:21). Och Gideon gör dem till viljes.

Berättelsen ligger i linje med den vedergällningens lag (*lex talionis*) som syftade till att sätta gränser för blodshämnd (5 Mos 19:21, 3 Mos 24:17). Att Jeter uppmanas att döda kungarna kan uppfattas som en logisk följd av att de i sin tur dödat Gideons bröder. Trots att Jeter bara figurerar i en enda vers (8:20) kan vi notera både likhet och skillnad mellan honom och fadern. Jeter är inte ensam om att vara rädd. Samma verb används om Gideon vid två tillfällen (6:27, 7:10). I övrigt framställs dock Jeter i kontrast till sin far. Sonen är ”förstfödd”, medan fadern (liksom David) är ”yngst” i sin familj (6:15). Jeter är ”pojke”, medan Gideon beskrivs som ”mäktig krigare” (6:12) och ”man” (8:21). Gideon talar närmast oavbrutet, Jeter säger ingenting. Gideon dödar i tusental, Jeter lyfter inte sitt svärd.

Berättelsen kan ses som ett exempel på inskolning i krigets konst, där förmågan att döda blir ett uttryck för mandom. Jeter bar vapen och fanns med vid fronten, men var ännu inte mogen att ta andras liv. Vissa kommentarer menar att Jeter därmed diskvalificerade sig från att ta över ledarskapet efter sin far. I den fortsatta berättelsen (Dom 9) blir det istället Gideons son Avimelek som tar makten och dödar alla sina bröder utom den yngste (Jotham). Att låta ett barn döda fienden kan möjligen också ha varit ett sätt att förnedra sin motståndare. Den aspekten betonas inte här, men är framträdande i berättelsen om David och Goljat.

David

Berättelsen om David och Goljat har redan behandlats under temat Mognad, eftersom den hör samman med Davids utkorelse. Men berättelsen skulle lika gärna kunna behandlas här, som exempel på barns aktiva medverkan i krig. Genom att beskriva David som ett barn understryker berättaren i Första Samuelsboken att det är Israels gud som ligger bakom segern. Davids ungdom är av avgörande betydelse och han framställs i texten som en positiv kontrast till den avpollletterade kung Saul.

Det förtjänar att påpekas att berättelsen om David och Goljat utgör den längsta och mest utförliga skildringen av ett namngivet konkret barn i bibeln. Ingen annan får samma utrymme att tala, se och handla. Den blivande storkungen börjar alltså sin bana som barnsoldat och det är i en situation av stor utsatthet som han blir hjälte. Jeters och Davids kontrasterande öden är talande. Gideons äldste son kan inte döda faderns fiender, och blir därefter själv dödad av sina bröder. Jisajs yngste son dödar på eget bevåg folkets fiender och påbörjar därmed övertagandet av kungamakten.

Barn som krigsbyte

I Gamla testamentets krigsskildringar förekommer barn oftast som del av ett kollektiv som tas som byte eller förintas, till exempel i följande situationer. När Dinas bröder hämnas Shekems våldtäkt dödar de stadens alla män och tar barn, kvinnor och ägodelar som byte (1 Mos 34:29). Detsamma sker i ett av krigen mot midjaniterna (4 Mos 31:9). När Mose får höra att israeliterna tagit kvinnor och barn som byte blir han upprörd och befäller hären att döda ”alla barn av manligt kön” samt ”alla kvinnor som legat med en man” (4 Mos 31:14–17).

Israels fiender opererar med samma logik. Som diplomatisk krigsförklaring låter Arams kung Ben-Hadad hälsa att han gör anspråk på såväl Israels guld och silver som de vackraste av deras ”kvinnor och söner” (2 Kung 20:3–5). Israels kung Achav ger först med sig, men besegrar därefter Ben-Hadad i enlighet med Guds instruktioner. När Ben-Hadad senare ligger på sin dödsbädd skickar han bud till Elisha. Profeten intygar att fiendekungen kommer att bli frisk, men faller i gråt över det som hans efterträdare Hasael ska göra, bland annat att ”krossa” spädbarnen och ”skära upp” havande kvinnor (2 Kung 8:12).

I Femte Moseboken utvecklas doktrinen om att fienden ska ”vigas till förintelse”, vilket innebär total utplåning (inklusive barn, kvinnor, boskap och ägodelar). Det betyder att dödandet uppfattas som en religiös kulthandling. Genom att spara någon del av krigsbytet blir hela folket orent, något som får stora konsekvenser vid exempelvis fälttåget mot Aj (Jos 7). Tillämpningen av doktrinen varierar dock. I vissa fall dödas män, kvinnor och barn, medan boskap och ägodelar tas som byte (5 Mos 2:34, 3:9). I ett fall av inbördeskrig som vi sett tidigare skonas ”flickor som inte legat med en man” för att istället bli bortgifta (Dom 21:11–12). Listan kunde göras längre, men vi stannar här.

Att det görs skillnad mellan pojkar och flickor ser vi också i berättelsen om uttåget från Egypten. Den kosmiska striden mellan farao och Israels gud tar sig uttryck i en kamp om sönerns liv. När farao ser israeliternas övernaturliga befolkningstillväxt, ger han order om att deras söner ska dödas, medan döttrarna får leva (2 Mos 1:16, 22). Skillnaden i behandling av könen kan ges både praktiska och teologiska förklaringar, till exempel att sönerna betraktades som ett framtida militärt och ekonomiskt hot, eller för att de genom omskärelsen var bärare av förbundet. På motsvarande sätt avslutas plågoserien med att Israels gud låter döda alla förstfödda söner i Egypten (2 Mos 12).

ONDA BARN?

Till de mer problematiska berättelserna om barns utsatthet i Gamla testamentet hör episoden om pojkarna i Betel (2 Kung 2:22–24). Den utspelar sig i början av profeten Elishas verksamhet och föregås närmast av hans renande av vattnet i Jeriko, så att det inte längre orsakar ”död och missfall” (2 Kung 2:19–22). Episoden följs av ett krig mellan Israel och Moab, där kung Mesha offerar sin son (2 Kung 3). I det följande kapitlet räddar Elisha en profetänkas söner från slaveri och uppväcker shunemitisken son från döden (2 Kung 4). Sammanhanget är alltså genomsyrat av motiven barn, död samt andliga respektive världsliga ledare.

Episoden är mycket kort och inramas av platsangivelser. Elisha är på väg från Jeriko till Betel (v. 22a, 25) och fortsätter efteråt mot Karmel och tillbaka till Samaria. Det inträffade får inga synbara konsekvenser i berättelsen och kommenteras inte heller av berättaren. Vad är det då som händer? På vägen kom några ”småpojkar” ut från staden och

”hånade” Elisha. ”Gå upp, flintskalle!” upprepar de två gånger (v. 23). Elisha ”vände sig om efter dem, såg dem och förbannade dem i Guds namn”. Då kom två björnhonor ut från skogen och rev ihjäl 42 av ”barnen” (v. 24).

Berättelsen har förbryllat forskarna och oenigheten är stor om vad den kan betyda. De frågor som kommentarerna huvudsakligen uppehåller sig vid gäller varför just Elisha blev hånad, varför straffet var så oproportionerligt hårt samt vilken moralisk poäng berättelsen kan tänkas ha. Däremot är det få som frågar sig varför pojarna porträtteras i så uppenbart dålig dager. Vissa menar att ”flintskalligheten” var ett tecken på profetkallelsen (jfr munkarnas ”tonsur”) och att en attack mot Elisha kunde uppfattas som en attack mot Gud själv. Barnen blir då representanter för de avgudadyrkande människorna i Betel. Liksom Elia nedkallade eld över Ahasjas trupper i det föregående kapitlet (2 Kung 1) tillintetgör Elishas också här Guds fiender (ingen skillnad görs då mellan barn och vuxna).

Några anser även att berättelsen kan ha fyllt en didaktisk funktion gentemot barn, genom att visa hur det går om man är respektlös mot en gudsmän, vilket framstår som en tämligen grov variant av gudomlig rättvisa. En judisk tradition (babyloniska Talmud) hanterar berättelsen genom att omvandla pojarna till vuxna män (som betedde sig som små barn). En tidig grekisk översättning är inne på ett liknande spår och där heter det att pojarna inte bara ”hånade” utan också ”stenade” profeten. Den typen av läsningar bidrar till att göra pojarna ansvariga för det våld de senare utsätts för.

I sin nuvarande utformning är det svårt att inte uppfatta episoden som ett exempel på onda barn i Gamla testamentet. ”Småpojarna” i Betel bildar här det litterära embryot till ett återkommande motiv i idéhistorien (till exempel hos Augustinus): grupper av pojkar i konflikt med samhällsordningen, eller med vår tids språkbruk, manliga ligistgång. I tidigare avsnitt (1 Mos 19, Dom 19) har vi sett att pojkar som del av en pöbel också kan vara förövare. I denna episod agerar pojarna på eget bevåg och ”brottet” framställs utan förmildrande omständigheter. Att berättaren förbigår händelsen med tystnad tillhör kanske det mest svårsmälta för en modern läsare.

BARN SOM SKILJS FRÅN SINA FÖRÄLDRAR

En sista aspekt av utsatthet gäller berättelser om barn som på religiösa grunder skiljs från sina föräldrar. Esra och Nehemja tillhör Gamla testamentets yngsta skikt och i judisk tradition har böckerna uppfattats som en enhet. Verket skildrar de svårigheter som uppstår när folket får tillåtelse att återvända hem från exilen för att bygga upp templet. Arbetet går trögt och spänningarna mellan dem som stannat kvar i landet och de som återvänt beskrivs som stora. Verket är starkt ideologiskt präglad och ett huvudtema gäller förnyelsen av förbundet. Varför drabbades folket av exilen och hur kan man nu göra så att det blir rätt igen? Standardsvaret från Josua till Andra Kungaboken är att folket avföll till andra gudar och därmed bröt förbundet. I Esra-Nehemja konkretiseras detta förbundsbrott bland annat till att gälla blandäktenskap mellan israeliter och icke-israeliter.

Äktenskap mellan israeliter och personer från andra folk kommer inte som en nyhet och har i äldre traditioner accepterats reservationslöst. Både Josef och Mose gifter sig exempelvis med kvinnor av annan härkomst (1 Mos 41:45, 4 Mos 12:1). Dateringen av Ruts bok är omstridd, men många forskare tolkar boken just som ett genmäle mot de nationalistiska tendenserna i Esra och Nehemja. Moabitiskan Rut framställs ju där som Jahve-trogen modellkonvertit och anmoder till självaste kung David. Men i Esra och Nehemja presenteras alltså ”blandäktenskap” som ett förbundsbrott som ”ökat Israels skuld” (Esra 10:10, 9:13) och (underförstått) lett fram till exilen. Den föreslagna lösningen på problemet är att äktenskapen ska upplösas och att kvinnorna och deras barn skickas tillbaka.

Det syfte med ”reformen” som anges i texten är att säkra den rena Jahve-tron, eftersom äktenskap med främmande kvinnor här ansågs leda till religiös avfällighet. För närvarande pågår en intensiv debatt bland bibelforskare om hur man ska förstå den identitetskonstruktion som pågår i Esra-Nehemja. Utan tvivel ger texten prov på en ideologisk kamp, men i vilken utsträckning tog den sig även konkreta uttryck? Omfattade reformen bara de äktenskap som ingåtts av dem som stannat kvar i landet eller gäller den också de äktenskap som ingåtts före exilen (alltså 50 år tidigare)? Är det bara de som fortfarande är barn i kvalificerad mening som ska skickas tillbaka eller gäller det också vuxna barn? Vi får

inga svar på den typen av frågor och vi kan lugnt konstatera att barnens öde inte är prioriterat här. ”Barn” omtalas i dessa sammanhang kollektivt som delar av hushållet (Esra 8:21) eller som ”söner” i egenskap av blivande arvtagare (Esra 9:12). I berättelsen framstår de framför allt som frukten av Israels missgärning och det är därför som de ska bort.

Scenen för Esras botbön är särskilt rörande. När Esra ligger på knä och ber samlas en väldig skara, inklusive barn, och alla ”grät högljutt” (Esra 10:1). Men Esra manar männen till löften om att sända iväg kvinnor och barn (Esra 10:1) som ett uttryck för gudsfruktan och förbundstrohet. Hur många som faktiskt skickades bort vet vi inte och den avslutande förteckningen över ”skyldiga” är anmärkningsvärt kort i relation till Esras starka reaktion, lite drygt 100 personer allt som allt (Esra 10:18–40). Möjliga förklaringar till det är att vi här bara har ett fragment av den fullständiga listan eller att redaktörerna fann uppgifterna besvärande. I ljuset av det senare kan det noteras att cirka en fjärdedel av namnen var präster från framstående familjer.

Nehemja handlar också om återuppbygganden av landet, genom konkreta projekt som murbygge, men också genom sociala reformer och firandet av religiösa högtider. Spänningarna mellan olika grupper kommer bland annat till uttryck genom barns utsatthet. Nöden i landet är så stor att vissa anser sig tvungna att sälja sina söner och döttrar som slavar för att få mat. Dessutom blir deras döttrar ”våldtagna” (Neh 5:1–5). De två utsagorna hör ihop, slavbarnet saknar rättigheter. Men folket protesterar – ”Vårt kött är som ert kött, våra söner är som era söner” (Neh 5:5) – och bidrar i sin tur till Nehemjas reformer. Nehemja kritiserar de rika för bristande solidaritet och här hörs ekon från profeter som Amos (6:1–8, 8:4–14). Nehemja föreslår också konkreta åtgärder – skuldavskrivning och omfördelning av land – och föregår själv med gott exempel (Neh 5:10–11).

Frågan om blandäktenskap dyker också upp i verkets sista kapitel. Nehemja upptäcker att några judar gift sig med kvinnor från Ashdod, Ammon och Moab och att hälften av deras barn inte talar hebreiska utan ashdoditiska (Neh 13:24). Nehemja reagerar med upprördhet och ger därmed en indikation på språkets betydelse för identiteten. Han ”förbannar”, ”slår”, ”drar i håret” och ”besvär” (Neh 13:25).

Syftningen är inte glasklar (gäller det barnen eller deras föräldrar?), men det är fäderna som blir tillrättavisade för att de liksom Salomo tagit utländska hustrur (Neh 13:26–27). Nehemja skickar bara bort en enda son och uppdraget att ”rena” israeliterna från ”allt utländskt” anses därmed fullgjort (jämför Neh 13:28 och 13:3). På nytt inställer sig frågan om karaktären och omfattningen av Nehemjas ”reform”.

KAPITEL 2:

LAGTEXT

Gamla testamentets lagar finner man framför allt i tre större samlingar: Förbunds-boken (2 Mos 20:22–23), Helighetslagen (3 Mos 17–26) och den Deuteronomistiska lagen (5 Mos 12–26). Deuteronomium betyder ”den andra lagen” och dess lagsamling kan beskrivas som en utvidgning och omarbetning av Förbunds-boken. Förbunds-boken är alltså äldst och Helighetslagen sannolikt yngst i sammanhanget. Lagarna i Gamla testamentet kan grovt indelas i två kategorier. De tio budorden är exempel på så kallade apodiktiska lagar, det vill säga korta kategoriska uppmaningar av typen ”Du skall...” och ”Du skall inte...”. Dessa saknar i regel straffsats. Vanligast är den så kallade kasuistiska lagstiftningen eller fall-lagstiftningen, där lagen beskriver en överträdelse utifrån en speciell situation och där påföljden anges i direkt anslutning (”Om någon stjälar en ox (...) skall han ersätta oxen med fem oxar.”, 2 Mos 22:1).

Några saker är viktiga att komma ihåg. De lagar vi möter i Gamla testamentet är av en annan karaktär än nutida lagstiftning. De är inte fullständiga och vi har heller inga domstolsprotokoll som kan ge exempel på hur lagarna tillämpats. Lagarna ger en inblick i det gamla Israels organisation, värderingar och ideal. Men vi kan inte veta hur långt ifrån den historiska verkligheten lagarna befinner sig. Uppstår en lag för att stävja en praktik som var vanligt förekommande eller handlar det om att framställa ett visst etiskt ideal? Klart är i alla fall att det är den besuttna israelitiska mannen som tilltalas i lagtexterna. Barn berörs huvudsakligen indirekt, som del av den vuxne mannens hushåll. (Se vidare *I begynnelsen var barnet*, s. 31–34.)

SABBAT OCH RESPEKT FÖR FÖRÄLDRAR

Två av de tio budorden (2 Mos 20:1–17 samt 5 Mos 5:6–21) kan sägas beröra barn eller relationer mellan barn och föräldrar. Dessa bud är också de enda som är positivt formulerade. Sabbatsbudet förutsätter att den vuxne israelitiska mannen förfogar över barn, slavar, boskap och främlingar (2 Mos 20:8–10, 5 Mos 5:12–15). Enligt budet är det

mannens ansvar att låta dessa grupper vila från arbete en dag i veckan. Budet kan uppfattas som ett skydd mot utnyttjande och ett erkännande av barn som delaktiga i den religiösa gemenskapen. I Andra Moseboken motiveras budet utifrån skapelsen och i Femte Moseboken utifrån uttåget från Egypten.

Budet att visa aktning för sin far och sin mor handlar framför allt om att behandla åldrande föräldrar med värdighet och respekt (2 Mos 20:12, 5 Mos 5:16). Det motiveras varken med hot eller med löften, utan snarare av pragmatiska skäl. Om israeliten hedrar sina föräldrar ökar sannolikheten för att han själv får ett långt liv. Budet understryker samhörigheten över generationsgränserna. Sabbatsbudet och budet att hedra sina föräldrar kan uppfattas som ett värnande av livet i sig, bortom och utöver det produktiva arbetet.

SLAVERI OCH SEXUELLA RELATIONER

Förbunds-boken (2 Mos 20:22–23:33) följer direkt efter dekalogen och samlingen innehåller lagar om vitt skilda saker. Av störst relevans i detta sammanhang är de lagar som rör slavbarns status, relationen mellan barn och förälder, kroppsskada hos barn, sexuella förbindelser med unga flickor och den faderlöses rätt.

De första lagarna i Förbunds-boken handlar om slaveri (2 Mos 21:2–6). Efter sex år har den hebreiska slaven rätt att frigges. Men han får bara ta med sig ut det han förde in i hushållet. Det betyder att om han gift sig och fått barn under sin slavtid så tillhör dessa husbonden (21:4). Om slaven inte vill skiljas från sin familj kan han välja att bli slav på livstid, vilket markeras med en syl i örat (21:5–6). Några garantier för att slavägaren inte säljer barnen vidare ges inte. Här kan man konstatera att slavägarens rätt till sin egendom går före slavbarnens rätt till sina föräldrar.

I lagstiftningen om slaveri i Tredje Moseboken görs en tydligare skillnad mellan israeliter och icke-israeliter. Där har israeliten rätt till frigivning efter sex år tillsammans med sina barn (3 Mos 25:41). Något motsvarande gäller dock inte för tillfälligt bosatta invandrare eller människor från grannfolken. Dessa folks barn är det enligt Helighetslagen legitimt för israeliterna att köpa som slavar, lämna i arv åt sina egna barn och behålla som egendom för all framtid (3 Mos 25:46).

Försäljningen av en dotter som slavinna utgör ett specialfall i Förbunds- boken, där rätten till frigivning efter sex år inte gäller (2 Mos 21:7). Det som gör saken mer komplicerad är den ogifta kvinnans sexualitet (21:7–11). Lagen postulerar ett antal olika scenarior. Bara om slavinnan utsetts till slavägarens son ska hon behandlas i enlighet med ”döttrars rätt” (21:9) och bara om slavägaren inte tillgodoser kvinnans basbehov har hon rätt att gå utan betalning (21:10–11). Här råder dock osäkerhet om vad som avses med ”döttrars rätt”, liksom med slavägarens skyldig- heter.

Förbunds boken reglerar också sexuella relationer med unga flickor som ännu inte trolovats (2 Mos 22:16–17). Det verb som Bibel 2000 över- sätter med ”förför” rymmer också nyanserna ”övertala, locka, förleda, lura”. Om en man gör så med en ung flicka är han skyldig att betala brudgåva till hennes far och gifta sig med henne. Fadern kan vägra att ge sin dotter som hustru till mannen, men mannen måste ändå betala samma pris. Det är alltså fadern som är den förfördelade parten enligt lagen och därför är det också konsekvent att lagen återfinns i ett sam- manhang som behandlar skada mot egendom.

Bland helighetslagarna i Tredje Moseboken finns ett antal lagar som behandlar otillåtet könsamgång som involverar döttrar. Här går det inte att avgöra från sammanhanget om det rör barn i vår kvalificerade mening, men det kan inte uteslutas. Det som förbjuds är incest mellan syskon (3 Mos 18:11), att ha sex med flera generationer i samma familj (en kvinna och hennes dotter eller dotterdotter, 3 Mos 18:17) samt koppleri (att låta en dotter prostituera sig, 3 Mos 19:29). En gemensam nämnare för dessa brott ligger i hur de motiveras. För de prästerliga redaktörerna innebär dessa sexbrott att landet orenas. Sexuella praktiker är med andra ord långt ifrån en privatsak utan något som rör folkets förbund med Gud.

OLYDNAD

Två lagar i Förbunds boken kan relateras till budet att visa aktning för sina föräldrar. Den som ”slår” eller ”förbannar” sin far eller mor ska straffas med döden (2 Mos 21:15, 17). Här frångås principen om ömsesidig vedergällning och straffsatsen för ”barns” brott mot föräldrar är strängast möjliga. Liksom tidigare gäller dock att det är den vuxne is-

raelitiska mannen som tilltalas. Man kan uppfatta lagen som ett uttryck för att bevarandet av föräldrarnas auktoritet var av oerhörd vikt för den israelitiska samhällsordningen.

Samma princip behandlas i Femte Moseboken och i ett sammanhang av familjelagar presenteras ett särskilt svårt fall av olydnad (5 Mos 21:18–20). Om en son är ”trotsig och upprorisk” och ”inte lyssnar” på sina föräldrar ska de ta honom till de äldste i stadsporten, anklaga honom och därefter ska de äldste stena honom till döds. Den främsta anklagelsen gäller att sonen inte ”lyssnar”, vilket upprepas tre gånger. Till anklagelsen hör också ”supande”. Lagen avslutas med en tolkning och en varning. Genom dödsdomen utrotas ”det onda från Israel” och hela folket ska ”frukta” när de hör detta (5 Mos 21:21). Att inte lyssna på sina föräldrar jämförs här med att inte lyssna på den av Gud givna lagen. Olydnad mot föräldrar är därför hela folkets angelägenhet och om föräldrar inte förmår att utöva sin makt överlämnas sonen till de styrande. Liksom stora delar av den israelitiska lagstiftningen är det svårt att veta om eller på vilket sätt lagen tillämpats. Klart är i alla fall att kollektivets rätt går före individens.

Betydelsen av ”lyssnande” barn markeras också av det stora antalet uppmaningar till undervisning i Femte Moseboken. Israeliten ska bland annat ”undervisa” (5 Mos 4:9), ”inpränta” (5 Mos 6:7), ”lära ut” (5 Mos 11:19) och ”befalla” (5 Mos 32:46) sina söner att hålla lagen. Liksom i berättelsen om den första påsken (2 Mos 12) är det sonens uppgift att ställa varför-frågan, ”Vad är meningen med de lagar, stadgar och föreskrifter som Herren, vår Gud, har gett er?” (5 Mos 6:20). Att det är just sönerna som på detta sätt får ta emot traditionen markerar att det är de som är de primära arvtagarna till förbundet.

Vådan av olydnad inskräps på ett kollektivt plan genom de välsignelser och förbannelser som beseglar förbundet mellan Israel och Gud mot slutet av Femte Moseboken (kapitel 28–29). Lydnad innebär rik fruktsamhet, medan olydnad innebär förbannelse över israeliternas ”livsfrukt” (5 Mos 28:4, 11, 18). Det ovanliga begreppet markerar människans samhörighet med skapelsen samt att det är Gud som ger såväl säd och boskap som barn. I en särskilt utbroderad bild beskrivs konsekvenserna av ett eventuellt framtida förbundsbrott. Då talas det om att nöden ska

bli så stor att föräldrar ska äta sin egen ”livsfrukt” och de ska dessutom missunna makar och syskon denna makabra föda (5 Mos 28:53–55). Det enda som slutligen återstår att äta för den födande kvinnan är det nyfödda barnet och dess efterbörd (5 Mos 28:56–57). Bilden illustrerar att vid förbundsbrott hotar moralisk och religiös kollaps.

DÖDSFALL VID OLYCKOR

Förbundsoken gör ingen skillnad mellan vuxna och barn när det gäller dödsfall vållad av djur (2 Mos 21:29, 31). Samma lag gäller för son och dotter som för man och kvinna. Vid medveten försummelse, ska både djuret och dess ägare dödas. Här värderas dock barn högre än slavar, som kompenseras med lösensumma och djurets död (2 Mos 21:32).

Även det ofödda fostret omfattas av lagskydd. Om män vid slagsmål stöter till en kvinna så att hon får missfall ska man göra en värdering och böta till kvinnans make det han kräver (2 Mos 21:22). Fostret räknas här som en ekonomisk tillgång för fadern och lagtexten använder samma term för fostret som för det födda barnet (*jælæd*). Fostret värderas dock lägre än barnet och kan kompenseras med lösensumma istället för liv. Till skillnad från motsvarande lagstiftning hos det tidigare grannfolket hettiterna anges inga kriterier för denna värdering. Där utmätts straffet i enlighet med graviditetens längd.

DEN FADERLÖSES RÄTT

I Förbundsoken är det faderlösa barnet (*jatom*) föremål för ett särskilt lagstadgat skydd tillsammans med änkor och invandrare (2 Mos 22:21–24). Gemensamt för dessa tre grupper är att de saknar beskydd från en ansvarig israelitisk man. Förbudet gäller att ”kränka” den faderlöse och handlingen rymmer nyanserna ”förtrycka, plåga, skada, förödmjuka, kuva och våldta”. Lagen motiveras utifrån erfarenheten av förtryck i Egypten och israeliterna förbjuds här att behandla änkor, föräldralösa och främlingar som de själva blev behandlade (2 Mos 1:11). Överträdelse bestraffas med döden och lagen är den enda i Förbundsoken där man framställer Gud som utmätare av straffet (v. 24). Ett brott mot dessa underprivilegerade kan här förstås som ett brott mot Gud själv.

Lagstiftningen i Femte Moseboken utvecklar i flera avseenden den faderlöses rättigheter. Till att börja med har den faderlöse rätten till en del av

tiondet av skörden vart tredje år, för att de ska kunna ”äta sig mätta” (5 Mos 14:28–29, 26:12–13). De garanteras också rätten till deltagande i veckofesten och lövhyddohögtiden. I lagen uppmanas den israelitiska mannen att ”glädja sig” tillsammans med sin son och sin dotter, slav och slavinna, leviterna, invandrarna, de faderlösa och änkorna (16:11, 14). Uppmaningen kan uppfattas som ett sätt att tillfälligt överskrida sociala hierarkier, men också som en bekräftelse av dessa hierarkiers existens, där den faderlöse hamnar i den näst yttersta cirkeln.

I ett sammanhang i Femte Moseboken som behandlar ekonomiska ersättningar till utsatta grupper, uppmanas israeliten att inte ”förvränga rätten” för den faderlöse (5 Mos 24:17). Den faderlöse förekommer också i ramverket till lagstiftningen i Femte Moseboken. I inledningen beskrivs rättvisa gentemot faderlösa (änkor och främlingar) som en av Guds främsta egenskaper (5 Mos 10:17–18). Att hjälpa utsatta grupper blir här ett uttryck för styrka. På motsvarande sätt förbannas i epilogen den som förvägrar rätten för den faderlöse (5 Mos 27:19). Genom sitt kollektiva amen accepterar den israelitiska menigheten ansvaret att leva upp till denna etik, som ger den faderlöse grundläggande rättigheter.

BARNOFFER

Förbud mot barnoffer förkommer i flera olika sammanhang i Tredje och Femte Moseboken. I Helighetslagarna (3 Mos 17–26) fördöms bruket först i anslutning till sexuallagstiftning. Förbudet är språkligt intrikat med två samverkande verb. Israeliten får inte ”ge” av sin avkomma och låta den ”passera” till Molok (3 Mos 18:21a). Verbet som översätts med ”passera” används också för överföringen av en dotter från fadern till maken vid äktenskap. Här gäller alltså förbudet att överlämna barn till en annan gudom.

Den exakta innebörden av ritualen är dock okänd. Refererar lagen till ett faktiskt eller symboliskt offer? Kan man från andra sammanhang underförstå att barnen ska passera ”genom eld” eller handlar det om att dedicera barn till tempeltjänst? Varför behandlas just detta exempel på avgudadyrkan i samma sammanhang som 17 fall av sexualbrott? Varför motiveras just detta brott med att det vanhelgar Guds namn (3 Mos 18:21b)? Lagen väcker många frågor. Vi kan notera att barn här betecknas med den teologiskt laddade termen *zæra* som också rymmer bety-

delserna ”avkomma, frö, säd, sädesvätska, skörd, ättlingar” och som används i patriarklöftena i Första Moseboken. I egenskap av arvingar till förbundet får barnen inte ges till någon annan gudom.

Två kapitel senare i Helighetslagen behandlas samma bruk mer utförligt som exempel på förbjuden kult (3 Mos 20:2–6). Brottet är belagt med dödsstraff som ska verkställas av folket som kollektiv (v. 2). Om folket försummar att straffa den skyldige, resulterar det i kollektiv bestraffning av den skyldiges släkt (v. 4–5). Det hårda straffet motiveras av att brottet uppfattas som riktat mot Gud själv. Barnoffer innebär ett ”orenande” av templet och ”profanering” av Guds namn (v. 3). Att det är fråga om religiös avfällighet markeras också genom att brottet likställs med att ”hora” med Molok (v. 5b), en vanligt förekommande term i profeternas polemik mot den kanaaneiska kulten. Barnoffer framställs med andra ord som ett uttryck för avgudadyrkan.

I Femte Moseboken fördöms barnoffer vid två tillfällen. Israel uppmanas att inte likna de folk som bor i löfteslandet och som Gud lovat att driva bort. En allmän varning för avgudadyrkan konkretiseras med barnoffer som moraliskt lågvattenmärke (5 Mos 12:29–31). Israels gud ”avskyr” och ”hatar” allt det som dessa folk gör till sina gudar (12:31). Uppmaningen att inte ta efter grannfolken upprepas. I det nya landet får det inte finnas någon som ”låter sin son eller dotter gå genom eld” (5 Mos 18:9). Barnoffer inleder här en längre lista med fördömda religiösa praktiker som också inkluderar svartkonst, teckentydning och andebesvärjelse. I detta sammanhang anges dessa praktiker som skäl till att Israels Gud driver bort folken.

Vilka rättigheter och skyldigheter tillskrivs då barn i dessa lagar? Sabbatsbudet förutsätter att barn är en del av den religiösa gemenskapen och ger barn, som alla andra, rätt till vila en dag i veckan. Söner har en särskild roll i traditionsförmedlingen genom att ständigt fråga om syftet med religiösa seder och bruk. Stor vikt läggs vid att barn ska lyda sina föräldrar och straffen för olydnad är strängast möjliga. Här bör tonvikten på barns ”lyssnande” till sina föräldrar sättas i relation till vikten av hela folkets ”lyssnande” till Gud. Den faderlöse tillhör en särskilt utsatt grupp och tillskrivs särskilda rättigheter i fråga om materiella behov och deltagande i högtider. Slavbarn saknar till synes alla rättigheter och

unga flickors rättigheter framstår som mycket begränsade. Vid dödsfall värderas barns och vuxnas liv lika och även fostret tillskrivs ett visst ekonomiskt värde. I linje med detta fördöms barnoffer som absolut förbjudet i Israel.

KAPITEL 3:

PROFETERNA

Profetlitteraturen i Gamla testamentet omfattar de tre stora – Jesaja, Jeremia och Hesekiel – samt de tolv mindre profeterna. I kristen tradition brukar också Klagovisorna och Daniels bok räknas till profeterna, men i judisk tradition tillhör dessa två Skrifterna. Profeterna kan beskrivas som orakelsamlingar med lång tillkomsthistoria och de består mestadels av rytmisk prosa. I detta kapitel behandlas ett stort antal texter och framställningen har en mer översiktlig karaktär än tidigare. Israels profeter var verksamma vid några av landets största kriser och för att förstå deras budskap är det nödvändigt att veta något om var och när de verkade. Därför fäster vi här större vikt vid texternas historiska sammanhang, vilket i något fall även kan ha betydelse för konkreta barns identitet.

En stor nationell kris äger rum mot slutet av 700-talet före vår tideräkning när nordriket faller till assyrierna. Det är en tid av politisk turbulens, god ekonomi och religiös mångfald. Profeten Hosea var verksam i nordriket och hans äktenskap med en prostituerad kvinna får gestalta folkets förbundsbrott mot Jahve. Till samma tid hör också profeten Mika samt den förste Jesaja (Jes 1–39), som båda verkade i sydriket.

Nästa stora kris inträffar på 600-talet när babylonierna hotar sydriket. Jerusalem faller 586 före vår tideräkning och folkets ledare deporteras. Den klagande profeten Jeremia hör hemma under denna tid och förbundet är ett av hans huvudteman. Klagovisorna utgörs av anonyma sorgesånger över Jerusalems fall. Hesekiel är profeten med det kanske mest spektakulära bildspråket. Han tillhörde sannolikt dem som deporterades till Babylon och hans profetior hör hemma under exilen. Deuterokesaja (Jes 40–55) är också tillkommen under exilen och centralt för denne profet är att gjuta mod i ett missmodigt och tvivlande folk.

Hemkomsten från exilen under 500-talets andra hälft innebar också en allvarlig kris när drömmen om ett återupprättat folk ska förverk-

ligas och ett nytt tempel byggas. Tritojesaja (Jes 56–66) hör troligtvis hemma under denna tid, liksom Sakarja. Joels bok kan vara yngst av de profetexter som behandlas här, men där är forskarna särskilt oeniga. Gemensamt för alla dessa svåra tider var att det kom an på profeterna att fungera som Guds språkrör till folket.

Vissa teman återkommer hos profeterna: varningar om straff för förbudsbrött, vädjan om bättring, löften om tröst samt visioner om ett upprättat Jerusalem som framtida fredsrrike. I alla dessa sammanhang kan barnens situation presenteras i avskräckande eller hoppgivande syfte. Kritiken mot bristande social och ekonomisk rättvisa har ofta direkt bäring på barns levnadsvillkor. Till profetlitteraturens kännetecken hör dess drastiska och symboltöta språk. För att beskriva Guds relation till folket är två metaforer från vardagslivet särskilt vanliga: äktenskap och föräldraskap. Det betyder att när profeterna talar om barn handlar det inte sällan om något annat, som förbundsstrohet. Det ligger i sakens natur att det ofta kan vara svårt att avgöra om texten refererar till barn i konkret eller metaforisk mening, eller både och. I det följande ges några korta exempel på hur ”barnet” används hos profeterna.

DOM

Ett inslag i profeternas domsförkunnelse är att tilltala folket som olydiga barn och variationen av invektiv är stor. Inledningen till Jesaja utspelar sig sannolikt i anslutning till den assyriske kung Sanheribs erövrings-tåg, där Jerusalem med nöd och näppe klarar sig från utplåning. Jesaja beskriver hur Gud fostrat och vårdat sina ”söner”, men hur de ändå brutit med honom (Jes 1:2). Profeten förtydligar i sammanhanget att syd gjort sig skyldiga till samma missgärningar som nord och att det är tid för botgöring och inte för firande. I vers 4 avfärdas så folket som ”ond avkomma, korrupta söner” (Jes 1:4).

Mycket långt senare, under tiden för israeliternas hemkomst från exilen, betecknar Tritojesaja det avgudadyrkande folket som ”barn till en trollpacka, avlade genom äktenskapsbrott och prostitution (...) brottets barn, lögnens avkomma” (Jes 57:3–4). Liksom vi såg tidigare i Helighetslagen beskrivs dyrkan av andra gudar och sexuella förseelser som två sidor av samma mynt. Här är det uppenbart stora barn det talas om, barn som ”brinner av brunst” och som ”slaktar” sina egna barn

”i ruinerna”, en referens till barnoffer (Jes 57:5). Profetens kritik av folkets grimaser och utsträckta tungor är kanske inte så mycket en karikatyr av barns lek som ett sätt att uttrycka att folket på grövsta möjligaste sätt visat sitt förakt för Israels gud. Liknande retorik förekommer också hos profeten Jeremia (Jer 3:14, 22; 4:22).

Profeten Hosea är inne på ett liknande spår när han anklagar folket för att ha ”bedragit” Jahve och fött ”oäkta/främmande barn” (Hos 5:7). Domen gäller här brott mot förbundet. Konsekvensen är att folkets status devalveras från ”söner” till ”bastarder”. Den bakomliggande mångtydiga hebreiska termen förekommer hos flera profeter och kan ses som ett exempel på hur kön och etnicitet används för att framställa folket i dålig dager. Mot slutet av boken smälter två metaforer samman i beskrivningen av folkets skuld och lidande. Den ena bilden gäller en kvinnas födslovärkar som inte leder till förlossning, det vill säga en bild av en utdragen och plågsam död. Den andra framställer folket som en ”oförnuftig son”, som vid födelseögonblicket inte är framme vid ”öppningen” (Hos 13:13). ”Oförnuftig” är terminologi som klingar från Vishetslitteraturen och metaforen kan antyda att folket är oförmöget att lära eller att det saknar moralisk kompass. Profetens bildspråk framstår dock i detta sammanhang som minst sagt tvetydigt. Kan man utkräva ansvar av ett foster? Förväntas barnet föda sig själv? Poängen tycks vara att folket är ansvariga för sin egen olycka. Man kan fundera över vad bilden i förlängningen antyder om Jahves roll i det hela?

