

77

SVENSK
EXEGETISK
ÅRSBOK

På uppdrag av

Svenska Exegetiska Sällskapet

utgiven av

Samuel Byrskog

Uppsala 2012

Svenska Exegetiska Sällskapet
Box 511
S-751 20 UPPSALA, Sverige
WWW: <http://www2.teol.uu.se/homepage/SES>

Utgivare:

Samuel Byrskog (samuel.byrskog@teol.lu.se)

Redaktionssekreterare:

Thomas Kazen (thomas.kazen@ths.se)

Recensionsansvarig:

Cecilia Wassén –2012 (cecilia.wassen@teol.uu.se)

Tobias Hägerland 2012– (tobias.hagerland@teol.lu.se)

Redaktionskommitté:

Samuel Byrskog (samuel.byrskog@teol.lu.se)

Göran Eidevall (goran.eidevall@teol.uu.se)

Blazenka Scheuer (blazenka.scheuer@teol.lu.se)

James Starr (james.starr@efs.svenskakyrkan.se)

Prenumerationspriser:

Sverige: SEK 250 (studenter SEK 150)

Övriga världen: SEK 350

SEÅ beställs hos Svenska Exegetiska Sällskapet via hemsidan eller postadress ovan, eller hos Bokrondellen (www.bokrondellen.se). Anvisningar för medverkande återfinns på hemsidan eller erhålls från redaktionssekreteraren. Manusstopp är 1 mars.

Utgiven med bidrag från Vetenskapsrådet.

Tidskriften är indexerad i Libris databas (www.kb.se/libris/).

SEÅ may be ordered from Svenska Exegetiska Sällskapet either through the homepage or at the postal address above. In North America, however, SEÅ should be ordered from Eisenbrauns (www.eisenbrauns.com). Search under the title “Svensk Exegetisk Arsbok.” Instructions for contributors are found on the homepage or may be requested from the editorial secretary (thomas.kazen@ths.se).

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database®, published by the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606; E-mail: atla@atla.com; WWW: <https://www.atla.com/>.

© SEÅ och respektive författare

ISSN 1100-2298

Uppsala 2012

Tryck: Elanders, Vällingby

Innehåll

Exegetiska dagen 2011/Exegetical Day 2011

Susan Ashbrook Harvey	Möten med Eva i syrisk liturgi.....	1
Oskar Skarsaune	Jewish and Christian Interpretations of Messianic Texts in the Book of Isaiah as Jewish/Christian Dialogue – from Matthew to the Rabbis	25
Sten Hidal	Bibeltolkning i den tidiga kyrkan.....	47

Övriga artiklar/Other articles

James A. Kelhoffer	Nya testamentets exegetik som akademiskt ämne med relevans för andra ämnen.....	55
Lennart Thörn	Förordet och Ordet i Luk–Apg.....	71
Nina Lundborg	Jesu exodus: Mose-, Sinai- och Exodusmotiv i Luk 9:28–36.....	105
John-Christian Eurell	Faith: An Activity of Christ or of the Believer? A Contribution to the πιστις χριστου Debate.....	139
Jörg Frey	The Diaspora-Jewish Background of the Fourth Gospel	169
Ingegerd Hällner	”Den som inte dansar förstår inte vad som sker”: En vishetskristologisk analys av danshymnen i <i>Johannesakterna</i> med cirkeldansen som tolkningsmönster	197
Jörgen Magnusson	Bortom vägs ände, eller klarsyntheten som förblindade: En analys av en så kallad akosmisk etik i <i>Sanningens evangelium</i> från Nag Hammadi.....	225
Sten Hidal	Helmer Ringgren in Memoriam.....	255

Recensioner/Book Reviews

James W. Aageson	<i>Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church</i> (James Starr)	259
John J. Ahn	<i>Exile as Forced Migrations: A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah</i> (Lena-Sofia Tiemeyer)	261

Harold W. Attridge	<i>Essays on John and Hebrews</i> (David Svärd) 264
Richard Bauckham	<i>Jesus and the God of Israel: 'God Crucified' and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity</i> (Anders Ekenberg) 267
E. Ben Zvi and C. Levin (eds.)	<i>The Concept of Exile in Ancient Israel and Its Historical Contexts</i> (Lena-Sofia Tiemeyer) ... 269
Christoph Berner	<i>Die Exoduserzählung: Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels</i> (Göran Eidevall)..... 272
Michael F. Bird	<i>Crossing over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period</i> (Tobias Hägerland)..... 275
John Byron	<i>Cain and Abel in Text and Tradition: Jewish and Christian Interpretations of the First Sibling Rivalry</i> (Lena-Sofia Tiemeyer) 277
Jens Börstinghaus	<i>Sturmfahrt und Schiffbruch. Zur lukanischen Verwendung eines literarischen Topos in Apostelgeschichte 27,1–28,6</i> (Tord Fornberg).... 280
Christopher L. Carter	<i>The Great Sermon Tradition as a Fiscal Framework in 1 Corinthians: Towards a Pauline Theology of Material Possessions</i> (Tobias Hägerland) 281
David W. Chapman	<i>Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion</i> (Torleif Elgvin) 284
John Day (red.)	<i>Prophecy and Prophets in Ancient Israel</i> (Stefan Green)..... 287
Malin Ekström	<i>Allvarsam parodi och möjlighetens melankoli. En queerteoretisk analys av Ruts bok</i>
Anthony Heacock	<i>Jonathan Loved David: Manly Love in the Bible and the Hermeneutics of Sex</i> (Mikael Larsson) 290
Troels Engberg-Pedersen	<i>Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit</i> (Mathias Sånglöf)..... 294
Hans Furuhagen	<i>Bibeln och arkeologerna: Om tro, myter och historia</i> (Magnus Ottosson) 296
Martien A. Halvorson-Taylor	<i>Enduring Exile: The Metaphorization of Exile in the Hebrew Bible</i> (Lena-Sofia Tiemeyer) 299
Katie M. Heffelfinger	<i>I am Large, I Contain Multitudes: Lyric Cohesion and Conflict in Second Isaiah</i> (Lena-Sofia Tiemeyer)..... 302

Tom Holmén and Stanley E. Porter (red.)	<i>Handbook for the Study of the Historical Jesus</i> (Lars-Göran Alm).....	305
Moyer V. Hubbard	<i>Christianity in the Greco-Roman World: A Narrative Introduction</i> (Hanna Stenström).....	308
Kristin Joachimsen	<i>Identities in Transition: The Pursuit of Isa. 52:13–53:12</i> (Lena-Sofia Tiemeyer)	311
James A. Kelhoffer	<i>Persecution, Persuasion and Power: Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament</i> (Birger Olsson)	313
Helen Kraus	<i>Gender Issues in Ancient and Reformation Translations of Genesis 1–4</i> (Lena-Sofia Tiemeyer)	316
Hans Leander	<i>Discourses of Empire: The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective</i> (Hanna Stenström)...	319
Margaret Y. MacDonald	<i>Colossians, Ephesians</i> (Martin Wessbrandt)	321
Jodi Magness	<i>Stone and Dung, Oil and Spit: Jewish Daily Life in the Time of Jesus</i> (Bim Berglund)	324
Hilary Marlow	<i>Biblical Prophets and Contemporary Environmental Ethics: Re-Reading Amos, Hosea, and First Isaiah</i> (Lena-Sofia Tiemeyer)	327
Marko Marttila	<i>Collective Reinterpretation in the Psalms</i> (Stig Norin).....	330
Eric F. Mason och Kevin B. McCrudden (red.)	<i>Reading the Epistle to the Hebrews: A Resource for Students</i> (David Börjesson)	332
Jason Maston	<i>Divine and Human Agency in Second Temple Judaism and Paul</i> (Blaženka Scheuer)	334
Margaret M. Mitchell	<i>Paul, the Corinthians and the Birth of Christian Hermeneutics</i> (Jennifer Nyström).....	336
Halvor Moxnes	<i>Jesus and the Rise of Nationalism: A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus</i> (Hans Leander).....	339
Mogens Müller	<i>The Expression ‘Son of Man’ and the Development of Christology: A History of Interpretation</i> (Tobias Hägerland)	341
Birger Olsson	<i>Johannesbrevet</i> (Jonas Holmstrand)	344
Stellan Ottosson	<i>Jesus, Paulus och kärleken</i> (Tobias Månsson)....	346
Mladen Popović (ed.)	<i>Authoritative Scriptures in Ancient Judaism</i> (Torleif Elgvin)	348
Stanley E. Porter (ed.)	<i>Paul’s World</i> (James Starr)	351

Volker Rabens	<i>The Holy Spirit and Ethics in Paul: Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life</i> (Samuel Svensson) 353
Kent Aaron Reynolds	<i>Torah as Teacher: The Exemplary Torah Student in Psalm 119</i> (LarsOlov Eriksson) 356
Anders Runesson	<i>O att du slet itu himlen och steg ner: Om Jesus, Jonas Gardell och Guds andedräkt</i> (Tord Fornberg) 358
Anna Runesson	<i>Exegesis in the Making: Postcolonialism and New Testament Studies</i> (Hans Leander) 359
Heikki Räisänen	<i>The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians</i> (Anders Runesson) ... 362
Klaus Seybold	<i>Studien zu Sprache und Stil der Psalmen</i> (LarsOlov Eriksson) 365
Craig A. Smith	<i>Timothy's Task, Paul's Prospect: A New Reading of 2 Timothy</i> (James Starr) 368
Lena-Sofia Tiemeyer	<i>For the Comfort of Zion: The Geographical and Theological Location of Isaiah 40–55</i> (Göran Eidevall) 370
Jakob Wöhrle	<i>Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches</i>
Jakob Wöhrle	<i>Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches</i> (Lena-Sofia Tiemeyer) 373
Till redaktionen insänd litteratur 379

Medarbetare i denna årgång/Contributors in this issue:

John-Christian Eurell	john.christian.eurell@gmail.com
Jörg Frey	joerg.frey@theol.uzh.ch
Susan Ashbrook Harvey	susan_harvey@brown.edu
Sten Hidal	sten.hidal@teol.lu.se
Ingegerd Hällér	ingegerd_haller@hotmail.com
James A. Kelhoffer	james.kelhoffer@teol.uu.se
Nina Lundborg	nina.lundborg@svenskakyrkan.se
Jörgen Magnusson	jorgen.magnusson@miun.se
Oskar Skarsaune	oskar.skarsaune@mf.no
Lennart Thörn	l.thorn@tele2.se

Recensioner

James W. Aageson, *Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church*. Library of Pauline Studies. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2008. Paperback. XV + 235 pages. ISBN: 9781598560411. \$24.95.

By contrasting the Pastoral Epistles with the theology of Paul and that of the early church, James Aageson seeks to show how Paul's legacy developed in the first centuries after Paul's lifetime. He demonstrates that the Pastorals are far from being a uniform step towards a homogeneous post-apostolic theology. For all their similarities the Pastorals differ from each other, and different parts of the early church chose to enlarge on different themes in the Pastorals. "Hence, we need to adopt what might be called a multiplex or multilayered approach to the development of early Christianity in general and Paul's legacy in particular" (p. 210). Aageson's stimulating study succeeds both in illuminating the character and theology of each of the three Pastorals and in coherently outlining how the early church understood and appropriated Paul's letters.

Aageson begins by sketching the "theological patterns" of the Pastorals. 1 Timothy understands the church as the well-ordered "household of God," whose chief goals are piety and devotion. Theology is inseparable from ethics, so knowledge of the "truth" is foundational for maintaining good order in one's life and in the household of God. Proper behaviour by church leaders is necessary to preserve divine order in the church. Turning to 2 Timothy, the theological pattern centres on the chain of transmission of the faith passed on from Paul to Timothy to other church leaders. Here, too, faith's theological content is intrinsically connected to faith's behavioural expression. New in the case of 2 Timothy is the theological value placed on suffering. Finally, Titus expresses a similar understanding that the theology of salvation must shape the lives of the believers; the divine grace in salvation trains the believer in a godly life. "Truth" and sound teaching from God's word define both Christian belief and Christian behaviour.

With these theological contours in mind, Aageson contrasts each letter with the other two. Aside from the obvious similarities, not least the intrinsic connection between theology and ethics, there are significant differences. While 1 Timothy urges the reader to maintain the divine order of the household of God, which Aageson interprets as the social status quo, 2 Timothy calls for willingness to suffer. This difference may be due to changed circumstances, but it may also indicate that 2 Timothy has a different author (pp. 70, 87). Aageson then compares the Pastorals with the undisputed letters of Paul, proceeding from the observation that each Pastoral Epistle corresponds well on a general level to the theological pattern of one of Paul's letters. Differences abound, but the theology of 1 Timothy can be said to parallel aspects of 1 Corinthians (Christian unity, knowledge of the truth), 2 Timothy parallels Philippians (friendship and the place of suffering), and Titus parallels Galatians (the problem of the Jewish law). The

Pastorals exhibit not only continuity with Paul but also something of the breadth of Pauline theology.

Aageson then casts his net farther and brings the deutero-Pauline letters and Acts into the discussion. Paul's role is observed to shift from "apostle to the Gentiles" to authoritative teacher and representative of the true faith. The Pastorals in particular portray Paul as the "pillar of correct belief" (p. 103), paralleling the increasing authority being assigned to Paul's letters by the early church. The Pastorals' portrayal of Paul is thus intrinsically connected to the early church's recognition of Paul's letters as Scripture.

Paul's legacy continues to take on new roles in the post-apostolic church. Theologically, the (late-first century) Pastorals stand midway between Paul and Ignatius, Polycarp and Clement. While the Pastorals better capture Paul's voice, they stand closer to the post-apostolic authors in their interest in correct teaching, church unity and Christology. Paul becomes increasingly a heroic figure in the apostolic fathers, for whom Paul's writings (including the Pastorals, at least for Polycarp) are authoritative for Christian faith. Aageson makes the valuable reminder that if Paul was popular with Marcion and others considered heretical, his popularity with the apostolic fathers was at least as great.

When it comes to the second and third centuries, Aageson finds greater variety in how the Pastorals were received. In the West, Irenaeus, Tertullian and Cyprian picked up the Pastorals' themes of "guarding the good deposit" of the faith, maintaining church order, leadership, and Christology. In the East, Origen and Clement of Alexandria were occupied with principles of interpretation and showed little interest in the Pastorals. The fact that Irenaeus and Tertullian were bishops facing problems of heresy, while Origen and Clement were church teachers, surely influenced how much attention the Pastorals received, but the effect was that the Pastorals stood closer to the chief voices of the church in the West. Finally, the *Acts of Paul and Thecla* is found to be countercultural, as it remembers an undomesticated Paul for whom women were free to take on leadership (p. 195), providing a counterpoint to the Pastorals in the development of Paul's legacy. Aageson suggests that the Pastorals, by contrast, taught facile conformity to social gender norms (p. 200).

Aageson's analysis demonstrates that Pauline themes that are developed and enlarged in the Pastorals generally received even greater attention in later generations, while Pauline themes that the Pastorals showed little interest in (such as the relationship between Jewish and Gentile Christians) largely disappeared from the early church's thought. More importantly, variations in how Paul's teaching was presented in the New Testament, the apostolic fathers and the early church suggests that any attempt to consolidate Pauline teaching into a correctly defined Christian belief was only partly successful in the first century and can be even less successful today (p. 210). Nonetheless, the Pastorals represent a decisive stage in the development of the Pauline legacy.

Aageson has undeniably provided the guild with a pivotal book that fills a gap in our understanding of the Pastorals' theological and historical position. An inevitable weakness perhaps is that the sketch of the Pastorals' theological patterns reduces the letters almost to caricatures of themselves (a fixed truth, fixed

dogma, church offices, Christ as saviour). Comparing this caricature with other writings gives somewhat foreseeable results. His conclusions prompt further questions: Was it only practical considerations, or did a theological impulse lay behind the early church's placement of the Pastorals after Paul's congregational letters? The Pastorals' position near the end of the Pauline corpus gives them de facto the final word, framing Paul's reception in a post-apostolic church. Related to this is the fact that the Pastorals were ostensibly written not to congregations but to individuals who conveyed Paul's instructions to congregations. This parallels the early church's situation, where Paul was known via reading his mail to others. By viewing the Pastorals as pseudepigraphical, this key dynamic in the Pastorals is discounted as artificial and therefore irrelevant for interpretation. Of interest for Aageson's work is the way the Pastorals distanced Paul one step from the congregations and made Paul's letters the reference point for correct belief, thereby enabling the early church better to read Paul's mail as scripture for the entire church.

More work remains to be done, but Aageson is to be warmly congratulated for an invaluable book whose shrewd insights will long remain the starting point for understanding Paul's legacy to the church.

James Starr, Johannelund teologiska högskola

John J. Ahn, *Exile as Forced Migrations: A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah*. BZAW, 417. Berlin: de Gruyter, 2010. Hardcover. XVIII + 306 pages. ISBN: 9783110240955. €89.95/ \$135.00.

This monograph, the thoroughly revised version of the author's doctoral thesis, is an innovative study of the diverse exilic experiences of the Judeans in Babylon. It uses recent sociological studies on migration and economy, as well as studies on immigrant communities, as the means to generate questions of the biblical texts, with the hope of shedding new light on the social reality of the Judean community in Babylon in the sixth century BCE.

In chapter 1, Ahn outlines the last decade of independent Judah, as reported by 2 Kings 24 and Jer 39–43. Ahn further reviews scholarship (primarily written in English) of the so-called "Babylonian exile." In particular, Ahn highlights the scholarly tendency to reduce the Babylonian exile to one homogeneous experience. Instead, Ahn stresses the need to differentiate between the experiences of those people who were forcibly taken to Babylon in 597, 587, and 582 BCE. In particular, it is incorrect to conjoin the experiences of the 597 and 587 groups as only the first group can correctly be called "exiles." When Jehoiachin relinquished the throne in 597 BCE, the state of Judah was reduced to a vassal state. The forced migration in 587 BCE, as well as the one in 582 BCE, is therefore better labelled an internal displacement of people from the periphery of the Babylonian empire to its centre. Furthermore, Ahn emphasizes the economic aspects of those forced migrations and argues that the Judahites were transferred to Babylon

in order to work on the Babylonian irrigation canals for purposes of regional economic development.

In chapter 2, Ahn outlined what characterizes different types of forced migration and highlights that all three types are reflected in the biblical texts. He identifies the migration after 593 BCE as “Derivative Forced Migration” (DFM), the migration after 582 BCE as “Responsive Forced Migration (RFM), and the migration following the destruction of Jerusalem as “Purposive Forced Migration” (PFM). He further looks at so-called “push and pull factors” that help causing migration. A push factor causes migration from the nation land and includes, e.g., lack of economic opportunities, national disaster, and persecution. In contrast, pull factors draw people towards a new country and tend to be of economic character. Ahn interacts with a range of modern sociological studies that examine the correlation between migration and economic development. By analogy, he argues that a “parallel framework may have been in operation, which emphasizes the Judeans having been the catalyst for helping to reshape segments of the Neo-Babylonian hydropower-based economy – its primary, secondary, and tertiary irrigation canals” (pp. 61–62). This statement can be seen as symptomatic for the book as a whole. While Ahn’s treatment of the modern sociological material is carried out in an informed manner and the analogies are intriguing, I lack precise references to socio-economic *Neo-Babylonian* evidence which points to work done by foreign workers along the irrigation canals.

In chapter 3, Ahn examines five examples of contemporary studies of first-generation immigrant experiences which can provide parallels and thus help us to understand the Judean resettlements in Babylon in 597, 587, and 582 BCE. He highlights issues such as demand for and type of work available to the immigrants, longing for home, growing importance of ethnic solidarity, and role of religion. Ahn’s discussion is informative and his points are well argued.

Ahn then turns to Ps 137. He discusses its *Sitz im Leben*, its *Gattung*, and its Structure briefly, and notes that much depends on how one interprets the first three verses. Ahn himself argues that “because there is not even the slightest inference to this last 582 BCE group in Ps 137, we can be reasonably certain that our psalm cannot be post-exilic. In its final form, as it stands, Ps 137 is likely to have been composed after 587 but prior to the arrival of the 582 group” (p. 80). More specifically, as verses 1–6 do not refer to the destruction of Jerusalem in 587 BCE, they “speak about the experience of the first wave of forced migrants in 597 BCE” (p. 93). Moreover, verse 5 shows that the psalmist “is a right-handed musician, most likely a Levite” (p. 92). In contrast, as verse 7 refers to the destruction of Jerusalem, verses 7–9 were written by a different author who had experiences the destruction first-hand and thus must have arrived in Babylon in 587 BCE (p. 96).

Turning to the text itself, Ahn reads it through the abovementioned exegetical matrix: “In the first verse of Ps 137, we read and learn about the everyday experience of the first wave of Judeo-Babylonians” (p. 83). For instance, he translates the expression עַל נְהָרוֹת בַּבֶּל in verse 1 as “by the irrigation canals of Babylon,” and he argues convincingly that the willow trees in verse 2 do not display a sce-

nic, serene image (as often assumed) but form part of the reality surrounding the former Judean elite as they were forced to work as irrigation canal diggers.

I am unconvinced by the exactness by which Ahn determines the date and the authorship of Ps 137. His decisions rest primarily upon arguments from silence. The mere fact that the first part of the psalm does not mention the fall of Jerusalem does not *prove* that it was composed prior to 587 BC. Further, nothing in his short discussion of the structure of the psalm supports a change of authorship after verse 6. As a result, Ahn's interpretation does not arise so much from the text (exegesis) but is superimposed upon it (eisegesis). The mere fact that this interpretation may fit the biblical text is, in itself, insufficient proof of its veracity. Expressed differently, it is poor exegesis to use Ps 137:1–6 as a source for determining the *specific* experience of the *specific* group of Judeans who arrived in Babylon in 597 BC.

Chapter 4 opens with a discussion of issues related to the 1.5 generation of immigrants, that is, immigrants who were children or teenagers when they arrived in the new land. Reviewing modern sociological studies, Ahn concludes that this generation are able to assimilate into the wider culture, yet retain much of their cultural affiliation with their homeland. As in chapter 3, Ahn then examines *Sitz im Leben*, *Gattung*, and Structure to Jer 29, a text which he assumes to have been written by people who came to Babylon as teenagers in 597 BCE (p. 112), and he dates it to shortly after 582 BCE (p. 116). Ahn then argues, on the basis of a comparative study of select letters from Lachish and Ugarit, that Jer 29 preserves authentic letters between the communities in Babylon and Judah. In the rest of the chapter, Ahn provides a detailed reading of the content of Jer 29, informed by his abovementioned dating and setting.

As above Ahn's very precise dating of Jer 29 is only loosely anchored in the text. As a result, Ahn's interpretation will ultimately remain one (among many) possible yet unsubstantiated scenarios. In addition, Ahn does not distinguish sufficiently between *text* and *social reality*; between the literary persona of Jeremiah and a concrete historical person who corresponded with the Babylonian community. Likewise, Ahn appears to suggest that the portrayal of Daniel in Dan 1–6 reflects accurately the situation of the 1.5 generations of Jewish deportees in Babylon (p. 112). This may be the case, yet it cannot merely be assumed without further ado.

The same praise and critique hold true for chapter 5 which is centred on Isa 43. Ahn's discussion of modern sociological studies of issues facing second generation immigrants is well informed and prompts us to ask salient questions of the biblical texts, while his treatment of the same biblical texts shows that his suggested interpretations are not inevitable and may not even be likely. Ahn confidently states that "Second Isaiah is a second generation Judeo-Babylonian [...] who consciously kept and preserved his inherited sociological and theological values while having assimilated to some sector of the Babylonian mainstream merchant or skills class [...], but who then appears to be speaking out reflexively against them" (p. 164). Second Isaiah's arguments were aimed at convincing the assimilated Judeans to support a return to Judah, a move that would benefit the

lower classes of the community, still working at the irrigation canals. Again, this is a *story*, applied to Isa 40–55 which contains only traces of a first person persona. In support of the Babylonian provenance of Isa 40–48, Ahn cites Van Oorschot (p. 184), yet Van Oorschot situates only parts of Isa 43 in Babylon whilst assigning the rest to later, Jerusalem-based redactions (Van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, pp. 59–62, 197, 243, 295–99, 322 etc.).

Ahn's reading of Numb 32 is significantly stronger. In contrast to the aforementioned texts, Ahn reads the final text and highlights how many of the issues facing third generation immigrants are reflected in the concerns of the tribes of Reuben and Gad. They feel affinity with the people wishing to return to Judah, yet ultimately decide to remain on the eastern side of the Jordan. "Exile" has become "home."

Ahn's monograph left me with mixed impressions. On the one hand, using the insights from sociological studies, Ahn asks new and important questions of the biblical texts. In particular, Ahn should be highly commended for highlighting the different experiences of the various groups of displaced people from Judah, and the differences between the various generations. On the other hand, several aspects left me with serious reservations. Most significantly, too many of his interpretations are only loosely anchored in the biblical texts, rendering them at most plausible. Furthermore, why did Ahn leave the book of Ezekiel out of the discussion? That book, if any, might be able to tell us something about the Judeans experiences in Babylon.

Lena-Sofia Tiemeyer, University of Aberdeen

Harold W. Attridge, *Essays on John and Hebrews*. WUNT 1:264. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. Hardcover. XI + 443 pages. ISBN: 9783161503191. €129.00.

The first part of this collection of essays by Harold W. Attridge, Professor of New Testament at Yale University, contains fifteen essays dedicated to the study of the Gospel of John, and the second part includes nine essays dedicated to study of the Epistle to the Hebrews. All but two essays in the first part were originally published during the last decade. In the second part most of the essays were published earlier, the earliest one in 1979. As declared in the short foreword, Attridge makes use of several exegetical approaches and methods that focus on sources, rhetoric, literary questions, history of interpretation, and religio-historical context. The length of the essays ranges from five to thirty-six pages.

In the first essay Attridge presents literary evidence for "Johannine Christianity," which he considers to be an alternative form of Christianity in the late first or early second century. Introductory issues are also treated in "The Restless Quest for the Beloved Disciple," in which Attridge argues that it is impossible to find out the identity of the Beloved Disciple, and that the concealment of the identity functions to pull the reader back into the story in search for confirmation of the testimony of the Gospel.

Attridge claims in "The Gospel of John and the Dead Sea Scrolls" that the Scrolls throw light on the Jewish background of John by providing examples of

the kind of traditions the Gospel worked with, even if such traditions were used in a new way not found in the Scrolls. Regardless of whether the author of John had read the works of Philo, or not, Attridge sees a great resemblance in the fundamental conceptual and rhetorical structure between the Prologue of John and the Logos theology of Philo in "Philo and John."

In "Genre Bending in the Fourth Gospel" it is claimed that the author uses forms and genres in unconventional ways and thereby bends them, because none of them is adequate when speaking of the incarnate Word. In "The Cubist Principle in Johannine Imagery" Attridge characterizes much of the Johannine imagery as an overloaded, but interconnected symbolic system, which focuses upon one dominant image – the crucifixion.

In "Argumentation in John 5" Attridge explores the forensic rhetoric in the discourse material in John 5. The persuasive strategies are not directly generated from the rhetorical traditions expressed in the ancient handbooks, but these traditions illuminate the structure and function of this discourse which expresses a more complex rhetoric. In "Thematic Development and Source Elaboration in John 7:1–36," Attridge confirms Bultmann's delineation of a source underlying the material in John 5 and 7 but suggests a simpler explanation of its elaboration.

According to Attridge, John and *Thomas* treat the "seeking and finding" motif in Q differently in "'Seeking' and 'Asking' in Q, *Thomas*, and John." In "An 'Emotional' Jesus and Stoic Tradition" he concludes that there are certain similarities in the characterization of Jesus and the ideal stoic sage which however in most cases remain formal.

Attridge examines recent feminist scholarship in "Don't be Touching Me" and argues that Mary's encounter with the risen Jesus in John 20:11–18 does not imply a marginalization of her or women in general. The prohibition on touching probably has its roots in Jewish traditions about the status of people on their way to heavenly glorification according to Attridge. Furthermore, he claims that there is some tension in the treatment of the resurrection motifs in John. The essay "From Discord Rises Meaning" discusses various interpretations of these motifs.

Gnosticism and aspects of the history of interpretation of John from the second century are explored in "The Gospel of Truth as an Exoteric Text" and "Heraclion and John." The context within which such interpretations of John took place is examined in the longest essay of the book, "Valentinian and Sethian Apocalyptic Traditions." Only the second of these treat to some extent John.

The second part of the book, which in no explicit way is connected to the first part, begins with the essay "Liberating Death's Captives," in which Attridge claims that Heb 2 contains perhaps the earliest attestation of the tradition of Christ's descent to the underworld, and that some features point to affinities not with Jewish apocalyptic myths but Greco-Roman sources.

In "Let Us Strive to Enter That Rest" Attridge treats the eschatology of Hebrews, and in "'Heard Because of His Reverence' (Heb 5:7)" he discusses the background to the reason why Jesus' prayers were answered. Attridge analyzes the literary techniques used in Hebrews 8–10 by its author when exploring the meaning of the death of Christ through an analogy with the Yom Kippur sacrifice

in “The Uses of Antithesis in Hebrews 8–10.” The Christology of Hebrews and the function of the notion of the new covenant as a bridge between Christology and exhortation are focused upon in the essay “New Covenant Christology in an Early Christian Homily.”

Attridge suggests in “Paraenesis in a Homily (λόγος παρακλήσεως)” that homily or in Greek “paraklesis” (cf. Heb 13:22) would be a suitable sub-genre for Hebrews within the genre of paraenetic literature. The essay “God in Hebrews” examines that which Attridge calls literary conceits, which the author of Hebrews uses to present his homily concentrating on the relationship of God and his covenant people.

“Giving Voice to Jesus” explores citations of the Psalms in the New Testament attributed to Jesus. Attridge suggests that this technique probably has its root in the liturgical life of early Christian congregations. The second longest essay is about “How the Scrolls Impacted Scholarship on Hebrews.” The basic argument is that the Scrolls have enriched the material relevant to the Jewish heritage of which Hebrews makes use.

Surprisingly Attridge does not comment on the last decade’s criticism of the idea that the Gospels can be read as a drama on two levels. It is very doubtful that it is possible to reconstruct the history of “Johannine Christianity” from the Gospel. Especially the results of the first essay become uncertain when they are built on this fragile hypothesis.

Attridge claims that the wide range of literary forms used in John including rhetorical techniques, characters, and argumentation are meant to point out that none of them is adequate. Forms are bent in order to direct his readers away from words towards an encounter with the incarnate Word. Even if the latter is true it is hardly necessary to draw the conclusion that the author has a non-rational intent, the words and forms rather express the Truth that is to be encountered. Also some of Attridge’s analyses indicate that the rhetoric and imagery of John is complex, nuanced, and progressively developed, but still rational.

Most of Attridge’s religio-historical comparisons, which generally have a late publication date, are careful and nuanced, but the argument that Heb 2:10–18 is a *descensus* text is not convincing. Attridge himself points out that the passage does not contain any explicit descent of Christ to the underworld or mentions salvation of dead people. Because of these and other facts the alleged similarities with the Hercules tradition seem to be exaggerated.

The essays in this collection generally display careful research and nuanced, clearly worded and mostly strong arguments. The variety of subjects and exegetical approaches used probably presupposes that the reader of this book has quite a wide area of interests if he or she wants to profit from it as a whole. As might be evident from the disposition of this review I found the essays on John to be the most intriguing.

David Svärd, Lunds universitet

Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel: 'God Crucified' and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*. Carlisle: Paternoster, 2008. Häftad. XII + 285 sidor. ISBN: 9781842275382. £14.99.

Vetenskapen är ofta hänvisad till att göra förenklingar för att det ska bli möjligt att till exempel dra idéhistoriska linjer. När det gäller frågan hur Jesus uppfattats i olika skeden av den tidiga kristendomens historia har olika sådana förenklingar förekommit. En har varit att säga att utvecklingen gått från en ursprungligen ganska "låg" kristologi till en "hög" sådan (till exempel från en kristologi som beskriver Jesus som Guds representant till en kristologi där han betraktas som fullt ut gudomlig). En annan förenkling har varit att skilja mellan en mera ursprunglig "funktionell" och en senare "ontologisk" kristologi. Ytterligare en – för närvarande ganska vanlig – har varit att säga att de allra tidigaste kristna uttryckte sin tro på Jesus såsom mer än människa med hjälp av olika kategorier hämtade från hur man inom antik judendom kunde tala om olika övermänskliga väsen, till exempel höga änglar eller (halvt diviniserade) patriarker.

I sin bok *Jesus and the God of Israel* vänder sig Richard Bauckham mot alla de tre tankemodeller som jag nu har nämnt. Redan i den lilla skriften *God Crucified* (1998), som ingår som kapitel 1 i den nu aktuella boken, formulerade han i stället tesen att de kristna från allra första stund såg Jesus som gudomlig i den meningen att han hade eller hörde till "Guds identitet". Detta hade också konsekvenser för hur man betraktade Gud, den ende Guden. Bauckham kallar vid upprepade tillfällen det han är ute efter en "Christology of divine identity" – en kristologi som rörde sig helt och hållet inom ramen för dåtida judisk monoteism. Några formuleringar redan i förordet till *Jesus and the God of Israel* (sid. x) sammanfattar saken: "The earliest Christology was already the highest Christology. [...] "[T]he so-called divine functions which Jesus exercises are intrinsic to who God is. [...] This Christology of divine identity [...] is already a fully divine Christology. [...] "[N]ot only the pre-existent and the exalted Jesus, but also the earthly, suffering, humiliated and crucified Jesus belongs to the unique identity of God". Anknypningspunkter för den tidigaste kristna "Christology of divine identity" fanns, menar Bauckham, i dåtida judisk personifiering av vissa gudomliga egenskaper och aktiviteter (särskilt Visheten och Ordet), däremot inte i föreställningar om "mellanväsen" av typen Melkisedek, änglar eller patriarker.

Med tanke på allt som har sagts och skrivits om hur Jesus betraktades i den äldsta kristendomen behöver tesen underbyggas omsorgsfullt, och detta är ett långtidsprojekt som Bauckham arbetar med. Han har dock valt att på vägen mot en omfattande monografi om saken nu publicera några delstudier som ska underbygga tesen. (De flesta av dem har tidigare varit publicerade på annat håll; i flera fall är de nu bearbetade.) Kap. 2–3 ägnas åt judisk monoteism under andra tempelns tid, kap. 4–5 åt tidig kristen tillbedjan av Jesus och kap. 6–8 åt synen på Jesus som gudomlig hos Paulus, samma föreställningskrets i Hebreerbrevet och slutligen "God's Self-identification with the Godforsaken" i Markusevangeliet.

Huvudpoängen i kap. 2, som innehåller en översikt över viktiga drag i gammaltestamentlig och efterbiblisk judisk monoteism, är att den tidigaste kristna

synen på Jesus (som gudomlig) rörde sig helt och hållet inom den övertagna monoteismens ram. Kap. 3 ägnas, inom den ramen, åt en närstudie av gudsbe-teckningen "den Högste" i tidig judisk litteratur – märkligt nog dock inte i de delar av den rabbiniska litteraturen som kan förmodas vara tidiga. De två kapitlen om tidig dyrkan av Jesus som gudomlig, kap. 4–5, innehåller dels en översikt över vad som kan sägas om saken, dels en studie av hur man inom mycket tidig kristendom ägnade dyrkan åt den Jesus som sitter på den himmelska tronen. "Ex-amination of the New Testament texts that offer theological rationale for the worship of Jesus [...] confirms our argument. Worship is given to Jesus precisely as recognition of characteristics of the divine identity that were regarded in Second Temple Judaism as distinguishing the uniqueness of the one God" (181). Avsnittet om Paulus, kap. 6, går igenom hur Paulus i olika sammanhang tillämpar utsagor om Gud och Guds handlande i Gamla testamentet på Jesus. Bauckham diskuterar också möjliga judiska "förlagor" för Paulus kristologi (texter om Mel-kisedek och om änglar), med negativt resultat: Paulus sätt att tala om Kristus såsom gudomlig bygger inte på sådana motiv (nedärvt tal om "intermediary figu-res") utan är innovativt. I kapitlet om Hebreerbrevet, kap. 7, är avsikten att visa hur brevets författare rör sig inom samma grundläggande ram som till exempel Paulus – "a Christology of divine identity" – men samtidigt ger uttryck åt en Jesusförståelse med originella motiv och nyanser. I slutkapitlet, kap. 8, är avsikten att belysa den andra sidan av huvudtesen i *God Crucified*, nämligen hur tidig-kristen syn på Jesus medför en viktig nyansering av nedärvt judisk syn på Gud: lidandet och döden framstår hos Markus som en gudomlig självuppenbarelse; den ende Guden, Israels Gud, är en Gud som lider och låter sig drabbas av övergiventhet och smärta.

Bauckham lyckas onekligen på djupet problematisera de förenklande modeller som jag nämnde i början av recensionen. Han problematiserar de alltför enkelt "evolutionistiskt" präglade föreställningarna om hur tidig kristologi såg ut och förändrades över tid. Samtidigt skulle hans framställning vinna på ett ordentligt klagörande av det centrala begreppet i boken, "identity". Det är en analyspråk-lig kategori; begreppet används ju inte någonstans i de undersökta texterna. Och det förefaller som om begreppet, så som Bauckham använder det, är hämtat från hur man använder ordet inom en del modern kultur- och samhällsdebatt men också i en hel del dagligt tal. "Identitet" betyder här något i stil med personlighet eller uppfattning av personlighet, eller roll eller uppfattning av roll; någons "identitet" ligger i hur vederbörande framstår för omgivningen och kanske också upp-fattar sig själv. Det blir otillfredsställande att det aldrig riktigt klagörs vad som menas med "Guds identitet". Den kontrast som Bauckham på några ställen ställer upp mellan att fråga "vad" Gud är och "vem" han är inte tillräckligt upplysande och kanske inte ens giltig.

En av poängerna med att tala om Guds "identitet", och placera in kristologin i relation till den, och inte om till exempel Guds "väsen" eller "natur", är för Bauckham att man på det viset undviker att läsa in ett "filosofiskt" sätt att ställa frågor som väl inte var så aktuellt inom merparten av de första generationernas kristendom. Samtidigt riskerar hela tesen att bli ganska trivial: den bild av den tidiga kristologins utveckling som kan skönjas är att de allra första kristna skulle

ha menat "Jesus är Gud" för att så småningom, efter invecklade trinitariska och kristologiska diskussioner, komma fram till att – "Jesus är Gud". Man kan fråga sig om inte Bauckham därmed bara har lanserat ytterligare en grov förenkling utöver de (ibland mindre grova) som redan förekommit. Och man kan fråga sig hur upplysande som vägledare till tidigkristen brottnings med frågorna kring vem Jesus ansågs vara denna tes alltså i slutändan blir.

Det nyttigaste med boken är kanske dess ifrågasättande av enkla evolutionistiska tankemönster, tillämpade på kristologin. Men frågan är om en så grovt huggen tes som Bauckhams "Christology of divine identity" verkligen förmår belysa på djupet hur de tidiga kristna förhöll sig till Jesus och hans person. Talet om "Christology of divine identity" riskerar också att bli så allmänt och övergripande att blicken för de olikheter som också måste ha funnits, från första stund, i kristen uppfattning om Jesus riskerar att komma alldeles i skymundan.

Anders Ekenberg, Newmaninstitutet

E. Ben Zvi and C. Levin (eds), *The Concept of Exile in Ancient Israel and Its Historical Contexts*. BZAW, 404. Berlin: de Gruyter, 2010. Hardcover. XII + 388 pages. ISBN: 9783110221770. €99.95/ \$150.00.

This collection of articles, based on the papers presented at two workshops organized by the Ludwig-Maximilians-Universität (Munich) and the University of Alberta (Edmonton), is one in a rapidly growing corpus of books, both monographs and edited volumes, which deals with aspects of "exile." All the articles are of a consistently high standard, although the proposals of some are more convincing than those of others.

J.C. Gertz argues that the concept of "deportation" did not develop into a concept of "exile" until the late Neo-Babylonian period. The earliest layers of Amos refer to deportations as part of its repertoire of prophecies of doom, in the same manner as Assyrian texts employ deportations as part of its political propaganda. Only the latest layers (for example Amos 7:10–17) attest to a full-fledged concept of exile.

M. Nissinen investigates six Neo-Assyrian prophetic texts probably related to the ascension of Esarhaddon (SAA 9 2). Four of them refer to the exiled Babylonian deities in favourable tones and advocate their return to Babylon. The statues needed to be brought back in order to restore the cosmic balance, disturbed by Sennacherib's destruction of Babylon, and thus to ensure the well-being of the whole region.

K. Valkama surveys the archaeological remains from the mid-sixth century BCE. She begins with a history of research and then discusses the sites with (1) evidence of settlement and (2) small sites with material evidence indicating either settlement or activity. She further discusses features common to post-collapse societies and argues that the material remains from sixth century Judah fits that picture. Although there is no break in the material culture, it shows a marked decline.

C. Levin argues for a gradually changing view of the concept of “exile” throughout the postulated different layers of 2 Kings 24:8–25:30. The earliest layer, identified as an excerpt from the *Annals of the Judean Kings*, speaks of a limited group of people around king Jehoiachin who were deported. Only the final, *golah* oriented revisions, attest to the concept of a more encompassing deportation of the people of Judah (for example 24:14, 16; 25:11, 21b).

In a similar manner, J. Pakkala discusses the characteristics of the concept of “exile” in the three main layers of (the relevant parts of) the Ezra tradition. The earliest layer (the Ezra source) contains no explicit references to the exile. It also takes for granted that some people remained in Judah after 586 BCE and that these people were part of the same community as the returnees. In the subsequent “Prayer of Ezra,” the exile is regarded as God’s punishment for Israel’s sins (Ezra 9:6). The even later *golah* editions add material which increases the role of the returnees and eventually equates the *golah* with Israel.

H.-J. Stipp’s substantial contribution argues that Jer 37–43 contains the earliest attestation of the concept of the Empty Land. This text, composed not too long after the events themselves and characterized by a relatively positive outlook on the Babylonians, depicts Judah as an Empty Land following the departure to Egypt of what was left of Gedaliah’s community. Stipp argues that this narrative, written in exilic community in Babylon, sought to encourage the exiles to take a constructive attitude towards their Babylonian overlords.

E. Ben Zvi’s first article challenges the common view that the “memory” of the Empty Land was construed by the returnees from Babylon and forced upon the indigenous Judahites in order to reinforce the former’s claim to the land. Instead, the theological concept of God’s anger and consequent abandonment of Judah, due to the ritual pollution of the land caused by the people’s sin, gave rise to the idea that the land must lie fallow and undergo cleansing before God could return. The overarching theological importance of this construct helped the indigenous Judahites to subsume their own self-understanding and to adopt the counterfactual social memory of the Empty Land.

Ben Zvi’s second article uses Jer 40:7–12 as an example to illustrate further the concept of counterfactual memory. This text portrays life in Judah as secure and filled with future hope. The intended readership of this passage, the exiled literati in Babylon, knew that this idyllic community had collapsed and could not help pondering *what if* it had survived. If Gedaliah had been a different leader, then Judah would have been a different place to return to. Yet, as God is in control of everything, Gedaliah’s behaviour may not have been as decisive as first assumed. In this manner, Jer 40:7–12 opened up a venue for discourse on matters of human and divine agency.

J. Wöhrle argues that the priestly concept of “the land” must be understood against the background of the return of the Babylonian exiles to a land no longer theirs. Wöhrle points out that the P material in the Abraham narrative depicts Abraham as arriving from Ur to a Judah already populated, and describes Abraham and his descendents as “strangers.” While Abraham and his descendents should not associate with the indigenous population, the latter will continue to live there. In that sense, the land never was and never will be empty, and the

returnees will always be strangers in their own land. The P material further portrays the promise of the land as perpetually renewable, yet never permanent. While it *was given* to Abraham and Isaac, it still needs to *be given* to Jacob. This serves as a promise that God will give the returnees the land anew, as it was given to their ancestors.

R. Müller's first article provides a close reading of Lev 26 and argues, following Wellhausen, that the passage has a distinct prophetic quality. It is a piece of post-exilic writing that draws from prophetic writings such as Ezek 34 as it reflects on Judah's exilic experience and reinforces the teaching that Israel must obey the Sinaitic laws. As the real addressees of the passage know well, failure to do that will cause divine punishment and exile.

Müller's second contribution explores the attitude towards exile as found in the redactional elements in *Judges*. Although it may seem at first that they have nothing to do with exile, Müller argues that the redactional framework, as well as passages such as Judg 6:13, foreshadows the exile by its repeated references to God handing Israel over to their enemies. Likewise, it expresses the hope for restoration: just as God ended Israel's oppression during the time of the Judges, he will end the exile.

In his first contribution, F. Landy discusses the fact that although the actual term "exile" is rare in Isaiah, the concept is ever present. Focusing on its metaphors and poetic language, Landy explores, among other things, the dual meaning of the root גלה, at the same time meaning "exile" and "reveal," and what that rhetorical ambivalence can tell us about the message(s) of the book and the world(s) which it conjures up to the reader.

In a similar manner, the second article focuses on the literary quality of *Isaiah*. This article is less closely concerned with the notion of "exile" than the previous one. Instead, it asks, among other things, whether we, as present day readers of the words, are excluded from the prohibition to understand the message of Isaiah (Isa 6:9–10) as we already live in the "post-destruction" era, or whether we are included in Isaiah's audience and hence will we also fail to understand? If the latter, then the familiar message of *Isaiah* – justice, righteousness, exile, return – may have radically other meanings.

In his first article, J.R. Linville describes the notion of "cargo beliefs," that is, a cult which focuses on obtaining the material wealth of the dominant colonizing power and the belief that the gods will ultimately give the followers of the cult the desired items. Linville points out points of connection between the image of Persia in Isa 40–55 and the attitude to cargo in such cults. Isa 40–55 incorporates images from the dominant power, yet also resists it and wishes to get its power. For example, the literary figure of Cyrus is less a person of flesh and blood and more of an effigy. He represents what Deutero-Isaiah wants, that is, power, and he does what the God of Israel wants him to do.

Linville's second article explores the ways in which the Hebrew Bible conceptualizes "exile" and "return" in mythical terms. Linville highlights how the creation myths in Gen 1 depicts a harmonious establishing of order that reflects a notion of an "eternal return," while Gen 2–3 portrays chaos and expulsion that

speak of estrangement and lost innocence. In a similar way, Amos contains an unresolved tension between expulsion (Amos 9:2–6) and restoration (Amos 9:13–15). Interestingly, the Hebrew Bible makes no attempt at reconciliation. Rather, both myths are left standing next to each other.