En variant av domsförkunnelsen är att barn genom sina namn förkroppsligar budskapet. Profeten Hosea får i bokens inledning befallning av Jahve att skaffa barn med en prostituerad kvinna. De tre barn som han får med Gomer blir levande domsbudskap rakt in i profetens samtid (Hos 1:3–9). Första sonen Jisreel uppkallas efter platsen där den Jahvetrogne kung Jehu långt tidigare massakrerade sina politiska motståndare (2 Kung 9:14–37). Referensen kan vara ett uttryck för principen att ändamålen inte helgar medlen och att den israelitiska monarkin i sin helhet skulle ha fallerat. Sonens namn ställer frågan om landet Israel förvandlats till Jisreel, en laglös krigsskådeplats.

Andra barnet är en dotter och hon får namnet Lo Ruchama, som betyder ”inte förbarmande”. Vissa kommentarer uppfattar flickan som

en representant för det försvagade israelitiska kungarike som följde efter Jehu, till följd av att Jahve dragit tillbaka sitt aktiva förbarmande. Därefter föder Gomer en son, som Hosea ger namnet Lo Ammi, ”inte mitt folk”. Namnet ger på starkast möjliga sätt uttryck för att förbundsvillkoren mellan Gud och folket upphävts; Israel är inte längre Guds egendomsfolk och Israels gud är inte längre Jahve för dem. Varje namn har inneburit en skärpning av de följder som ska drabba folket och genom det tredje barnet nås något av en kulmen. Fortsättningen av boken visar dock att det inte slutar där. I andra kapitlet får samma barn bära hoppet om förnyad fruktsamhet, förbarmande och tillhörighet (Hos 2:22–23). Relationen mellan Jahve och folket präglas i Hosea av växling mellan våld och värme, vilket feministiska forskare uppmärksammat.

Profeterna framställer också barn som mottagare av Guds dom och här är det återigen svårt att skilja mellan barn i konkret och metaforisk mening. Barnens lidande beskrivs som en konsekvens av folkets beteende. Hos Jesaja innebär folkets avfällighet att Gud inte längre ska förbarma sig över ”faderlösa” (Jes 9:17), vilket ter sig minst sagt anmärkningsvärt i relation till utfästelserna i Femte Moseboken om Israels gud som de faderlösas garant. Till Jesajas vision för Babylons undergång hör att ”spädbarn” ska krossas (Jes 13:16). Båda utsagorna säger någonting om dåtidens krigföring och den utsatthet som den innebar för barnen.

Jeremia liknar kungen vid ett kasserat kärl som ska kastas bort, tillsammans med sin ”avkomma” (Jer 22:28). Bilden avser ett brukskärl av keramik som kastas i marken och krossas när man inte längre har användning för det. Det är det öde som väntar kungen och hans dynasti när Jerusalem faller. När det gäller tanken att sönerna drabbas av fädernas skuld ger dock samme profet lite olika bud. Å ena sidan formuleras just den principen upprepade gånger, bland annat i profetens bön (Jer 2:5–9; 5:1–8; 18:21; 32:18). Den katastrof som äger rum under Jeremias samtid, Jerusalems fall, uppfattas just som ett straff för en tidigare kungs religiösa avfällighet, Manasse. Å den andra sker hos profeten ett avståndstagande från samma princip, som dock förläggs till en utopisk framtid. När Jahve en gång återupprättar landet, ska följande ordspråk inte längre vara giltigt: ”När fäderna äter surkart, får barnen ont i tänderna” (Jer 31:29). Enligt den nya ordningen ska var och en dö för

sin egen synd (Jer 31:29). Samma populära ordspråk citeras också i Hesekiel (18:1–20). Här utvecklas tanken på det personliga ansvaret och till skillnad från Jeremia, får Hesekiel uttrycka att den nya ordningen redan trätt i kraft (Hes 3:17–21).

Hesekiel tillhör de profeter som skildrar domen över folket i de allra mest grälla färger. Bildspråket hos denne profet knyter också tydligt an till de straff för förbundsbrott som postuleras i Tredje och Femte Moseboken. En särskilt makaber bild är den om fäder och barn som äter varandra. (Hes 5:10, jfr 3 Mos 26:29 och 5 Mos 28:53. En kvinnlig motsvarighet finns i Klagovisorna 4:10). Hesekiels förkunnelse rymmer också hot om att Jahve ska göra folket ”barnlöst” genom att skicka pest och vilddjur (Hes 5:17, jfr 3 Mos 26:22, 5 Mos 32:24). Några kapitel senare ser profeten i en vision hur sex män med stridsyxor får order om att utplåna alla ”gamla”, ”unga män”, ”unga flickor” (*betulah*) och ”barn” (*ṭaf*) (Hes 9:6) som inte bär ett skyddsmärke i pannan. Här är det fråga om ett rituellt dödande som påminner om den totala utplåning av fienden som anbefalls i exempelvis Josuaboken (6:21). Skillnaden här är att dödandet inte gäller fienden utan det egna folket. Dessutom ska det utföras nära det allra heligaste, templet, strax utanför Jerusalem.

En särskild form av straff är när profeten Jesaja hotar med att Gud ska ge folket ”pojkar” till ledare, ”lynniga barn” ska styra dem (Jes 3:4). Av sammanhanget att döma består straffet i upplösning av samhällsordningen, och att barn tilldelas en uppgift som de omöjligt kan fullfölja. Kanske kan man säga att barnet här fungerar som en bild för ledarskapsmässig inkompetens. Identifiering av barn med bristande mognad präglar också profetens polemik mot Jerusalems ledare i kapitel 28. Berusade präster och profeter liknas där vid spädbarn som inte förstår någonting: ”Vem vill han undervisa, för vem vill han tolka budskapet? För barn som nyss blivit avvanda, som just har tagits från bröstet?” (Jes 28:9). Versen är ett citat från profetens motståndare och ger prov på konflikten mellan profeten och prästerna. De vill inte bli tillrättavissade som barn, om hur man ska uppträda bland folk, och markerar att de inte bryr sig om Jesajas budskap. I detta sammanhang flätas två till synes motstridiga bilder samman, amning och dryckenskap. Effekten är densamma, ledarskapet är oförmöget att lyssna och ta till sig Guds budskap.

I några fall anklagar profeterna folket för att offra sina barn till andra gudar. Jeremia får order om köpa en lerkruka som han ska krossa inför folkets ögon (Jer 19:1–13) för att de tillbett andra gudar. Till anklagelserna hör att folket bränt sina ”söner” till Baal, den kanaaneiska åsk-, krigs- och fruktbarhetsguden, i strid med Jahves befallningar. (Jer 19:5). Hos Hesekiel är bilden av barnoffer sammanflätad med den om ”horeri” eller ”prostitution” (Hes 16:20–21, 36). Där talas det uttryckligen om att barnen ”offras” eller ”slaktas” (Hes 20:31; 23:39). Avgudadyrkan, barnoffer och sexuella utsvävningar kombineras hos denne profet i en särskilt frän, för att inte säga giftig, polemik mot folkets religiösa praktiker. Samme profet antyder intressant nog även att barnoffer till Jahve kan ha skett (Hes 20:25–26). Att överlämna det förstfödde till Jahve skulle ha varit del av de onda bud och stadgar Jahve ingett folket som straff, ”ty jag ville injaga skräck i dem så att de skulle inse att jag är Herren” (Hes 20:26). Helt annorlunda låter det hos profeten Mika. Han frågar retoriskt om han ska offra det allra mest värdefulla han har, alltså sin ”förstfödde” för sin överträdelse, sin ”livsfrukt” för sin synd (Mika 6:7). Det självklara svaret är att Gud istället vill ha kärlek och trohet (Mika 6:8).

Ibland kan det vara svårt att skilja mellan det lidande som barn drabbas av till följd av Guds dom och den nöd som resulterar från människors korruption eller fattigdom. Hos profeterna presenteras också det senare som en konsekvens av det förstnämnda. Vi nöjer oss här med att kortfattat nämna några exempel. Profeten Hosea presenterar den gruvliga framtidsutsikten att Efraim ska få leda fram sina söner till bödeln (Hos 9:13) och att en moder ska krossas med sina ”söner” under kriget (Hos 10:10–14). Hos Jeremia begråter Rakel sina ”söner” för att de inte längre finns (Jer 31:15) och samme profet varnar kung Sidkia för att hans kvinnor och ”söner” ska föras bort i fångenskap (Jer 38:23). Han går också tillrätta med judeerna i Egypten för att de genom sitt beteende drar gudomligt straff över sig och därmed utrotar ”spädbarn och dibarn” (Jer 44:7).

I Klagovisorna talas det om hur ”spädbarn”, ”dibarn” och ”pojkar” förgås på gatorna som en följd av Jerusalems förstörelse (Klag 2:11, 21). ”Dibarnet” törstar, ”spädbarnen” hungrar (Klag 4:4). Jesaja gisslar folkets ledare för att de plundrar ”faderlösa” och inte för deras talan

(Jes 10:2; 1:23). Den samtida profeten Mika anklagar de rika för att driva kvinnor från sina hem och därigenom beröva ”spädbarnen” den ära som Gud gett dem (Mika 2:9). Hos Joel får sönerna uppgiften att vittna om domens förödelse till nästa generation (Joel 1:3). I kontrast till berättelsen om uttåget ur Egypten i Andra Moseboken är det nu inte Jahves räddning av folket som ska föras vidare genom barnens frågor utan istället erfarenheten av Guds dom.

HOPP

Profeterna innehåller inte bara dom och ”barnet” finns även med i förkunnelsen om tröst och hopp. Särskilt vanligt är det att barnen står som mottagare av Guds löften eller att folket tilltalas direkt som barn. Deuterocesaja kallas ibland för ”trösteboken” och dess budskap riktades först till ett missmodigt folk i exil. Den tröst som utlovas är inte av det medömkannde slaget utan konkretiseras genom de löften som knyts till nästa generation. Profeten framför löften om att Jahve ska föra hem Israels ”avkomma” (Jes 43:5) i något som beskrivs som ett andra uttåg. Israels gud ska också utgjuta sin ande över dessa barn och ättlingar (Jes 44:3). Samme profet förkunnar även att Gud ska rädda Israels ”söner” (Jes 49:25), undervisa dem och låta dem leva i fred (Jes 59:13).

Jeremia frambär det snarlika budskapet att Gud ska rädda Israels ”avkomma” (Jer 30:10; 46:27) och lovar att folkets ”söner” ska bli ”som förr” (Jer 30:20). Förbundet är ett av profetens favoritteman och det som antyds här är att nästa generation ska leva i en återupprättad relation med Israels gud. Ett par kapitel senare får profeten befallning om att köpa en åker i Anatot, nära Jerusalem, en mildt sagt dålig affär när babylonierna precis belägrat huvudstaden. Här pekar förkunnelsen bortom den förestående katastrofen. I Jahves svar på profetens bön utlovas att Gud åter ska samla folket och låta dem bo i trygghet i landet (Jer 32:37–38). Villkoret är att de fruktar Gud och om de gör det ska det gå bra för deras ”söner” (Jer 32:39). Med andra ord, då kommer förbundet att fungera som det var tänkt.

Hesekiel beskriver upprättelsen av landet bland annat i termer av konkret grönska och fruktsamhet. Det övergivna och krigshärjade land som utgjort en fara för dess invånare (Hes 33:23–29) ska istället bli ett land där människor odlar, lever och förökar sig (Hes 36:1–15).

Till Israels fienders hån hör att landet skulle "äta människor" och göra folken barnlösa (Hes 36:12–14). Jahves löfte innebär att detta förtal ska upphöra och landet ska bli en gästvänlig plats för människor och djur. I kapitlet därefter presenteras ytterligare två bilder för förbundets återupprättelse: de döda benen som som får liv igen (37:1–14) och de två stavarna som förenas. Den senare handlar om att Israels stammar på nytt ska bli ett folk och till detta hör att folket och dess barn och barnbarn ("söner") ska få bo i landet för all framtid (Hes 37:25). Fruktsamhetsmotivet finner vi också hos Deuterocesaja där det omtalas hur den barnlösa och övergivna ska få mängder av barn (Jes 49:20–21; 54:1). Barnen blir här ett uttryck för Jahves återupprättelse av folket.

Hos några profeter får beskrivningarna av den framtida tillvaron närmast paradisiska drag som barnen får illustrera. Efter exilen talar profeten Sakarja om en tid där gamla män och kvinnor sitter på torgen och där stadens gator fylls av lekande "pojkar och flickor" (Sak 8:5), en bild av trygghet för hela befolkningen. Ungefär vid samma tidsperiod utlovas i Tritocesaja att Guds ande och ord ska förbli hos Israels "avkomma" (Jes 59:21) och att dessa barn ska bli aktade bland folken (Jes 61:9). Bland de avslutande orden hos samme profet finner vi också de utopiska utfästelserna att "spädbarn" aldrig ska dö och att man inte längre ska föda barn till en snar död (Jes 65:20, 23). Till paradisisbilderna hör också den betydligt tidigare förste Jesajas vision av villkoren under den rätttrådige härskaren. Profeten målar upp en värld som lyder under helt nya lagar där naturliga fiender som ko och björn nu samsas. Här ska också "spädbarn" leka vid ormens håla och "barn" sticka handen i kobrans bo (Jes 11:8).

Barn-föräldrametaforen kan också användas för att ge särskild konkretion åt Guds omsorg om folket. Bilden är särskilt vanlig hos Deuterocesaja och Tritocesaja. "Glömmer en kvinna sitt lilla barn?" frågar Deuterocesaja retoriskt (Jes 49:15). Frågan kommer som ett svar på folkets klagan över att ha blivit övergivna och är insatt i ett sammanhang om Jahve som befriare och skapare. Till dessa egenskaper fogas också Jahve som moder. Även om en mänsklig moder skulle glömma sitt barn glömmer Gud aldrig Israel, försäkrar profeten. Jahves omsorg liknar moderns, men är ännu mer fullkomlig. Deuterocesaja aktualiserar också bilden av Gud som förälder i en situation där Jahve går i svaromål

mot tänkta meningsmotståndare, ”Ställer ni frågor till mig om mina barn?” (Jes 45:10–11). Udden är riktad mot dem som kritiserar Guds agerande med sitt folk (exilen) och sammanhanget understryker såväl Guds allvishet som allmakt. Jahve gör här anspråk på absolut förfoganderätt över sina barn.

Mest utvecklas mor-barnbilden hos Tritojesaja, som vid ett tillfälle beskriver hur folket ska få ”dia”, ”finna tröst”, ”suga”, ”njuta”, ”bli burna i famnen”, ”bli gungade i knät” och ”bli tröstade” (Jes 66:11–13). Det metaforiska modern identifieras här omväxlande med Sion, Jerusalem och Jahve. Tidigare i samma stycke smälter bilderna av Gud som barnaföderska och krigare samman. Genom Guds hämnd över Israels fiender föds folket ”på ett ögonblick” (Jes 66:6–9. Se också Jes 42:13–14). Guds moderliga omsorg blir här ett uttryck för frälsning och för överflöd. Även hos Hosea framträder Gud som småbarnsförälder, dock inte könsbestämd. Det är Jahve som lär Efraim att gå, tar upp i famnen, lyfter upp till kinden och böjer sig ner för att ge att äta (Hos 11:3–4). Här används dock inte bildspråket för att ge tröst, utan närmast för att skapa relief åt folkets avfällighet.

Vi hörde tidigare om Hoseas barn som genom sina namn fick bära budskap om dom. Men barn kan också förkroppsliga hopp. Namnen på Jesajas tre barn innebär hopp för det egna folket och dom över fienden. Första sonen Shear Jashub – ”En rest vänder om” – får följa med fadern för att giuta mod i kung Achas i ett synnerligen pressat läge (Jes 7:3). Vad namnet refererar till är inte direkt glasklart, är det en rest av fiendens här som ska återvända, besegrad? Inget tvivel råder dock om situationen, Juda attackerades av nordriket i allians med Aram (det syro-efraimitiska kriget). Profetens uppgift var då att ta med sitt barn till kungen och frambära budskapet att han inte ska vara rädd och att attacken kommer att misslyckas. Profeten får veta exakt vart han ska gå med sonen och bland de barn med symboliska namn som vi möter i Jesaja och Hosea är ”En rest vänder om” det barn som i högst grad tar konkret gestalt.

Men kungen lyssnar inte och profeten återkommer en andra gång för att leverera ett nytt tecken. Ännu ett barn ges ett betydelsefullt namn och det är i detta sammanhang vi hör orden om Immanuelstecknet, nämligen

att den unga kvinnan ska föda en son med namnet ”Gud med oss” (Jes 7:10). Många förslag har framförts om vems barn detta skulle vara. Sannolikt är det profetens eget barn och det unika här är att namnet ges innan barnet är fött. Namnet utgör en försäkran om att det inte finns något att frukta från de fiender som hotar sydriket, även om det inte är något entydigt tröstbudskap. Enligt profetian ska fiendens land ligga öde innan Immanuelbarnet lärt sig skilja mellan ont och gott. Profetiens svårtolkade avslutning rymmer dock ett hot. Eftersom kungen avvisat tecknet ska han drabbas av samma öde som sina fiender.

Två kapitel senare i Jesaja omtalas en annan nyfödd ”son” med de majestätiska namnen: Allvis härskare, Gudomlig hjälte, Evig Fader och Fredsfurste (Jes 9:6). Här är forskare tämligen eniga om att detta barn inte har något med Immanuelstecknet eller Jesajas andra barn att göra. Istället kan det vara fråga om ett kungligt trontillträde, i likhet med det som omtalas i Ps 2:7 (”Du är min son, jag har fött dig idag.”) De stor-slagna namnen avser sannolikt egenskaper hos den ideale (vuxne) kungen som politiskt ledarskap (Allvis härskare), militär styrka (Gudomlig hjälte), omsorg om folkets välfärd (Evig fader) och grunden för landets välgång (Fredsfurste).

Son nummer tre får det föga smickrande domsnamnet Maher shalal hash bas, ”snart roy, strax byte” (Jes 8:1–4). Namnet kan vara en allusion till militär jargong och budskapet till sydrikets kung är att den fientliga syriskefraimitiska alliansens nederlag står vid dörren. Innan pojken kan säga pappa eller mamma ska det assyriska imperiets arméer ha plundrat dessa länder. Problemet är att kungen inte litat på Jahve utan sökt stöd hos främmande makt. Därmed har han inte bara äventyrat sydrikets självständighet, utan även kärnan i det religiösa livet, templet i Jerusalem.

Senare i samma kapitel kommenterar Jesaja att ”jag och barnen som Gud har gett mig har blivit till tecken och förebud i Israel” (Jes 8:18). ”Tecken” har i detta sammanhang ingenting med mirakel att göra och texten ger ingen indikation om att det var något särskilt med barnens födelse. Här får alldeles vanliga barn fungera som bärare av ett budskap med konsekvenser som går långt utöver den egna familjen. I Första Moseboken kunde namngivande av barn fungera som ett sätt för individer att ge uttryck för en besvärlig livssituation. Här tillämpas detta på folket som kollektiv.

Profeten Jesaja kritiserar som vi såg tidigare folkets ledare för att utnyttja ”faderlösa” och att de därmed kränker dessa utsatta barns särskilda rättigheter. Ett ytterligare exempel på barn som rättighetsbärare finner vi i Hesekiels instruktion för arvsskifte. Där gäller det att de invandrare som bor i landet och fått ”söner” ska räknas som infödda israeliter och tilldelas mark genom sin stam (Hes 47:22). Generositet mot främlingen slås fast i lagtexter som Förbundsoken (2 Mos 22:21–24) och Helighetslagen (3 Mos 19:33–34), men att främlingar får arva mark tillsammans med övriga israeliter är något unikt. Här blir alltså barn avgörande för om invandraren ska räknas som delaktig i folket eller inte.

Profeterna använder alltså motivet barn för att predika både dom och hopp och ibland får barn genom sina namn förkroppsliga budskapet. I domsförkunnelsen framställs barn oftast som offer för mänskliga tillkortakommanden. När man på ett särskilt sätt vill konkretisera Guds omsorg använder man bilden av modern/fadern och det lilla barnet.

KAPITEL 4:

PSALTAREN

Psaltaren är Gamla testamentets längsta antologi och tillhör Bibelns mest använda böcker. Här presenteras brukspoesi för livets alla tänkbara skeden: tacksamhet, ödmjukhet, förtvivlan, bitterhet, hämndbegär, ilska... Ingen mänsklig känsla eller erfarenhet tycks vara för låg. Många psalmer är skrivna för att sjungas kollektivt i gudstjänsten, andra har en mer individuell prägel. Psalmerna måste dock i hög utsträckning beskrivas som stiliserade och noggrant bearbetade texter. Även om psalmerna är tillkomna i specifika situationer är de utformade för att användas i generation efter generation. Inom psalmforskningen brukar man klassificera psalmerna i olika typer som klagopsalm, hymn, tackpsalm och vishetspsalm.

Flera av barnmotiven hos profeterna återkommer i Psaltaren. Barnens öde kan exempelvis spegla såväl dom (21:11, 37:28) som välsignelse (37:25–26, 102:29, 112:2, 115:14, 127:3, 128:6). Genomgående är att barnen delar samma öde som sina föräldrar. I linje med detta lyfter psalmförfattarna också fram barnen som traditionsförmedlare och då används primärt begreppet ”söner” (34:12, 78:4–6). Psalmförfattarna talar även på olika sätt om barn som arvtagare av Guds löften. Då används, liksom i patriarklöftena i Första Moseboken, istället termen ”avkomma” (*zæra*'), (22:31, 25:13, 69:37). Samhörigheten mellan föräldrar och barn kommer också till uttryck i vissa så kallade vishetspsalmer. När psalmförfattaren säger om den rättfärdige att han aldrig såg hans ”avkomma” tigga om bröd (37:25–26) är det ett uttryck för en liknande tradition som den i Ordspråksboken.

Ett motiv som vi inte sett i de tidigare texterna är psalmförfattarnas önsknings om hämnd över fienden, vilka också inkluderar straffdom över fiendens barn. Motivet förekommer i de så kallade klagopsalmerna, där huvuddelen vanligtvis består av en redogörelse för den bedjandes nöd med bön om räddning och där avslutningen innehåller uttryck för tillit till att Gud ska förändra situationen. Psalm 109 målar upp en

tämligen detaljerad bild av fiendens tänkta fall (v. 6–19). Till den hör att fiendens ”söner” ska bli ”faderlösa”, vilket står i parallellism till att hustrun ska bli ”änka” (v. 9). Med andra ord önskas fiendens död. De kvarvarande ”sönerna” får livnära sig som ”tiggare”, fördrivna från sitt hem (v. 10). Vidare önskas att ingen ska visa honom (fienden) trohet eller vara ”nådig” mot hans föräldralösa barn (v. 12). Psalmförfattarens ord om barnen kan uppfattas på minst två sätt. Det ena är att syndens konsekvenser sträcker över flera generationer och att fiendens barn ska få skörda frukterna av faderns felsteg. Det andra är att fiendens namn upphör genom barnens lidande och död.

Mest notoriska i detta avseende är kanske orden i psalm 137, ”Lycklig den som får ta dina späda barn och krossa dem mot klippan” (v. 9). Psalmen är tillkommen i exilen i Babylon före hemkomsten och speglar den stämning som rådde bland israeliterna där. Den inledande kollektiva sorgen (v. 1–4) övergår i individuell klagan med inslag av hymn (v. 5–6) och avslutas med önskan om hämnd (v. 7–9), där orden om spädbarnens död står som klimax. Här saknas det för klagopsalmen karakteristiska omslaget till förtröstan. Den situation som beskrivs i psalmen är alltså att de babyloniska fångvaktarna hånar israeliterna och ber dem sjunga glada Sionssånger. Fienden begär alltså att de instrument som tidigare använts i gudstjänsten nu ska användas i underhållande/förnedrande syfte. Av allt som skrivits om denna psalm låter vi här två röster komma till tals.

Den nigerianska bibelforskaren Cyril Okorocho säger i *Africa Bible Commentary* (2006) att bara den som själv lidit kan förstå de känslor psalmförfattaren ger uttryck för. Detta är så att säga en del av det mänskliga som bör erkännas, även om det inte är bra. Tysken Erich Zenger föreslår i *A God of Vengeance. Understanding the Psalms of Divine Wrath* (1996) att psalmen ger uttryck för en längtan efter rättvisa, att den ger ett förebildligt mönster för vad ocensurerad bön kan vara och att den tvingar den kristne läsaren till fördjupning i den egna traditionen genom reflektion över innebörden av bibeln som ”Guds ord”.

Här är det lämpligt att försöka undvika enkla ”lösningar”. Enbart fördömanden av texten är inte till någon större nytta. Den tanke om barn som kommer till uttryck här är den om barnet som en del av hushållet,

i egenskap av ekonomisk resurs och kommande arvinge till husfadern. Barnens död konkretiserar då motståndarens totala utplåning, inklusive egendomar och framtidsutsikter. Psalmförfattaren har genom exilen erfårit maktlösheten i att inte kunna skydda sina barn. Det önskar han eller hon nu sina fiender. Psalmen ger också uttryck för den tidens grymma krigföring, där kvinnor och barns utsatthet var mycket stor.

Metaforen förälder-barn för relationen mellan Gud och människa uttrycks i Psaltaren framför allt genom identifikation. I psalm 2 låter psalmförfattaren Gud säga till kungen: ”Du är min son, jag har fött dig idag” (v. 7). Här har vi sannolikt att göra med en så kallad adoptionsformel som uttalas den dag när kungen ska bestiga sin tron. Innebörden av orden är att Israels kung blir Guds arvinge och ställföreträdare, vilket i detta sammanhang har litet med konkret barnskap att göra.

Oftast i Psaltaren är det istället den bedjande som intar barnets position. Det kan ske genom vördnadsfulla epitet som ”din tjänarinnas son” (86:16, 116:16), men det kan också utvecklas vidare. I psalm 8 säger psalmförfattaren att han eller hon vill besjunga Guds prakt ”med ett barns, ett dibarns mun” (v. 3). Frasen har vållat forskarna mycket huvudbry och är inte helt lätt att passa in i sammanhanget. Användningen av barnmotivet kan här sannolikt uppfattas som ett uttryck för ödmjukhet. Inför skapelsens storhet liknar psalmförfattaren människans försök till lovsång med det lilla barnets omedvetna joller. Men kan också tänka sig att orden pekar på storslagenheten i Guds bejakande av människan, som också omfattar det lilla barnet.

I den mycket korta psalm 131 fungerar identifikationen med barnet som en signal om ödmjukhet: ”Herre, jag är inte övermodig, har inga stolta later. Jag ägnar mig inte åt stora ting, åt det som övergår mitt förstånd. Nej, jag har lugnat och stillat min själ, jag är som ett litet barn, som barnet i moderns famn” (v. 1–2). Den hebreiska term som används för ”barn” anger att det handlar om ett avvant barn, vilket sannolikt betyder att det är ett barn som är yngre än tre år. Psalmen presenterar bilden av ett förnöjt barn i moderns famn. Barnets förhållande till sin moder framställs här som ett ideal och särskilt då frånvaron av stolthet eller ambition hos barnet.

Till identifikationen med barnet hör också de återkommande uttrycken för tillförsikt om att Gud varit med den bedjande sedan födseln, eller till och med innan dess. Orden i Ps 139 tillhör de mest kända: ”Du skapade mina inälvor, du vävde mig i moderlivet (...) min kropp var inte förborgad för dig när jag formades i det fördolda, när jag flätades samman i jordens djup. Du såg mig innan jag föddes (Ps 139:13, 15-16). Liknande motiv återfinns också i Ps 22:10 och 71:6.

Liksom hos profeterna används barnmotivet för att representera både hopp och dom. Speciellt med Psaltaren i detta avseende är de ocensurerade önskingarna om fiendens barns död samt den bedjandes identifikation med barn som får ta emot Guds omsorg.

KAPITEL 5:

VISHETSLITTERATUREN

Till Gamla testamentets vishetslitteratur hör Ordspråksboken, Predikaren och Job. Spår av vishetstraditionen finns också i vissa psalmer och i berättande text, som Joseftraditionen (1 Mos 37–50). Här ställs de grundläggande existentiella frågorna: Hur kan vi leva ett gott liv? Vad är meningen med människans ansträngningar? Vad kan vi egentligen veta om världen och om Gud? I centrum står vardagslivet och referenserna till gudstjänst och frälsningshistoria är få. Hemmet, hovet och skolan är miljöer som man framför allt förknippar med denna litteraturtyp och det märks bland annat genom teman som undervisning och barnuppfostran. Om det är någon del av det bibliska materialet som historiska barn tidigt kan ha kommit i kontakt med är det vishetstraditionen.

ATT GÖRA DET RÄTTA

Ordspråksbokens vishet präglas i hög grad av tänkandet att det lönar sig att göra gott och följa lagen. Det är utgångspunkten för förbundet mellan Gud och folket och det är ofta på den punkten som Israels profeter kritiserar sina ledare. Det innebär som vi sett tidigare att barns och föräldrars öden är sammankopplade. Men i Ordspråksboken framställs barnet i mindre utsträckning som föremål för föräldrarnas handlingar. Vinkeln är mer personlig, om än stiliserad, där det är sonens beteende som vållar sina föräldrar glädje och sorg. Inledningen till andra samlingen är typisk: ”En klok son är sin fars glädje, en dåraktig son är sin mors sorg” (Ords 10:1). De dåraktiga sönerna får (då liksom nu?) något mer utrymme än de kloka (10:5, 15:20, 17:2, 17:25, 19:13, 28:7). Ofta är det omöjligt att från sammanhanget säga om dessa söner är barn i kvalificerad mening, även om de sannolikt står under sina föräldrars uppsikt. På temat samhörighet mellan generationer hör också de bevingade orden att ”Barnbarn är de gamlas krona, sönerns stolthet är deras fäder” (17:6). Ordspråket anknyter till tanken från Första och Andra Moseboken om barnet som välsignelse.

Jobs bok representerar på många sätt en uppgörelse med den konventionella visheten. Boken kan beskrivas som ett kollage, där olika röster bryts mot varandra och där det inte är helt självklart vem som får sista ordet. Prologen (Job 1–2) och epilogen (Job 42) följer den traditionella logiken, att den gode blir belönad för sina gärningar. Inledningsvis beskrivs Job som den rättträdige och välsignade mannen som till och med försäkrar sig om sönerns rening när de har festat (Job 1:5). Och i slutet upprättas han med barn och barnbarn i fyra led (42:16). I dialogen där emellan utbryter en kraftmätning mellan olika normsystem, där Job ger uttryck för erfarenheten att det inte lönar sig att göra gott, medan vännerna ger sig i kast med att försvara vad de uppfattar som Guds ordning.

Job beskriver den krossade människans förtvivlan som så djup att hon inte märker om hennes söner äras eller ringaktas (14:21). Han ser med fasa hur de ondas ”avkomma” lever trygga (21:8) och hur deras ”små barn släpps lösa som lamm på ängen” (21:12). I samma kapitel frågar Job retoriskt om Gud sparar olyckan åt dessa barn (21:19a). Till skillnad från psalmförfattarna önskar han dock inte barnens död, utan vill istället ställa Gud till svars (21:19b). Vännerna å sin sida lägger skulden på Jobs ”söner” (8:4) alternativt på Job själv (20:10). Deras lösning innebär att barnen får gottgöra för faderns antagna brott mot de fattiga. Jobs bok visar hur slitsamt det kan vara för båda parter när kartan inte stämmer med verkligheten. Här finns barnen framför allt med som illustration eller förklaring till de vuxnas lidande.

FOSTRAN

Betydelsen av fostran formligen hamras in i Ordspråksboken. I den första samlingen (Ords 1–9) inleder uppmaningen att ”lyssna” så gott som varje kapitel. ”Lyssna till din fars förmaningar, min son, förkasta inte din mors undervisning (Ords 1:8, 2:1, 3:1, 4:1, 5:1, 6:20, 7:1). Den personifierade visheten inbjuder sina ”söner” just till att ”lyssna” och följa hennes väg (8:32). Hon skickar också ut sina ”tjänsteflickor” att välkomna de okunniga och oförståndiga (9:3). I den andra samlingen (Ords 10–22) uppmanas lyssnaren inledningsvis att ”Älska fostran” (12:1), en attityd som präglar den ”kloke”, medan ”dåren” försmår ”fostran” (13:1, 18). Men vad menas egentligen med ”fostran”? Den bakomliggande hebreiska termen rymmer nyanser som instruktion, övning och tillrättavisning, men också disciplinering, varning och fysisk bestraffning.

Den sistnämnda kategorin görs explicit vid ett antal tillfällen:

- ”Den som spar på riset hatar sin son, den som älskar honom fostrar honom i tid.” (13:24).
- ”Fostran din son medan det ännu finns hopp; du vill ju inte att han ska dö.” (19:18).
- ”Dårskapen sitter djupt i pojken, men det fostrande riset driver ut den.” (22:15, 23:13–14, 29:15, 29:17.)

Man kan säga väldigt mycket om detta, ur historiska, teologiska och psykologiska perspektiv. Här nöjer vi oss med att konstatera några saker. Fostran uppfattas i texten som en fråga om liv och död. Ansvaret att fostra barnen vilar tungt på föräldrarna. Att inte fostra uppfattas inte bara som kärlekslöshet, utan framställs som ett lika allvarligt brott som mord. Det är alltså föräldrarnas skyldighet som står i fokus.

En modern svensk läsare frågar kanske om vi här ser en rottråd till den ”svarta pedagogiken”? Möjligen, men vi ska komma ihåg att det från Ordspråksboken till vår tid ligger en lång och komplex idéhistorisk utveckling. Vi bör vara försiktiga med entydiga slutsatser om synen på barns natur utifrån dessa texter. Ordspråksboken pekar i något fall i riktning mot att barn föds med onda böjelser (Ords 22:15). Men den typen av frågor aktualiseras framför allt i ett senare skede, av till exempel kyrkofäderna. I judisk tolkningstradition har helt andra frågor varit viktiga.

Exempel på vishetstraditionens utveckling hittar vi i de apokryfa böckerna Salomos Vishet och Jesu Syraks Vishet. Den senare ägnar större delen av ett kapitel (30:1–13) åt just barnuppfostran och bekräftar i hög utsträckning Ordspråksbokens linje. Syrak blir dock mer konkret i sina råd och mest främmande för nutida läsare är kanske varningarna mot att kela, leka och skratta med sitt barn (30:9–10). Uppmaningarna till fysisk bestraffning är också fler och mer detaljerade hos Syrak (30:1, 12–13).

En del av materialet i Ordspråksboken knyter an till lagstiftningen om olydnad, som vi behandlade tidigare. Att förbanna sin far eller

mor sägs leda till döden (20:20), i enlighet med lagen i Förbunds-boken (2 Mos 21:17) och den som plundrar sin mor eller far liknas vid en dråpare (28:24). Ordspråksboken innehåller också uppmaningar att inte förakta sina föräldrar, vilket kan uppfattas som pendanger till fjärde budet (23:22, 30:17). Föräldrarnas ansvar för att fostra sina barn har sin motsvarighet i barnens skyldighet att respektera sina föräldrar.

DEN LEKANDE VISHETEN

Ett återkommande motiv i vishetslitteraturen är hyllningar av den personifierade visheten i en kvinnas gestalt (Ords 8, Job 28, Jesu Syrak 24, Salomos vishet 8). I Ordspråksboken talar visheten i jagform och i översättningen i Bibel 2000 identifieras Visheten med ett lekande barn:

Herren skapade mig som det första, som begynnelsen av sitt verk, för länge sedan. (...) då var jag som ett barn hos honom. Jag var hans glädje dag för dag och lekte ständigt inför honom, jag lekte i hans värld och glädde mig med människorna. (Ords 8:22, 30–31).

Grundbetydelsen av den term som Bibel 2000 översätter med ”barn” är dock högst osäker, framför allt av textkritiska skäl. Forskarna är helt enkelt inte ense om vilken som är den mest ursprungliga ordalydelsen. Termen kan till exempel betyda ”hantverkare”, ”amma”, ”lärare” eller fungera som ett adjektiv med betydelse ”sanningsenlig” eller ”förenande”. De som argumenterar för betydelsen ”barn” gör det framför allt utifrån kontexten och då främst utifrån den aktivitet som tillskrivs Visheten, lekandet. De två verb som används här relateras dock i andra sammanhang inte alls till barn (Jes 5:7, Ps 119:24, 1 Sam 18:7). I Ordspråkspoängen framställs syftet med Vishetens lek/dans som att skänka glädje åt Gud och människor. Kanske säger det mest om vår egen tid att vi förutsätter ett barn i den rollen? Vid världens skapelse är det tillbörliga gensvaret från den personifierade Visheten att lekdansa inför Gud.

OVIKTIGT MED BARN?

Predikaren tillhör Gamla testamentets yngsta skrifter och här möter vi en personligt reflekterande berättare som ser tillbaka på sitt liv. Texten utmärks av ett radikalt ifrågasättande och rösten bakom Predikaren har identifierats som bland annat pessimist, realist, skeptiker och agnostiker.

Samtidigt kännetecknas boken också av tankemässiga paradoxer och låter sig inte lätt placeras in i något fack. Till bokens utspel hör det som sägs om barn:

En man kan få hundra barn och leva otaliga år, men om han aldrig blir tillfredsställd i livet, hur länge han än lever, och kanske inte ens får en grav, då säger jag: Ett dödfött barn är lyckligare! (Pred 6:3).

Hos Predikaren är också detta att få barn uttryck för livets tomhet. Fokus ligger dock tydligt på mannens ansträngningar ("en man kan avla hundrafalt"), inte på barnen i sig. Påståendet står i bjärt kontrast till budet om fruktsamhet och till patriarklöftena i Första Moseboken. Det är i relation till just det arvet som orden om det lyckliga missfallet får sin kraft och spänst. Här presenteras en fåfängt kämpande människa som är till synes avklippt från sitt sociala sammanhang, där barnen inte längre fungerar som ekonomisk och social resurs.

Vishetslitteraturen ger uttryck både för tanken att det går bra för lydiga barn och att det inte gör det. Fostran inskräps som ett mycket viktigt ansvar för föräldrarna och fysisk bestraffning framställs som en självklar del i det. Här hittar vi också ett ifrågasättande av nyttan med barn och familjeliv. Den personifierade Visheten i Ordspråksboken gör det vi ofta tänker att barn brukar göra – att leka – men någon regelrätt identifikation mellan barnet och det gudomliga ser vi inte här.

DEL 2:

BARN I NYA TESTAMENTET

När vi kommer från Gamla testamentet till Nya testamentet och söker vad som sägs om barn vi ser vi en mycket annorlunda bild. Berättelserna om konkreta barn är färre, och det beror inte bara på att Nya Testamentet innehåller färre skrifter. Bara några få berättelser handlar om konkreta barns födelse och uppväxt, och det finns mycket lite om barn som välsignelse, människans uppgift att föröka sig eller stamfädernas och stammödrarnas fruktsamhet. Nya testamentets texter handlar istället ofta om vuxna människors andliga barnskap hos Gud eller andliga barnskap hos någon som fört dem in i gemenskap med Gud

I olika texter och på olika sätt talas om att inkludera dem som står utanför Gudsfolket, eller om att vuxna människor föds på nytt, andligen, som Guds barn (Rom 4:16-17, Gal 3:26-29, Joh 1:11-13, 3:3-8). Inte minst i Paulus brev är det viktigt att alla som tror på Jesus som den uppståndne, som den som Gud sänt i denna yttersta tid för att rädda människorna, blir Abrahams barn i en andlig mening. De kan betraktas som Abrahams adoptivbarn. Med en nutida term kan sägas att Abraham i yttersta tiden får bonusbarn (Rom 4, Gal 3:7-9, 3:26-29).

I andra skrifter, inte minst i evangelierna, beskrivs gemenskapen mellan dem som tror på Jesus som den Gud sänt som en familj grundad på en tro man delar, inte på genetisk eller sexuell gemenskap (Mark 3:31-35). Genomgående talas i Nya testamentet om kristna som bröder, någon gång bröder och systrar (Matt 23:8, Jak 2:14-17). ”Bröder” är också det genomgående tilltalsordet till mottagarna i Nya testamentets brev. Dessutom kan vuxna beskrivas som en religiös ledares andliga barn (Filem v. 19, 1 Joh 2).

I såväl evangelierna som Paulusbreven ser vi spår av kristna församlingar där inte längre budet om att föröka sig tycks gälla, eller där livet utan familj och sexualitet är det högsta idealet som dock inte alla kan eller måste följa (Matt 19:12, 1 Kor 7, 1 Kor 9:5). Inför denna världs snara slut är det bästa att avstå från familjebildning och förbereda sig på att en ny värld ska börja (1 Kor 7:29-34). I sena texter, Kol 3:18-4:1, Ef 5:21-33 och 1Tim 2:15-3:13, förutsätts däremot att kristna lever i hushåll som husfäder, hustrur, slavar och barn. Där möter vi framförallt barn i textavsnitt, där barn tillsammans med kvinnor och slavar förmanas att uppföra sig på ett visst sätt. Normer som gäller i samhället i stort

sågs här vara normer för ett kristet liv. Förmaningarna riktas visserligen till konkreta barn, men vi vet inte om barnen lydde eller vad barnen själva tänkte om existentiella och etiska frågor.

De nytestamentliga berättelserna – evangelierna och Apostlagärningarna – skiljer sig också från berättelserna i exempelvis Första Moseboken genom att vara mer direkt förkunnande. Dragen av folklig berättelse – de många drastiska detaljerna, berättelserna där också hjältarna kan vara svekfulla, illistiga, inte särskilt föredömliga – saknas i Nya testamentet.

De nytestamentliga texter som talar om ”barn”, ”söner”, ”döttrar” eller relationer mellan föräldrar och barn skiljer sig alltså på flera sätt från dem vi mötte i förra delen, men det finns också samband och kontinuitet. Även i Gamla testamentet kan Guds folk, Israel, direkt eller indirekt, beskrivas som ”Guds barn” eller ”Guds son” i överförd mening. Vi möter det i berättelserna om uttåget ur Egypten (2 Mos 4:22, 2-12) och hos profeterna (Jes 66:11-13). Det är sannolikt detta språk som förs vidare i många av de nytestamentliga texterna om ”Guds barn”.

När Paulus skriver om hur människor som inte tillhör det judiska folket blir Abrahams barn, tolkar han det som händer i hans egen tid och i de sammanhang där han verkar i ljuset av texter som 1 Mos 12:1-3. Dessutom möter vi referenser till en del av Gamla testamentets barnberättelser – till exempel de om Isak och Ismael samt berättelsen om Mosesbarnet – i flera nytestamentliga texter (1 Mos 16, 1 Mos 21:1-21, Gal 4:21-31, 2 Mos 2:1, Heb 11:23).

Vi möter också i Nya testamentet konkreta barn i vissa typer av berättelser som vi känner igen från Gamla testamentet: födelseberättelser (Matt 1:18-2:12, Luk 1:5-2:19) och berättelser om barn som botas eller uppväcks från de döda (Mark 5:21-24, 35-42, Mark 9:14-29). På några ställen skymtar barn förbi och påminner oss om barns livsvillkor. Exempelvis i liknelser där det framstår som normalt att barn säljs tillsammans med sina föräldrar när familjefadern inte kan betala sina skulder (Matt 18:25) eller att människor bor i små hus där barn och föräldrar delar säng (Luk 11:7).

Underberättelserna påminner oss om verkliga barns villkor och att Nya testamentet skrivs i en värld med hög barnadödlighet. Den syn på barn som var dominerande i den tid och kultur då Nya testamentet skrivs återspeglas i texterna, ibland för att författaren tycks dela den (1 Kor 13:11), och ibland för att den bild av barn som ges i den nytestamentliga texten står i kontrast till den gängse (Mark 10:13–16).

DISPOSITION OCH AVGRÄNSNING

Som bakgrund till framställningen om barn i Nya testamentet finns i slutet på denna inledning ett kort avsnitt om barns villkor i den tid och kultur där Nya testamentet skrevs och den syn på barn som rådde då. Dessförinnan klaras bruket av begreppen ”judar” och ”kristna” ut.

I de kapitel som sedan följer behandlas de nytestamentliga texterna samlade i grupper. För varje grupp presenteras först kort vilken sorts texter de är samt den allmänna information som kan vara nödvändig för att förstå texterna. Därefter behandlas olika temata som man kan se i respektive textgrupp.

Den första gruppen är de synoptiska evangelierna (Matteus-, Markus- och Lukasevangeliet) samt Apostlagärningarna, som utgör en fortsättning på Lukasevangeliet.

Den andra gruppen är Johannesskrifterna, alltså Johannesevangeliet och de tre Johannesbrev. Johannesskrifterna behandlas som en grupp, eftersom de har stora språkliga och teologiska likheter, och sannolikt kom till i samma grupp. Även denna andra grupp får en kort introduktion.

Därpå följer de nytestamentliga breven, som efter en introduktion presenteras i grupper: Paulusbreven, arvet efter Paulus och övriga brev. Till sist ges en introduktion till Uppenbarelseboken och en kort kommentar till två texter ur denna bok. Som avslutning på denna del av boken finns ett kort avsnitt med några slutreflektioner.

Grunden för det som skrivs är en genomgång av de nytestamentliga texter som innehåller grekiska ord som kan betyda ”barn” (*teknon*, *paidion*), ”spädbarn” (*nēpios*) ”slavflicka” (*paidiskē*), ”liten flicka” (*korasion*) och så vidare.

I urvalet finns texter om konkreta barn, namngivna eller namnlösa, och hit räknas texter där ord som de ovan nämnda används eller där det framgår av sammanhanget att det handlar om ett barn. Till exempel att en far eller mor vädjar för sin son/dotter och hela framställningen ger vid handen att barnet inte är vuxet. Som konkreta barn räknas också barn i texter där direkta förmaningar ges till barn samt texter där berättelser om barn ur Gamla testamentet aktualiseras, genom citat eller på annat sätt. Dessutom tas texter upp där vi möter ”kristna som barn”, barn till Gud eller till en religiös ledare samt ställen där barn framstår som föredömen, som goda exempel och modeller för kristet liv eller som negativa exempel: att vara barn, barnslig är att vara omogen, ofullkomlig.

För att ge barntexterna i evangelierna ett sammanhang måste också bruket av ”familjespråk” tas upp. Med ”familjespråk” menas att kristna beskrivs som (Jesu) familj eller använder ord för familjemedlemmar när de talar till och om varandra och om Gud: son, dotter, broder, syster, fader. Här behandlas dock inte alla texter där det språket används, utan enbart de texter i evangelierna som ger barntexterna ett sammanhang och som får betydelse för barntexternas tolkning.

I övrigt lämnas i stort sett familjespråket utanför, alltså de ställen där Gud kallas far, kristna kallar varandra bröder (och ibland systrar) eller där söner och döttrar används i bildlig mening. Därför utesluts också de ställen som använder begreppen ”Sonen”, ”Guds son”, ”Guds söner”. Att ta med detta skulle föra för långt bort från ”barn”, till och med för långt bort från ”barn” i överförd mening, eftersom de inte aktiverar associationer till ”barn”. ”Abrahams barn/son/dotter” handlar inte om minderåriga, utan om en tillhörighet som också vuxna kan ha. Att kristna är eller hoppas bli ”söner” är ibland ett bildligt bruk av termen som bygger på att sonen i huset skulle bli en fri, vuxen man som skulle ärva, till skillnad från slaven (Gal 4:1–7). Här aktiveras alltså inte betydelsen ”barn”, varken i betydelsen ”minderårig” eller ”barn till sin förälder”.

För den som önskar en kort och informativ framställning om ”son” i Bibeln, inklusive Jesus som Guds son och kristna som Guds söner, rekommenderas uppslagsordet ”son” i Uppslagsdelen till Bibel 2000, som finns tillgänglig på www.bibeln.se. Se också gärna uppslagsordet ”barn”.

JUDAR OCH KRISTNA?

I den här delen används termerna ”judar” och ”kristna” av praktiska skäl. I den tid då Nya testamentet skrivs har inte judendomen och kristendomen utvecklats till två separata religiösa traditioner. I en del nytestamentliga skrifter anar vi att denna process är på gång, i till exempel Matteusevangeliet och Johannesevangeliet. I andra texter, till exempel i Paulusbreven, har processen bara börjat.

Det som skulle bli kristendomen börjar som en inomjudisk rörelse, och såväl Paulus som Jesus och hans lärjungar var judar. Det som skulle bli judendomen som vi känner den utvecklades också under en process av flera hundra år – och båda traditionerna utvecklas ju fortfarande. Vi vet inte säkert vad till exempel medlemmarna i församlingen där Markus-evangeliet skrevs kallade sig själva. Termerna ”judar” och ”kristna” är därför inte korrekta när vi talar om den tid då Nya testamentet skrevs, men de används här av praktiska skäl, i brist på bättre.

”Judar” är människor som tillhör det judiska folket och inte tror att Jesus är uppstånden, den frälsare Gud sänt. ”Kristna” är människor oavsett vilket folk de tillhör som tror på Jesus som uppstånden och (i någon mening) som frälsare. Konventionellt kan vi kalla de människor i antiken som varken var judar eller kristna för ”hedningar”. Även den termen används i brist på bättre (se ”hedning” i Uppslagsdelen till Bibel 2000).

BARN I HISTORIEN

Det är inte möjligt att här ge en fullständig bild av barns situation i det romerska riket, där Nya testamentet skrevs, men här antyds några drag i den bilden. Vanligen är det två aspekter som hålls fram när barntexterna tolkas. Den första är barns konkreta, fysiska utsatthet och den andra är synen på barn.

I det romerska riket var barnen – såväl judiska barn som barn inom andra folk – mycket utsatta, på ett sätt som påminner om hur barn i jordens fattiga länder har det idag. Barnadödligheten var hög, beroende på sjukdomar och dåliga hygieniska förhållanden. Barn var också de som for mest illa i krigstid och i tider då det var brist på mat. Enligt vissa beräkningar kan 50 % ha dött före tio års ålder. Det betyder också, att de som nådde vuxen ålder ofta visste vad det var att förlora syskon

och lekkamrater och ofta minst en förälder. Barns villkor påverkades också av vems barn de var. Slavars barn kunde tas från föräldrarna och säljas eller få uppleva att en av föräldrarna såldes och försvann. Barndomen var kort ur vårt perspektiv: Flickor lovades bort till äktenskap i tolvårsåldern och gifte sig några år senare. För män var giftasåldern högre.

I det romerska riket var också seden att föräldrarna efter första levnadsveckan bestämde om de skulle behålla barnet eller sätta ut det. Den latinska termen för ”sätta ut barn” är *expositio*. Man blev inte någons barn genom att födas utan genom att tas upp som barn av hufvader, och det var hufvaders beslut om barnet skulle tas emot eller sättas ut. Detta visar den makt hufvader, *pater familias*, hade över familjen, eller hushållet som det hellre bör kallas då det omfattade hustru, barn, slavar och fast egendom. Barn som sattes ut kunde lämnas på ställen där de blev upplockade och fick en chans att överleva, men ofta som slavar eller prostituerade. Sannolikt dog många barn som sattes ut. Detta visar barns mycket konkreta utsatthet och att såväl slavarbete och ofrihet som sexuell utsatthet hörde till många barns verklighet.

Skälen till att sätta ut barn var flera. Det kunde vara fattigdom, men också att barnen var födda med funktionshinder och skador eller att mannen antog att hustrun blivit gravid genom otrohet. I ett brev från århundradet före vår tideräknings början skriver en man, som är borta hemifrån, till sin gravida hustru: Om hon föder en pojke ska han få leva, men om det är en flicka ska hon sättas ut. Mannen som skrev var grek eller tillhörde åtminstone en grekiskspråkig del av medelhavsområdet. Brevet anses ofta avspegla ett faktum, nämligen att man var mer benägen att sätta ut flickor än pojkar. Det är dock osäkert om så var fallet i den romerska befolkningen.

Det fanns kritik både bland judar och bland romerska filosofer mot *expositio*, men i stort var seden accepterad. Vissa källor ger vid handen att judar och kristna var mindre benägna att sätta ut barn eller till och med helt avstod från det. *Expositio* förbjöds i lag år 374 av kejsar Valentinianus I efter att ha blivit allt mer kritiserat. Kritiken kom dock i stor utsträckning från ledande skikt i italienska städer som behövde säkra sitt behov av arbetskraft. (Valentinianus I har dessutom gått till historien som den kejsare som förbjöd dödsstraff i hemmet).

Vid läsningen av Nya testamentets barntexter är det också värt att påminna sig, att adoption gjorde en människa till någons barn fullt ut. Även ungdomar och vuxna kunde adopteras, till exempel när en härskare ville göra en ung man han fann lämplig till sin arvtagare och efterträdare.

När det gäller synen på barn i Nya testamentet är det grundläggande att texterna skrevs i ett samhälle där den fria, vuxne mannen var normen, den verkligt fullkomliga människan. Barn, slavar och kvinnor blev därmed de andra, de ofullkomliga, framförallt för att de saknade det för den vuxne fria mannen så karakteristiska förnuftet (*logos*). Barn var därför outvecklade och svaga, och måste fostras och ledas av vuxna. Brist på *logos* ledde inte bara till brister i tänkandet utan också till brister i moraliskt avseende. Om barn användes som exempel på något var det vanligen något negativt.

Samtidigt är bilden inte helt mörk. Till exempel finns källor som vittnar om att barn var delaktiga i vissa grekisk-romerska religiösa kulturer. Bilden av barnet som bristfälligt i sin avsaknad av *logos* är ju dessutom beroende av vissa filosofiska tänkesätt. Det säger inte med nödvändighet något om hur vanliga människor tänkte eller kände om barn, egna eller andras, men den vanliga förälderns kärlek och glädje har lämnat färre spår efter sig i de historiska källorna. Inte minst för kvinnor kunde barnen vara de viktigaste relationerna, när äktenskap ingåtts genom överenskommelser mellan föräldrar och inte av romantiska skäl. Dessutom var ju barnen de som skulle föra familjen, familjenamnet och egendomen vidare. Barnen kunde ta ansvar för sina föräldrar om de blev gamla och sjuka. Barnlöshet räknades som en stor olycka.

KAPITEL 6:

DE SYNOPTISKA EVANGELIERNA

I bibelforskningen kallas de tre första evangelierna – Matteus, Markus och Lukas – för de synoptiska evangelierna eller synoptikerna, vilket på svenska blir de samseende, de som berättar på ungefär samma sätt. De har nämligen så stora likheter att de i långa stycken går att lägga bredvid varandra och jämföra. Här presenteras synoptikerna tillsammans. Lukasevangeliet hålls samman med Apostlagärningarna, då dessa skrifter är första och andra delen i ett verk.

Evangelierna är anonyma texter. Rubrikerna ”evangelium enligt Matteus/Markus/Lukas/Johannes” är tillägg, som inte finns i de äldsta handskrifterna. Det finns nedskrivna tidiga traditioner om evangeliernas författare, men de är historiskt mycket osäkra. Även tillkomsttid och tillkomstplats är osäkra för dem alla. Vanligen dateras Markusevangeliet till strax före eller strax efter år 70, Matteusevangeliet till 80–90-talen och Lukasevangeliet och Apostlagärningarna till samma tid eller något senare.

Likheterna mellan synoptikerna antas bero på att Markusevangeliet använts som källa av de två andra, som dessutom kompletterats med gemensamt material samt med texter som är unika för respektive evangelium. Dessutom har Matteus och Lukas bearbetat det material de tagit över. Matteus- och Lukasevangelierna följer i grunden Markusevangeliets struktur. Jesu verksamhet börjar med hans dop, har en första del i Galiléen som följs av en vandring till Jerusalem, där han efter en kort verksamhet dödas och uppstår.

Evangeliernas barntexter måste läsas i medvetenhet om vilken sorts texter evangelierna är och utifrån en helhetsförståelse av varje evangelium, såväl dess struktur – *hur* det berättas – som dess innehåll och teologiska

karaktäristika – *vad* som berättas. Här finns öppenhet för olika tolkningar av både ”hur” och ”vad” och framställningen tar i huvudsak med allmänt accepterade förståelser. Andra tolkningar av såväl ”hur” som ”vad” är möjliga.

Evangelierna är sammansatta av från början självständiga berättelser om Jesus och ord som tillskrivs honom. Dessa har av varje evangelist sammanfogats till en berättelse med tydlig struktur och syfte, som uttrycker övertygelser om vem Jesu var och vad han betyder för människorna. Evangelierna kan beskrivas som en kombination av historia, förkunnelse och berättelse. Det är inte alltid möjligt att klart säga vad som är det ena eller det andra. En och samma text är både berättelse och förkunnelse, men kan samtidigt föra vidare något av vad Jesus faktiskt gjorde och sade. Vissa forskare har en större tilltro till evangelierna som historiska källor, andra är mer skeptiska.

Att evangelierna är bearbetningar av material från olika källor och i hög grad är berättelse och förkunnelse betyder också att skildringen av Jesu liv och gärning, av hans möten med människor och människors relationer till honom, färgas av den situation där de skrevs. Vi kan ana av texterna att de vill ge svar på frågor som var aktuella för dem som först läste dem eller hörde dem läsas. Därmed rör sig berättelserna ofta på två plan. På ett plan beskriver den något som ur evangelistens och mottagarnas perspektiv hände för flera årtionden sedan, när Jesus levde och verkade. Samtidigt handlar den om något som sker i den tid när den skrivs.

Hemlighetsmotivet i Markusevangeliet är ett exempel (se nedan). Ett annat är huruvida Moseböckernas lagar om sabbat, mat och reningar skulle gälla också för dem som trodde att Jesus var Messias. Diskussioner om detta i församlingarna har sannolikt påverkat skildringarna av Jesus och fariseerna samt diskussioner om lagtolkning i evangelierna (Matt 5:17–48, Mark 7:1–22). Som berättelse och förkunnelse gör evangelierna anspråk på att handla om alla som tror på Jesus som den Gud sändt för att frälsa människorna, när och var de än lever. Till exempel är den undervisning som Jesus i Lukasevangeliet ger till dem som följer honom (konkret på vägen till Jerusalem) fullt möjlig att läsa också som undervisning för alla som i överförd mening följer honom på sin egen väg genom livet (Luk 9:51–19:27).

När vi här skriver om barn i evangelierna är det inte de historiska frågorna som ska besvaras. I praktiken behandlas alla evangelierna som förkunnelse och berättelse, utan att förneka att de också kan innehålla sådant som går att använda för historisk rekonstruktion. Men här skrivs alltså inte om den historiske Jesus själv, utan hur det berättas om honom. Därför tar vi inte heller ställning till om det som berättas har hänt eller ej.

MARKUSEVANGELIET

Markusevangeliet kan läsas som en berättelse som från de allra första orden handlar om vem Jesus är (Mark 1:1). Jesus framträder i Markus-evangeliet som den som i ord och handling förkunnar Guds rike, alltså Guds makt, och att Guds makt snart ska vara starkare än alla tillvarons destruktiva krafter. Detta sammanfattas så här: ”Tiden är inne, Guds rike är nära. Omvänd er och tro på budskapet.” (Mark 1:15). Barntexter är integrerade delar av denna berättelse.

”Guds son” används i Markusevangeliet för att uttrycka att Jesus är Guds utvalde, genom vilken Gud utövar sin makt. Att vara ”Guds son” har i Markusevangeliet alltså inget med en övernaturlig tillkomst att göra. Begreppet användes i flera olika betydelser både i judisk och i grekisk-romersk kultur. I judiskt sammanhang kan det bland annat syfta på kungen, Israels folk och den fromma och rättfärdiga människan. I grekisk-romersk kultur på härskare och människor som på olika sätt är något utöver det vanliga (se uppslagsordet ”son” i Uppslagsdelen till Bibel 2000).

Samtidigt finns det en hemlighet kring Jesu identitet i Markusevangeliet. Lärjungarna och de människor Jesus möter förstår ofta inte vem han är. De som förstår är oftast inte människor och får inte tala högt om vem Jesus är, till exempel de orena andarna (Mark 3:11–12). Vid två tillfällen säger Gud själv att Jesus är den älskade sonen (Mark 1:11 och 9:7). Det sägs dock bara till Jesus (vid dopet i Mark 1:11) eller till några få utvalda (på Förklaringsberget i Mark 9:7). Dessa utvalda förstår inte mycket. Att Jesus är Guds son kan inte sägas högt förrän Jesus är död. När den (romerske) officeren sett Jesus dö drar han slutsatsen att Jesus var Guds son, och han säger det offentligt utan att bli hindrad (Mark 15:39).

Att Markusevangeliet talar om Jesu identitet som en hemlighet kan förklaras på olika sätt. Mycket talar för att detta hemlighetsmotiv är en skapelse av evangelisten eller den krets där han verkade. Läser vi Markusevangeliet som historiskt dokument kan vi förklara hemlighetsmotivet med att texten återspeglar tidiga kristnas brottningsmotiv med att förstå vem Jesus var, meningen med hans lidande och död, varför inte alla som mötte honom kom till tro på honom som Messias och varför han inte överensstämde med förväntningarna på en räddare sänd av Gud. Läser vi Markusevangeliet som berättelse och förkunnelse kan vi förstå hemlighetsmotivet som del av berättelsens struktur och teologi. Jesu sanna identitet får omtalas offentligt först efter hans död eftersom bara den som har hela bilden av Jesu liv och död kan förstå vad det är att vara Guds son.

Jesus framträder ju i evangeliets första del (1:1–8:26) som den som gör Guds rike, alltså Guds makt, närvarande och verklig bland människor som han möter i Galiléen. Visserligen fanns det många i hans tid som var kända som undergörare. Men evangelierna tolkar Jesu underverk inom en speciell tolkningsram, nämligen att Jesus gör Guds rike nära genom undren och att han bjuder in människor till detta rike genom förkunnelse och handlingar. Han är den som förmår det stora och märkliga. Lama går, blinda ser, döda uppstår och demonerna flyr.

I Mark 8:27–9:1 vänder evangeliet: Jesus börjar tala om att Människosonen måste lida och dö och det framgår att det är sig själv han talar om. Han går medvetet mot döden i Jerusalem. Först när han är död får det sägas högt att han är Guds son. Att vara Guds son är att vara den genom vilken Gud handlar, men det är också genom lidande och död som blir vägen till uppståndelse.

Guds son är alltså, enligt Markusevangeliets berättelse, inte bara den som gör allt det stora och märkliga, som tar bort allt som är ont och destruktivt ur våra liv. Guds son är också den som måste lida och dö för människornas skull (Mark 10:45) och för att kunna uppstå från de döda (Mark 16:1–8). Berättelsen om Guds sons villkor blir därmed också en berättelse om hans efterföljares. Också de – vi som hör texten läsas eller själva läser den som en berättelse om Guds son – måste vara beredda att dela lidande och död med honom (Mark 8:34–47).

Vi vet inte var eller för vilka Markusevangeliet ursprungligen skrevs. Det finns vissa berättelser i detta evangelium där Jesus låter gudsríkets upprättande krafter verka också bland dem som inte var judar (Mark 5:1–20, 7:24–30). Dessutom finns ställen där judiska bruk förklaras (Mark 7:1–4). Därför är det rimligt att anta att de första mottagarna var en kristen grupp, eller kristna grupper, som inkluderade också människor som inte var judar. Kanske var majoriteten av dem som först läste Markusevangeliet eller hörde det läsas inte judar.

Berättelser om barn, familjespråk och enstaka exempel på att kristna kallas ”barn” i Markusevangeliet är delar av denna berättelse om vem Jesus är, om Guds rike och om vilka kristna är, vad det är att följa Jesus. Det berättas alltså inte om barn för att i första hand säga något om barn eller lyfta fram barn, utan för att tala om något annat. Samtidigt är det helt klart så, att de kanske starkaste och viktigaste texterna i Nya testamentet om barn, som gör barn centrala, finns i Markusevangeliets berättelse om Jesus (Mark 9:33–37 och 10:13–16). De återberättas sedan, med vissa förändringar, i Matteus- och Lukasevangelierna.

MATTEUSEVANGELIET

Matteusevangeliet övertar Markusevangeliets grundstruktur, men arbetar som redan sagts också in material från andra källor.

De stora skillnaderna är att berättelsen om Jesus här inte börjar med Jesu dop, utan med hans släkttavla (Matt 1:1–17) samt med berättelser om hans födelse och början på hans liv (Matt 1:18–2:22). Här berättas alltså om Jesus själv som barn. Evangeliet avslutas inte heller så abrupt som Markusevangeliet (Mark 16:8), utan med att lärjungarna möter Jesus och sänds ut av honom till att döpa och undervisa alla folk. Jesus lovar också vara med dem till tidens slut (Matt 28:16–20). I både denna annorlunda början och detta annorlunda slut står frågor om vem Jesus är i centrum. I Matteusevangeliet finns inte något hemlighetsmotiv utan här är det hela tiden offentligt vem Jesus är. Exempelvis talar rösten från himlen vid dopet inte bara till Jesus själv. Den säger till alla kringstående (och till alla oss som läser berättelsen eller hör den läsas): ”Detta är min älskade son...” (Matt 3:17).

Dessutom ligger i Matteusevangeliet fem stora tal insprängda i berättelsen, där vi möter Jesusord som är unika för Matteusevangeliet. I det första talet, Bergspredikan (Matt 5:1–7:29) proklameras vad som är kännetecknande för Himmelriket – som Guds rike kallas i Matteusevangeliet – och, framförallt, vad som kännetecknar dem som är medborgare i det riket (Matt 5:1–12).

Matt 10:1–11:1 kallas Utsändningstalet, då det ingår i en berättelse om hur Jesus kallar de tolv och sänder dem att förkunna Himmelriket i ord och handling. Här talas om lärjungarnas uppgifter och deras ofta svåra villkor i denna värld och tid (Matt 10:16–39).

I det tredje talet, Liknelsetalet (Matt 13:1–53), ges mer kunskap om Himmelriket i gåtfulla liknelser, som gör tydligt också vilka som förstår och inte förstår (Matt 13:10–17). Det fjärde talet kallas av bibelforskarna vanligen Kyrkoordningstalet (Matt 18:1–19:1), då det innehåller regler för hur en kristen församling, dess ledare och medlemmar, bör agera i olika situationer. Det femte talet, Det eskatologiska talet eller Talet om tidens slut (Matt 24:1–26:1) handlar om tidens slut och om hur Himmelriket slutligen kommer.

Matteusevangeliet präglas i hög grad av en kritik av fariséer och skriftlärde och av deras tolkning av Lagen (Matt 23:1–36). Sannolikt avspeglas här den situation där evangeliet skrevs, nämligen efter att templet i Jerusalems förstörts, när judendom och kristendom på allvar började ta form som två skilda storheter, utvecklade från samma tradition. Den församling texten skrivs i och för rymmer sannolikt både judiska och icke-judiska kristna. I Matteusevangeliet är ju såväl arvet från judisk tradition (Matt 5:17–20) som viljan att inkludera människor av alla folk tydligt (Matt 28:16–20). De skrifttolkningar och skrifttolkare som Jesus i Matteusevangeliet tar avstånd ifrån är sannolikt mer lika evangelistens samtida än Jesu egna, och tillkomsttidens diskussioner och konflikter förs ned i Jesu tid (Matt 5:17–47, 23:1–46).

Matteusevangeliet delar samtidigt med självklarhet mycket med den judiska traditionen. Inte minst övertygelsen om att livet i trohet mot Guds vilja med självklarhet följer ur tron på Gud och tillhörigheten till Guds folk (Matt 7:15–23, 28:20). Ännu mer och tydligare än i Markus-

evangeliet förankras Jesu liv och gärning i profetiorna. De gamla skrifterna får tolka vem han var och vad han betyder för människorna (Matt 1–2). Det går att läsa Matteusevangeliet som en berättelse om Jesus som en ny Mose (Matt 5–7 och 28:16–20) som räddar (= frälser) sitt folk (Matt 1:1) och ger den fullkomliga tolkningen av Guds bud.

Matteusevangeliet är det enda evangelium som låter Jesus kalla Petrus för den klippa på vilken han ska bygga sin kyrka – i Bibel 2000 översatt ”församling”, sannolikt för att undvika att en senare tids förståelse av kyrkan läggs i Jesu mun (Matt 16:17–19). I Matteusevangeliet är alltså inte bara Jesu identitet i centrum, utan också identiteten hos den gemenskap av människor som är övertygade om att han är den som fått all makt i himlen och på jorden.

I denna berättelse om Jesus (som både har mycket gemensamt med Markusevangeliet och klart skiljer sig från det) finns flera av Matteusevangeliets barntexter kvar, men omarbetade. Här finns också andra barntexter, bland annat födelseberättelserna och texter om barn som mottagare av uppenbarelsen från Gud. De bidrar alla till denna berättelse om Jesus som den Messias som fått all makt i himmel och på jord, som den nya Mose, som sänt ut sina lärjungar för att erbjuda människor av alla folk delaktighet i förbundet med Gud. Dessutom gör Matteusevangeliet en barntext central när den kristna gemenskapen (kyrkan) ska beskrivas i Matteus 18:1–5, men mer om detta senare.

LUKASEVANGELIET OCH APOSTLAGÄRNINGARNA

Lukasevangeliet och Apostlagärningarna är en berättelse i två delar (Luk 1:1–4 och Apg 1:1–2) om Jesu liv och hur hans anhängare fortsätter hans verk, hur budskapet om och från Jesus går ut till den då kända världens yttersta gräns (Apg 1:8).

Den stora skillnaden mellan Lukasevangeliet och de två andra synoptiska evangelierna är alltså att evangeliets berättelse om Jesus fortsätter med en berättelse om hur budskapet om honom når ut över världen och om hur den kristna rörelsen börjar ta form. Ser vi till själva Lukasevangeliet följer det Markusevangeliets grundstruktur, men varvar det från Markusevangeliet övertagna med stoff från andra källor, lägger till och utesluter.

Mest märkbart är att berättelsen om Jesu väg till Jerusalem utvidgas till en lång berättelse, ofta kallad reseberättelsen (Luk 9:51–19:27). Berättelsen rör sig på två tidsplan samtidigt. Under resan mot Jerusalem undervisar Jesus sina lärjungar om hur de ska leva, en undervisning som också kan förstås som undervisning om hur kristna ska leva i tiden mellan Jesu himmelfärd och hans återkomst. Även Lukasevangeliet lägger till födelseberättelser och barndomsberättelser i början och avslutar med uppståndelseberättelser. Berättelsen om lidandet, döden och uppståndelsen är en helhet, som avslutas med att Jesus tas upp till himlen (Luk 9:51).

Lukasevangeliet är alltså som de två andra synoptikerna en kombination av historia, förkunnelse och berättelse, men det är tydligt att såväl evangeliet som Apostlagärningarna betonar det historiska på ett särskilt sätt. Jesu liv och verksamhet samt den tidiga kristna rörelsen sätts in i ett stort historiskt perspektiv. De relateras till de politiska sammanhangen, till den vanliga mänskliga historien och till en gudomlig plan för hela världen (Luk 3:1–6). Lukasevangeliet och Apostlagärningarna kan förstås, åtminstone i viss mån, som exempel på ”biografi” och ”historieskrivning”, så som dessa utformades i antiken.

Det är då viktigt att minnas, att historieskrivning i antiken inte följde samma regler för opartiskhet och kritisk källprövning som modern sådan. Antik historieskrivning ville driva budskap, undervisa, tolka det historiska skeendet. Också när Lukasevangeliet och Apostlagärningarna talar som en historisk skildring är det samtidigt fråga om berättelse och förkunnelse, som vill förmedla en av flera möjliga tolkningar av vad Jesus betyder och hur livet i hans efterföljd ska levas. I Apostlagärningarna förmedlas tolkningarna ofta i stora tal, enligt dåtida litterära konventioner (Apg 2:14–36). Även i den historiska skildringen i Apostlagärningarna vävs rent mytologiska inslag som följer etablerade konventioner, som berättelsen om Jesu himmelfärd (Apg 1:9–11), in i berättelsen för att förmedla en tolkning av de djupare dimensionerna i det som skett.

Det vi möter i Lukasevangeliet och Apostlagärningarna är historia, men inte i modern profan mening, utan frälsningshistoria. Det är en berättelse om hur Gud har verkat, verkar och ska verka i historien för att rädda sitt folk och där kyrkan verkar i väntan på att Jesus ska återkomma. Till

skillnad från Paulusbreven och Markusevangeliet är inte Jesu återkomst nära förestående, utan något som väntar i en mer avlägsen framtid.

Även i Lukasevangeliet och Apostlagärningarna står frågorna om vem Jesus är i centrum, men också om hans lärjungars villkor och uppgifter. I både Matteusevangeliet och Lukasevangeliet finns en tendens att Jesus blir än mer upphöjd än i Markusevangeliet. I Lukasevangeliet blir denna tendens särskilt tydlig i födelseberättelserna (Luk 1–2) samt i berättelserna om uppståndelsen och himmelfärden (Luk 24). Samtidigt är Jesus i Lukasevangeliet också mycket tydligt en profet (Luk 7:16, 13:33), som beskrivs som ett föredöme genom sin bön, sin fromhet och sitt rättfärdiga liv (Luk 3:21, 22:46). I Lukasevangeliet säger officeren som sett honom dö: ”Han var verkligen en rättfärdig man” (Luk 23:46). På ett paradoxalt sätt skildras Jesus alltså både i mer mänskliga termer än i Matteusevangeliet och i ännu högre grad som den som upphöjts långt utöver det mänskliga (Apg 2:33).

I likhet med Matteusevangeliet bearbetar Lukasevangeliet relationen mellan Jesus och den tidiga kristna rörelsen å ena sidan och det judiska arvet å den andra. Det är även här viktigt att förstå Jesus i ljuset av profetior och att värna om kontinuiteten i historien (Luk 1:32–33, 1:54–55, 1:67–75, Apg 2:22–36). Samtidigt finns här inte alls samma tydliga inslag av initierad diskussion om hur Lagen tolkas. Det är mycket osäkert huruvida författaren själv var jude eller närmade sig den traditionen utifrån.

Ytterligare några drag som är karakteristiska för Lukasevangeliet kan nämnas. Jesus framträder i ännu högre grad än hos de andra evangelierna som syndares vän, och ett mycket centralt drag i hans verk är att förmedla syndernas förlåtelse (Luk 15, 24:44–49, Apg 2:38–39).

Rikedomen och dess faror är ett annat centralt tema som fortsätter in i Apostlagärningarna. Vissa delar av Lukasevangeliet kan läsas som en radikal text som ställer sig på de fattigas sida (Luk 6:20–26), medan andra texter snarare handlar om de rikas plikt att vara barmhärtiga och generösa (Luk 8:1–3, Luk 16:19–31, 19:1–10).

I såväl Lukasevangeliet som Apostlagärningarna identifieras ”de tolv” med ”apostlarna” (Luk 6:12–16). De tolv apostlarna är viktiga kyrkliga

ledargestalter (Apg 1:12–26) samt ögonvittnen till det som skett (Luk 1:1–2, Apg 1:1–3). Anden är helt central. Anden är både den kraft som driver Jesus i hans verk (Luk 4:14–21) och den kraft som får hans lärjungar att vittna om honom till jordens yttersta gräns (Apg 1:8).

I Apostlagärningarna skildras den tidigaste kyrkans historia. Skildringen är starkt idealiserande, och ville sannolikt påverka den tid när den skrevs genom att visa fram bilden av hur gott allt var i begynnelsen. En nutida historisk rekonstruktion av den tidigaste kristna rörelsens historia ger en mer komplex bild, som också täcker in fler församlingar med olika tolkningar av kristen tro och kristet liv.

I Lukasevangeliets berättelse om Jesus, som i de andra synoptikerna, har berättelser om barn, andra barntexter och familjespråk en tydlig plats. Flera barntexter är gemensamma med Markusevangeliet. Därför är det anmärkningsvärt att barn spelar så liten roll i Apostlagärningarna. Konkreta barn är sällsynta, men så är även familjespråket och bruket av ”barn” i överförd mening som är centralt i Lukasevangeliet och i andra skrifter, inte minst Paulusbreven.