Finally, John Kessler substantial article argues that the motifs of “exile” and “empty land” in the Hebrew Bible are less monochrome than often assumed and represent diverse theological standpoints. Moreover, not every text attests to the notion of conflicting claims to the land. Kessler’s discussion of the texts (Jer 24; Ezek 11:14–21; 33:21–29; Jer 40:7–41:18; 42:1–22; 43:1–13; 44:1–30; Lev 26:14–45; Deut 28:15–68; 2 Kings 25:22–26; Ezra-Nehemiah; Zech 1–8; Isaiah; Micah; Haggai) is organized around a series of questions: Who is accepted and who is rejected? Who stays in the land and who departs and for what reasons? What fate awaits those who remain and those who leave? The book contains two useful indices (Author, Reference) but it lacks a List of Contributors.

Lena-Sofia Tiemeyer, University of Aberdeen

Christoph Berner, *Die Exoduserzählung: Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels*. FAT, 73. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. Inbunden. XII + 490 sidor. ISBN: 9783161505423. €109.00.

Berättelsen om utfåget ur Egypten (i Andra Mosebok = Exodus kapitel 1–15) tillhör de mest centrala och inflytelserika avsnitten i den Hebreiska bibeln (GT/Tanak). Därför är de med stort intresse man tar del av Christoph Berners avhandling, ett ambitiöst upplagt försök att rekonstruera denna ”ursprungslegends” eget ursprung. När, hur och varför startade processen? Vilka var ansvariga för de redigeringar som resulterade i den hebreiska text vi har tillgång till idag? Vad var det som drev dem att göra tillägg och bearbetningar? Hur kan vi bäst förklara att exodusberättelsen ser ut precis så som den gör? Så vill jag formulera några av de grundläggande frågeställningar som Berner, enligt inledningskapitlet, avser att besvara.

I kapitel 1 ger Berner en kort exposé över exodusberättelsens forskningshistoria, i syfte att positionera sin egen studie. Som väntat fastslår han att Wellhausens dokumentshypotes idag är överspelad, med det viktiga tillägget att det faktiskt råder konsensus på en enda punkt, där teorin tycks bevara sin giltighet: forskarna fortsätter att dela upp texten i P (Prästschriften), med dess distinkta teologi och fraseologi, och icke-P, d.v.s. alla andra textavsnitt i Moseböckerna/Pentateuken (s. 2). Intressant nog vill Berner sätta in en stöt mot denna sista rest av det i övrigt raserade teoribygget. Det finns två konkurrerande uppfattningar om P: att detta textmaterial en gång utgjorde en separat skriftlig källa (Kaiser, Kratz, Otto m. fl.) eller att det rör sig om en substantiell bearbetning av äldre material (så redan Graf; senare bl. a. Blum och Rendtorff). Berner ifrågasätter båda alternativen och deklarerar, med en viss radikalitet, att det är dags att överge allt tal om källor, redaktioner och kompositionsskikt. Processen som ledde fram till den slutliga Pentateuken låter sig nämligen beskrivas i termer av successivt vidare skrivande, ”Fortschreibung” (s. 3–8). Han bygger vidare på arbeten av andra forskare inom den tyska traditionen (främst Gertz, Kratz, och Levin), men hävdar att de inte

varit tillräckligt konsekventa eller radikala, när de bevarat en självständig Prästskrift, "wie ein erratischer Block in einem Meer aus Fortschreibungen" (s. 6). Berners uttalade målsättning är att demonstrera värdet av denna metodiska ansats, genom att kartlägga varje enskilt steg i exodusberättelsens tillblivelse (s. 8–9).

Bokens huvuddel (kap. 2–9) består av ett antal "utgrävningar" av olika delar av Exodus 1–15, samt ett angränsande område av viss relevans (Exodus 18, som behandlas i kap. 9). Jämförelsen med en arkeologisk undersökning ligger nära till hands, eftersom Berner i varje kapitel startar vid textytan och sedan frilägger ett antal skikt som numreras med romerska siffror.

Det är ett imponerande arbete. Varje litet ställningstagande beträffande en viss vers eller halvvers underbyggs med argument av textuell, kontextuell och/eller intertextuell natur. Av pragmatiska skäl (begränsat spaltutrymme) kommer jag endast att diskutera delar av Berners slutsatser i relation till studiens uttalade premisser, utan att gå in på några detaljargument. Med denna begränsning går det ändå att diskutera viktiga övergripande frågor som aktualiseras av denna studie. Till att börja med tänker jag presentera ursprungslegendens ur-text, enligt Berner, och ställa den i mitt tycke avgörande frågan: Är det sannolikt att den litterära tillväxtprocessen startade just så? Därefter diskuterar jag på vilka sätt premisserna styrt slutresultatet.

Enligt Berner behöver exegeten inte bekymra sig om eventuella muntliga förstadier. Däremot går det att logiskt resonera sig fram till att det fanns ett litterärt grundskikt som bestod av: 2 Mos 2:1–2a, 3*, 5a₁a, 6a₂*, 10 a₁b, 11a₁b–12, 15a₁a₂β₁ (s. 49–67); 3:1*, 2b–3a, 4a, 5a, 6b–7a, 8a₁, 10a₁b (s. 67–105); 4:18a₁, 20a₁β (s. 106–36); 12:27a (s. 267–76, 339–42); 13:20–21a₁*; 14: 5a, 6, 10b₁, 13a, 14, 19b–20a₁b, 21a₁a₂β, 24a₁a₂βb, 25b, 27a₁a₂β, 27b, 30; 15:20–21* (s. 343–405). För att det ska bli mindre abstrakt har jag försökt göra en sammanfattning av den ursprungliga ursprungsberättelsen, enligt Berners rekonstruktion, försedd med ett antal frågor och kommentarer inom parentes.

Resumé: En pojke föds (på något sätt i strid med konvensen?). Modern gör sig av med barnet (för att undvika social skam?) genom att placera det i en korg som sänds ut på Nilen. Faraos dotter hittar den flytande likkistan och tar hand om spädbarnet (oklart varför). När pojken blivit man lämnar han palatset, träffar några från sitt eget folk (hur han nu vet det, eftersom han *inte* uppfostrats av en hebreisk amma/mamma – allt det där är senare tillägg) och begår sin första handling: ett dråp (i stort sett omotiverat, eftersom urberättelsen inte innehåller skildringen i Exodus 1 av ett folk som förtrycktes och utsattes för försök till systematisk barnamord). Mördaren Mose (en fulljädrad sociopat, formad av barndomens trauman och känslolokalla vuxna?) flyr landet, eftersom Faraos (fylld av rättvisepatos, eller ännu en sociopat?) bestämt sig för att avrätta honom. I nästa scen vaktar Mose plötsligt en fårhjord tillhörande en midjanitisk präst (mystiskt, eftersom Mose på textens urstadium inte har någon svärfar Jetro) när han får syn på en brinnande buske. Gudomen JHVH (som i denna version *inte* presenterar sig själv!) meddelar att han sett sitt folks lidande (något som inte nämnts tidigare) och att Mose ska få uppdraget att leda folket (ett folk utan namn?) ut ur Egypten och till "ett land som är rikt och vidsträckt" (3:8). Mose bryter omedelbart upp

(utan vidare övertalning!) och återvänder direkt till Egypten (vad hände med fåren? Denna hänsynslöshet när det gäller andras liv eller egendom!). Nästa scen: Folket har gett sig av (utan övertalning!) och Farao sätter in armén för att förfölja dem (oklart varför, alla idéer om förhärdat hjärta etc. är senare tillägg). Vid anblicken av den egyptiska hären sprids rädslan bland folket på flykt. Nu gör Mose sin enda(!) insats i exodusdramat (förutom dråpet). Han håller ett kort tal (14:13–14) om att de inte behöver vara rädda, eftersom Herren ska strida för dem. JHVH (som gått före i form av en molnpelare) sänder en stark östanvind, skapar panik i fiendeläget och ser till att egyptierna styr sina stridsvagnar rakt in i vattenmassor (men allt det där med vattnet som delade sig och ett folk som tågade *genom* en vattensamling, är senare tillägg). Döda egyptier på stranden. Mirjam sjunger en kort sång (15:20–21). Det är allt.

Denna korta berättelse tillkom någon gång efter år 722 fvt, då det enligt Berner fanns flyktingar från Nordriket i Egypten (s. 431). Författarens främsta inspirationskälla var legenden om den assyriske härskaren Sargons födelse, eventuellt kompletterad av annat befintligt material i form av en karavanroute och en hymn (s. 430). Som framgår av de infogade parenteserna i min resumé ovan är jag långt ifrån övertygad om riktigheten, eller rimligheten, i denna rekonstruktion. Varje läsare som kommit i kontakt med narratologi, eller som helt enkelt känner till hur berättelser brukar vara uppbyggda, måste förundras över allt det som saknas – alla de luckor som Berner tänker sig att senare skrivare såg som sin uppgift att täppa till. Grundskiktet saknar det mest grundläggande: karaktärsteckning, intrig, konflikt eller kris, spänning som byggs upp innan dramat når sin höjdpunkt och upplösning. Allt detta är senare tillagt. Är det verkligen sannolikt att nästan alla de ingredienser som gjort exodusberättelsen till en av mänsklighetens mest välkända och inflytelserika berättelser lagts till senare, och dessutom av skriftlärda som inte alls strävade efter att komponera en dramatisk ursprungslegend?

Berners slutsatser må strida emot narratologisk common sense, men de är följdriktiga utifrån hans premisser. I slutkapitlet (s. 430–51), som till stor del griper tillbaks på inledningskapitlet, tecknas en lite fylligare bild av hur Pentateuken växte fram. Generationer av skriftlärda tillämpade midrash-liknande metoder, av samma typ som vi finner spår av senare i Qumran eller i rabbinisk judendom (s. 7–8, 450–51), medan de ägnade sig åt skriftutläggning och gjorde små tillägg i syfte att harmonisera olika delar av den framväxande hexateuken (som blev en pentateuk) med varandra (s. 451). Till synes oavsiktligt åstadkom de således en odölig berättelse.

Problemet är att Berner måste postulera att alltsammans började med en urtext, och att det grundskikt han rekonstruerar knappast liknar en berättelse värd att skrivas ner. Varför, undrar man, är det så viktigt att hävda att inga delar av Exodus 1–15 går tillbaka på folklig berättarkonst, religiösa högtider och myter, eller litterära ambitioner? Den enda förklaring jag finner är att Berner byggt sin studie på en spekulativ hypotes, som går ut på att hela den Hebreiska bibeln kom till genom "Fortschreibung". Personligen menar jag att denna teori är mer befogad när det gäller profetböckerna. Genrefrågan måste tas på allvar. Kollektivt anonymt vidare skrivande kan möjligtvis förklara att delar av Jeremiaboken ser ut som de gör, men berättelser kräver förslagsvis en annan typ av analys.

Avslutande reflektion: Berners bok kan ses som ett tecken på att en viss riktning inom den tyska exegetiken alltmer avskärmar sig från den större internationella diskussionen. Risken finns att företrädare för Göttingenskolan alltmer framstår som utövare av ett intellektuellt "Glasperlenspiel" à la Hermann Hesse. Spelreglerna är komplicerade. De forskningsfrågor som ska besvaras är inte den typ av frågor som uppstår vid en läsning av texten i ljuset av vad vi tror oss veta om Israel och Juda under första och andra templets tid. Det är en helt annan sorts problem som ska lösas, genererade av tidigare (tyska) forskare. Det gäller att få spelet att gå ihop. Ser de inte i själva verket ut som varandras spegelfigurer, de (fiktiva!?) skriftlärderna i det förflutna och de (faktiska) tyska exegeterna? Den ena gruppen byggde bit för bit, den andra gruppen lyckas demontera texten i exakt lika många steg. Eller?

Göran Eidevall, Uppsala universitet

Michael F. Bird, *Crossing over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2010. Häftad. XVI + 208 sidor. ISBN: 9781598564341. £31.98.

Michael Bird gav 2006 ut boken *Jesus and the Origins of the Gentile Mission*, en reviderad version av den avhandling han disputerade på året dessförinnan. När han fyra år senare utkommer med *Crossing over Sea and Land* – efter att däremellan ha publicerat rätt många artiklar samt utgivit ett par böcker, däribland den utmärkta *Are You the One Who Is to Come? The Historical Jesus and the Messianic Question* (2009) – betecknar han sin nya bok som en "prequel" till den första monografen, alltså som en i efterhand författad bakgrundsteckning till den volym som skrevs först. I det här fallet ställs frågan om hur den tidiga judendomen i allmänhet förhöll sig till vad vi skulle kalla proselytism, evangelisation eller mission. Finns här något som förebådar urkristendomens expansionsiver?

Nej, Bird gör tidigt klart att han delar uppfattning med många andra som på sistone behandlat frågan om tidigjudisk mission. Någon programmatisk missionsverksamhet kan man inte tala om, även om källmaterialet ger flera exempel på hur icke-judar i varierande grad, med judars goda minne och ibland på deras direkta tillrådan, anammade judisk sed och tro och faktiskt till och med blev judar. Men inte ens Jesu verop över de skriftlärderna och fariseerna, som "far över land och hav för att vinna en enda proselyt" (Matt 23:15), utgör något säkert belägg för en missionerande strategi. Därmed ter sig bokens titel, med sin anspelning på detta Jesusord, lite underlig.

Boken är klart och tydligt disponerad och borde, då den undviker såväl en alltför teknisk jargong som tröttsamt invecklade analyser, kunna tilltala en bredare läsekrets. På inledningen (kap. 1) följer ett relativt omfattande kapitel där Bird på ett begripligt sätt tar upp de viktiga definitionsfrågorna kring ord som "mission" och "konversion" (kap. 2). Vad menar vi när vi talar om "mission" i antiken? Hur gick det till när någon "konverterade" till judendomen? Här finner man också en exkurs, där författaren redogör för läget i forskningen om de "gudfruktiga" vid

diasporasynagogorna. De följande två kapitlen undersöker beläggen för judisk mission i Israel/Palestina – här är källorna inte särskilt många (kap. 3) – respektive i diasporan, där det finns mer material att tillgå (kap. 4). Ett särskilt kapitel ägnas åt Nya testamentet och några andra tidigkristna texter (kap. 5). Tonvikten lägger Bird här på Kolosserbrevet, till vilket han nyligen skrev en kommentar. Efter slutsatserna, som elegant för fram till den punkt där Birds bok från 2006 tar vid (kap. 6), finns ett appendix som består av ett antal relevanta utdrag ur primärkällorna. Här hittar man textavsnitt från judiska noveller, Dödahavsrollarna, Josefus, Filon, Nya testamentet, pagana författare och rabbinisk litteratur samt några inskrifter.

Tesen är övertygande. Källmaterialet är uppenbarligen inte helt entydigt och Bird avhåller sig också visligen från att försöka frammana en alltför uniform bild. Bibliografin är aktuell och boken kan därmed fungera som vägvisare till mer specialiserade studier. Ibland skulle jag önska en mer ingående utredning av vissa viktiga detaljer i texterna, som till exempel de skiftande användningarna av ordet γ , där Bird ibland, men inte alltid, argumenterar för sin tolkning. Men boken skall nog ses mer som en introduktion och ämnesöversikt än som ett självständigt forskningsbidrag, och då behövs ju en viss förenkling. Lite förenklade uppfattar jag också polariseringen mellan exklusivism och pluralism och resonemanget om dessa åskådningars konsekvenser för inställningen till mission (s. 82). Frågan är dock viktig och aktuell och skulle säkert kunna ge upphov till en del livliga debatter i klassrummet.

Tyvärr måste det sägas att boken är behäftad med en brist som gör den mindre lämplig att använda i undervisningen: akribin i citeringarna och användningarna av primärkällor på grekiska och hebreiska håller inte godtagbar nivå. Visst kan man väl ha överseende med att många ord får fel accent eller skrivs med något felaktigt tecken (till exempel "προσευχῆ" och "εὐλογητός", båda på s. 80), men här inträffar det flera gånger att de grekiska ord som anges ligga bakom den engelska översättningen antingen inte motsvarar översättningen eller är tagna ur sitt sammanhang på ett sätt som gör att de förlorar sin innebörd. Några exempel skall ges. Den andra förekomsten av "Ἐβερὸς" i utdraget på s. 14 hör hos Josefus till nästföljande mening. På s. 38 har ὄντι lyfts ur frasen ἔστι τῶ ὄντι (och dessutom felaccentuerats). På s. 97 är ὡς Ἰουδαίοις meningslöst utan det efterföljande πᾶτριον ἦν, vilket har utelämnats. Två gånger (s. 99, 100) påskiner författaren att μοῖραν – ett substantiv! – i *Bellum* 7.45 kan översättas med "incorporated" och drar vid det andra tillfället en rätt långtgående slutsats utifrån detta ordval. I bokens appendix är diskrepanserna mellan originaltexter och översättningar särskilt frapperande: texterna 3c, 4a och 4b samt inskriptionen d är inte fullständigt översatta till engelska; i text 2b hör den sista textrad på hebreiska inte till sammanhanget utan inleder en ny mening; text 3f inleds på grekiska mitt i en mening, som inte heller finns med i översättningen. Text 1c är på grekiska återgiven enligt den kortare textformen av *Josef och Asenat*, medan översättningen följer den längre textformen – alltså letar man förgäves i originaltexten efter flera av formuleringarna i översättningen. Felaktigheterna är så många och så grova, att boken knappast kan ha korrekturlästs noggrant av någon med kunskaper i de antika språken.

Det sistnämnda är verkligen tråkigt, för i övrigt är Birds bok en lättillgänglig och övertygande framställning av vad vi rimligen kan veta om tidigjudiska förhållningssätt till proselytism och mission. En reviderad upplaga, där de nu alldeles för många felet i återgivningen av primärkällorna rättats till, vore välkommen – den skulle jag helhjärtat rekommendera, och gärna också själv använda, som kurslitteratur.

Tobias Hägerland, Lunds universitet

John Byron, *Cain and Abel in Text and Tradition: Jewish and Christian Interpretations of the First Sibling Rivalry. Themes in Biblical Narrative, 14.* Leiden: Brill, 2011. Hardcover. VI + 266 pages. ISBN: 9789004192522. €103.00.

This interesting and well researched book is the first full-length monograph in the book series Themes in Biblical Narrative which so far has consisted of edited collections of articles. The monograph form allows for more in-depth studies at the cost of diversity. It is my hope that future publications in this excellent series will contain both kinds of studies.

Byron looks at ancient Christian and Jewish interpretations of Gen 4:1–26. The book is organized according to type of interpretation rather than according to origin. This structure reveals that most types of interpretation existed in both Christian and Jewish traditions and that the questions and theological dilemmas raised by the text were shared by both religious groups.

The monograph opens with a general discussion of ancient Jewish and Christian interpretative methods. The narrative about Cain and Abel as preserved in the MT is a spare and enigmatic account that leaves the reader with a plethora of questions. From a modern perspective, some of these questions can be solved by a close study of the rhetoric of the passage, yet most modern readers leave the text with a sense of unease and lack of comprehension.

The ancient exegetes endeavored to make the narrative more easily understandable. In the particular case of Gen 4:1–26, they strove to paint as negative a picture of Cain as possible in order to justify God's treatment of him and thus to uphold God's honour and justice. The exegetes used the lacunas in the text, as well as the syntactical and semantic ambiguity inherent to the Hebrew language, to "fill in the gaps" and to respond to the questions that the narrative leaves unanswered. The ancient exegetes extended the text by adding explanatory words or phrases in order to smooth out the textual inconsistencies and the, from their perspective, disturbing theology. The resulting text was often contradicting the actual Biblical text but, as it conformed to the overall theology of the Bible or, more correctly, of Christianity and rabbinic Judaism, ancient readers could accept it. The focus was less on what the text *said* but what it *meant*. This kind of interpretations was based on four assumptions: (1) the Bible is a cryptic document which has a hidden meaning, (2) the Bible is a book of instruction and thus relevant to the readers, (3) the Bible is perfect and harmonious in itself, and (4) the Bible is, in its entirety, divinely sanctioned and inspired.

The following five chapters go systematically through the account in Gen 4:1–26. Byron notes the theological problem at stake and discusses how the ancient exegetes “solved” that problem. He cites all texts in English translation (seldom his own) so that the reader gets the sense of the interpretation easily. He also discusses as to whether the different interpretations were commonly known to Christian and Jewish circles in the beginning of the Common Era and to what extent they were dependent on each other. For instance, Byron demonstrates how certain interpretative traditions originated in the LXX rather than the MT.

The first chapter (Gen 4:1–2) looks at issues related to Cain’s and Abel’s birth and parentage as well as the identity and origin of Cain’s wife (v. 17). Jewish and Christian interpreters alike used the unusual phrasing in verse 1b where Eve states that “she has gotten a man with the help of God” to create traditions according to which Cain was not Adam’s son but the son of *Yaldaoth/* the Devil/ an angel etc. This, in turn, implies that Cain was evil from the start, something which then justifies God’s rejection of his sacrifice. Furthermore, exegetes commonly appealed to the word “again” in verse 2a to argue that Cain and Abel were twins or that they each had a twin sister. The latter interpretation helped providing Cain with a wife later on, as well as providing a clue to the rivalry between Cain and Abel as they both wanted to marry the same girl, that is, Abel’s twin sister. The ancient exegetes further explored the deeper meaning of the brothers’ occupations. They used the word order as evidence of the superiority of Abel’s work as a shepherd, and argued that the work of a farmer, together with the etymology of the name ‘Cain’ (related to the verb “to acquire”), hinted at Cain’s greediness as he tried to plough, that is, to force wealth out of the ground.

The second chapter deals with the theological issues arising from Gen 4:3–7, with focus on the reasons as to why God rejected Cain’s sacrifice. The biblical text itself does not provide a reason for God’s rejection which to a certain extent makes God complicit in Abel’s murder. All interpretations therefore sought to fill in this “gap” in the narrative so that God is not portrayed as capricious. They argued that there must have been something wrong with either Cain himself or with his sacrifice which justified God’s rejection. The interpreters argued in various ways that, in contrast to Abel, (1) Cain did not offer the *best* of his produce, (2) Cain did not offer *promptly*, and (3) he did not offer in a *correct* manner. The exegetes also discussed how Cain and Abel were able to tell whether God had rejected or accepted their respective sacrifice. In particular, the exegetes strove to understand the difficult Hebrew of verse 7 where the divine speech mentions sin. Rather than seeing God’s words as a general warning that relates to the future murder of Abel, many exegetes discuss whether Cain’s rejected sacrifice in itself was a sinful act.

The third chapter looks at Gen 4:8–10. Many interpreters, including modern ones, add content to Cain’s (missing) speech to Abel (v. 8a) or even a whole conversation where the two brothers embody opposing theological standpoints. In this manner, Cain’s culpability increases as the exegetes showed that his heterodox opinions made him predisposed to murder. Interpreters also tended to flesh out the account in verse 8b of the actual murder. They also explored the fate of

Abel's dead body, noting the absence of a burial in the account, as well as God's question in verse 9 concerning the whereabouts of Abel.

The fourth chapter deals with the conversation between God and Cain in Gen 4:11–16. The ancient interpreters looked at the quality and implication of God's curse of Cain (vv. 11–12). The earth, the recipient of Abel's blood (vv. 10–11), is given an active role as it resists Cain's agricultural endeavors. Many exegetes also explore the meaning of verse 12b. While the Hebrew expression נָע וְנָד probably means that Cain will be a restless wanderer, the LXX renders Cain to a life of "groaning and shaking" which, in turn, spurned many interpretations according to which Cain suffered from tremors. This "shaking" became the mark of Cain which would help identifying him (v. 15). The ancient interpreters faced a number of problems as they tried to uphold God's justice, namely the lack of severity of Cain's punishment, God's protection of him, and the vengeance that would come upon his potential murderer (v. 15). As a result, they increased Cain's punishment and reinterpreted verse 15 as to mean that the vengeance would come upon Cain rather than upon his killer.

Chapter 5 explores Cain's descendents as portrayed in Gen 4:17–26. The main theological issue concerns the apparent injustice that Cain (and not Abel) has offspring. The first murderer should have died a ghastly death rather than to be allowed to spend time raising children and building a city! Many interpreters therefore transformed the biblical descriptions into a tale of Cain's endless suffering. Using the lack of reference to Cain's death, traditions arose according to which Cain was forced to live in agony in seven generations. As in the previous chapter, this interpretation made Cain's punishment fit his crime. In addition, many interpreters turned the neutral description of Cain's descendents into a list of people who continued in Cain's evil ways and who introduced various sins into the human world which later resulted in the (sinful) unions between the sons of God and the daughters of men as well as in the flood (Gen 6–9).

The final two chapters look at two set of traditions that stem from the narrative in Gen 4. First, chapter 6 explores the primarily Jewish traditions of Abel as an avenger and judge, and the Christian traditions of Abel as a prototype of Jesus and the church. Both groups of traditions share the notion that Abel was righteous, inspired by the lack of mention of any sin attached to him in the biblical narrative. His role as a martyr and later as a prototype of Jesus is inspired from the abovementioned tradition that Abel represented orthodoxy in his debate with Cain and thus died for his belief in God.

In contrast, the traditions around Cain portray him in as negative a light as possible. Both Jewish and Christian exegetes portrayed him as a teacher of evil, a heretic, and a greedy and scheming individual who oppressed the poor to enrich himself. Christian exegetes developed this thought further and claimed that Cain's sin was more severe than Adam's and thus responsible for bringing sin into the world. This interpretative tradition culminated in the idea that, as Abel became a prototype for Jesus and the church, Cain became a symbol for the Jews who refused to accept Jesus and instead killed him. This, in turn, gave rise to the

traditions of the “wandering Jew” and contributed to two millennia of Christian anti-Semitism.

In summary, Byron’s book is truly fascinating. Although it does not put forward a new interpretation or model of interpretation, it is a source of delight for those interested in the Bible and in history of biblical interpretation. It can be recommended warmly.

Lena-Sofia Tiemeyer, University of Aberdeen

Jens Börstinghaus, *Sturmfahrt und Schiffbruch. Zur lukanischen Verwendung eines literarischen Topos in Apostelgeschichte 27,1–28,6*. WUNT 2: 274. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. ISBN: 9783161499968. Häftad. 565 sidor. £70.53.

Jens Börstinghaus inleder förordet till sin avhandling om Paulus resa från Caesarea till Rom med det kända konstaterandet att ”Wenn jemand eine Reise tut, So kann er was erzählen” och tillämpar sedan detta bokstavligt på Paulus äventyrliga färd till Rom och i överförd form på den livsresa som hans eget avhandlingsprojekt innebar. Det är ett imponerande projekt som han nu slutfört, 450 sidor om antika skeppsbrott samt 100 sidor bibliografi och index av skilda slag. Detta omfång är både en styrka och en svaghet. En styrka i den bemärkelsen att framtida forskare, som har anledning att ägna sig åt skeppsbrottsberättelser, här har allt material samlat med en enorm mängd primärkällor och sekundärlitteratur. Men en svaghet i den bemärkelsen att det material som behövs för analysen av Apg 27:1–28:6 drunknar i mängden av alla andra data. Min mening är att en rimlig tes för en avhandling skall kunna rymmas på högst 200 sidor; då får man också med säkerhet fler läsare.

Apostlagärningarna bjuder den kritiske forskaren på många problem, litterära såväl som historiska. Till detta kommer att boken som helhet saknar paralleller i Nya testamentet samtidigt som den utgör blott ena halvan av det lukanska historieverket och därför inte kan förstås utan att ständig hänsyn tas till exegesen av Lukas evangelium. Lukas skrev med historiska anspråk. Men motivet i det textavsnitt som här behandlas så ingående har sina bästa paralleller i den antika romanlitteraturen och andra fiktiva berättelsegenrer. Det har därför fallit sig naturligt för Börstinghaus att i första hand analysera Apg 27:1–28:6 som ett av många exempel på fiktiv litteratur. Detta låter sig naturligtvis göras; Lukas var en författare som var hemma i den grekisk-romerska världen, och dess litterära genrer var sannolikt väl kända av denne.

Börstinghaus redovisar ett stort antal källor, historiografiska och biografiska texter, kärleksromaner och satirer för att nämna några olika genrer. Till detta kommer bibliska texter, främst naturligtvis Jonas bok men också Psalm 107 och berättelserna om hur Jesus kunde övervinna stormar på Galileiska sjön. Av naturliga skäl är många av de behandlade texterna ganska lika varandra; sjöresor skildrades oftast på ungefär samma sätt, och detta gäller ännu mer skeppsbrott. Det ena skeppsbrottet är ju det andra ganska likt.

De historiska frågorna har därför fått komma i andra hand utan att de för den skull helt kommit till korta. Författaren räknar tveklöst med att Paulus verkligen

har gjort en sjöresa från Caesarea till Rom med ungefär angiven färdrutt, och att resan hade ett verkligt skeppsbrott vid Malta som ett dramatiskt inslag. Skildringen har emellertid i sina detaljer tagit starka intryck av den samtida fiktiva litteraturen och utgör i långa stycken en litterär konstruktion av Lukas eller hans källor. Börstinghaus är här beroende av Richard Pervos bok *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles* (1987), vars teser nu är lätt tillgängliga (och något nertonade) i same författarens Acta-kommentar i Hermeneia-serien (2009).

Börstinghaus gör de så kallade vi-styckena till föremål för särskild analys (sid. 281–336), alltså de avsnitt i Apostlagärningarna där författaren talar i vi-form och ger en fiktion av att han själv reste med Paulus och alltså är ett ögonvittne till det han berättar. Förutom Apg 27:1–28:16 är det frågan om Apg 16:10–17 och 20:5–21:18, d.v.s. de tre epokgörande resorna som leder till Makedonien, Jerusalem och Rom. Möjligen har Lukas genom att använda vi-formen velat inkludera läsaren, som så att säga skall uppleva sin egen närvaro vid de skildrade viktiga händelserna. Börstinghaus för också fram hypotesen, att när Paulus begav sig till Jerusalem, hade han till sin hjälp några medresenärer från Caesarea och att dessa sedan lämnat en kort rapport till sin hemförsamling om resan och kanske framför allt om hur Paulus redovisat de insamlade medlen han medförde. På samma sätt kan en eventuell eskort som Paulus hade på sin resa till Rom (vid sidan av de soldater som vaktade honom och andra fångar) ha rapporterat hem till Caesarea. Sedan, långt senare, kunde Lukas vid besök i Caesarea konsultera dessa dokument och med deras hjälp låtsa att han själv varit med på Paulus resor. Detta är naturligtvis möjligt men i mitt tycke alltför hypotetiskt för att riktigt kunna tas på allvar. Inga spår finns ju av sådana dokument som hypotesen förutsätter.

Sammanfattningsvis kan sägas, att den som vill fördjupa sig i frågor kring antik sjöfart har en guldgruva i den verkligen imponerande materialsamling som författaren har ställt samman. Det råder inte heller någon tvekan om att många detaljer i Apostlagärningarnas skildring av Paulus resor får ljus kastat över sig. Men boken lider i mitt tycke av att den slirar mellan två skilda frågeställningar, den litterära och den historiska. Om man vill försvara författaren, och när det kommer till kritan vill jag nog göra det, så är det naturligtvis förtjänstfullt att iakttagelser om genrefrågor också tillåts generera slutsatser om vad som faktiskt historiskt ägde rum eller inte ägde rum.

Tord Fornberg, Uppsala universitet

Christopher L. Carter, *The Great Sermon Tradition as a Fiscal Framework in 1 Corinthians: Towards a Pauline Theology of Material Possessions*. NNTS, 403. London and New York: T&T Clark International, 2010. Hardcover. XI + 272 pages. ISBN: 9780567473042. £70.00.

Two areas of interest are drawn together in this revised version of Christopher Carter's 2005 Aberdeen dissertation. Firstly, as indicated by the book's main title, the author seeks to establish how the dominical "great sermon tradition" – an

expression which essentially refers to the bulk of teachings in Matthew's Sermon on the Mount and Luke's Sermon on the Plain – influenced Paul's dealings with financial matters in 1 Corinthians. Secondly, Carter aims at studying Paul's attitude towards material possessions in its own right, as a first step in the direction of outlining a Pauline theology of such possessions. Despite the fact that the latter aim is brought out only in the subtitle of the book, the author identifies it as his primary objective (1). The theology of material possessions that he finds on the basis of his investigation of the letter is characterized by the following: it is thoroughly eschatological and otherworldly, thus differing totally from common, "secular" norms; it is marked by relational priority, which is to say that the concern for human beings must always take precedence over that for inanimate things; and it is prompted by awareness of the impending judgement, which means that Christians who neglect or violate Paul's directives in these matters are jeopardizing their place in the Kingdom. These characteristics, according to Carter, are strikingly coherent with the financial thought of the great sermon tradition. As the commonalities cannot convincingly be derived from a shared source or cultural setting, and the great sermon's likely authenticity precludes it from being based on Paul's letters, Carter concludes that Paul probably depends on the teaching of the historical Jesus for his theology of material possessions.

In his "Introduction" (ch. 1), the author presents surveys of research in the two fields that he seeks to enter, viz. the Paul – Jesus debate and Paul's theology of material possessions. His review of the latter field contains not only exegetical contributions but also publications by advocates of different normative theologies (liberation theology, prosperity theology). After having identified his objectives and method, Carter moves on to the question of the great sermon's authenticity (ch. 2). This chapter both lays a theoretical foundation for the rest of the study, by its discussion of orality and memory, and offers an argument in favour of the authenticity of the sermon tradition, mainly based on its widespread attestation in the Apostolic Fathers. The author then addresses the issues of Paul's general interest in the Jesus tradition and his specific acquaintance with the Great Sermon (ch. 3). Drawing on Michael Thompson's earlier work on Jesus tradition in Romans 12–15, Carter concludes that Paul is likely to have been familiar with the sermon tradition in spite of his failure to quote it explicitly in 1 Corinthians.

Next follows a chapter on the sermon tradition's "fiscal worldview" (ch. 4), where Carter identifies the characteristics that I mentioned in my summary of the book's thesis above, and which he then also detects in 1 Corinthians (ch. 5). By pointing to the sermons' use of the "focal instance" technique and to the inappropriateness of employing this technique in a letter, Carter here develops a specific counterargument to the charge that the absence of quotations from the great sermon tradition lessens the plausibility of its influence on 1 Corinthians. Instead, he concludes, there is remarkable symmetry between the sermon tradition and the letter, to the extent that influence is indeed plausible. However, in order to make this claim, one needs to rule out the possibility that the commonalities are due to a shared cultural context. Carter therefore devotes a chapter (ch. 6) to an investigation of "fiscal thought" in the Old Testament, early Judaism and non-Jewish Hellenistic and Roman culture, finding that whereas each of the elements common to

Jesus and Paul could have been derived from a third source, the identical pattern of relating these elements to each other confirms the existence of a genetic relationship. Thus, Carter reasons (ch. 7), since such a relationship exists, and the great sermon tradition is authentic, it must be Paul who is dependent on Jesus tradition in this case.

As stated already, the present book is an attempt to address two possibly related, yet distinct questions. It is not entirely clear which of these questions is really at the centre of the investigation; Carter, as mentioned above, recognizes Paul's theology to be of primary interest, whereas the volume's title, the text on the back cover and the structure of the book seem to indicate that the relationship of 1 Corinthians to the Great Sermon tradition is the major question. This lack of clarity about the problem to be solved in the book results in an investigation that remains somewhat unfocussed, especially in the first three chapters, as the author struggles to cover several vast areas of previous research, such as the continuity between Jesus and Paul, Pauline ethics, textual criticism and recent discussions of oral tradition. Most of these topics can only be treated superficially, and my impression is that it would have been advisable for Carter to decide on one governing question and to concentrate more narrowly on its history of research. In my opinion, the book as a whole contributes most importantly to the understanding of how inaugurated eschatology shapes certain attitudes to material possessions that can be detected both in Paul and in the Great Sermon tradition. The argument that the principle of relational priority and the expectation of impending judgement determine these attitudes is convincing and well demonstrated in the texts.

Less conclusive is Carter's argument that only a common oral source or tradition can explain the convergences between the Great Sermon and 1 Corinthians. Firstly, his use of the terms "tradition," "oral tradition" and "source" is vague throughout the study, leaving the precise level of his claim unspecified. Carter idiosyncratically opposes "oral" not only to "textual" but also to "verbal" (15), and occasionally seems to equate oral tradition simply with a cluster of theological ideas (31). The underlying notion appears to be that the essence of, for example, ethical teaching is more stable than the words by which it is expressed. This could be true, but if no verbal overlaps of any kind exist between two texts, their genetic relationship is all but impossible to prove. Secondly, I fail to see that Carter "has demonstrated the insurmountable improbability of theorizing that two authors independently... obtained uniform results" (206). The most fundamental point of agreement between the Great Sermon and 1 Corinthians is the framework of inaugurated eschatology. This is to some extent paralleled in the Dead Sea Scrolls and in Roman imperial ideology; however, as Carter also points out (209–10, 220), the primitive Christian variant of inaugurated eschatology is distinctive in relation to the early Jewish and Roman forms. Is it unreasonable to assume that this shared paradigm could have produced similar attitudes to financial matters even if Paul had not been aware of the specific teachings about material possessions in the synoptic tradition?

To sum up, I would rather recommend this book for what it reveals about the ethical implications of inaugurated eschatology than for its argument about the

relationship between 1 Corinthians and the synoptic Gospels, or between Paul and Jesus. Inasmuch as Paul's theology of material possessions is acknowledged as the book's "true interest" (1), the author has been fairly successful in beginning to outline the contours of Paul's thinking about these matters. It would be great to see this project continued and expanded to cover the remainder of Paul's letters. Among other things, such a broader endeavour could provide occasion for Carter to discuss the presence of slave owners in the Pauline congregations and what the principle of relational priority may have meant to those first-century believers who, unlike present-day Christians, did not deem it unthinkable to count other human beings among their belongings.

Tobias Hägerland, Lunds universitet

David W. Chapman, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion*. WUNT 2:244. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. Paperback. XIII + 321 pages. ISBN: 9783161495793. €59.00.

Gunnar Samuelsson, *Crucifixion in Antiquity: An Inquiry into the Background and Significance of the New Testament Terminology of Crucifixion*. WUNT 2:310. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. Paperback. XXX + 353 pages. ISBN: 9783161506949. €79.00.

These two monographs have furthered the scholarly understanding of crucifixion and related customs in the ancient world. Together they provide a mine of information for scholars working on the NT, Early Judaism, and the classical sources. They build on, elaborate and critique their most important predecessors in the 20th century, Martin Hengel (1976/77) and Heinz-Wolfgang Kuhn (1975/1982). Kuhn set up four important criteria to define crucifixion: 1) suspension; 2) intended completed execution; 3) the execution tool is a pole, with or without a crossbeam; 4) an extended death struggle. All four criteria should be met to define an event as an execution.

David Chapman's monograph, originating in a Cambridge dissertation, was by far the most comprehensive and precise discussion of crucifixion and suspension when it appeared. Chapman discusses ancient *perceptions* of crucifixion among Jews and Christians, and investigates all the relevant Jewish and early Christian texts on the subject. Chapman finds that the texts do not differentiate clearly between various kinds of punishment by suspension, and therefore includes in his discussion all texts referring to some kind of suspension. Chapman labels a wide range of execution texts as "crucifixion texts," even if they do not cohere with his own more narrow definition of crucifixion, including texts that refer to suspension of a corpse. Chapman's suggestion to use the term "suspension" for punishments that fall outside Kuhn's definition of crucifixion represents a useful terminological clarification. Suspension can refer to hanging/strangulation or impaling a human by forcing a pole into the abdomen or rectum. Such methods of execution will not result in a long, extended death struggle, as by suspension on a pole.

Gunnar Samuelsson has given us a comprehensive and updated monograph on ancient texts referring to crucifixion or related methods of execution. Samuelsson's 2010 Gothenburg university dissertation is here slightly revised. At the time

of the defense the dissertation received worldwide public attention (see the epilogue, 309f). While the author concluded that it was not necessarily a traditionally understood *cross* that was the tool used in the execution of Jesus, “Jesus may not have died on the *cross*,” it was often misunderstood, as “Jesus may not have *died* on the *cross*.” When he came to NT texts, Samuelsson’s intention was to analyze how these texts actually describe the way Jesus was executed, and compared their descriptions with earlier sources and later Christian ones.

Samuelsson builds on Chapman and moves the discussion further. He includes in his discussion all the relevant material from Latin and Greek authors, most of whom were discussed by Hengel and Kuhn. The monograph is detailed and the argumentation convincing. The author sets out to investigate all the relevant ancient sources that may refer to crucifixion, execution by impaling or the suspension of an already executed or dead person. He concludes that remarkably few texts without doubt refer to an execution that may be designated crucifixion. Here he corrects and refines the discussion of his predecessors.

When it comes to Greek sources, Philo, Josephus, and a novel of Chariton (1st century BCE) are the most important. The works of Philo and Josephus contain many execution accounts, some of whom may refer to crucifixion. Some of these stories mention nails used to suspend the body to the pole. Josephus is important as a Jewish author writing in Greek contemporary with NT authors. He uses *stauros* and *anastauro* for suspension, not for impaling or hanging. But *stauros* is a wooden pole of any kind used for suspension of a corpse or a person still alive. Victims could be scorched before suspension. While suspension primarily was used by Romans, there are cases of Jewish use also. Janneus’ execution of eight hundred opponents around 90 BCE by suspending them alive while their family members were killed before their eyes, likely refers to crucifixion.

Chariton’s novel “Callirhoe” may be the most precise Greek source. Here two cases of suspension are described. The culprits carry the pole (*stauron*) to the place of execution, a custom characterized as “foreign,”—perhaps the oldest reference to “carrying one’s cross.” The death process on the pole is extended, and one of the victims is taken down alive. The term *stauros* is here used sixteen times and refers to a tool of execution used for suspension. The exact form of this tool cannot be defined, whether a T-cross, a straight pole, or a cross in the later meaning of the word.

In his investigation of Latin sources Samuelsson finds only a few texts that describe suspension of a living victim and an outdrawn painful process of execution. *Crux* is plainly a vertical suspension tool: “*Crux* did not simply mean ‘cross’ before Jesus, it became ‘cross’ after the groundbreaking death of Jesus” (202). The preceding carrying of a *patibulum* represents shameful display of the culprit; it is not part of the suspension act. *Patibulum* is a torture device carried by the culprit. Only in later Christian usage would *patibulum* be more precisely defined as the crossbeam of a traditionally conceived cross. And *crucifigere* means “to attach in some way to a vertical torture device,” not necessarily to crucify. Thus, before Jesus there was no narrowly defined punishment called crucifixion (205).

Some OT texts mention suspension used as punishment, and two of these refer to Israelite custom. In Num 25:4 Israelite leaders are suspended by Moses. The text does not specify the exact way of suspension, neither whether the victims were suspended dead or alive. Samuelsson notes, "To suspend a villain was apparently a punishment used by the Jews of the time" (214f). Here he does not specify whether he talks of the time of Moses or the composition of Numbers. Later Jewish interpretations of these texts are discussed both by Chapman and Samuelsson.

Deut 21:22f becomes a central text in Qumran, NT, and rabbinic tradition. Samuelsson too easily concludes that this text refers to post-mortem suspension (216, 230), his exegesis of the Hebrew texts does reveal some weaknesses and shortcuts. In contrast, Chapman more precisely notes that the Hebrew can be interpreted either for execution by suspension (as the Temple Scroll interprets it), or as suspension of a corpse. Chapman's interpretation of this text is better; he also notes that the biblical *qilelat elohim* may mean either "cursed by God" or "one who curses God." It is interpreted in both ways in later Jewish tradition (and some texts find a double meaning in this biblical verse). Samuelsson's discussion of the prescription in the Qumranic Temple Scroll that a slanderer or traitor shall die by being suspended on the wood is weak. He does not exploit this text's importance for the NT. While Chapman concludes that the Temple Scroll is a significant witness that some Jews saw suspension as a viable means of execution, based on their interpretation of Deut 21. Such suspension could very well have included crucifixion, but the terminology is not precise on this point.

I have previously argued that NT texts add further evidence that "(execute by) hanging on the wood" would include crucifixion among the methods of suspension ("The Messiah who was Cursed on the Tree," *Themelios* 22, 1997). The Temple Scroll and the Nahum-commentary from Qumran demonstrate that Jewish priestly tradition could prescribe death by suspension for slandering (blasphemy) and treason. This halakhic tradition, evident also in some rabbinic texts, gives credibility to the gospels' description of the Sadducees' part in the trial and judgment of Jesus.

Both books discuss the "crucified man," whose bones were found in Givat Hamivtar in Jerusalem in 1968. Chapman's discussion is longer and more comprehensive, Samuelsson's short and too skeptic. Neither of the authors are aware that the custom of secondary reburial in ossuaries now is dated only to the period 15 BCE – 70 CE, with the consequences this has for dating the execution of this Yohanan son of Ezechiel(?). Chapman precisely remarks that reburial in an ossuary and a stone-cut family tomb was limited to the wealthy classes of Judean society.

Samuelsson's discussion of the NT texts referring to the crucifixion of Jesus is comprehensive and precise. Here he corrects and refines the work of Hengel and Chapman. He finds that the NT accounts give us remarkably few details on the way of execution. Jesus carried a *stauros*, was attached to it and suspended on it, but we do not know the exact form of the *stauros*. Nails only occur in John's post-resurrection account. And the process of dying is extended.

Samuelsson brings forward the important suggestion that the death of Jesus becomes formative for the terminology of crucifixion. And this process may

already precede the writing of the gospels. Thus, when the evangelists use *stauros*, this term could already have received a distinct denotation from the act of Calvary. In NT times one remembered the form of Jesus' cross and the exact method of execution, so that contemporary readers could have precise connotations. Present-day readers, in contrast, do not have the same level of precise secondary information.

Samuelsson's book supplements and to some extent refines that of Chapman. But these two books should be studied together. In some aspects Chapman's discussion is more comprehensive and precise than that of his successor. While Samuelsson includes the classical sources, one needs to consult Chapman's discussion of Targums and other rabbinic texts that interpret relevant OT passages.

Torleif Elgvin, Høgskolen i Staffeldtsgate

John Day (red), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel*. LHB/OTS, 531. New York: T&T Clark, 2010. Hardcover. XVII + 462 sidor. ISBN: 9780567473646. £ 95.00.