BARN I SYNOPTIKERNA

I presentationen av barntexter i de synoptiska evangelierna går vi från de konkreta barnen till ”barn” i överförd mening. Vi börjar med födelse- och barndomsberättelser, fortsätter med berättelser om barn som botas och berör sedan andra omnämmanden av konkreta barn. Därefter behandlas berättelser där Jesus möter barn och lyfter fram dem som föredömen, ger detta ”att vara som barn” en vidare, överförd mening, samt några texter där barn är de som tar emot uppenbarelsen. I nästa avsnitt tas några texter upp där barn är negativa exempel, inte positiva. Därefter behandlas de få barntexter som finns i Apostlagärningarna. Avslutningsvis får synoptikernas barntexter ett sammanhang, då de relateras till bruket av familjespråk. Till sist sammanfattas synoptikernas barntexter, med någon kort referens även till Apostlagärningarna.

FÖDELSE- OCH BARNDOMSBERÄTTELSE

Som tidigare nämnts inleds Matteus- och Lukasevangelierna, till skillnad från Markusevangeliet, med berättelser om Jesu tillblivelse, födelse och barndom (Matt 1:18–2:23, Luk 1:5–2:52). I Lukasevangeliet vävs också

en födelseberättelse om Johannes Döparen in. Detta är samma typ av födelseberättelser som de från Gamla testamentet som behandlades i bokens första del och det finns flera tydliga likheter mellan dem. De nytestamentliga födelse- och barndomsberättelserna har också mycket gemensamt med födelseberättelser från grekisk-romersk kultur, då de alla berättar om märkliga händelser vid en stor mans födelse och tidigaste barndom för att visa vilken betydelsefull person han blev som vuxen. Även om ett barn är berättelsens huvudperson är det alltså inte i strikt mening barnet som står i centrum. Att berätta om barnet är ett sätt att tala om den vuxnes betydelse. Detta kan höra samman med att barn inte sågs som färdiga människor utan mer som ämnen till människor.

Vi börjar med det som uttryckligt sägs i Matteus- och Lukasevangeliet om den vuxne Jesus och den vuxne Johannes Döparen, eftersom det är där födelseberättelsernas huvudsakliga poänger finns.

I både Matteus- och Lukasevangeliet används olika medel för att tala om vem den vuxne Jesus är, ge en tolkning av hans identitet, uppgift och betydelse (Mat 1:18–2:23, Luk 1:5–2:52). Födelseberättelsen är som genre ett sådant medel. I berättelserna möter vi också änglar som kommer in och ger en tolkning av vad som sker samt citat och anspelningar på texter ur Gamla testamentet som sätter in Jesus i ett (frälsnings)historiskt sammanhang och tolkar hans betydelse (Matt 1:15, 17–18, 20–23, Luk 1:12–17, 26–38, 57–79, 2:8–14).

Matt 2:1–12 om de österländska stjärntydarna torde också anspela på Jes 60:1–6 och Ps 72. Att Jesus föds i Betlehem förstärker bilden av honom som en Messias av Davids hus. I Lukasevangeliet får också några personer recitera poetiska texter, med många anspelningar på texter ur Gamla testamentet, som ger en tolkning av det som ska ske genom Jesus (Luk 1:46–55, 57,78, 2:29–32).

I födelseberättelserna föregrips också temata som kommer senare i evangelierna. Därigenom ges tolkningsnycklar för hela evangeliet. (Jämför Matt 1:22–23 med Matt 28:20, Matt 1:21 med Matt 26:28, och se hur övertygelsen att Jesus är en frälsare för alla folk uttrycks i Matt 2:1–12 och Luk 2:30–32).

I Lukasevangeliet berättas också om Johannes Döparen. Den vuxne Johannes funktion sägs här framför allt vara att gå före Jesus och bereda väg för honom (Luk 1:17, 76).

I både Matt 1-2 och Luk 1-2 sägs dock också en del om barnen Jesus och Johannes. I Matt 1:18-25 är ett barn, Jesus Kristus (Matt 1:1) centralgestalten. Jesus kommer att göra stora och viktiga ting som vuxen (Matt 1:21) men i denna berättelse är han passiv. Andra gestalter i berättelsen agerar på sätt som får konsekvenser för honom eller talar om honom. Han föds av Maria (Matt 1:16, 1:25, 2:1) som blivit havande ”genom helig ande” (Matt 1:18, 1:20). Han får ett namn (Matt 1:25). När han fötts kommer de österländska stjärntydarna och hyllar honom (Matt 2:11). Hans födelse skapar skräck hos Herodes, något som leder till att alla pojkar under två år dödas (Matt 2:1-12). Josef tar honom med sig och flyr först till Egypten (Matt 2:14-15). Sedan förs Jesus till Nasaret av Josef (Matt 2:22-23).

I Matteusevangeliets födelseberättelse finns alltså andra barn än Jesus, de gossebarn 0-2 år gamla i Betlehem med omnejd som Herodes låter döda i ett försök att omintetgöra en rival om tronen (Matt 1:16-18). Även dessa barn är helt passiva, brickor i ett politiskt spel och offer för vuxnas maktutövning. Trots att det finns starka skäl att ifrågasätta att just denna massaker är historia och inte en legend som bär vissa teologiska poänger, så berättas ändå om en historisk realitet. Barn blir då som nu ofta offer i politiska konflikter som de själva inte är del av eller förstår. Här återspeglas alltså barns utsatthet. I Matteusevangeliets berättelse träder dock inte de möjliga betydelseerna fram särskilt tydligt: också detta beskrivs som en uppfyllelse av en profetia (v. 18). Massakern blir en förklaring till att Jesus måste flytta till Nasaret.

Födelseberättelsens mest aktiva positiva mänskliga gestalt är Josef. Berättelsen om själva födelsen föregås av en släkttavla med ingress, där det framgår att Jesus är Abrahams son (del av det judiska folket) och Davids son (en Messiasgestalt). Då släkttavlan går till Josef (v. 16) och Jesus sedan sägs ha kommit till genom helig ande – alltså att Josef inte är Jesu far - uppstår ett problem: Hur kan han då vara Davids son? Matt 1:18-15 handlar om hur Josef tar till sig Jesus som sitt barn, och därmed gör honom till en legitim Davids son.

Maria är i denna berättelse på gränsen mellan barn och vuxen, och hon går i berättelsen över den gränsen när hon blir Josefs hustru. Även hon är passiv. Hon *har blivit* trolovad, *det visar* sig att hon är gravid (v. 18) och hon *förs* av Josef hem som hans hustru (v. 20–24). Passivformerna i Bibel 2000 motsvarar den grekiska texten. Vi får också veta att Josef inte hade sexuellt umgänge med henne innan Jesus fötts (v. 25), så även där är hon passiv. Den aktiva handling hon gör är att föda Jesus. I vers 16 beskrivs till och med det i passivformer, ”av henne föddes Jesus”, medan hon i vers 25 faktiskt själv föder.

I Matteusevangeliets andra kapitel finns två exempel på hur ”barn” och ”son” i bildlig mening används i texter i Gamla testamentet. I Matt 2:15 citeras Hosea, ”Ut ur Egypten har jag kallat min son”(Hos 11:1), som från början handlade om hur hela Israels folk fördes ut ur Egypten, men här blir en profetia om just Jesus. I Matt 2:18 talas om hur Rakel begråter sina barn, ett citat ur Jer 31:15, där Rakel sörjer sina döda barn. Hos Matteus får samma stammödrer gråta över Betlehems gossebarn, något som kan förklaras utifrån traditionen att Rakels grav ligger i Betlehem.

I Lukasevangeliets första kapitel finns parallella berättelser om hur Johannes far Sakarias (Luk 1:5–25) och Jesu mor Maria (Luk 1:26–38) möter en ängel som berättar om det barn de ska få trots att det är omöjligt. Därefter möts de två barnens mödrar, med barnen i magen (Luk 1:39–46). I Luk 1:57–80 berättas om Johannes Döparens födelse, omskärelse och namngivning samt, summariskt, om hans uppväxt. I Luk 2:1–21 talas också om Jesu födelse, omskärelse och namngivning. Sedan bryts parallelliteten och berättelsen om Jesus växer.

I Lukasevangeliets andra kapitel står Jesus i centrum. Notisen om hans omskärelse och namngivning följs av en berättelse om hur han som liten bärs fram i templet (Luk 2:22–39) och en kort information om hans uppväxt (Luk 2:39–40). Sedan följer hur han som tolvåring går ut i offentligheten för första gången – kanske som en övergång till vuxenlivet – för att sedan vända hem och fortsätta växa (Luk 2:41–52).

I Lukasevangeliets tredje kapitel möter vi återigen Johannes, men då som vuxen, och i Luk 3:21–22 möts Jesus och Johannes igen, när Johannes döper Jesus. Sedan har Lukasevangeliet en släktavla (Luk 3:23–38),

men den är mycket annorlunda än den i Matteusevangeliet och kan inte räknas som en barntext i den mening vi ger begreppet i denna bok.

I Lukasevangeliet finns många personer som är mycket aktiva. Några är namngivna, som Sakarias, Maria, Elisabet och Josef. Andra är anonyma, som herdarna i Luk 2 och de människor som på olika sätt reagerar på vad som sker med barnen i exempelvis Luk 1:58–65. Men barnen är i hög grad passiva också här.

Barnens passivitet är tydlig i Luk 1:5–25 där olika personer – särskilt ängeln – talar om Jesus, om allt det han ska göra som vuxen (Luk 1:13–17). Barnet Johannes blir bara till (Luk 1:24). På liknande sätt är Jesusbarnet i Luk 1:38 den man talar om, särskilt vad han ska bli som vuxen (Luk 1:31–33), men till och med hans tillblivelse är höljd i dunkel (Luk 1:35).

Det är i berättelsen om Marias och Elisabets möte som Johannes är aktiv. När de två kvinnorna möts och Elisabet hör Marias hälsning sparar han till i Elisabets mage av fröjd (Luk 1:41–44). Återigen handlar det alltså om vad Jesus ska betyda, och om relationen mellan Johannes och Jesus. Johannes roll enligt Lukasevangeliet är ju att göra tydligt vem Jesus är och han börjar med det redan som foster. I Luk 1:57–79 är Johannes återigen passiv. Han föds, omskärs, namnges och sedan talas om vad han ska betyda som vuxen. Först i vers 80 agerar han: Växer, blir stark i anden, vistas i öde trakter till den dag då han skall träda fram för Israel. Där lämnar vi Johannes Döparen, i en situation som pekar fram mot hans verksamhet i Luk 3.

I Luk 2:1–12 är det Jesus som är passiv. Han föds, lindas och läggs i krubba, hyllas av herdor för det han ska bli som vuxen, omskärs och namnges. Även i Luk 2:22–39 är Jesusbarnet föremål för handlingar, hyllanden, tolkningar – allt för att tala om vad den vuxne Jesus ska betyda. Först i Luk 2:40 är han mer aktiv, i en passage som påminner om vad som sades om Johannes: Han växer. Dessutom fylls han av styrka och vishet och Guds välbehag är med honom.

Därför är det desto mer intressant att Luk 2:41–51 faktiskt ger Jesus som tolvåring en aktiv roll. Tillsammans med sina föräldrar besöker

Jesus templet i Jerusalem vid en påskhögtid. Han kommer bort från föräldrarna och återfinns senare i templet, där han samtalar med de lärde och imponerar på alla med sina svar och sitt förstånd. Skeendet leder fram till de första ord Jesus säger i Lukasevangeliet: ”Varför skulle ni leta efter mig? Visste ni inte att jag måste vara hos min fader?” (Luk 2:41–48). I dessa ord får Jesus själv göra klart vem han är: Guds son. Föräldrarna förstår inte vad han menar (trots allt som tidigare skett) och Jesus följer med dem hem till Nasaret, där han fortsätter att bli allt visare och vinner både Guds och människors välbehag (Luk 22:51–52). Som andra barndomsberättelser i antiken föregriper berättelsen det vuxenliv som ska komma: Barnet är ett ämne till den vuxne.

I denna berättelse är Jesus i gränslandet mellan barn och vuxen. Som tolvåring har han ett år kvar till sitt religiösa myndigblivande. Berättelsen drar åt två håll. Å ena sidan går det att läsa detta som en berättelse om hur Jesus blir vuxen i betydelsen att han går ut i en offentlig sfär, männens sfär. Å andra sidan är detta offentliga agerande något tillfälligt, ett förebud om det vuxenliv som ska komma. Jesus följer ju med sina föräldrar hem och framstår som det ideala barnet, som i fortsättningen lyder sina föräldrar i allt. Möjligen förebådar också denna lydnad, precis som hans växande vishet och att han vinner Guds och människors välbehag, det vuxenliv som ska komma. Som tidigare sagts framställs ju Jesus i Lukasevangeliet som den bedjande, fromme, rättfärdige, som dör med orden ”Fader, i dina händer lämnar jag min ande” (Luk 23:46–47).

Det finns också en annan spänning i berättelsen. Jesu ord om att vara där hans fader bor påminner om Luk 8:19–2, som behandlas nedan i avsnittet om synoptikernas familjespråk och handlar om hur Jesus avvisar sin ursprungsfamilj för en familj bestående av dem som ”hör Guds ord och handlar efter det”. Detta verkar åtminstone vara i spänning till bilden av Jesus som sina föräldrars lydige son.

Till komplexiteten hör att Jesu mor Maria i bebådelseberättelsen (Luk 1:38) också är en av dem som ”hör Guds ord och handlar efter det” och att hon i Luk 2:19, 52 bevarar det som hon hört i sitt hjärta. Motsättningen mellan ursprungsfamiljen och familjen av dem som ”hör Guds ord” är inte total. Möjligen kan ännu en text i Lukasevangeliets inledning – där Johannes i sin gärning för att bereda folket att möta sin Herre

vänder fädernas hjärtan till barnen – förstås som en bild av den hela familjen som ett ideal (Luk 1:17). Historiskt kan dessa spänningar förklaras genom att evangelisten fogar samman traditioner från olika håll, som faktiskt ser olika på saker, och gör det så att skarvarna syns. Men spänningarna finns därmed i den färdiga berättelsen.

Också i Lukasevangeliet är Maria en person på gränsen mellan barn och vuxen, som i berättelsen går över den gränsen. Här spelar hon dock en mer aktiv roll än i Matteusevangeliet, särskilt i Luk 1:26–56. Som antytts kan hon förstås inte bara som Jesu mor utan också som ett ideal för alla som vill vara del i Jesu familj (jämför Luk 11:27–28).

BERÄTTELSER OM BARN SOM BOTAS

Genomgående i synoptikernas berättelser om barn som botas är att barnen själva är passiva. Barnets sjukdom samt botandet framträder som ett sätt att tala om något annat än om barn. Framför allt handlar berättelserna om hur Guds kraft verkar genom Jesus, om vem Jesus är och vilken auktoritet och makt han har. Därmed är berättelserna om barn som botas en integrerad del i framställningen av Guds rike och i framställningen om Jesus. Barnen finns alltså inte där i sin egen rätt.

Med detta sagt vill vi också göra klart att det går att hävda, att detta är en ogenerös tolkning. I synoptikernas underberättelser inkluderas barn och vuxna, kvinnor och män, judar och människor av andra folk bland dem som får uppleva Guds makt över sjukdom och död. Rimligen är detta evangelium för barn, även om det inte handlar om att sätta barnet i centrum eller värna barns rättigheter i ordets moderna mening. Dessutom förutsätter berättelserna om barn som botas en värld, där barns död är en smärtsam realitet som de flesta som fått bli vuxna har erfarenhet av, en värld med hög barnadödlighet. Jesus brukar den makt Gud gett honom också till att möta denna verklighet och visar att Guds makt är en makt över denna alltför vanliga död.

Med bibelforskaren Gerd Theissen kan vi läsa underberättelserna i Nya testamentet – och därmed också berättelser om barn som botas – som uttryck för en protest mot mänsklig nöd och smärta. När dessa berättelser återberättas säger vi att allt för många ännu saknar mat eller möjlighet till bot. Att föra vidare berättelser om Jesu under är alltså även att

protestera mot att barn lever med obotliga sjukdomar och dör. Dessa tolkningsmöjligheter kan alltså finnas med när vi läser berättelser om hur barn botas, även om berättelserna mycket tydligt är berättelser om Jesus.

Underberättelser från antiken följer vanligen en viss struktur, som vi möter också i nytestamentliga texter om barn som botas. Ibland bryts strukturen på sätt som får konsekvenser för tolkningen. Mycket enkelt ser grundstrukturen ut så här:

Den nödlidande och undergöraren presenteras – den nödlidande ber om hjälp – undergöraren handlar – undergörarens handling får effekt – effekten demonstreras tydligt – åskådarna reagerar och styrker därmed att det som hänt faktiskt har hänt.

Synagogföreståndarens dotter

Synagogföreståndarens dotter är den första av Markusevangeliets berättelser om hur barn botas, och den övertas av de två andra synoptikerna. I Markusevangeliet finns den i 5:21–43, alltså i Markusevangeliets första del, där det berättas om Jesu verksamhet i Galileen och om hur Guds Rike kommer människor nära, hur Guds makt verkar bland dem.

Berättelsen följer i grunden det mönster vi angav ovan (Mark 5:21–24, 37–43). Berättelsen avslutas inte bara med att det blir tydligt att flickan faktiskt lever och att omgivningens reaktion visar att det som hänt faktiskt hänt (5:42), utan också med ett karakteristiskt uttryck för hur Jesu identitet måste vara en hemlighet i Markusevangeliet. Jesus uppmanar dem som sett det som skett att tåga, men ge flickan något att äta, sannolikt för att det ska bli tydligt att hon faktiskt lever (5:43).

Det som är speciellt med Mark 5:21–43 är att två underberättelser flätas samman, nämligen berättelsen om hur en kvinna botas från blödningar och om hur en tolvårig flicka uppväcks från de döda. Berättelsen blir mer dramatisk genom att den blödande kvinnan kommer in i handlingen. Därmed försenas Jesus på sin väg hem till den döende flickan, och det blir mycket spännande att se om han ska nå fram i tid. Sammanvävningen av berättelserna antyder också att det finns innehållsliga samband mellan dem, och att de bör tolkas i relation till varandra. Här kan ett par saker bara antydast.

Det första gemensamma draget är att flickans ålder och kvinnans sjukdomstid uppges vara densamma, tolv år (Mark 5:25, 5:42). Att flickan är tolv år gammal verkar först helt enkelt vara en förklaring till att hon kan gå, då de ord som använts om henne tidigare i berättelsen talat om henne som ett litet barn, en liten flicka. Sannolikt betyder tidsangivelsen något mer än så, eftersom hon kunde lovas bort till en man när hon var tolv år, även om äktenskapet ingicks ytterligare något eller några år senare. Flickan kommer alltså tillbaka från döden när hon är gammal nog att ta ett första steg mot den vuxna kvinnans liv, som mor och maka. Om kvinnans blödningar tolkas som underlivsblödningar kan de tyda på sjukdom som försvårat för henne att få barn och hindrat henne från ett sexuellt samliv. Också hon får möjlighet att återgå till ett vanligt kvinnoliv. Varken kvinnan eller flickan uppmanas alltså att lämna allt för att följa Jesus, utan får i stället möjlighet att gå till det vanliga kvinnolivet.

Ett annat gemensamt drag är att den blödande kvinnans agerande ses som ett uttryck för tro (5:34–36) och att synagogföreståndaren uppmanas att tro (tro att Jesus ska kunna ge hans dotter livet åter). Som ofta i synoptikerna förutsätter botande tro, även om det när det gäller barn inte behöver vara den sjukes tro utan, som här, föräldrarnas. Detta bidrar till att barnet får en passiv roll i berättelsen.

Mark 5:21–43 kan läsas som den andra i en serie berättelser som visar hur Jesus, Guds representant, har Guds makt bakom sig och hur Gud utövar makt genom honom. I Mark 4:35–41 utövas Guds makt över kaos, när Jesus stillar stormen. I 5:1–20 visas Guds makt över det onda, när orena andar drivs ut ur en besatt som levt bunden bland gravar. I 5:21–43 ger Jesus liv och livskraft genom Guds makt. Dessa tre följs av en berättelse, Mark 6:1–4, om hur folket i Jesu egen hemstad inte godtar hans anspråk på att vara Guds representant, genom vilken Guds makt verkar. Jairos namnlösa dotter är alltså en av dem som får del av Guds livgivande makt. Hon är dock själv tyst i berättelsen och i stort sett passiv. Hon agerar först mot slutet. När hon har legat död och uppmanats av Jesus att stiga upp reser hon sig och går omkring för att visa att undret faktiskt skett (5:42).

Matteusevangeliet har övertagit berättelsen i Matt 9:18–26, men också

bearbetat den mycket tydligt, på samma sätt som flera andra underberättelser har bearbetats. Flera av detaljerna försvinner – till exempel synagogföreståndarens namn och uppgiften om flickans ålder – och berättelsen blir kortare, stramare och därmed mer fokuserad på Jesus. När uppgiften om flickans ålder tas bort försvinner också en koppling mellan kvinnan och flickan. Tanken att flickan uppväcks för att kunna börja sitt vuxna liv, sitt kvinnoliv, försvinner.

Fortfarande är berättelserna om flickan och om kvinnan med blödningar sammanvävda, men i Matteusevangeliet sägs flickan vara död redan från början (Matt 9:18). Spänningsmomentet försvinner, och berättelsen handlar därmed än tydligare om en Jesus med stor auktoritet, som medvetet går till synagogföreståndarens hem för att visa sin makt över döden. Flickan blir ännu mer ett medel för att säga något om någon annan, Jesus, än en person i egen rätt, som till sina närståendes och sin egen glädje räddas från döden.

Slutorden är också omarbetade i Matteusevangeliet. Som nämndes ovan slutar Markusversionen med den för detta evangelium typiska uppmaningen att tiga, att hålla hemligt vem Jesus är. Matteusevangeliets slutord däremot är ”Ryktet om vad som hade hänt spred sig i hela den trakten.” Jesu makt blir inte bara mer betonad, den blir också allmänt känd. Visserligen försöker Jesus i vissa av de underberättelser som kommer strax före eller strax efter få människor att tiga om det som skett, men det ska ändå bli känt på annat sätt (Matt 8:4) eller så misslyckas tystningsförsöken (Matt 9:30–32).

Berättelsen om synagogföreståndarens dotter får dessutom ett delvis annat sammanhang i Matteusevangeliet. Den är en av de underberättelser som i Matt 8–9 infogas mellan två av de stora talen, Bergspredikan (Matt 5–7) och Utsändningstalet (Matt 10). I Matt 8–9 varvas underberättelser som gör Jesu auktoritet och makt tydlig med berättelser om hur Jesus kallar människor att följa honom – och därmed erkänna hans auktoritet – och utsagor av Jesus om hur högt priset kan vara för att följa honom (Matt 8:18–21, 9:1–13). Jesu befogenhet att göra det han gör ifrågasätts också (Matt 9:1–13, 9:32–34). Matt 9:35–38 bildar en övergång till utsändandet av lärjungarna i kapitel 10. Den Jesus som förkunnar budskapet om riket och botar sjuka fylls av medlidande och

skickar därför ut de tolv för att Guds befriande och helande kraft ska kunna nå ännu fler (Matt 10:1).

Berättelsen övertas också i Lukasevangeliet. Berättelsen blir också där kortare än Markusversionen, men bearbetningarna är inte så stora som i Matteusevangeliet och i flera avseenden stilistiska snarare än betydelseskiljande. Uppgiften om flickans ålder finns kvar (och därmed en möjlig koppling mellan henne och kvinnan med blödningar samt motivet att dottern uppväcks för att gå till ett vanligt kvinnoliv). I Luk 8:40–56 är också flickan (som i Markus version) döende under större delen av berättelsen, och dör först mot slutet. På ett ställe har Lukasevangeliet gjort berättelsen mer dramatisk. Flickan beskrivs i Luk 8:42 som sin fars enda barn och hennes död därmed som en ännu större tragedi. Även slutorden om hur Jesus förbjuder föräldrarna att berätta om det som hänt har stora likheter med slutorden i Markusevangeliet. Formuleringarna är något anorlunda, men poängen densamma. Detta är lite förvånande, då Lukasevangeliet generellt saknar Markusevangeliets hemlighetsmotiv.

Till skillnad från Markusevangeliet följs dock inte berättelsen av att Jesus förkastas i Nasaret, sin hemstad, utan av att de tolv sänds ut (Luk 9:1–6). Luk 8:40–56 står i en serie underberättelser som sträcker sig genom kapitlen 7 och 8. I dessa berättas hur Jesu makt att bota och förlåta når till människor av olika folk, såväl kvinnor som män. Berättelsen om hur de tolv sänds ut handlar därmed om hur denna makt ges också till de tolv (Luk 9:1–2) som går ut för att förkunna budskapet om Guds rike och bota sjuka. Det är i detta sammanhang det också berättas om hur synagogföreståndarens dotter väcks till nytt liv.

Den besatta flickan

Den andra berättelsen om botande av barn i Markusevangeliet, 7:24–30, handlar om den syrisk-fenikiska kvinnans dotter som är besatt av en ond ande. Den tas över av Matteusevangeliet, som vi ska visa nedan, men saknas i Lukasevangeliet.

Mark 7:24–30 ingår i en serie berättelser om hur Jesus inte bara vänder sig till sitt eget judiska folk, utan också låter Guds Rike vara öppet för människor från andra folk. I Mark 7:1–21 förändras betydelsen av regler om rent och orent så att också de som inte håller matregler får vara

med i gemenskapen. I 7:24–30, berättelsen om den syrisk-fenikiska kvinnan vars dotter plågas av en demon, övertalar en mor Jesus att ändra sig, att vända sig också till dem som står utanför hans eget folk, genom att befria dottern från demonen. I Markusevangeliet botas sedan en döv man i Dekapolisområdet, också det ett område dominerat av människor som inte var judar (Mark 7:31–37).

En sådan tolkning av Mark 7:24–30 får stöd av textens struktur. I 7:24–26 följs mönstret för en underberättelse tydligt. I vers 24 presenteras undergöraren, i vers 25–26 den nödlidande, om än indirekt. Den nödlidande är ju en flicka som beskrivs som besatt av en oren ande, men hon kommer själv aldrig in på scenen. Det är hennes mamma som kommer till Jesus, kastar sig för hans fötter och beskrivs med ord som Bibel 2000 valt att översätta med en tolkande översättning: ”Hon var inte judinna utan av syrisk-fenikisk härkomst”. I vers 26 ber kvinnan Jesus driva ut demonen ur hennes dotter. I vers 29 handlar undergöraren, dottern befrias och kvinnan ser i vers 30 effekten av hans handlande.

Men det finns en del i berättelsen som bryter mönstret. I 7:24 introduceras Jesus på ett för Markusevangeliet typiskt sätt. Han vill hålla sig undan, det finns något hemligt kring honom, men det lyckas inte. På slutet saknas åskådarnas reaktioner, då det bara är kvinnan själv som ser att flickan faktiskt blivit frisk. Det som mest bryter mönstret är dock dialogen mellan Jesus och kvinnan i vers 27–29. Här avvisar Jesus kvinnans begäran med orden ”Det är inte rätt ta brödet från barnen och ge det till hundarna”. Kvinnan finner sig och replikerar att hundarna äter smulorna som barnen lämnar kvar. Jesus erkänner sig besegrad i denna ordfäktning och driver ut demonen ”för de ordens skull”. I centrum finns alltså ett replikskifte som inte handlar om konkreta barn, utan om huruvida Guds befriande makt över det onda är till också för människor utanför Gudsfolket. Att flickan blir befriad från demonen visar att så är fallet. ”Barnen” används dock i bildlig mening, om Guds folk, det judiska folket.

Markusevangeliet kan därför avspegla diskussioner bland medlemmar i den tidiga kristna rörelsen om huruvida man ska vara en inomjudisk rörelse eller vända sig till människor av alla folk (Mark 7:24–30). Berättelsen om syrisk-fenikiskans dotter legitimerar det senare, och vittnar

därmed sannolikt om den församling där den skrevs, men gör det på ett speciellt sätt. Den handlar ju om hur en syrisk-fenikisk kvinna övertalar Jesus att låta Guds rikes helande krafter vara till för alla människor. Berättelsen har därför blivit viktig i feministisk bibelforskning och kristen feministisk bibeltolkning.

Berättelsen om den syrisk-fenikiska kvinnan som vädjar om hjälp för sin demonbesatta dotter har även tagits över i Matt 15:21–28, men bearbetats på flera punkter. Den grundläggande poängen – att Jesus legitimerar att budskapet om honom och de Guds befriande krafter som verkar genom honom är till för människor av alla folk – är densamma. Det avsnitt som föregår berättelsen i Matt 15:1–20, är detsamma som i Markusevangeliet, men inte de som följer efter. I Matt 15:29–39 är dock Jesus fortsatt verksam utanför judiskt område (v. 31). Platsen som nämns i vers 39, Magadan, är okänd. I 16:1 börjar tydligt ett nytt avsnitt.

Också Matt 15:21–28 följer den grundläggande strukturen för underberättelser (Matt 15:21–22,28) men har som Markusversionen ett inskott som bryter mönstret och där berättelsens poänger blir tydliga (v. 23–27). Den första skillnaden mellan berättelserna finns dock redan i beskrivningen av kvinnan. I Markusevangeliet är hon syrisk-fenikisk. Grundtexten ger vid handen att hon talade grekiska och hörde hemma i den grekisk-romerska kulturen. Hon är en person man mycket väl kunde möta i Tyrostrakten. I Matt 15:22 beskrivs hon däremot som ”kanaaneiska”, alltså medlem av det folk som Josua en gång fördrev ur landet. Benämningen ”kanaaneiska” gör henne därmed till en av de hotande och förkastade, nästan till en ond sagofigur, inte en person man kan möta en dag på landsbygden.

Den inskjutna dialogen i Matt 15:23–28 är också mer utarbetad. Jesus svarar först med tystnad och talar inte till kvinnan förrän lärjungarna bett honom skicka bort henne. I 15:24–25 görs ännu klarare än i Markusversionen att Jesus ser sig som sänd bara till ”de förlorade fåren av Israels hus”. När Jesus till sist, efter ordväxlingen om barn och hundar, ger med sig är det inte för kvinnans ords skull utan för hennes starka tros skull. Bilden av den slagfärdiga kvinnan som får Jesus att ändra sig genom sina ord försvinner inte helt, men bäddas in i en berättelse om tro, vilket förstärks av kvinnans vädjande och böner

(Matt 15:22, 25). I Matteusevangeliet blir hon därmed en möjlig förebild för andra, för alla som tror på Jesus och berättelsen handlar om den tro som kan finnas hos människor av alla folk.

Men i ett ytterligare avseende är berättelsen sig lik i Matteusevangeliet och i Markusevangeliet. Det handlar i båda fallen om en förtvivlad mamma. Om en kvinna som inbjuder oss att identifiera oss med hennes förtvivlan, hennes envishet och slagfärdighet som får självaste Jesus att ge sig, eller med hennes tro och tåliga bön, vilket vi som läsare nu föredrar. Men hennes besatta dotter är tyst och passiv i båda versionerna, samtidigt som det också kan sägas att flickan får erfara Jesu kraft att befria.

Den besatte pojken

En tredje berättelse om barn som botas finns med i inledningen till evangeliets andra del, som handlar om Jesu väg mot lidandet och döden (Markus 9:14–29). Återigen vädjar en förälder för sitt barn som också han plågas av en ond ande, men denna gång är det en far som vädjar för sin son. Berättelsen är lång och dramatisk och följer mönstret för underberättelser i långa stycken. Samtidigt bryts mönstret av långa diskussioner om varför inte lärjungarna kunde bota pojken. Återkommande svarar Jesus att det handlar om tro. Jesus far ut mot dem som finns omkring honom – även lärjungarna – för deras brist på tro (Mark 15:19) samt hävdar att allt är möjligt för den som tror, något som visas när demonen fördrivs (15:23–27). Det avslutande replikskiftet mellan Jesus och lärjungarna mynnar ut i att denna typ av demoner bara kan drivas ut med bön.

Berättelsen handlar alltså på ett plan om en pojke som botas av Jesus, som går mot Jerusalem, och om de lärjungar som följer honom på denna konkreta väg. På ett annat plan handlar det om tro och om bön, om livet i Jesu efterföljd i överförd mening och om det som gäller alla som vill ”följa Jesus”.

Pojken själv finns visserligen med på scenen denna gång (Matt 15:20, 26–27) men är i princip passiv. De som agerar är demonen som kastar i omkull honom, rycker och sliter i honom och lämnar honom livlös, fadern som vädjar för honom samt Jesus som befriar pojken från demonen och reser honom upp.

Berättelsen återfinns i Matt 17:14–21 i stort sett i samma sammanhang som i Markusevangeliet. I likhet med berättelsen om botandet av den blödande kvinnan och synagogföreståndarens dotter är berättelsen om den besatte pojken kortare och stramare i Matteusevangeliet, med färre detaljer och mer fokus på Jesus, hans makt att bota och på tro, trons makt. Temat ”tro” utvecklas nämligen ännu mer då vi i Matt 17:20 har ordet om tron som kan flytta berg, och då den avslutande dialogen mellan lärjungarna och Jesus växer. Däremot talas i Matteusevangeliet inte om bön (Matt 17:14–21). Även i denna version förskjuts alltså fokus från pojken som botas till något som gäller alla lärjungar generellt, både de som konkret följer Jesus till Jerusalem i berättelsen och alla som vill ”följa Jesus” i bildlig mening.

Även i Matt 17:14–21 är pojken själv passiv. När den dramatiska skildringen av hans lidande kortas betydligt (jämför Mark 9:17, 20–22, 27 med Matt 17:15, 18) blir också pojken mindre synlig och tar mindre plats i berättelsen.

Berättelsen återges också i Lukasevangeliet och står där i samma sammanhang som i Markusevangeliet (Luk 9:37–43). De diskuterande och undervisande delarna om tro och/eller bön som finns i de andra evangelierna saknas i denna version, men lärjungarnas oförmåga att bota och Jesu utfall mot dem som inte vill tro finns kvar. Vad som blir kvar är framförallt en berättelse om ett sjukt barn och en förtvivlad far (v. 38, som är formulerad av evangelisten). Trots att Luk 9:37–43 är kortare än Markusversionen stegras återigen dramatiken, genom att pojken är faderns ende son. Beskrivningen av pojkens lidande i Luk 9:39 är också nog så dramatisk.

Berättelsen mynnar inte ut i en undervisande diskussion mellan Jesus och lärjungarna, utan följer närmare underberättelsernas struktur genom att den avslutas med människors reaktion på botandet i vers 43: ”Alla överväldigades av Guds storhet”. Därmed handlar det mer om Gud än om barn. Samtidigt kan sägas, att berättelsen handlar om en Gud som befriar också barn från det som förstör deras liv.

Det finns ytterligare några berättelser i synoptikerna som *kan* handla om hur barn botas, men som inte säkert gör det. Matt 8:5–13 handlar om

hur Jesus botar en officers *pais*, vilket kan betyda slav, tjänare och pojke. Bibel 2000 har ”tjänare” i vers 8 och ”pojke” i vers 13. Översättarna tycks ha tolkat texten som en berättelse om en slav som ännu är pojke. Återigen har vi en underberättelse som följer mönstret för underberättelser i vissa stycken, men där det finns en inskjuten dialog om tro, om hur människor från öst och väst inkluderas i riket medan Israel utesluts. Med andra ord har vi här en mycket problematisk text om det judiska folket. Även Matt 8:5–13 handlar alltså möjligen om ett barn, men definitivt om tro och om kristen identitet. I Luk 7:1–10 återfinns samma berättelse, men flertydigheten är borta, då Luk 7:2–3, 8,10 använder ordet *doulos*, slav.

I Luk 7:11–17 finns en underberättelse som kan handla om ett barn, den för Lukasevangeliet unika berättelsen om hur Jesus ger änkans son i Nain livet åter. Det handlar återigen om en person som är enda barnet, denna gång sin mors enda son, men denna gång sägs dessutom att modern är änka. Kvinnan har förlorat en son med allt vad det innebär känslomässigt, men hon har också förlorat den som ska kunna försörja henne och ta ansvar för henne. Det är dock oklart hur gammal sonen är. Bibel 2000 har i vers 14 helt korrekt tilltalsordet ”Unge man!” till honom, vilket antyder en ung vuxen.

HERODIAS DOTTER OCH ANDRA KONKRETA BARN

I Mark 6:14 och i Matt 14:1–2 berättas om Johannes Döparens död. Här spelar också ett barn, en liten flicka (*korasion*) en viktig roll: Herodias dotter. Flickan dansar för Herodes och middagsgästerna och gör Herodes så förtjust att han lovar henne vad hon än vill ha. Flickan frågar sin mor vad hon ska be om, och svaret blir: Johannes Döparens huvud på ett fat. Så blir det.

Här är alltså barnet inte en positiv gestalt, och hon är samtidigt en som aktivt handlar och en person som inte har egna intressen utan styrs av andras. Flickan kan snarast beskrivas som ett redskap i de vuxnas maktspel. Hon dansar för männens blick, hon blir verktyget för sin mamma. Hennes ålder är oklar: *korasion* betyder snarast en liten flicka. Och att hon går och frågar mamma kan möjligen också antyda att hon är ett barn. Ordet används dock också i Mark 5:41–42 om Jairos tolvåriga dotter, som stod på tröskeln till vuxenlivet. Herodes reaktion på flick-

ans dans antyder att det handlar om en flicka som kan uppfattas som sexuellt attraktiv och tillgänglig, vilket skulle tala för att hon snarare är tonåring än ett litet barn.

Berättelserna om hur Jesus bispisar tusentals med bröd och fisk görs om möjligt än mer fantastiska (Matt 14:21, 15:38) genom tillägget ”förutom kvinnor och barn” till uppgifterna om hur många män som delat måltiden. Att orden saknas i Mark 6:43, 8:9, där anges bara antalet män, kan ses som vittne om en patriarkal kultur där kvinnor och barn inte räknas. Samtidigt gör noteringen i Matteusversionen kvinnor och barn till en sorts tillägg, som inte behöver specificeras. Och skillnaden går alltså mellan män å ena sidan och kvinnor och barn å andra. Det är de (fria vuxna) männen som är de fullständiga människorna.

I ytterligare några texter ser vi en glimt av barns verklighet. Matt 18:25 är en sådan text. I en liknelse talas om hur någon säljs som slav tillsammans med hustru, barn och egendom för att kunna betala en skuld. En annan är Luk 11:7 där en man som sover har barnen med sig i sängen. De bor alltså i ett litet hus där familjen delar säng.

Till listan kan läggas Matt 7:9–11 och Luk 11:11–13, som båda handlar om bön. Båda förutsätter att människor är onda men ger sina barn det de behöver och inte, till exempel, en orm när barnet ber om en fisk. På samma sätt ger Gud den som ber det som är gott (Matt 7:11) eller ”helig ande” (Luk 11:13). Här förutsätts att relationen mellan föräldrar och barn präglas av omsorg men också att barnet känner tillit. Det framställs som självklart att barn kan lita på att det deras föräldrar ger dem är gott.

Det finns också några gränsfall, där det kan diskuteras om det är barn det handlar om. Änkans son i Nain har nämnts, och det grekiska ord som används (*neaniskos*) och som översätts ”ung man, yngling” förekommer på ytterligare några ställen i synoptikerna. I samtliga fall är det tveksamt om det är ett barn enligt den avgränsning vi gör i denna bok. Ordet används i Matteusevangeliet om den rike man som frågar Jesus vad han ska göra för att vinna evigt liv (Matt 19:16–22), i Mark 14:51 om en ung man som flyr vid Jesu arrestering och i Mark 16:5 om den gestalt som kvinnorna möter i Jesu tomma grav.

Ordet *paidiskē* används på flera håll i synoptikerna och kan översättas ”tjänsteflicka, slavinna, slavflicka”. Åldern på dessa slavflickor blir inte klar och slavar kunde heller inte ingå formella äktenskap, vilket betyder att det är svårt att ange om de är barn i den mening vi ger begreppet i denna bok. Kanske möter vi en slavflicka i tonåren i berättelserna om hur Petrus förnekar Jesus (Matt 26:69, Mark 14:66–69, Luk 22:26) men hennes ålder anges inte och verkar inte heller vara betydelsebärande. Samma gäller för bruket av ordet i Luk 12:45. I Bibel 2000 översätts grekiskans ”slavar/tjänare och slavinnor/tjänsteflickor” med ”tjänstefolket”. Möjligen påminns vi än en gång om unga flickors villkor. Slavflickor var en normal del av verkligheten.

BARN SOM FÖREDÖMEN

Som tidigare sagts går Jesus i Markusevangeliets andra del (8:27–16:8) mot Jerusalem och lärjungarna följer efter, i konkret mening. Samtidigt handlar det återkommande om ”efterföljelse” i överförd mening. Därmed handlar berättelsen på ett plan om de lärjungar som följde Jesus under hans jordeliv. På ett annat plan handlar det om dem som först hörde evangeliet läsas eller läste det, och om alla som tar del av evangeliet och vill identifiera sig som Jesu efterföljare. Vi såg ovan hur berättelsen om en pojke som befrias från en ond ande kan läsas på det sättet, som en berättelse om nödvändigheten av tro och bön.

Tidigt i Markusevangeliets andra del finns två texter där barn ställs i centrum av förkunnelsen om Guds rike. De handlar båda om vem som får vara med i Guds rike och om vilka normer som gäller såväl i det Guds rike som ska komma som i gemenskapen av dem som följer Jesus nu och här. I den första texten ställer Jesus fram ett barn som svar på lärjungarnas diskussioner om vem som är den störste, i den andra tar Jesus emot de barn som människor för fram till honom.

Gudsrikets normer formuleras i Mark 9:35: ”Om någon vill vara den främste måste han bli den ringaste av alla och allas tjänare”. I Markus-evangeliet finns flera liknande utsagor i närmkontexten. I 10:31 läser vi ”Många som är sist skall bli först, och många som är först skall bli sist”; i 10:42–43 ställs de normer som gäller ”bland er” i kontrast till dem som gäller i världen i stort, där härskare och furstar utövar makt över människor. ”Bland er” ska däremot den som vill vara stor vara allas

tjänare och den som vill vara först vara allas slav.” Det främsta exemplet på detta är Människosonen, Jesus själv, som kom för att tjäna och ge sitt liv till lösen för många. Ord om att de sista ska bli först, ödmjuka sig för att bli upphöjd och varianter på det temat finns också i de andra synoptikerna, men hålls inte lika tydligt samman med motsvarigheterna till Mark 9:33–37 och 10:13–16, även om motsvarigheter finns (Matt 20:16, Luk 22:24–27).

Ett annat viktigt exempel är barnen, som framgår av Mark 9:33–37, 10:13–16. Här blir alltså barn, och vissa sätt att se på barn, viktiga när det mest centrala i Jesu förkunnelse, som Markusevangeliet framställer den, ska formuleras. Det som sägs om barn har samband både med vem Jesus är och med vilka de kristna är och bör vara.

Om vi antar att Guds rike är det centrala temat i Markusevangeliet, och om Mark 9:33–37 och 10:13–16 i likhet med andra texter i deras närmkontext handlar om de annorlunda normer som råder i Guds rike, är två barn texter centrala i Jesu undervisning om Guds rike. Orden om barn är också ord om vad som är karakteristiskt för de kristna. Barnen är viktiga, de är föredömen, och de framstår som fullvärdiga medborgare i Guds rike. Samtidigt handlar det inte om att barn såsom barn har rättigheter i nutida mening. Fokus är ju på vad som kännetecknar Guds rike och dess medborgare, inte på människor som människor.

Vi kan fråga oss vad som gör det möjligt att använda barn som exempel på hur Guds rike är annorlunda än de gängse normsystemen. En möjlighet är att det handlar om barns mycket påtagliga utsatthet. En annan är barns låga status i ett samhälle där den fria, vuxne mannen var norm, och barn ansågs vara svaga och outvecklade. Båda dessa för sig, eller i samverkan, möjliggör att ett barn kan vara ett talande exempel på ”de ringaste”. Det har också hävdats att Mark 9:33–37 och 10:13–16 för vidare temata från Gamla testamentet: Israel som Guds barn, Israel som utvalt inte för att det är större än andra folk utan av kärlek, Gud som utväljer de ringa.

Går vi så över till de enskilda texterna ser vi att Mark 9:33–37 följer strax efter berättelsen om pojken med den stumma anden. Mellan berättelserna ligger den andra utsagan om Jesu förestående lidande (Mark

9:30–31). I vers 32 sägs att lärjungarna inte förstår vad Jesus menar och inte heller vågar fråga. I 9:30 berättas att Jesus och lärjungarna går genom Galileen och i 9:33 att de kommit fram till Kafarnaum. De är ”hemma igen”. Jesus frågar vad de talat om men de vågar inte berätta att de diskuterat vem av dem som är den störste, en fråga som återkommer senare (Mark 10:35–45).

I Mark 9:34–37 visar det sig att Jesus vet vad de talat om genom att kalla till sig de tolv och svara på den fråga de inte vågat ställa: ”Om någon vill vara den främste måste han bli den ringaste av alla och allas tjänare” (v. 35). Sedan ställer han ett barn mitt ibland dem, lägger armen om det, och säger att den som tar emot barnet tar emot honom, och därmed den som sänt honom, Gud. Jesus, Guds representant, sätter inte bara barn högt eller talar om barnens värde, han gör barnet till sin representant. Det är möjligt att förstå barnet också som ett exempel på ”den ringaste” som, genom Jesu ord, blir ”den främste”.

Detta framställs i berättelsen som en undervisning för de tolv, inne i ett hus, inte som något Jesus gör känt för allmänheten. Men även här rör sig berättelsen på två plan. Alla som läser berättelsen eller hör den läsas kan ju se sig som människor som i överförd mening vill följa Jesus.

Mark 9:33–37 talar inte uttryckligen om ”Guds rike” utan om de normer för storhet som gäller bland dem som följer Jesus. I en annan barntext, Mark 10:13–16, står däremot Guds rike uttryckligen i centrum, och där sägs tydligt att det råder helt andra normer och värdeskalor i Guds rike än i denna värld.

De två texter som omger berättelsen om Jesus och barnen visar också, att de som här och nu vill leva som medborgare i Guds rike ska leva annorlunda liv med andra normer än de gängse. Mark 10:1–12 och 10:17–31 handlar om det helt igenom konsekventa och radikala livet. Att leva så konsekvent kan leda till trohet mot Guds ursprungliga avsikter med livet (10:1–12) eller till att ge upp allt man äger, lämna sin familj inklusive sina barn och följa Jesus (10:17–31). Mitt emellan dessa två texter om det radikala livet står berättelsen om Jesus och barnen (Mark 10:14–16).

I Markusversionen kommer människor till Jesus med barn för att han

ska ”röra vid dem” (v. 10). Jesus tar då barnen i famnen (som i Mark 9:36), lägger händerna på dem och välsignar dem. Som ofta i Markus-evangeliet får lärjungarna rollen av att vara de som inte förstår. De visar ju bort barnen (v. 13).

Själva scenen med en fader, religiös lärare eller präst som välsignar barn är inte unik. Det som blir speciellt med texten är att Jesus gör barnen till ett föredöme för de vuxna och därmed säger att Guds rikets normer och värdeskalor är annorlunda än de som gäller i denna tid och värld. Barnen framstår också därmed sannolikt som religiöst fullmyndiga. Mot de lärjungar som inte tycks ha förstått att de som vill följa Jesus ska ta emot barn (jämför Mark 9:37) och att barnen är ett föredöme för alla (jämför Mark 9:34–35) står Jesus som tar emot barnen och, än en gång, gör dem till förebild för alla som vill följa honom. I Markusversionen av berättelsen säger nämligen Jesus ”Låt barnen komma hit till mig och hindra dem inte: Guds rike tillhör sådana som de. Sannerligen, den som inte tar emot Guds rike som ett barn kommer aldrig dit in.”

Mark 9:33–37 (om vem som är störst) och 10:13–16 (Jesus och barnen) finns också i Matt 18:1–5 respektive 19:13–15, men med vissa intressanta bearbetningar. Mark 9:33–37 står i ett avsnitt om efterföljelse, som både handlar om hur lärjungarna konkret följer Jesus upp till Jerusalem och om hur de som läser/berättelsen ska ”följa Jesus”. Matt 18:1–5 ingår också i den del av evangeliet där Jesus går upp mot Jerusalem och handlar också den om hur det är bland dem som ”följer Jesus” i överförd mening, men det senare görs ännu tydligare än i Markusevangeliet.

Matt 18:1–5 inleder det fjärde av de stora talen i Matteusevangeliet, som bland bibelforskare kallas Kyrkoordningstalet. En kyrkoordning är än idag en samling regler för en kyrkas verksamhet och organisation, och Matt 18 innehåller en del sådana regler (Matt 18:15–20). Även de liknelser och andra typer av Jesusord som ingår i Matt 18 ges eller kan ges relevans för livet i församlingen. Petrus fråga och Jesu svar om hur många gånger man ska förlåta en broder – en medkristen – ger en tolkning åt liknelsen (Matt 18:23–34). Liknelsen om det förlorade fåret (Matt 12–14) kan läsas som en berättelse om hur kristna – kanske församlingsledare – ska göra om en församlingsmedlem går bort sig i överförd mening, vad gäller etik eller tro.

Det har därför påpekats i tidigare forskning att berättelsen om hur Jesus ställer fram ett barn som svar på frågan om vem som är störst får en ny och speciell innebörd i Matteusevangeliet. Den inleder ett tal om vad församlingen, kyrkan, är och bör vara, även om den fråga Jesus svarar på formellt är ”Vem är störst i himmelriket?” Himmelrikets normsystem bör rimligen ligga till grund också för kyrkans mer konkreta ordningar. Därmed förstärks ännu mer än i Mark 9:33–37 att detta är en berättelse både om Jesus och de tolv och om Jesus och alla som i överförd mening följer honom.

Det finns också vissa andra skillnader mot Markusversionen. Som ofta i Matteusevangeliet är berättelsen förenklad, stiliserad, fokuserad på det viktigaste, och som ofta framstår lärjungarna inte i så dålig dager som i Markusevangeliet. 18:1 kopplar tillbaka till 17:24–27 och placerar därmed, som i Markusevangeliet, händelserna i Kafarnaum. I Matt 18:1–5 svarar dock inte Jesus på en fråga som lärjungarna håller tyst med. I stället undervisar Jesus dem som svar på deras utsagda fråga om vem som är störst i himmelriket (v. 1). Dessutom skriver Matt 18:1–5 tydligare fram det som låg som en tolkningsmöjlighet i Mark 9:33–37, att barnet görs till föredöme.

I Matt 18:2 kallar Jesus barnet till sig som ett svar på frågan om vem som är störst i Himmelriket som Guds rike vanligen kallas i Matteusevangeliet. Denna handling följs direkt av ord som, med vissa ändringar, är hämtade från Mark 10:15. De två berättelserna hör alltså nära samman enligt den eller de som skrev Matteusevangeliet: ”Sannerligen, om ni inte omvänder er och blir som barnen kommer ni aldrig in i himmelriket” (Matt 18:3). Markusevangeliet talar om att ”ta emot” riket som ett barn” och att ”gå in i” det; Matteusevangeliet om att ”vända om, omvända sig” och att bli som barnen, och använder sedan formuleringen att ”gå in i” riket. Därigenom blir det ju också tydligt, att den eller de som skapade Matteusevangeliet såg de två barnberättelserna som nära samhöriga.

Först därefter följer det som verkligen är ett svar på frågan om vem som är störst, där kopplingen till barnet är mer explicit än i Markusversionen. I Matt 18:5 sägs att de ”som gör sig själva små som det här barnet är störst i himmelriket”, något som tydligt skiljer sig från den

mer allmänna utsagan i Mark 9:35, även om grundtanken känns igen. Den minste är störst, den som vill vara främst ska vara ringast. I Matt 18:5 återfinns slutligen orden ur Mark 9:37 om att den som tar emot ett sådant barn tar emot Jesus själv, men orden om att detta också är att ta emot Gud saknas.

”De små” är temat också i Matteusversionen. Matt 18:6–9 är en bearbetad version av Mark 9:42–47 som varnar för att förleda ”de små som tror”. I Matt 18:6 är detta preciserat till ”de små som tror på mig”, alltså Jesus. I Matt 18:10 – en utsaga som bara finns i Matteusevangeliet – sägs om ”de små” att dessa har de största änglarna som beskyddare, och mottagarna varnas därför för att förakta dem. ”De små” blir här flertydigt. Visst kan det syfta på ”små”, i betydelsen ”minderåriga barn”, men när detta att ”göra sig små som detta barn” (v. 4) blir ett kriterium för att få komma in i Himmelriket öppnar sig uttrycket för tolkningen ”små = kristna”, oavsett ålder.

Samma flertydighet finns i Matt 10:42, men där handlar det tydligare om kristna, då ”en av dessa små” samtidigt beskrivs som en lärjunge och nämns parallellt med ”profet” och ”rättfärdig”, som handlade det antingen om församlingsfunktionärer eller om kristna i allmänhet. I Matt 10:40 möter vi också en version av Mark 9:37, som i sammanhanget tydligt handlar om Jesu lärjungar, sannolikt också i överförd mening. Flertydigheten finns även i Matt 25:40, 45, där ”de minsta som är mina bröder” kan syfta på de kristna, men också nödlidande och utsatta i allmänhet. Tolkningen att det handlar om kristna stöder sig på Mark 10:40, 42. I Matt 5:40, 45 görs för övrigt också ”de minsta” till Jesu representanter.

Berättelsen om Jesus och barnen återfinns sedan i Matt 19:13–15 och står i samma sammanhang som berättelsen om Jesus och barnen i Markusevangeliet, nämligen mellan en radikal text om skilsmässa (Matt 19:1–9) och uppmaningen att lämna allt för Jesu skull (Matt 16:19–30). Precis före berättelsen om Jesus och barnen finns dock det för Matteusevangeliet unika Jesusordet om dem som gjort sig könlösa för himmelrikets skull, alltså dem som gett upp äktenskap och sexualitet. Även Matteusevangeliets version av Jesus och barnen kan alltså läsas som ett av flera uttryck för radikala normer, annorlunda än de gängse.

Det finns vissa bearbetningar av berättelsen i Matteusversionen, de flesta stilistiska. I Matt 19:12 blir det klarare vad människor önskar att Jesus ska göra, nämligen lägga händerna på barnen och be. I slutversen sägs också att Jesus lägger händerna på barnen. Det som beskrivs är en välsignelse även om själva ordet inte används. Det är vidare typiskt för Matteusevangeliet att beskrivningen av Jesus som förargad är bortredigerad: Jesus tar fortfarande barnens parti mot de lärjungar som visar bort dem, men han tillskrivs inte en sådan besvärlig känsla som ilska.

Lukasevangeliet tar också över dessa berättelser. I Luk 9:46–48 möter vi parallellen till Mark 9:33–37. Berättelsen om Jesus och barnen finns i Luk 18:15–17, som är del av reseberättelsen. Även i Luk 9:46–48 har Jesus börjat förutsäga sitt lidande, men resan mot Jerusalem, och därmed den så kallade reseberättelsen där Jesus undervisar om hur människor ska följa honom, börjar inte förrän i Luk 9:51.

Lukasvarianten av berättelsen om svaret på frågan vem som är den störste bland lärjungarna ligger närmare Markusevangeliets version än vad Matt 18:1–5 gör. I Lukasevangeliet är den inte integrerad i ett tal om församlingen (kyrkan) men har som i Markusevangeliet det dubbla perspektivet att både handla om Jesus och lärjungarna och om alla som vill följa Jesus i överförd mening.

Även i Luk 9:46–48 undrar lärjungarna vem som är störst men säger det inte högt. Jesus förstår ändå. I likhet med Matteusevangeliet knyts orden om att vara störst tydligt till barnet, mer än i Markusevangeliet, för också i Lukasversionen tar Jesus fram barnet som en direkt reaktion på insikten om vad lärjungarna tänker (v. 47). Sedan börjar han med en variant på orden som i Mark 9:34–35 avslutar berättelsen. Den tydligaste skillnaden är kanske att Jesus här till och med talar om att ta emot ”detta barn”. Direkt därpå följer, som en förklaring eller precisering: ”Ty den som är minst av er alla, han är stor.”

Det som är förändrat i Lukasversionen är framförallt det sammanhang där berättelsen står. Avståndet till texten om barnet som det största är längre och sambandet mellan texterna svagare. I Lukasevangeliet föregås berättelsen om Jesus och barnen (Luk 18:15–17) av berättelsen om fariseen och tullindrivaren i templet (Luk 18:9–14) som avslutas med

orden att den som upphöjer sig ska bli förödmjukad och den som ödmjucar sig upphöjd. Detta påminner om Jesus ord om att ”den som ... tar emot Guds rike som ett barn” (Luk 18:17) och det är barnens brist på status som åsyftas.

Däremot följs berättelsen om Jesus och barnen också i Lukasevangeliet av berättelsen om den rike mannen och om att lämna allt för att följa Jesus (Luk 18:18–30). Där kan vi se ett delvis annorlunda men dock samspel mellan tre texter som ställer radikala krav och lyfter fram att Guds rikets normer för värde och status är annorlunda än de jordiska rikenas.

Berättelsen om Jesus och barnen i Luk 18:15–17 är också närmare Markusversionen än vad Matteusversionen är, även om också Lukasversionen saknar orden om Jesus som förargad. Det Jesus säger i Luk 18:15–17 är i allt väsentligt detsamma som i Mark 10:13–16. Det som är speciellt för Lukasversionen är att Jesus här till och med kallar barnen till sig och, framförallt, att berättelsen inte rundas av med att Jesus välsignar barnen. Den mynnar i stället ut i Jesusordet om att ta emot Guds rike som ett barn. Jesusordet blir därmed ännu tydligare berättelsens poäng. Allt mynnar alltså ut i en generellt giltig utsaga.

TA EMOT SOM ETT BARN

Matt 11:25–27 och Luk 10:21–24 påminner om de två barntexter från Mark 9–10 som behandlats ovan. De säger att detta att bli som barn är nödvändigt för att ta emot uppenbarelsen. Gud har dolt detta för de lärda och kloka och uppenbarat det för barn. På grekiska används här till och med *nēpios*, ”spädbarn”, och det finns inget ”som”. Vad ”detta” är antyds i Matt 11:27 och Luk 10:22. Gud har anförtrött allt till Sonen, Jesus, och Sonen uppenbarar Gud för den han vill – spädbarnen.

Här kan också Matt 21:15–16 nämnas. Efter sitt intåg i Jerusalem hyllas Jesus i templet av barn, som fariséer och skriftlärda vill hindra. Jesus försvarar dem med ett citat ur Ps 8:3, som i Matt 21:16 återges: ”Barns och spädbarns rop har du gjort till en lovsång åt dig.” Återigen lyfts barn fram som de som förstått vem Jesus är och som föredöme för de vuxna.

BARN SOM NEGATIVA EXEMPEL

I Matt 11:16 och Luk 7:31-32 jämförs folket med barn som leker på torget. I sammanhanget kritiseras människorna kring Jesus för att de inte förstått vem Johannes Döparen var och vem Jesus är. De har i sitt oförstånd kritiserat båda, precis som barn kan klaga på andra barn för att de inte vill vara med och leka. Vare sig man försöker få med lekkamraterna på dans eller på klagosång så blir de inte nöjda!

Vid ett första påseende kan detta helt enkelt ses som en bild ur vardagen, där något som barn vanligen gör illustrerar något annat. Vi ser också därmed något av verkliga barns villkor. Texten kan också ses som exempel på en för tiden och kulturen typisk negativ syn på barn. Barn är inte förståndiga nog, barn är det man kan jämföra med om man vill framställa någon i negativ dager.

Slutorden i Lukasversionen visar dock på ett annat bruk av ”barn”. I Matt 11:19 står: ”Vishetens gärningar har gett Visheten rätt”. Det Jesus gör, framförallt när han botar de sjuka, visar att Jesus är den som Gud skulle sända, till och med förkroppsligandet av Guds Vishet (Matt 11:4-5). I Lukasevangeliet däremot sägs att ”alla Vishetens barn har gett Visheten rätt” (Luk 7:35). ”Barn” uttrycker här samhörighet, andligt barnskap. De som tror på Jesus, Guds Vishet, kan kallas ”Vishetens barn”, och de kan betyga att hans anspråk är riktiga.

EN NY FAMILJ

Det är svårt att förstå de barntexter som tas upp ovan utan att relatera dem till bruket av familjespråk i synoptikerna. Jesu sätt att ta emot barnen och ta dem i famnen (Mark 9:36, 10:16), kan till exempel förstås som att Jesus beter sig moderligt eller till och med som en sorts adoption.

Familjespråket finns framförallt i en central text för förståelsen av kristen identitet (Mark 3:31-35), där Jesus avvisar sin (biologiska) mor och sina bröder och säger att de som gör Guds vilja är hans mor, bröder och systrar. Att vara del i gemenskapen kring Jesus är att vara del i en ny familj, byggd på något annat än genetiska eller sexuella band eller ägande (alltså som slaven ingår i hushållet som egendom). Berättelsen i Mark 3:31-35 återfinns också, med vissa bearbetningar, i Matt 12:46-50 och

Luk 8:19–21. Beröringspunkterna med Luk 2:49 har redan nämnts, alltså berättelsen om hur Jesus som tolvåring hävdar att han måste vara i templet där hans far bor.

I det sammanhang där berättelsen om Jesus och barnen finns talar Jesus om efterföljelsens radikala krav (Mark 10:29–31, jfr Matt 19:16–30 och Luk 18:18–30). I vers 28 säger Petrus att ”vi lämnat allt” för att följa Jesus. Jesus talar om den belöning som ska ges till dem som för hans och evangeliets skull lämnat ”... hus eller bröder eller systrar eller mor eller far eller barn eller åkrar”. Här varieras familjespråket än en gång. Den som lämnar hem, syskon, barn, åkrar ska få ”hundrafalt igen” av allt sådant, sannolikt bli del av en ny familj. Man kan fundera över om det är med avsikt hustru/make inte räknas till den som överges, något som i och för sig blir rimligt i ljuset av att avsnittet innan handlar om äktenskapets oupplöslighet. Kan Mark 10:17–31 förutsätta att gifta kvinnor och män tillsammans lämnade allt, men höll fast vid sitt äktenskap? Och är det medvetet som Luk 18:29 inkluderar hustrun bland dem som ska överges?

Den goda efterföljelsen får sin onda pendang i Mark 13:12 i ett stort tal om yttersta tiden, som har paralleller i Matt 10:21 och Luk 21:16. Här beskrivs de förföljelser som Jesu efterföljare ska genomgå bland annat med orden: ”Broder skall skicka broder i döden och en far sitt barn. Barn skall göra uppror mot sina föräldrar och bringa dem om livet.” (Luk 21:16). Att lämna syskon, föräldrar och barn framställdes tidigare som nödvändigt för att vinna det goda. Att förråda sina barn samt att göra uppror mot och döda sina föräldrar framstår här som något mycket ont, och att bli förrådd och dödad av familjemedlemmar som efterföljelsens pris. Så är det ju även för oss, men kanske blir det än mer radikalt i en kultur som var mindre individualistisk än vår, där individen i så hög grad var del av familjen, av ett kollektiv.

Jesus kallar också vid några tillfällen människor för ”barn” eller ”dotter” (Mark 2:5, 5:34) när han botat eller håller på att bota dem. I Mark 10:24 kallar han lärjungarna ”barn”. Även detta kan läsas som ett uttryck för att en ny familj skapas kring Jesus, samtidigt som de är tydliga uttryck för något känt, nämligen att en religiös ledare och auktoritet (eller en filosofisk lärare) kallar sina anhängare ”barn”. Detta uttrycker

närhet, samhörighet, relation – men också auktoritet (Bibel 2000, uppslagsdelen, ordet ”barn”). Relationen mellan far och barn var inte jämlik, även när det var en relation där den ena gjorde den andra väl, av kärlek.

APOSTLAGÄRNINGARNA

I Apostlagärningarna möter vi mycket få barn, men här finns några berättelser där barn tillhör persongalleriet, samt några korta referenser till gammaltestamentliga barnberättelser.

KONKRETA BARN

I Apg 16:16–19 berättas om en slavflicka (*paidiskē*) som är besatt av en spådomsande och skaffar goda inkomster åt sina ägare genom sina spådomar. När hon ser Paulus ropar hon att Paulus och hans medarbetare står i ”den högste Gudens tjänst” och att de förkunnar vägen till frälsning. När Paulus hört detta upprepas i flera dagar driver han – i ren irritation – ut anden ur henne. Detta utlöser en lång kedja händelser. Flickans ägare inser att de kommer att förlora sina inkomster och låter fängsla Paulus och hans medarbetare Silas. Flickan försvinner ut ur bilden. I berättelsen blir hon en katalysator för skeendet och det som sker henne visar också kraften hos Paulus och den Jesus Kristus han tjänar. Men vi kan också se berättelsen som ett vittne om barns utsatthet, även om hennes ålder är oklar. Som slavinna är hon inte en egen person utan ägd, och hennes ägare tjänar pengar på hennes svåra situation.

Filippos döttrar är jungfrur (*parthenos*), (Apg 21:9). Bibel 2000 översätter ”ogifta”. Med den definition på ”barn” som vi har i denna bok skulle de räknas som barn, även om de kan ha uppnått vad vi skulle kalla vuxen ålder. Återigen ser vi att begreppet ”barn” inte är enkelt att använda för de bibliska texterna. Det vi får veta om dem i övrigt är att de kunde profetera. Detta kan ses som uttryck för att texten skrivs i en församling där det fanns just jungfrur, ogifta kvinnor, som hade ett visst mått av andlig auktoritet men inte i kraft av formell position utan genom att de ansågs ha profetisk gåva. Här påminns vi om skildringen av Maria (Luk 1:46–55) där jungfrun sjunger om Guds gärningar.

I Apg 12:13–15 möter vi ännu en *paidiskē*, i Bibel 2000 översatt ”tjänsteflicka”. Inte heller här är det tydligt om vi skulle kalla henne

barn eller snarare ung vuxen. Dessutom möter vi på några ställen i Apostlagärningarna unga män, där vi också kan fundera på om de platsar i kategorin ”barn”, om kriteriet ”ogift” tillämpas strikt. Inget sägs om detta i berättelserna. Det handlar om ”en ung man som hette Saul” (Apg 7:58) som bevittnar stenandet av Stefanos. Dessutom om den unge mannen Eutyckos som sitter i ett fönster och hör Paulus predika. Han somnar när Paulus predikar länge, faller ut genom fönstret och slår ihjäl sig, men uppväcks från de döda av Paulus (Apg 20:7–12) samt om Paulus systerson (Apg 23:17, 18, 22). För alla dessa används *neanias*, utom i 23:18, 22 som har *neaniskos*. Också i Apg 5:10 nämns ”unga män”, *neaniskos*, men även här är det möjligt att de snarast är unga vuxna.

ÅTERBERÄTTADE BARNBERÄTTELSE

I Apg 7:1–53 får Stefanos hålla ett långt tal, där historien från Abraham till Jesus återberättas. I talet nämns mycket kort några av de barn vi mötte i förra kapitlet. I Apg 7:8 talas om Isak, men berättelsen om offret saknas. I 7:2–8 berättas att Abraham slöt förbund med Gud, blev far till Isak och omskar honom på åttonde dagen. Här sägs också, att omskärrelsen är tecknet på förbundet. Direkt därpå sägs att Isak blev far till Jakob och Jakob far till stamfäderna. Det viktiga med Isak är här alltså hans roll som stamfader till det folk som i vers 2 får kalla Abraham för sin fader. Barnet Isak är därmed passivt. Det han gör är att bli avlad och omskuren.

I Apg 7:19 talas om hur Egyptens kung tvingade Israels folk att sätta ut alla gossebarn. Det refereras sedan till en av de gammaltestamentliga barnberättelserna, den om Mose (Apg 7:20–22). Här återberättas att farao förtryckte folkets fäder och tvingade dem att sätta ut alla nyfödda för att de skulle dö. Mose beskrivs här som ett vackert barn, som i tre månader blir omskött i sin faders hus innan han sätts ut, hittas av faraos dotter som tar hand om honom och fostrar honom som sin egen son.

Här återspeglas alltså att *expositio* var etablerad praxis i det samhälle där texten skrivs. Mose blir i konkret mening ett utsatt barn, som många barn i den tid då Apostlagärningarna skrevs. Till skillnad från i verkligheten får Mosesbarnet leva hela tre månader i sin fars hus, och till skillnad från hur det ofta var slutar allt lyckligt – inte med död, prostitution

eller slaveri. Möjligen blir berättelsen om Mose i det nya sammanhang den får i Apg 7 en berättelse om Guds omsorg, men frågan är ju om det är en generell omsorg om barn och andra utsatta människor, eller om det är en omsorg om ett visst folk, eller vissa av Gud utvalda människor.

Barnet Mose är för övrigt inte viktigt i berättelsen så som vi möter den i Apostlagärningarna. Det viktiga är att Mose får del i Egyptens visdom, fostras som vore han faraos dotters egen son, uppträder med kraft i ord och handling och sedan, i vers 23–25, tar parti för en misshandlad medlem av det israeliska folket. I vers 22–40 står den vuxne Mose i centrum.

Möjligen är det värt att notera att Mose i Apg 7:29 beskrivs som far till två söner. Det blir inte klart varför detta nämns, då det knappast för berättelsen framåt. Kanske kan det förstås som en del av bilden av Mose som man, eller möjligen av Mose som omsorgsfull och ansvarstagande, men detta får snarast ses som möjligheter. Och, ur det perspektiv vi har i denna bok, blir i så fall återigen tolkningen, att barnen inte finns där så mycket för sin egen skull utan för att ha något att säga om något eller någon, i detta fall Mose.

BARN I SYNOPTIKERNA OCH APOSTLAGÄRNINGARNA: UTSATTA, VÄLSIGNADE, FÖREDÖMLIGA

Sammanfattningsvis kan sägas att Matteus-, Markus- och Lukasevangelierna har ett stort antal texter om barn, såväl konkreta barn som texter där barn används i överförd mening. Den uppdelningen är inte heller helt rättvisande. När Jesus ställer ett barn mitt bland lärjungarna för att svara på frågan om vem som är störst, handlar det om vad som händer med ett konkret barn. Samtidigt görs barnet till en förebild för de vuxna, och föreställningar om barn används i överförd mening om vuxna. När människor bär fram konkreta barn till Jesus för att han ska röra vid dem, välsigna dem, är det definitivt en berättelse om konkreta barn, men barnen görs återigen till föredömen, till utgångspunkt för att formulera något om förhållningssätt som vuxna ska lära sig inta.

Dessutom blir också i andra texter ofta barnet och det som sker med ett barn en anledning att tala om något annat. I berättelser om hur barn botas infogas samtal om till exempel tro, bön eller om hur hedningar ska bli delaktiga i Guds folk. I födelse- och barndomsberättelser berät-

tas om barn för att säga något om vilken betydelse detta barn ska få som vuxen.

Berättelser om barn, särskilt om barn som botas men också om barn som föredömen, kan därför sägas handla i första hand om helt andra saker än just barn. Vi ser inte att barn ställs i centrum i vår mening, att barns rättigheter uppmärksammas. Å andra sidan kan berättelser om barn som botas läsas som vittnen om barns utsatthet och svåra villkor samt som en protest mot de villkoren. De inbjuder oss också att identifiera oss, både med de utsatta barnen och med de förtvivlade föräldrarna.

När evangelierna berättar om hur barn ställs fram som föredömen, när Guds rike sägs tillhöra sådana som de, när barnets litenhet blir en bild för den verkliga storheten, sägs något om vad som är viktigt och värdefullt i världen. Detta borde kunna inspirera vårt nutida handlande mot verkliga barn idag, även om de konsekvenser vi tar av texterna snarare är resultatet av vårt kreativa nytolkande än en analys av texternas meningar i deras ursprungliga historiska och litterära kontexter.

Väljer vi att hålla oss till de synoptiska barntexterna som del i större berättelser, som kan läsas som berättelse, förkunnelse och historia, så är det några saker som blir tydliga. Barntexterna är integrerade i Jesu förkunnelse om Guds rike (Himmelriket i Matteusevangeliet), en förkunnelse i ord och handling. Barn botas och erfar därigenom här och nu den Guds läkande och befriande makt som snart ska bli starkare än allt som binder och bryter ner, när Guds rike kommer. Den som vill vara med i Guds rike/Himmelriket måste bli som ett barn. Barn blir med andra ord ett språk för att tala om rikets annorlunda normer och värdeskalor. De som vill ta emot uppenbarelsen måste därför bli (som) spädbarn. Därmed är barn viktiga och samtidigt blir de ett språk för att tala om något annat än barn. Skeenden där barn är i centrum – här tänker vi mest på berättelser om barn som botas – blir i praktiken anledningar att tala om något annat, till exempel om tro.

Eftersom barntexterna är väl integrerade och i flera avseenden centrala i framställningen av Jesu gudsrikesförkunnelse, som också sker i handling, talar de också om vem Jesus är. Vi har det i berättelserna om barn som

botas, där framförallt Matteusevangeliet gör dem till berättelser om Jesu auktoritet, men också i Markusevangeliets berättelser om hur Guds rikes krafter verkar genom Jesus. Vi ser också något av Jesu auktoritet när han svarar på frågan om vem som är störst och när han tar emot barn och gör dem till modeller för dem som har del i Guds rike.

Dessutom finns det i synoptikerna barntexter som i huvudsak handlar om vem Jesus är – födelse- och barndomsberättelserna i Matt 1–2 och Luk 1–2. I Lukasevangeliet får vi visserligen också läsa om Johannes Döparen som barn, för att förstå vad han skulle betyda som vuxen. Han betydde dock framförallt något som den som beredde väg för Jesus, som visade vem Jesus är. Barntexterna handlar återigen om barn, men gör det i hög grad för att tala om något annat än om barn i allmänhet.

Men barntexterna handlar också i hög grad om vilka de kristna är, om dem som i överförd mening ”följer Jesus” och kan identifiera sig med dem som i konkret mening följde honom på hans vandringar. I det vi kallar ”familjespråket” får barntexterna ett större sammanhang, då de kristna beskrivs som medlemmar av Jesu familj.

Texterna om vem som är störst, om hur Jesus tar emot och välsignar barnen, om barn som mottagare av uppenbarelsen är centrala i evangelierna, då de tydliggör vad som krävs för att vara med i Guds rike. Här blir Matt 18:1–5 också betydelsefullt, då berättelsen om barnet som ska lära lärjungarna vem som är störst blir en ingång i talet om kyrkan. Dessutom handlar berättelser om barn som botas och sådant som gäller i den kristna gemenskapen om vem som har tillträde till den, om tro, om bön. Återigen blir tal om barn ett tal om så mycket mer, och om något annat.

I kontrast till den roll barn spelar i synoptikerna, även i Lukasevangeliet, står den obetydliga roll de spelar i Apostlagärningarna. Vad vi finner där är, utöver några omnämnanden av barn, exempel på hur Gamla testamentets barnberättelser lever vidare i nya sammanhang. Men här återberättas de så att fokus hela tiden, eller så snart som möjligt, hamnar på de vuxna.

KAPITEL 7:

JOHANNESKRIFTERNA

Johannesevangeliet och de tre skrifter som av tradition kallas Johannesbrevet har trots olikhet i genre så pass stora likheter i språk och teologi att de rimligen hör samman. De har åtminstone skrivits i samma kristna grupp. Här behöver vi dock inte ta ställning i frågor om hur texterna förhåller sig till varandra. Det räcker att de tydligt hör samman och att det därför är möjligt att diskutera deras barntexter tillsammans. Texterna skrevs sannolikt runt år 100, kanske under 90-talet eller något efter år 100.

JOHANNESEVANGELIET

Mycket av det som sagts ovan om evangelierna som historia, berättelse, förkunnelse gäller också Johannesevangeliet. Skillnaden är att Johannesevangeliet av de flesta forskare generellt anses stå längre från historien, vara ännu mer av förkunnelse och berättelse, än synoptikerna.