Denna volym är den fjärde publikationen i en serie från "Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar, denna gång med fokus på profetia och profeter i antika Israel. Boken består av 23 artiklar som ursprungligen presenterades som *papers* mellan januari 2006 och oktober 2008 i Oxford. Bredden på materialet imponerar, vilket sträcker sig från antika främre Orienten, genom Gamla testamentet till Nya testamentet. Huvuddelen av bokens innehåll hamnar emellertid på Gamla testamentet. Endast en artikel handlar om profetismen i Nya testamentet, som avslutar hela volymen. John Day har sammanställt ett gediget material, som kräver tid att ta sig igenom.

1. *The Ancient Near Eastern Context of Prophecy*. Martti Nissinen, "Comparing Prophetic Sources: Principles and a Test Case". Nissinen skissar på några metodologiska principer för att jämföra bibliska profetiska texter med övriga profetiska texter från antika mellanösterns, och i samband med det presentera ett testfall med vilket Nissinen vill förtydliga dessa principer.

Stuart Weeks, "Predictive and Prophetic Literature: Can *Neferti* Help us Read the Bible?" I första delen av artikeln diskuterar Weeks skillnaden mellan profetia/utombiblisk profetia och den hebreiska profetiska litteraturen. Sedan sker en jämförelse speciellt med den egyptiska texten *Sayings of Neferti* och hur en sådan text kan hjälpa oss att läsa Bibeln.

Jonathan Stökl, "Female Prophets in the Ancient Near East". Enligt Stökl görs ingen skillnad i antika Mellanöstern mellan manliga och kvinnliga profeter; men i Mari förekommer samband mellan social status i profetyrket och fördelningen av genus. Bland de neoassyriska profeterna är det mer jämt fördelat, med en svag majoritet kvinnliga profeter.

2. *Specific Themes*. H.G.M. Williamson, "Prophetesses in the Hebrew Bible". De fem hänvisningarna i Gamla testamentet till profetissor visar att kvinnor var profeter i egen kraft, och inte något okänt i Israel och Judah. Enligt Williamson är

därför den manliga dominansen i våra nuvarande profetexter en sen teologisk konstruktion som lagts över en tidigare social verklighet.

David J. Reimer, "Interpersonal Forgiveness and the Hebrew Prophets". "Interpersonal" förlåtelse är förlåtelse utan gudomligt ingripande – det vill säga förlåtelse mellan människor. Reimer konstaterar att det inte finns några tydliga exempel på förlåtelse i profetböckerna mellan människor eller grupper. Istället ligger gudomlig förlåtelse till grund för mänsklig förlåtelse.

3. *Sociological, Anthropological and Psychological Perspectives*. Walter J. Houston, "Exit the Oppressed Peasant? Rethinking the Background of Social Criticism in the Prophets". Traditionella antaganden om socialt förtryckt i det antika samhället ifrågasätts i denna artikel av Houston. Bakgrunden till de profetiska anklagelserna mot social orättvisa är istället vad som skedde i huvudstäderna Samaria och Jerusalem.

Lester L. Grabbe, "Shaman, Preacher, or Spirit Medium? The Israelite Prophet in the Light of Anthropological Models". Grabbe är i sin artikel intresserad av profeternas karaktärsdrag, såsom de uppfattades av de ansvariga för texternas slutliga form. Grabbe ser vissa likheter med en shaman eller ett spiritistiskt medium.

Paul M. Joyce, "The Prophets and Psychological Interpretation". Joyce vill illustrera möjligheten att göra en psykologisk läsning av profetböcker. Hans material presenteras inom ramen för Ricoeurs distinction mellan "the world behind the text", "the world of the text" och "the world before the text" (Ricoeur, 1976, 1980).

4. *Prophecy and the Prophets in Specific Biblical Books*. Ernest Nicholson, "Deuteronomy 18.9–22, The Prophets and Scripture". Vilka är "sina [Herrens] profeter" i 2 Kung 17:13–14; 17:23; 21:10; 24:2? Nicholson menar att de profeter som kom efter Mose är de kanoniska och är "sina profeter" i 2 Kung 17:13–14, speciellt de som befann sig under direkt deuteronomistiskt inflytande.

David T. Lamb, "'A Prophet instead of you' (1 Kings 19.16: Elijah, Elisha and Prophetic Succession)". Lamb ifrågasätter förekomsten av profetisk succession i det Deuteronomistiska historieverket och i Gamla testamentet som helhet. Den profetiska successionen från Elia till Elisa var därför unik. Denna artikel och föregående står lite i kontrast med varandra.

John Barton, "The Theology of Amos". Barton diskuterar i sin artikel bibelteologin i profetboken Amos. Hans slutsats är att återkomma till profetens egen teologi med uppmaningen att i forskningen inte glömma bort profeternas egna religiösa idéer.

John Day, "Hosea and the Baal Cult". Profeten Hosea kritiserar kraftigt baalsdyrkan och synkretistiska effekter av en sådan tillbedjan i Israels religion, samtidigt som han använder sig av bildspråk kopplat till Baal för att illustrera Israels egen död och uppståndelse från det döda. Det sistnämnda symboliserar exil och återupprättelse.

John J. Collins, "The Sign of Immanuel". Enligt Collins finns det behov av att reda ut Isa 7:14 ursprungliga syfte och tidiga tolkning. Slutsatsen verkar vara att en historisk-kritisk analys av Isa 7:14 är fortfarande aktuell, trots en lång kristologisk tolkningstradition.

Reinhard G. Kratz, "Rewriting Isaiah: The Case of Isaiah 28–31". Kratz studerar relativ kronologi i Jesaja. Slutsatsen blir att Isa 28–31 som helhet måste vara en omskrivning av en tidigare text i kap 1–12, det vill säga en pågående omskrivning av Jesaja i Jesajaboken.

Hywel Clifford, "Deutero-Isaiah and Monotheism". Monoteismen är en term som kan användas, för att beskriva teologin i Deuterotesaja, speciellt kapitlen 40–48. Olika invändningar diskuteras och svaren ger stöd för Cliffords tes: Deutero-Isaiah förmedlar ett budskap av internationell rättvisa, internationell frälsning och internationell teologi.

Philip S. Johnston, "'Now You See Me, Now You Don't!' Jeremiah and God". Det ovanliga och oförväntade i Jeremias relation till Herren undersöks i denna artikel. Johnstons slutsats blir att Jer 11–20 innehåller överraskningar beträffande den profetiska förståelsen av gudomen.

Jill Middle, "Exclusively Yahweh: Aniconism and Anthropomorphism in Ezekiel". Middle studerar inställning till avbildningar i Hesekiel. Hennes slutsats blir att trots alla visioner förblir Hesekiel anikonstisk, och dess rika antropomorfska bildspråket har inte som syfte att beskriva en gudomlig avbild.

Tchavdar S. Hadjiev, "Zephaniah and the 'Book of the Twelve' Hypothesis". Hadjiev argumenterar för att Sefanja inte stödjer idén att de tolv mindre profeterna var tänkta att läsas tillsammans som en bok. De som förmedlade vidare Sefanja försökte inte integrera denna profetiska text med de andra Mindre profeterna.

Kevin J. Cathcart, "'Law is Paralysed' (Habakkuk 1.4): Habakkuk's Dialogue with God and the Language of Legal Disputation". I denna artikel analyserar Cathcart det juridiska språket (genren) i Habakkuk, och jämför den särskilt med Job och Jeremia. Tydliga likheter mellan Habakkuk, Job och Jeremia framträder. Där finns också länkar till Psaltaren.

Elie Assis, "Structure and Meaning in the Book of Malachi". Malaki är betydelsefull för en korrekt förståelse av Judas historia under det persiska väldet. Bokens struktur är den viktigaste källan till förståelse av den religiösa situationen på den tiden, som utvecklades till en form av liberal universalism.

Susan Gillingham, "New Wine and Old Wineskins: Three Approaches to Prophecy and Psalmody". Gillingham diskuterar förhållandet mellan Psaltaren och profetia. Hennes slutsats blir att förhållandet mellan Psaltaren och profetia är komplex, där varje steg tyder på en annorlunda förståelse av Guds närvaro bland folket.

Gary N. Knoppers, "Democratizing Revelation? Prophets, Seers and Visionaries in Chronicles". Knoppers undersöker vad profetia är och inte är i Krönikerböckerna. På grund av mångfalden av profetior i boken, talar Knoppers om en demokratisering, och att även den skrivna formen kan läggas till utbudet av profetior.

Christopher Rowland, "Prophecy and the New Testament". Rowland ser både likheter och skillnader mellan profetia i Hebreiska bibeln och i Nya testamentet. Slutsatsen blir att Nya testamentet är profetia från början till slut, det vill säga ett av de viktigaste kännetecknen både historiskt, teologiskt och hermeneutiskt.

Forskningsresultaten som presenteras i denna bok ger onekligen en solid efter smak. Både välkända bibelforskare, men också några yngre i gemet har bidragit. Men trots det kan jag inte komma ifrån intrycket att volymen blir riktigt intressant först i fjärde delen om "Prophecy and the Prophets in Specific Biblical Books".

Rowlands avslutande artikel om profetia i Nya testamentet fungerar mer som en översikt, och som ett avslut på volymen. Om nu Nya testamentet är genomgående präglad av profetismen, förtjänar antagligen ett sådant påstående en egen volym.

För att summera det hela, uppdaterar den läsaren inom ett brett forskningsområde och presenterar några nya infallsvinklar. Utvalda artiklar kan även fungera i pedagogiska situationer som underlag för diskussioner.

Stefan Green, Örebro teologiska högskola/Åbo Akademi

Malin Ekström, *Allvarsam parodi och möjlighetens melankoli. En queerteoretisk analys av Ruts bok* (avhandling). Uppsala: Uppsala universitet, 2011.

Häftad. 208 sidor. ISBN: 9789150621983.

Anthony Heacock, *Jonathan Loved David: Manly Love in the Bible and the Hermeneutics of Sex*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011. Inbunden. 198 sidor. ISBN: 9781906055509. £45.00.

För att göra en lång historia kort kan queer beskrivas som ett kritiskt förhållningsätt till det normativa. Begreppet används sedan början av 1990-talet för att beteckna personer inom HBT-familjen, för en typ av politisk aktivism och för en akademisk teoribildning. Under andra halvan av 1990-talet kom de första exegetiska studierna och det sista decenniet har fältet växt avsevärt. Malin Ekströms och Anthony Heacocks avhandlingar från Uppsala och Sheffield vittnar om den utvecklingen.

Hur kan bibeltolkning fungera som kritisk praktik av normativa föreställningar om kön och sexualitet? Det är den övergripande frågan i Malin Ekströms avhandling, *Allvarsam parodi och möjlighetens melankoli. En queerteoretisk analys av Ruts bok*. Hon undersöker alltså hur vi blir begripliga som män och kvinnor och hur en queerteoretisk läsning av Ruts bok kan bidra till att problematisera den processen.

Ambitionen är inte att tillämpa ett perspektiv, det queerteoretiska, eller att påvisa en viss tematik, samkönad kärlek, i antika texter. Nej, Ekströms avsikt är att ta ett grepp om den normskapande processen, exponera den, och därigenom bidra till förändring. Och hon gör det i en tid då bibelns texter paradoxalt nog väcker nytt intresse bland sekulära filosofer (Badiou, Žizek) samtidigt som exegetiken dödförklaras i den egna leden som hopplöst allierad med religiös dogmatism (Avalos). Ekström visar inledningsvis att hon har överblick över den dagsaktuella debatten, men också att hon är medveten om hur det egna bidraget knyter an till utvecklingen inom disciplinen över tid. Genomgången av de teoretiska utgångspunkterna (Butler) är absolut nödvändig och tillräckligt uttömmande. Den fungerar dock knappast som en introduktion till queerteori för den oinvidge, utan snarare som positionering inom det queerteoretiska fältet.

Ekström tar avstamp i ett ambitiöst och välavvägt urval av tidigare feministiska och queerteoretiska Rutläsningar (Trible, Pardes, Fuchs, Bal, West och Jennings). Deluppgiften är att utvärdera ett antal ”motståndsläsningar” med avseende på hur de konstruerar kön och begär. Det visar sig att det blir ganska heteronormativt över hela linjen, vilket inte betyder att kritiken är schematisk. Särskilt imponerande är isärplockningen av Mieke Bal, där Ekström visar exakt var de teoretiska otydligheterna ligger (kopplingen till Lacan), vilka diskrepanser det skapar i relation till Bals egna utgångspunkter och hur Bal i slutänden befäster den hegemoniska maskulinitet som hon säger sig vilja destabilisera. Att Ekström är lika skoningslös och noggrann i granskningen av sina queerteoretiska kollegor skapar trovärdighet. För också de välvilligaste gör sig skyldiga till inkonsekvenser, som avståndstagandet mot Orpa hos West och den allegoriska underordningen av likakönet begär hos Jennings.

Desto större blir förväntningarna på Ekströms egen queera läsning, som utgör avhandlingens ryggrad. Till att börja med konstaterar jag att det inte är något tvivel om att Ekström har ett case. Ruts bok är en synnerligen väl vald text för att undersöka hur kön och begär produceras. Det är inte bara trohetseden eller scenen på tröskplatsen som är relevanta i detta avseende. Ekström pekar på hur varje vers formligen sjuder av ambivalenser. Hon tar oss med på den motsägelsefulla och komplexa resa där Rut transformeras från ”moabitiska” till begriplig israelitisk moder. Men det är inget smalt utsnitt ur boken som ges, alla aktörer och beteckningsstrukturer blir ordentligt genomlysta.

Ett återkommande dilemma inom feministisk exegetik handlar om balansgången mellan att å ena sidan relativisera dominerande (patriarkala) läsningar och å den andra sidan inte förminska värdet av den egna (feministiska) analysen. Ekströms kritik av tidigare Ruttolkningar handlade ju om att dessa läsningar till viss del bygger på samma tankegodis som de gör motstånd mot. Men genom att lansera ständigt nya privilegierade läsningar utmanas systemet inte i grunden menar hon. Ekström är därför konsekvent med sina utgångspunkter när hon i sin egen analys undviker att göra just det. Ambitionen är ju istället att ge exempel på en mer genomskinlig tolkningspraktik, där de egna förutsättningarna och anspråken inte mörkas, en praktik som ringar in frågorna snarare än smalnar av svarsalternativen. Det gör hon också enligt min mening.

Analysen väcker ändå några större och mindre frågor kring just tolkningspraktiken. Ekströms läsning kan beskrivas som ett möte mellan queerteori och den hebreiska texten. Tyngdpunkten ligger utan tvekan på det queerteoretiska och det är också i linje med syftesformuleringen. Ibland tycker jag dock att diskussionen av den hebreiska texten går lite väl fort. Det skulle stärka argumentationslinjen och bidra till större genomskinlighet i slutsatserna om de språkliga ambivalenserna fått större utrymme. Men det är bara i något enstaka fall som det blir direkt problematiskt, till exempel i behandlingen av Ruts trohetsed till Naomi (s.138), som Ekström parafraiserar istället för att analysera. Men jag kan samtidigt respektera att en textanalys av ett så stort material som hela Ruts bok med nödvändighet måste bli selektiv. Att bara arbeta med en del av textmaterialet hade varit ett sämre alternativ eftersom det är den sammantagna processen som studeras.

Ekströms analyspråk är överlag precist och begreppsanvändningen i linje med hennes teoretiska utgångspunkter. Därför studsar jag till inför användandet av stelnade metaforer som ”sippra” och ”läcka” om textens betydelseförskjutningar. Jag uppfattar det som queerteoretisk jargong och i mina öron klingar det dissonant med Ekströms anti-essentialistiska hållning, som om det fanns en queer meningskärna som kan ”sippra” ut genom ”tystnaden” (s.144). Men det kan vara en väl bokstavtrogen läsart från min sida. För att passera som begriplig i akademien hör det också till att måna om arbetets yttre form. Här har Ekström fortfarande ett visst arbete kvar att göra.

I vilken utsträckning bidrar då Ekströms avhandling till att faktiskt tänja på gränserna för hur vi blir begripliga som sexuella och könade varelser? Jag tror det är bäst att låta framtida genushistoriker göra den bedömningen. Men jag konstaterar att Ekströms målsättning är ett uttryck för ambitionen att hålla ihop det akademiska fältet queerteori med den aktivistiska traditionen inom queer. Tolkning är aktivism för Ekström, och hon är medveten om att förutsättningen för hennes normkritiska projekt är att hon blir en del av det sammanhang (exegetiken) som hon vill utmana (s.183). Utan tvekan har hon vidgat gränserna för den skandinaviska exegetiska tolkningspraktiken.

Hur kan vi förstå relationen mellan David och Jonathan i 1 Sam 18–2 Sam 1? Var den framför allt politisk, erotisk eller vänskaplig? Är det över huvud taget en möjlig fråga och vad säger det om oss som nutida läsare att vi ställer den? De frågorna står i fokus för Anthony Heacocks *Jonathan Loved David. Manly Love in the Bible and the Hermeneutics of Sex* från Sheffield. Heacock börjar med att inventera de bibelverser som brukar användas som ”bevismaterial” för David och Jonathans kärlek. Det blir en summarisk genomgång av nyckelbegrepp som lojalitet, kärlek, förbund och skam. Nästa steg är att gå till kommentarlitteraturen, där han urskiljer tre huvudsakliga tendenser: en politiskt-teologisk, en homoerotisk och en homosocial. Slutsatsen är att David och Jonathans relation engagerar, så till den grad att kommentatorerna har svårt att se vilken roll frågan faktiskt spelar ”i texten”.

Det föranleder Heacock att sätta in ämnet i ett historiskt perspektiv. Till att börja med visar han hur man tänkt om samkönad kärlek i ett antal relevanta kontexter: kristendom, artonhundratalets medicinska litteratur, de gamla grekerna”, sumerisk och hittitisk lagstiftning samt slutligen, den hebreiska bibeln. Ett gemensamt drag i de antika texterna är att samkönat sex förstås utifrån sociala hierarkier, där den avgörande betydelsen ligger i vilken roll (passiv – aktiv) man intar i sexualakten. Heacock tolkar det bibliska lagmaterialet (Lev 18 och 20) som att samkönat sex utgör brott mot förbundet och finner det mycket osannolikt att en biblisk författare skulle skildra en homoerotisk förbindelse mellan David och Jonathan positivt. Men Heacock ger också två antika motbilder till vår tids begränsade syn manlig vänskap: Gilgamesh och Enkidus i *Gilgamesheposet* och Achilles och Patroclus i *Illiaden*. Med exemplen visar han att samkönad närhet inte självklart måste betyda samkönat begär samt att platonsk och sexuell kärlek inte vara varandras motsatser, något som ofta förutsätts av kommentarerna.

Kontentan av den historiska genomgången är att forskarens egen kontext har mycket stor betydelse för förståelse av texterna. Det får Heacock att vända blick-

en mot vår egen tid och hur vi teoretiskt kan förstå läsarens delaktighet i tolkningsprocessen på ett metodiskt och ansvarigt sätt. Med Wolfgang Iser och Stanley Fish i ryggen föreslår Heacock slutligen en egen läsning av berättelsen utifrån erfarenheten av samtida samkönade vänskapsrelationer. Det blir en läsning som lyfter fram Jonathans ”kvinnliga” utgivande kärlek och Davids oförmåga att bryta sig ur sin trånga hypermaskulina identitet.

Heacock är mån om att passera som begriplig också för lekmanen, vilket märks på en mängd sätt. Hans teoretiska begreppsapparat är minimal och kommer först i det näst sista kapitlet. Han hoppar över problemformulering och låter oss bara veta ungefär vad det kommer att handla om. Han förlitar sig på att den logiska strukturen ska vara så tydlig att den ger sig själv för läsaren, vilket i stort sett också stämmer. Undersökningen kan formmässigt liknas vid en roman, där händelseförloppet utvecklas efter hand och där vi inte får veta slutet i början, som brukligt är med akademiska avhandlingar.

Den kanske största kulturkrocken för mig gäller själva stilen som är konsekvent icke-argumenterande. Genomgången av kommentarlitteraturen är närmast refererande och Heacocks ställningstaganden ligger implicit i vad han väljer att lyfta fram. Vi får se väldigt lite av bevekelsegrunderna och de strategiska valen bakom slutsatserna. Varför ett utplock av viktiga ”bibelställen” och ingen analys av sammanhanget i sin helhet? Varför Augustinus och Aquino i en bok om den hebreiska bibeln? Varför 1970- och 80-talsteoretikerna Iser och Fish? För en intresserad allmänhet kan jag tänka mig att det är skönt att slippa insyn i processen som ledde fram till resultatet. I ett akademiskt sammanhang blir det ogenomskinligt och, om man vill problematisera, auktoritärt.

Heacock skriver förvisso från en uttalad social lokalisering, men författarjaget liknar bitvis ett anonymt positivistiskt dito och den avslutande egna ”läsningen” är inte mer än en skiss. Det skevar anser jag, i negativ mening, mellan tolkningspraktik och textsyn. Samtidigt måste jag fråga mig om det inte också ligger något subversivt i att skriva så här inbjudande och tillgängligt. Jag påminns i alla fall om godtyckligheten i de akademiska konventionerna. Heacock är effektiv om än inte originell när han visar på den egna kontextens betydelse för tolkningen. *Jonathan Loved David* fungerar ypperligt som introduktion till frågan om samkönat begär i antik och modern tid.

Ekström och Heacock visar på bredden i queerteoretisk bibelforskning 2011. Ekström relaterar först och främst till en feministisk akademisk tradition, i linje med Tina Rosenbergs myntade begrepp ”queerfeminism”. Heacock skriver istället med utgångspunkt i en queer praktik, gay vänskap. Medan Ekström ger ett specifikt teoretiskt och receptionskritiskt bidrag till den feministiska exegetiken ligger Heacocks styrka framför allt i förmågan att åskådliggöra ett perspektiv för en bredare allmänhet. Ekström är djärvast och utträtt mest, enligt min mening, men så är vi också fostrade i samma akademiska tradition. För debutanten skulle jag rekommendera att börja med Heacock.

Mikael Larsson, Uppsala universitet

Troels Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 2011. Paperback. 304 pages. ISBN: 9780199596744. £27.00.

This book is a vigorous and rigorous attempt to read and understand Paul in light of ancient Stoic philosophy and then analyze the findings by utilizing insights from modern day philosophers Bourdieu and Foucault.

Chapter one is dedicated to establishing that Paul's view of spirit, or *pneuma*, was basically a Stoic one. In Stoic cosmology *pneuma* was something material, a cosmic substance immanent in the whole cosmos, a bisection of nature. The author establishes the philosophical context by using Cicero as well as the Wisdom of Salomon and Philo. The two latter works are used to show how Stoicism had an impact on Jewish thought. The exegesis focuses on 1 Cor 15:35–49 and 1 Cor 15:50–55. The discussion of the first passage attempts to show that Paul's idea of a spiritual body, *sōma pneumatikon*, is based upon a Stoic material concept of *pneuma*. A *sōma pneumatikon* is then a body made of the material spirit. The discussion of the second passage is an attempt to understand the apocalyptic language in that text in light of Stoic cosmology. An important point for the argument of the book is the insistence on getting rid of the dichotomy between apocalyptic and philosophical, a point repeated several times in the book. The author speaks for example of a frictionless fusion of the two in Paul (p. 37).

In chapter two the author applies a material view of *pneuma* to other Pauline texts. This is done by trying out his theses on texts in Philippians 3, 2 Corinthians 4–5, and Romans 8, texts which speak of the *pneuma* in connection with the future resurrection. He then considers the relationship between *pneuma* and Christ and concludes that the resurrected Christ is a body made up of *pneuma*. But at the same time Christ is a person and thereby something more than just *pneuma*. Paul's conception of God is then addressed, and here the author is more careful. He concludes that for Paul God is the Jewish God, an acting person whose ontological status is not further defined. This is in contrast to the ontology of the *pneuma*, since he sees *pneuma* in Paul as a physical entity and a cognitive power that generates understanding. The chapter ends with a consideration of when and how the *pneuma* is given and *pneuma* in relationship to prayer.

Chapter three considers physics, cognition, and superhuman powers. Here the author tries to combine Stoic physics with ideas of cognition and Paul's talk of superhuman powers. He describes Paul as adopting different types of discourse when using physical, cognitive, and personalistic (for example the devil) language. At the same time he does not want to see this practice as intrinsically incoherent. It is worth noting that in this chapter the author again returns to the claim that there is no ontology of God in Paul (p. 83) and that God is "above" the cosmos (p. 91). At the same time he claims that there is no idea in Paul of God being inaccessible to human understanding. While attempting to harmonize, the author does admit that Paul's talk of Satan or Christ fall outside anything within Stoicism or Platonism and he says that it is not his claim that there is a one-to-one match between Stoicism and Paul. He rather wants to claim that there is much more of a match than is normally recognized.

Chapter four is focused on divine and human agency and freedom. In accordance with his crusade against the apocalypticism /philosophy divide the author wants to reject such a contrast in regards to human agency. This is done by comparing Paul with the Stoic philosopher Epictetus. First the author engages with Epictetus and then with Paul in order to establish patterns of thought that he then can compare. In the discussion of Epictetus the most important notion is that of *prohairesis*. For Epictetus *prohairesis* is basically the capacity of choice, linked to understanding and evaluation, and involving a strong idea of self. By this capacity humans have the ability to align themselves with God, who is basically identified with rationality. God (think *pneuma*), or rationality, is then present throughout the world and locally in human beings. Turning then to Paul he speaks of a “transferral of agency” where God acts and humans react and where human knowledge of God takes the form of directedness towards God. When comparing the two thinkers the author does notice important differences, but he concludes that both lack any idea of a human agency in opposition to God’s agency. Rather, the human self is to reject the world and align itself with God, thereby being freed from the bondage of the world.

Chapter five turns to consider the rhetorical function of Paul’s world view. Here the author makes use of concepts developed by Bourdieu and Foucault. From Bourdieu he borrows the concept of habitus; especially habitus as the experiences and perceptions shared within a group, habitus as a bodily phenomenon, and habitus not being a deterministic state but open to individual change. From Foucault he borrows the concept of subjectification in order to understand “the self.” Discussing Paul’s religious experience the important point is made that we do not have access to Paul’s experience *per se*, but the experience as conceptualized by Paul, taken up into language. Due to the physical character of the Stoic *pneuma* the author develops a concrete understanding of the bodily language used by Paul to describe his experience. In this view Paul understood these things as happening to his body. Based on this background three texts are dealt with: Phil 3:4–4:1, Gal 1–2 and 5–6, and Rom 7:7–8:13. There is no space for a detailed account of the exegesis of these passages, but all the way through the author tries “to bring out the physical understanding that underlies everything Paul says about conversion (self), paraenesis, and Christian identity (‘being in Christ’)” (p. 147).

Chapter six is called “Bodily Practice” and is an attempt to generalize the findings in the previous chapters. Again the author addresses the issue of metaphorical speech in Paul and argues for a very concrete understanding of Paul’s language, for example, the body of Christ in 1 Cor 12:12–13 being a material, three dimensional, body of material *pneuma*. In line with that he wants to show how Paul’s cognitive and ethical language has “physical underpinnings.” Discussing the development of Paul’s Christian habitus he makes the point that Paul integrated Jewish monotheism with ethical perfectionism in Greco-Roman philosophy, while at the same time considering the project a fundamentally Jewish one. The chapter ends with a discussion of Paul’s Christian habitus in our day, and the initial transmission and reception of that habitus.

For all its vigor and rigor the book has several problems and seems to create a Stoic straight jacket into which Paul simply does not fit. Methodologically it seems like Stoicism is consistently read into Paul, Paul back into Stoicism and then back again. Examples of this is when he in an endnote admits that he has not been able to find any Stoics speaking of pneumatic bodies (note 76:2 p. 217) or when he wonders if not the Stoics could be interpreted as understanding thinking as some extended form of seeing (p. 58). Another basic problem is the exegesis of 1 Cor 15. Basically, it is hard to claim that *pneumatikos* must refer to the material stuff of which the spiritual body is made when the same hardly can be claimed for the *psychikos* in the contrasting body. The contrast is indeed hard to translate but a contrast between “natural” and “supernatural” does not seem too far off. This brings a third problem to the fore. It is true that Paul does not have a strongly dualistic view of human nature, but at the same time he does seem to affirm an eschatological or apocalyptic dualism where the heavenly and eschatological are distinct from the present material cosmos. In Paul the divine *pneuma* belongs to the heavenly or eschatological and its relationship to mankind (and the cosmos) is thereby eschatologically and historically construed: the first man Adam became a living soul, the last Adam a life-giving spirit (1 Cor 15:45). There is a temporal movement and the divine *pneuma* in mankind is the result and product of divine redemptive intervention, not a “static” bisection of nature as the Stoics would have it. The historical character is also true for Paul’s view of the weakness of human nature, as it is due to the fall and not a natural constituent of it being physical.

Several times the author does recognize a more definite distinction between God and the cosmos in Paul. It seems reasonable to understand God’s *pneuma* in light of that. If that is done, I believe there are several aspects of this book which can be adopted to a certain degree. As an exercise in trying to read Paul from a Stoic perspective and as an attempt to describe the early Christian habitus the book is an important contribution to scholarship.

Mathias Sånglöf, Uppsala universitet

Hans Furuhausen, *Bibeln och arkeologerna: Om tro, myter och historia*. Stockholm: Natur och Kultur, 2010. Inbunden. 296 sidor. ISBN: 9789127122277. 199 SEK.

Klassikern, professor Hans Furuhausen, har i detta arbete orienterat sig igenom den semitiska folkvärlden med Bibeln, babyloniska texter och arkeologiska rapporter som underlag. Även om han helt riktigt inte ger den Heliga Skrift ett högt betyg som realistisk historieförmedlare så är det ofrånkomligt, att dess ideologiska framställning innehåller både geografiska data och tidsreferenser.

Furuhausen delar in sitt material i tretton huvudrubriker, vilka var och en har flera associativa underavdelningar. Han öppnar logiskt med en kort presentation av ”Den Heliga Skrift” med tonvikt på ”helig” vilket gör de använda texterna föga användbara för att skriva historia. Bokens tema är ”motsättningen mellan tro och vetande, mellan de bibliska berättelserna och arkeologernas fynd”. (sid. 14.)

Av utrymmesskäl måste Furuhagens textval bli selektivt. Han tillspetsar sitt arbete genom att ta upp exempel på grov (amerikansk) fundamentalism, där det krävs, att de arkeologiska resultaten stämmer med GT och israelisk nationalism, som naturligt ser positivt på arkeologin som komplement till gammaltestamentlig historieskrivning. Jesusrörelsen och ”nytestamentlig” arkeologi, ja, till och med sindologin får plats. Furuhagen modererar dessa tolkningar genom att sätta in arkeologin och historien i en större kontext, Grekland och hela östra medelhavsområdet.

I framställningen används begrepp som ”sagan om Abraham”, ”legenden om Moses”, varvid personernas historicitet ifrågasätts. Även karaktärer som David och Salomo får sagostämpel. Men alla dessa stora namn är ”pelarna” i GT och bärare av Välsignelsen. Dem kan man inte rubba. ”Traditionen om Abraham” etc. är att föredra.

Skildringarna av Edens lustgård, Syndafloden, Noas ark etc. är kära texter, baserade på mänsklighetens tidigaste syn på gudavärld, skapelse, död etc. De tillhör förlängningen av underbara sumerisk-babyloniska myter såsom Enuma elish och Gilgamesheposet och vissa motiv och temata har fått nedslag i det israelitiska nationaleposet. Gamla testamentet är en del av den orientaliska kulturen. Hela Främre Orienten utgör ett kulturområde även om skillnaderna mellan öst och väst är stora. Furuhagens bok täcker det mesta.

Gamla testamentets bosättningstraditioner i Domarboken ger ett verklighetsbetonat intryck till skillnad från Josuabokens landnama-komposition, som är färgad av davidisk landideologi. Kamelen som riddjur nämns så snart patriarkerna närmar sig öknen. Den är domesticerad först under Davids tid, 1 Krön. 27, 30. Furuhagen förenklar traditionsförfarandet. ”Jerusalems präster och tempeltjänare hade fått en maktposition som gav dem möjlighet att skriva israeliternas historia utifrån sitt eget perspektiv” (sid. 24). Det är en komplicerad process. Textmaterialet spänner över en mycket lång period och det traderades muntligt inom särskilda kretsar. Här möter för första gången hela mänsklighetens ”historia” och i Guds handlande har den endast Israels fullkomning i sikte, ett slutmål som är genomgående hos Profeterna.

Den gammaltestamentliga kronologin är i högsta grad spekulativ och kom att baseras på Psalt. 90, 4, ”Tusen år är i dina ögon som den dag som förgick i går”. Ända in på 1800-talet trodde man, att världen var 7000 år.

Julius Wellhausen var genial nydanare för sin tid. Han blev grundare av den litterärkritiska skolan, där texterna indelades i källor, oftast utifrån användningen av olika gudsnamn, som ledde fram till den så kallade ”Regnbågsbibeln”. Albright, s.87 representerar likaså en epok. Furuhagen hoppar helt frankt över den exegetiska utvecklingen efter Wellhausen. Han skulle ha kommit i fint sällskap genom att följa upp den traditionshistoriska skola, som lanserades i Uppsala av H.S. Nyberg, Ivan Engnell och Geo Widengren, i vilken Gösta Ahlström fostrades och vars efterföljare blev skickliga på att presentera gammaltestamentlig ideologi och historia.

Filistéer och israeliter är de som närmast kämpar om Kanaan i tidig järnålder. De förra får stort utrymme i boken. Medan filistéerna ger sig till känna genom sin

keramik är israeliterna mer anonyma i de arkeologiska fyndkatalogerna. Någon speciellt israelitisk keramik existerar knappast, ej heller något annorlunda gravskick. Då Furuhausen uttrycker skepsis till GT i det han gärna vill förlägga mycket till myten eller sagan, kontrar han detta genom att berättigat ge Israels absolut störste arkeolog, Yigael Yadin, stort utrymme. Han skrev en avhandling med titeln "The Art of Warfare in Biblical Lands" 1963. Han var en hängiven nationalist och grävde på platser, som var viktiga replipunkter i GT. Ben Gurion utnämnde honom till den andre Josua.

Synnerligen omtvistat blev 1 Kon. 9, 15. Salomo byggde i Hasor, erövrade och bränd av Josua, Jos. 11 och i Geser, erövrade och bränd av Egyptens konung (därefter skänkt som brudgåva till Salomo) samt i Megiddo. Alla tre städerna uppges erövrade av Josua, Jos. 12, 12, 19, 21. Yadin antog att i fråga om Megiddo måste det röra sig om davidisk aktivitet. En stadspört av sexkammartyp hade påträffats där (jfr Hes. 40, 10). Yadin grävde ut en nästan identisk port i Hasor och efter analys av Starkeys utgrävningsplan i Geser, fanns en likadan port även där. Denna typ av stadspörtar förekommer inte under Järn II. Då har portarna fyra eller två kamrar. "Grälet om Megiddo", sid. 129, är obefogat. Salomo kan ha byggt portarna.

Det väldiga Davidsriket sträcker sig från Euftrat till Medelhavet. Det är "Löfets land", dvs Abrahams rike. Enligt Genesis Apocryphon rider Abraham runt detta område på en åsna. "Hans rike" är ingen historiskt baserad storhet utan moralisk-ideologisk, identisk med Skapelsens Eden, Gen 1, 10–12. Innehav av detta rike är baserat på absolut lagobservans, Deut. 11, 22–25. Liksom Lagen, Deut. 30, 12, existerar Riket inom israeliten. Observera konditionalsatsen: "Om ni troget följer hela denna lag som jag ger er." Vissa tillfällen i historien anspelar på ett förverkligande. Även om israeliterna vid erövringen befinner sig öster om floden Jordan, är man ideologiskt medveten. Josuaboken öppnar med Davidsrikets gränser, Jos. 1, 4. Josua påminns om observansen: "Läs Lagens bok dag och natt". Dock syndar man direkt genom att sluta förbund med den första kanaané, som man möter, nämligen skökan Rachav. Graden av lagobservans bestämmer Landets gränser. Mestadels är det "trångt" för israeliten, till exempel 1 Sam 13, 6.

Salomos tempel är kronan på ideologisk storhet. Dess uppförande innebär att Gud kan bo mitt ibland sitt folk. Gud lämnar templet, när det förstörs. "Herrens härlighet stannade på berget öster om staden", (Olivberget), Hes. 11, 23 och återkommer till det nya templet i en vision, Hes. 43. Då fullbordas Davidsriket (jfr Jes 9 och Sak. 9). Det är mäktigt ideologi. Trots romersk inramning är "skattskrivningen av hela världen", Luk. 2, en förberedelse att ta emot den nye davididen, Jesus.

Furuhausen kan arkeologi. Han har gått i lära hos Arne Furumark, har själv stått i trencherna och utvecklats till en säker analytiker av grävningsresultat. Det är underbart att i sammanhanget få en så fyllig bild av filistéerna- men varför utelämnas deras intressanta gravbruk. Och Goljats rustning?

Genom sin översikt av hela det orientaliska kulturområdet från Euftrat i öster och västerut med tyngdpunkt på Palestina ger Furuhausen en föredömligt bra arkeologisk orientering. Dock saknar man det arameiska materialet. Tell Daninskriften, 800-talet, behandlas mycket styvmoderligt. Frasen "Davids hus" med

syftning på Juda rike ger klart historiskt underlag. De så kallade ”minimalisterna” ger i detta fall torftiga förklaringar.

Av Gamla testamentet får man dock inte kräva fullständigt historisk verifiering.

Järnåldern, som är israelitisk kungatid, blir i GT bitvis skildrad så, att man känner igen sig i de arkeologiska trencherna. Det gäller bostäder, ugnar, keramiken och de enkla verktygen. En och annan inskrift på assyriskt-babyloniskt område, ger till och med säkra data, såsom slaget vid Qarqar (ej nämnt i GT), Jehus tribut, Samarias fall, Jerusalems fall etc.

Bileam-inskriften från Tell Deir Allah, 800-talet, borde ha varit med för att belysa Numeri 22–24. Inskriften är samtida med Meshainskriften. Geser-kalendern nämns inte. Jag är tveksam till den ”Aronitiska välsignelsen”, sid. 167.

Qumran och Dödahavsrurollarna ges stort utrymme. Roland de Vaux *et al.* får numera inte det bästa eftermäle vad gäller grävningsteknik och handhavandet av textfragment. Men de hade det mycket primitivt. Furuhagen ger en bra bild av den kaotiska situationen vid tiden för fynden. Dåvarande sekreteraren på Rockefeller Museum, Joseph Saad, berättade för mig, hur han mellan granatexplosionerna i Gamla Jerusalem trevade sig fram till metropoliten Samuels konvent endast för att finna att denne med dyrbara rullar i bagaget redan lämnat ”slagfältet” för USA. Yigael Yadin och hans hustru Karmella köpte och tog med sig rullarna till västra Jerusalem. I Uppsala var man tidigt framme. Såväl Helmer Ringgren som Bo Reicke gjorde översättningar till svenska redan 1951.

Jesusrörelsen får ett särskilt kapitel med arkeologisk accent på ossuarier och relikier. Jesu verksamhet med stationer såsom Kapernaum, belyses. Ehuru Jesus var en karismatisk person som drog folk till sig, vågar Furuhagen gissningen, att lärjungarna kom till Jesus för att de blivit arbetslösa, sid. 230. En rapport från utgrävningarna av Gravkyrkan skulle ytterligare ha kunnat belysa Egerias skildring. I ”Slaget om Jerusalem” ges till sist en väl avrundad berättelse om den stad vars namns nämnande ger bekännare av tre religioner heta känslor.

Furuhagen har gjort en lättläst, intressant, väl strukturerad, mycket speciell bok.

Magnus Ottosson, Uppsala universitet

Martien A. Halvorson-Taylor, *Enduring Exile: The Metaphorization of Exile in the Hebrew Bible*. VTSup, 141. Leiden: Brill, 2011. Hardcover. XI + 230 pages. ISBN: 9789004160972. €97.00.

This excellent and thought-provoking monograph is the author’s revised doctoral dissertation. It looks at the concept of “enduring exile,” that is, the notion that exile is an infinite period of time. Halvorson-Taylor explores the ways in which select post-exilic prophetic authors came to use the paradigm of the Babylonian exile as a way of commenting on present difficulties. The concept gradually lost its geographical sense and instead took on a more spiritual sense of life without God and living in a situation where God does not intervene. The concept of “en-

during exile” reflects the belief that Israel lives in a fractured relationship with God and in perpetual estrangement from him. In a similar way, the verb “to return” gradually signified less of a motion in space, homeward to the land of Judah, and more of a spiritual return to God.

The exile further eventually also lost its original short-term sense, as the return came to be seen as an eschatological event when God would “turn” anew to Israel in an ultimate act of reconciliation. While passages like 2 Chr 36; Ezra 1–2 declare that the Babylonian exile came to an end after a limited period of time and culminate in Israel’s restoration, other biblical and post-biblical texts use the concept of “exile” as a paradigm for human suffering, social inequality, and separation from God.

Halvorson-Taylor tracks the rise and development of the concept of “enduring exile” in biblical literature. In the first chapter, Halvorson-Taylor notes two concepts of exile prevalent in late Second Temple period literature. First, Dan 9, the *Animal Apocalypse* (1 Enoch 85–90), the *Damascus Document*, and the *Testament of the Twelve Patriarchs*, all express the notion of “prolonged exile” according to which the Babylonian exile was just the first stage of a much longer period. These texts reuse the idea of a 70 year long exile (Jer 29:10) to express the sense that something irreparable happened at the fall of Jerusalem in 587/6 BCE which has yet not been mended. The people of Israel will thus continue to live in “exile” until that future time when God will intervene.

Second, the concept of “enduring exile” took shape as a metaphor for disillusionment with the present situation and as a sense of alienation from God. Fourth Ezra is the archetypical example. By presenting himself as Ezra, living in Babylon during the exile, the author found a way of articulating his own problems in the first century CE Judah under the Romans. In this sense, he used the concept of “exile” as a metaphor for his own suffering and alienation from God.

Halvorson-Taylor further argues that the notion of “exile” as an expression of suffering and alienation beyond that which is involved in being forcibly removed from one’s homeland and living on foreign soil is rooted in pre-exilic thinking. In a succinct discussion of various models for understanding metaphors, she argues for an interactive and reciprocal model of metaphors. The vehicle used to communicate the nature of the tenor can, in turn, become the tenor. In the particular case of “exile,” various vehicles, such as “death” or “imprisonment” were used to describe the tenor exile. As the metaphorization of “exile” progressed and gained new layers of meaning, at one point the term “exile” itself became the vehicle for expressing the nature of other types of alienation and suffering.

Halvorson-Taylor detects the metaphorical use of “exile” already in the covenantal curses in Deut 28 and Lev 26. Through a comparison with Ancient Near Eastern treaties, she argues that these two chapters, although possibly not in their current form, antedates the fall of Jerusalem in 587/6 BCE and the ensuing exile. In the case of Deut 28, verses 30–36 list “exile” as an example of a futility curse. Here, the notion of deportation exceeds the basic idea of being handed over to foreigners, as it includes alienation from one’s deity (who was bound to one’s native land, vv. 63–66) and loss of futurity. In a similar manner, Lev 26:36–39 connects exile with certain death and God’s anger.

The larger part of the book (chs 2–4) traces the metaphorization of “exile” in three key texts (Jer 30–31; Isa 40–66; Zech 1–8). Halvorson-Taylor’s work depends in part on historical-critical reconstructions of the gradual growth of the texts as she will argue that the concept of “exile” changes chronologically. This leaves her theory vulnerable to attack by those scholars who reject her dating scheme. For example, scholars who see the book of Jeremiah as a post-exilic work will inevitably disagree with the development that Halvorson-Taylor detects.

The second chapter is devoted to Jer 30–31. Halvorson-Taylor does a thorough exegetical job of the different passages as she offers a well annotated translation that takes into account the differences between the MT and the LXX. She argues convincingly that Jer 30:5–7, 12–15; 31:2–6, 15–20 are pre-exilic in origin and thus ante-date the Babylonian exile. These texts, some of which have no connection to exile at all, are framed by later, post-exilic oracles that recontextualize them within the context of the Babylonian captivity. These additions, in turn, produce a final form in which the meaning of “exile” is extended beyond the particulars of physical dislocation. For instance, in the case of Jer 31:15–22, Halvorson-Taylor argues for an early textual layer consisting of verse 15. In its assumed original setting, Rachel’s lament was for her children who either did not exist or had died. It is possible that the lament was connected to the traditions in Genesis about Rachel, Joseph and Benjamin. In any case, it has nothing to do with exile. This text is supplemented and transformed by a consoling divine oracle in verses 16–17 which speaks about exile and return from the land of the enemy. In this manner, the loss of children becomes a metaphor for exile as the text is adapted to fit the situation in the sixth century BCE. In a similar manner, verses 18–19 contain an early composition in which Ephraim laments God’s chastisement of him. Although the term “return” is used, its semantic range is that of repentance and not of any physical return. Another divine oracle of consolation was added to this lament (v. 20). As verses 15–17 and verses 18–20 are juxtaposed, the meaning of verses 18–20 changes. Ephraim is connected with Rachel as he is her grandson, and, as a result, Ephraim’s sin becomes associated with exile. Finally, the poem ends with the image of the return (from exile) of virgin Israel (vv. 21–22). The use of the verb “return” in this addition realigns the meaning of the same verb in verses 18–19. In this manner, the image of repentance and return from exile are connected with one another and, as a result, the physical return from exile becomes metaphorized as a return from sin.

The third chapter deals with Isa 40–55 (Isa 48:20–21; 40:1–2; 42:18–25; 51:12–16; 42:5–9; 49:7–13) and, by extension, Isa 61:1–3 and 58:6–7. In contrast to the previous chapter, Halvorson-Taylor’s text-historical analysis of Isa 40–55 is less developed than in the preceding chapter 2. There is little mention of those scholarly theories which divide Isa 40–55 into several editions. Instead, Halvorson-Taylor appears to date the whole body of texts to the late exilic period. Furthermore, although she is clearly aware of the uncertain geographical setting of Isa 40–55 and argues that a Babylonian setting is “marginally preferable” (p. 107, note 1), much of her exegesis presupposes a Babylonian audience and exilic con-

cerns. As a result, some of the texts that she discusses may have nothing to do with exile and, as a result, does not contribute to our understanding of the development of the concept.