Det kanske enklaste sättet att få en överblick över Johannesevangeliets tankevärld och det speciella för den är att läsa Joh 1:1–18. Detta evangelium har inte någon födelseberättelse men inleder med detta avsnitt som ger nycklar till att förstå vem Jesus är; Ordet som blev människa (Joh 1:14) och att förstå vilka de är som följer honom. Här kallas Jesus ”Guds son”, men det finns ingen övernaturlig tillkomst. Att vara son handlar om närhet till Gud, om att visa vem Gud är (Joh 1:14, 18).

I Joh 1:1–18 möter vi också andra typiska drag för Johannevangeliet som en tydlig dualism mellan ljus och mörker (Joh 1:5) och en motsättning mellan ”världen” och dem som tar emot Jesus (Joh 1:10). Hela tiden flätas utsagor om vem Jesus är samman med utsagor om dem som tror på honom. Kontrasterna mellan Gud och världen, ”oss” och ”dem” är skarpa. Nedan visas hur utsagor om kristna som barn spelar en nyckelroll i Joh 1:1–18 och dess bild av vilka de kristna är.

I Johannesevangeliet är det ännu tydligare än i synoptikerna, att det som berättas om Jesus och hans lärjungar också handlar om den tid då

evangeliet skrivs och i hög grad färgas av den situation där det skrivs. Ett exempel är att denna kristna församling definitivt inte är en inomjudisk rörelse och att det bakom texten finns en svår konflikt. Där synoptikerna låter Jesus relatera till olika grupper i sitt eget judiska folk – skriftlärda, fariséer, sadukeer – ställer Johannesevangeliet genomgående Jesus och de som tror på honom i skarp kontrast till den enhetliga gruppen judarna, som framställs mycket negativt. Detta säger sannolikt mer om den situation där evangeliet skrevs och om den kristna grupp där det skrevs än om judar i allmänhet och den judiska förkunnare vi kallar Jesus och hans lärjungar i synnerhet.

JOHANNESBREVEN

Bland de texter som av tradition kallas ”brev” i Nya testamentet finns tre typer av texter.

Den första är verkliga brev. Dessa följer vissa litterära konventioner för ”brev”, uppger sin verkliga avsändare och mottagare samt skrivs in i en viss situation för vissa syften.

Den andra typen av ”brev” anger avsändare och mottagare och följer brevkonventioner, men allt detta är en (i kulturen känd och accepterad) fiktion. Konkret handlar det till exempel om att en filosofs lärjungar kunde skriva brev i sin mästars namn för att presentera det de ansåg var den rätta tolkningen av hans tankar. I Nya testamentet ser vi till exempel att personer som hade Paulus som sin auktoritet skrev brev i hans namn efter hans död för att framföra en viss tolkning av hans tänkande in i en ny tid (Första och Andra Timotheosbrevet, Titusbrevet, Efesierbrevet och med stor sannolikhet också Kolosserbrevet).

Den tredje typen är texter som av tradition kallas brev men inte följer brevkonventioner, till exempel saknar avsändare och mottagare. De är snarare är någon sorts undervisande eller mer utredande eller förkunnande teologiska texter.

Första Johannesbrevet är exempel på den tredje typen av brev. Här finns inga hälsningar, varken i början eller i slutet, och såväl avsändaren som mottagarna förblir namnlösa. Dock finns det hela tiden ett tilltal, från avsändaren till mottagarna, som kallas ”mina barn”, ”älskade”,

”bröder”. Texten är alltså någon form av förmaningsskrift, skriven till en specifik grupp av en person som för dem var en auktoritet eller åtminstone ville vara det.

Första Johannesbrevet handlar av allt att döma om mycket specifika konflikter om kristen tro och kristet liv (1 Joh 2:18–27, 4:1–6). Texten bör alltså läsas som en partsinlaga i en speciell situation, som vill övertyga mottagare om en viss trostolkning och ett visst handlande. Den vill stärka grupp känsla och sammanhållning, men skapar därmed också ett starkt ”vi-och-dem-tänkande” och en svart-vit världsbild. Bruket av ”barn”, som tilltalsord och benämning på kristna, är en integrerad del av detta.

Andra och Tredje Johannesbrevet är däremot verkliga brev, med inledande hälsningar, angivande av avsändare och mottagare samt avslutande hälsningar, allt enligt etablerade konventioner för hur brev ska skrivas (2 Joh 1–3, 12–13, 3 Joh 1–4, 113–115). Båda är argumenterande texter som av allt att döma skrivs in i konkreta konfliktsituationer för att påverka mottagarens sätt att tänka och agera. De präglas som Första Johannesbrevet av den relation avsändaren vill upprätta med mottagaren, som kombinerar närhet och makt.

Avsändaren kallar sig i båda breven ”den gamle”, vilket ofta anses vara en titel eller åtminstone en benämning som ska ge honom auktoritet, inte information om hans biologiska ålder. För Andra Johannesbrevet är mottagaren ”den utvalda frun och hennes barn”. Detta syftar antingen på en församling personifierad som en kvinna, där sedan medlemmarna kallas ”hennes barn” eller, kanske, på en kvinnlig församlingsledare och hennes församling, hennes andliga barn. Tredje Johannesbrevets mottagare är en enskild person, Gaius.

BARN I JOHANNESKRIFTERNA

Redan en bläddring i evangelierna visar att det finns stora skillnader mellan synoptikerna och Johannesevangeliet. Det handlar både om vad som berättas, vad Jesus gör och säger, och om hur det berättas. När det gäller barn är skillnaderna mellan Johannesevangeliet och de tre första evangelierna slående. I Johannesevangeliet finns det mycket få konkreta barn kring Jesus. De barn vi möter återfinns i berättelser som också finns i de andra evangelierna.

I Johannesevangeliet finns dessutom några exempel på hur kristna beskrivs som ”Guds barn” samt en intressant text om att födas på nytt för att gå in i Guds rike, alltså texter om ”barn” i överförd, symbolisk, mening. I evangeliet, och ännu mer i breven, tilltalas Jesu lärjungar respektive textens mottagare som ”barn”. Här möter vi alltså tydliga exempel på det som står under uppslagsordet ”barn” i Uppslagsdelen till Bibel 2000: ”När en religiös lärare använder det [=barn] om sina lärjungar markerar han både sitt personliga förhållande till dem och sin auktoritet.”

Vi börjar framställningen med två avsnitt om konkreta barn, först ett om barn som botas och sedan ett om pojken med fisk i Johannesevangeliets version av hur Jesus ger mat åt tusentals människor genom lite bröd och fisk. Till exempelsamlingen skulle möjligen kunna läggas en text som är ett gränsfall (Joh 18:16–17), berättelsen om hur Petrus förnekar Jesus, där vi möter en slavflicka/tjänsteflicka. Om henne kan dock sägas samma som om motsvarigheten i synoptikerna och vi lämnar henne därför därhän. Vi går sedan över till de överförda, symboliska betydelseerna, som samlas under ”kristna som barn”.

BARN SOM BOTAS

Johannesevangeliets enda berättelse om ett barn som botas finns i Joh 4:46–54. Detta är rimligen en version av en berättelse som kort berörs ovan eftersom den också återfinns i Matt 8:5–13 och Luk 7:1–10. I Matteusevangeliet handlar den om en officers *pais*, ett ord som kan betyda både ”pojke” – alltså är den sjuke möjligen officerens son – och tjänare (se ovan). I Lukasevangeliet däremot är den sjuke en slav/tjänare (*doulos*, se ovan). I Joh 4:46–54 är han däremot entydigt en son, *hyios* (v. 46–47, 50, 53). Han kallas dessutom både *paidion* (v. 49) och *pais* (v. 51) vilket förstärker intrycket av att det handlar om ett barn (eller en tonåring), som ännu bor i sin faders hus, att det är därför fadern vädjar för honom. I Johannesevangeliets version är pappan en ”man i kunglig tjänst” – det är svårt att bli helt klar över vad som specifikt avses – och sonen är döende, men räddas till livet av Jesus på pappans begäran.

Pojken i Joh 4:46–54 är fysiskt frånvarande, han är någon andra talar om och agerar i relation till. Om honom sägs att han är sjuk (v. 46), håller på att dö (v. 47), att han lever, blir bättre, febern lämnar

honom (v. 50–52). Detta skeende väcker tro hos alla som ser det – och rimligen också hos pojken själv då han ingår i sin fars hus (v. 53) – men han är samtidigt relativt passiv. Att vara sjuk, döende och bli frisk är snarare något som händer med en än resultatet av ett eget agerande. Återigen blir en berättelse om ett barn som botas en berättelse om något annat. Ännu en gång blir barnet en katalysator i en process snarare än en aktör.

Liksom i synoptikerna är det viktigt och glädjande att ett barn räddas till livet. Vi inbjuds också att känna med en far vars barn är dödssjukt och som säger ”Kom innan mitt barn dör”. Men berättelsen handlar, som liknande berättelser i synoptikerna, inte främst om barn.

I likhet med synoptikernas berättelser om barn som botas bryts nämligen i Joh 4:46–54 underberättelsens fasta struktur, i detta fall av dialog och berättarkommentarer om ”tro”. Här finns berättelsens huvudpoänger. I Joh 4:48 svarar nämligen Jesus på faderns vädjan, som är typisk för underberättelser, med en replik som inte hänger ihop med det övriga: ”Om ni inte får se tecken och under så tror ni inte”. När fadern står på sig (v. 49) återkommer vi till underberättelsens struktur. Undergöraren handlar här: Jesus säger ”Gå hem, din son lever” (v.50), något som följs av en berättarkommentar: ”Mannen trodde på vad Jesus sade och gick”. I vers 50–53 avslutas berättelsen med ett förhållandevis långt avsnitt, där effekten av undergörarens handlande visas och där människors reaktioner på undret beskrivs utförligt. Hela skeendet mynnar ut i att pojkens far och hela hans hus kommer till tro (v.53). Karakteristiskt för Johannesevangeliet är ju att undren där skapar tro, medan de i synoptikerna förutsätter tro (Matt 15:28, Mark 5:34, Luk 7:9).

Det finns en dubbelhet i det som sägs om relationen mellan underverk och tro. Å ena sidan får Jesus uttrycka att det finns något som inte är riktigt bra med att behöva ”tecken och under” för att kunna tro. Å andra sidan leder dessa tecken och under till tro, något som ändå framstår som föredömligt, om än inte fullkomligt. Det är möjligt att associera till Joh 20:29, där Jesus svarar på Tomas uttryck för tro med orden: ”Du tror därför att du har sett mig. Saliga är de som inte har sett men dock tror”.

Berättelsen om botandet av en pojke står alltså i ett större sammanhang. De som först läser evangeliet eller hör det läsas strax före eller efter år

100 är saliga, eftersom de tror utan att själva kunna se och ta på Jesus lika konkret som Tomas, eller uppleva att Gud ger liv genom honom lika konkret som mannen i kunglig tjänst och hans son. Tron som bygger på att själv ha sett är god, men den är ändå mindre fulländad än den som inte kräver ”tecken och under”. I någon mening kan ju samtidigt sägas, att evangeliet ger alla som läser det eller hör det läsas möjlighet att se för att kunna tro.

Berättelsen i Joh 4:46–54 har en ram som är typisk för Johannes-evangeliet. I vers 46 inleds berättelsen med utsagan att Jesus kom tillbaka till Kana i Galiléen, där han gjort vatten till vin. Den berättelsen (Joh 1:1–12) avslutas med att detta var det första av Jesu tecken, där han uppenbarade sin härlighet så att lärjungarna trodde på honom. Detta första tecken kopplas nu till det andra, genom vers 46 och sedan den avslutande ramversen vers 54, som skriver ut att botandet är ”det andra tecknet”.

Hela språkbruket med ”tecken” är typiskt för Johannesevangeliet. Här används konsekvent ”tecken” för Jesu underverk, vilket gör dem till just tecken, som ska tolkas för att deras djupare innebörd(er) ska bli tydliga. Som ”tecken” säger underberättelserna enligt Johannesevangeliet något mer än att Jesus är en av många som sades kunna bota sjuka eller att det är gott att ett barn blev friskt för många årtionden sedan. Tolkningen av tecken måste göras utifrån en helhetstförståelse av vem Jesus är, en förståelse som sammanfattas i Joh 1:1–8.

POJKEN MED BRÖD OCH FISK

Nästa konkreta barn är pojken i Joh 6:9 som har bröd och fisk. Också här har vi alltså en Johannesversion (Joh 6:1–15) av en berättelse vi känner igen från synoptikerna, en version av bispisningsundret (Matt 14:13–21, Mark 6:32–44, Luk 6:1–15).

Att det är en pojke som har brödet och fisken är unikt för Johannesevangeliet. Sannolikt är införandet av pojken i berättelsen ett av flera sätt att skapa en mer dramatisk berättelse där Jesus har kontroll över skeendet. I Joh 6:5 är det Jesus som ser allt folk komma och frågar en lärjunge, Filippos, varifrån de ska få mat till dem alla. Men Jesus gör det för att pröva Filippos, han vet hela tiden själv vad han ska göra. I synop-

tikerna är det lärjungarna som väcker frågan om hur man ska få fram mat, och lärjungarna har maten med sig. I Johannesevangeliet leder Jesu fråga till en diskussion mellan villrådigarna, som slutar med att Andreas pekar på pojken som har bröd och fisk, men undrar hur det ska räcka till så många. Jesus tar då över, tackar Gud och delar brödet så det räcker till alla.

Pojken är alltså inte där för sin egen skull, eller för att säga oss något om barn, utan används som ett litterärt medel. Berättelsen bidrar till Johannesevangeliets svar på frågorna om vem Jesus är. I 6:14 beskrivs också det som skett i 6:1–15 som ett ”tecken” och i 6:14–15 återges människors (inkorrekta eller i alla fall otillräckliga) tolkning av tecknet och därmed av vem Jesus är. Den korrekta tolkningen följer i 6:27–58, men en analys av det avsnittet och av den helhet som bespisningsundret ingår i faller utanför en studie av Nya testamentets barntexter. Det får räcka med att notera, att även i denna berättelse finns ett barn med som ett berättartekniskt grepp i en berättelse om vem Jesus är, och i viss mån om vilka de är som tror på honom, inte för att säga något om just barn.

KRISTNA SOM BARN

Det är främst de överförda betydelseerna av ”barn” som blir viktiga i Johannesskrifterna, båda evangelierna och breven. De används dels för att tala om relationen mellan de troende och Gud, dels för att tala om relationen mellan någon sorts församlingsledare eller annan religiös auktoritet och de människor som följer honom. Relationen präglas, som ovan nämnts, av närhet och av ledarens auktoritet – eller ska vi kanske våga säga, av ledarens makt.

Det är också värt att minnas, att när Jesus på något ställe tilltalar lärjungarna som ”barn” är det möjligen exempel på båda. Att Jesus i Joh 13:33 tilltalar sina lärjungar ”barn” – i Bibel 2000 översatt ”Mina barn”, sannolikt för att få fram just den närhet som ligger i tilltalet – kan förstås som att Jesus talar som en religiös lärare och auktoritet. Den berättelse och den teologi som vi möter i Johannesevangeliet (och även den teologi vi har i Johannesbreven) gör ju genomgående tydligt övertygelsen att Jesus är den som visar hur Gud är och möjliggör människors relation till Gud. Därför ligger hans tal till de sina som ”barn” också nära att säga att de är ”Guds barn” (Joh 1:11–14).

I Johannesskrifterna utvecklas ett visst språkbruk. I synoptikerna och Paulusbreven kan vi möta både "Guds son" som benämning på just Jesus och "Guds söner" för vad de kristna är eller kommer att bli (Matt 5:9, Gal 4:1-7, Rom 8:14-27). I Johannesevangeliet är "Sonen" just precis Jesus, den unike, som är nära Gud Fadern och visar hur Gud är (Joh 1:18) medan de som tror på Sonen kallas "barn" (Joh 1:12-13). I Johannesbrevet blir "barn, mina barn" ett vanligt tilltalsord och används då för relationen mellan brevens författare och dem han skriver till, alltså relationen mellan en religiös lärare och auktoritet och hans anhängare.

På grekiska handlar det om flera ord. Ofta används *teknon* som betyder "barn" i betydelsen "barn till sina föräldrar", ett ord som kan användas om människor oavsett deras ålder (Joh 1:12, 11:52, 1 Joh 3:1-2, 10, 5:2, 3 Joh v. 4). Som tilltalsord används även en diminitivform, *teknion*, ordagrant "litet barn". Det kan handla om litenhet i betydelsen "låg ålder", men också användas som ett kärleksfullt tilltal, ungefär "mitt lilla barn", och översätts därför i Bibel 2000 "mina barn" (Joh 13:33, 1 Joh 2:1, 12, 28, 37, 18, 4:4, 5:21).

Men vi möter också ord som kan användas just för att ange att någon är barn i betydelsen "människa i en viss låg ålder" – *paidion* – i överförd mening (Joh 21:5, 1 Joh 2:14, 18). Det är knappast möjligt att hitta några viktiga nyansskillnader. I Bibel 2000 möter vi genomgående översättningarna "barn" och "mina barn" när dessa olika grekiska ord används för att beskriva relationen Gud/Jesus/religiös auktoritet – de troende/församlingen som en relation där de senare benämns med något av dessa ord. Här görs därför inte någon skillnad utifrån vilka grekiska ord som används utan vi skriver konsekvent "barn".

Vi möter "kristna som barn" redan i Johannesevangeliets inledning, där det är relationen Gud-kristna som står i centrum. Den relationen omtalas i 1:12, som ska läsas i sammanhanget 1:11-13, de som tog emot Jesus fick rätt att vara Guds barn. Här har vi alltså en nyckeltext om de kristnas identitet och om Jesu betydelse. Jesus ger dem som tar emot honom rätt att bli Guds barn (vilket också betyder att de som avvisar Jesus inte är Guds barn). I Joh 11:52 sägs vidare att Jesus ska dö för att samla Guds skingrade barn till ett.

Språkbruket finns också i breven. Här talas om den kärlek Fadern visat oss när vi får kallas Guds barn (1 Joh 3:1-2). Återigen ställs "Guds barn" i kontrast till övriga människor. Även denna text beskriver de kristnas identitet. Här finns också ett framtidsperspektiv. Vi som vet att vi är Guds barn vet inte vad vi ska bli, men vi "ska bli lika honom, för vi ska se honom sådan han är". Där talas om kristna som Guds barn (1 Joh 5:1-2), som födda av Gud, ett avsnitt (1 Joh 5:1-5) som förmanar till visst handlande, stärker grupp känsla – och kan ses som en ledares utövande av auktoritet, alltså makt.

Här bör nämnas Joh 3:3-8, även om det här inte talas om "barn" med något av de ovan nämnda orden, utan om att "födas". Språkbruket är speciellt. Här möter vi det för synoptikerna så viktiga begreppet "Guds rike" som annars inte förekommer i Johannesevangeliet. Formuleringen om att den "som inte blir född på nytt kan inte se Guds rike" (Joh 3:3) kan ge associationer till Jesusorden om att bli som barn för att gå in i Guds rike (Mark 10:14-15). Joh 3:8 leder också tankarna till Johannes 1:12-13, på båda ställena talas om de troende som "födda".

Men "kristna som barn" kan också användas för en relation mellan en religiös lärare/auktoritet och hans krets. Det finns på några ställen i Johannesevangeliet. I Joh 13 skildras Jesu sista måltid med lärjungarna, där gemenskapen uttrycks i handling – fottvätten i vers 1-17 – och där förrädaren utpekas och Jesus död förbereds, vers 18-20. Tilltalet "Mina barn" förekommer i en kort passage där Jesus tolkar det som skett och ska ske med honom och uppmanar lärjungarna att älska varandra (Joh 13:31-35). Åter vävs Jesu och lärjungarnas identitet samman, och grupp känslan stärks med uppmaningen till kärlek, som sedan ska bli så central i Första Johannesbrevet (Joh 13:34-35, 1 Joh 3:11, 4:7, 2 Joh v.5-6). I Joh 21:5 tilltalar den uppståndne Jesus lärjungarna "Mina barn" (även här är "mina" i Bibel 2000 tillagt för att fånga den närhet som ligger i tilltalet).

I Johannesbreven blir denna relation mellan en auktoritet/ledare/lärare och en grupp central. Dessa tre texter skrivs som ett tilltal från en auktoritet till vad som verkar vara en specifik grupp, som erkänner hans auktoritet eller i alla fall enligt honom själv bör erkänna den. Vi möter språket, där "den gamle" uttrycker sin glädje över att "mina barn lever i sanningen" (1 Joh 2:1, 12, 28, 3:7, 18, 4:4, 5:21, 3 Joh v.4).

I Andra Johannesbrevet beskrivs ytterligare en relation som föräldrar-barn-relation. Brevet är ställt till ”den utvalda frun” och hennes barn (2 Joh v.1, 4). Ofta antas att denna ”fru” är församlingen och barnen dess medlemmar, men det är också möjligt att förstå ”den utvalda frun” som en kvinnlig församlingsledare och ”hennes barn” som hennes andliga barn – och/eller hennes kroppsliga (om hon leder en husförsamling). Den avslutande hälsningen är från ”Din utvalda systems barn”, vilket ofta antas vara en annan församling, personifierad som kvinna, och dess medlemmar, även om en mer bokstavlig innebörd kan övervägas (2 Joh v.13). Personifierandet av en församling som en kvinna har förklarats som en fortsättning av bruket att personifiera städer eller folk som kvinnor, och folket/stadens invånare som hennes barn, som förekommer i Gamla testamentet.

I 1 Joh brev 2:12–14 tilltalas vad som verkar vara tre grupper: barn, fäder, de unga/ynglingar. Avsnittet har en tydlig struktur. I vers 13 tilltalas först *teknia* – ”mina barn” i Bibel 2000 – därefter ”fäder” och sedan de ”som är unga”. Om barnen sägs att de fått synderna förlåtna för Jesu namns skull. Om fäderna sägs att de ”känner honom som är till från början”. Om de unga sägs att de har besegrat den onde. I vers 14 tilltalas på motsvarande sätt först *paidia*, ”barn”, sedan ”fäder”, och sedan ”de unga”. Barnen sägs här ”känna Fadern”, fäderna känna ”I honom som är till från början” (samma formulering som i vers 13), medan orden om de unga utvecklas till att de är starka, att Guds ord förblir i dem och att de besegrat den onde.

Avsnittet väcker flera frågor – vad handlar det hela om? – men vi kan här bara stanna vid vilka de olika grupperna är. Sannolikt ska det förstås i relation till de konflikter som tycks ligga bakom Första Johannesbrevet och som del av den anonyme avsändarens försök att få mottagarna på sin sida (1 Joh 1:1–2:2, 2:18–25). En möjlig tolkning är att ”barnen” här, som i hela brevet är församlingen som helhet, och att fäderna respektive de unga är grupper, kanske två generationer kristna. Då ”de unga” beskrivs mest utförligt och tydligast relaterat till en konflikt – de är starka, de har kvar Guds ord i sig, de segrar – är frågan om det kan vara de som direkt tilltalas.

Som ett sista exempel på ”kristna som barn” kan nämnas några ställen i avskedstalet (Joh kap 13–17). I Joh 14:18 används *orphanos*, faderlösa,

föräldralösa. Jesus berättar här att han ska lämna lärjungarna, men inte lämna dem ”faderlösa”. Bibel 2000 översätter ”ensamma”, en tolkning som bygger på att ordet *orphanos* ges en vidare betydelse av ”övergiven, ensam”. Här är alltså inte elementet ”barn” betydelsebärande. I Joh 16:21 finns en utsaga som inte passar in under några temata men är ett bildligt tal om barn. Här läser vi att när en kvinna föder barn har hon det svårt, men när barnet är fött gläds hon över att en ny människa kommit till världen. Detta blir en bild för det lärjungarna ska uppleva: först sorg över Jesu död, sedan glädje över uppståndelsen, över det nya livet.

BARN I JOHANNESKRIFTERNA: IDENTITET, NÄRHET, MAKT

Trots alla tydliga skillnader mellan barntexterna i synoptikerna och i Johannesskrifterna finns det vissa gemensamma drag. Vi möter också i Johannesevangeliet några berättelser om konkreta barn där dock fokus i huvudsak ligger på något annat. Här är berättelsen om hur sonen till en man i kunglig tjänst botas från en dödlig sjukdom det viktiga exemplet, som har tydliga johanneiska drag men samtidigt tydliga likheter med synoptiska berättelser om barn som botas. Dels är texten i Joh 4:46–54 med största sannolikhet en version av en berättelse vi möter i synoptikerna. Dels blir underberättelsen en text om tro och om Jesus genom infogad dialog och, än tydligare än i synoptikerna, genom berättarens kommentarer, berättelsens ram och sammanknytning med andra berättelser i evangeliet.

Men det är talet om barn i överförd mening, som ett identitetsskapande språk, som är det för Johannesskrifterna mest karakteristiska. Det handlar om de troende som Guds barn, som födda på nytt, men också om relationen mellan mänskliga auktoriteter och dem de är auktoriteter för, som en föräldrar-barn-relation, där närhet och makt kombineras.

Tilltalet ”(mina) barn” och talet om troende som barn är del av skapandet av grupp känsla, av gemenskap, men därmed också av ett tydligt avstånd, en tydlig skillnad, mellan ”oss” och ”dem”. Detta språk, som har rötter i Gamla testamentets sätt att tala om Guds folk som Guds barn (eller son, fast det i Johannesskrifterna reserverats för Jesus) blir viktigt som ett identitetsskapande och gruppstärkande språk i en situation präglad av konflikt. Det handlar sannolikt både om konflikter inom grup-

pen där de tre Johannesbrevens skrevs och om konflikter med ”judarna” (genomgående i Johannesevangeliet, se också Joh 1:9–13).

Samtidigt är det ett språk som bör ha kunnat fungera själavårdande för dem som var förvissade om att de hörde till ”barnen” och fann trygghet i det. Det symboliska språket om ”barn” har alltså sannolikt sin plats i konkreta människors mycket specifika liv och konflikter, även om vi nu efteråt bara kan skapa hypoteser om hur denna specifika kontext såg ut.

KAPITEL 8:

BREVEN I NYA TESTAMENTET

I Johannesbrevet tilltalas kristna som ”barn” både för att skapa närhet och för att visa vem som har auktoriteten (alltså makten). Att använda ”barn” i överförd mening som benämning för de troende är en viktig del av att skapa gruppkänsla och gruppidentitet. I det avsnitt som här följer ser vi närmare just på de övriga nytestamentliga breven, som kan delas in i olika grupper utifrån såväl författare som vilken typ av texter de är. Möter vi samma sätt att använda ”barn” där, eller finns det fler möjligheter?

I en traditionell uppdelning delas breven in i två eller möjligen tre grupper (om Hebreerbrevet räknas som en grupp för sig). Den första gruppen är Paulusbrevet, som anger Paulus som avsändare, och som omfattar skrifterna från Romarbrevet till Filemonbrevet. Brevet står i längdordning med det längsta först. Hebreerbrevet räknades i vissa delar av den tidiga kyrkan som ett Paulusbrev och ansågs också vara det under perioder i historien, samtidigt som detta ifrågasattes redan under de första århundradena. Det förklarar varför brevet ligger efter de paulinska breven. Idag är forskarna överens om att Hebreerbrevet skrevs av en för oss okänd författare. I innehållsförteckningar till Bibel 2000 kan därför Hebreerbrevet stå som en grupp för sig.

Den andra gruppen omfattar sju skrifter, serien från Jakobsbrevet till Judasbrevet. Dessa sju brev kallas traditionellt för ”de katolska breven”. ”Katolsk” betyder här snarast ”allmän”. De är till skillnad från Paulusbrevet inte skrivna till en församling utan till kristna generellt. Detta gäller visserligen inte Andra och Tredje Johannesbrevet, men de får av tradition följa med Första Johannesbrevet.

Som antytts ovan följer dock här en annan modell för att gruppera breven, som bygger på historisk-kritisk bibelforskning. Här skiljs på ”verkliga brev”, texter som använder brevformen men är en fiktion, och texter ur Nya testamentet som av tradition kallas ”brev” men som inte

följer brevformen utan är en annan sorts texter. Brev som har samma författare eller hör hemma i samma kristna krets hålls samman. Därför behandlas Johannesbrevens tillsammans med Johannesevangeliet. Brevens är nedan indelade i följande grupper.

Först kommer de brev som forskarna är eniga om att Paulus faktiskt skrev, därför att de har tillräckligt mycket gemensamt språkligt och teologiskt för att ha samma författare. De anger alla Paulus som avsändare och det verkar rimligt att de skrevs tidigt (50–60-tal). Dessa är Första Thessalonikerbrevet, Galaterbrevet, Första och Andra Korinthierbrevet, Romarbrevet, Filipperbrevet och Filemonbrevet. De är alla verkliga brev. Brevens uppbyggnad och därmed sätt att argumentera följer också i hög grad etablerade konventioner från retoriken.

Samtidigt går det att fundera över, om det är hela sanningen att de som är ”verkliga brev” bara skrevs för en viss situation. De är nästan alla långa, de har en mycket genomarbetad argumentation och retorik, och de sparades. Kanske såg man tidigt – kanske såg Paulus själv – dem som mer än tillfällighetsskrifter.

Därefter följer ”Arvet från Paulus”, det vill säga texter, skrivna i Paulus namn. De ska snarast ses som exempel på hur man efter Pauli död skrev brev i hans namn, för att formulera en tolkning av det han stod för in i en ny tid och ge det hans auktoritet. Det hör till saken att dessa tolkningar inte var de enda, men vi håller oss här till de nytestamentliga texterna. Till detta paulinska arv ska sannolikt också Andra Thessalonikerbrevet räknas, men det innehåller inte ”barntexter” och lämnas därför därhän. Det kan nämnas, att även här kallas Gud ”fader” (2 Thess 1:1–2) och de kristna återkommande ”bröder” (2 Thess 1:3, 2:13, 3:1). Det familjespråk som vi möter i de äkta paulinska breven (och i synoptikerna) finns alltså också här.

Kolosserbrevet och Efesierbrevet utgör en egen grupp. Det finns forskare som hävdar att Kolosserbrevet faktiskt skrevs under Paulus livstid på hans uppdrag. Även om så är fallet är likheterna med Efesierbrevet tillräckliga för att de två ska hållas samman. Kolosserbrevet kan mycket väl vara Efesierbrevets förlaga. Efesierbrevet skiljer sig däremot både i språket och i den situation som förutsätts från de äkta Paulusbreven

och är därför rimligen en senare tolkning av hans arv. Bland annat är ju relationen mellan medlemmar av judiskt och medlemmar av icke-judiskt ursprung i församlingarna samt villkoren för att "hedningar" ska tas in i Guds folk (den kristna gemenskapen) en tvistefråga i Paulus tid, något vi tydligt ser i Galaterbrevet. I Ef 2:11-3:13 är konflikterna borta och en kyrka där judar och hedningar möts är ett faktum som ytterst åstadkommits av Gud. Dessa brev är inte lätta att datera, kanske skrevs de på 80-talet, kanske senare.

Som en andra grupp räknas Pastoralbrev: Första och Andra Timotheosbrevet och Titusbrevet. De antas höra hemma ännu en generation senare, kring år 100 eller strax därefter. Där står bland annat frågor om kyrkans organisation tydligt i centrum.

Till sist tas övriga texter upp som traditionellt kallas brev, inklusive Hebreerbrevet. Utöver Hebreerbrevet, som är den tredje typen av "brev", finns bland dessa texter också några som tillhör den andra typen av "brev", och alltså har en mer eller mindre genomförd brevform med namngiven avsändare, men detta är fiktion.

De texter som hör till denna grupp och innehåller "barntexter" är Hebreerbrevet, Jakobsbrevet och Första Petrusbrevet. Dessutom är Andra Petrusbrevet och Judasbrevet (det sistnämnda skrivet i Jesu bror Judas namn, inte förrädarens) texter av denna typ, men där saknas "barntexter". Även familjespråket används sparsamt, men något exempel finns (2 Petr 1:10, Jud v.1).

De äkta Paulusbreven behandlas alltså som en grupp, Kolosserbrevet och Efesierbrevet som en och Pastoralbrev som en, och går igenom de temata vi finner för varje grupp.

PAULUS EGNA BREV

De konkreta barnen är få i Paulusbreven. Samtidigt kan vi tänka oss att barn ofta var närvarande vid församlingarnas sammankomster, då dessa ofta ägde rum i hem. Paulus brev kan ha lästs upp i rum där det fanns många barn, och Paulus kan ha predikat med barn kring sig. Men i breven är de konkreta barnen få. En fullständig framställning av Paulusbreven som involverar också familjespråket skulle ge de

barntexter som här tas upp fler dimensioner. Vi rekommenderar därför de artiklar i Marcia J Bunge (red) *The Child in the Bible* (2008) som behandlar Paulustexter för den som vill få en mer fullödig framställning.

Vad vi måste minnas är att Paulusbreven å ena sidan är mycket intressanta källor till kunskap om vissa tidiga kristna församlingar. De skrivs på femtiotalet, möjligen en bit in på sextiotalet. Samtidigt är de församlingarna bara en del av en större rörelse, och Paulus en röst av många. Det vi möter i breven är vidare Paulus framställning av situationen som han vill få mottagarna att acceptera. Verkligheten kan ha varit annorlunda, i alla fall mer komplicerad. Här kan vi inte gå in i alla dessa helhetsfrågor, utan bara antyda vissa temata. Som sagts lämnas bruket av tilltalsordet ”bröder” samt talet om kristna som ”Guds söner” åt sidan, om det inte kombineras med kristna som barn.

KONKRETA BARN

I Första Korinthierbrevet möter vi på ett ställe konkreta barn, och på ett par ställen tankeväckande gränfall. Det är ingen slump att det är i detta brev vi möter barn. Första Korinthierbrevet handlar ju till stor del om mycket konkreta frågor och problem. Här behandlas hur gudstjänst ska firas, vad man får äta, om kristna kan dra varandra inför domstol, om det är rätt att ha sex med prostituerade, om det är rätt att ha sex med någon människa överhuvudtaget, om pågående konflikter och splittringar i församlingen (1 Kor 1, 6–8, 11).

Konkreta barn nämns i 1 Kor 7:1–16, där äktenskap och skilsmässa behandlas. I vers 12–16 handlar det om ifall en man eller kvinna som blivit kristen men vars hustru/make inte är det måste skilja sig. Svaret Paulus ger är att om den icke-kristna parten är villig att fortsätta äktenskapet så ska de fortsätta tillsammans. Vill däremot den icke-kristne skilja sig är den kristne inte bunden. Här antyds ett skäl till att den kristna parten bör skilja sig, nämligen att föreningen mellan kristen och icke-kristen skulle leda till orenhet för den kristna parten (1 Kor 7:14, 16). Paulus avvisar den tanken och hävdar att den icke-kristne helgas, får samhörighet med Gud, genom detta äktenskap. Även barnen ”helgas” genom sin kristna förälder (7:14).

Två ställen i detta brev handlar om tankeväckande gränsfall. Den som läser Bibel 2000 kan i 1 Kor 7:35–38 läsa om hur en man ska agera, om han har en ”flicka” men har valt att följa det som för Paulus är huvudalternativet för kristna, att inte ingå äktenskap med henne. Därmed avstår han från sexuellt umgänge men märker tydligt att han inte klarar av det (1 Kor 7:1–13, 25–34). Paulus tillåter därför att han gifter sig.

Med den definition av barn vi lade fast i detta arbetes inledning är både mannen och ”flickan” i gränslandet barn–vuxen, något som visar hur svårt det också är att göra äktenskapets ingående till kriterium på vuxenlivets början när vi arbetar med tidiga kristna texter. Det finns ju ett antal sådana texter där ett liv i sexuell avhållsamhet är ett ideal. Vi kan för övrigt konstatera, att vi inget får veta om flickans vilja och önskan i sammanhanget.

1 Kor 7:35–38 är en text full av översättningsproblem. Läser vi texten i 1917 års översättning – tillgänglig på www.bibeln.se – möter vi en helt annan, äldre, tolkning, som bygger på andra lösningar av översättningsproblemen. I denna äldre tolkning handlar texten om huruvida en man ska få gifta bort sin dotter eller ej. Även med denna tolkning måste texten förstås i relation till Paulus uppfattning att äktenskapet är bra, men att vara ogift är bättre, något som diskuteras i hela 1 Kor 7.

Vi vill inte driva en annan tolkning än Bibel 2000, bara nämna detta som exempel på att vi inte alltid vet vilka texter som handlar om barn. Kanske har vi här en text om ett barn, en ogift flicka, som vill leva enligt Paulus ideal och avstå från äktenskapet, men som inte själv kan bestämma då beslutet ligger hos hennes far. Kanske har vi en text om två människor på gränsen mellan barn och vuxen. Båda frågar sig om de ska gifta sig eller leva enligt Paulus ideal, som ogifta och därmed avstå från sexualliv och barn. Det är dock bara ynglingen som tilltalas och därmed tycks han ha beslutandemakten (1 Kor 7:35–38). Och, kan vi fråga oss, vad händer om hon vill följa Paulus ideal men inte han?

Och vad handlar 1 Kor 5:1 om, passagen om en man som lever med sin faders hustru? Idag ser vi kanske framför oss en kille strax under eller över 20 som förs in i sexualiteten genom sin fars nya fru, som är tydligt

äldre än han. Vi får aldrig veta vad det handlade om, men kan det ha varit en ung kvinna, kanske tonåring och barn i våra ögon, som giftes bort med en betydligt äldre änkling med barn i första äktenskapet, inklusive en son i hennes ålder som ännu inte lämnat fadershuset? Handlade det om att dessa ungdomar hade en ömsesidig relation, som för kvinnan var mycket mer tilltalande än umgänget med den betydligt äldre mannen? Eller om en man i tjugofemårsåldern som utnyttjade en något yngre flicka i en utsatt situation?

KRISTNA SOM BARN

I Rom 8:12–27 är de troende ”Guds barn” samt ”arvingar”, Jesu medarvingar som i framtiden ska tillträda ett härligt arv. Här kombineras ”Guds barn” med att vara ”Guds söner”. Guds söner är de som leds av Guds ande och möter Gud som söner, inte som slavar. De ska alltså en gång bli myndiga, fria, som alla fria män. De ska arva och få del av ”den frihet som Guds barn får när de förhärligas” (v. 21). Dessutom är kristna ”löftets barn”, vilket innebär att de adopteras som Abrahams barn (Rom 9:7–8). ”Kristna som Guds barn” träder i denna text i bakgrunden för ”kristna som söner”. ”Barn” är en beskrivning av kristnas nuvarande tillstånd medan ”söner” är något kristna ska bli.