Her discussion of Isa 48:20–21 is excellent, showing how the idea of the return from exile is connected with God’s redemptive power. In this manner, being in exile becomes associated with being in a situation of social rather than geographical dislocation. Only God’s redemptive power can end a person’s exile and release her from her sense of destitution, desolation, and want. In contrast, I disagree with Halvorson-Taylor’s exegesis of Isa 40:1–2. As there is no immediate reason to associate “Jerusalem” with the exiles, it follows that the motifs of service and imprisonment that are employed do not need to be examples of metaphorization of “exile.” Instead, they may be metaphors for the sense of abandonment that the people of Jerusalem felt in post-monarchic Judah. Likewise, as neither Isa 42:18–25 nor Isa 51:12–16 speak unequivocally about exile, it may be unwarranted to see the notions of ensnarement and dungeons as metaphors of “exile.”

The last chapter deals with Zech 1–8. Here Halvorson-Taylor’s text-historical analysis is back in its *forte* and her view of the growth of the text is convincing. She deals primarily with Zech 1:1–2:17 and argues that the concept of “exile” in the earliest layers of the text (including the three vision reports) primarily denotes the geographical dislocation of the people of Judah. The later material attests to a development, where the notion of “exile” has turned into a metaphor denoting God’s absence and the concept of a “return” has come to mean the mutual movement of God’s return to his people and his people to God. This development is well illustrated by the prologue in Zech 1:1–6.

Overall, this monograph is an excellent piece of scholarship that deserves a wide readership. It shows convincingly that the idea of “enduring exile,” that is, exile as a literary motif which represents God’s absence and a life of estrangement, is a product of the very early post-exilic period, with roots in even earlier, pre-exilic texts.

Lena-Sofia Tiemeyer, University of Aberdeen

Katie M. Heffelfinger, *I am Large, I Contain Multitudes: Lyric Cohesion and Conflict in Second Isaiah*. Biblical Interpretation Series, 105. Leiden: Brill, 2011. Hardcover. XVI + 328 pages. ISBN: 9789004193833. €119.00.

This monograph, the author’s revised doctoral thesis, offers a new reading of Isaiah 40–55. Through a detailed study of the poetic structure of the material, it claims that Isa 40–55, in its final form, strives to convince its audience to accept God’s offer of comfort. This message is not the result of a series of logical arguments or the resolution of a plot. Rather, it is conveyed by the reader’s *encounter* with the speaking voices in the text.

The first chapter contains a history of research. Heffelfinger surveys scholarship dealing with the poetic structure of Isa 40–55. She discusses Muilenburg’s rhetorical criticism and notes that while his methodology and attention to the literary features of Isa 40–55 provide an important model for research, she disagrees with his attempts to harmonize the diverse aspects of Isa 40–55 and his

endeavour to find *the* message of the text. Heffelfinger further acknowledges her dependency on Melugin and supports his claim that poetic rather than conceptual progress forms the overarching structure of Isa 40–55. Turning to Clifford, Heffelfinger argues that while many of his methodological insights are valuable, she objects to his main claim that the author of Isa 40–55 should be understood as an orator whose main message was to persuade his (Babylonian) audience to return to Judah. She notes that Isa 40–55 lacks a coherent overarching argument, any sense of progression in terms of a logical argument, and a dominant call for action (to return to Judah).

Heffelfinger then turns to the issue of lyrics, and argues that attention to the final arrangement of the material in Isa 40–55 through poetic analysis is appropriate and will shed new light on the message(s) of the text. Heffelfinger defines lyric poetry as a subcategory of poetry, characterized by, among other things, lack of plot, importance of the speaking voice, interest in the audience, and sensitivity to emotions. Instead, lyric poetry typically contains tension, paradox and disjunction. Heffelfinger notes that these characteristics fit the material in Isa 40–55 very well, with one significant difference: while lyric poems tend to be relatively short, Isa 40–55 is not. Although somewhat speculative, Heffelfinger proposes to view Isa 40–55 as a series of poems arranged into a meaningful whole. This whole does not take the form of an argument or a plot and is not centred on a specific theme, however. Rather, it is a text held together by the “overwhelming presence of the speaking deity.” This voice betrays inner tension and conflicting emotional responses.

In the second chapter Heffelfinger offers an in-depth discussion of what lyric poetry is and how it works. In particular, she notes how lyric poetry produces tension through the use of centripetal forces which provide cohesion and centrifugal forces which tend towards disunity. She also defines tonality and shows how the tone of a poem, expressed by the speaking voice, contributes to its message and thus has to be considered when doing exegesis.

Heffelfinger claims that we can draw from the insights of modern literary theory in order to understand better what the biblical authors did when they wrote. Although ancient poets may not have been aware that they wrote lyric poetry, we can nevertheless claim that they did. To illustrate her case, Heffelfinger points out that we are able to differentiate between epics that depend on a narrative structure and governed by plot (for example the Epic of Gilgamesh) and lyric that is episodic (for example KTU [*Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, ed. M. Dietrich et al] 1.101).

Heffelfinger argues further that the material in Isa 40–55 is lyric poetry. First, it is non-narrative and paratactic, that is, images are juxtaposed without a clear connection. Isa 52:13–53:12 is a case in point. Although the poem may allude to an underlying story, the flow of the poem moves forward by association. Likewise, Isa 40:1–31 have no characters, only voices, and there is no interaction between these voices. The poem progresses by one section linking to the next through association. Heffelfinger also notes that, on a larger scale, the different sections within Isa 40–55 could be rearranged without causing too much conster-

nation to the reader. Secondly, the material in Isa 40–55 exhibits vocality, musicality, and topological density. The different voices (God, daughter Zion, Jacob etc.) highlight the vocality of the text, the frequent sound plays, chiasmic patters, and alliterations all contribute to its musicality and the intensity of the metaphors and the imaginative language are examples of troped language.

Heffelfinger also maintains that attention to the lyric features in Isa 40–55 will pave the way for new interpretations of its message. It is also a reading structure that can make sense of the current arrangement of the passages.

Heffelfinger begins the third chapter by situating the audience of Isa 40–55 in Babylon, yet challenges the notion that the prime aim of the text was to encourage the exiles to return home to Judah. On the contrary, she makes a compelling case that the main issue in Isa 40–55 constitutes God’s offer of comfort and the audience’s reluctance to accept it because of their doubts in God’s trustworthiness (for example Isa 40:6–7). This message is made prominent by the frequent allusions to Lamentations. The audience is characterized by a mood of despair (Isa 40:27–28; 49:14) and God’s voice also testifies to the broken relationship between him and his people as he vacillates between a consoling and a indicting disposition towards them. Although he openly confesses his desire to comfort (for example Isa 40:1–2), the traces of anger and bitterness in his voice (for example Isa 42:28–29; 42:17, 25; 43:22–24, 27; 48:8; 50:102; and 54:7) create a tension. This mixture of complex emotions highlights the tension and indicates that reconciliation, although on offer, is difficult.

In the fourth chapter, Heffelfinger argues that the unity of the final form of Isa 40–55 does not depend on its content but on poetic devices. The tensions, dissonances, disharmonies, and contradictions within Isa 40–55 keep the poetry going, contribute to its structure, and ultimately form part of its overall message. The dominant divine voice is the crucial device that holds the text together. Expressed differently, the balance in Isa 40–55 between centripetal and centrifugal sources in itself is the key to its message. Heffelfinger proves her point by a quick survey of the thirty poems in Isa 40–55 where she shows that the links between the different sections are characterized by parataxis and are associative rather than progressive (this information is supplemented in Appendix 4). Her division of the Isaianic material is, of course, subjective but it follows more or less that of several major commentaries. She then looks closely at Isa 44:24–28 to illustrate the parataxis within the same poem. She also argues that nothing in Isa 55 forms a climax or gives a sense of closure or finality of the text as a whole, thus concluding that Isa 40–55 “ends as paratactically, loosely, and disjunctively as it has progressed.” This, in turn, creates a sense of disorientation in the reader. Heffelfinger also discusses the use of recurrent themes in Isa 40–55 and argues that they are both a centripetal force as it contributes to the inner cohesion of the text, yet the fact that the same imagery can appear in contradictory ways creates dissonance. As an example, she examines the notion of “water in the desert” (Isa 41:17–20; 42:14–17). She also looks at the use of different speaking voices and argues that the presence of many voices, as well as the tension between them and the divine voice, reinforces the sense of God’s dominance.

The fifth chapter explores the ways in which the divine voice is presented in Isa 40–55 and how its different tonalities form part of its overall message. Heffelfinger argues that God’s voice has three basic tonalities: (1) compassionate comfort, (2) righteous indignation, and (3) supreme confidence. She then looks at seven illustrative texts (Isa 40:1–2; 42:5–9; 43:22–28; 48:1–11; 49:14–50:3; 51:12–16; 54:12–16). In each case, she provides a translation and a solid discussion of the textual and exegetical issues present in the passage, with emphasis on its tonality. She concludes that God is portrayed as vacillating between compassion and rage and that this tension is intentional. God invites the audience to overcome their hesitation and to accept his compassion, yet he also reminds them of what can happen if they do not. The placement of these seven sections is also part of the message. The first one invites the audience to receive comfort while the last declares that God has ultimately decided in favour of comfort and resolved his own tension towards Jerusalem.

Heffelfinger’s book offers an engaging and well-researched reading of Isa 40–55 and it can be highly recommended. My critique is limited to two issues. First, Heffelfinger appears to be unaware of the attempts, primarily by Dutch scholars, to interpret Isa 40–55 as a “reading drama.” As these theories deal with plot progression and the various voices in Isa 40–55, a discussion of them would have been beneficial for her study. Secondly, there is little discussion of the historical development of the text and there is no interaction at all with scholars who regard Isa 40–55 as largely composite in origin. In certain ways, Heffelfinger’s study is the antipode of historical-critical research. She looks at the final form of the text and looks for a method that can take its extant literary characteristics into account. This stands in contrast to traditional literary criticism that sees the changes in mood and tonality as a sign of multiple authors. The question is whether one can combine both approaches, given their opposing presuppositions. A case in point is Heffelfinger’s discussion of Isa 55 and the fact that it does not convey closure. From a historical-critical perspective, this fact suggests that Isa 55 may not be the originally intended ending of Isa 40–54. It is also doubtful as to what extent one can isolate Isa 40–55 from its literary context and read its “final form,” as this subsection of Isaiah is in itself largely a creation of historical-critical scholarship. Heffelfinger is aware of these issues, yet she chooses not to discuss them at any length.

Lena-Sofia Tiemeyer, University of Aberdeen

Tom Holmén and Stanley E. Porter (red.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus. Volume 1: How to Study the Historical Jesus*. Leiden: Brill, 2011. Inbunden. ISBN: 9789004163720. 4 volymer: XXII + 3652 sidor. €899.00.

Detta är den första volymen av fyra med den gemensamma titeln *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Som framgår av undertiteln är det metodfrågor som behandlas i denna volym. Utgivarna har samlat 27 uppsatser kring detta

tema. I förordet deklarerar de att urvalet är utformat så att många av världens ledande experter på metodologiska frågor inom Jesusforskningen får komma till tals. Vidare uppger de att syftet med uppsatssamlingen är att både forskare och studenter ska få stifta bekantskap med metoder som de tidigare inte vetat så mycket om, jämföra dem sinsemellan och få klart för sig hur de olika hypoteser som finns om den historiske Jesus är grundade i de olika forskarnas metodologiska val.

Uppsatserna är grupperade i två avdelningar. I den första avdelningen, som omfattar 18 uppsatser, ca 2/3 av textmassan, presenterar ett antal forskare var sin metod som de själva använt i sitt arbete under de senaste tjugo till trettio åren – den period som brukar kallas ”The Third Quest”. I den andra avdelningens 9 uppsatser presenteras mer översiktligt hur Jesusforskningen är relaterad till ett antal såväl äldre som nyare metoder inom nytestamentligt forskning. Att presentera eller ens omnämna varje författares bidrag är ogörligt i denna korta anmälan. Ett ofrånkomligen subjektivt urval av uppsatser får belysa volymens spännvidd. (I) eller (II) efter titeln anger i vilken avdelning en uppsats hör hemma.

Att debatten om autenticitetskriterierna har en framträdande roll inom ”The Third Quest” framgår tydligt i denna volym. I *How to Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity (I)* förklarar Dale C. Allison Jr varför han, som många andra forskare, kommit att bli alltmer misstrogen mot de vanliga autenticitetskriteriernas förmåga att skilja ut ord och gärningar som går tillbaka på den historiske Jesus från senare tillkomna traditioner. Allison lägger fram sju omständigheter som grund för sin misstro. Han påpekar bl.a. att olika kriterier kan vara i konflikt med varandra, så att ett kriterium kan acceptera sådant som ett annat underkänner; att skillnaden mellan autentiskt och inautentiskt material är långtifrån så tydlig som kriteriernas tillskyndare hävdar; att ett snävt fokus på ett enskilt textställes autenticitet gör att forskaren förlorar det större sammanhang som stället ingår i ur sikte. Var och en av de sju invändningarna diskuteras noga.

Sedan presenterar Allison sitt alternativ till förlitandet på autenticitetskriterier i sökandet efter den historiske Jesus. Alternativet utgår från att det finns ett antal teman och motiv som återkommer i många olika typer av texter. Allisons exempel är att ett tema med innebörden att Jesu verksamhet var en seger över Satan och hans demoniska följe återfinns såväl i skildringar av Jesu handlingar som i Jesusord inom både de synoptiska evangelierna och Johannesevangeliet. Även om det inte går att fastställa varje enskilt textställes autenticitet är det på grund av de många textbelägen inte rimligt att avvisa temat som en viktig del av Jesu förkunnselse. För den läsare som tidigare läst något verk av Allison erbjuder uppsatsen knappast några nyheter. Den utgör snarast en sammanfattning av ståndpunkter som han arbetat sig fram till under många år.

Om man jämför Allisons uppsats med Stanley E. Porters uppsats *The Criteria of Authenticity (II)* är skillnaden påfallande. Allison redovisar engagerat en sammanfattning av sin egen forskning och dess resultat; Porter beskriver distanserat olika autenticitetskriterier och diskussionen kring dem. Det ligger nära till hands att se denna skillnad som en följd av inledningens uppgift om två tänkta målgrupper. Forskare erbjuds Allisons mer krävande uppsats, som förutsätter god kännedom om den vetenskapliga diskussionen kring autenticitetskriterierna, medan

studenter får en mer elementär presentation av området i Porters text. Arland J. Hultgrens uppsats *Form Criticism and Jesus Research (II)* och Grant R. Osbornes uppsats *Tradition Criticism and Jesus Research (II)* förstärker detta intryck av en skillnad mellan uppsatserna i de två avdelningarna. Båda texterna visar översiktligt hur mer traditionella metoder kan användas inom Jesusforskningen, och båda förutsätter måttliga förkunskaper hos läsaren. Men man ska inte överbetona skillnaden. Den intresserade studenten möter inga oöverstigliga svårigheter att tillgodogöra sig texterna i första avdelningen, och texterna i den andra avdelningen har alltid något att erbjuda även mer sakkunniga läsare.

Flera av uppsatserna i avdelning ett har liknande sammanfattningskaraktär som Allison's uppsats. Titeln på James D.G. Dunns uppsats, *Remembering Jesus: How the Quest of the Historical Jesus Lost its Way*, anspelar till och med direkt på titeln på hans stora monografi *Jesus Remembered* (2003). Dunn betonar också att uppsatsens syfte är att renodla några kritiska invändningar mot tre vanliga synsätt inom Jesusforskningen, invändningar som finns i hans monografi men som är lätta att missa eftersom de är utspridda genom den stora textmassan.

Den första invändningen gäller åsikten att "trons Kristus" är en vrångbild av "den historiske Jesus", att den verkliga Jesus var annorlunda än trons Kristus. Trons Kristus är enligt den åsikten den uppståndne, gudamänniskan, den andra personen i treenigheten, och alla sådana trosdogmer måste skalas bort för att den historiske Jesus ska bli synlig. Enligt Dunn är situationen i stället den omvända: tron är en förutsättning för att vi överhuvudtaget ska kunna veta något om Jesus. Jesus gjorde intryck på sina åhörare. De trodde på hans förkunnelse och de trodde på honom. Några av dem lämnade till och med sitt vanliga liv och följde honom på hans vandringar i Galiléen. Denna tro fanns innan påskhändelserna, och vi finner den i de Jesusord i de synoptiska evangelierna som allmänt anses komma från Q. Innehållet i Q har en galileisk bakgrund – vi hör veropen över Korasin och Betsaida och möter en livsmiljö präglad av skuldsatta småbönder, daglönare och frånvarande jordägare. Vidare saknas passionshistorien i Q. Enligt Dunn visar detta att materialet i Q växte fram i Galiléen och fick sin form där före påskens tro. Vi har alltså tillgång till de intryck Jesus gjorde på sina åhörare innan en mer teologiskt reflekterad Jesusbild växte fram efter påskens händelser. Och dessa intryck säger något om den som gav upphov till dem.

Den andra invändningen riktar Dunn mot vanan att diskutera källorna till Jesus i litterära termer, att se evangelisterna som kopister och redaktörer av skriftliga dokument. En följd av detta synsätt har varit en nedvärdering av muntliga traditioner. En del forskare anser att det inte går att säga något om det muntliga stadiet bakom de skriftliga källorna. Mot detta hävdar Dunn att det är fullt möjligt att skapa sig en bild av det muntliga stadiet av traditionen. Dunn bygger sin kritik på modern forskning om hur muntliga traditioner framförs, förmedlas och bevaras. Det är vissa individer som anförtros uppdraget att berätta, men en berättarsituation är också en gemensam angelägenhet, där åhörarna är aktiva lyssnare som kan invända om berättelsen avviker i något viktigt avseende från tidigare framföranden av den. Därför finns det en blandning av stabilitet och flexibilitet i ett muntligt framförande. Situationen kring berättandet kan göra att olika delar av berätt-

telsen får olika tyngd vid olika tillfällen, men den viktiga poängen förblir densamma i olika framföranden. Dunn betonar att det inte finns någon "originalversion" av berättelserna om Jesus, dels därför att Jesus kan ha gjort och sagt liknande saker vid olika tillfällen, dels därför att olika åskådare/åhörare/berättare fäst sig vid olika delar av det de upplevde. Skillnaderna i olika framställningar av samma händelser i de synoptiska evangelierna är alltså inte förvanskningar av en ursprunglig, "sann", berättelse utan tecken på den variationsvidd i framställningen som är ett drag i allt muntligt berättande.

Den tredje invändningen hänger enligt Dunn samman med det drag av anti-semitism som så länge följt Jesusforskningens historia som en mörk skugga. Den har märkts i tendensen i tidigare forskning att söka efter och betona de drag hos Jesus som skilde ut honom från övriga judar i hans samtid. Dunn anser att Jesusforskare i stället ska söka efter den judiske Jesus – och han konstaterar också belåtet att detta är en huvudlinje inom "The Third Quest". I nästa steg ska de söka efter det som är karakteristiskt för denna judiske Jesus, sådana drag i hans förkunnelse och handlande som återkommer upprepade gånger i olika texttyper. Dunn har flera exempel: att han ofta använde liknelser i sin förkunnelse; att han ofta använde uttryck som "amen" och "människosonen"; att han talade om "Guds rike"; att han utförde exorcismer. Även om enskilda textbeläggs autenticitet kan vara tveksamma är det inte rimligt att systematiskt betvivla sådana teman som ständigt återkommer i olika sammanhang i de synoptiska evangelierna. Här kommer Dunsns åsikter mycket nära Allison's, som refererats ovan.

Dessa få exempel på innehållet får räcka. Det är en rik volym som läsaren har att glädja sig åt, en omfattande inventering av vad ett kvartssekels omfattande forskning och metodiskt experimenterande inom "the Third Quest" producerat i form av olika metoder och synsätt. Innehållsförteckningen till de övriga tre banden vittnar om en liknande rikedom på synpunkter och infallsvinklar som finns i detta band. Det borgar för att *Handbook for the Study of the Historical Jesus* kommer att vara ett ofta återöpat referensverk under många kommande år.

Lars-Göran Alm, Uppsala universitet

Moyer V. Hubbard, *Christianity in the Greco-Roman World: A Narrative Introduction*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2010. Häftad. 320 sidor. ISBN: 9781565636637. £16.99.

Christianity in the Greco-Roman World: A Narrative Introduction är en lärobok för grundläggande akademisk exegetisk utbildning om de socio-kulturella kontexter där kristendomen började samt om hur NT-texter och förhållanden de vittnar om kan förstås utifrån kunskap om dessa kontexter. Boken har tydliga pedagogiska ambitioner som den i flera avseenden förverkligar. Samtidigt finns vissa tydliga problem med dess sakinnehåll som gör att jag inte förbehållslöst kan rekommendera mina kollegor att sätta upp den på litteraturlistor i kursplaner.

Jag börjar med att beskriva boken och genom beskrivningen visa på dess starka sidor. Efter författarens tillkännagivanden och tack till alla som ska tackas följer sju sidors förteckning över förkortningar. Introduktionen som följer ger information om bokens uppläggning, syften, pedagogiska grundidé etc. Huvudde-

len, som beskrivs nedan, omfattar drygt 200 sidor och följs av noter med rikliga referenser till både primär- och sekundär-litteratur. Dessutom finns ordlista över tekniska termer på grekiska och latin som används i boken, drygt tio sidors bibliografi, personindex (nutida författare), sakindex, index över antika texter samt över citat ur antika texter i huvuddelen. Därmed kan bokens översiktliga framställningar lätt följas upp med studier av mer avancerad litteratur om specifika områden samt av primärtexter, om än i översättning.

Den pedagogiska grundidén baseras på två övertygelser, som förverkligas i huvuddelen (s 2–3). Den ena är att vi lär oss lika effektivt genom berättelser som genom resonerande, faktaförmedlande texter. Berättelser når oss på andra nivåer än de rent kognitiva samt engagerar både förnuft och själ. Samtidigt kan inte berättelser förmedla stora mängder fakta eller synliggöra fina nyanser i komplicerade ämnen. Den andra är att vi lättast lär oss något om det upplevs som relevant, har en praktisk funktion, betyder något för oss personligen. Här lägger sig Hubbard på gränsen mellan det akademiska och det kyrkliga. Han beskriver sin bok som en av de ytterligt få som tillämpar historiska fakta på Skriften (*texts of Scripture*). Det sägs inte rakt ut att den kristna läsaren för samman kunskap om historiska förhållanden med en text som är betydelsefull därför att den läses som förmedlare av gudomlig uppenbarelse, men jag finner den tolkningen fullt möjlig.

Bokens huvuddel har fyra tematiska delar: "Religion and Superstition", "Education, Philosophy and Oratory", "City and Society", "Household and Family". Den pedagogiska grundsynen omsätts i praktiken genom att varje del inleds med en fiktiv berättelse om en namngiven person som är belagd i källor eller åtminstone trovärdig utifrån kunskap om tidens förhållanden. Berättelserna kan beskriva hur en person reagerar på Paulus förkunnelse eller tydligöra människors tro och livsvillkor. Därefter följer ett faktaförmedlande, resonerande, avsnitt i två delar: "The Cultural Context" (om temat generellt) och "The New Testament Context" (där detta generella belyses av och får belysa nytestamentliga texter). Framförallt läggs fokus på Paulus, hans verksamhet och de brev som bär hans namn samt städer där han grundat församlingar, särskilt Korinth och korinthiebrev.

Varje tematisk del avslutas med en lista texter för "Further reading", först primärtexter och sedan sekundärlitteratur. Primärtexterna presenteras kort och anvisningar ges om var de går att få tag på (översättning eller textutgåva på originalspråk med översättning). Primärtexterna är utombibliska, ett brett spektrum av tidigjudiska texter, filosofiska texter, samlingar av magiska papyrer m.m. De faktaförmedlande avsnitten är rikligt försedda med noter som samlats efter hela huvuddelen. Texten blir därmed lättläst men fyller krav på belägg och ger läsaren möjlighet att gå vidare i sitt kunskapssökande. Avsnitten beledsagas dessutom av korta citat ur texter av skilda slag: bibeltexter, inskrifter, filosofiska texter m.m.

Det som saknas är bilder. Utöver en karta och enkla vinjetter till berättelserna hittar jag inga bilder i en bok som rimligen borde vara fylld av dem. Tillgången till den värld där kristendomen börjar ta form ges här helt och hållet genom texter. Jag kan lätt tänka mig att *Christianity in the Greco-Roman World*, tillsammans med genomtänkt undervisning, kan väcka intresse för studiet av den grekisk

– romerska världen samt av Nya testamentet och tidig kristendom inom ramen för denna värld. Boken ger också studenter goda möjligheter att redan tidigt hitta vägen till primärtexter och bör därför öppna möjligheter för lärare att enkelt koppla läroboksstudiet till läsning av primärtexter i översättning – och därmed i förlängningen kunna väcka intresse för studiet av text på originalspråk.

Varför är jag då ändå tveksam till *Christianity in the Greco-Roman World: A Narrative Introduction*? För det första används Apg oproblematiserat som källa till kunskap om Paulus, hans liv och tänkande. De isagogiska antagandena är mildt sagt konservativa: alla brev som bär Paulus namn antas vara äkta, inklusive Pastoralbrev. För det andra saknas teoretiska perspektiv jag anser man rättmätigt bör finnas i en bok om den tidiga kristendomens socio-kulturella kontexter publicerad 2010. För att göra två nedslag: i sakindex saknas ”gender” och i huvudtext saknas ett ordentligt avsnitt om antikens könsförståelse(r) trots att mer än 50 sidor ägnas åt ”Household and Family”, inklusive äktenskap och sexualetik. I index saknas ”Honour and Shame”, och social/kulturanthropologiska teorier om medelhavskulturen som hederskultur lyser med sin frånvaro i huvudtexten (de inte ens avvisas). Överhuvudtaget saknas teorier, metoder och vetenskapliga studier som öppnar för kritiskt ifrågasättande av kristendomen eller innebär en rent akademisk, sekulär förståelse av den tidiga kristna rörelsen. Målet är inte att utöver kunskapsförmedling problematisera bibeltexterna som historiska källor eller ur exempelvis etiska eller ideologikritiska perspektiv. Målet är snarare att genom ökad kunskap om omvärlden skapa förståelse för bibeltexterna. Kunskapen ska inte oroa och störa utan tvärtom stärka tron.

På slutet diskuteras ett konsekvent sekulärt arbete – James Crossley *Why Christianity Happened: A Socio-Historical Account of Christian Origins* (2006) – och avvisas. Visserligen ser Hubbard förtjänster i Crossleys bok, men han ser det som en brist att Crossley inte gör rättvisa åt de värden som faktiskt fanns och finns i kristendomen, och som gör den attraktiv för människor. Hubbard räknar med att ett skäl till att kristendomen blev en framgång var att Gud fanns i den. Även det faktum att evangeliet kunde förändra mänskliga liv också måste ses som en delorsak (s 234–235).

Allt detta tillsammans blir ett verk med oklara gränser mellan det akademiska och det kyrkliga, som inte heller diskuterar den relationen. Hade boken präglats av medveten och reflekterad närhet mellan kyrka och akademi – som ger studenten redskap för den fortsatta reflektionen om ett grundläggande spänningsfält där all exegetik lever – hade jag kunnat rekommendera den, men den reflektionen saknas. Det handlar inte heller om att med argument försvara en optimistisk syn på Apg som källa till kunskap om Paulus eller att försvara hypotesen att Kol skrevs av en självständig medarbetare till Paulus, utan om en oreflekterad vetenskaplig konservatism som överskuggar bokens uppenbara förtjänster. Dessutom är den implicite läsaren inte bara en bibeltrogen kristen som inte ska oroas utan till och med en sipp kristen. Hubbard avstår nämligen uttryckligen från att citera viss graffiti från Pompeji därför att dess sätt att tala om sex är för vågat för en bok som denna (s 188). Är det verkligen en akademisk (eller kristen) hållning?

Hanna Stenström, Uppsala universitet

Kristin Joachimsen, *Identities in Transition: The Pursuit of Isa. 52:13–53:12*. SupVT, 142. Leiden: Brill, 2011. Hardcover. XIV + 446 pages. ISBN: 9789004201064. €140.00.

This substantial monograph, the author's slightly revised doctoral thesis from the University of Oslo, claims that "since Duhm, readers have become participants in a narrow discursive space restricting signifying practices" (p. 363). It sets out to rectify this situation by offering three new readings of Isa 52:13–53:12, one focusing on its textual and linguistic aspects, one on its narrative aspects, and one on its inter-textual aspects. In doing so, it also seeks to reveal our understanding of the conventions and operations of modes of discourse.

Chapter 1 provides a brief overview of the rest of the book. Chapter 2 surveys and assesses critically the interpretations of Bernhard Duhm and Odil Hannes Steck. Joachimsen chose to discuss Duhm because of his influential decision to differentiate between the so-called "Servant Songs" and the rest of Isa 40–55, and she chose Odil Hannes Steck because he follows the Duhmian tradition and because his work is comprehensive and has a prominent position in contemporary scholarship. Joachimsen provides a solid discussion of Duhm's background, his scholarly and religious presuppositions, and his writings on Isa 52:13–53:12. Likewise, her discussion of Steck's redaction-critical studies is well-informed and comprehensive. The rest of the chapter discusses a large variety of issues, among them the division of the book of Isaiah, the validity of separating the four "Servant Songs" from its immediate literary context, the genre of Isa 52:13–53:12, other scholars' critique of the theories put forward by Duhm and Steck, and the common scholarly tendency to read in theological concepts (such as *Stellvertretung*) into the text.

Joachimsen's choice of Duhm and Steck, two scholars standing in the same German-speaking historical-critical tradition, is, in my view, somewhat perplexing. She states that "biblical scholars remain largely loyal to some kind of approximate version of Duhm's thesis. However, no undisputed consensus or unified methodology has ever existed [...] and readings of Isa. 53 are complexly heterogeneous" (p. 43). In fact, "the Duhmian reading is but one reading community" (p. 68). Why, then, is Joachimsen's discussion of contextual and situated readings (for example canonical, literary, feminist), nearer to her own approach, so brief (pp. 66–68)? Expressed differently, why does she interact mainly with scholars whose approach she largely disagrees with and not with scholars whose starting point is similar to her own?

Chapter 3 offers a close reading of the text of Isa 52:13–53:12. Joachimsen first seeks to map out the theoretical landscape of textual study. She discusses issues relevant for reading a text, such as Saussure's theories pertaining to *la langue* and *la parole*, different theories regarding synchronic and diachronic readings, syntagmatic and paradigmatic relations between different words, and various aspects of parallelism. She then turns to the text and offers a reading of Isa 52:13–53:12 inspired by a linguistic model of Saussurean legacy. She seeks to attend to "the many tensions, heterogeneities and levels in the text, which does

not have a comfortable sense of unity” (p. 85). Therefore, she highlights rather than suppresses textual details which contradict standard Hebrew grammar, all in order to preserve its unstable meaning. The bulk of the chapter offers a detailed discussion of the grammatical features of the Hebrew text of Isa 52:13–53:12. For example, in any given clause, Joachimsen explores the relationship between (1) the subject and its predicates, (2) perfect and imperfect forms, (3) semantic contrasts, (3) changing voices and interchange between different perspectives etc. She highlights that the different speakers blend into each other. At points, “your” perspective is often conflated with “his” perspective (for example 52:14). She also notes that the identity of “the many” (vv. 11–12, 14–15) is both unclear and unstable as it appears to change throughout the text. She concludes, after interacting mainly with historical-critical scholars (for example Torrey, Melugin, Muilenburg, Kaiser, Koole, Oswalt, Blenkinsopp) that “Duhmian readings of Isa. 52:13–53:12 are not as homogenous as one would have expected” (p. 169).

Chapter 4 offers a reading of Isa 52:13–53:12 which explores, among other things, “the collision between the levels of story and narration, in which the trope of personification is also important” (p. 172). The chapter opens in a comparable manner with a short overview of narratology. Joachimsen distinguishes between *narration* (the presentation of an event) and *story* (the sequence of events). Together, both form a *narrative*. Joachimsen looks anew at each part of Isa 52:13–53:12 and discusses all three aspects. She argues that a narrative reading of Isa 52:13–53:12 challenges us to attempt to identify the different voices with each other. For example, Isa 53:8, the border between “him” and “my people” becomes blurred, with the result that two stories, that about “him” and that about “my people,” cross each other. Another example is verse 4 where the statement “he bore our illnesses” expresses how both “he” and “we” are ill. Likewise, verse 5, stating that the punishment of “him” was for “our” healing (v. 5), is suggestive of a situation where both parties are ill, have sinned, and will be healed. As we as readers fail to identify the voices with each other, and as our assumptions about the different identities in the text are thwarted, we discover the contradictions within the text. For example, readers detect a tension in the description of the expected humiliation and vindication of sinners. This tension, in turn, is troubling because both outcomes are depicted as undeserved yet also highly deserved.

Chapter 5 offers a third, intertextual reading of Isa 52:13–53:12. Joachimsen opens the chapter by brief discussions of dialogicity, intertextuality, genre, and discourse. In her reading of Isa 52:13–53:12, Joachimsen is uninterested in the conscious allusions of a later text to an earlier one, and she does not pursue the author’s intent. Rather, she explores the ways in which Isa 52:13–53:12 participates in a discursive space, with focus on the trope of personification. As in the previous two chapters, she is interested in the ways in which the different voices are speaking and are spoken of. In particular, how do the different voices relate to and reflect on humiliations and vindication of fates and fortunes, in the past, present, and future? Most of Joachimsen’s proposed intertexts constitute other texts in Isa 40–55, other parts of the prophetic literature, the Psalms, and Lamentations. As Joachimsen acknowledges, her suggested intertextual reading is not exhaustive because of its restricted focus on the literary motifs of reversal of fates and

fortunes, shame, seeing, plant imagery, illness, sin, silence, sheep led to slaughtering, death, grave, offspring, righteousness, and servant.

Chapter 6 sums up the findings of the previous three chapters. The book also contains four appendices, each dealing with the interpretation of a particular expression in Isa 52:13–53:12.

The book contains a lot of learning and Joachimsen is clearly very well read, dialoguing with scholars in English, German, and other languages, and covering a wide spectrum of scholarly areas. Even so, I am not sure what to make of this monograph, if “monograph” is indeed the right word. Rather than being centred on a particular thesis, it offers three different interpretations of the identities of actors and events in Isa 52:13–53:12. Joachimsen rejects the notion of *the* interpretation of a text, and instead argues that reading is always “contextual and situated” (p. 68). I am perfectly happy with this kind of starting point. Nevertheless, after reading the whole book, I am unsatisfied, mainly because none of the three interpretations that Joachimsen offers has captured my attention. I am unsure as to what message they wish to advocate. This brings me to a deeper question concerning the role of the exegete. Is it sufficient for her to highlight the unstable and confusing character of a text, or is it *also* her task to seek to find a reading of a given text that *works*?

As to the chapter on inter-textual readings, I found Joachimsen’s attention to intertexts stimulating, yet after reading each section I was left uncertain as to how these intertexts were supposed to have enhanced and deepened my own reading of Isa 52:13–53:12. The existing summary at the end of each section merely recapitulates what the different texts say. Maybe that is the point: it is up to me to draw such conclusions and to let the multiplicity of texts freely influence my reading experience. My reluctance to do that may suggest that I am too deeply influenced by a “Duhmian reading” of the text. Yet, if Joachimsen wanted to broaden the mind of contemporary “Duhmian” Isaiah scholars, a bit more help on the way would have been appreciated.

I also found the book overly repetitive in its discussions of the different voices and perspectives in the text. Joachimsen’s point about “Identities in Transition” is well observed, yet it is made overly frequently.

Lena-Sofia Tiemeyer, University of Aberdeen

James A. Kelhoffer, *Persecution, Persuasion and Power: Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament.*

WUNT 1:270. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. Inbunden. XVIII + 443 sidor. ISBN: 9783161506123. €99.00.

”Om den demokratiska presidentkandidaten blir vald kommer vi att acceptera att det är Guds vilja för kyrkan att bli förföljd under de närmaste fyra åren”. Orden kommer från en pingstpastor på väg hem från en samling med pingstvännen 2004 där man bett för återval av George W. Bush. James Kelhoffer, numera professor i Nya testamentets exegetik i Uppsala, hörde detta på bilradion och det slog honom

att detta med förföljelse avslöjade något om både de som blir förföljda och de som förföljer. Det blev början till en grundlig undersökning om förföljelse i Nya testamentet som han i huvudsak genomförde som Humboldtstipendiat i München 2007–2009 med prof. dr Jörg Frey som värd.

Resultatet kan nästan läsas som ett skolexempel på hur en bra avhandling ska se ut. Kelhoffer redovisar utförligt vad han ska göra, sedan gör han det och till sist säger han vad han har gjort. Det gäller inte bara boken som helhet utan också delar av den. Läsarna vet alltid var de befinner sig i denna noggranna, tålmodiga analys. Det är nästan som man anar en tysk tillkomstmiljö.

Förföljelser av kristna framstår inte som något större problem i vår del av världen. Nytestamentliga forskare har kanske därför inte heller ägnat mycken tid åt detta tema om vi bortser från de historiska rekonstruktioner som vanligen återfinns i utläggningar av enskilda bibelböcker och bibelverser. Kelhoffer är inte intresserad av de historiska frågorna utan vill komma åt de föreställningar om förföljelser som finns i Nya testamentet. Varför ägnar sig författarna åt detta tema? Vilka värden tillmäter de förföljelser? Vad kan man få veta om de som förföljs och de som förföljer utifrån de nytestamentliga beskrivningarna?

För att tydliggöra sin uppgift tar Kelhoffer hjälp av en välkänd uppsats av Pierre Bourdieu från 1983 om ekonomiska, sociala och kulturella ”kapital”. Socialt kapital har att göra med *vilka* en person känner, kulturellt kapital kan härledas ur *vad* en person vet och har varit med om. Att utstå förföljelse kan ses som en form av kulturellt kapital som utifrån Bourdieus teori kan överföras till ett socialt kapital. Detta att kunna överföra en form av kapital till en annan form av kapital är viktigt i Kelhoffers analys. ”The question that interests this study is the extent to which faithfulness amidst persecution is regarded as a form of non-economic (in this instance, cultural) capital and how its posited value may then be transferred to serve an author’s agenda of corroborating legitimacy, authority, or self definition, among other matters” (s. 15).

Kelhoffer analyserar hela Nya testamentet med undantag av några mindre brev (Jak, Jud, 2 Petr och 1–3 Joh). I det sista kapitlet behandlas också några senare kristna texter, och de nytestamentliga författarnas syn på förföljelse diskuteras ur hermeneutisk och etisk synpunkt. Inför analysen av texterna ställs tre frågor: 1. Hur beskriver författarna konflikterna? 2. Hur används förföljelse för att bekräfta och stärka status och ställning hos texternas avsändare och mottagare? 3. Hur skulle andra kunna använda förföljelse som ett kulturellt kapital? De intressanta resultaten av denna mycket noggranna och utförliga analys kan här endast kort sammanfattas.

Paulus äkta brev ger många belägg för det övergripande resultatet i undersökningen: Att uthärda förföljelse är en bekräftelse på och en förstärkning av ens ställning. Att lida med Kristus är en integrerad del av det kristna livet, Rom 8:17. Paulus egna lidanden ger tyngd åt hans apostoliska auktoritet, Gal och 2 Kor. Han bär Jesu sårmärken på sin kropp, Gal 6:17. De pseudopaulinska breven utvecklar i stort dessa föreställningar, Kol 1:24; 2 Tim 1:8–12; 4:1–5.

1 Petr, som ju ofta talar om Kristi lidanden och de kristnas lidanden, får en särskilt utförlig behandling genom en längre historisk inledning och en avslutande etisk reflektion. I denna typ av textorienterad undersökning är det ibland svårt att

avgöra vilken roll historiska rekonstruktioner har. Kelhoffer hävdar inledningsvis att han "efter behov" diskuterar texternas socio-historiska kontext och undersöker vad texterna säger om förföljelse utifrån dessa kontexter. Av analyserna att döma är detta behov ofta inte särskilt stort. 1 Petr är uppenbarligen ett undantag.

I Petr avviker från Paulus och andra genom att inte betona förföljelsernas positiva betydelse för avsändarens apostoliska legitimitet eller för de troendes ställning som helhet. Däremot tar brevet fram två andra drag: förföljelse kan främja kristen mission och förföljelse kan förbereda kristna inför den slutliga domen och frälsningen. Kristna uppmanas att föra en godandel bland icke-kristna, så att dessa som smädar dem och menar att de gör det onda ser deras goda gärningar och prisar Gud när han kommer, 2:11f. Missionseffekten markeras tydligast i förmaningarna till de hustrur som inte har kristna män, 3:1–6. Att få lida fast man gör det goda garanterar vidare en lycklig utgång vid den nära förestående slutdomen och säkrar människans frälsning, 4:1f. Den som lider med Kristus ska också förhärligas med Kristus, 4:12ff.

I Hebr är det viktigt för de troende att uthärda förföljelse, liksom Mose och Kristus gjorde, för att minska risken för avfall. Beredskap att under svåra förhållanden hålla ut i tro erbjuder en tydlig bekräftelse på deras ställning. I Upp är blicken framför allt riktad mot den stora påfrestningen i tidens slut. Det finns ingen säkerhet i nuet om en framtida frälsning utan kampen måste föras in i det sista. Antipas, det trogna vittnet som till sist mötte döden, är det goda föredömet, 2:13.

I Mark fungerar förföljelser både som uppmaning och som varning. De kan bekräfta den troendes ställning och de kan ifrågasätta den. Det senare åskådliggörs genom teckningen av Jesu tolv lärjungar. De har svårt att bekänna att Jesus var Guds lidande son och inse att de måste lida som Jesus gjorde. I Matt och Joh har vi också litet av denna dubbelhet men framför allt ett större intresse för förföljarna. Hos Matteus har vi en stegring i teckningen av förföljarna från några judar till mest fariseer och till sist alla folk. Hos Joh framställs förföljelse av de Jesustroende som en form att tjäna Gud, och förföljarna kan beskrivas som judarna eller världen.

Fokus på förföljarna är starkast i Apg. Luk innehåller mest förannonseringar av vad som sedan hände i Apg. I Apg drabbas först Petrus och Johannes och sedan Stefanos och sist framför allt Paulus. Kelhoffer visar på ett nytt sätt hur förföljaren Paulus och den förföljde Paulus förhåller sig till varandra i Apg.

Kelhoffer har gett oss en övertygande presentation av hur de nytestamentliga författarna handskas med temat förföljelse och visat att bekräftelse utifrån förföljelse spelar en viktig och hittills underskattad roll i Nya testamentet. Undersökningen är gjord med stor omsorg och efterlämnar också spännande noteringar om de tolv roll i Mark och av Paulus i Apg. Med tanke på markeringen av "Persuasion" och "Power" i titeln kan jag sakna retoriska och telex postkoloniala överväganden. För mig stärker också de kristnas lidanden i 1 Petr deras ställning som Kristusefterföljare (mönstret lidanden + härligheter). I en mening passar Kelhoffer in i den bibelteologiska traditionen i Uppsalaexegetiken men han gör det på ett nytt sätt, både genom att använda Bourdieu och genom att ifrågasätta det som utsägs i Nya testamentet i några resonemang i slutet av boken (s. 376–86).

Det finns flera skäl till att såsom Kelhoffer gör ta upp de etiska och hermeneutiska problem som är förknippade med de nytestamentliga författarnas sätt att tillskriva förföljelser olika värden. De ifrågasätter inte sina egna värderingar. Kelhoffer tar här hjälp av en bibeletiker från Aberdeen, Brian Brock, och hans fem modeller för att närma sig en nytestamentlig etik. Det är kanske här som jag känner mig mest frågande. För mig räcker inte en textintern läsning av nytestamentliga texter som grund för en kristen etik idag utan den måste kompletteras med en analys av texternas historiska kontext och av samtida texter, inte minst judiska. Till detta kommer en reflektion utifrån den kristna traditionen och människors erfarenheter och en vägledning utifrån vad vi idag vet om världen och människorna.

De hermeneutiska reflektionerna är dock inte huvudpoängen i Kelhoffers ”bibelteologiska” framställning. Boken handlar om förföljelse, övertygelse och makt i Nya testamentet och han har här lyckats på ett utmärkt sätt att tydliggöra hur de nytestamentliga författarna handskas med förföljelse.

Birger Olsson, Lunds universitet

Helen Kraus, *Gender Issues in Ancient and Reformation Translations of Genesis 1–4*. Oxford Theological Monographs. Oxford: Oxford University Press, 2011. Hardcover. XII + 256 pages. ISBN: 9780199600786. £65.00

Kraus's study, the author's published doctoral thesis, is inter-disciplinary, comprising exegesis, literary criticism, and reception history. It seeks to reveal the degree of androcentricity in the Masoretic text of Gen 1–4 and in two ancient and three reformation translations. It examines the ways in which the gender roles in the society responsible for each text/ translation have influenced the portrayal of the man and the woman and of their interaction. The study is inspired by Kraus's realization that the Hebrew term אִשָּׁה in Gen 4:1 is rendered as *huysvrouwe* (literally “housewife”) in the Dutch State Translation. This led her to explore why the Dutch Eve had earned this title.

The short first chapter discusses general issues pertaining to translation. What obstacles face translators as they seek to do justice to the original text? Kraus stresses that a translator needs not only thorough knowledge of both the source and the receptor language but also of both cultures. For instance, while the original text will always remain unchanged, a translation needs to be updated as the meaning of words and phrases in the receptor language changes with time. A translation must make sense to its contemporary audience. Kraus further emphasizes that cultural and religious forces inevitably influences a translator to choose one word rather than another.

The second chapter discusses the Hebrew text of the parts of Gen 1–4 relevant for the study of gender issues. The chapter falls into six parts, each dealing with a key section:

Male and Female (1:26–28). The changes between singular and plural in God's address; the term אָדָם, the phrase בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ in 1:26a; the expression זָכָר וּנְקֵבָה in 1:27b; and the command to multiply in 1:28a.

Man (2:7, 9, 15–17). The definite article on האדם in 2:7 and its wider semantic connotations, and the expression ויפה באפיו נשמת חיים which denotes God giving life to the man and the expression אכל תאכל in 2:16b.

Woman (2:18–25). The concept of God's creation of woman and how it differs from that of man, the expression עזר כנגדו in 2:18, the word-play between “man” and “woman” (אשה/איש) in 2:23, the concept of “one flesh” (בשר אחד) in 2:24, and the word used to denote their nakedness (ערומים) in 2:25.

Seeing (3:1–13). The words for the snake (נחש) and his characteristics (ערום) in 3:1 and the possible wordplay due to the similarity to the term “naked” in the previous section, the plural verb forms denoting the eating of the fruit in 3:2–3, and the different prepositions used in 3:12b in the expression נתתה עמדי הוא נתנה לִי where the Hebrew differentiates between the woman whom God gave to be “with” Adam, versus the fruit which Even gave “to” Adam.

Consequence (3:14–24). The semantic connotations of the expression הרבה and the link to the next expression בעצב תלדי בנים in 3:16a, the semantic nuances of the word תשוקה in 3:16b, the syntactic relationship between the clause כי שמעת לקול אשתך and the immediately following clause ותאכל מן העץ (exploring the syntactical significance of the *waw*-conjunction), the word-play between אדם/אדמה and עפר in 3:19, and the name חוה in 3:20.

Generation (4:1–2, 17, 25). The semantic meaning of the verb ידע in 4:1a, and Eve's statement קניתי איש את־יהוה in 4:1b.

Kraus concludes that a close study of the Hebrew text supports the claim that the Priestly creation myth is androcentric, yet there are redeeming qualities in its approval of and awe at the creation of woman.

The third chapter turns to the Septuagint. Kraus begins with a survey of select texts from classical Greek writings (Plato, Aristotle) and Jewish Greek writing (*Letter of Aristeas*, Philo's *Life of Moses*) pertaining to the roles and status of women in ancient Greek society. The rest of the chapter examines the above mentioned six texts and explores the translation of the words/expressions which Kraus highlighted in chapter 2. Among other things, Kraus notes that the LXX has lost several aspects of the Hebrew texts, for instance the pun between “man” and “woman” and the link between the name “Adam” and the “earth.” Moreover, the sexual connotations of the word תשוקה in 3:16b have disappeared, having been replaced by an expression that hints at a hierarchical system of God-man-woman. The change in 2:23, from מאיש (“from man”) in Hebrew to “her man” in Greek, points in the same direction.

The fourth chapter explores the Vulgate. The first half is devoted to Jerome's life, writings, and knowledge of Hebrew, as well as to gender roles in Roman society and the changes that early Christianity brought about. In particular, Kraus emphasizes the focus on virginity and supports the claim that female asceticism to a certain extent functioned as an emancipating force. Women leaders of ascetic communities held position of considerable influence. In the second half of the chapter, Kraus examines, in a similar manner as in chapter 3, what the Latin does to the Hebrew text of Gen 1–4. She notes that the Vulgate seldom deviates from the Hebrew text in the texts salient for the present study. She speculates that Je-

rome, owing to his own stated preference for celibacy, was not overly interested in commenting on passages dealing with sex and procreation or nakedness.

Chapter 5 surveys secondary scholarship pertaining to woman and marriage in Reformation Europe. Did women's status increase or decrease in the early modern era? On the one hand, as the monasteries disappeared, women lost their educational establishments, as well as places where they could hold leadership positions. They also lost professional power as medicine advanced and (male) doctors pushed midwives to the margins of society. At the same time, as marriage became a secular institution, many women, at least those who were satisfied with their role as housewives, received increased protection and higher legal status.

Chapters 6–8 proceed in very much the same way at chapters 3–4. Kraus begins looking at the translators themselves, their lives and their knowledge of Hebrew, and then turns to the translators' view of woman and gender roles. To what extent does a translation reflect the views of the surrounding society and to what extent does it challenge them?

Chapter 6 deals with Luther's translation of Gen 1–4. Kraus points out that it displays considerable freedom and originality. Luther's main aim was to create a Bible for German speakers. His views of women are influenced by those of the society around him. His translation of Gen 3:16b is noteworthy as he transforms it into a command to the woman to "bow before" her "lord." This verse, even more explicitly than in the LXX, speaks about hierarchy rather than sexual desire (as in the MT). Luther is also very explicit as he renders the Hebrew יָדָה in 4:1 as "beschlieff" ("slept upon").

Chapter 7 opens with an overview of English translations of the Old Testament, beginning with Wycliffe and, via Tyndale, ending with the Authorized Version (or KJV). It also surveys the status of Hebrew studies in the fifteenth, sixteenth, and seventeenth century Europe. The chapter also contains a brief discussion of Rashi, his interpretative methods, and his influence on Christian Hebraists. In contrast to the surrounding discussion, this last part is relatively weak and appears to depend on a small selection of secondary literature. In particular, Kraus's discussion of Rashi's use of *peshat* could have been stronger (or better, omitted). Kraus then discusses the translating techniques of Tyndale and the AV, with focus on Gen 1–4. She concludes aptly that while Tyndale produced an English Bible, AV gave the Hebrew Bible to the English. The various references to Rashi's interpretations of a certain word are not helpful as I fail to understand how his commentary in Hebrew had any direct bearing on the translation of Tyndale or the AV.

Finally, chapter 8 examines the Dutch State Translation of 1637. Kraus surveys its Dutch predecessors (for example the Delft Bible from 1477), and the social and religious (Calvinist) issues that motivated and influenced the new translation. Kraus spends considerable time surveying women's roles during the Dutch Golden Age and points out that they had more freedom than what was the norm in 17th century Europe. Kraus also discusses how this social situation may have influenced the aforementioned translation in Gen 4:1a of the Hebrew הַיְשִׁיבָה as "housewife."

The monograph ends with a brief chapter outlining the development of the semantic themes throughout the six translations, a short summary, and a conclusion. The volume also contains a useful synoptic comparison of the Hebrew and the translated texts, as well as a table of comparison between Tyndale's Bible and the AV. There are two indices: Biblical references and Modern Authors.

This is an engaging and solid piece of scholarship that in many respects is a model PhD thesis. Kraus treats the material in a judicious and informed manner and her conclusions are well-grounded and supported by the textual evidence. At the same time, the conclusions are not very exciting or ground-breaking. It could be that Kraus expected to find more than what she actually did (which in itself is a finding). As a result, the book is useful more in terms of method than in terms of outcome. I would, for instance, recommend the book as a model for research to any doctoral student wishing to investigate and compare biblical translations.

Lena-Sofia Tiemeyer, University of Aberdeen

Hans Leander, *Discourses of Empire: The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective*. Avhandlingar utgivna vid Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet, 23. Göteborg: Göteborgs universitet, 2011. Häftad. 362 sidor. ISBN: 9789188348432.

Hans Leanders avhandling *Discourses of Empire* är formellt en avhandling i religionsvetenskap men i praktiken en avhandling i Nya testamentets exegetik, då den innehållsligt hör hemma i NT-exegetiken och Samuel Byrskog har varit handledare. Leanders avhandling är något nytt i svensk exegetik, som den första doktorsavhandlingen i NTs exegetik med postkoloniala teoretiska perspektiv framlagd vid svenskt lärosäte. Perspektivet är inte nytt inom disciplinen i Sverige, då Anna Runesson avlagt lic-examen i Nya testamentets exegetik 2007 vid CTR, Lunds universitet med ett exegetiskt arbete där hon använt postkolonial teori. Runesson har även publicerat *Exegesis in the Making* (Brill, 2011) en introduktionsbok till exegetik ur postkoloniala perspektiv. Såväl Runesson som Leander har publicerat kortare texter på fältet. Men *Discourses of Empire* är, som doktorsavhandling, den hittills största nytestamentliga studien vid svenskt lärosäte där postkoloniala teorier är bärande för hela arbetet. Därmed bidrar Leander till svensk exegetiks förnyelse. Avhandlingen är samtidigt placerad på ett stort internationellt fält, såväl i exegetiken som i akademien i stort.

Arbetets syfte är ”to probe the various ways in which Mark, viewed as a representation of an identity position for early Christ-followers, related to the Roman imperial discourse” (s. 15). I kap 3 kompletteras detta syfte med ett ytterligare: att undersöka hur kommentarer till Mark från 1800-talets andra hälft förhåller sig till sin tids koloniala diskurser och bidrar till att forma europeisk kolonial identitet.

För att uppnå syftet arbetar Leander med postkolonial teori och diskursanalys. ”Postkolonial analys (*criticism*)” eller ”textanalys ur postkoloniala perspektiv” är inte en metod utan, för att använda Leanders egna ord, ett heuristiskt perspektiv (s. 20). Diskursanalys är inte en enhetlig metod, utan en paraplyterm, och Leander

gör därför tydligt vilken form av diskursanalys han använder (s. 20–21). Dessutom används historisk-kritiska exegetiska metoder, inklusive textkritik, i analyserna av Markustexter.

Undersökningen bygger på en läsning av Mark som helhet, men sju texter ges mer ingående analys: Mark 1:1, 5:1–20, 7:24–30, 8:31–9:1, 11:1–11, 12:13–17, 15:39. Dessa innehåller begrepp, eller beskriver skeenden, som kan antas göra dem lämpade för postkoloniala analyser, exempelvis ”Guds son”, Jesu intåg i Jerusalem, skattepenningen. De är också spridda över hela Mark och därmed kan evangeliets berättelse som helhet tänkas in.

Leander beskriver själv i sin *abstract* avhandlingens struktur som tredelad: 1) teori, 2) 1800-talets Europa, 3) Romarriket i Antiken.

Före dessa tre delar finns ett förord, som klargör personliga förutsättningar för valet av avhandlingsämne samt beskriver arbetets socio-kulturella kontext (dagens Sverige som del av världen, författarens egen kontext i Hammarkullen, Göteborg), ”Acknowledgements”, en ”abstract” och information om vilka förkortningar som använts.

”Teori” omfattar inledningen (kap 1) och ”Postcolonial Theory and The Bible” (kap 2). Inledningen ger arbetets syften och större akademiska kontext. Här introduceras också den form av diskursanalys som används. Den för arbetet mest centrala teorin och det forskningsfält där avhandlingen hör hemma – postkolonial teori generellt, bruket av postkoloniala teorier i exegetiken – ges ett eget kapitel, kapitel två.

Del 2, om 1800-talets Europa, utgörs av kapitel 3: ”The Gospel of Mark and European Colonial Discourse”. Här ges ett tydligt eget bidrag till internationell exegetisk forskning, kanske avhandlingens viktigaste bidrag. Leander visar hur de sju valda Markustexterna behandlas i 16 exegetiska kommentarer från Tyskland, Storbritannien, Irland och USA. Den postkoloniala teori som används är en modifierad version av Edward Saids teori om ”orientalism”.

Genom bruket av diskursanalys och postkoloniala perspektiv visar Leander med belysande och övertygande exempel på ett ”kolonialt arv” i kommentarerna. Han går dessutom kort i dialog med vissa arbeten från det senaste decenniet som vill skriva exegetikens historia på delvis nya sätt, och ta fram hur ”moralisk bibelkritik” fanns med i början. Leander förnekar inte att det var så, men ger en mer komplex bild, genom att visa hur dessa 1800-talsexegeter tydligt går in i koloniala diskurser. Studiet av 1800-talskommentarerna har också tydliga beröringspunkter med nyare studier av samspelen mellan den framväxande historisk-kritiska exegetiken och det samhälle där denna forskning växer fram, studier utförda av bland andra Ward Blanton och Halvor Moxnes.

Tredje delen, kapitel 4, ”The Gospel of Mark and Roman Imperial Discourse”, utgörs i huvudsak av analyser av de valda Markustexterna. Här används Homi Bhabas och Gayatri Spivaks teorier om relationer mellan dominerande och underordnad. Diskursanalys och postkoloniala teoretiska perspektiv möjliggör nyanserade läsningar, som synliggör öppenhet och ambivalens i de sju valda texterna och i Mark i stort.

Arbetet knyts ihop i kapitel 5, ”Concluding reflections”, som på knappt nio sidor (s. 315–326) väl sammanfattar avhandlingens resultat. Till sist återfinns bibli-

ografi, sorterad efter typ av texter. Däremot saknas register, vilket är en brist. Då detta är en första utgåva tryckt inför disputationen antar jag att ett sådant ska finnas i en framtida förlagsutgiven version.

I *Discourses of Empire* behandlas alltså dels, i kap 3, ett tidigare dåligt utforskat material, dels, i kap 4, ett närmast överutforskat. Av beskrivningen kan det låta som om det finns risk för att avhandlingen inte skulle hänga samman men det gör den. Det som håller samman är de sju Markuspassagerna, men också bruket av diskursanalys och de teoretiska perspektiven. Analyserna i kap 3 visar också på tolkningsmöjligheter i texterna som skärper blicken inför analyserna i kap 4. Därigenom visas att tolkningshistoriska och forskningshistoriska studier väl låter sig kombineras med ett historiskt inriktat studium av bibeltexterna. I kap 4 blir det tydligt att nya teorier som de postkoloniala är tydligt relevanta också för arbetet med historiska frågor.

I *Discourses of Empire* förenas det för exegetiken karakteristiska – det noggranna läsandet av texter – med nya teoretiska perspektiv. Relationen text – kontext som exegeter är måna om att göra rättvisa när det gäller bibeltexter är här också viktig i studiet av exegetiska texter. Dessutom används såväl nya perspektiv som klassiska historisk-kritiska metoder, till exempel textkritik. Det är i kombinationen av det nya och det klassiskt exegetiska som avhandlingens styrka ligger samt i kombinationen av uppmärksam textläsning med ett klart öga för detaljer och texttolkning ur breda teoretiska perspektiv.

Jag tror *Discourses of Empire* kan läsas av forskarstuderande och forskare som introduktion till postkolonial exegetik, och inspirera till nya studier med liknande syften, frågeställningar, metoder och teoretiska perspektiv. *Discourses of Empire* bör vara intressant för forskare i andra religionsvetenskapliga discipliner, till exempel missionsvetenskap, där frågor om kristen teologi, mission och kolonialism är centrala. Kap 3 är sannolikt relevant för forskare i alla discipliner som studerar modern europeisk kolonialism. Jag hoppas avhandlingen blir publicerad på internationellt förlag och därigenom blir del av det vetenskapliga samtalet utanför Sveriges gränser.

Hanna Stenström, Uppsala universitet

Margaret Y. MacDonald, *Colossians, Ephesians. Sacra Pagina, 17. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2008. Häftad. XI + 394 sidor. ISBN: 9780814659786. \$34.95.*

Margaret Y. MacDonald, författare av bland annat *The Pauline Churches, A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (Cambridge, 1988), har i den katolska *Sacra Pagina*-serien skrivit en utmärkt akademisk kommentar över Kolosserbrevet och Efesierbrevet, där hon kombinerar språklig och historisk analys med insikter ifrån socialvetenskapliga områden. Ursprungligen utkommen år 2000, kom den 2008 ut i en andra upplaga, då med uppdaterade bibliografier.

På många sätt påminner den här kommentaren om en traditionell kommentar. Den inleds med introduktioner av de två breven som diskuterar författare, mottagare och huvudteman. Sedan följer utläggningen av texterna, avsnitt för avsnitt. Dessa inleds med en översättning. Efter detta kommer en nära kommentar av varje fras, där språkliga detaljer diskuteras, jämförelser görs med bibliska och en mängd andra antika källor, judiska liksom grekisk-romerska. Här förs också diskussionen med andra forskare om olika tolkningsmöjligheter. När styckets alla fraser kommenterats följer i god ordning ett avsnitt med "tolkning" där MacDonald på några sidor diskuterar stycket som helhet och ämnen i det som intresserar henne särskilt.

Vad är det då som gör Margaret Y. MacDonalds *Colossians, Ephesians* värd pengarna? Jag menar att det är just det socialvetenskapliga perspektivet, som genomsyrar kommentarens alla delar och som gör att hon kan föra in nya kreativa idéer till diskussionerna om de två breven. Hon ser själv införandet av det här perspektivet som det främsta motivet till att lägga ännu en kommentar till listan över Kolosser- och Efesierbrevskommentarer. Enligt MacDonald har frågor om de falska lärarnas identitet i Kolosserbrevet, Efesierbrevets tillkomstsituation och syfte, och den stora frågan om dokumentens äkthet, kommit att dominera diskussionerna om dessa brev till den grad att många andra intressanta frågor inte fått den uppmärksamhet de förtjänar. Genom att lägga särskild vikt vid att studera de sociala mekanismer som är verksamma både inom gruppen där dokumentet producerades och i samspelet mellan gruppen och det bredare samhället, hoppas hon kunna göra några av dessa negligerade ämnen rättvisa.

Kolosserbrevet, som MacDonald anser vara författat av en Pauluslärjunge, skrevs strax före eller strax efter Paulus död, delvis för att hantera krisen som uppkommit genom att den store ledaren tagits ifrån gruppen. Här tar hon hjälp av sociologen Max Webers teori om "karismatisk auktoritet" (en teori som tidigare använts flitigt av bibelforskare, däribland Bengt Holmberg) för att förklara den institutionaliseringsprocess som sker när Paulus auktoritet vid hans bortgång förs vidare till hans närmaste lärjungar. Inte minst hälsningarna i slutet av brevet (4:7–18), där Tychikos, Onesimos och Epafras med flera särskilt nämns, ser hon som ett sätt att legitimera dessas ledarskap i den kritiska situation som uppstått.

När det kommer till de falska lärare som Kolosserbrevet vänder sig emot så menar MacDonald att dessa representerar en synkretistisk rörelse som kombinerar judiska element med tendenser som finns hos hedniska religiösa grupper. Men emot en tidigare benägenhet bland forskare att fokusera på teologiska aspekter av kontroversen så menar MacDonald tillsammans med andra nutida uttolkare att rituella skillnader och frågor rörande det sociala livet bättre kan förklara konflikten. Vissa typer av askes och olika syn på dophandlingen ser hon som centrala för striden snarare än att den främst skulle handla om kristologi. Victor Turners teorier som byggt vidare på Arnold Van Genneps *Les Rites de Passage* (1909) får här tjäna som socialvetenskapligt underlag för hennes argumentation. I själva verket, menar hon, rådde det nog inte så stor oenighet mellan de rivaliserande grupperna vad gällde kristologi och den typen av teologiska frågor, utan det riktigt brännande var istället frågor om gruppidentitet och identitetsmarkörer, därav brevets fokusering på dopet.

Även i Efesierbrevet spelar frågor om ritualer och det vakuum som uppstått efter Paulus bortgång en stor roll. MacDonald ansluter sig till den vanliga uppfattningen bland forskare att Efesierbrevet är litterärt beroende av Kolosserbrevet, så en överlappning av de ämnen som behandlas är att förvänta. Dock finns där även signifikanta skillnader mellan de båda breven. Framför allt tycks inställningen till syner, extatiska upplevelser och uppenbarelser ha förändrats. Detta var något som Kolosserbrevets författare sett som ett stort problem, men som till och med tycks uppmuntras i Efesierbrevet (jfr Ef 1:17–19). MacDonald noterar att Paulus, den store ledaren och förebilden, i kapitel tre uppmålas som en person som fått syner och uppenbarelser, och att de troende i kapitel ett beskrivs i termer av att de är på en uppåstigande himmelsk resa. Denna typ av upplevelser tycks alltså ha varit en väsentlig aspekt av den religiösa erfarenheten för Efesierbrevets författare.

Vidare menar MacDonald att Efesierbrevet skiljer sig ifrån Kolosserbrevet med avseende på attityden till den omgivande världen. Här använder hon sig av Bryan Wilsons klassiska studie över olika typer av sekter och deras förhållande till omvärlden, *Magic and the Millennium* (1975), och menar att Efesierbrevet representerar det som Wilson kallar för "the introversionist response". Detta kännetecknas av ett förkastande av det omgivande samhället som oförbätterligt fördärvat och riktar i stället uppmärksamheten inåt mot den egna gruppen, där man strävar efter att nå nya höjder av moralisk perfektion och helighet. Bland annat anser MacDonald att den starka betoningen på ecklesiologi i Efesierbrevet är ett uttryck för just denna "inåtvändhet". Dock menar hon att detta inte är något man som modern läsare ska förfäras över utan att detta var en naturlig reaktion från en kämpande minoritet med udda värderingar i förhållande till det dominerande samhället.

MacDonald, som tidigare skrivit flera böcker om kvinnornas ställning i den tidiga kristna rörelsen, uppvisar en särskild känslighet när hon behandlar hustavlorna i Kol 3:18–4:1 och Ef 5:21–6:9. Här ursäktar hon inte den bibliske författaren för hans patriarkala värderingar och försöker inte heller förneka att dessa texter ursprungligen hade för avsikt att legitimera en befintlig kulturell ordning. Samtidigt finns det ett försonande drag i hennes ton när hon betonar att dessa texter hör hemma i en antik kontext och måste bedömas utifrån sina egna förutsättningar.

Enligt min mening för MacDonald alltid intressanta och välunderbyggda resonemang, som ofta ger nya ingångar till texterna och på ett konstruktivt sätt för diskussionerna framåt. Hennes stil gör att det är lätt att följa med och blandningen av olika perspektiv gör att varje sida innehåller åtminstone någon särskilt intressant poäng eller referens. För att rikta ett kritiskt ord så tycker jag nog att de socialvetenskapliga teorier som MacDonald använder sig av skulle kunna vässas ytterligare för att göra hennes argumentation ännu mer övertygande. Flera av de teorier hon främst stödjer sig på har använts inom bibelvetenskapen i trettio år, och även om de verkligen har bidragit till att öka vår förståelse så är jag övertygad om att de kan göras ännu bättre.

Det här är en kommentar som har som utgångspunkt att sociala omständigheter föregår det rationella och intellektuella. Den som framför allt är ute efter en teo-

logisk utläggning av Efesierbrevet och Kolosserbrevet gör nog därför bäst i att vända sig någon annanstans. Inte heller lägger MacDonald särskilt mycket bläck på att diskutera nutidstillämpningar av texterna. Den som däremot är intresserad av Kolosserbrevet och/eller Efesierbrevet och deras problem, samt den som är intresserad av den socialvetenskapliga kritiken av Bibeln, gör helt rätt i att införskaffa Margaret Y. MacDonalds *Colossians, Ephesians*.

Martin Wessbrandt, Lunds universitet

Jodi Magness, *Stone and Dung, Oil and Spit: Jewish Daily Life in the Time of Jesus*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2011. Paperback. XV + 275 pages. ISBN: 9780802865588. \$25.00.

What can we know of Jewish daily life in the time of Jesus? This is the question Jodi Magness, Kenan Distinguished Professor for Teaching Excellence in Early Judaism at the University of North Carolina at Chapel Hill, addresses in her book. Rather than trying to give a comprehensive overview, she tries to reconstruct various aspects of Jewish daily life in Palestine from the mid-first century BCE to 70 CE, for example purity and Sabbath observance, dining, clothing etc. With a background in the field of archaeology and history as well as extensive experiences of excavating in Palestine, Magness focuses on archaeological discoveries from Jerusalem, Qumran and other sites combined with literary evidence such as the New Testament, Josephus and rabbinic sources. Throughout her work she attempts to show how archaeological and literary evidence can illuminate each other and how this can help us solve some of the mysteries of the long lost daily Jewish society of Palestine in the time of Jesus.

In the introductory chapter Magness sketches general presuppositions on Jewish society in Palestine during the second temple period. For example, she identifies the Sadducees with the Jerusalem elite, the Pharisees with the rabbis after 70 CE, the Qumran settlement as Essene and Jesus a lower class Galilean Jew. Furthermore, she argues that the differences between these various Jewish groups should be understood in terms of socio-economic factors as well as cultic or religious factors.

In chapter two and three Magness discusses purification rites and food laws in the second temple period. She argues that *miqva'ot* became common from the first century BCE and that the largest ones are associated with the Jerusalem temple and priestly groups. She also discusses hand purification before consuming food. In this, she examines Mark 7:14–23, where Jesus is depicted as rejecting the washing of hands before eating as well as food laws. Magness argues that the rejection of food laws is unlikely due to Jesus' Jewish identity and that his response rather was directed against the pharisaic requirement of eating ordinary food in a state of purity that was otherwise required for sacrificial food. She also discusses the relationship between hand impurity and Torah scrolls. She finds that while rabbinic Judaism associates the scrolls with impurity for those who touch them, indirect evidence suggest that the Qumran community did not share this view. On the other hand, the shape of the jars in which the scrolls were stored probably signalled the purity of their contents. Concerning food laws, Magness

argues that halakhic debates were caused by the different descriptions in Lev and Deut with regard to for example creeping and swarming creatures. It is precisely this controversy that should be understood as the background to Jesus' words about gnats and camels in Matt 23:24. In this passage, Jesus aimed at groups in the Jerusalem elite who strained gnats out of liquids because of strict observance of purity laws but still consumed imported delicacies. In the end of the chapter, Magness also discusses archaeological evidence of bone deposits at Qumran.

In chapter four Magness discusses household vessels. Imported vessels and amphora discovered at elite areas in the Jewish Quarters of Jerusalem points to Hellenistic influence together with architecture, decorations etc., all of which was a result of Herod the Great's close ties with the imperial family. Imported amphoras indicate that even if there was a prohibition against eating gentile food before 70 CE, it was not universally accepted. The absence of these imports at Qumran can be understood in light of purity concerns as well as economic considerations. Concerning stone vessels, Magness claims that their popularity can be attributed to observance of purity among broad sections of the Jewish population, as suggested by later rabbinic legislation and the ubiquity of finds in Judea and Galilee. Stone vessels were primarily connected with the Jerusalem temple cult. Stone mugs were usually used for hand washing but also for other purposes. For example, stone mugs are found at Qumran, while sectarian legislation requires full immersion before meals instead of hand washing. The popularity of stone vessels can be explained by the general idea that stone was unsusceptible to impurity in comparison to other materials.

Chapter five discusses dining customs and communal meals. Magness argues that dining practices are important as means of self-definition. The most literary and archaeological evidence for dining customs are found at Qumran, where only full members were allowed to access the meals and ritual purification was required, as is shown by the presence of the largest *miqva'ot* by the entrances of the communal dining rooms. The sectarians sat down during the meal in comparison to the Greco-Roman norm of reclining. In comparison, Magness argues that the gospels' use of the verb *katakeimai* suggests that Jesus did not reject this Greco-Roman custom. Furthermore, the Gospel of Mark depicts the last supper as exhibiting the Roman practice of sharing food out of common dishes, while the sectarians at Qumran dined from individual dishes due to purity concerns.

Chapter six discusses Sabbath observance and fasting. Rabbinic literature contains a great deal of discussion on fasting and some gospel accounts seem to suggest that there were certain fasting days. There were also differences between groups in terms of different attitudes toward wealth and sharing of possessions, which Magness discusses in chapter seven. The fact that coins were found at the settlement in Qumran, and not in the caves, partly indicates their critical attitude towards wealth. Magness also argues that it was Jesus concern for the poor that was the driving force of his cleansing of the temple.

Chapter eight discusses clothing. Magness emphasises that male nudity was a natural part of life in Palestine, which is shown by that fact that the Rabbis do not object to male nudity in public but only to the reciting of the Shema and prayers

naked. The Qumran community differed in this regard in their extreme concern for modesty. They wore linen loincloth/dresses during immersion in contrast to rabbinic halakha that requires full nudity. The use of linen was probably a practice based on the wish to imitate the priests in the Jerusalem temple. Magness also discusses the practice of *tzitzit* and argues that literary sources suggest that it was common during the second temple period, albeit with no general consensus on the practice.

Chapter nine and ten discusses oil, spit and toilet habits. Oil was generally used for washing in the Mediterranean world and the gospels mention the use of perfumed oil in connection with washing feet. The washing of head and feet with oil is often taken to be a specifically Jewish practice associated with the offering of hospitality and respect. The Qumran community, on the other hand, considered oil defiling. The community also distinguished themselves with regard to privacy in toilet habits and their view of defecation as a polluting activity in contrast to the Rabbis.

In the last chapter Magness discusses tombs and burial customs in the second temple period, where she focuses primarily on the rock-cut tombs that surrounded Jerusalem and were used by wealthy families. Ossuaries appeared in these tombs as containers for bones in the middle of Herod's reign. Magness criticizes the view that the ossuaries were introduced as a result of the belief in bodily resurrection, since many of them belonged to the Sadducees that were known for not holding such a view. Magness instead ascribes this practice to Roman influence on the Jerusalem elite since the practice was prevalent in the Roman world and Herod's reign was characterized by a general Hellenistic-Roman influence on the lifestyle of the Jerusalem elite. Jews of lower classes buried their dead in individual graves in the ground. The Qumran community provides the best example of this, where the practice was a result of their ascetic lifestyle and concern for purity. Magness argues further that the gospels' account of the burial of Jesus are credible since they fit well with the observance of Jewish law at the time and archaeological evidence from the first century CE. Her conclusion is that Jesus was buried in a manner consistent with wealthy Jews in Jerusalem because of Joseph of Arimethea's intervention. Furthermore, the fact that Jesus could not have afforded a wealthy burial highlights the anachronism of the interpretation of the Talpiot tomb as Jesus' grave.

Magness book paints a broad and lively picture of various aspects of Jewish daily life in the second temple period while still being sensitive to the challenges and difficulties of bringing archaeological and literary evidence together. One does not have to agree with all of Magness' conclusions to appreciate her collection of archaeological and literary evidence on various topics. The presentation is in fact nuanced in that it allows different scholarly opinions to be heard on debated topics. The book is valuable for anyone interested in second temple Judaism and the socio-religious context of the historical Jesus, but perhaps the introductory nature of the work makes it especially suitable for students of these fields.

Bim Berglund, Uppsala universitet

Hilary Marlow, *Biblical Prophets and Contemporary Environmental Ethics: Re-Reading Amos, Hosea, and First Isaiah*. Oxford: Oxford University Press, 2009. Hardcover. XVI + 338 pages. ISBN: 9780199569052. £75.00.

This monograph, the author's revised doctoral thesis, explores the ways in which ecological readings of the biblical text can contribute to contemporary environmental ethics. The introduction highlights the growing problem of human-induced climate change. Marlow points out that many contemporary environmentalists view the Judaeo-Christian tradition as inherently hostile to nature, as many biblical texts claim that the natural world was created for the benefit of humankind and thus for them to exploit. However, this is to misunderstand seriously the approach of the biblical authors to the natural world. Through a careful study of select passages from the Hebrew Prophets, Marlow sets out to rectify this view. Her exegesis is guided by two inter-related questions: "how have we got into this mess—and how do we get out of it?" (p. 7).

The first chapter explores the claim that Christianity is to blame for the current ecological crisis. Marlow begins by discussing Lynn White J.'s 1966 paper "The Historical Roots of our Ecologic Crisis" where White claims that the origin of the crisis can be traced to the Mediaeval Ages and to the domination of Christianity over paganism. For White, the biblical creation accounts assert humankind's domination over nature, created by God solely for their use. Marlow looks at the various reactions to White's paper, with focus on two questions: can the blame be laid at the feet of the Judeo-Christian tradition in such a simplistic way, and to what extent has Christian theology contributed to an instrumental perception of the world? Marlow criticizes White's view for its generalization and oversimplification, instead arguing that the current environmental conditions are the result of a variety of different ideological, economic, political, and social factors. Marlow further surveys the attitudes towards creation found in the writings of the Early Church (Irenaeus, Origen, Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, Augustine), the Mediaeval Ages (Francis of Assisi, Thomas Aquinas) and the Reformation (Martin Luther, John Calvin), as well as in Greek philosophy and Philo, both important sources of influence upon early Christian thinkers. She concludes that, with the exception of Irenaeus and Francis of Assisi, the overall trend is to marginalize the non-human world and instead to focus on the relationship between God and humanity. Nature is perceived as having a purpose which, in some way or another, relates to humanity rather than having value in its own right.

The second chapter looks at the time period from the Reformation to the beginning of the nineteenth century. This period saw an increased utilitarian view of nature which paved the way for the industrial revolution, although Romanticism constituted a counter-trend in the footsteps of which came voluntary organizations concerned with the protection of areas of natural beauty. Turning to theology in the twentieth century, the focus on salvation history marginalized the concepts of nature and God's creation. Marlow discusses Hegel's influence on the development of modern Old Testament Theology, and she examines the view of creation in the theologies of Gerhard Von Rad, Walter Eichrodt, G.E. Wright, and

Karl Barth. Marlow further surveys the rediscovery of creation theology, exemplified in the writings of Bernhard Anderson and Rolf Knierim. Finally, she analyzes the exegetical studies of Theodore Hiebert, Ronald Simkins, and Willain Brown.

In the third chapter, Marlow turns to eco-theologies, exemplified by the Earth Bible Project (EBP). She analyzes its ecological hermeneutics which guides its interpretations of the biblical material. Adopting the principles of feminist hermeneutics, Norman Habel, the founder of EBP, encourages readers to stand by the oppressed "Earth." Marlow highlights not only the benefits of this approach but also its drawbacks. In particular, she argues that the gendering of the relationship between humans and the created world can do injustice to our understanding of the biblical authors' view of the non-human earth. Marlow also expressed concern with the lack of precision and definition in the terminology used by the EBP, as well as with the notion of presenting Earth not only as capable of agency but also of moral awareness.

Marlow furthermore questions whether we can really speak of an ancient Israelite worldview. Marlow examines four prevalent themes in biblical writings – Land as Inheritance, Cosmic Perspective, Justice and Righteousness, and Natural Law – yet argues that although they provide valuable information to the overall picture, in themselves they offer too narrow a focus. Instead, Marlow, influenced especially by Ronald Simkin, Terence Fretheim, and Christopher Wright, proposes an ecological triangle as a model for Old Testament exploration of ecological concerns, where God, humanity, and the non-human creation together express the interrelationship between them.

The fourth to the sixth chapters interpret pertinent texts in Amos, Hosea, and Isaiah 1–39. Marlow explores how the non-human creation functions with respect to 1) the use of figurative language, 2) the appeal to natural order/poetic justice, 3) the presence of other wisdom-type material, 4) the extent to which cosmic themes can be found, and 5) the language of judgement/blessing.

The fourth chapter opens with a brief discussion of the nature and function of metaphor in prophetic books before discussing the imagery of the non-human world in Amos (for example 2:9; 3:4–5, 12; 5:19; 6:12). Noting, however, that Amos contains relatively few examples of figurative language of the natural world, Marlow focuses her discussion on the rhetorical structure of the book. She explores its distinctive use of dialogues which highlight the importance of the natural world and its relationship with God and humanity. First, Amos depicts God as speaking and the earth as responding (for example 1:2), and how the earth executes God's commands (Amos 7:4; 5:8; 9:6). Secondly, the creation reveals God (Amos 4:13; 5:8–9; 9:5–6). Thirdly, the creation has a role in God's judgment over Israel. A wide range of natural elements are available to God and act as his agents, for both punishment (for example fire [Amos 1:3–2:5]; famine [4:6]; flood [9:6]; earthquake [8:8; 9:5]) as well as restoration (abundance of natural fertility [Amos 9:11–15]).

The fifth chapter deals in a similar manner with Hosea. Marlow begins by discussing the use of figurative language, with focus on images drawn from the non-human world. Notably, Hosea uses imagery from the natural world to describe

both God (for example Hos 4:16; 5:12; 7:12), and Israel (for example 4:16; 7:11). Turning to the use of relational imagery, Marlow explores the interplay of figurative language in Hos 2 which expresses the relationship between God, Israel, and the natural realm, centred on the economic and social well-being of Israel: even the wild animals are tamed to give safety to Israel (2:20). In contrast, Hos 4 describes how Israel's sins have repercussion in creation. Even the fish in the sea are perishing (4:3). Hosea thus warns Israel that failure to comply with God's commandment will have serious repercussions, not only for them but for the earth.

The sixth chapter explores the notion of cosmic upheaval in Isa 14:12–15; 13:9–13; 24; and 34:2–5. It also looks at a selection of references to the natural world in Isa 1–39. In Isa 1:2–3; 28:23–29, the idea of the divine order is associated with the relationship between God, his people, and the world around them. Likewise, through the use of imagery of viticulture, the vineyard parables (Isa 5:1–7; 27:2–6) reveal the interrelationship between God and his people. The last part of the chapter investigates the effects of God's punishment and blessings upon the physical environment (Isa 34–35; Isa 11:1–10). The ideal situation is characterized by justice, righteousness, and peace. When God's people uphold these values, their relationship with God and other humans, as well as with the non-human creation, will flourish.

In the final chapter, Marlow asks how the aforementioned insights about the relationship between God, Israel, and the land can inform on and interact with current ecological issues. Marlow begins by discussing the differences between descriptive and normative ethics and their respective benefits and drawbacks, with particular focus on the writings of Cyril Rodd (descriptive) and Christopher Wright (Christian, normative). She further surveys the tenets of the three main ethical theories for environmental decision-making: consequentialism, deontology, and virtue ethics. As to the biblical text, despite its theocentric foundation, Marlow highlights its relevance for evaluating ethical and moral behaviour. The knowledge that human behaviour impacts other parts of the creation, a salient point in the prophetic writing, can inform on the current debate. Marlow outlines five questions which can be posed to a biblical text: 1) the value ascribed to the non-human creation, 2) the ethics of human behaviour, 3) the relative importance of individual and community in ethical consideration, 4) whether nature is a stable entity or a world in flux, and 5) the tension between culture and nature.

Marlow's monograph is a well written and important book addressing an important issue. Her model of interconnectivity as an approach to the biblical texts is both innovative and informative. Marlow proposes a theocentric framework, suitable for a Christian ethical framework, which hopefully will reach a wide hearing both inside and outside of the church. In her own words, "Christian affirmation of obedience to God, combined with the belief in a creator God, and a good creation [...], strengthens the case for responsible living in a world under stress" (p. 276).

Lena-Sofia Tiemeyer, University of Aberdeen

Marko Marttila, *Collective Reinterpretation in the Psalms*. FAT 2:13. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. Häftad. IX + 274 sidor. ISBN: 3161488385. €59.00.

Denna bok är en reviderad doktorsavhandling från Helsingfors 2004. Den handlar om hur ett antal psaltarpсалmer, som från början hade en individuell syftning, genom små omarbetningar och tillägg fått en kollektiv tolkning. Men avhandlingens är också ett bidrag i den nu allt vanligare diskussionen kring psaltarens redaktion och disposition.

Efter den sedvanliga introduktionen med ämnets forskningshistoria följer fyra kapitel: I, Collective Features in Exilic and Early Post-Exilic Texts. II, The Genre and "Sitz im Leben" of the Psalms. III, Collective Reinterpretation in the Psalms. IV, The Nature and Extent of Collective Redaction.

I inledningskapitlet konstateras till att börja med att en kollektiv tolkning av psalmerna på intet sätt är något nytt. Det finns redan i den babyloniska Talmud och förfäktades också av Rudolf Svend d.ä. i en artikel i Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 1888. Men med Gunkels och andras arbeten tonades den kollektiva tolkningen ner för att sedan få en ny renässans under mitten av 1900-talet, bl.a. av S. Mowinckel, men författaren vänder sig mot Mowinckels kultiska tolkning av Psaltaren. Det finns ingenting som tyder på att Psaltaren, som ofta hävdats, var "det andra templets sångbok". Snarare är den en bok för meditation och undervisning.

Det finns tre kategorier av kollektivt bearbetade psalmer. Först har vi vanligen individuella klagopsalmer som gjorts kollektiva genom redaktionella tillägg. Det är Ps 3, 14, 25, 28–30, 34, 51, 73, 84, 125, 129–131 och 148. Sedan har vi psalmer med mera omfattande kollektiva tillägg, det är Ps 22, 69 och 102. Den tredje gruppen är sådana psalmer som, trots att de formulerats i singular, varit avsedda att tolkas kollektivt redan från början. Till den sista gruppen räknar författaren Ps 2, 89 och 132.

Bokens första huvudkapitel handlar, som titeln säger, inte direkt om Psaltaren utan om kollektiga drag i andra texter, fr.a. Deuterocesaja, med tyngdpunkt på "Herrens Tjänare", Klagovisorna och Deuteronomistiska historieverket.

Exilen skapade ett kollektivt trauma för folket. Detta trauma löstes genom kollektiva tolkningar. Israel var den lidande tjänaren, utvald av Gud för ett särskilt uppdrag som också innefattade andra folk. Folkets olycka berodde på kungarna överträdelser, men i stället förstärks relationen mellan Herren och folket. Herren har övergett kungen, men lämnar aldrig sitt folk.

I det andra kapitlet betonar författaren hur ett ändrat "Sitz im Leben" för en psalm också ger den en ändrad innebörd. Han lyfter också fram A. Aejmelaeus forskning som visat hur Psaltarens böner är väldigt stereotypa. Man ber att Gud skall lyssna שמע ושמע och rädda ישע וישע men sällan om några konkreta saker. I grunden verkar det ha funnits ett slags traditionella böner som senare har vidareutvecklats. Liksom flera andra nyare forskare avvisar han också tanken på ett yttre "prästerligt frälsningsorakel" som åstadkommer en vändning till lovsång i slutet av klagopsalmerna.

Bokens tredje kapitel, som också är det längsta, går så igenom ett antal psalmer för att visa hur de genomgått en kollektiv reinterpretation. Kapitlet börjar

med psalmerna med mera omfattande tillägg (22, 69, 102), som får en detaljerad kommentar. I Ps 22 är syftet att identifierade den plågade personen med Israel, som led under exilen. Ps 69 har som ursprung en individuell klagopsalm bestående av v. 2–5, 14a_y och 31. Denna har sedan byggts ut i flera steg samtidigt som den bearbetats i kollektiv riktning. På samma sätt har vi i Ps 102 en kärna bestående av v. 2–12 och 24–25a, som senare har utvecklats med v. 13–23 och 25b–29 varigenom hela psalmen har fått en kollektiv tolkning. Dessa tillägg har också mycket terminologiska likheter med Ps 22 och Ps 69. Här behandlas också Ps 89, som hör enligt inledningen hör till de psalmer som var kollektiva redan från början.

Därefter kommer en kortare genomgång av en rad psalmer där den kollektiva interpretationen nästan undantagslöst ligger i psalmens sista vers. Ett undantag är Ps 30 där det kollektiva ligger mitt i psalmen, v. 5–6. I Ps 73 är det fr.a. v.1 som är kollektiv, טוב לִישְׂרָאֵל אֱלֹהִים ”Gud är god mot Israel”. Vi kan notera att Bibel 2000 här följer den textkritiska apparatens förslag och läser ”Gud är god mot den rättrådige” יֵשֶׁר, en läsart som också denna boks författare håller för den ursprungliga, vilken senare i den kollektiva tolkningen blivit ”Israel”. Också begreppet מְשִׁיחַ ”Messias” har genomgått en kollektiv omtolkning efter att kungadömet med exilen förlorat sin betydelse. I flera psalmer, fr.a. Ps 2 syftar ”hans smorde” מְשִׁיחוֹ på Israel.

Fjärde kapitlet handlar om hur Psaltaren vuxit fram. Liksom många andra menar författaren att ursprunget är Davidpsalmerna 3–41 vartill tidigt lades de så kallade elohistiska psalmerna 42–83. Därtill lades successivt de följande delarna. Ps 2 tillfogades i början och Ps 1, som inte är en psalm i egentlig mening, specialkomponerades som inledning till Psaltaren. Författaren räknar med att Psaltaren som helhet stod färdig c:a 200 f.Kr. Vad författaren nu hävdar är att de kollektivt bearbetade psalmerna befinner sig i nyckelpositioner i Psaltaren som helhet. Det stämmer på Ps 3, om det är inledningen till första samlingen Davidpsalmer Det stämmer också på Ps 73 och 89 som ramar in Psaltarens ”tredje bok”, men om det stämmer så mycket mera kan man kanske vara tveksam till. Poängen här är att Psaltaren är en medveten komposition som går från klagan till lovsång, och inte en slumpmässig antologi av dikter.

Ett sista avsnitt i boken ägnas qumrantexten 11QPs^a. Manuskriptet innehåller ett antal passager ur huvudsakligen senare delen av Psaltaren, men i en annan ordning är den vanliga bibeltexten. Frågan är om Psaltaren från början funnits i olika editioner eller är qumrantexten en liturgisk komposition som tillkommit i själva qumrangruppen. Efter noggranna jämförelser mellan texterna konstaterar författaren att 11QPs^a är en qumranspecifik text och att qumrangruppen tog till sig den kollektiva tolkningen och tillämpade den på sig själva.

Marttilas arbete är en inträngande analys av några av Psaltarens viktigaste psalmer. Många intressanta iakttagelser gör han också. Själv hyser jag dock en viss skepsis när det gäller att urskilja vilka verser som är mer eller mindre sekundära med åtföljande rekonstruktion av utvecklingslinjer. Många sådana försök har gjorts och ständigt kommer det nya, men så länge vi inte har källor att bygga på

blir det ändå mest hypoteser. Men att texterna i varje ny situation läses med nya ögon är en sanning som tål att upprepas också denna gång.

Stig Norin, Uppsala universitet

Eric F. Mason och Kevin B. McCruden (red), *Reading the Epistle to the Hebrews: A Resource for Students*. Atlanta: SBL, 2011. Häftad. 372 sidor. ISBN: 9781589836082. £25.50.

Eric Masons och Kevin McCrudens *Reading the Epistle to the Hebrews: A Resource for Students* är en antologi med tretton artiklar av olika författare, som alla tar upp centrala frågor för läsningen av Hebreerbrevet. Likt andra delen av titeln antyder är bokens syfte att vara en handbok för studenter och att inspirera till studiet av detta brev. I blickfånget är däremot inte standardfrågor, vilka man ofta finner i en bibelkommentar – såsom datering och författarskap – utan artiklarna syftar till att adressera mer fördjupande diskussioner av relevanta ämnen såsom brevöförfattarens idémässiga influenser, hans tolkning av skriften, brevets struktur, centrala teologiska frågor, aktuella tolkningsmetoder samt receptionshistoria.

Artiklarna bygger på den främsta av den nutida forskningen kring Hebreerbrevet. De flesta av artikelförfattarna är uppmärksammade experter på brevet, medan andra istället bidrar med expertis från andra områdesfält. Boken riktar sig i första hand till studenter som befinner sig på högre grundnivå; men även till studenter på avancerad nivå och till alla akademiska läsare som vill studera brevet för första gången.

Mason har skrivit inledningen och ger där en presentation och summering av artiklarna, vilka är uppdelade i fem olika kategorier: Föreställningsmässig och historisk bakgrund, textens struktur, aktuella metodologiska perspektiv, centrala teologiska frågor och receptionshistoria.