På flera ställen möter vi tanken att ledaren, läraren, är förälder och de han leder och undervisar är barn. På några ställen beskriver sig Paulus som församlingens mor, i andra texter som dess far.

I Bibel 2000 sägs att Paulus uppträtt kärleksfullt mot församlingen som en mor som sköter sina barn (1 Thess 2:7). Ordet som översätts ”mor” skulle dock också kunna syfta på en barnsköterska, men även då framträder Paulus som moderlig. Däremot finns det ett annat problem i texten som öppnar för flera olika tolkningar. Som framgår av noterna till Bibel 2000 har olika handskrifter olika ord på ett ställe. Antingen har de *ēpios* (kärleksfullt, vänligt) eller *nēpios*. Det senare betyder ordagrant ”spädbarn”. Paulus skriver alltså antingen att han var kärleksfull som en mor, eller barnsköterska, eller att han själv var som ett spädbarn när han mötte församlingen.

Bibel 2000 antar att *ēpios* är det ursprungliga och föreslår ”barnsligt” som alternativ tolkning till vad *nēpios* skulle kunna betyda här. Grund-

betydelsen ”spädbarn” öppnar för reflektioner över om andra innebörder finns. Skulle man kunna översätta ”spädbarn” och med det mena till exempel utsatthet eller brist på status, med andra ord ett förhållningssätt som snarare motsvarar ”ödmjukhet”?

Något senare skriver Paulus, att han förmanar församlingen som en far förmanar sitt barn (1 Thess 2:11). Vi kan alltså ha en bild här av aposteln som samtidig mor/barnsköterska, far och spädbarn. Därmed kombineras auktoritet (fadern) med omsorg (modern/sköterskan) och kanske också ödmjukhet, eller barnslighet, eller utsatthet.

”Paulus som förälder” återfinns också i Filemonbrevet, ett brev som på typiskt pauliskt vis använder familjespråket för relationen mellan kristna samt mellan kristna och Gud i vers 1–2, 16, 20. Det för vårt sammanhang intressanta är hur ”kristna som barn” används i vers 10. Bibel 2000 översätter: ”Onesimos, mitt barn som jag fött i min fångenskap.” Paulus framstår alltså som mor till Onesimos, om än genom en andlig födsel. Det är dock inte en självklar översättning. Verbet som används, *gennaē*, refererar oftare till faderns roll, och översättningen skulle alltså kunna vara ”... som jag avlat ...” eller möjligen ”... som jag blivit far till...”. I båda fallen handlar det om omvändelsen och om en barnrelation till den som omvänt en, en relation präglad av närhet och auktoritet.

Paulus beskriver också sin relation till församlingen som grupp eller enskilda medarbetare som en far-barn-relation (1 Kor 4:14–17, 2 Kor 6:13, 12:14).

I Filipperbrevet möter vi återigen temat att såväl relationen mellan de troende och Gud som mellan en religiös ledare och hans medarbetare och/eller anhängare beskrivs som en far-barn-relation. Närheten, det personliga förhållandet till Gud, hör samman med lydnad mot Gud vars vilja förmedlas genom Paulus, som därmed får auktoritet.

Fil 2:15 handlar om församlingen som ”Guds fläckfria barn mitt i ett ont och fördärvat släkte”, i ett förmanande avsnitt (2:12–18) som också vädjar till relationen mellan Paulus och församlingen. De Paulus skriver till ska leva enligt det normsystem Paulus förespråkar – även om det inte blir konkret vad det innebär – och därmed göra Paulus glad och stolt.

Det handlar alltså inte om barnskap hos Gud som villkorlös trygghet, utan som förpliktelse. Att vara Guds barn är att vara del i en gruppgemenskap som tydligt skiljer sig från andra grupper, som är annorlunda än de andra, det onda och fördärvade släktet.

I Fil 2:19–22 är det i stället relationen mellan Paulus och en medarbetare som står i fokus. Paulus skriver till församlingen i Filippi att han vill skicka Timotheos till dem för att genom honom kunna få veta hur det är i församlingen – närmast som sin representant. Timotheos sägs ha arbetat tillsammans med Paulus som ett barn med sin far (Bibel 2000 översätter här *teknon* utifrån sammanhanget med ”son”). Också det en nära relation, men med Paulus som den tydliga auktoriteten.

BARN SOM ANDLIGT OMOGNA

I 1 Korinthierbrevet blir barn bilder för andlig omognad, på ett sätt som påminner om den negativa värderingen av barn i inte minst filosofisk litteratur, där barn anses sakna *logos* (se ovan).

I 1 Kor 3:1–3 beskrivs mottagarna som ”spädbarn i Kristus”; de dricker mjölk och tål ännu inte fast föda. Det handlar om att de fortfarande lever enligt livssätt, attityder och normsystem som de hade innan de var kristna, som de delar med människor utanför den kristna gemenskapen.

Temat varieras: ”När jag var barn, talade jag som ett barn, förstod som ett barn och tänkte som ett barn. Men sedan jag blev vuxen har jag lagt bort det barnliga” (1 Kor 13:11). Här ser vi tydligt hur den vuxna människan (läs: mannen) är den fullkomliga människan. I sammanhanget talas ju också om liknande processer av växt och utveckling, av mognad; från att se en gåtfull spegelbild till att se ansikte mot ansikte, från begränsad kunskap till fullkomlig.

I 1 Kor 14:20 varieras temat igen. Mottagarna uppmanas att inte vara barn till förståndet utan barn i fråga om allt ont och fullvuxna till förståndet. Det grekiska ord som används är *phrēn*, ett ord som har ett brett spektrum av betydelser men i Nya testamentet används för tänkande, förståelse, förstånd.

BARN I PAULUS BREV: OSYNLIGA, OMOGNA, ÄLSKADE

Konkreta barn är vanligen frånvarande i Paulus brev, även om de sannolikt inte var det vid gudstjänster i husförsamlingarna. Paulus ideal, att avstå från äktenskap, barn, sexualitet i väntan på en ny värld, gör att barns villkor kommer i skymundan. Men hur var det med flickors möjlighet att följa Paulus ideal om deras fäder inte ville? Hur var det med slavars möjlighet att följa de idealen när de inte ägde sina kroppar och förväntades vara tillgängliga för sex om deras ägare ville?

I Paulusbreven spelar terminologin om kristna som barn en mindre roll än det allmänna familjespråket. När det används blir det framförallt ett språk för att tala om Paulus och hans relation till medarbetare eller till församlingarna, där Paulus kan framträda som far men också mor – och kanske som spädbarn. Återigen har vi alltså en kombination av närhet och auktoritet – eller kanske hellre makt.

När kristna beskrivs i positiva ordalag som ”Guds barn” är det (Rom 8) för att beskriva en relation här och nu eller (Fil 2) för att betona lydnad. I båda fallen, men inte minst i Filipperebrevet, handlar det om de kristnas identitet, som här tecknas i kontrast till dem som står utanför den kristna gemenskapen. När församlingen eller enskilda är Paulus barn knyts de till Paulus, som agerar på Guds uppdrag, när de framställs som Guds barn knyts de samman med varandra, i motsats till andra, men rimligen också till Paulus som är den som ger dem tillgång till kunskap om Gud och Guds vilja.

Paulus använder också barn som negativa exempel, som bilder för andlig omognad, för ett stadium vi måste lämna, helt i linje med en syn på barn som fanns i tiden, där barn saknade det förstånd som kännetecknade den vuxne frie mannen.

ARVET FRÅN PAULUS

Vi möter arvet från Paulus dels i Kolosser- och Efesierbreven, dels i Pastoralbreven. Här börjar vi också möta en ny typ av ”barntexter” med förmaningar till barn om hur de ska uppföra sig.

KOLOSSERBREVET OCH EFESIERBREVET

I Kolosserbrevet och Efesierbrevet möter vi alltså tolkningar av det arv Paulus lämnade efter sig, som utvecklar bland annat förståelsen av vem Jesus är och vad han betyder för människorna, men också i kosmiskt perspektiv (Kol 1:15–20), en förståelse som i Efesierbrevet vävs nära samman med en teologisk reflektion om kyrkan (Ef 1:15–23, 2:11–13). Där Paulus skriver om konkreta församlingars konkreta problem, samt om hur människor från olika folk blir Abrahams barn och medlemmar av Guds folk, skriver Efesierbrevet om kyrkan som en närmast metafysisk storhet, där judar och hedningar förenas (Ef 2:11–3:13).

Samtidigt som dessa två brev utvecklar den teologiska reflektionen så att både Kristus och kyrkan blir överhistoriska och kosmiska storheter, innehåller de förmaningar till kristna om hur de mycket konkret ska leva sina liv. I Paulus egna brev, inte minst Första Korinthierbrevet, diskuteras äktenskap och sexualitet, och det blir klart att det finns två linjer att följa. Att avstå från äktenskap och sexualitet är att föredra, eftersom denna värld går mot sitt slut, men det är också möjligt att leva kvar i sina äktenskap, eller ingå äktenskap om man inte kan hålla sig. I Kolosser- och Efesierbrevens är inte längre det ogifta livet det stora idealet. Här tycks de kristna i hög grad leva i familjer, i hushåll, med en husfader som hade makt över hustru, barn, slavar samt över eventuella djur och fast egendom.

Dessa båda texter ska alltså snarast läsas som förmanande och förkunnande texter, och som teologiska utredningar som lägger fram grundläggande tolkningar av de kristnas och kyrkans identitet, av vem Jesus är, av hur kristet liv ska levas. De representerar en möjlig utveckling ur det arv Paulus lämnade efter sig, en möjlig tolkning av flera möjliga.

Förmaningar till barn

I båda breven finns passager om konkreta barn, även om det rör sig om förmanande texter. Vi vet alltså inte om barnen i församlingen faktiskt gjorde som det står, men vi ser ett ideal som kan ha förverkligats.

Vi möter förmaningar till barn i Kol 3:18–4:1 och i Ef 5:21–6:9. ”Hustavla” är den benämning Luther gav till den version av dessa texter som han förde in i sin lilla katekes, och termen har sedan kommit att använ-

das om vissa nytestamentliga texter. En hustavla är en samling regler för hur medlemmarna av ett hushåll skulle agera och relatera till varandra. Den struktur för hushållet samt den förståelse av relationen mellan dess medlemmar, som vi möter i Nya testamentets hustavlor är typisk för sin tid och sin kultur. En etablerad samhällsordning får här kristen motivering.

I hustavlans i Kol 3:18–4:1 riktas uppmaningarna till hushållets alla grupper, vissa av dem i deras olika funktioner: hustrur/kvinnor, män (=husfadern, maken), barn (*teknon*), fäder, slavar, slavägare. De som tilltalas i olika funktioner är alltså de fria männen som är husets herre: Han tilltalas som make, fader, slavägare. De andra tilltalas i en funktion – hustru = fri kvinna, barn, slav – trots att slavar också kunde ha barn eller vara barn.

Texten är strukturerad i par. Kvinnor/hustrur omtalas i relation till (sina) män och vice versa, barn i relation till föräldrar (särskilt fäder) och vice versa, slavar i relation till sina ägare och vice versa. Relationerna är entydigt hierarkiska, om än också paternalistiska på ett sätt som mildrar intrycket av rå maktutövning men som samtidigt bör väcka misstänksamhet. Hur såg det ut i praktiken? Efterlevdes uppmaningen att mannen ska älska hustrun och inte vara elak mot henne, eller stannade det vid att hustrun underordnade sig maken?

Om barnen sägs i vers 20–21: ”Ni barn, lyd era föräldrar i allt, ty så bör det vara bland kristna. Ni fäder, reta inte upp era barn, då tappar de modet.” Barnen är alltså subjekt, men subjekt i att lyda. Barnen omfattas i någon mån av omsorg.

Hustavlans återfinns också, bearbetad och utvidgad i Ef 5:21–6:9. Också här är barnen i någon mån subjekt, men det de gör är att lyda.

I Efesierbrevet inleds hustavlans med ett generellt uttalande: ”Underordna er varandra i vördnad för Kristus” (v. 21). Den ömsesidighet man kan läsa ut av det uttalandet följs dock inte upp. Det sägs inget om hur fäderna i praktiken skulle underordna sig barnen (eller de gifta männen sina hustrur, slavägarna sina slavar). Det sägs bara att fäder, äkta män, slavägare inte ska handla illa mot barn, kvinnor, slavar, men på ett sätt

som förutsätter faderns, makens och slavägarens makt, hans överordnade position (Ef 5:28, 33, 6:4, 9). Vi måste lämna de i sig intressanta förändringarna av relationerna mellan makar samt mellan slavägare – slav och se på barnens villkor.

Till barnen sägs i 6:1–4: ”Ni barn, lyd era föräldrar för Herrens skull, det är er skyldighet. ’Visa aktning för din far och din mor’, det är det första bud som följs av ett löfte: ’så att det går dig väl och du får leva länge på jorden.’ Och ni fäder, reta inte upp era barn, utan fostra och vägled dem efter Herrens vilja.”

Likheterna med Kol 3:20–21 är tydliga och även olikheterna. Motivering för lydnaden förstärks än mer med citat av fjärde budet. Tanken på att barn kan tappa modet av att bli retade faller bort, och kvar är faderns plikt att fostra och vägleda.

Texten är mångtydig och inte helt lätt att förstå och översätta. De ord som Bibel 2000 översatt ”för Herrens skull” är på grekiska *en kyriō*, ordagrant ”i Herren”. På något sätt är lydnaden kristen, hör till det kristna livet, men hur är inte klart. Dessutom saknas orden i vissa gamla handskrifter. Utan dem skulle motiveringen bli fjärde budet samt att det är *dikaïos* att lyda föräldrarna. *Dikaïos* är det som är rätt och rättmätigt, riktigt, juste, rättfärdigt. Lydnaden kan alltså här motiveras av allmänt accepterade värden, inte av värden som bara kristna håller sig till.

Genom dessa hustavlor görs alltså allmänt accepterade värderingar och sociala ordningar till något kristet, något kristna ska leva i som också kan motiveras utifrån bibelargument eller som något ”kristet”. Det är inte lätt att veta varför denna tolkning av Paulusarvet görs. En möjlighet är att de kristna anpassar sig för att framstå som bra, hedervärda människor i världens ögon. För denna studie måste det räcka med att notera, att barns lydnad mot föräldrarna här blir viktig. Barnen blir centrala i de vuxnas strategi för att förhålla sig till omvärlden, till samhället i stort.

Barn som andligt omogna

Vi möter i Ef 4:13–15 föreställningen om barn som ofullkomliga, som andligt omogna, fast den då tillämpas på vuxna.

” ... tills vi alla når fram till enheten i tron och i kunskapen om Guds son, blir fullvuxna och når en mognad som svarar mot Kristi fullhet. Vi skall inte längre vara barn och låta oss drivas omkring av alla lärovindar, inte vara lekbollar för människorna, som vill sprida villfarelse med sina bedrägliga påfund. Nej, låt oss i kärlek hålla fast vid sanningen och växa i alla avseenden så att vi förenas med honom som är huvudet, Kristus.”

I allt väsentligt är detta det vi också såg i Första Korinthierbrevet. Idealiet är den fullvuxna människan – i grekiskan snarast den fulländade mannen – mot vilken ställs barn som i sin (underförstådda) brist på förstånd inte bara tror och tänker fel, utan också är moraliskt ofullkomliga. Återigen görs alltså tankesätt och ideal från samhället i stort till kännetecken på goda kristna.

Kristna som barn

Samtidigt läser vi något längre fram (Ef 5:1): ”Ta alltså Gud till föredöme som hans älskade barn.” Samtidigt som kristna ska sluta vara barn är de, med nedärvt paulinskt språkbruk, ”Guds älskade barn”. Intressant är möjligen att barnskapet handlar om att ”ta Gud till föredöme” – kanske som ett barn lär sig av vuxna – och att det alltså, som i Filipperbrevet, snarare handlar om barnskap som förpliktelse än som villkorslös trygghet.

Det som sedan sägs i Ef 5:2–7 riktar sig tydligt till vuxna, och för tankarna till den ideala mannen som ju i denna kultur utmärks av självkontroll. Att leva som Guds barn med Gud som föredöme är här nämligen i hög grad att kunna kontrollera sig, kontrollera talet och sexualiteten. Det som i Bibel 2000 översätts ”självisk” har att göra med girighet, med att begära, vilket också tyder på bristande självkontroll. I Ef 6:6 görs gränsen skarp mellan de kristna och de andra, ”olydnadens människor”. Talet om kristna som Guds barn har alltså att göra med kristen identitet och hur kristna ska leva, men det ska också skapa en identitet byggd på skarpa gränser mellan Oss och Dem.

PASTORALBREVEN

Pastoralbreven (de två Timotheosbrevet samt Titusbrevet) är en annan utveckling ur det paulinska arvet som använder fiktionen ”brev från Paulus”. Alla tre har formen av brev till medarbetare: Timotheos

respektive Titus. I dessa står i hög grad frågor om kyrkans organisation i centrum, frågor om hur ett kristet liv bör levas samt om vad som är den rätta tolkningen av det kristna budskapet. Brevens kan ha varit inlagor i en konflikt om hur Paulusarvet ska tolkas, där andra texter som inte finns med i Nya testamentet representerar en annan linje (Teklagärningarna). De bör läsas som sådana partsinlagor, och som teologiska utredningar om centrala frågor vad gäller troslära, kyrkoorganisation och kristet liv.

Förmaningar till vuxna: Håll ordning på barnen!

I dessa texter om kyrkans organisation och liv möter vi förmaningar som indirekt riktas till barn. Direkt tilltalas föräldrar som vill ha ledande funktioner i församlingarna. Barn ska alltså fås att vara lydiga för att visa att deras föräldrar är bra, är kapabla att leda en församling, och de tilltalas inte direkt utan förmaningarna riktas till föräldrarna.

I 1 Tim 3:1–11 ges en lång beskrivning av om vad som ska krävas av två typer av församlingsledare/församlingsfunktionärer, som i Bibel 2000 kallas ”församlingsledare” respektive ”medhjälpare”.

Till det som ska karakterisera församlingsledare är att de ”skall kunna styra sitt hus och få sina barn att underordna sig, allt i värdiga former” (1 Tim 3:4). På detta följer en retorisk fråga: ”För hur skall någon som inte kan styra sitt eget hus kunna ta hand om Guds församling?” Som framgår av 1 Tim 3:7 är anseendet bland utomstående centralt, och de goda egenskaper församlingsledaren ska ha stämmer med allmänt erkända dygder. Husfadern blir alltså modellen för församlingsledaren.

Även de krav som ställs på medhjälparna inkluderar att ”kunna styra sina barn och sitt hus” (1 Tim 3:12). Intressant är att medhjälparna också kan vara kvinnor (1 Tim 3:11). Inte minst änkor som tillhörde ekonomiskt välbeställda grupper med hög social status kunde ha möjligheter att agera i samhället.

Liknande förmaningar finns i Titusbrevet. I Tit 1:6 beskrivs vad som sannolikt är ännu en grupp av ledande personer i församlingarna, i Bibel 2000 kallade ”äldste”. Dessa ska ha troende barn som ”inte kan beskyllas för att föra ett vilt och självsvaldigt liv”.

I Tit 2:4 förmanas sedan äldre kvinnor att fostra yngre kvinnor till att "älska man och barn". Dessa yngre kvinnor kan alltså ha gått över från barn till vuxen eller vara på tröskeln till vuxenlivet. Återigen blir förhållanden i familjen viktiga, framförallt för församlingens anseende utåt. Meningen att få unga kvinnor att älska man och barn följs av en serie andra dygder som de unga kvinnorna ska fostras till, allt för att vara goda hustrur och anständiga kvinnor. Syftet är att Guds ord inte ska bli smädat. Om församlingen förlorar anseenden drabbar det alltså också det budskap församlingen står för (Tit 2:3-5).

I 1 Tim 5:1-16 möter vi ännu en grupp i församlingarna, änkor. "Änkor" som särskild grupp i de tidiga kristna församlingarna är ett eget kapitel. Tydligt utvecklas detta till en grupp med vissa viktiga funktioner. Vi vet med andra ord inte hur långt utvecklingen av "änkor" som egen viktig grupp har gått här. Resonemanget i helhet faller utanför min presentation, då det handlar om vilka som ska räknas som "änkor" och kunna få församlingens bistånd.

För ett studium av barntexter är det viktiga att, för det första, änkor kan ha barn eller barnbarn, som i första hand ska ta ansvar för dem (1 Tim 5:3-4). Vidare ska de änkor som församlingen tar ansvar för fylla en rad kriterier, inklusive att ha gjort gott, som att visa gästfrihet, hjälpa nödlidande och ta sig an barn. Mot dessa äldre, fromma och goda änkor utan anhöriga ställs de yngre änkor som bara vill leva gott på församlingens bekostnad och är allmänt skvalleraktiga och lata. Dessa uppmanas att i stället åter gå in i ordningen, till vilket hör att gifta sig och få barn. Passagen väcker många frågor om vilka de yngre änkor är, och om det bakom texten kan finnas en grupp kvinnor i församlingen som här beskrivs orättvist, men de frågorna måste här lämnas därhän.

Till exemplen kan läggas 1 Tim 2:15, där kvinnors räddning, frälsning, är avhängig av deras moderskap. Stället är svårtolkat, men det kan tolkas som att moderskapet står som symbol för hela den patriarkala ordning som i Pastoralbrevet framstår som gudomligt sanktionerad. En kvinna som lever i den ordningen har därmed del i det som Gud vill, och blir räddad (1 Tim 2:11-15).

När det gäller barn har vi alltså återigen texter som låter oss ana församlingar där ett liv i hushållet, som husfader eller hustru, är det etablerade idealet, och där barn med självklarhet finns med. Att ta sig an barn, att föda barn, och att ha lydiga barn som när de blir vuxna tar hand om sin mor när hon blir änka – det är kännetecknen på riktiga kristna. Barnen själva är dem man talar om, leder, fostrar, tar hand om – inte personer som talar med egen röst eller ens tilltalas som egna subjekt.

Kristna som barn

Pastoralbrevet för också vidare ett drag i Paulusbrevet. Formen är ”brev från Paulus till medarbetare”, och den relationen beskrivs som en relation mellan Paulus och hans barn, efter mönster av de äkta breven (1 Tim 1:2, 2 Tim 1:2, Tit 1:4). Brevet ger alltså inte bara auktoritet åt sin Paulustolkning genom att framföra den som ett brev av Paulus, utan också genom att framföra den som det budskap Paulus anförtrot sina andliga barn. Lägga märke till hur Timotheos och Titus till och med beskrivs som Paulus ”äkta barn i tron”, ”kära barn”, ”äkta barn i den gemensamma tron”. Härmed hävdas än starkare legitimiteten i brevens Paulustolkning.

BARN I ARVET FRÅN PAULUS: LYDNAD, ORDNING, MAKT

Vi har här sett på två utvecklingar av arvet från Paulus. Vi vet inget om huruvida deras författare och de kretsar där breven skrevs hade någon sorts relation till varandra, men vi kan se vissa gemensamma drag i deras utveckling av Paulusarvet.

Det finns helt klart ett patriarkalt drag i Paulus egna brev. Kanske syns det klarast i 1 Kor 11, där kvinnounderordning framstår som en del av en kosmisk ordning, och i 14:33–36, den kända maningen till kvinnor att tiga i församlingen. Det patriarkala draget är också tydligt i en del texter som berörs ovan där Paulus tilltalar mannen, men inte kvinnan, i en situation där både en man och en kvinna finns med (1 Kor 5:1–5 samt 7:35–38). En patriarkal ordning är självklar för Paulus. Däremot finns det i Paulusbrevet också ett motkulturellt drag. Idealet är att inte följa de etablerade normerna utan avstå från äktenskap och barn i väntan på att en ny värld ska komma. Forskning har visat att detta kan ha givit särskilt kvinnor en möjlighet att leva ett

annorlunda liv. Det finns tydligt två kristna vägar, en som är godkänd och en som är idealet.

I såväl den utveckling vi ser i Kolosser- och Efesierbrevet som i Pastoralbrevet blir livet i hushållet norm. Kristna ska vara goda hushållsfäder, slavägare, hustrur, slavar och barn, enligt samhällets normsystem som här får kristen legitimering. Syftet sägs vara att vinna aktning och respekt bland utomstående. Barns uppgift är att vara lydiga, för församlingens och sina föräldrars anseendes skull. Barn framträder inte här som subjekt, eller på annat sätt som människor i sin egen rätt, även om det också finns uppmaningar till vuxna att behandla dem väl, inte reta dem, ta sig an barn som har det svårt.

”Barn” kan också användas för relationen mellan troende och Gud samt för relationen mellan en religiös auktoritet och de som följer honom. Vi ser också hur barn kan användas som negativa exempel i Efesierbrevet. Här möter vi snarast upprepningar av tankar i Paulusbrevet.

ÖVRIGA BREV

HEBREERBREVET är som ovan sagts definitivt inte ett brev, utan en teologisk framställning med en bara antydd brevform. De inledande hälsningarna saknas medan det däremot finns vissa hälsningsord på slutet. Texten är anonym och svårt att placera i tid och rum, men tycks avspegla en situation av förföljelser samt behov av att forma kristen identitet i kontrast till judisk. Det finns alltså drag i texten som låter oss ana en konkret situation. Samtidigt är texten oftast mycket allmänt hållen med framförallt symboliska, ofta allegoriska beskrivningar av vem Kristus är samt av vilka de kristna är och hur de bör vara.

I allt detta spelar barn ingen större roll, varken konkreta eller symboliska. Inte heller de mer konkreta förmaningarna i kapitel 13 ger oss något särskilt om barn utan det handlar om vuxna människors liv, om gästfrihet, sexualmoral, matregler. Men det finns några texter värda att se på: referenser till bibelberättelser om barn, några texter där ”barn” och/eller far-barn-relationen används för att tala om relationen mellan Gud och de troende samt exempel på hur barn kan bli bilder för andlig omognad.

JAKOBSBREVET anger en Jakob som avsändare (Jak 1:1). Vanligen anses det syfta på Jesu bror Jakob, en viktig ledare i den kristna rörelsens tidiga historia, men detta skrivs inte ut i texten. Även om det är denne Jakob som åsyftas är han sannolikt inte den verkliga författaren. Adressaterna är allmän, ”de tolv stammarna i församlingen”, sannolikt en syftning på de kristna som ett återupprättat gudsfolk.

Det betyder att avsändare, mottagare, tillkomsttid och situation är mycket osäkra, och texten bör läsas som ett stycke mycket allmän tidig kristen undervisning. Inte heller här spelar faktiska barn en större roll, men några exempel finns som också visar på Jakobsbrevets förankring i Gamla testamentet. Dels återberättas även här kort berättelsen om Abraham och Isak och det avbrutna offret, dels möter vi en utsaga om barns utsatthet.

FÖRSTA PETRUSBREVET bär en apostels namn, men det är mycket sannolikt att detta är en fiktion för att ge texten auktoritet (1 Pet 1:1–2). Det har diskuterats vilken sorts text detta är, då det har en tydlig brevform med konventionell inledning och avslutning men samtidigt en mycket allmän adressat. Det skulle kunna vara en skrivelse som skickats till flera olika församlingar men även annat är möjligt. I brevet tonar en bild av kristna som förföljda, lidande, marginaliserade fram och dess spegelbild: Kristna är utvalda av Gud, är ett heligt folk. I det sammanhanget finns ett par texter som är intressanta ur denna boks perspektiv: en för att barn saknas, en som varierar temat ”barn som bilder för andlig omognad”.

UTSATTA BARN

I Jak 1:27 återfinns uttrycket ”faderlösa och änkor” som vi känner igen från Gamla testamentet där det är ett fast, konventionellt uttryck för de mest utsatta. Det är ju fadern och maken som är barns och hustrurs överhuvud och försörjare, och det gör änkor och faderlösa ekonomiskt och socialt sårbara.

I Jakobsbrevet är kriteriet på ett rätt kristet liv – ”fromhet som är ren och fläckfri inför vår Gud och fader” – att ”söka upp änkor och faderlösa i deras nöd och hålla sig själv obesmittad av världen”. Det senare draget, gränsdragningen mot ”världen” har vi tidigare mött i paulusbrev och johannesskrifter, och vi ska snart möta det i Första Petrusbrevet.

Men Jakobsbrevet är ensamt om att kombinera detta med omsorgen om ”faderlösa och änkor”, att göra den omsorgen till kriteriet på god kristendom (även om vi skymtar idealet i Pastoralbrevens texter om änkor, som både föremål för och utövare av omsorg).

HUSTAVLA UTAN BARN

I 1 Pet 2:18–3:7 möter vi förmanande texter som kan räknas som hustavlor, liknande de i Kolosser- och Efesierbrevet. Här riktas förmaningarna till slavar, kvinnor/hustrur, gifta män. Barnen tilltalas alltså inte, trots att texten förutsätter att församlingsmedlemmarna lever i hushåll/familjer där det rimligen finns barn.

Det finns en passage till i Första Petrusbrevet (1 Pet 5:5), som möjligen riktar en uppmaning till ”ni yngre”, i betydelsen unga människor, kanske barn, som uppmanas att underordna sig dem som är äldst. Alldeles innan har en lång förmaning riktats till de ”äldste”, med formuleringar som ger vid handen att det handlar om ”äldste” i betydelsen ”församlingsledare” snarare än biologiskt sett gamla, även om dessa ledare ju i princip kan vara en tidigare generation kristna eller få en del av sin auktoritet genom att också vara gamla. Detta gör det mer osäkert om ”de yngre” faktiskt är unga till åldern, och i så fall hur unga. Kanske är de bara ”yngre” relativt ledarskiktet.

ÅTERBERÄTTADE BARNBERÄTTELSE

I dessa brev möter vi några av de gammaltestamentliga barnberättelserna. De används inte minst som exempel på önskvärda handlingssätt och förhållningssätt, men de som ger de goda exemplen är inte barn utan vuxna.

Heb 11 ger en samling exempel ur den bibliska historien, som alla berättar om människor som lever i tro. I några av dem finns barn med, men fokus ligger inte på barn som föremål för omsorg eller som subjekt. Barnen tjänar syftet att vuxna ska kunna visa sin tro, eller så beskrivs de mycket snabbt som barn för att sedan intresset ska riktas mot dem som vuxna.

Abraham är ett av exemplen. Flera delar av berättelsen om honom återges med det genomgående temat att han litar på Guds förmåga att infria

sina löften fast det verkar orimligt (Heb 11:8–12, 15–19). Här återberättas att Abraham avlade en son, Isak, i denna tro fastän han var mycket gammal, och fick en oräknelig avkomma fast han själv var nästan död.

Vidare berättas att Abraham bar fram Isak som ett offer i tro, en handling som beskrivs som ett prov. Abraham visar därmed att han tror, litar, på Guds löften om avkomma så till den grad att han kan offra sin son, och därmed visar han tro på att Gud kan uppväcka de döda. Han får också Isak tillbaka från de döda. Isak själv är visserligen i centrum genom att det är genom honom både Gud och Abraham handlar, men han agerar inte själv i Hebreerbrevets version av berättelsen. Han är det som krävs för att Gud och Abraham ska visa vad de är värda.

I Heb 11:32 nämns sedan ännu en far som faktiskt offrade sitt barn, Jefta, men hans namn finns bara med i en lista över viktiga exempel på troende människor. Dottern saknas helt, och det är bara den som kan sin Bibel som vet att ett barn var det nödvändiga redskapet för att Jefta skulle kunna bli exempel på en troende människa (se Dom 12:29–40).

Nästa exempel (Heb 11:23–29) handlar i början, i vers 23, också om ett barn: Mose, det vackra barn som göms av sina föräldrar. Genom att på det sättet trotsa faraos påbud visar de sin tro. Redan i vers 24 är dock Mose vuxen, och det är hans vuxna gärning som lär oss något om ”tro” i Hebreerbrevet. Här nämns instiftandet av påskfesten inklusive blodet på dörrarna som skyddade det egna folket när de förstfödda dödades. Även dessa förstfödda är i denna text bara nödvändiga för att föra handlingen framåt och visa fram en poäng: Mose visar prov på tro när han låter blodbetryka dörrarna och litar på att det egna folkets barn skulle förbli orörda när de egyptiska barnen dog.

Även i Jakobsbrevet möter vi berättelsen om hur Abraham går för att offra Isak. I Jak 2:21–23 används berättelsen som ett bibelargument (av flera) för att det är tro i samverkan med gärningar som gör människan rättfärdig, inte bara tro (se 2:18–26 för helhetsargumentationen). Som exempel på en ”gärning” som gör att Abraham räknas som rättfärdig och kallas ”Guds vän” ges just detta att lägga Isak på offeraltaret (v. 22–23). Isak själv kommer dock i bakgrunden och är passiv. Allt som sägs är att Abraham ”lade sin son Isak som offer på altaret” (v. 21).

KRISTNA SOM BARN

Vi möter detta tema i Hebreerbrevet. I 2:10–18 ligger tonvikten främst på relationer. Relationen Jesus och Gud men också relationen mellan de troende och Gud beskrivs som en far-son-relation. De troende beskrivs därför som Jesu bröder. I vers 13 blir Jes 8:17 som ett ord av Jesus: ”Se här är jag och barnen som Gud har gett mig.” De troende framstår inte bara som Jesu bröder, utan till och med som hans barn, kanske snarast adoptivbarn. I Heb 2:14 kallas de troende – eller människorna i allmänhet – ”barnen” och ”Abrahams ättlingar”. Här betonas att Jesus, Guds son, blir människa, för att dela barnens villkor och därigenom kunna befria dem ”som genom sin fruktan för döden varit slavar i hela sitt liv” (v. 15). Till de delade villkoren hör också att bli prövad. Den Jesus som själv prövats kan hjälpa människor som prövas (v. 18).

I Heb 12:4–11 görs relationen barn – fäder till en bild för relationen mellan människa och Gud. Återkommande sägs att relationen far – barn handlar om att fadern tuktar och barnen lyder. Denna fostran leder till sist, trots att den är svår att uppleva (v. 11) till helighet, frid och rättfärdighet. Att vara Guds barn är alltså, enligt Hebreerbrevet, att vara lydig, att fostras, att tuktas.

BARN SOM OMOGNA

I Heb 5:13–14 möter vi en variant på temat att barn står som bilder för omognad och ofullkomlighet. Sammanhanget är, som ofta i Hebreerbrevet, varningar för att avfalla från den kristna tron, kanske att förneka sin tro i en förföljelsetid (Heb 6:46).

Brevets mottagare kritiseras för att inte ha nått så långt som de borde i sin utveckling. De måste börja om från början, lära sig grunderna i kristen tro och kristet liv på nytt. De beskrivs som människor som övergått från fast föda till mjölk och därmed som vuxna som blivit spädbarn på nytt. Därför kan de inte ”fatta en undervisning om rättfärdighet”, till skillnad från de vuxna som ”träget övat upp sina sinnen till att skilja mellan gott och ont” (v. 13–14). Återigen är alltså det lilla barnet ett negativt exempel, här snarast i brist på moralisk insikt. Idealet är den vuxne, som har moralisk insikt och också står fast vid sin tro.

Även Första Petrusbrevet varierar tematiken ”barn som bild för andlig omognad”, men med annan tonvikt och ton. Här beskrivs också kristna som födda på nytt (1:3, 23). Detta följs upp i 2:1–2: ”Lägg därför bort allt slags ondska, falskhet och förställning, avund och förtal. Som nyfödda barn ska ni längta efter den rena, andliga mjölken, för att växa genom den och bli räddade.” Nyföddhet är här alltså ett stadium man ska växa från. Att för en tid vara nyfödd är dock ett i sig gott stadium, om den nyfödde bara dricker sin mjölk och genom den växer vidare mot nya utvecklingsstadier som leder till slutgiltig räddning.

BARN I DE ÖVRIGA BREVEN: LYDIGA, UTSATTA, PEDAGOGISKA EXEMPEL

Dessa övriga brev är en samling texter från olika grupper, som är svåra att med säkerhet placera i tid och rum och att relatera till andra nytestamentliga texter. Därför är en sammanfattning av dem mindre givande. Det blir som i hela avsnittet ovan närmast ett collage av blandade bibeltexter. Det som möjligen håller samman dem är att de är en sannolikt rätt allmän kristen förkunnelse och undervisning, som kan ge en bild av just detta, inte den mer personligt präglade förkunnelsen i Paulusbrevet eller den kamp om tolkning som vi anar genom de brev som sedan skrevs i hans namn.

Vad vi då ser är, för det första, att Gamla testamentet ger användbara exempel och beläggstexter för den som vill undervisa om tro (Heb 11, Jak 2). Bland dem finns barnberättelser – om Mose och om Isak – men just detta att de är barn används inte som något betydelsebärande. Inte heller är barns perspektiv, barns utsatthet eller barns rättigheter något man vill undervisa om. Barnen är där för att säga något om något annat, och mycket litet av just det som berättas om barn förs vidare i denna exempelsamling.

För det andra ser vi dock också att vissa temata i den etiska undervisningen kan handla om barns utsatthet. I Jak 1:27 uttrycks (med etablerade konventionella uttryck) att omsorgen om änkor och faderlösa är karakteristiska för det rätta kristna livet.

För det tredje lever familjespråket vidare, inklusive talet om kristna som Guds barn. Detta barnskap kan dock beskrivas i termer av fostran och

lydnad, en fostran och en lydnad som uppenbart är obehaglig att utstå men nödvändig, då den leder till goda resultat. De konkreta lydiga barnen i det paulinska arvet har här fått andliga syskon, i vuxna som ska vara Guds lydiga, väl fostrade barn.

För det fjärde förs temat ”barn som bilder för andlig omognad” vidare. Det kan användas rent negativt, som i Hebreerbrevet, men också mer positivt. Att bli spädbarn när man varit vuxen är dåligt, men att för en tid vara nyfödd, dricka mjölk och växa är något gott, om det är en fas i en utveckling vidare.