Fyra artiklar ingår i den första kategorin där influenser från den judiska kontexten står i centrum, vare sig tonvikten läggs vid platoniserad judendom enligt Filon av Alexandria, eller vid palestinensisk judendom såsom representerad av Qumran och judisk apokalyptik. Patrick Gray argumenterar i sin artikel att den kristna tron vi möter i Hebreerbrevet springer ur en judisk miljö – men som länge stått under påverkan från grekisk-romersk kultur. Gray undersöker hur koncept, bilder och motiv från den grekisk-romerska världen kan upplysa läsningen av brevet. James Thompson frågar sig i sin artikel på vilket sätt Hebreerbrevet är influerat av medelplatonism. Eller mer specifikt, vilket är det dominerande perspektivet i brevet, medelplatonism eller judisk eskatologi? Thompsons svar är att författaren behåller det judiskt eskatologiska perspektivet men använder centrala teman från medelplatonism i det att han skiftar det eskatologiska fokuset från att gälla denna världen, till att istället gälla den himmelska världen. Mason redogör för hur tre olika fenomen: *kosmologi*, *messianism* och *Melkisedek*, förstås och tolkas i tidigjudiska skrifter och jämför sedan med Hebreerbrevets tolkning. Jämförelsen lyfter fram hur tankeströmningar i Qumran och apokalyptisk judendom utgör en mycket viktig begrepps- och föreställningsmässig bakgrund för Hebreerbrevets författare. David Moffitt diskuterar brevets användning av Gamla testamentet och lyfter fram två centrala frågor: den textliga mångfalden av Skriften

vid tiden då författaren skrev, samt dennes användning av judiska tolkningsmetoder.

Två artiklar är vigda till brevet struktur. Craig Koester vänder sig till grekisk-romersk talkonst och analyserar utifrån detta perspektiv brevet struktur i syfte att utröna dess argumentation. Gabriella Gelardini vänder sig istället till den judiska världen och läser Hebreerbrevet som en "synagogshomilia".

I den första av två artiklar, som presenterar aktuella metodologiska perspektiv, undersöker Jerome Neyrey rollen Jesus har som en "mellanhand" (*broker*) i relationen patron-klient i Hebreerbrevet. Jesus är en effektiv sådan eftersom han tillhör två världar, både Guds värld – då han delar Guds odödlighet och oförgånglighet, och människans – då han blev människa och dödlig. Hans offer fungerar som ett arvode eller en brygga mellan dessa två världar. Kenneth Schenk ger istället ett narrativt perspektiv på brevet. Han argumenterar för att brevet ska läsas som att författaren och mottagarna delade en underliggande berättelse som bestod av individuella berättelser från den tidiga kristna traditionen och Gamla testamentet. Enligt Schenk byggde brevet författare vidare på denna berättelse och presenterade sin tolkning av den, där klimax är Kristi inträde i himlen som överstepräst.

Två artiklar behandlar teologiska frågor i brevet. Frank Matera presenterar brevet teologi i nära koppling till dess struktur. Genom att lägga ut de dogmatiska delarna av brevet summerar han dess kristologi och soteriologi; genom att lägga ut de förmanande delarna framställer han dess ecklesiologi och eskatologi. Slutligen diskuterar han också brevet relevans för nutida kristen tro och teologi. McCruden diskuterar begreppet "fullkomlighet" (*perfection*); hur Jesus i Hebreerbrevet fullkomnas genom sin trofasthet: i sitt tjänande liv på jorden, i sin lydnad ända till döden, i sitt upptagande till himlen och i sitt inträde i Guds närvaro. Genom sitt offer gör han "fullkomlighet" möjlig för människan, något hon ytterst sett får erfar i den kommande tidsåldern, men som hon redan nu erfar i gemenskapen med Gud.

Den sista delen av denna artikelserie rör brevet receptions historia. Rowan Greers diskuterar hur Hebreerbrevet kristologi har kommit till uttryck i kommande generationers kristologiska strider. Brevet beskriver Jesus som både "avbild av Guds väsen" och som en son som lär sig lydning genom sitt lidande. Denna tvåfaldiga kristologi kommer till uttryck i frågan om Sonen har samma natur som Fadern i den arianska striden respektive i frågan om Kristi två naturer i den nestorianska striden. Alan Mitchell frågar sig huruvida Hebreerbrevet ger uttryck för "supersessionism", det vill säga att kristendomen har ersatt judendomen – en fråga inte minst aktuell för judisk-kristna relationer i efterkrigstiden. Mitchell går igenom vissa av brevet texter och visar att det inte skall läsas supersessionistiskt, utan istället förstås som att judar och kristna tillsammans förväntar sig ett gemensamt framtida mål. Mark Torgerson tar oss slutligen i genom olika områden där Hebreerbrevet har influerat Kyrkans gudstjänstliv; såsom förkunnelse, dop, nattvard, prästämbete, lektionarier, psalmer och kyrkokonst. Torgerson visar på exempel både från öst- och västkyrkan och från olika tidsperioder under kyrkohistorien.

I epilogen summerar, utvärderar och diskuterar Harold Attridge var och en av bokens tretton artiklar. Attridge ger även kritik till vissa av artikelförfattarnas hypoteser, men han är också nogga med att poängtera var och ens värdefulla bidrag, och är sammantaget mycket positiv till boken, vilken han menar, "should certainly serve to engage a new generation of students of my favorite early Christian homilist" (s. 307).

Bokens syfte är att fungera som en handbok eller en resurs för studenters läsning av Hebreerbrevet – ett syfte som jag tycker den uppfyller väl. En av dess styrkor är att den låter olika läsningar av brevet komma till uttryck i de olika artiklarna: medan Gray och Thompson läser brevet i ljuset av ett grekiskt-romerskt respektive ett medelplatoniskt perspektiv, förankrar Mason brevet starkt i en apokalyptisk judisk miljö. Detta ger en dynamik till antologin. Vissa av artiklarnas perspektiv övertygar inte: Gelardinis synagogshomilia finner jag vara spekulativ och Greers teori om Jesus som *brooker* framstår som konstruerad eller lagd på texten. Men alla artiklarna är intresseväckande, var och en bidrar till en djupare förståelse av brevet och många av dem har givande avslutande reflektioner. I synnerhet finner jag Greers diskussion om användningen av Hebreerbrevet i de kristologiska striderna samt Materas presentation av brevets teologi berikande.

Bland det mångfacetterade innehållet i Masons och McCrudens bok ställer jag mig frågande till en del; helhetsintrycket är däremot mycket gott. Detta är en sinnrikt komponerad antologi och en rekommenderad läsning till varje student av Hebreerbrevet.

David Börjesson, Lunds universitet

Jason Maston, *Divine and Human Agency in Second Temple Judaism and Paul*. WUNT 2:297. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. Häftad. VIII + 218 sidor. ISBN: 9783161505706. €54.00.

Hur får en människa evig frälsning? Frågan har under större delen av kristendomens historia haft ett självklart svar grundat främst i förståelsen av Paulus soteriologi enligt vilken rättfärdigheten genom tron på Kristus ställs mot rättfärdigheten genom laggärningar. Uppfattningen att Paulus därmed lanserade en ny, och från den antika judendomen skild förståelse av människans väg till rättfärdiggörelse kom genom Sanders stora arbete *Paul and Palestinian Judaism* att starkt ifrågasättas. Sanders visade att Paulus syn på relationen mellan Guds nåd och människans gärningar delades av den samtida judendomen: frälsningen sågs som ett resultat av Guds nåd och inte människans laglydnad. Lagen, det vill säga Torah, var given av Gud till Israel för att de ska veta hur de bör leva inom det förbund Gud ingick med dem. Torah bör förstås inom ramen för förbundsteologi. Att leva efter Torah blir därmed inte ett sätt att komma in i förbundet med Gud utan ett sätt att stanna kvar i detta förbund. Detta grundmönster kallade Sanders för förbundsnomism (*covenantal nomism*).

I inledningskapitlet presenterar Maston kortfattad den diskussionen som uppstod i spåren av Sanders arbete och landar i de kritiska röster som ifrågasätter själva problemformuleringen som anakronistisk (Engberg-Pedersen): något motsatsförhållande mellan tro och gärningar var inte aktuellt i den antika judendomen

utan är en senare, kristen problemformulering. Denna invändning blir utgångspunkten för Mastons arbete. Med hjälp av Josefus schematiska beskrivning av judendomen under andra templets tid visar Maston att det inte fanns entydiga svar på frågan om relationen mellan Guds och människans handlande. De skrifter Maston väljer för att illustrera den antika judendomens teologiska mångfald är den deuterokanoniska *Jesus Syraks vishet* (*JSV*), traditionellt sammankopplad med sadduceisk teologi, och Qumransamfundets tackpsalmsamling *Hodayot*, traditionellt tillskriven esséerna.

I kapitel ett presenterar författaren den syn på relationen mellan människans och Guds handlande som framkommer i *Jesus Syraks vishet*. Synen på frågan om Guds och människans handlande i *JSV* grundas på Deuteronomium 30:15–20 där människan ställs inför ett tydligt val: laglydnadens liv eller olydnadens död. Eftersom människan i skapelsen fått förmåga och frihet att välja behöver hon inte Guds hjälp för att kunna lyda. Sanders term *förbundsnomism* är missvisande för den teologi som framkommer i *JSV* eftersom förbundet i *JSV* har en annan funktion – det representerar *Guds gensvar* på människans lydnad (43), inte en förutsättning för lydnaden. Förbundet, och därmed relationen mellan Gud och människa uppstår *genom* själva lydnaden, inte genom någon föregående nådehandling. Det som enligt *JSV* motiverar människan till lydnad är hotet om att dö. Därmed menar Maston att *JSV* ger prioritet åt människans agerande inte Guds. Människan är den primära aktören som är moraliskt kapabel att leva i lydnad mot de bud som Skaparen givit henne. Gud ingriper i människans liv enbart för att döma henne för hennes olydnad.

I kapitel två fokuserar Maston på frågan om relationen mellan Guds och människans handlande i *Hodayot*. Till skillnad från *JSV* är synen på människans förmåga i *Hodayot* pessimistisk: människan är av naturen otillräcklig och syndig, inkapabel att lyda Guds befallningar. Fokus faller av nödvändighet på Gud. Maston lyfter fram tre steg i Guds handlande som kan sägas vara avgörande för människans frälsning: predestination, kunskap och rening. Gud väljer vissa människor för rättfärdighet, renar dem från deras syndiga natur och fyller dem med kunskap i syfte att de kan leva i lydnad mot hans bud. Det problem som denna syn på människans frälsning medför är frågan om hur Guds suveränitet relateras till människans ansvar och fria vilja. Om allt beror uteslutande på Guds agerande kan en människa varken prisas för sin lydnad eller klandras för sin olydnad. För att förstå problematiken, menar Maston, måste *Hodayot* läsas i sin sociala kontext. Qumransamfundet levde ett liv i avskildhet och uppfattade sig själva vara *redan* utvalda av Gud att leva i rättfärdighet och lydnad mot Torah. Som redan predestinerade för rättfärdighet bör de nu leva sitt liv i lydnad mot Gud. Sanders förbundsnomism enligt vilken en människa kommer in i förbundet genom Guds nåd men stannar i förbundet genom laglydnaden är ett tydligt mönster också i *Hodayot* – med en mindre avvikelse. Enligt *Hodayot* är även själva laglydnaden inom förbundet möjlig enbart genom Guds nåd som ger sin ande till människan så hon har förmåga att lyda. Människans lydnad är inte utan betydelse, men framhåller Maston, även lydnaden ses i *Hodayot* som en konkretisering av Guds nåd.

Kapitel tre och Paulus resonemang i Romarbrevet 7–8 utgör det huvudsakliga målet för Mastons studie. Maston inleder med att lyfta fram skillnaden mellan den syn som Paulus själv tycks argumentera för och den syn som Paulus låter ”jaget” (*ego*) i denna text står för. I likhet med *JSV* fokuserar jaget (*ego*) i Rom 7:7–25 på möjligheten att välja laglydnaden som leder till liv. Paulus däremot vet att människan är fullständigt inkapabel att lyda. Det som enligt Paulus är kärnan av problemet är den tredje agenten i dramat – *Synden*. *Synden* håller både människan och lagen i schack genom att tvinga lagen att avslöja människans otillräcklighet och därmed fördöma henne till döden.

Paulus löser detta dilemma genom att hänvisa till Guds handlande i Kristus (Rom 8:1–13). Genom Kristus har den mänskliga oförmågan brutits så att hon blir kapabel att leva efter Guds vilja. Med andra ord, det är Guds handlande som möjliggör människans lydnad och därmed hennes räddning. Matson framhåller likheterna mellan Paulus resonemang och det resonemang som karakteriserar *Hodayot*: båda har en negativ antropologi, båda ger prioritet åt Guds handlande, båda hävdar att lydnad möjliggörs genom Guds ande. Det som definierar Paulus avsteg från all samtida judendom är (som också Sanders lyfte fram) det faktum att han ser Kristus som centrum för Guds relation till människan, inte Torahn.

Mastons slutsatser om Paulus medför inte några omvälvande nyheter i studiet av Paulus teologi och de läsare som är välinsatta i Paulusforskningen kommer förmodligen att ha mera detaljerade kommentarer till Mastons resonemang. Även om det måste anses vara rimligt att anta som Maston gör att Paulus i Rom 7–8 i något avseende deltar i en inomjudisk diskussion om frågan om människans räddning är det minst lika viktigt att inte låta denna inomjudiska diskussion utgöra huvudkontexten för Paulus argumentation. Både *JSV* och *Hodayot* har ett tydligt inomjudiskt perspektiv där frågan om det egna folkets och den egna gruppens frälsning står i fokus. För Paulus gäller huvudfrågan icke-judarnas frälsning. Det som verkligen skiljer Paulus från den samtida judendomen är därför inte bara Kristuscentreringen utan också självaste problemformuleringen.

Styrkan i Mastons arbete ligger däremot i hans förmåga att nyansera och bryta upp både frågan om Guds respektive människans handlande och den antika judendomens mångfald vad gäller frågan om villkor för människans räddning. Alla som intresserar sig för detta ämne kommer i Mastons bok att finna både information och inspiration.

Blaženka Scheuer, Lunds universitet

Margaret M. Mitchell, *Paul, the Corinthians and the Birth of Christian Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Häftad. 192 sidor. ISBN: 9781107407077. £27.00.

Margaret Mitchells *Paul, the Corinthians and the Birth of Christian Hermeneutics* är en till omfånget liten (115 s, förutom en gedigen fotnotsapparat), men till innehållet fullspäckad bok med information, argumentation och slutsatser. Boken är en samling av sex föreläsningar hållna 2008 vid Oxfords Speaker’s Lectures in Biblical Studies.

Dess fokus är tredelat: Korinthierbrevens och kyrkofädernas med hermeneutiken i centrum som binder de två förstnämnda samman. Syftet är att undersöka hur fäderna använt en paulinsk hermeneutik i sina skrifter i polemik mot sin tids here-tiker/motståndare. Utifrån detta ger Mitchell ett nytt perspektiv på tidig kristen exegetik (dock påbörjat av forskare såsom Young, Cameron och Clark). Hon illustrerar metodiskt ett nytt sätt att tänka kring receptionshistoria av bibliska texter, då hon rör sig framlänges och baklänges, baklänges och framlänges mellan korinthierbrevens och kyrkofädernas skrifter.

Det patristiska materialurvalet är brett. Särskilt förekommande är Origenes, Gregorius av Nyssa och Johannes Chrysostomos. Samtliga, ofta långa, citeringar är översatta från grundspråk av Mitchell själv. Med detta visar hon även hur tidig kristen vokabulär utvecklades från både en biblisk och en grekiskromersk kulturell terminologi.

Utifrån premissen att 2 Kor ursprungligen bestod av fem brev, bygger Mitchell sin argumentation: Paulus korrespondens med Korinth skapade den tidiga hermeneutiken ur praktiska och konkreta situationer. Staden benämns *diolkos*, en mötesplats för religiösa, sociala och retoriska tekniker från öst och väst. I denna historiska kontext uppstod frågor kring tolkning och olika läsvarianter samt missförstånd som krävde ständig tolkning, omtolkning och nya sätt att uttrycka sig för Paulus. I breven finns tydliga uttryck för både en bokstavlig och en allegorisk läsning (*gramma* kontra *pneuma*). Den dynamiska konflikten som Mitchell förespråkar rör innehållet i Paulus budskap, likaså hans auktoritet som apostel. Utan systematiska eller teoretiska metoder försvarar Paulus evangeliets kärna, d.v.s. Jesus Kristus, såväl som sin auktoritet att sprida detta budskap. Ur dessa situationer bundna brevdialoger har sedan kyrkofäderna funnit olika hermeneutiska metoder som de i sin tur har tillämpat på sin tids kontroverser. Således berör Mitchell inte vad fäderna kommenterat på 1 och 2 Kor:s innehåll, utan *hur* de använt dem och deras inneboende tolkningsmetodik.

Mitchell ifrågasätter den tydliga uppdelningen mellan bokstavlig (antiokensk) och allegorisk (alexandrinsk) tolkning. Utifrån Kathy Edens bok om antikens retorikskolor visar hon hur elever övades i olika tekniker efter vad sammanhanget krävde. Eden stärker Mitchells tes om paulinsk hermeneutisk praxis som grundad i bokens ledord "agonistic paradigm". Detta visar hon också applicerat på texter från tidiga kyrkan, liksom på den paulinska tolkningsmångfalden. Som exempel tas Gregorius av Nyssa som använde skiftande hermeneutiska metoder utifrån det sätt som hans sammanhang krävde, antingen bokstavlig eller allegorisk. Ur de tolkningsparadigm som återfinns i korinthierbrevens, menar Mitchell, föddes den tidiga kyrkans exegetik. "Hermeneutics is born in misunderstanding" (s. 11).

Mitchell väljer andra tolkningsbegrepp, såsom andlig kontra köttslig förståelse, när hon skriver om den tidiga kyrkans reception. Detta kallar hon antropologisk hermeneutik som ges ett helt kapitel i boken. I korinthierbrevens finner hon mycket stöd för ett tredelat tolkningsparadigm i begreppen *pneuma*, *psyche* och *sarx*. Hos bland annat Ignatius och Origenes visar hon hur dessa begrepp styr deras uttrycksätt och apologetik. I Origenes *Peri Archon* utifrån 1 Kor 2 visas också på en utläggning av detta kring olika "sorters" läsare och olika nivåer av

Skrifttolkning. Mitchell uttrycker även detta med andra ord, som en hermeneutisk triangel: metod, läsarkompetens och vad som läses.

Andra begrepp Mitchell laborerar med i undersökningen av paulinska och patristiska texter är skalan mellan klarhet och oklarhet i det skrivna. Omständigheterna eller orden i sig bedömer om en bokstavlig eller en tolkning med innebörd bortom det skrivna ordet är det korrekta tolkningsparadigmet. Paulus, liksom fäderna, rör sig inom detta spektrum. Ytterligare ett annat sätt för Mitchell att diskutera detta är genom användandet av begreppet *veil* (slöja, förlåt) baserat på 2 Kor 3. Detta kapitel "The mirror and the veil" och därpå följande "Visible signs, multiple witnesses" är de som rymmer flest anspråk av ny karaktär i jämförelse med gängse forsknings dikotomiska uppdelning mellan bokstavlig och allegorisk förståelse. Kyrkofäder såsom Origenes, Johannes Chrysostomos och Gregorius av Nyssa har samtliga utvecklat en "veil scale" som går från fullständig klarhet till total okunnighet. Här visar Mitchell ytterligare ett bevis på att den tidiga kyrkans exeges inte består av systematiserade hermeneutiska regler, utan anpassas efter syfte och mottagare. Men utifrån Paulus mångtydiga och skiftande hermeneutik mellan olika poler uppstår frågan, hur försvarar han sig och sin auktoritet att göra detta?

Enligt Mitchell har den paulinska hermeneutiken i korinthierbrevet uppstått just ur ifrågasättandet av Paulus auktoritet. Denna av Paulus utvecklade retorik och apologetik plockas sedan upp av fäderna när deras auktoriteter som försvarare av den "rätta läran" ifrågasätts. Paulus bygger sitt försvar på Deut 19:15 och skapar två fiktiva personer av sig själv: den lidande dåren och visionären utifrån himmelsuppryckandet, där dessa båda kännetecknar en sann apostel. Mitchell visar delvis utifrån 2 Kor 10–13 också hur texter, inte personer, kom att bli auktoritativa vittnen inom kyrkan.

Sista kapitlet "Hermeneutical exhaustion and the end(s) of interpretation" berör vad en korrekt sluttolkning innebär. Enligt Paulus argumentation är detta omvändelse som leder till frälsning. Det handlar om att lyfta bort slöjan från sina ögon och se klart. Även om detta tycks låta märkligt och utan konkret innehåll, ett påstående som kräver ifrågasättande, så har Mitchell i sin bok tydligt argumenterat för och visat på att det inte fanns givna tolkningsmodeller vilka man applicerade på texter. Hermeneutiken måste ha ett mål för att inte riskera att bli just systematiserade tolkningsteorier utan verklighetsförankrat innehåll. Kyrkofädernas mål är det sanna och rena evangeliet, anpassat i uttrycksätt efter rådande tid, men inte till innehåll. Som Mitchell skriver, kanske är detta något att lära av Paulus och fäderna även idag.

Bortsett från ett obskyr högt pris i Sverige på denna bok (Bokus, 473 SEK) rekommenderas den! Den kräver förkunskaper, inte enbart inom exegetik, utan även i hermeneutik och patristik. Mottagarintresset bör inte finnas främst inom exegetik, utan i dess samspel med kyrkofädernas hermeneutik. Samtidigt bör det finnas en medvetenhet om att en del av Mitchells argumentation faller, alternativt försvagas, om inte hennes grundpremiss om 2 Kor som ursprungligen fem brev bejakas.

Mitchells nya perspektiv och slutsatser med en "både-och-hermeneutik" öppnar upp för fortsatt forskning. Forskningen kring receptionshistoria har en spän-

nande tid framför sig. Mitchell lever upp till sin intention med boken. Hennes område är dock så oerhört brett att vidare och omfångsrikare forskning är önskvärd för en säker prövning av teser och slutsatser. Denna bör då inte vara fast i konstruerade exegetiska tolkningsmodeller, utan förhålla sig till Mitchells öppenhet för en situationsbunden hermeneutik. Att kyrkofäderna har influerats oerhört mycket av Paulus hermeneutik går inte att förneka efter att ha läst denna bok. "The ends of interpretation are always on the horizon, but never fully in sight" (s. 115).

Jennifer Nyström, Lunds universitet

Halvor Moxnes, *Jesus and the Rise of Nationalism: A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus*. London: I.B.Tauris, 2012. Inbunden. ISBN: 9781848850804. 272 sidor. £52.50.

Denna bok analyserar Jesusforskningen i tre europeiska sammanhang under 1800-talet: Tyskland, Frankrike och England. Som antyds i undertiteln gör Moxnes en nyläsning av Albert Schweitzers *The Quest of the Historical Jesus*. Snarare än att låta Schweitzer representera historisk-kritisk objektivitet tar Moxnes fasta på hans moraliska patos. Detta gör frågan om 1800-talets Jesusforskning intressant just på det sätt som Schweitzer kritiserade: hur skildringarna av Jesus var relaterade till de samhällen i vilka forskningen ägde rum. Ett underliggande antagande för boken är såldes att den historiska frågan "vem var Jesus?" alltid är relaterad till frågan "vilka är vi?"

Moxnes undersöker hur 1800-talets Jesusforskning interagerade med den framväxande nationalismen i Tyskland, Frankrike och England. Hans val av material syftar till att täcka in större delen av seklet och utgörs av fyra olika forskare som behandlas i varsitt kapitel: Friedrich Schleiermacher, David Friedrich Strauss, Ernest Renan och George Adam Smith.

Analysen av dessa fyra forskare föregås av två förberedande kapitel, varav det första diskuterar betydelsen av biografier om Jesus i 1800-talets Europa för formandet av nationella identiteter. Moxnes bygger här på Benedict Andersons välkända devis om att nationer är "föreställda gemenskaper". Det andra kapitlet, "Holy Land as Homeland", diskuterar den komplexa betydelse som Palestinas geografi hade för europeiska identiteter under 1800-talet. Å ena sidan var Palestina något hemtamt. Det var ju där Jesus hade levt och Jesus var en viktig del av självförståelsen. Men å andra sidan var Palestina också något främmande, ett föremål för Europas koloniala blick.

I kapitel tre analyseras Schleiermachers föreläsningar om den historiske Jesus. I en tid av tyska enhetssträvanden är det signifikant att den Jesus som Schleiermacher beskriver riktade sig till "hela judiska folket" och "hela landet", inte bara till Galileen. Fredrik den store av Preussen blir enligt Moxnes en parallell till Jesus. Men snarare än att bara reproducera sin samtids härskar- och manlighetsideal, framställer Schleiermacher genom sin Jesuskildring andra slag av ideal för

en förestäld nation: Ett samhälle uppbyggt av små hushållsgemenskaper och en "stor man" som representerar sitt samhälles gemensamma mentalitet och anda.

Huvudpersonen i kapitel fyra är Strauss. Moxnes undersöker flera av hans verk och lyckas därmed visa hur Jesus blir en del av tre olika slag av nationsbyggande hos Strauss. I Strauss första verk representerar Jesus en förening mellan gudomligt och mänskligt som ses som ett ideal för hela folket. Moxnes tolkar denna demokratisering av Kristus-idén i ljuset av vänsterhegelianerna och deras strävan för en demokratisk tysk nation. Den Jesus som Strauss framställer 1864 "för det tyska folket" är dock betydligt mer konservativ, vilket Moxnes härleder till den misslyckade revolutionen 1848. Strauss beskrivningar av oppositionen mellan Galiléen och Jerusalem anspelade enligt Moxnes på de spänningar som fanns i Tyskland mellan ett katolskt söder och ett protestantiskt norr och bidrog på så sätt till etablerandet av ett enat Tyskland med Preussen som centralmakt. Efter dessa två framställningar av Jesus lyfter Moxnes fram hur Jesus i Strauss sista verk står i direkt motsättning till modernitetens förnuft och utveckling. Jesus framställs här som en "svärmare" som måste kontrolleras av det europeiska förnuftet. Genom termen svärmare knyts Strauss till Luther, som var en viktig gestalt för det nya Tyskland. Här framträder därför enligt Moxnes ytterligare en version av Jesus hos Strauss som på ett tredje sätt bidrar till att forma en modern och upplyst tysk nation.

Renans *Vie de Jésus* utgör studieobjektet i kapitel fem. Det som gjorde verket attraktivt var enligt Moxnes dess beskrivningar av en värld som både var bekant och främmande för en fransman och en europé. Palestina representerar hos Renan den dubbelhet med vilken Orienten ofta framställdes i 1800-talets Europa. Å ena sidan var det heliga landet något attraktivt och bekant men å andra sidan något motbjudande och främmande. Moxnes pekar på hur denna dubbelhet kommer till uttryck i Renans sätt att konstruera en dualism mellan Galiléen och Jerusalem. Även om Galiléen är primitivt så representerar det ett ofördärvt ursprung som genom sin skönhet utgör en kritik mot västerländsk modernitet. Jerusalem, å andra sidan, representerar alla de negativa stereotyper med vilka Orienten sammankopplades och mot vilka en fransk och europeisk självförståelse etablerades.

Moxnes kommer här in på en mycket intressant diskussion om ras hos Renan. Å ena sidan etablerar Renan en rasifiering av indelningen mellan semiter och indo-europeer. Å andra sidan, beskriver han Jesus som rasmässigt obestämbar. Oppositionen mellan Jesus och Jerusalem är därför en opposition mellan en universalism bortom ras och en partikularism som bygger på (judisk) ras. Ras blir då något som sammankopplas med den andre, med orientalen. Denna dualism motsvaras intressant nog enligt Moxnes av en motsättning som Renan själv var inblandad i: det fransk-tyska kriget 1870–1871. Genom att analysera en brevväxling mellan Strauss och Renan visar Moxnes hur Tyskland för Renan representerar hur en nation på ett farligt sätt byggs upp kring föreställningar om ras. Renans komplexa och motsägelsefulla utsagor om ras, blir i Moxnes läsning en paradoxal orientalistisk anti-rasism. Nationer byggda på raser var för Renan något som borde höra hemma i Orienten men som på ett besvärande sätt fanns i hans europeiska grannland, kanske till och med i hans eget Frankrike.

Det verk av Smith som analyseras i kapitel sex är inte en "Life of Jesus", även om den visar många likheter med sådan litteratur. Att Moxnes ändå inkluderar den beror på dess sätt att behandla Palestinas geografi, som Smith studerar för att nå kunskap om den historiske Jesus. Moxnes visar hur Smiths sätt att beskriva Jesus i Galiléen bidrog till diskursen om manlighet och till brittisk och skotsk nationell identitet i slutet av 1800-talet. Galiléen hos Smith utgör en moralisk geografi där Jesus utsätts för olika frestelser, vilka Moxnes menar reflekterar problemen kring manlighet i det viktoriaiska England.

I bokens avslutande kapitel ges Schweitzer rätt i att Jesusforskningen under 1800-talet präglades av dess olika kulturella sammanhang. Till skillnad från Schweitzer ser dock Moxnes en potential i detta. Om Jesusforskningen har utgjort viktiga pusselbitar i forandet av nationella identiteter frågar sig Moxnes här hur Jesus kan framställas i relation till vår samtid och han föreslår ett antal vägar att utforska: 1) Jesus och betydelsen av utopier, 2) Jesus och en global sammanhållning bortom nationalismen och 3) Jesus och kritiken mot "family values". Moxnes skissar på ett inspirerande sätt konturerna av en Jesusforskning som intar de utsattas perspektiv och som möjliggör en värld som inte styrs av etniska, nationella eller religiösa gränser.

Som ett sammantaget omdöme kan sägas att Moxnes uppvisar en bred och omfattande kännedom om de socio-kulturella sammanhang i vilka Jesusbiografierna har tillkommit. De kopplingar Moxnes finner mellan dessa verk och olika europeiska nationsbyggen är på många sätt häpnadsväckande. Allra mest i sitt esse är Moxnes när han analyserar Strauss och visar hur hans framställning av Jesus förändrades – från att på Jesus ha projicerat 1800-talets ideal om maskulinitet, modernitet och nation övergick Strauss till att feminisera Jesus då han beskrev honom som en svärmare som måste kontrolleras.

Boken får kanske sin allra viktigaste betydelse i ljuset av den förändring och breddning av bibelforskningen som pågått sedan några decennier. Den moderna bibelforskningen har tenderat att se sig själv som anti-kontextuell; med objektiv vetenskaplig metodologi har man sökt beskriva vem den historiske Jesus egentligen var. Moxnes visar dock att det inte bara är de afrikanska, latinamerikanska eller feministiska framställningarna av Jesus som är kontextuella – den europeiska Jesusforskningen har i hög grad varit just det.

Hans Leander, Lunds universitet

Mogens Müller, *The Expression 'Son of Man' and the Development of Christology: A History of Interpretation*. Copenhagen International Seminar. London och Oakville: Equinox, 2008. Inbunden. XV + 518 sidor. ISBN: 9781845533359. £60.00

Talade Jesus om sig själv som "människosonen"? Anspelade han på tidigjudiska föreställningar om en kommande frälsargestalt eller använde han helt enkelt ett uttryck som hörde till det arameiska vardagsspråket? Vilken betydelse har uttrycket i sin märkliga grekiska form där det förekommer i evangelierna? Dessa

frågor är bland de mest klassiska i Nya testamentets exegetik, och trots att en och annan forskare menar sig ha funnit de slutliga svaren, visar diskussionen inga tecken på att avstanna. Tvärtom har den blivit så komplex och svår att överblicka, att den som vill närma sig problematiken gör klokt i att först av allt läsa en forskningsöversikt där de huvudsakliga tolkningsalternativen presenteras. En behändig sådan forskningsöversikt, Delbert Burketts *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*, kom 2000. Åtta år senare har den fått sällskap av den bok som här skall recenserars. Mogens Müller har ägnat större delen av sitt forskarliv åt människosonsfrågorna, främst genom avhandlingen *Der Ausdruck „Menschensohn“ in den Evangelien: Voraussetzungen und Bedeutung* (1984), men också i åtskilliga andra publikationer. Redan i förordet till sin forskningsöversikt påpekar Müller att han har valt ett annat tillvägagångssätt än Burkett: där denne presenterar tolkningsalternativen tematiskt, vill Müller ge en kronologisk framställning och också visa på sambanden mellan människosonstolkningarna och den kristologi som dominerat respektive epok i tolkningshistorien.

Ansatsen är mycket ambitiös: Müllers avsikt är att ta upp samtliga vetenskapliga verk där "människosonen" ingår i titeln. Han börjar i fornkyrkan, med apokryfer och apostoliska fäder, och tar sig genom gnostiska texter, fornkyrklig ortodoxi, medeltid, reformation och upplysning fram till den historisk-kritiska bibelforskningens uppsjö av tolkningsförslag. Särskilt uppmärksammas här idéerna om en människosonsförväntan med ursprung i den tidigjudiska apokalyptiken, den "religionshistoriska skolans" sökande efter paralleller i främreorientalisk religion, aramaistiska efterforskningar kring uttryckets idiomatiska betydelser, uppgörelserna med den apokalyptiska människosonstanken och, slutligen, de senaste decenniernas tendens att i högre grad söka uttryckets ursprung och betydelse i evangelieberättelserna själva. Müller ser en konstant koppling mellan kristologi och människosonsexeges, från kyrkofäders fromma tolkning av "människosonen" som en bekännelse till Kristi mänskliga natur, via den liberala Jesusforskningens älsklingstanke om den ödmjuka och samtidigt fulländade medlemmen av människosläktet, fram till det utgående 1900-talets övertygelse om att det är berättelsen som ger mening åt uttrycket. Historiens lärdom är att "människosonen" går att fylla med nästan vilket innehåll som helst, och detta kan i sig ses som en bekräftelse på den uppfattning som sedan tidigare är Müllers egen och som han förutsätter i den här boken, nämligen att uttrycket från början är en vardaglig, idiomatisk fras på arameiska som i evangelierna får sin betydelse endast utifrån det omedelbara sammanhanget.

Müllers noggranna dokumentation av forskningen och hans ofta ingående referat av såväl klassiska som idag bortglömda bidrag är en så överväldigande prestation att det nästan blir småaktigt att påpeka eventuella förbiseenden. Att verkligen lyckas få med allt är givetvis inte möjligt, vilket Müller påpekar inledningsvis, men det skulle förvåna mig om det saknas särskilt många titlar (själv noterar jag bara att Darrell Bock, "The Son of Man in Luke 5:24", *Bulletin of Biblical Research* 1 [1991]: 109–121, inte finns med). Begränsningen till verk där "människosonen" nämns i titeln gör att tolkningen av Människosonen som ett "angelomorft" väsen, framförd med särskild intensitet mot slutet av 1990-talet av bland andra Charles Gieschen och Crispin Fletcher-Louis, inte blir synlig i

Müllers översikt på det sätt som jag tycker att den förtjänar. Att forskningen har fortsatt att blomstra sedan boken gick till tryckeriet 2007, och att jag fem år senare saknar en redogörelse för de nyaste bidragen, kan ju författaren verkligen inte lastas för! En reviderad, utökad upplaga skulle få ta hänsyn bland annat till den viktiga, av Gabriele Boccaccini redigerade volymen *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables* (2007) och till Thomas Kazens nylansering av den kollektiva förståelsen av "människosonen" hos den historiske Jesus (till exempel i "The Coming Son of Man Revisited," *Journal for the Study of the Historical Jesus* 5 [2007]: 157–176).

Fördelarna med det kronologiska upplägg som Müller använder är flera. Dels blir läsaren medveten om debattens komplexitet och dess ständiga pendelsvängningar, dels fästs alltså uppmärksamheten också vid andra faktorer än de direkt vetenskapliga som har inverkat på vilken tolkning som har varit förhärskande i respektive tid och sammanhang. Den bild som läsaren får av detta virrvarr av förslag och idéer är mer realistisk och rättvisande än de snyggt inramade tolkningsalternativ som Burketts forskningsöversikt presenterar. Samtidigt är den kronologiska strukturen inte utan problem. Även om det går att se hur bestämda tolkningar har dominerat scenen under vissa tider, finns det flera mellanperioder där tendenserna är svårare att urskilja, något som också framgår av kapitelrubriker som "Mostly Backwater", "Interlude" och "Continuations". Somliga av kapitlen avslutas med att Müller sammanfattar tendensen under den aktuella tidsperioden, andra inte, och här kan nog i synnerhet en läsare med begränsad förkunskap tappa tråden. Ibland tvingas även Müller överge den kronologiska strukturen till förmån för en mer tematisk behandling, som när Joel Marcus bidrag från 2003 nämns i samband med föregångare på 1960-talet (s. 300), eller när de klassiska studierna av Heinz Eduard Tödt och Morna Hooker dyker upp i flera olika kapitel i boken. Ett skenbart kronologiskt upplägg kan också användas för att framställa en viss tolkning som mer utvecklad, aktuell och hållbar än de tolkningar som förläggs till tidigare (och underförstått förlegade) faser i forskningshistorien. I Müllers skildring kulminerar människosonsforskningen med "Son of Man as a Product of the Gospel Tradition", det vill säga hans egen hållning, och läsaren måste vara uppmärksam för att lägga märke till att en del ganska namnkunniga exegeter fortfarande räknar med en bakgrund i tidigjudisk apokalyptik (s. 364, n. 176).

Det går inte att vara annat än imponerad av denna forskningshistorik, vars fullständighet och detaljrikedom kan vara både dess styrka och dess svaghet. Till den student som snabbt vill skaffa sig en första överblick över forskningsfältet skulle jag nog fortfarande rekommendera Burketts pedagogiska och mer lättsmälta – men därmed också förenklade – översikt. Den som på allvar vill ge sig in i debatten måste gå vidare till Müllers gedigna verk. Själv är jag övertygad om att jag många gånger kommer att dra nytta av hans encyklopediska vetande, och jag är mycket tacksam till Mogens Müller för att han har fullbordat detta *magnum opus*.

Tobias Hägerland, Lunds universitet

Birger Olsson, *Johannesbrevet*. KNT, 19. Stockholm: Verbum, 2008. Inbunden. 296 sidor. ISBN: 9789170851049. 354 SEK.

De tre Johannesbrevet utgör tillsammans endast cirka två procent av textmassan i Nya testamentet, men de bjuder på en fascinerande läsning och väcker många frågor om förhållandena i den tidiga Jesusrörelsen. Det är därför glädjande att det nu har kommit en lite större svenskspråkig kommentar till dessa brev i serien *Kommentar till Nya testamentet*. Kommentaren har skrivits av Birger Olsson, professor emeritus vid Lunds universitet och en av medlemmarna i seriens redaktion.

Enligt författarens egna uppgifter har kommentaren vuxit fram ur ett långvarigt och engagerat umgänge med texterna. Redan mot slutet av 70-talet började han skriva en kommentar till Johannesbrevet, men han avbröt projektet, då han fann det svårt att förstå och tolka den starkt polariserade framställningen i breven. Först så småningom, sedan han hade växlat perspektiv och starkare betonat den historiska förankringen, kunde han komma vidare och fullfölja projektet.

Denna bakgrund avspeglas i kommentaren. Redan i den korta inledningen framhåller författaren att breven kan läsas ur olika perspektiv och att man måste välja ur vilket perspektiv man vill läsa dem. Det perspektiv som hittills har dominerat utläggningarna av breven är vad författaren kallar ett "allmänkristet perspektiv". Det innebär att breven, särskilt de två första, antas polemisera mot kristna lärare med en doketisk eller gnostisk uppfattning om Jesus. Under de senaste årtiondena har flera forskare istället velat läsa breven ur ett "inomjohanneiskt perspektiv", varvid de har antagit att breven vänder sig mot personer inom den johanneiska rörelsen som har hårdtagit den egna traditionens högkristologi på ett sätt som inte kunde accepteras av rörelsens huvudlärare. Författaren till den här kommentaren väljer dock ett tredje alternativ, nämligen att läsa breven ur ett "inomjudiskt perspektiv". Det innebär att han antar att de som kallas "antikrister" och "falsa profeter" i de två första breven var judar som på grund av tryck utifrån hade lämnat sin tro på Jesus som Messias och Guds son och återgått till sin tidigare judiska tro inom ramen för synagogan. Författaren är inte ensam om att rekonstruera brevsituationen på det sättet, men förmodligen är detta den första kommentar som bygger på en sådan rekonstruktion. Valet av perspektiv bidrar alltså i hög grad till att ge denna kommentar dess särprägel.

Författaren tänker sig att alla breven återspeglar en och samma problematik men att de har tillkommit i olika skeden av händelseutvecklingen. Det tredje brevet antas vara skrivet först och återspeglar en situation före den stora schismen i den johanneiska rörelsen, medan det andra och första brevet tänks spegla senare utvecklingsskeden, då splittringen redan var ett faktum. Till följd av dessa antaganden kommenterar författaren breven i omvänd ordning mot hur de förekommer i Nya testamentet.

Kommentaren är annars upplagd på samma sätt som de andra kommentarerna i denna kommentarserie. Efter ett kort förord och en kort inledning kommenteras texterna avsnitt för avsnitt. För varje avsnitt gäller att först ges den aktuella bibeltexten i Bibel 2000:s översättning, och sedan kommenteras texten i tre steg: 1. "noter", som belyser enskilda detaljer i texten; 2. "analys", som tar upp frågor

som är viktiga för tolkningen av textavsnittet i dess helhet; 3. "utläggning", i vilken det sammantagna tolkningsresultatet presenteras. Kommentaren avslutas med ett kapitel som behandlar de vanliga "isagogiska" frågorna, såsom plats i kanon och kyrka, brevsituation, tillkomsttid och tillkomstort, författare, litterär karaktär, komposition och budskap.

Enligt min mening är detta en bra och välgjord kommentar. Det märks att författaren har arbetat länge och väl med texterna. Han har en egen ingång i dem och kommenterar dem på ett självständigt, personligt, inspirerande och på det hela taget trovärdigt sätt. Det märks också att kommentaren är skriven av en erfaren forskare och lärare. Han använder många olika metodiska grepp med stor säkerhet och kombinerar dem på ett naturligt och okonstlat sätt. Inte minst uppskattar jag hans kommentarer på metanivå, som gör det enkelt för läsaren att se och bedöma de tolkningar som görs. Språket är ledigt utan att förlora i precision.

Vad gäller valet av perspektiv håller jag helt med författaren om att Johannesbrevet blir mer begripligt om de läses ur ett "inomjudiskt" perspektiv än om de läses ur ett "allmänkristet" eller "inomjohanneiskt" perspektiv. Sedan kan man förstås alltid diskutera en del enskildheter i perspektivet. Jag tycker till exempel inte att det är alldeles givet att alla breven speglar precis samma problematik.

Kommentaren är alltså välskriven. Läsarvänligheten blir dock något lidande av att dess ansats inte riktigt matchar den grundläggande uppläggningsen av kommentarerna i denna serie. Dessa är textorienterade och upplagda på ett sådant sätt att man går från läsning av detaljer till mer allmänna och övergripande slutsatser. Därför kommer framställningen av brevsituation, författare, komposition osv. först i slutet av kommentaren. Men utgångspunkten i den här kommentaren är istället valet av tolkningsperspektiv, ur vilket detaljerna sedan läses. Med en sådan utgångspunkt hade det varit naturligare att börja med det som nu kommer i det sista kapitlet. Lösningen för författaren har blivit att redan i den korta inledningen och sedan i viss utsträckning i de följande utläggningarna ge sammanfattande framställningar av sin syn på brevsituationen mm. Men det blir lite bakvänt och leder till upprepade hänvisningar till saker som behandlas utförligare först senare i kommentaren. Det medför också att det blir en hel del upprepningar, om man läser kommentaren från början till slut.

Att kommentera de tre Johannesbrevet i omvänd ordning mot hur de står i Nya testamentet är förstås logiskt, om man betonar den historiska förankringen och uppfattar brevsituationen på det sätt som kommentarförfattaren gör. En nackdel med det är dock att det brev som är innehållsrikast och bidrar med mest information om brevsituationen kommenteras sist, vilket leder till många föregripanden och ytterligare hänvisningar till saker som behandlas först senare i kommentaren. Frågan är alltså om det kanske ändå inte hade varit bättre att kommentera texterna i den ordning som de kommer i Nya testamentet. Det hade också kunnat vara motiverat utifrån kommentarseriens allmänna inriktning mot de *nytestamentliga texterna*.

De tre Johannesbrevet är svårtolkade texter, och det finns därför mycket som kan diskuteras då det gäller tolkningen av dem. För min del skulle jag till exempel vilja argumentera för en något annorlunda indelning av Första Johannesbrevet

vet. Enligt min mening är kommentarens indelning alltför tematiskt inriktad. Om man i högre grad fokuserar vad brevets författare gör med sina läsare, får man en lite annorlunda bild av brevets uppläggning, en bild som enligt min mening gör bättre rättvisa åt materialet. Men författarens ståndpunkt är på intet sätt orimlig.

Detta är alltså en bra och välgjord kommentar. För många exegetikstudenter i Sverige är Första Johannesbrevet den första nytestamentliga text som de läser på originalspråket. Det är glädjande att de nu har tillgång till en så gedigen, välskriven och inspirerande svenskspråkig kommenterar till denna text.

Jonas Holmstrand, Uppsala universitet

Stellan Ottosson, *Jesus, Paulus och kärleken*, Stockholm: Carlssons bokförlag, 2010. Häftad. 299 sidor. ISBN: 9789173313629. 200 SEK.

Ottosson målar sin bild av Nya testamentet i bjärta kulörer. Jesus är hatisk, Paulus stalinist, Gud fyrenig. Fokuset är på Jesus och Paulus. Kärleken finns bara med som en skugga och resonemanget kring den blir aldrig tydligt. Ottossons lyfter Nya testamentets tolkningshistoria och söker ifrågasätta nutida teologer. Han frågar sig var begreppen synd, skuld och frälsning tagit vägen, och ger sig i kast med att leta efter dem.

Ottosson skriver om Nya testamentet efter en tidigare volym om Gamla testamentet. Precis som titeln lovar så är det två gestalter som fokuseras, Jesus och Paulus. Knappt halva boken avhandlar Jesus liv och verksamhet utifrån evangelierna och en knapp tredjedel tar upp Paulus och hans brev. En överraskning för mig var att en stor portion tolkningshistoria lyfts in. Det är också utifrån det perspektivet som Ottosson tar sitt avstamp. Kyrkans och de ”moderna teologernas” (Ottossons terminologi) hantering och förkunnelse av kärnbegrepp i kristendomen, synd, skuld och frälsning ifrågasätts. Han skriver att förkunnelsen är sympatisk och Bibeln ett smörgåsbord där man tar till sig det politiskt korrekta och bortser från annat. Därför väljer han att granska Nya testamentet eftersom flertalet av världens kristna fortfarande läser och helighåller Bibeln och dess ord och tror på de under och tecken som förekommer. Nu har turen kommit till Nya testamentet. Hans penna är tveeggad och riktar sig mot de enligt honom moderna teologerna, men även mot delar av lågkyrkligheten. Ottosson önskar också att ta tag i frågan om Gud i Nya testamentet är en kärleksfull fader eller med Ottossons språkbruk ”en grym aztekgud”.

Han inleder med att placera in Nya testamentet i den kristna bibeln och avslutar med att avhandla kanonprocessen för Nya testamentet. Med det som inramning går han igenom Jesus liv. Han lägger evangeliernas ord ovanpå varandra och låter dem komplettera varandra. I ett senare skede går han in på resonemangen om historiens Jesus. Även om Ottosson läser evangelierna som kompletterande väljer han också att lyfta in tillkomsten av de olika skrifterna och kommenterar med jämna mellanrum möjligheterna för utveckling och förändring av det traderade materialet om Jesus. Jesus liv och verk delas in i ämnen och han avhandlar bl. a. födelsen bergspredikan, liknelserna, underverk och demonutdrivning, lärjungarna och kvinnorna samt Jesus död och uppståndelse. Jesus beskrivs som en färgstark person och förkunnare som inte skrädde orden och som skiftar från

medlidande till hatiskhet. Delen om Jesus avslutas med ett kapitel som tar upp treenighetsläran och den fyrenighet Ottosson tycker sig se i den Mariakult som förekommer i vissa delar av kristendomen. Ottosson stryker även flera gånger under Jesus brott mot sabbatsbudet.

Ottosson fortsätter med Apostlagärningarna och här lyfts den tidiga kyrkans framväxt fram, från vad Ottosson beskriver som en judisk sekt till kyrkan som institution. Den nutida kyrkans koppling till Nya testamentets Jesus ifrågasätts.

Så kommer Ottosson in på Paulus, som får epitetet missionär och religionsbyggare. Efter att ha gett en bild av Paulus själv har han försökt tematisera innehållet i Paulus brev. Sexualetik tas upp liksom Paulus kamp för att hålla ordning på församlingarna. En bild ges av kampen mot andra läror och vilka fronter som fanns. Därefter tar han sig an underordningsresonemanget. Han konstaterar att Paulus glimtar till med att lyfta fram kvinnliga medarbetare, som varvas med vad Ottosson menar är stolliga uttalanden. Avslutningsvis försöker Ottosson ge en teologisk orientering. Frälsning genom tro eller gärningar blir belyst liksom även synen på himmel, helvete och djävulen. Här konstateras bl. a. att tron på Djävulens och helvetets existens inte är självklar inom kyrkan idag, än mindre bland svensken i gemen. Som avslutning på genomgången av böckerna i Nya testamentet ges en orientering om Uppenbarelseboken och apokalyptik. Pastoralbrevet och de katolska breven lämnas i stort sett okommenterade.

Ottosson hänvisar regelbundet till tolkningshistoria. Av kyrkofäderna hänvisas mest till Augustinus även Luthers syn lyfts fram vid flertalet ställen. Båda dessa används till att visa på varifrån olika tolkningar har sitt ursprung eller som en kontrastverkan till moderna teologers tolkningar. Vilka dessa moderna teologer är framgår inte. Svenska Kyrkans skrift *Befrielsen. Stora boken om kristen tro* får bitvis klä skott för kritiken som riktas mot grupperingen moderna teologer. Kris-ter Stendahl citeras liksom Ingemar Hedenius, Nietzsche, Birger Gerhardsson, kardinal Ratzinger och påven Benedictus XVI. Ottosson redovisar inte med tydlighet var hans citat är hämtade utan hänvisar till att söka på internet. Även Jesper Svartvik finns med som en tydlig influens.

Ottossons språk flyter bitvis på bra, men det finns en ton av sensationslystnad som gör att det klingar ihåligt. Detta gör att Ottosson bitvis är svår att ta på allvar och blir pratig och ointressant ibland. Ottosson beskriver till exempel hur Paulus skriver i stalinistisk anda. Kraftiga överdrifter i bildspråket gör att det ibland tar tvärstopp och framställningen lyfter aldrig. Ofta uteblir argumenten för hans resonemang. Det gör att framställningen blir sluten. Den bjuder inte in till att öppet ta del av argumentationen. Ett mönster som återkommer är att han försöker ge små fingervisningar åt så kallade fundamentalister eller bibeltrogna. Det framgår inte om han menar att de är samma grupp. Vidare redovisar Ottosson sina källor mycket vagt. Han hänvisar till internet, *Google*, för verk av moderna författare, och *bibeln.se* för bibelcitat. Jag saknar versreferenser för bibelcitat i hans framställning vilket gör tillgången till resonemangen än mer tungrodd. Intrycket är att Ottosson stängas med något men jag blir aldrig riktigt klok på vad.

Ottosson önskar ge sin bild av Nya testamentet och titeln utlovar Jesus, Paulus och kärlek. Jesus och Paulus tar stor plats. Däremot är det lite svåråtkomligt hur

han menar att kärleken finns med i boken. Han ställer frågetecken kring den kärleksfulla bilden av Gud och Jesus beskrivs som hatisk i sina angrepp på fariseerna. Men någon tydlig tråd att följa finns inte. Frågan skymtar till ibland, men titeln och förordets antydning förblir just en antydning. Den kunde gjort boken intressant men Ottosson tar aldrig riktigt tag i frågan och tar aldrig tydlig ställning. Däremot verkar han efterfråga mer intresse i saken från kyrkans håll och mer undervisning från predikstolen kring frälsningsfrågan. Kyrkan verkar mest rädd för att stöta sig med människor. Indirekt kan man då ana att han menar att den grymme aztekguden kanske är den rätta bilden av Gud.

Det är tankeväckande och nyttigt för en professionell bibelläsare att läsa boken. Ottosson stryker vår samtids värderingar medhårs och hans resonemang är troligtvis vad många kommer fram till utan att jobba sig in i ett exegetiskt perspektiv. Det är vår tids värderingar som är måttstocken när Ottosson läser. Han verkar inte klara eller vilja vända på steken i sin tolkning av texterna.

Styrkan i Ottossons framställning är greppet att låta tolkningshistorien belysa Nya testamentet och på så sätt få kontrastera nutida teologers tolkningar. Den tråden blir intressant att följa. I mångt och mycket är han vag i att ta ställning, och inte heller i frågan om det är rätt eller fel att bortse från begreppen synd, skuld och frälsning tar han ställning. Men glimtar ändå till när han skriver om hur Paulus reaktion skulle varit om han fått ta del av kyrkans förkunnelse idag. Tyvärr är tråden alltför otydlig och intrycket blir att Ottosson staplat en mängd kapitel ovanpå varandra.

Jesus, Paulus och kärleken kan läsas av den som vill få ett avbrott från facklitteratur om Nya testamentet. Den kan vara nyttig läsning för präster eller exegeter för att bilda sig en uppfattning om hur en lekman uppfattar Nya testamentet. Studenter som vill öva sig i detektivarbete för att spåra forskningsresonemang bakom texten kan också ha en god källa i boken, men det borde finnas böcker som är både bättre och roligare att läsa.

Tobias Månsson, Osby-Visseltofta församling

Mladen Popović (ed.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*. SupJSJ, 141. Leiden: Brill, 2011. Hardcover. 394 pages. ISBN: 9789004185302. €133.00.

In this volume Mladen Popović has gathered contributions from a 2008 Groningen symposium. The volume sets out to investigate the state of scripture(s) in Early Judaism after concepts such as “canon” and “Bible” no longer can be upheld for the Second Temple period. However, the continued use of concepts such as “canonical,” “Scripture,” “biblical,” and “parabiblical” demonstrates that it is difficult to liberate oneself from established matrices. In his introduction the editor briefly outlines some basic factors within the new concept “authoritative scriptures,” which is supposed to solve our problems of definitions.

Space allows me only to discuss some of the articles. George Brooke writes on the “apocalyptic community, the matrix of the Teacher and rewriting Scripture.” Brooke qualifies the Righteous Teacher as a prophetic rewriter of earlier literary tradition that portrays himself as a new Moses. Rewriting of earlier tradition is at

the same time new and ongoing revelation: “The collective memory of the community in the first-century pesharim is that their Teacher had stood in continuity with scriptural texts and exposed and expounded them in foundational ways. Just as rewriting both receives authority from what it rewrites and gives authority to it, so the Teacher’s activity was recalled as authoritative as it provided the pillar of the nascent movement.”

Arie van der Kooij investigates the role of scribal culture. He finds three main elements in early appreciation of inherited books: 1) books are old and worthy of respect; 2) these books were studied (which shows their authority); 3) they were deposited in temples. Ben Sira is a good illustration of the process of study and interpretation of scriptures. His makes the Scriptures relevant to his people and at the same time establishes their authority. He concludes his book with the Praise of the Fathers and the laudation of the high priest Simon. Sir 50 and 45:24f (on Phinehas as a righteous priestly ancestor) demonstrate that Ben Sira interprets Scriptures in a way that serves political interests and legitimates the prerogative of the high priest, who supervised the interpretation and teaching of the ancient books.

Émile Puech reflects on the “canon” of the scriptures. His (traditional, but today problematic) early dating of the halakhic letter MMT leads to the assertion of a tripartite *canon* (*sic.*) already in the early 2nd century BCE. The Ketubim, however, was not clearly defined until the 2nd century CE. In NT times the Ketubim included more writings than the later rabbinic canon (for example Ben Sira). In Qumran Puech finds a wide group of authoritative writings, excluding Esther, but including Ben Sira, Qohelet, Jubilees, five Enochic books, the apocryphal Greek Letter of Jeremiah, and priestly testaments of Levi, Qahat, and Amram.

Emanuel Tov explains how he changed his view on “4QReworked Pentateuch,” to regard these texts as separate copies of the Pentateuch, not as a parabiblical text. While working on *Vorlagen* to the Greek versions of 1 Kings, Esther, and Daniel, he found the same type of reworking and interpretation of earlier texts as in the composition he earlier had designated “Reworked Pentateuch.” The scribes of these Hebrew *Vorlagen* would have understood their works as copies of Scripture, even if they stamped their texts with an exegetical agenda. According to Tov, proto-masoretic Scripture texts were authoritative in the temple at the exclusion of other text forms (from the late first century BCE?). In contrast, the Qumran movement considered scriptural texts of all kinds authoritative, whether they were copied within the Qumran scribal school or not, and paid no attention to textual differences in the scrolls at their disposal. In contrast, excerpted biblical texts or liturgical versions of psalms that included “non-canonical” psalms were not considered as Scripture.

Tov does not define his concepts “Scripture” or “biblical texts,” and he fails to address the question of possible different status for a mosaic text compared to versions of Daniel, Esther, or Jubilees in the 2nd century. While differences exist on the textual level, I cannot see that a scribe who inserts large literary revisions in a pentateuchal text at this time (or radically rewrites it in forms such as Jubilees or the Temple Scroll) would imagine that his version could attain authority

throughout the Jewish people. He could, however, aspire for influence in his own circles, who could see the real meaning of mosaic tradition also in the reinterpreted version.

Qumran texts and the NT refer to the “prophet Daniel,” and Josephus refers to “the books, as many as Daniel composed.” So there was more than one Danielic text circulating in the late second temple period. Albert Hogeterp analyses the Daniel-related “4Kingdoms” (4Q552–3) and presents the case for a pluriform Daniel tradition in the second and first centuries BCE. He concludes that Daniel served as a prophetic model in a literary situation that was characterized by textual variety in the (MT and LXX) Daniel tradition, and characterizes 4Kingdoms as a parabiblical (*sic.*) work that elaborated on traditions from the Book of Daniel. But he fails to address to which extent and for whom Daniel is “Bible” in the 2nd century, and how he discerns *biblical* Daniel texts in different literary recensions (MT/LXX) from *parabiblical* interpretation in works such as 4Kingdoms and 4Q243–245, 4Q246.

Mladen Popovic discusses the relation between the proto-masoretic text form of Ezekiel, documented at Masada, the shorter and more apocalyptic Old Greek text evidenced by Papyrus967, and the pseudo-Ezekiel composition from Qumran (4Q385–4Q391). The prophet Ezekiel was seen as authority in second and first century BCE, but this idea does not presuppose a final text of the book(s) in question. Different Ezekiel-related texts may have influenced each other. The apocalyptic Hebrew *Vorlage* of P967 and the Qumran texts may have influenced the proto-masoretic text so that its editors distanced themselves from an apocalyptic and eschatological understanding of Ezekiel. In this stimulating chapter I miss a discussion of the LXX text of Ezekiel, which presupposes a *Vorlage* that is slightly shorter and earlier than MT.

Tobias Nicklas writes on the use of Scripture and claim of authority in the Book of Revelation. Through his web of allusions to scripture, John makes claim to authority by reference to the Torah and the Prophets, not the least Ezekiel. But his ultimate source of authority is Christ himself who utters the *Textsicherungsformel* of 22:18f. John the seer presents himself as Christ’s *scribe*, not as *author* of his text. Nicklas argues that John cannot formally quote Scripture as authority in order not to destroy “the fiction of immediacy of what was revealed to him.” At this point Nicklas reveals a lack of understanding of the phenomenology of Jewish and Christian prophecy, which regularly refers to earlier scriptures in its dynamic interweaving of vision and textual networking. More precise is Nicklas’ observation that John’s scroll demands to be read aloud in the service, to be heard and perceived as instrumental words that enable participation in the celestial liturgy.

Jan Brenner discusses the development of terminology for sacred scriptures in Ancient Greece, Egypt, Jewish and Christian tradition. Egyptian Jews took over the term “holy book” from local tradition. Thus, for the Letter of Aristeas (2nd cent BCE) the Pentateuch, “the Book,” is “divine.” Moving to Judea, 1–2 Maccabees refer to “the Book of the Law,” “the Holy Book,” as well as “holy books.” In the late 2nd century the prologue to Sirach has a tripartite division of ancestral literature, but no “closed canon.” The term “holy book” is not found in Qumran

literature, probably due to the more fluid concept of authoritative writings in the *Yahad*. According to Brenner, the priestly scribal group never recovered from the plundering of Jerusalem by Antiochus IV. Therefore, authority was transferred from the priests and scribes of the temple to the texts themselves.

Torleif Elgvin, Høgskolen i Staffeldtsgate

Stanley E. Porter (ed.), *Paul's World. Pauline Studies, 4*. Leiden and Boston: Brill, 2008. Hardcover. XII + 284 pages. ISBN: 9789004162723. €95.00.

Recent introductions to Paul tend to give a limited and often predictable treatment of the Greco-Roman world. Dissatisfaction with this prompted Stanley Porter to enlist scholars to produce a collection of essays that would demonstrate the magnitude of the field and the yet untapped possibilities for research in the "religious, social, cultural, literary, rhetorical, linguistic and related phenomena" (p. 2) that made up Paul's world. Since a subsequent volume in the series addresses Paul's identity as a Jew, a Greek and a Roman, significant aspects of Paul's world are bracketed from consideration here. Even so, the present volume's scope is enormous. Its aim however is not to offer the final word on the question but more modestly to illustrate the breadth of issues involved. Eleven of those issues are investigated here, and in my reading their topics fall into three groups: (1) Paul's education and socio-economic status, (2) first-century Greco-Roman religious practice, and (3) cultural and linguistic features of Paul's world.

Three essays concern Paul's education and socio-economic standing. Ronald F. Hock engages the varied responses to his earlier work on Paul's social status by clarifying that not only did Paul belong to the aristocracy but he learned his trade as an adult after his Damascus road experience. Normally a trade was learned in childhood after primary education, but Paul seemingly continued his education until adulthood. His lengthy education and his Roman citizenship indicate he belonged to an elite group accustomed to leisure. Such a person learned a trade only if they lost their wealth. Since Paul worked to support himself as an apostle, he must reasonably have learned his trade as an adult. Hock's conclusions are convincing, but his suggestion that Paul exhibits a typically aristocratic negative view of work seems to overstate the evidence, since several of Paul's comments garnered in support of that reading are open to other interpretations.

On the question of whether Paul's education included training in Hellenistic rhetoric, Andrew W. Pitts concludes that it depends on where Paul was educated. Assuming Paul was educated in Jerusalem the answer is most probably no. Pitts finds that, even if Paul's early education took place in Tarsus, on the basis of Acts 22:3 Paul must have been in Jerusalem at least from the age of 15. Paul would have had good access there to an education in Greek grammar but not more. Contrary to the findings of Martin Hengel, Pitts finds no evidence that Jerusalem had in Paul's day a school teaching rhetoric. To the extent that Paul received any rhetorical training, then, Pitts concurs with Hengel that it must be attributed to Paul's participation in Greek-speaking synagogues.

In a stimulating rhetorical study, Craig S. Keener examines the techniques used in two judicial speeches in Acts, one by Paul's prosecutor Tertullus (24:2–8) and one by Paul (24:10–21). Keener believes cautiously that Luke may have had access to official summaries of these speeches, but even if Luke created the speeches himself the impression given is that Paul was not only rhetorically competent, but even superior to the prosecuting attorney. Both speeches in Acts 24 exhibit good knowledge of forensic rhetoric, but in the end Paul outshines the accusing attorney and advances the gospel at the same time. This rhetorical competence should not be attributed entirely to Luke since it reasonably retains at least a historical memory of Paul's exceptional skill as a speaker.

Four essays treat questions related to Greco-Roman religion. Ron C. Fay surveys deities worshiped in the city of Rome and finds that *theos* had a broad semantic meaning, so that no theological barrier existed between divinity and humanity. The implications of this for Paul are unfortunately not spelled out. Michael J. Thate studies the mention of Satan in Rom 16:20 against Jewish apocalyptic interpretation of Gen 3:15, in which Satan is a collective figure for all evil. Paul thus ends Romans by casting things in an eschatological light where peace with God entails ultimately victory over all evil. Panayotis Coutsoumpos' thesis is that the various cults in Roman Corinth were connected both to each other and to worship of the emperor, so that Paul's rejection of idol worship in 1 Cor 10 and his proclamation of Jesus as solitary Lord (1 Cor 8:5) involve an implicit challenge to the emperor cult. Craig A. Evans takes a fresh look at Eph 5:18–19 in light of the cult of Dionysus. He finds several possible points of contact between Paul and that cult, suggesting that the passage in Ephesians is a polemic against the intoxication typical both of that cult and of paganism generally. This is shown to echo the polemic against drunkenness found in an impressive number of Paul's Jewish contemporaries.

Finally, four essays discuss first-century culture and language. Sean A. Adams reviews texts on crucifixion and other methods of execution in the Roman Empire to show that the purpose of crucifixion was to inflict maximum humiliation and prolonged suffering on the victim, as well as to subdue the general populace. This enables Adams to refute the recent argument that Paul adopts the dramatic role of a comic fool in 1 Corinthians 1–4. Paul's point is not that he or other Christians were ridiculed for the "word of the cross" but that in Paul's world the notion of a saviour-God on a cross was inconceivable folly.

James R. Harrison takes issue with biblical scholars' neglect of the visual arts and non-textual artefacts. In an effort to remedy measures, he examines with the help of literary texts and ancient visual art antiquity's athletic ideal and Paul's use of athletic imagery in 1 Corinthians 9. He demonstrates convincingly that Paul critiques the Greek athletic ideal in several ways: he empties the ideal of its elitism and individualism; he demythologizes the deities; he postpones the victor's award; and he undermines the aesthetic ideal by granting greater honour to the weakest members. Harrison's examination of visual images essentially confirms what he culls from ancient texts on athletics.

In an interesting twist on an old question, Stanley E. Porter asks what languages Paul did not speak. His central text is Acts 14:11 and the mention of "Ly-

conian,” the only reference in Acts to a vernacular language outside of Judaea, and the only reference to this language anywhere. Porter explains that vernacular languages in Anatolia were hard pressed by the omnipresence of Greek, so they were mostly spoken in rural areas. Diaspora Jews, living typically in cities, would not know such languages. Those languages that were still spoken or had once been spoken in Anatolia are described, and Lyconian is shown to have been a form of Luwian, an Indo-European language related to Hittite.

Finally, in an important essay Tobias Nicklas takes issue with the thesis of J. A. Harrill that Philemon shows Paul uncritically participating in the institution of slavery. Nicklas demonstrates compellingly that Paul’s argument undermines and transforms the institution of slavery within the parameters that were available to him in the first century. By analyzing the letter to Philemon against the background of ancient apprentice contracts, Nicklas is able to show how Paul breaks the hierarchy between Philemon and Onesimus and redefines their relationship with reference to Christ and to Paul. Positioning them as brothers together in the Christian community, Paul’s theology necessitated ultimately in the disintegration of slavery in Christian circles.

These wide-ranging and stimulating essays are of a uniformly high quality. Together they do an admirable job of advancing our understanding of Paul’s milieu and calling attention to how much remains still to be explored.

James Starr, Johannelund teologiska högskola

Volker Rabens, *The Holy Spirit and Ethics in Paul: Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life*. WUNT, 2:283. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. Hardcover. XVI + 378 pages. ISBN: 9783161498954. €69.00.

Volker Rabens begins by drawing up (ch. 1) the guidelines of his overall essential questions of how, in Paul’s view, the Spirit helps the believer to overcome sin, become strengthened in temptation, and to provide the “fruit of the Spirit.” In his summary of the history of research (p. 2–14) he shows how according to many scholars Paul was particularly influenced by the philosophical concepts current at the time. Some (Deidun, Fee) stress the pneumatological indicative and others (Stalder, Bultmann) the power of the own will. Friedrich Wilhelm Horn points to both Judaism and Hellenism in his view on “assistant material” (“Hilfsstoffe”) like water or food used for the transferral of the Spirit (p.12). Ernst Käsemann, Peter Stuhlmacher and Horn, Rabens explains, are proponents for the “infusion-transformation approach” to Spirit and ethics in Paul’s writings. This concept refers to how the Spirit, in Paul’s thought, is supposed to “infuse” a person and thereby transform his or her soul, which in turn brings about an ethical change in that person (p. 19–20).

In chapter 2, Rabens scrutinizes the established approach to infusion-transformation and its prevalence in Paul’s context, that is, the Graeco-Roman literature (2. 1) and Judaism (2.2). He also examines the prevalence of the concept of a physical Spirit. He is aware of Gordon Fee’s statement (*God’s Empow-*

ering Presence [2009], 433) that “Paul does not unravel for the recipients of his letters how to walk by the Spirit because he presupposes that they already have a dynamic experience of life in the Spirit (Gal.3:1–5; 5: 25).” Nevertheless, Rabens wants to reach a more “profound understanding of the ways in which the Spirit enables ethical conduct” (p. 20). The source of this knowledge is the way Paul addresses his readers in the letters. Rabens explains that one of the two possible sources for Paul behind his the concept of infusion-transformation in the Graeco-Roman world is the philosophy of Stoicism. He points out that the ethics of the Stoics, in contrast to Paul, was to live in accordance with both human nature in general and with one’s own nature in particular. In 2.2, he investigates the prevalence of the notion of a physical spirit and the idea of infusion-transformation in Judaism by searching relevant texts in the Hebrew Bible, the Dead Sea Scrolls, Philo, and Pseudepigrapha. He does not find any reason to assume that “the work of the Spirit was conceptualized as infusion-transformation in the Qumran community” (p. 54). Nor does he find any evidence for the notion of a physical concept of the Spirit in Joseph and Aseneth, as others have claimed. Philo, who tries to harmonize the Mosaic creation with Plato’s Timaeus, clings close to the biblical view on the separation of the human and the divine, and gives no room for a material view of the Spirit. Rabens investigates the texts that according to others presuppose a new ethical nature within Abraham, created by the Spirit. The effects of an encounter with the Spirit in the Life of Abraham, does not create a physical transformation in Abraham’s interior according to Rabens. At most they can cause an elevated psychological capacity. He concludes that the interest in the ontology of *pneuma*, which is prevalent within the Hellenistic philosophies, cannot be found within Judaism.

In Chapter 3.1 he scrutinizes the alleged prevalence of a material Spirit in Paul’s texts and concludes there is no support what so ever for the view of the Spirit as a physical entity influencing the individual. He concludes this part of his work by stating that the infusion-transformational approach, which is endorsed by “the religionsgeschichtliche Schule,” is not satisfactory.

In part II, chapter 4, he presents the so called “relational model,” according to which the “Spirit effects ethical life predominantly by means of intimate relationships created by the Spirit with God (*Abba*), Jesus and fellow believers” (p. 126). In this part he also gives two illustrative diagrams, one for the relational model, which he describes as the dynamic one, and one diagram for the “infusion-transformation model” in which he sees a “static transformation” (4.2). He describes his relational model as a strengthening and empowering of intimate relationships, claiming that not only modern exegesis but also “...modern psychological research is... in agreement with the results of our exegesis” (p. 129). That the human soul can be strengthened by the contact with other human souls is obvious, however the transference of the power of the Holy Spirit deals with another type of energy than the psychological one emanating from the human spirit. I therefore hold that transference of the power of the Holy Spirit cannot be proven by psychological research.

In chapter 5, he continues his discussion of Paul’s context concerning the religious-ethical empowerment by the relational work of the Spirit, beginning with

early Jewish literature, Philo, Qumran, specific traditions based on Ezekiel 36:25–28, and the Graeco-Roman literature. He gives many examples of how the Spirit is furthering virtuous life in Philo's writings. In the Dead Sea Scrolls he points to texts expressing the "everlastingly (being) in your (God's) presence." He finds support for the relational model of the Spirit's ethical work in several of these texts.

In Chapter 6 he presents his decisive contribution to the understanding of how the Spirit in Paul brings about a holy life. He again emphasizes that his relational model differs from the one of infusion-transformation, in the sense that the Spirit here does not work by automatism in the transformation of a person that results in an ethical living. In 6.1–2 he investigates the ethical transformation through Spirit-Enabled Contemplation of the Divine (2 Cor 3:18). On the basis of recent research on the use of mirrors in antiquity he underlines that mirrors were not so much associated with fuzziness and ambiguity as with participation with the divine and transformation. Here the mirror serves as a revelator of God himself by showing us the image of Jesus, and by beholding this image we change ourselves. Looking into a mirror, indicates "beholding" as Receiving (cognitive) revelation, and as Encounter and as Contemplation. The support for a change by "beholding" is given in the context of 2 Cor 3:18, where the face of Moses was changed by his encounter with God. Here the change of the inner being is more the focus than a change in bodily appearance. The LXX version indicates that Moses' experience of God on Mount Sinai can be comprehended both as reception of (oral) revelation as well as a visionary encounter. As Moses was transformed, so are also "Christians in the presence of God in Christ mediated through the Spirit" (p. 184). Even if there are some examples of "transformation through contemplation" in Hellenistic literature and some believe that Paul has got his idea from there, most of the scholars including Rabens do not.

In 6.3 he investigates ethical empowering through a Spirit-Shaped Filial relationship with God. Commenting upon Rom 8:12–14 he says that it is the "intimacy with God" that creates this new life. Here I am wondering why he does not take the wording of Paul in 8:14 at face value. To be "driven by the Spirit" indicates that it is the direct contact with the Holy Spirit and force from this relationship that kills or "chokes" the possibilities and opportunities for the flesh to reign. According to Rabens, both the sonship among the members of the community and the spirit of sonship in the believer enforce the formative and empowering character of the religious-ethical work of the Spirit in Romans 8:12–17 (p. 223). Examining the concept of adoption in Paul's context, he finds this relation most dominant in Jewish tradition and especially in the Hebrew Bible. He concludes his work by once more underlining the deeper knowledge of an intimate relationship with God as providing a new ethic, known both by Philo with an emphasis on mystical encounters with God, in the DSS, with an emphasis on the cognitive side of knowing God, and in a number of Jewish traditions based on Ezekiel 36:25–28.

Without doubt Rabens has provided us with a survey of the different occasions where Christian life is empowered by the Holy Spirit. However, I miss a discus-

sion on what lies behind the important expression "driven by the Spirit" (Rom 8:14) in relation to the question of *how* the meeting between the Holy Spirit and the volitional centre in the human soul can empower humans to do the will of God.

Samuel Svensson, Lunds universitet

Kent Aaron Reynolds, *Torah as Teacher: The Exemplary Torah Student in Psalm 119*. VTSup, 137. Leiden och Boston: Brill, 2010. Inbunden. XV + 249 sid. ISBN: 9789004182684. €103.00.

Psalm 119 i Psaltaren har inte alltid haft särskilt gott rykte. Den har inte bara genom sin längd uppfattats som udda; den har också till sitt innehåll ofta getts betyg som "tråkig" eller "ointressant" eller "tröttsam". Bernhard Duhms omdöme – som också inleder Kent Aaron Reynolds avhandling – kan tjäna som exempel på hur den bedömts. I sin korta kommentar till psalmen skriver Duhm (i min översättning): "Vilka avsikter författaren hade när han skrev dessa 176 verser, vet jag inte. Hur som helst är denna "psalm" den innehållslösaste produkt som någonsin svärtat ett papper."

Detta skrevs på 1920-talet; Duhms kommentar publicerades 1922. Och ryktet har, som sagt, följt psalmen. En viss upprättelse fick psalmen dock genom Alfons Deisslers monografi *Psalm 119 und seine Theologie: Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament* från 1955. Senare har ytterligare åtminstone ett par mer positivt inställda monografier – förutom en rad artiklar och utläggningar i kommentarer – ägnats psalmen. Will Soll gav 1991 ut boken *Psalm 119: Matrix, Form, and Setting* och David Noel Freedman publicerade 1999 sin bok *Psalm 119: The Exaltation of Torah*. Till dessa monografier, eller kanske till och med denna trend, ansluter Kent Aaron Reynolds med sin avhandling *Torah as Teacher: The Exemplary Torah Student in Psalm 119*.

Reynolds bok består av fem kapitel. I det första diskuterar författaren psalmens genre, en fråga som vållat formkritiskt inriktade utläggare avsevärda problem. Psalm 119 tycks inte passa in i de vanliga formerna. Den har också därför klassificerats väldigt olika. Några vill kalla den klagopsalm, andra föredrar genren vishetspsalm, andra igen föreslår *torah*-psalm eller kallar dess form antologisk. Reynolds diskuterar de olika alternativen och ger goda skäl för att inte använda sig av något av dem. Hans slutsats är att psalmen innehåller drag från många olika genrer, men att psalmen som sådan helt enkelt är sin egen form. I sammanhanget kommenterar han också den ibland använda termen "blandform" (*Mischgattung*) och noterar att det väl snarast anger ett formkritiskt problem och inte egentligen löser frågan om genre.

Det andra kapitlet behandlar bruket av traditionellt religiöst språk i Psalm 119. Genomgående är att psalmen rymmer många formuleringar som påminner om andra ställen i Gamla testamentet. Det som Deissler kallade "antologiskt" men som Reynolds tolkar på ett annat sätt. Deissler sökte samband med andra texter, Reynolds noterar likheter men söker inte sådana specifika samband. I stället visar han hur psalmen bygger på traditionellt gammaltestamentligt språkbruk men använder det på sitt eget sätt. Han ger exempel på hur formuleringar där det vän-

tade "Herren" ersatts med ett ord för "lagen" – i stället för "jag litar på Herren" står det "jag litar på ditt [Herrens] ord" (Ps 119:42). På motsvarande sätt går Reynolds igenom psalmen och lyfter fram exempel på formuleringar som förknippas med klagospråk och vishetsterminologi i Gamla testamentet. Reynolds slutsats i detta kapitel är att bruket av traditionellt religiöst språk är konstitutivt för Psalm 119, men att det inte handlar om direkta citat.

I det tredje kapitlet behandlar Reynolds det som bokens rubrik anger som den exemplariske *torah*-studerande. Utgångspunkten är att ingenstans i psalmen uppmanas någon att följa lagen. I stället porträtteras en person som gör det, och därigenom lyfts en förebild fram för läsaren. Just avsaknaden av uppmaningar skiljer Psalm 119 från vishetslitteraturen. Enligt Reynolds ligger här också förklaringen till att psalmen är så lång; längden behövs för att göra exemplet tydligt. I fortsättningen av kapitlet bearbetar författaren olika förebilder i och utanför Psaltaren: den rättfärdige, David, den vise och så vidare. Och han förklarar hur den exemplariske lagstuderande konstrueras med hjälp av psalmens inledande saligprisningar, bruket av första person singularis och användningen av ett språk som är knutet till fromhet och personlighetsdaning. I detta kapitel ligger bokens tyngdpunkt, och Reynolds argumenterar för att psalmförfattarens avsikt är att framställa ett efterföljansvärt exempel, ett föredöme. Men inte bara det, författaren vill också att läsarna av psalmen ska formas av och internalisera lagen så att den styr deras liv.

Det fjärde kapitlet handlar om begreppet *torah*. Reynolds konstaterar att *torah* är formuleringen av Guds vilja både för mänskligheten och för skapelsen som helhet. Denna definition finns inte uttalad i Psalm 119, den förutsätts. I fortsättningen av kapitlet går Reynolds så igenom de olika termerna för "lagen" som finns i psalmen och noterar även att det i Psalm 119 saknas vissa väntade begrepp. Till denna senare grupp hör ord som har med skrivande och böcker att göra. Hit hör också en rad vishetstermer som exempelvis "vishet", "insikt" och "ordspråk". Reynolds slutsats är att i Psalm 119 används ordet *torah* utan att det systematiseras och att det därför inte ännu fått den innebörd det har i senare rabbinisk judendom.

Bokens sista kapitel heter "Psalm 119 i sitt sammanhang" och knyter tillbaka till frågan om genre. Reynolds menar på goda grunder att den klassiska formkritiken lämpar sig illa för att studera Psalm 119, eftersom han anser att psalmen saknar ett förlitterärt stadium. Psalm 119 är nedskriven som den är och placerad där den är i Psaltarens femte bok som en central psalm. Men den är inte bara central i den femte boken, den är central i Psaltaren som helhet genom att den just porträtterar den exemplariske *torah*-studerande. Mot slutet av kapitlet vidgar Reynolds vyerna och lyfter fram psalmens plats i hela Gamla testamentet och i den tidiga judendomen. Hans slutsats är att Psalm 119 är ett av de tidigaste exemplen vi har på övergången från lagobservans till lagstudium.

Som ett slags tillägg till sitt arbete har Reynolds fogat en selektiv kommentar till Psalm 119. Där går han igenom psalmen och hänvisar inte minst till tidiga judiska utläggare av den. Det är inte alldeles klart vilken funktion detta tillägg

har, även om författaren anger att han med det vill stärka argumenteringen i avhandlingen.

Sammanfattningsvis är Reynolds bok *Torah as Teacher: The Exemplary Torah Student in Psalm 119* ett läsvärt och lärorikt arbete. Det är välskrivet, klart i argumentationen och på många sätt övertygande. Hänvisningarna till tidiga judiska utläggare inte bara bekräftar författarens egen utgångspunkt, de vidgar också vyerna. Genom att ta sig an Psalm 119 på det sätt han gör, bidrar Reynolds till att återupprätta en psalm som i den tidiga historisk-kritiska forskningen ofta behandlats nedlåtande. Samtidigt knyter han an till en god trend inom modern psalmforskning där psalmernas individualitet tas på allvar och deras plats i Psaltaren som helhet uppmärksammas.

LarsOlov Eriksson, Johannelund teologiska högskola

Anders Runesson, *O att du slet itu himlen och steg ner: Om Jesus, Jonas Gardell och Guds andedräkt*. Skellefteå: Artos och Örebro: Libris, 2011. Häftad. 170 sid. ISBN: 9789173871457. 195.00 SEK.

Få böcker om Jesus har haft ett sådant genomslag på den svenska kristna bokmarknaden under senare år som Jonas Gardells bok *Om Jesus* (Stockholm: Norstedts 2009). Den måste läsas tillsammans med hans tidigare utgivna bok *Om Gud* (Stockholm: Norstedts 2003). Det råder ingen tvekan om att uppmärksamheten är väl motiverad, och det är signifikant att Anders Runesson avslutar sin volym med en förhoppning att Gardells två böcker inom några år skall kompletteras med en tredje volym om Guds ande.

De som skriver böcker om bibliska ämnen i dag har fått vänja sig vid det faktum att man får mycket få recensioner, och att det allra mesta som skrivs går också de som i och för sig är intresserade spårlöst förbi. Så icke med Gardells nya bok: Anders Runesson har till och med gjort sig mödan att skriva en hel bok med utgångspunkt i Gardells framställning av Jesusgestalten. Detta framstår inte alls som omotiverat. Det är många grundläggande frågor som väcks vid läsningen av Gardells framställning. Han brottas här med Jesusgestalten, sådan den står fram för honom. Gardells känsla av att stå utanför de välartade och etablerade har lärt honom, att Jesus ser till den som står utanför, den som behöver hans stöd gentemot oförstående (med)människor. Så långt är allt gott och väl.

Samtidigt döljer sig här en fara, som etablerade yrkesexegeter varit medvetna om det senaste århundradet, nämligen att man så lätt kan skapa sig en Jesusbild efter sin egen förebild. Detta blev mycket tydligt kring förra sekelskiftet, när "the first quest" visade sig ha genererat en rad Jesusbiografier, där huvudpersonen framstod som en god liberal luthersk etiker. Gardell har tydligen inte varit medveten om hur lätt man skapar en Jesusbild efter sitt eget subjektiva ideal, och här ligger svagheten med Gardells bok.

Detta blir så mycket tydligare, eftersom Gardell i detta avseende representerar ett traditionellt lutherskt synsätt med Jesu person i centrum och tolkad enligt en variant av *sola scriptura*-principen. Men när en sådan läsning ger ett resultat som går på tvärs mot Gardells övergripande bild av Jesus, bortförklaras det bibliska vittnesbördet och sägs vara irrelevant. Runesson ger ett antal exempel där Gardell

uppenbarligen missförstår den bibliska texten, eller där hans relativa obekantskap med det bibliska landskapet och bibliska realia leder honom på villovägar. Skillnaden i kompetens mellan den professionelle exegeten och den intresserade amatören (som godtyckligt väljer de tolkningskriterier som passar i varje enskilt fall) framstår här i öppna dagar. Detta är skada, eftersom ingen läsare skall ifrågasätta Gardells kärlek till den Jesus som ser till och älskar den som inte röner uppskattning här i världen. Om läsningen av Gardells bok får en läsare att dela hans kärlek till Jesus, tror jag att Gardell gläder sig och känner att han inte mödat sig i onödan, när han arbetat på den här boken.

För att så relativisera de sakliga bristerna hos Gardell, vill jag till sist påpeka, att också en aldrig så lärd yrkesman gör misstag i sakfrågor. Runesson uppger sålunda, att den apostoliska trosbekännelsen utgör en självklar del av den kristna tolkningstraditionen (som Gardell bortser ifrån till förmån för sitt *sola scriptura*-tänkande). Detta gäller dock endast den västerländska kristenheten; Apostolicum saknar helt betydelse i den österländska kristenheten. Det hade därför varit bättre, om Runesson hade exemplifierat traditionen med den Nicenska bekännelsen. Det påverkar naturligtvis inte Runessons argument i stort, utan med detta vill jag bara visa, att även den mest kunniga är öppen för felaktigheter och missbedömningar.

Runessons bok har en kryptisk titel: *O att du slet itu himlen och steg ner!* Det är ett citat ur Jes 64:1 och ges förklaringen att när "himlen slits itu upphör de barriärer vi byggt mellan varandra att fungera; allt blir genomskinligt, allt knyts samman, allt hör ihop oavsett vilka vi är och var vi är ..." (sid. 164). Gardell ger läsaren sin bild av historiens Jesus, inte kyrkans Jesus, som den som för människor samman över alla mänskliga gränser. Runesson lyckas med konststycket att med rätta kritisera de exegetiska bristerna hos Gardell utan att fördenskuil fördunkla det budskap Gardell vill föra fram med sin kärleksförklaring till Jesus.

Tord Fornberg, Uppsala universitet

Anna Runesson, *Exegesis in the Making: Postcolonialism and New Testament Studies*. Biblical Interpretation Series, 103. Leiden: Brill, 2011. Inbunden. XX + 254 sidor. ISBN: 9789004188365. €103.00.

Boken inleds med en anekdot. En presbyteriansk församling i norra Indien hade skickat iväg en lovande ung man till England för att doktorera i bibelvetenskap. När församlingens pastor fick se den färdiga avhandlingen blev han dock föga imponerad. Tvärt om: han blev rasande! Avhandlingen var inte bara irrelevant, ansåg han, den var rent av skandalös. Han samlade byborna och gjorde upp en stor brasa i vilken de nyskrivna sidorna eldades upp. Så gick hela den historisk-kritiska avhandlingen upp i rök.

Runesson låter denna berättelse representera de motsägelsefulla sammanhang i vilka Bibeln blir läst och utforskad idag. Framförallt låter hon anekdoten åskådliggöra hur ett postkolonialt tillstånd allt mer påtagligt kommit att ifrågasätta och förändra den moderna bibelforskningen med dess rötter i upplysningen och kolonialismen.

Syftet med boken är att skapa klarhet i den komplexa terräng som den postkoloniala bibeltolkningen utgör. Boken består därför av två delar, en teoretisk och en mer praktisk. Bokens första del är metodinriktad och behandlar den postkoloniala forskningens teoretiska hemvist, samt diskuterar dess utmaningar och bidrag. Den andra delen består av fem exempel, uppdelade i två kategorier, på postkoloniala läsningar av nytestamentliga texter. Dessa exempel är skrivna av författare från Afrika, Asien, och Nordamerika.

Efter en kort introduktion till det postkoloniala forskningsfältet diskuterar Runesson i kapitel tre ”det postkoloniala fenomenet” och definierar centrala begrepp. ”Postkolonialitet” definieras som det tillstånd som inträder så snart en kolonisering inleds. ”Kolonisering”, i sin tur, innebär att erövra och kontrollera andra folks land och ägodelar. Med dessa definitioner blir begreppen mycket vida och täcker in nutiden såväl som antiken. Romarriket blir till exempel en kolonialmakt och det tillstånd i vilket Jesus levde blir postkolonialt. ”Postkolonialism”, däremot, syftar enligt Runesson mer specifikt på den akademiska reflektion som har växt fram under slutet av 1900-talet i kölvattnet av avkoloniseringen.

I detta kapitel behandlas även frågan om den teoretiska hemvisten för postkoloniala studier i allmänhet och postkolonial bibeltolkning i synnerhet. *Episteme* blir då ett viktigt begrepp. Begreppet, som kommer från Foucault, refererar till distinkta tankestrukturer som uppträder i vissa historiska epoker. *Episteme* syftar inte på kunskapen i sig utan snarare på de förutsättningar som gör viss kunskap möjlig. Bakgrunden är den poststrukturalistiska filosofin enligt vilken all verklighet är upplevd verklighet. Ett exempel på ett *episteme* är upplysningen och moderniteten som ersatte det förmoderna *epistemet* och som är det *episteme* inom vilket den moderna bibelforskningen växer fram. Postkoloniala studier ingår dock i ett annat *episteme* som skiljer sig från det moderna. Postkolonial bibeltolkning delar exempelvis inte den moderna premissen att historisk-kritisk forskning är neutral och genererar samma resultat oavsett var i världen och av vem den utförs. Från postkolonialt perspektiv är det historisk-kritiska paradigmet således långt ifrån neutralt – det är intimt sammankopplat med västs modernitet och kolonialism.

I kapitel fyra redogör Runesson för den postkoloniala kritiken av västerländsk bibelforskning. Viktiga namn är George Soares-Prabhu, Fernando Segovia och Kwok Pui-lan. Kritiken riktas generellt mot den historisk-kritiska diskursens positivism och objektivism, samt dess syn på bibeltextens intention. Dessutom pekar Runesson mer specifikt på problem med orientalism, hegemoniska sanninganspråk och en avsaknad av relevans. Här blir Runesson dramatisk på ett underhållande sätt. Det postkoloniala användandet av postmodern teori liknas vid en trojansk häst genom vilken periferins kritiker tar sig in i akademins centrum och attackerar det från insidan. Samtidigt pekar Runesson på en intressant koppling mellan historisk-kritisk diskurs och postkolonial kritik: De har båda utmanat rådande epistemiska paradigmen.

Om kapitel fyra rev ner så vill kapitel fem bygga upp – Runesson diskuterar här hur postkolonial bibeltolkning bidrar konstruktivt. Variationen bland de postkoloniala bibeltolkarna ökar då dramatiskt och Runesson skapar ordning genom att dela upp de postkoloniala ansatserna i två huvudsakliga riktningar: 1) ett post-

kolonialt perspektiv som kombineras med västlig historisk-kritisk forskning, och 2) en postkolonial metod i opposition mot västlig historisk-kritisk forskning.

Dessa två riktningar utgör sedan upplägget i bokens andra del med dess fem exempelutläggningar. Runesson presenterar här tre tolkningar som tillhör den första inriktningen och två som tillhör den andra. Först ut är Musa Dube (Botswana), vars arbete handlar om hur översättning kunde spela en ödesdiger roll då missionärerna kom med Bibeln till Afrika. I det andra bidraget diskuterar Khiok-Khing Yeo (USA/Kina) hur Paulus har använts för att underminera tillbedjan av förfäder i Kina, vilket driver Yeo till att söka efter nya öppningar i den paulinska retoriken. Det tredje bidraget, av Gregory David Wiebe (Canada), är det enda av de fem som inte blivit publicerat tidigare. Wiebe för en kritisk diskussion om hur postkoloniala exegeter, i sin iver att lyfta fram politiska aspekter, tenderar att inte ta existensen av demoner på allvar.

De två sista bidragen tillhör den riktning som Runesson beskriver som stående i opposition mot, eller gående bortom, västlig historisk-kritisk forskning. George Soares-Prabhu (Indien) utför här en ”dhvani” läsning av berättelsen om stormen som tystas (Mk 4:35–41), vilken han kontrasterar mot en historisk-kritisk läsning. George Zachariah (Indien), i sin tur, läser berättelsen om den förlorade sonen från ett dalitiskt perspektiv, vilket får honom att lyfta fram en dold grupp i texten: de prostituerade (Lk 15:30).