KAPITEL 9:

UPPENBARELSEBOKEN

Uppenbarelseboken skrevs sannolikt i Mindre Asien (nuvarande Turkiet) av en för oss för övrigt okänd tidig kristen profet som hette Johannes. I en text av denna typ – en apokalyps med visioner av kampen mellan Gud och Guds fiender – kan vi inte vänta oss återfinna konkreta barn, men däremot barn i överförd mening.

Uppenbarelseboken räknas som apokalyps, en genre som vi har många både judiska och kristna exempel på från tiden för vår tideräknings början. Apokalypser gör anspråk på att förmedla kunskap från Gud, genom en människa, om den verklighet vi inte kan nå med vanliga metoder, om framtiden och det som är i himlen (eller i underjorden), alltså om andra dimensioner av verkligheten. Till genren hör bland annat bruket av djursymboler, talsymbolik samt att texter och motiv från äldre texter vävs samman till en ny text. Språket påminner om myter och om poesi. Apokalypser antas ofta vara skrivna för att påverka mottagarnas tolkning av verkligheten och agerande samt ge hopp och tröst – även om det låter som en informativ text.

I Uppenbarelseboken beskrivs författarens och mottagarens nu-situation som en förföljelse, som vanligen antas ha skett under 90-talet. Idag ifrågasätts av många forskare att det verkligen ägt rum en stor kristendomsförföljelse vid denna tid. Snarare är detta också en tolkning av verkligheten. Profeten Johannes ser sitt eget nu som slutskedet i kampen mellan gott och ont så som många religiösa grupper gjort i historien, men utan att det behöver återge ett för alla observerbart yttre skeende.

ISEBEL OCH HENNES BARN

På ett ställe i Uppenbarelseboken används ”barn” på ett sätt som skulle kunna tolkas konkret. I brevet till församlingen i Thyatira vänder sig Johannes mot en kvinna som kallas Isebel (Upp 2:18–27). I 2:23 sägs ”hennes barn ska jag döda med pest”.

Vi vet inte om ”Isebel” var en verklig kvinna, en profet som vann anhängare. Kanske är namnet ett tacknamn Johannes ger till motståndare som faktiskt fanns, och som framställs i dålig dager genom att ges samma namn som den onda drottningen i Första Kungaboken. ”Barnen” är i så fall snarare hennes anhängare. Återigen beskrivs alltså förhållandet mellan en religiös lärare och ledare och de som följer honom/henne som en föräldrar-barn-relation. De som i vers 20–22 bedriver otukt med henne är då också hennes anhängare, också det i anslutning till etablerat symbolspråk. Att hennes barn och älskare skulle vara konkreta är inte fullkomligt omöjligt, men mycket osannolikt, då det handlar om ett så etablerat språkbruk.

MESSIASBARNET

Bibelns sista barntext är kanske också den mest magnifika: visionen av kvinnan klädd i solen och hennes barn i Upp 12. Texten är rik på symbolik och betydelser, och här kan bara något av det som rör barnet nämnas. Sannolikt finns här referenser till både Gamla testamentet och grekisk-romersk mytologi, men det är inte möjligt att ge en översikt över alla dessa möjliga referenser.

I Upp 12:1–2 beskrivs ett tecken på himlen: en kvinna klädd i solen, som står på månen och har en krans av tolv stjärnor på huvudet. Beskrivningen påminner om hur antika gudinnor, som exempelvis Isis, brukade framställas. Kvinna ropar i födslovånda. I 12:3–6 beskrivs så nästa tecken, en fruktansvärd drake som ställer sig framför kvinnan för att sluka hennes barn när det föds. I vers 5 föder hon så en son, som ska valla alla folk med en stav av järn. Både barnet och kvinnan räddas från draken: sonen rycks upp till Gud medan Gud hjälper kvinnan att ta sin tillflykt till öknen.

I 12:7–12 tar ängeln Mikael upp kampen mot draken, som störtas ner till jorden, där han börjar förfölja kvinnan (v.13). Hennes flykt skildras dramatiskt i 12:14–16. I vers 17 går draken så för att strida mot kvinnans övriga barn, som beskrivs som ”de som håller Guds bud och Jesu vittnesbörd”. I vers 18 ställer sig draken på havsstranden, och inleder därmed skeendet i kapitel 13.

I berättelsen finns alltså flera barn, såväl kvinnans son som hennes andra barn. Sonen föds och räddas av Gud för att sedan försvinna ut ur just denna vision. Han nämns också i vers 13 i beskrivningen av kvinnan som den som "fött sin son". Sonens främsta egenskap är att han ska valla folken med en stav av järn, ett uttryck som första gången möter i Uppenbarelseboken 2:26 och som sedan återkommer i 19:15. Ursprungligen kommer det från Ps 2:8, där det handlar om kungen och hans makt – i kristen läsning en profetia om en kunglig Messias av Davids hus. Här är det alltså tydligt, att barnet som föds är ett Messiasbarn, att han är Jesus. I Upp 19:15 framträder han som en mäktig och våldsam gestalt.

Kvinnans andra barn är de kristna, eller snarare den kristna grupp som profeten Johannes tillhör. Här inbjuds alltså de som läser texten eller hör den läsas att se sin egen plats i skeendet. De är Jesu syskon, hotade av samma ondskas som Jesus själv för att de lever enligt Guds bud och vittnar om Jesus. I Upp 13 ges en vision av deras situation. Texten handlar om kristnas identitet, och vill stärka denna identitet.

Kvinnan själv har tolkats på flera sätt. Eftersom hon föder Messiasbarnet och sedan andra barn som tydligt ska tolkas som de kristna, eller snarare om den kristna grupp som Johannes tillhör, är det rimligt att förstå henne som Israel, som det folk ur vilket Jesus föddes. I Johannes uppenbarelse är ju de kristna det samma gudsfolket, de sanna judarna – en ur judiskt perspektiv problematisk föreställning som vi här får gå förbi. I kristen teologi, särskilt kristen konst, har kvinnan identifierats mer precis med Maria, Jesu mor.

Barnet agerar alltså inte mycket i texten: Han föds och han rycks av Gud upp till Gud, till Guds tron. Snarast är han en katalysator i skeendet, som leder till den svåra situation som Johannes menar att de kristna är i. Beskrivningen av barnet pekar dock framåt mot 19:11–21, där han som ska valla folken med järnstav kommer, mäktig och fruktansvärd, för att slutgiltigt låta Guds vrede drabba Guds fiender. När denna vrede kommer ska kvinnans "andra barn" räddas, de som hållit Guds bud och burit vittnesbördet om Jesus.

BARN I UPPEBARELSEBOKEN: TILLHÖRIGHET, SAMHÖRIGHET, IDENTITET

Avsnittet om barn i Uppenbarelseboken är så kort att det knappast går att sammanfatta. Vi ser här, återigen, hur tal om ”barn” inte handlar om verkliga barn utan om vuxnas identitet och tillhörighet. Här står Isebels barn mot Solkvinnans, Vi mot Dem. Solkvinnans barn är ”vi”, men hon har också ett unikt barn, det barn som en gång ska komma som vuxen, för att valla folken med järnspira. Kristen identitet hör ihop med Kristi identitet.

FRÅN FÖDELSEBERÄTTELSE TILL APOKALYPS

Nya testamentets första ”barntext” (Matt 1:18–2:12), handlar om hur Jesus Messias föds och så gör även den sista (Upp 12), som också nämner att Jesus Messias har syskon, som för enkelhetens skull kallas ”de kristna”. Detta är en slump, men denna slump påminner oss om det som visats igen och igen: att barntexterna inte främst handlar om barn i allmänhet, om barns egenskaper eller rättigheter. Att berätta om barn är att berätta om annat, till exempel om vem Jesus var som vuxen och vad han betyder för människorna, om vilka de kristna är och hur de bör leva samt om gemenskapen mellan Jesus och de som tror på honom som den räddare Gud sänt.

Samtidigt finns det också texter som kan läsas som evangelium för barn, eller åtminstone om ett evangelium som också inkluderar barn, till exempel om när barn botas och får del av Guds läkande, livgivande krafter, eller när barn blir förebilder för vuxna.

På resan från Matteusevangeliet till Uppenbarelseboken har vi inte sett en enhetlig nytestamentlig lära om barn. Däremot finns det vissa temata som går igen. Att barn kan hållas fram som positiva exempel möter vi på flera sätt i evangelierna: Vi ska bli som barn för att komma in i Guds rike. Men vi möter i breven också återkommande exempel på att detta att vara som barn är ett stadium som måste överges, att barn är exempel på andlig och moralisk omognad. Vi möter också sådant som för oss är främmande och skrämmande: att det ideala barnet är någon som lyder och även tanken att relationen mellan Gud och oss är en föräldrar-barn-relation präglad av lydnad och hård fostran. Vi har också sett hur texter om kristna som Guds barn kan handla om att skapa en gruppidentitet i

skarp kontrast till de andra. Och ibland mötte vi det oväntade. Hur ofta tar vi fram texten där Paulus är en mor, kanske till och med samtidigt en bebis?

Nu lämnar vi denna översikt vidare till den som vill fortsätta läsa dessa barntexter in i nya sammanhang. Nya testamentet visar hur samma berättelse kan berättas på olika sätt med olika poänger, hur samma bild kan ges många olika betydelser. Den processen fortsätter nu genom oss. Förhoppningsvis kan en sådan här genomgång visa oss något som vi inte förut sett, men som går att använda. Ett exempel: Hur kan Matt 18:1-5 om att bli som barn för att komma in i Himmelriket, om att bli liten som ett barn och att ta emot barn, bli en nyckel som vi kan använda för att förstå vad kyrkan är och bör vara, och hur vi ska leva tillsammans i kyrkan?

AVSLUTNING:

ETT MYLLER AV LIV

Det har blivit dags att urskilja mönster och utvecklingslinjer i den brokiga textsamling som Gamla och Nya testamentets texter tillsammans utgör. Som vi skrev i inledningen är avsikten inte att skapa en bibelteologisk syntes. Det vi vill göra är mera anspråkslöst, att visa hur vissa motiv återkommer och hur andra står i spänning till varandra.

BARNET SOM VÄLSIGNE OCH GÅVA

I skapelseberättelsen är det tydligt att barnet är en god gåva från Gud. Det första budet till människan är att vara fruktsam och denna fruktsamhet knyts tidigt till makt. I den efterföljande patriarkhistorien lovar Gud att göra Abraham, Isak och Jakob till ett stort folk. Men löftena stöter ideligen på förhinder. Första Moseboken kan beskrivas som en lång kamp för fruktsamhet, särskilt för matriarkerna. Det är inte förrän i Egypten som Jakobs storfamilj blir ett riktigt folk, vilket då beskrivs som en andra skapelse.

Några barns ankomst är särskilt viktiga och förses med bebådelse- och födelseberättelser. Isak och Ismael, Jakob och Esau är alla löftesbarn som ska bli stamfäder, tillkomna efter en lång tid av ofruktsamhet. Mose första tid skildras med tillbörlig dramatik: Det utsatta spädbarnet adopteras av en prinsessa och räddar folket från slaveri. Den blivande profeten Samuels födelse är ett svar både på Hannas utsatta familjesituation och på den korrumperade tempelkulten. Simson kommer till världen utan några böner, på Guds initiativ, för att rädda folket från fienden.

I Nya testamentet står Jesu födelseberättelse i en klass för sig, skildrad i två olika versioner. Hos Matteus framställs Jesus framför allt som en Messiasgestalt. Denne Abrahams son är del av det judiska folket och hans uppdrag tolkas i ljuset av de judiska skrifterna. Lukas väver samman Jesu födelse med Johannes Döparens födelse och visar på så sätt hur deras öden hör ihop från början. Här är det också flera aktörer som får uttolka barnets betydelse (änglar, herdar, Symeon och Hanna). Jesus

själv agerar inte, förutom genom att växa. Passivitet präglar också skildringen av barnen i Gamla testamentets bebådelse- och födelsetexter med två undantag: tvillingarna Jakob och Esaus samt Peres och Serachs kamp i moderlivet. Men syftet är detsamma: Att tidigt signalera den blivande ledarens uppgifter och utmärkande egenskaper.

Några spår i bibeltexterna leder i delvis motsatt riktning. I Gamla testamentets vishetslitteratur ifrågasätter Predikaren det mesta, inklusive det goda med ett långt liv och många barn. Utspelet får sin kraft just genom att ta spjärn mot nämnda idémässiga arv, där barn självklart betraktas som något gott. Hos de synoptiska evangelierna används ”familjespråket” för att signalera att den kristna församlingen har företrädare framför den biologiska familjen, till exempel genom orden att den som gör Guds vilja är Jesu mor, broder och syster. I den nytestamentliga brevlitteraturen hittar vi också argument för celibat och mot familjebildning. I ljuset av tidens slut finns det bokstavligen inte tid att få och fostra barn, definitivt i skarp kontrast till den betydelse som läggs vid fruktsamhet och fortplantning i Moseböckerna. De senare breven förutsätter dock att kristna lever i familjer, med väluppfostrade barn.

BARNET SOM VÄXER UPP

Barndomsskildringar har vi inte mycket av i de bibliska texterna. Det är framför allt i Första Moseboken som vi får inblick i relationerna mellan syskon. Konflikterna är många, både mellan bröder och systrar, och det är här som de mer komplexa barnporträtten mejslas fram: Isak och Ismael, Jakob och Esau, Josef och hans bröder. Från evangelierna har vi egentligen bara en scen med den unge Jesus, när Lukas låter tolvåringen lämna sina föräldrar för att samtala med de skriftlärda i templet. Här kliver Jesus momentant ur rollen som det väluppfostrade barnet och antyder att han har en annan fader. Berättelsens huvudfunktion är dock framför allt att peka mot det uppdrag som väntar för den vuxne Jesus. Scenen bidrar inte till att komplicera hans karaktär genom att visa på både onda och goda sidor. Poängen är snarare att Jesus inte var något vanligt barn.

Flickor i Gamla testamentet träder framför allt fram när de förbereder sig för äktenskap. I det skedet möter vi Rebecka, Lea, Rakel, Aksa och Ester. Av dessa är det Rebecka som har den bredaste handlingsrepertoa-

ren. Hon är initiativrik, försigkommen och talför. Hon blir till och med tillfrågad av sin far om hon vill lämna barndomshemmet och resa till sin blivande man. Till de mer betydande gestalterna hör också Ester, den föräldralösa judiska flickan som blir drottning av Persien. Förvisso både tas och ges hon av män, men hon lär sig också att manövrera makten och räddar slutligen sitt folk från utplåning.

Det nytestamentliga materialet är tunnare i detta avseende. Närmast kommer kanske Herodias dotter, som med sin dans skaffar Johannes Döparens huvud på ett fat åt sin mor. Gemensamt för berättelserna om Ester och Herodias dotter är att en vårdnadshavare använder flickans sexualitet i politiska syften. Som kontrast till de lydiga döttrarna har vi den blivande domaren Simson, vars väg till ett ofullbordat äktenskap kantas av festande och brott mot både nasirlöften och allmän lag. Av Guds utvalda räddare tillhör han dem som tecknas i allra mest ofördelaktiga dagar.

Helande kan också betraktas som växt och i den situationen har vi en hel del barn, varav tre i Kungaböckerna. När Elia uppväcker änkans son i Sarefat är pojakens agerande helt underordnat i berättelsen. Det centrala utbytet sker mellan modern och profeten och undret syftar till att påvisa Elias legitimitet och Jahves makt. Episoden med Elisha och den välbärgade shunemitiskan har en annan karaktär. Där får vi höra sonen ge uttryck för sin smärta och helandet presenteras mer som en process där sonen är delaktig. Berättelsen avrundas inte heller med någon överordnad didaktisk poäng; pojakens liv tycks vara hela saken. Till sammanhanget hör också berättelsen om den israelitiska slavgickan som genom sitt ord bidrar till överbefälhavaren Naamans helande. Den lilla flickan framställs här i kontrast till den store generalen och hennes funktion är att vittna om Jahves makt. När hon fullgjort det uppdraget försvinner hon ur berättelsen.

De botade barnen i Nya testamentet är fler till antalet och här möter vi både pojkar och flickor. Ett genomgående drag är att barnen själva är mycket passiva och att berättelserna syftar till att kasta ljus över Jesu uppdrag. Uppväckandet av synagogföreståndaren Jairos dotter är samantvinnad med botandet av kvinnan med blödningar, där både flickan och kvinnan räddas till ett vanligt vuxet kvinnoliv. Men framför allt

framstår de som mottagare av Guds livgivande makt och betoningen av Jesu auktoritet är särskilt stark i Matteus version.

Två barn får onda andar utdrivna. Hit hör den syrisk-fenikiska (Markus) eller kanaaneiska (Matteus) kvinnans dotter, vars mor måste övertala Jesus att hjälpa henne. Hos Markus blir berättelsen ett exempel på hur Guds rike också sträcker sig till andra folk och hos Matteus framställs modern som en förebild i tro. Samtliga tre synoptiker har också berättelsen om en far som vädjar för en son med stum ande. Lärjungarna lyckas inte bota barnet och undret blir, med viss variation, ett tillfälle för Jesus att undervisa om tro och bön. Pojken själv beskrivs som livlös efter botandet, men Jesus reser honom upp. Hos Johannes räddar Jesus på distans sonen till en man i kunglig tjänst. Här handlar det framför allt om att Jesus genom undret uppenbarar Guds härlighet.

I ingen av Gamla eller Nya testamentets underberättelser om barn får vi veta hur undret påverkade barnens fortsatta liv. Det förväntar vi oss kanske inte heller, men faktumet understryker att barnens öde är underordnat i sammanhanget. Ärendet är något annat.

BARNET SOM FÖREBILD

Berättelsen om när Jesus välsignar barnen finns hos alla tre synoptikerna. Sannolikt är Markus version av händelsen mest bekant eftersom den läses i doggudstjänsten i Svenska kyrkan. Jesus gör där inte bara det som fromma män och religiösa lärare brukade göra – att ta emot och välsigna de barn som bärs fram till honom. Han gör även barnet till en förebild när han säger till de vuxna att den som inte tar emot Guds rike som ett barn aldrig kommer in dit.

Något tidigare i Markusevangeliet finns en liknande berättelse, där Jesus besvarar lärjungarnas fråga om vem som är den störste. Här säger Jesus att den som vill vara främst bland dem måste vara den ringaste, och sedan ställer han ett barn framför lärjungarna med orden ”Den som tar emot ett sådant barn i mitt namn, han tar emot mig.” Hos Matteus inleder berättelsen det så kallade Kyrkoordningstalet, som reglerar församlingens liv. Där blir framställandet av barnet ännu tydligare ett direkt svar på frågan om vem som är störst i Himmelriket. Berättelsen om hur Jesus gör ett barn till föredöme blir som inledning till Kyrkoord-

ningstalet en nyckeltext för att förstå vilket normsystem som bör råda i den kristna församlingen. I Lukasevangeliet blir anknytningen till församlingen (senare: kyrkan) mer indirekt. Också här ställer Jesus fram ett barn för lärjungarna och säger att den som är minst av dem alla, han är stor. I båda dessa berättelser får konkreta barn vara bärare av ett idealt barnskap i överförd mening.

I Gamla testamentet är det framför allt två namngivna barn som lyfts fram som förebilder: Samuel och David. Som vuxna blir de nyckelfigurer i skildringen av monarkins etablering i Israel, men redan som barn ger de prov på egenskaper som landets ledarskap saknar. Samuel blir den som på nytt får höra Guds röst i en korruperad tid. Han är det barn i Gamla testamentet som tydligast spelar en aktiv roll i tempelkulten och han bidrar till att restaurera det religiösa livet.

I berättelsen om David och Goljat möter vi det mest utarbetade personporträttet av ett barn i såväl Nya som Gamla testamentet. Liksom Samuel ställs i kontrast till det förfallna andliga ledarskapet, ställs David i kontrast till det räddhågsna militära ledarskapet. Barnsoldaten David övervinner vilddjuret Goljat med Guds hjälp, skyddslös och utan rustning. Att det är just som barn som David vinner segern är mycket viktigt i berättelsen. På så sätt demonstreras Jahves överhöghet över andra gudar och förbundstrohet mot sitt eget folk.

BARNET SOM NEGATIVT EXEMPEL

Exemplen på konkreta barn som gör direkt onda saker är mycket få i Bibelns texter. I Första Moseboken och Domarboken ingår pojkar i en pöbel som hotar andra barns liv, men där är barn så att säga del av ett ont (manligt) kollektiv. I Andra Kungaboken blir pojkarna i Betel kollektivt bestraffade när de kallar profeten Elisha för "flintskalle". Berättaren ger ingen förklaring till pojkarnas död, men hånet mot gudsmannen kan ha uppfattats som ett hån mot Gud själv. Barnen fungerar då, i textens värld, som representanter för de avgudadyrkande människorna i Betel. Möjligen kan berättelsen också ha använts som sedelärande historia för barn: Respektera Guds profeter, annars kan det gå illa.

Däremot finns det många exempel i både Gamla och Nya testamentet där barn fungerar som exempel på andlig omognad. Mest kända är kan-

ske Paulus ord från Kärlekens lov i Första Korinthierbrevet om att ”lägga bort det barnsliga” och i början av detta brev betecknar han mottagarna som ”spädbarn i Kristus”. I båda fallen används barnskap metaforiskt om en fas i den troendes liv som man bör växa ifrån. Detsamma gäller bildens användning i Första Petrusbrevet, även om nyansen där är något ljusare. Matteus och Lukas använder liknelsen av missnöjda, skrikande barn på torget när de låter Jesus kritisera folket för att de inte känt igen Johannes Döparen och inte heller förstår vem Jesus är.

Gamla testamentets profeter är flitiga användare av ”barnet” som metafor i sin domsförkunnelse. När folket har brutit mot förbundet tilltalas de på olika sätt som onda barn. En variant av detta är när Jesaja hotar folket med att Gud ska ge dem ”lynniga barn” till ledare. Samma profet liknar också berusade präster vid spädbarn som inte förstår någonting.

BARNET SOM BEHÖVER FOSTRAN

Från barnet som negativt exempel till barnet som behöver fostran är steget inte långt. I detta avseende är det några grupper av texter som på ett särskilt sätt ägnar sig åt frågan: Vishetslitteraturen, lagtexterna och Nya testamentets senare brev.

”Den man älskar agar man.” Det ordspråket hittar vi inte i Bibeln även om många tror det (till exempel danska barnpsykologen Bent Hougaard, Se Larsson 2012, s. 93). Däremot betonas betydelsen av fostran starkt i Ordspråksboken. Framför allt handlar det om att lyssna till föräldrarnas undervisning och förmaningar och att följa vishetens väg. Att fostra barn är här en fråga om liv och död. Till Ordspråksbokens fostran hör dock även fysisk bestraffning och om man ska spekulera i vilket bibliskt motiv som haft störst inverkan på barns vardagsliv genom historien torde detta ligga bra till.

En viktig komponent i frågan är att fostran har med hela folkets väl och ve att göra. Ett barns olydnad sätter i detta sammanhang hela förbundet i gungning. Det motiverar också de oerhört stränga straffen för förseelser mot föräldrar i såväl Förbunds-boken (2 Mos) som i Femte Moseboken. Att slå eller förbanna sin mor eller far är belagt med dödsstraff. Principen att olydnad är ett hot mot hela folket manifesteras i i Femte

Moseboken genom lagen om den vanartige sonen. Om en son är ”trotsig och upprorisk” mot sina föräldrar även efter att de fostrat honom, ska de överlämna honom till stadens äldste för att stenas och för att man på så sätt ska utrota ”det onda” i landet. Den vanartige sonen framställs alltså som något absolut ont och om föräldrarna inte förmår hantera saken är det folket som kollektivt som har ansvar för det.

Nya testamentets hustavlor stipulerar regler för hur de olika medlemmarna i ett hushåll ska relatera till varandra. I både Kolosser- och Efesierbrevet uppmanas barn att lyda sina föräldrar och fäderna att inte reta sina barn. Men motiveringarna är olika. I Kolosserbrevet presenteras lydnaden kort och gott som en normativ praktik, ”så bör det vara bland kristna”. Här motiveras också uppmaningen till fäderna med att barnen då inte ska tappa modet. I Efesierbrevet åläggs barnen lydnad som en specifik skyldighet. Där motiveras också lydnaden med hänvisning till budet att visa aktning för sina föräldrar. Efesierbrevets hustavla inleds också med en generell uppmaning till ömsesidig underordning, en ömsesidighet som dock inte följs upp i de konkreta förhållningsreglerna. I Hebreerbrevet beskrivs adressaterna metaforiskt som regredierande barn, som på nytt behöver grundläggande undervisning.

BARNET I UTSATTA SITUATIONER

Liksom den ouppfostringsbara sonen i lagexemplet ovan förekommer många barn i Gamla testamentets berättande texter i synnerligen utsatta situationer. För flickors del har utsattheten oftast med sexualitet att göra och de framstår då som brickor i männens politiska spel. Texterna ger exempel på masskidnappning, gruppvåldtäkt och incest, på fälten och i hemmet, individuellt och i grupp. Våldtäkten mot kungadottern Tamar skildras exempelvis med extrem detaljrikedom och är en del av intrigen kring tronföljden efter David. Lagstiftningen i Förbunds-boken gör det tydligt att fadern äger dotterns sexualitet, sexuellt umgänge med en ung flicka räknas där som ett brott mot faderns egendom.

Några barn utsätts för dödshot från sina fäder. Ismael skickas ut i öknen för att dö, men räddas av en ängel. Isaks bindande framställs i Första Moseboken som en prövning av Abrahams tro och han välsignas rikligt av Jahve för att han inte håller tillbaka sin ende son. Isak är bokstavligt beredd att samarbeta till döds med sin far och han är ett av få barn

som momentant får färga berättandet med sitt perspektiv. Texten har haft ett enormt genomslag i tolkningshistorien, i såväl judisk, kristen som muslimsk tradition.

Domaren Jeftas anonyma dotter framstår på många sätt som en spegelbild till Isak. Inget annat barn i Gamla testamentet talar om Gud till en förälder på detta sätt och inget annat barn blir firat i en årlig nationell minneshögtid. Trots att fadern ytterst sett är den som definierar hennes livsrum genomgår hon ändå en radikal utveckling under berättelsens gång. Vidare ger Andra Kungaboken ett antal exempel på kungar som offerar sina söner, vilket berättaren vanligtvis framställer som uttryck för avgudadyrkan. Ett intressant undantag från den principen är skildringen av fiendekungen Meshas offer, som visar sig ha avsedd effekt: Kriget avbryts.

Krig är annars den vanligaste typen av utsatthet för barn i de berättande texterna. I dessa sammanhang förekommer barn framför allt som del av ett kollektiv som tas som krigsbyte eller dödas. Förmågan att döda förekommer i några individuella fall som ett sätt att skilja pojkar från män. Barnsoldaten David framstår i Första Samuelboken som det stora undantaget när han med Guds hjälp dödar Goljat och därmed räddar folket. I Andra Moseboken tar sig striden mellan Gud och farao konkret uttryck i såväl de israelitiska och som de egyptiska barnens död.

Barn som offer för krig och korruption är också en återkommande metafor i profeternas domsförkunnelse. Barnens lidande och död framställs där som en konsekvens av folkets religiösa avfallighet. Psaltarens hämndpsalmer tangerar samma problematik, men där är det den slagna människan som önskar livet ur fiendens barn. En vanlig konsekvens av krig (och fattigdom) är slaveri. Här ger de olika lagsamlingarna lite olika bud om slavbarnens rättigheter, framför allt när det gäller rätten att frigges tillsammans med sina föräldrar. En tydlig skillnad görs också mellan israelitiska och icke-israelitiska slavbarn, där de senare kan hållas som slavar ”för all framtid”.

Vi möter också några berättelser om utsatta barn i Nya testamentet. Herodes massaker på pojkar under två års ålder i Matteusevangeliet kan till exempel uppfattas som en pendang till faraos dödsorder i Andra

Moseboken. I båda fallen handlar det om härskare som dödar barn för att säkra sin egen makt, på kort eller längre sikt. Få nytestamentliga texter talar dock direkt om barns utsatthet. Den finns snarare som en förutsättning bakom flera berättelser och vi kan tänka oss att de första åhörarna eller traditionsförmedlarna anade barns utsatthet bakom texterna. I berättelser om hur Jesus botar och uppväcker barn från döden återspeglas ett samhälle med hög barnadödlighet. När Jesus gör barn till föredömen kan detta åtminstone delvis förstås mot bakgrund av just barns utsatthet. Barn beskrivs som små också därför att de var de mest sårbara. De var mest utsatta för sjukdomar och värst drabbade av krig och hungersnöd.

BARNET SOM RÄTTIGHETSBJÄRNARE OCH MOTTAGARE AV LÖFTEN

Gamla testamentets lagar är framför allt riktade till den vuxne, israelitiska mannen. Men det finns en utsatt grupp som tillskrivs särskilda rättigheter: de faderlösa (tillsammans med änkor och främlingar). Förbundsoken (2 Mos) stipulerar dödsstraff för den som kränker denna grupp barn. Lagen motiveras med israeliternas egna erfarenheter av förtryck i Egypten och skiljer ut sig genom att Gud själv framställs som den som ska verkställa straffet. Ett brott mot den faderlöse kan här förstås som ett brott mot Gud. Lagstiftningen i Femte Moseboken konkretiserar den faderlöses rättigheter till att gälla exempelvis rätten till mat och till deltagande i religiösa högtider. Här skrivs också rättvisa mot faderlösa in som en av Guds främsta egenskaper. Att värna barn i utsatta situationer blir ett sätt att visa styrka. Omsorg om faderlösa och änkor betonas också i Jakobsbrevet i Nya testamentet. Att ”söka upp änkor och faderlösa i deras nöd” blir i detta sammanhang ett uttryck för äkta fromhet.

Israels profeter använder inte bara ”barnet” i sin domsförkunnelse utan också för att förmedla hopp och tröst. Bland löften till folket när de befinner sig i landsflykt hör att barnen ska få återvända hem och leva i fred. Inte minst i skildringarna av det framtida paradiset är lekande barn en viktig komponent. Liknande motiv dyker också upp i Psaltaren, där barn framför allt framträder som arvtagare av Guds löften. Några konkreta barn i Gamla testamentets berättande texter tar emot mer specifika löften. Inför ankomsten till Kanaan är det den nya generationen som ärver Guds löften. Det nya landet ges till barnen.

OCH SEN DÅ?

Nu har vi gjort en resa genom Gamla och Nya testamentet på spaning efter barn. Och bilden är knappast entydig. De bibliska barnen leker, skriker och bråkar. De behandlas väldigt olika om de är pojkar eller flickor, israeliter eller födda någon annanstans. De räknas som en gåva från Gud och de utgör en ekonomisk resurs för fadern. Vissa barn är med och förändrar historien, medan andra barn får betala priset för föräldrarnas misstag. Några barn framställs som förebilder i tro, medan andra lyfts fram som varnande exempel. Många presenteras endimensionellt, vissa mer komplext. I förkunnelsen får de bära både hopp och dom. De har nästan inga rättigheter, men de allra mest skyddslösa har Gud som försvarsadvokat. Ofta befinner de sig i utsatta situationer, fast sällan blir de hjälpta. De är en del av Israels folk och mottagare av storstilade löften, men i vardagen är lydnad en fråga om liv och död. I Gamla testamentet identifieras Guds utvalda folk som ett slavbarn i exil. I Nya testamentet blir Messiasbarnet den son som Gud fört ut ur Egypten.

Kort sagt, mångfalden är stor och vi hoppas att ni sett något nytt. Bibelns texter rymmer fler barn än de förebildliga och utsatta, som vi oftast hör talas om. Den ”särställning” i kristen tro som kyrkoordningen tillskriver barn ser vi dock ingen tydlig motsvarighet till i Gamla och Nya testamentet. Några enskilda barn skildras som extremt betydelsefulla (Mose, Samuel, David, Johannes Döparen och Jesus) och metaforiskt barnskap är ytterst centralt för såväl Israels profeter som för evangelisterna. Samtidigt är våldet mot barn bitvis massivt och barns bristande subjektstatus iögonfallande. Vi frågar oss också vad det betyder att ”barnet” så ofta används som ett medel för att tala om andra saker. Vi har försökt nyansera bilden av barnen i de bibliska texterna och nu ligger utmaningen hos er att läsa vidare, ifrågasätta och bygga något eget.

Vår utgångspunkt har varit att sanning är bra. För att skapa en etiskt hållbar teologi för, med och om barn tror vi att det är nödvändigt att alla delar av arvet beaktas. Vi vill också varna för att projicera barbari mot en avlägsen forntid. Förvisso värnar vår tids lagstiftning barns rättigheter på ett tydligare sätt än exempelvis Förbunds-boken. Men vår tids praktiker (trafficking) kan i vissa fall vara lika problematiska, om inte värre. I bästa fall kan mötet med texter från andra tider och kulturer

göra oss medvetna om vad vi behöver göra upp med i vårt eget sammanhang. Kanske kan vi också få syn på något vi saknar och vill utveckla, något som fallit i glömska men förtjänar att plockas upp?

Berättelserna om extremt våld mot barn aktualiserar också de stora frågorna om bibeltolkningens betydelse för teologin. På vilka sätt ska bibeltexterna användas och vilken status tillmäter vi dem? Vilka konsekvenser får olika bibelsyner i konkret tolkningspraxis? Och hur ska läsningar av bibeltext integreras med perspektiv från andra teologiska discipliner samt med barns och ungas egna erfarenheter? Svaren på dessa frågor är allt annat än självklara och vi vill understryka att vi varken propagerar för ett ensidigt förkastande eller upprättande av dessa texter. Snarare hoppas vi att undersökningen kan utmana kyrkan till ett mer aktivt reflekterande förhållningssätt till sitt arv.

”Om kvinnor, barn och judar skall man icke generalisera”, säger den svensk-judiske författaren Bernhard Taschys och vi är böjda att hålla med. Vi lovade ingen syntes och därför stannar vi här för denna gång.

REFERENSER

I URVAL OCH TIPS TILL FORTSATT LÄSNING

I Uppslagsdelen till Bibel 2000, som också finns tillgänglig på www.bibeln.se, finns flera uppslagsord för den som vill ha kortöversiktlig och kompletterande information, se till exempel uppslagsorden "barn", "son".

ALLMÄNT OM BIBELN

Eriksson, LarsOlov och Åke Viberg (red) (2009)

Gud och det utvalda folket. Inledning till Gamla testamentet. Stockholm: Verbum

Mitternacht, Dieter och Anders Runesson (red) (2006)

Jesus och de första kristna. Inledning till Nya testamentet. Stockholm: Verbum.

Newsome, Carol och Sharon H Ringe (red) (1998)

The Women's Bible Commentary. Louisville: Westminster John Knox Press.

ALLMÄNT OM BARN I BIBELN OCH ANDRA RELIGIÖSA TRADITIONER

Bakke, O.M (2005) *When Children Became People.*

The Birth Of Childhood In Early Christianity. Minneapolis: Fortress Press.

Browning, Don S och Marica J Bunge (red) (2009) *Children and Childhood in World Religions.*

Primary Sources and Texts. New Jersey: Rutgers University Press.

Bunge, Marcia J (red) (2001) *The Child in Christian Thought.*

Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Bunge, Marcia J (red) (2008) *The Child in the Bible.*

Grand Rapids, Michigan: William B Eerdmans Publishing Company.

Dalevi, Sören (2012) *Låt berättelsen leva! En tankebok om barnet och Bibeln.*

Stockholm: Verbum.

Osiek, Carolyn, Margaret Y MacDonald med Janet H Tulloch (2005)
A woman's place : house churches in earliest Christianity. Philadelphia:Fortress Press.

Perdue, Leo G et al (red) (1997) *Families in Ancient Israel*.
Louisville: Westminster John Knox Press.

STUDIER AV ENSKILDA BIBELBÖCKER ELLER TEMAN

Gaventa, Beverly Roberts (2007) *Our Mother Saint Paul*.
Louisville och London: Westminster John Knox Press..

Larsson, Mikael (2011) *I begynnelsen var barnet. En läsning av 1 och 2 Mosebok*.
Forskning för kyrkan: 14. Uppsala: Kyrkostyrelsen.

Larsson, Mikael (2012) "In search of Children's Agency. Reading Exodus from Sweden"
s. 79-94 i Brenner, Athalya (red) *Exodus and Deuteronomy* i serien "texts@contexts".
Minneapolis: Fortress Press.

Okorochoa, Cyril (2006) "Psalms" i Tokunboh, Adeyemo (red),
Africa Bible Commentary. Nairobi: WorldAlive Publishers.

Sjöberg (Larsson), Mikael (2006) *Wrestling with Textual Violence. The Jephthah Narrative in
Antiquity and Modernity*. Bible in the Modern World 4. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.

Soggin, Alberto (1981) *Judges*. Old testament library. London: SCM Press.

Stenström, Hanna (1999) *The Book of Revelation: A Vision of the Ultimate Liberation
Or the Ultimate Backlash? : A study in 20th Century Interpretations of Rev 14:1-5,
with Special Emphasis on Feminist Exegesis*. Uppsala: Uppsala Universitet.

von Rad, Gerhard (1972) *Genesis*, Old testament library. London: SCM Press.

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

ALLMÄNT OM BIBELTOLKNING

Eriksson, Anne-Louise (red) (2004) *Öppningar: möten med Bibeln*. Nora: Nya Doxa

Eriksson, Anne-Louise (red) (2004) *Tolkning för livet*.

Åtta teologer om Bibelns auktoritet. Stockholm: Verbum.

I denna bok följer vi Bibelns texter om barn, från skapelseberättelserna i Första Mosebok till visionerna av en ny skapelse i Uppenbarelseboken. Vi möter berättelser om barn som föds och dör, om barnsoldater och barn som försätts i utsatta situationer. Vi ser barn som välsignas och barn som blir till välsignelse, barn som föredömen och barn som fostras. Vi följer barn i Bibeln genom berättelser och lagtexter, poesi och brev. Den bild som framträder är inte enkel och entydig, utan mångtydig och skiftande. Vi möter ett myller av liv.