Runesson har åtagit sig en angelägen men svår uppgift: att skapa ordning i en motsägelsefull akademisk terräng. Lyckas då boken med sitt syfte? Både ja och nej. Illustrationen på sid 23 är en mycket bra utgångspunkt för en diskussion. Men jag undrar om inte Runessons definitioner av begreppen är alltför breda för att vara fruktbara. Att låta ”postkolonialitet” referera på Romarriket blir kontra-intuitivt. Jag är mer benägen att följa Saids definition av kolonialism som etablerandet av bosättningar på främmande territorium. Romarriket blir då inte en kolonialmakt men däremot en imperiemakt.

En annan fråga har att göra med teori. Å ena sidan placerar Runesson genom sin användning av begreppet episteme tydligt in postkolonial bibeltolkning i en poststrukturalistisk teoribildning där all verklighet är språkligt förmedlad och därmed av nödvändighet kräver att bli tolkad och översatt. Å andra sidan menar hon att den postkoloniala bibeltolkningen har sitt fundament i en verklig ”kött-och-blod” situation som tycks vara oproblematiskt tillgänglig genom vissa författare (såsom DuBois och Fanon). Den postkoloniala kritikens teoretiska hemvist blir därmed något oklar. Med tanke på terrängens mångfacetterade och motsägelsefulla karaktär kan man dock inte förvänta sig att boken ska skapa en total klarhet. Även om Runesson på vissa punkter kan ifrågasättas utgör boken ett värdefullt bidrag till ett nydanande forskningsfält.

Hans Leander, Lunds universitet

Heikki Räisänen, *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians*. Minneapolis, Minn.: Fortress, 2010. Paperback. XXIV + 479 pages. ISBN: 9780800662660. \$39.00.

It has become commonplace among scholars, and rightly so, to emphasise diversity in descriptions of the early phases in the development of the phenomena which have become known to us as Christianity. Such diversity touches on numerous areas of study: social, economic, political, cultural, and literary, just to mention a few. The material at our disposal for understanding the earliest centuries is also diverse (archaeological remains, literary texts, inscriptions, papyri), requiring of its interpreters fluency in multiple methodologies.

Transforming specialised research into student-friendly textbook format is, thus, a complex task involving decisions on many levels. In his introductory comments (1–8), Heikki Räisänen outlines some of the basic points of departure for his choices, all of which are key for understanding the contribution of this book. In sum, Räisänen wants to understand all individuals and groups revealed in the sources as positioning their lives around the figure of Jesus in the first couple of centuries. (Cf. Helmut Koester, *Introduction to the New Testament: History and Literature of Early Christianity* [2 vols. sec. ed. 1995, 2000]; Per Bilde, *En Religion bliver til* [2001].)

How, then, should such understanding be achieved? While the book includes (limited) general information of the historical context in which Christ-believers authored their texts, aimed at newcomers to the field (Part One), Räisänen's main contribution lies in Part Two, which focuses on the subtitle of the book: "The Thought World of the Early Christians." The historiographical ethics of Räisänen's approach allows him to give independent voices to the diverse textual sources, something that has often been lacking in the genre of New Testament theology. This is an extremely important contribution, the value of which cannot be overstated.

Against this general background, the significance (and limitations) of Räisänen's book as focussing on literary sources and thought patterns emerges. The choice of material, of course, sets the parameters for the conclusions that may be drawn. While Räisänen notes that understanding is embedded in social and other contexts (1), the fact that literary sources primarily mirror the perspective of the elite, a very small portion of any ancient society, cautions against overconfidence that bringing in non-canonical sources would solve the problem of setting the spotlight on the marginalised. The thought patterns investigated may well have wider application, but such significance needs to be considered on the basis of other types of sources, such as archaeological remains; a fisherman's house can be excavated and analysed "without filter" just as much as a Roman villa or palace, and inscriptional material often challenge what we see in texts, not least with regard to the status and active roles of women in society (cf. 311–313). A further extension of the (commendable) ethics of Räisänen's program, which he calls "Fair Play," should therefore lead to increased attention to those whose voices were never committed to writing (meaning the absolute majority in any given place or time period), in order to see more clearly how meaning is generat-

ed in texts authored by the privileged few. Such introductory books have begun to surface on the market (for example, Jonathan Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus*, 2000; Craig Evans, *Jesus and his World: The Archaeological Evidence*, 2012; Ramsay MacMullen, *The Second Church: Popular Christianity A.D. 200–400*, 2009), but more needs to be done regarding the integration of various source materials in historical reconstructions, including the reconstruction of the meaning of ancient texts.

The chapters of the book are structured in a thought-provoking way. After the historical introductory matters in Part One on Second Temple Judaism (ch. 1), Greco-Roman Religion and Philosophy (ch. 2), and Events, Persons, Sources (ch. 3), in Part Two Räsänen explores the thought patterns of the early Christ-believers beginning, uniquely, with eschatology (ch. 4). The book then deals with ideas about judgment and life after death (ch. 5) as well as sin and salvation (chs. 6–7). Only in ch. 8 are we introduced to ideas about Jesus (“Christology”), a chapter followed by consideration of the spirit (ch. 9), identity formation in relation to both Jews and “pagans” (chs. 10–11) and factors contributing to the formation of Christian orthodoxy in the second century (ch. 12). This thematized structure, which grew from the research undertaken, is well chosen and opens up for insights even before the chapters are read. The book ends with notes (319–405), a bibliography (407–434), and indices of subjects, ancient sources, and modern authors (435–479). The volume is richly illustrated, including maps, charts, and photographs. The latter are often well-chosen, although some mistakes occur (for example, the 5th century Capernaum synagogue is incorrectly dated to the 2nd century, fig. 1.4; it would have been better to illustrate this section on the 1st century simply using a photograph of a 1st century synagogue [cf. discussion in Donald Binder, *Into the Temple Courts* (1999) 4–8]; the model of 1st century Jerusalem is updated and located at the Israel Museum since 2006, not at the Holy Land Hotel, fig. 1.6.)

It is easy to praise this book. It contains a wealth of valuable analyses and—with regard to its chosen approach—is comprehensive in scope. The intellectual landscape drawn is mostly fresh and fascinating, way beyond standard treatments of the subject. I find myself nodding and agreeing again and again as I learn new things and recognise insights that have been expressed elsewhere. It is liberating to read a book which do not mix Pauline theology with synoptic concerns, and which do not let reformation theologians define “righteousness” when the gospels are read (139ff). The various themes chosen, be it the “path of repentance and obedience” (157–166), the Virgin birth (209–213), or “the Spirit in everyday life” (237–241), are, furthermore, consistently instructive due to the discussion of non-canonical views on the matter.

This does not mean that there are no problems in the book. The choice to use the term “Christian” as if it were a matter of convenience (1–2) is unfortunate, since it contributes to creating a sense that the earliest followers of Jesus were in one way or the other distinct from “Judaism.” (The use of the highly contested term “Jewish Christian” [for example, 93, 271] only further increases this problem.) The term is pregnant with meaning related to Late Antique (“canonical”)

and modern discourses, that is, to the theological approach Räisänen wants to avoid, and there is a real risk that this terminological choice will give birth to anachronisms when conclusions are to be drawn. Unfortunately, this is also what happens, especially in chapter 10 when the relationship between “Judaism” and “Christianity,” and “synagogue” and “church,” is discussed. This part of the book is methodologically the least satisfying. Although Räisänen recognises that the term “Christian” “smacks of anachronism” (1), his phraseology is, unavoidably, influenced by this terminology in ways that lead to problematic assertions.

Claims that “by the time of Pliny it is clear that Christians are not Jews” (247) could have been avoided had these terms not been used. (Pliny proves only that there existed at this time non-Jews who were identified as Christ-believers and lacked the protection that Jews enjoyed, not that “Christianity” had parted ways with “Judaism.”) Further, conclusions regarding differentiation between “Jews” and “Christians” are made on the basis of the assumption that *ekklēsia* identifies an institution that was not Jewish (256, 268). However, this is also a Late Antique mainstream Christian understanding of the term. In the 1st century, *ekklēsia* was a synagogue term (as well as the name of a Graeco-Roman political institution and some associations); the later meaning of “church” as something other than a “synagogue” does not apply to the early centuries (so also L.M. White, *From Jesus to Christianity*, 121–122). This problematic use of synagogue terminology is all the more surprising since Räisänen earlier, correctly in my view, defined “synagogue” as referring to two types of institution, the public municipal and the association synagogue respectively (29–30). This key insight has direct implications for the interpretation of New Testament and other texts, particularly as the so-called parting of the ways question is dealt with, since the texts describe conflicts taking place within these diverse institutional contexts. It seems here as if Räisänen’s thought-pattern approach is asked to do more service historically than it is able to do; as questions about sociological and political processes (integral to the so-called partings question) are engaged, methodology needs to shift away from “theology” and thought patterns to sociological and other analyses of institutional and political aspects of society. The historical part of the book feels somewhat detached from discussions of theology, contrary to the latter’s acknowledged embeddedness in the former, which should have implications for the interpretive endeavour.

Overall, despite the excellent qualities of the book, its fresh approach, and its inclusion of so many sources that are often ignored as witnesses of first and second-century Christ-centred thought patterns, the volume sometimes signals, in my view, something of a not fully completed transition from older, now much-challenged interpretive paradigms to newer insights that may pave the way for more historically attuned reconstructions. Räisänen is acutely aware of the diversity within first-century Judaism, even institutionally, but still seems to work analytically with a somewhat monolithic concept of “Judaism” when he isolates aspects in texts that are not “integral to Jewish identity” (272–274). His discussion of Jewish law and the hermeneutics of its interpretation in relation to Sabbath controversies in the Gospels is highly problematic, and it is difficult to understand what he means when he claims that Matthew “Christianiz[es]” the law

(271). It would seem that, were we to apply the same type of analysis to the Qumran group, we would be forced to claim that this group too had removed itself from "Judaism."

In sum, despite the problems discussed, Räisänen's book is both learned and vigorously argued, the result of a lifetime of scholarship by an outstanding scholar. It deserves a wide readership among both students and scholars; it will surely be one of the studies that will contribute significantly to the development of New Testament studies in the 21st century.

Anders Runesson, McMaster University

Klaus Seybold, *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen*. BZAW, 415. Berlin och New York: De Gruyter, 2010. Inbunden. VIII + 358 sidor. ISBN: 9783110240979. £80.56.

År 1996 publicerades Klaus Seybolds kommentar till Psaltaren i den tyska serien Handbuch zum Alten Testament. Sedan dess har han i tre uppsatssamlingar kompletterat sin kommentar, och den här anmälda volymen är den tredje i ordningen. Den första kompletterande samlingen från 1998 hade titeln *Studien zur Psalmenauslegung*, den andra från 2003 hette *Poetik der Psalmen* och den tredje bär alltså titeln *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen*. De tre titlarna anger också i hög grad Seybolds intresseinriktning som psaltarforskare.

Boken består av 22 artiklar fördelade på fyra avdelningar. Av artiklarna är 19 på tyska och tre på engelska, sju är inte tidigare publicerade. Flera av artiklarna har tillkommit som festskriftsbidrag, två är predikningar.

Den första delen (s. 7–77) innehåller fyra forskningshistoriska studier, och allra först finns en översikt över psaltarforskningen under 1800-talet. Av naturliga skäl är det framför allt tyska forskare som uppmärksammas, även om en del engelskspråkiga också nämns. Wilhelm Martin Leberecht de Wette och Bernhard Duhm ges oproportionerligt stort utrymme. Dessutom ägnas andra och tredje artikeln i denna första del just dessa två.

de Wette var betydelsefull eftersom han med sin kommenterade översättning i hög grad kom att präglade det tyska sättet att skriva bibelkommentarer. Han var också en föregångare när det gäller typbestämning av Psaltarens psalmer, något som ju sedan i den formhistoriska skolan med Hermann Gunkel som förgrundsfigur fick en utformning som än i dag påverkar studiet av psalmerna i Gamla testamentet. Duhm är kanske mest känd för sin påverkan på studiet av Jesajaboken, men han skrev även en kommentar till Psaltaren som har ett visst intresse. Detta beror knappast på hans utpräglade sendatering av psalmerna och hans ofta fördomsfulla uttalanden om psalmförfattarnas medelmåttighet – för att inte säga undermålighet – som poeter och skribenter. Nej, hans kommentar är intressant för att han på ett tidigt stadium uppmärksammade den sociala bakgrunden till Psaltarens psalmer.

Den fjärde artikeln i första delen av Seybolds bok handlar om David som psalmsångare i Bibeln. Här ger författaren en bild av hur David framställs i

Gamla testamentet och i senare tradition. Det är en i bästa mening översiktlig framställning. I sammanhanget resonerar han också kring kruzet med den hebreiska prepositionen *l^e* i psalmöverskrifterna, och han avvisar bestämt tanken på ett *l^e auctoris*. Han återkommer för övrigt till liknande frågor i samlingens sista egentliga artikel, som också den handlar om David i Psaltaren.

Den andra delen (s. 79–217) är bokens mest omfattande. Den innehåller tio artiklar som alla behandlar enskilda psalmer i och utanför Psaltaren. De psalmer som tas upp är Ps 44, 51, 76, 85, 90, 144 och 147. Dessutom kommenteras 5 Mos 32, 1 Sam 2 och Jes 12.

Artikeln om Ps 44 är en närläsning av den hebreiska texten där särskilt klangerna lyfts fram. Artikeln är lärorik, men den är också delvis spekulativ, och den illustrerar att Seybold i hög grad är litterärkritisk i sitt förhållningssätt till den givna texten. Det märks också i hans genomgång av Ps 51, som är ett studium av psalmens formella struktur. För att få fram den ursprungliga strukturen i psalmen föreslår Seybold en rad omstuvningar. Dessa omkastningar av verserna gör det möjligt för författaren att finna ett akrostiskt mönster. Han är visserligen medveten om att hans förslag är hypotetiska, men det hindrar honom inte från att framlägga sitt resonemang.

Artikeln om Ps 76 kopplar samman Jerusalem, Abraham och Moria berg. Infallsvinkeln är geografien i psalmen och betoningen av Jerusalem som religiöst centrum; artikeln är för övrigt ursprungligen ett föredrag vid en konferens om just Jerusalem. I artikeln om Ps 85 återvänder Seybold till det språkliga, till klangerna och bildspråket. Artikeln bär också namnet ”Psalm 85 som språkligt konstverk”. Detta är ett av de bidrag i samlingens uppsatser som tycks skrivet med störst engagemang, för att inte säga kärlek. Också i denna artikel är den litterärkritiska inriktningen påtaglig. Seybold är inte rädd för att föreslå ”förbättringar” av psalmernas strukturer, det inbördes förhållandet mellan olika rader och så vidare, för att komma åt vad han anser vara en ursprunglig ordning. För Seybold tycks de förändringar som enligt honom gjorts av senare redaktörer vara uttryck för att psalmerna faktiskt har brukats.

Artikeln om Ps 90 är en av samlingens mest teologiska. Den handlar om tiden och om psalmens genomtänkta tidsteologi. Uppsatserna om Ps 144 och 147 behandlar i det första fallet textreception inom psalmen och i det andra den textuella bakgrunden till psalmen. Även här är Seybold frimodig när det gäller textomställningar, och om Ps 144 säger han något förvånande att psalmen trots sin antologiska karaktär inte är ostrukturerad, som om struktur och ”antologisk karaktär” vore motsatser.

De tre artiklar som behandlar psalmer utanför Psaltaren är alla olika. Den om 5 Mos 32 är teologisk till sin inriktning, och den ställer frågan om detta är en dikt eller en läroframställning. Studien av Hannas lovsång i 1 Sam 2 jämför psalmen med kungapsalmerna, och Seybold betraktar den som en poetiskt genomarbetad dikt som – med vissa föreslagna textändringar – kan läsas som ett akrostikon. Jes 12, slutligen, är också den enligt författaren en konstfull psalm som står som avslutning på den första delen av Jesajaboken.

Den tredje delen (s. 219–328) av Seybolds volym behandlar i sex artiklar speciella problem i anslutning till studiet av Psaltaren. Flera av artiklarna är mer

övergripande och anknyter därmed till en av de nyare trenderna i psalmforskningen, nämligen att studera Psaltaren som helhet och enhet.

I en inledande studie granskar författaren Ps 138–145 som delsamling inom Psaltaren och försöker komma åt historien bakom den nuvarande samlingen som en separat Davidssamling. I nästa artikel står frågan om det akrostiska i centrum. Det är ju en fråga som återkommer i flera av studierna och uppenbarligen något som intresserar Seybold. I anslutning till studiet av det akrostiska följer en artikel om mnemoteknik i Psaltaren. Talande nog är artikelns underrubrik: ”ett sökande efter spår.”

Två artiklar med inriktning på frågor som varje läsare av Psaltaren rimligen måste fundera över och som alla utläggare av psalmerna ständigt återkommer till följer. Den ena behandlar människosynen i Psaltaren, den andra fiendebild och människovärde. Det är alltså två teologiskt inriktade artiklar som båda illustrerar att psalmerna också har ett påtagligt teologiskt innehåll; teologi i form av poesi. Och det råder ingen motsättning mellan dessa två.

Den sista artikeln återanknyter till ett ämne som bearbetats i en tidigare studie: frågan om David och Psaltaren, eller frågan om davidiseringen av Psaltaren. Detta avslutande studium är en genomgång av psalmöverskrifterna med tillägg av Ps 151 i Septuaginta. Seybold talar om tre motiv för denna davidisering. Det handlar om att i någon mening bearbeta ursprunget till psalmerna, om en presentation av personlig fromhet och om att ge auktoritet åt Psaltaren som samling. Till alla dessa tre punkter passade David utmärkt.

Den sista delen – i boken kallad bihang – återger två predikningar av Seybold, båda över texter ur Psaltaren, dels Ps 113 i sin helhet, dels Ps 119:26. För en svensk läsare är det intressant att en välrenommerad gammaltestamentlig vetenskapsman inte tvekar att i en samling essäer till Psaltaren också tillfoga predikningar. I ett historiskt perspektiv är det inte konstigt, Psaltaren har trots allt i hög grad varit en bok som bidragit med åtskilliga predikotexter i den kristna kyrkan. En möjlighet som på svensk mark återigen uppmärksammats genom att Den svenska evangelieboken från 2003 också innehåller en psaltarpsalm för varje firningsdag.

Seybolds samling *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen* har, som ovanstående redogörelse förhoppningsvis utvisat, ett brett och spännande innehåll. Jag har i någon mån försökt att beskriva innehållet och ibland också avgett något omdöme. För en detaljerad granskning finns inte plats. Om jag skulle sammanfatta mina kritiska synpunkter gäller de framför allt författarens benägenhet att göra omstuvningar i texterna för att få, vad han anser vara, bättre struktur. Sådana företag är alltid vanskliga och riskerar att kommentera en annan text än den givna. Och frågan är om det är bibelforskarens uppgift. Men med detta sagt, är det angeläget att avsluta med att notera att Seybold med sin kommentar och sina kompletterande uppsatssamlingar till Psaltaren gett oss värdefulla bidrag för fortsatt studium av Psaltaren på hebreiska.

LarsOlov Eriksson, *Johannelund teologiska högskola*

Craig A. Smith. *Timothy's Task, Paul's Prospect: A New Reading of 2 Timothy*. New Testament Monographs, 12. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006. Hardcover. XII + 267 pages. 9781905048298. £27.50.

This monograph challenges the consensus view that the letter of 2 Timothy should be read as a pseudonymous “last will and testament,” ostensibly preserving Paul’s final legacy before his execution in Rome. Clearest reference to Paul’s supposed approaching death is found in the words, “I am already being poured out as a libation, and the time of my departure has come” (2 Tim 4:6, NRSV).

Craig Smith tests this reading and finds it severely flawed. His objection is not to reading 2 Timothy as a pseudonymous letter, but to reading it form-critically as a literary testament. When compared with other ancient testaments, 2 Timothy shows little similarity. Normally a testament begins with a preamble that identifies the testator’s name and condition, namely, that he is near death and has gathered his heirs for a final speech. Then follows a narrative summary of the testator’s life, followed by a section of ethical instruction celebrating one or more of the virtues and beginning with a fixed formula such as “And now I command you, my children, hearken to Judah your father” (*T. Jud.* 13.1; strangely, Smith’s many examples of this on pp. 83–84 are not from the beginning of each testament’s ethical instruction section but from the narrative opening statement). Finally, testaments conclude with an eschatological section revealing future events.

None of these elements appear in 2 Timothy. There is no testament preamble, no narrative summarizing Paul’s life, no introductory formula to the ethical instruction, and no eschatological comments. To describe the letter of 2 Timothy as a “testament” or “farewell speech” is thus misleading, concealing more than it reveals about the letter’s form and purpose.

Smith’s lengthy examination of the imagery in 2 Tim 4:6 corroborates this conclusion. Most commentaries interpret “I am already being poured out as a libation” as describing Paul’s imminent death, but wine libation as a metaphor for death is in fact unattested by ancient usage. Smith argues that this metaphor should instead be understood in light of the way Paul saw his ministry in cultic terms. The conversion of the Gentiles is his priestly offering (cf. Rom 15:16) and his own activity of preaching the gospel from prison is likened to an accompanying costly drink offering pleasing to God (cf. Phil 2:17).

The other image in 2 Tim 4:6 that is often seen as referring to Paul’s coming death is the phrase *analysis mou*, rendered “my departure” in some translations. Smith demonstrates, however, that this term is never employed in antiquity as a euphemism for death. Its usual meaning is “my release.” Given Paul’s imprisonment as depicted in 2 Timothy, the phrase more naturally evokes the idea that Paul looks forward to being released from prison after his trial (cf. 4:17). This reading accords well with the detailed instructions for Timothy’s visit and an anticipated future Pauline ministry in 4:11–13, 21.

Smith proposes that 2 Timothy 4:1–8 instead is an example of the ancient literary form of a “charge.” A charge is a command to someone to do something but differs from ordinary petitions by the addition of an authority phrase, such as “In the presence of God and of Christ Jesus” (4:1). Smith identifies nearly forty examples of such charges, a dozen of which are found in the New Testament, and

the rest from Jewish and non-Jewish sources. Magic texts and exorcism commands employ the charge form regularly. The charge typically includes five elements, all of which are found in 2 Timothy 4:1–8: (1) a charge verb and (2) the person charged (“I solemnly charge you,” 4:1); (3) an authority phrase (“In the presence of God and of Christ Jesus,” 4:1); (4) the content of the charge (“proclaim the message,” 4:2–5); and (5) implications of the charge (“As for me, I am already being poured out as a libation,” 4:6–8).

What does this suggest about the letter’s purpose? Smith combines the methods of epistolary analysis and rhetorical criticism to find out. His sparring partners are those scholars who use a mirror reading of the text to argue that 2 Timothy shows Paul chiding Timothy’s behavior and lack of faith. Smith believes the opposite is true.

Taken as a whole, 2 Timothy is a paraenetic letter, according to Smith, with the charge in 4:1–8 serving chiefly to give added weight to the letter’s moral exhortations. As is typical of the paraenetic style, 2 Timothy’s author assumes that the recipient is familiar with his teaching and merely needs to be reminded of it and encouraged to do it more. With regard to the letter’s rhetorical features, Smith argues that 2 Timothy 4:1–8 is an example of deliberative rhetoric, aiming to fortify Timothy’s resolve to stay the course. On the basis of Smith’s own analysis, the passage appears rather to be an example of epideictic speech, since the recipient is not in a quandary as to what course to take. The letter aims to increase “the audience’s adherence to a certain value” (p. 196). The charge itself is supported with an internal proof (4:3–4), revealing that the root problem is not Timothy but the false teachers who threaten to take over the church in Ephesus. Smith concludes that 2 Timothy gives instruction that would have been generally applicable to any Christian minister. The letter presents a “paradigm of the good teacher” to be imitated, and an antithetical example of the false teacher to be avoided (p. 209).

This is a fine study, clearly written and well presented. The author’s methodological meticulousness means that no stone is left unturned, and his conclusions are generally convincing. Smith effectively pulls the spotlight onto the affirming paraenetic style of the letter and away from the futile search for a summary of the apostle’s teaching in 2 Timothy, which ought to be present if indeed the letter were a last will and testament. The disdain often shown for 2 Timothy, because it so inadequately summarizes Paul’s gospel, stems from the form-critically unreasonable expectation that the letter preserve Paul’s final words to posterity. On the letter’s own terms it should be read as an occasional message to a Christian co-worker struggling to persevere in an uncomfortable leadership position. It remains for others to evaluate what this implies about the letter’s historical origin.

While the book’s focus suggests that it will be of interest only to scholars working with 2 Timothy, Smith’s identification of a new literary form, “the charge,” deserves broader attention. Smith’s valuable insights into the literary characteristics and social setting of the charge form will be worthwhile reading also for those studying either New Testament letters or Jesus’ exorcism commands.

James Starr, Johannelund teologiska högskola

Lena-Sofia Tiemeyer, *For the Comfort of Zion: The Geographical and Theological Location of Isaiah 40–55*. VTSup, 139. Leiden och Boston: Brill, 2011. Inbunden. XVI + 414 sidor. ISBN: 9789004189300. €130.00.

Var skrevs denna text? Så skulle man kunna sammanfatta den forskningsfråga som står i centrum för Lena-Sofia Tiemeyers senaste monografi. Texten det handlar om är den del av Jesajaboken som ofta kallas Deuterokesaja: kapitel 40–55. Vanligtvis är det främst en annan fråga som är föremål för intensiv diskussion när det gäller texter i den Hebreiska bibeln: *När skrevs texten?* Men Jesaja 40–55 är ett intressant specialfall. Här råder en bred samstämmighet om att åtminstone ett grundskikt komponerats under andra halvan av 500-talet fvt. Men *var* kom denna samling av profetior egentligen till?

Tiemeyer redogör inledningsvis för linjer i forskningshistorien (kap. 1). Bernhard Duhm, som lanserade teorin om Proto-, Deutero- och Tritokesaja, föreslog faktiskt att den anonyma författaren till kapitel 40–55 befann sig i Fenicien. Andra lutade åt någon plats i Juda, men det blev en annan linje som kom att dominera forskningen under större delen av 1900-talet. De flesta kommentarer och handböcker anger att ”Deuterokesaja” helt eller delvis återger utsagor från en anonym trösteprofet (eller: en profetgrupp) som var verksam i Babylonien, bland dem som bortförts i exil. Det är också vad jag har lärt ut till mina studenter, med hänvisning till några av de argument som Tiemeyer förtecknar på sid. 1, framför allt budskapet om ett nytt exodus (denna gång ifrån Babylon) och Kyros framträdande roll. Men kanske finns det, som Tiemeyer hävdar, anledning att ompröva denna ”sanning”?

Den som väckt nytt liv i debatten är främst Hans Barstad. Han tillhör dem som bidragit till den omsvängning som skett de senaste årtiondena i synen på Juda under exiltiden. Med stöd i arkeologiska rön har han och flera andra framgångsrikt argumenterat för att det bör betraktas som en myt att Juda var ödelagt och nästan folktomt under exiltiden. Detta nya läge redovisar Tiemeyer i kapitel 2. Barstad har dessutom drivit linjen att Jesaja 40–55 sannolikt skrevs i Juda. Men där har han hittills inte varit lika framgångsrik. Kanske kan Tiemeyers bok ändra på det? Det är i alla fall så som hon beskriver sin uppgift (s. 4–6). Hon ansluter sig till Barstads hypotes. Genom en omfattande och systematisk undersökning av hela texten och av de argument som framförts i diskussionen vill hon förse denna hypotes med ett bättre underlag och därmed göra den mer övertygande.

I kapitel behandlar Tiemeyer olika varianter av ståndpunkten att Jesaja 40–55 visar tydliga spår av mesopotamisk påverkan. Hon visar i sin kritiska genomgång att andelen akkadiska låneord inte är anmärkningsvärt hög, till exempel i jämförelse med Jeremiaboken. Antalet stilistiska uttryck eller litterära motiv som kan ha inspirerats av mesopotamiska förlagor är inte heller påfallande stort. Det finns därför ingen anledning att på rent språkliga eller litterära grunder postulera en babylonisk tillkomst. Därefter övergår Tiemeyer (i kap. 4) till att redovisa en rad iakttagelser i texten som skulle kunna stödja antagandet om en judeisk tillkomst. Hon finner ett Juda- eller Jerusalemperspektiv i ett antal passager och hävdar att detta perspektiv indikerar att ”their author(s) lived in Judah” (s. 152). Här finner jag framställningen mindre övertygande. Judaperspektivet är inte särskilt framträ-

dande i flertalet textställen som Tiemeyer lyfter fram (41:8–10, 25; 43:1–7, 14; 45:13; 46:11; 49:12, 17; 52:11). För egen del menar jag att det är lika troligt att de är skrivna av en författare i exil, som betraktade Juda som sitt egentliga hemland, och som såg fram emot både återvändande och återuppbyggande av Jerusalem.

I kapitel 5 granskas förekomsten och utformningen av exodusmotiv i Jesaja 40–55. Enligt Tiemeyer är texten inte så genomsyrad av uttågsmatik som man ofta hävdar. I 43:16–21, som många nog menar är det allra tydligaste exemplet på förkunnelsen om ett nytt exodus, men denna gång från Babylon, menar hon, med hänvisning till Øystein Lunds analys att en metaforisk läsning är att föredra. Det handlar alltså inte om en konkret hemresa, utan om ett sätt att bildligt beskriva en förvandling av folkets situation (deras inre öken ska bevattnas och grönska, etc). Här vill jag anmäla avvikande mening. Formuleringarna i 43:18–19a tyder på att uttåget ur Egypten (v. 16–17) här inte fungerar som en metafor, utan att författaren målar upp en kontrast. Varför uppmana åhörarna att glömma det första exodus (v. 18) om det är just den bilden som ska hjälpa dem att förstå någonting annat? Retoriken blir mer begriplig om vi tolkar v. 19b–21 som beskrivningen av ett nytt uttåg och en ny ökenvandring som kommer att överträffa berättelsen om uttåget ur Egypten.

I det korta 6:e kapitlet introducerar Tiemeyer teorin att Jesaja 40–55 kan ses som "a Judahite reading drama", där det sker en växling mellan olika röster. De viktigaste "personerna" i detta drama (vid sidan om JHWH) tillägnas sedan varsitt längre kapitel: Jakob-Israel (kap. 7) och Sion-Jerusalem (kap. 8). Ett viktigt perspektiv i dessa kapitel, liksom i slutkapitlet (kap. 11) är jämförelsen med Klagovisorna. Det råder en bred konsensus om att Klagovisorna tillkommit i Juda. Därför skulle påvisandet av långtgående likheter med Jesaja 40–55 kunna stärka antagandet att även den senare textsamlingen skrevs i det judeiska hemlandet, snarare än i exil. Tiemeyer stödjer sig i stor utsträckning på på Jill Middlemas analys av Klagovisorna (se s. 210–11, 219, 236, 247). Middlemas har utarbetat kriterier för vad som uppges vara distinkt judeiskt i fråga om stil och teologi. Men Tiemeyers argumentation blir endast övertygande för den som accepterar premisen att allting som påminner om Klagovisorna måste vara skrivet i Juda.

På ett liknande sätt hävdar Tiemeyer att olikheterna mellan Jesaja 40–55 och Hesekiel närmast bevisar att Deuterocesaja inte kan placeras i Babylon (s. 327–332). Premissen är att Hesekiels bok visar oss hur texter tillkomna i babylonisk exil såg ut, beträffande formspråk och teologi. Här måste man konstatera att resonemanget vilar på ett alldeles för svagt statistiskt underlag. En enda text, Klagovisorna, upphöjs till norm för judeisk teologi och litteratur på 500-talet. En enda skrift, Hesekiel, med sin i många avseenden bisarra och egensinniga framtoning, används för att definiera teologi och litteratur från den babyloniska diasporan under 5/400-tal. Om vi i stället utgår ifrån att det kan ha funnits utrymme för en viss mångfald under exiltiden, i såväl Juda som Babylon – vilket verkar rimligt, inte minst med tanke på den stora mångfald vi möter under den efterexiliska perioden – då faller stora delar av Tiemeyers argumentation.

Var skrevs denna text? Jag syftar nu inte på Deuterocesaja, utan på den recension som du håller på att läsa! Frågan kan tyckas omotiverad. Men den är i högsta

grad relevant för bedömningen av den tes som Tiemeyer driver. Jag skulle vilja hävda att det i de allra flesta fall är en omöjlig uppgift att enbart utifrån texten själv (form, språk och innehåll) bevisa *var* en text har tillkommit. De som känner mig vet att det finns några olika platser som jag rört mig mellan det senaste året. Men finns det någonting i själva texten som röjer var jag befann mig när just denna recension skrevs? Troligen inte. Även om det handlat om en längre text, eller en helt annan genre, hade svårigheterna kvarstått. Vi kan nog ofta göra en någorlunda korrekt bedömning av var en författare hör hemma i kulturellt, socialt och språkligt avseende. Men om vi bara har tillgång till texten, om vi saknar all annan information om författare och/eller tillkomstplats – hur kan vi då avgöra om en person med en viss kulturell tillhörighet och ett visst språk som modersmål befunnit sig i ett annat land när texten skrevs?

Tiemeyer har visat att argumenten för en babylonisk tillkomst inte är tillräckliga för att kunna kallas bevis. Hon har dessutom, bl.a. med hänvisning till intressanta beröringspunkter mellan Jesaja 40–55 och Klagovisorna, visat att det är minst lika sannolikt att texten skrevs i Juda. Vad Tiemeyer *inte* visat, såvitt jag kan se, är att det är osannolikt att en person eller grupp med judeisk kulturell identitet och hebreiska som sitt första språk skulle kunna skriva en sådan text trots att han/hon/de befann sig långt borta från sitt hemland, till exempel i Babylon. Den starkt Jerusalem-centrerade teologin skulle ju ha kunnat få ytterligare näring just genom det geografiska avståndet. För att anknyta till bokens underrubrik, "The Geographical and Theological Location of Isaiah 40–55": den teologiska hemorten är helt klart Sion, men vad säger det om den geografiska lokaliseringen av den/dem som skrev?

Juda eller Babylon? För den som är öppen för en redaktionskritisk approach är det kanske ändå inte nödvändigt att välja mellan dessa två platser. Några exegeter (bl. a. Kratz) har pekat på viktiga skillnader mellan två huvuddelar i kompositionen: kapitel 40–48, med tillkomst i Babylon (i alla fall grundskiktet) och 49–55, som producerats i Juda. Eftersom Tiemeyer valt att betrakta 40–55 som en litterär helhet har hon inte på allvar kunnat bemöta detta viktiga alternativ, företrätt av ett flertal tyska forskare, även om hon redogör för det i inledningen (s. 33–40).

Läsningen av Tiemeyers välskrivna och stimulerande bok har i alla fall medfört att jag blivit mindre tvärsäker. I kommande föreläsningar kommer jag att framhålla att vi faktiskt inte vet var "Deuterojesaja" höll till. Texten skrevs antingen i Babylon eller någonstans i Juda. Om det nu inte var så att en samling profetord från exilens Babylon fördes till Juda, försågs med viktiga komplement och fick sin slutliga gestaltning där. Hur ska vi någonsin kunna veta?

Samtidigt är det ett imponerande arbete som Tiemeyer har utfört. För att använda en sliten fras har hon vänt på varenda sten i sin grundliga genomgång av materialet. Det är svårt att säga om hon kommer att lyckas i sin föresats att vända opinionen, men en sak är säker: Framtida forskare som intresserar sig för Jesaja 40–55 i allmänhet och textens tillkomst(plats) i synnerhet kan inte förbigå detta verk.

Göran Eidevall, Uppsala universitet

Jakob Wöhrle, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches*. BZAW, 360. Berlin: de Gruyter, 2006. Hardcover. XII + 499 pages. ISBN: 9783110922936. €129.95/ \$195.00.

Jakob Wöhrle, *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches*. BZAW, 389. Berlin: de Gruyter, 2008. Hardcover. XII + 478 pages. ISBN: 9783110211153. €124.95 / \$187.00.

These two books, the former the published version of the author's doctoral thesis, and the latter the author's *Habilitationsschrift*, together provide a detailed suggestion as to how the Book of the Twelve came into being. The main claim of the work is that the Book of the Twelve is more than its individual components. As it stands now, it is a product of a series of conscious redactions, spanning more than three centuries. The work falls squarely in the category of historical-critical scholarship and pays minute attention to changes in vocabulary and phrasing in order to detect changes in authorship and message.

The first book is devoted to what Wöhrle calls the Early Collection of the Book of the Twelve. After the Introduction and a chapter which deals with the headlines to the different prophetic books, the rest of the book examines three textual corpora that together constitute this Early Collection. Wöhrle begins with determining the redaction process of each book. He then places the results within the wider context of the redaction of the Book of the Twelve.

I. The earliest part of the Book of the Twelve is the so-called *Vierprophetenbuch* (henceforth "The Book of Four"), consisting of parts of Hosea, Amos, Micah and Zephaniah. Wöhrle discusses each book separately. He begins by a detailed discussion of the text, where he determines what material goes together and what material is different enough from each other to justify arguing that it cannot come from the same author/ time period. He then organizes the texts that display the same features together into textual strata and summarizes what characterizes each stratum. Many of these strata are shared across the books. For example, all four books share a Dtr stratum; Micah and Amos share the so-called *Davidverheissung* stratum; and Zephaniah and Micah share the so-called *Heil für die Völker* stratum (cf. below).

Based on these conclusions, Wöhrle detects a first edition of "The Book of Four" (DtrG), stemming from 539–520 BC and redacted by those who remained in the land of Judah. This first redaction added the headlines and the dating formulas. In this form, the collection served as a prophetic commentary of the time period from Jeroboam II to Josiah. The second redaction added material which (1) depicted the last years of the northern kingdom in a negative light, and (2) described Judah as on its way to destruction.

II. The *Haggai-Sacharja-Korpus* was created in the first half of the fifth century. The collection (but not necessarily the individual strands of material in the collection) expresses the people's disappointment as many of the prophecies connected with the building of the temple had not come true.

III. Roughly at the same time, three short oracles of salvation (Amos 9:13–15; Micah 7:8–10a; Zech 3:14–17) were composed and inserted into the "Book of

Four.” In parallel, Hosea was separated from the “Book of Four” and replaced by the earliest textual layer of the book of Joel (1:1–3, 5, 8–20; 2:1–3*, 6, 10, 11b, 15–17, 21–24, 26a) to stand at the beginning of the new collection (the *Joel-Korpus*). This new beginning (for example Joel 2:17) highlights the plight of the people of Israel under the nations and the importance of the “Day of the Lord,” and it proclaims that the way to salvation is through repentance.

Turning to the second book, the Introduction contains a solid History of Research. Going back to the second half of the 19th century, Wöhrle looks at the theories pertaining to the chronological growth of the Book of the Twelve by Ewald, Steuernagel, Wolfe, Schneider, Nogalski, Bosshard-Nepustil, Schart, and, most recently, Martin Beck. Wöhrle further provides the readers with a short summary of his previous book devoted to the early collection of the Book of the Twelve.

The rest of the book looks at how the earlier collections are redacted by help of (1) smaller textual additions, and (2) the incorporation of new texts and older independent texts. Every chapter ends with a discussion of the literary context of each new collection, the historical situation that gave rise to it, and the intentions behind it.

I. At the turn from the fifth to the fourth century, the existing *Joel-Korpus* and the existing *Haggai-Sacharja-Korpus* were combined and extended into a new collection: *Das Fremdvölker-Korpus I*. First, significant material is added to Joel to create a new and extended beginning to the growing corpus (Joel 1:4, 6–7; 2:2, 4–5, 7–9, 11a, 18–20, 25, 26b, 27; 4:1–3, 9–17). This material proclaims God’s compassion for his people and his decision to restore them and to drive away the nations who oppress them (for example Joel 2:18–20, 25–27*). Micah, Zephaniah, and Haggai are also extended with material which speaks about God’s interaction with and judgement of the nations (for example Hag 2:6–8, 21b, 22). Likewise, Zech 9:2–11:17*, speaking about an extended judgement of the nations, is added to the already existing Zech 1–8. Secondly, the earliest layer of Nahum (Nahum 1:9–3:19*), speaking about the destruction of Nineveh, is composed.

II. Later in the fourth century, material related to king David (Amos 9:11, 12b; Micah 4:8; 5:1–4*) was added, as well as the material about a king in Zech 9:9–10. Wöhrle calls the new edition *Die Davidsverheissungen* which expresses the hope that God will raise up a new king who will create a situation of independence by calling the nations to peace (Zech 9:10). This collection differs from the immediately preceding *Fremdvölker-Korpus I* in its view of the nations: they will not be annihilated but made peaceful under God’s sovereignty.

III. A new edition, called *Das Fremdvölker-Korpus II*, took place at the turn of the fourth and the third century, instigated by the onslaughts upon Judah and Jerusalem by Phoenicians, Philistines, Edomites, and Greeks. This redaction added the material in Joel 4:4–8, 18–21; Amos 1:9–12; 9:12a, 13*; as well as much material in Zech 9, 10 and 14. It further incorporated the book of Obadiah (nearly in its final form), as well as most of the book of Malachi (with the exception of the final part in Mal 3:22–24).

IV. Following the creation of *Das Fremdvölker-Korpus II* but prior to the next layer, the book of Habakkuk was integrated. This book had developed largely

independently from the growing corpus of the Book of the Twelve and was incorporated nearly in its final form. Due to similarity in content, Habakkuk was placed near Nahum.

V. The next edition was the *Das Heil-für-die-Völker-Korpus* when, as it sounds, texts which proclaim salvation to (a remnant of) the nations were added (Joel 3:1–4:5*; Obad 17a; Micah 4:1–4; 5:6; 7:17ab and b; Zeph 3:9–10; Zech 2:15–16; 8:20–23; 14:16–19). These texts proclaim that the nations will need to come to Mt Zion and turn to God in order to survive. Wöhrle suggests that this layer, stemming from the first half of the third century, was created in response to those Jews who were attracted to the culture and religion of Hellenism. This redaction argues that any openness towards the nations must be on Israel's conditions: the nations should adopt Israel's beliefs, not vice versa.

VI. The second half of the third century saw the creation of a new edition: *Das Gnaden-Korpus*. This edition contained both addition to earlier material (Joel 2:12–14; Micah 7:18–20; Nah 1:2b, 3a; Mal 1:9a), as well as the incorporation of the book of Jonah. The book of Jonah, an independent text from the first half of the third century, was edited according to the same principles to fit its new context in the Book of the Twelve. These additions highlight God's grace, in particular through references to in what is often called the Thirteen Attributes of Mercy (Exod 34:6–7; Joel 2:13–14; Jonah 4:2).

VII. In the end of the third century, Mal 3:22 and 23–24 were added to the penultimate edition of the Book of the Twelve. These two additions sought to create a fitting conclusion to the whole Book of the Twelve, as well as to create a link between it and the then existing canon of biblical books. Notably, the reference to the Day of the Lord in verses 23–24 creates a framework with the beginning in Joel 2:11; 3:4, while the reference to Moses in verse 22 connects to Jos 1:1 and implies that the prophetic canon of books (*Prophetenkanon*) stands in continuity with the Torah.

VIII. Finally, Hosea was reintroduced into the Book of the Twelve and placed at its beginning. Wöhrle defends this late reintroduction by showing that it contains no material comparable to the additions about the nations that exists elsewhere in the Book of the Twelve.

Wöhrle concludes that the present Book of the Twelve is more than a collection of twelve independent prophetic books. Rather, it is a created whole, the result of multiple redactions.

As it is impossible to do justice to all the discussions in Wöhrle's two books within the parameters of a review, I have chosen to discuss *one* chapter (the *Haggai-Sacharja-korpus*) in detail in order to demonstrate Wöhrle's style and attention to details.

Wöhrle begins with a brief history of research pertaining to the composition history of Haggai and Zech 1–8 (for example Rudolph, Mason, Kessler, Albertz and Lux). In particular, he discusses whether these two texts were combined at an early or a late stage. Wöhrle then turns to the biblical text and discusses the textual unity/disunity of each passage:

The rough connection between Zech 1:7 and 1:8 causes Wöhrle to assume change of authorship. This impression is strengthened by the significant theological and thematic differences between Zech 1:2–6 and the vision account in Zech 1:8ff. For instance, while the vision account states that *God* will remove the people's sins, the prologue in Zech 1:2–6 attributes the removal of sin to the *people's* "return." Wöhrle concludes that Zech 1:1–7 was composed by a redactor (henceforth R^W, responsible for what Wöhrle calls the *Wort-Redaktion*); a different person from Zechariah who is responsible for the vision accounts.

Turning to Zech 1:8–2:17, Wöhrle differentiates between the three original vision accounts and accompanying oracular material, and the material in Zech 1:14–17 and 2:10–17. While Zech 1:12 speaks about Jerusalem and the cities of Judah, Zech 1:14–16 focuses solely on Jerusalem. There is thus a need to distinguish between the oracular material within the vision report and that which is external to it. As to authorship, Wöhrle holds it for unlikely that Zechariah wrote Zech 1:14–16. Rather, as it shares vocabulary with Zech 1:2–6, Zech 1:14–16 was likely written by the same redactor (R^W). Verse 17ab–b is again different. Wöhrle suggests that verse 17ab–b was the original ending of Zech 1:8–13 and constituted the speech of the Interpreting Angel (v. 14aa). Verse 17aa was added to accommodate its new context in verse 17.

Wöhrle regards Zech 2:10–17 as a collection of single oracular sayings (*Einzelworte*) which comment on the second and the third vision accounts. These sayings were written for its present place in Zech 2:10–17. As in Zech 1:14–16, Zech 2:10–14 focuses on Jerusalem. This shared focus suggests that both texts stem from the same hand (R^W). In contrast, the positive view of foreigners in Zech 2:15, as well as the focus on both Judah and Jerusalem in verse 16, suggests that Zech 2:15–16 was composed later. Verse 13 was added even later for unclear reasons.

Wöhrle regards Zech 3 as a later addition to the vision report. He explores the idea that it could nevertheless have been composed by Zechariah, yet ultimately rejects it. In his view, Zech 3 "corrects" the dyarchic rulership advocated in Zech 4 and 6 as it advocates High priestly rulership alone. As to the development of the text of Zech 3, Wöhrle maintains that verses 1–8 form the earlier layer (R^J). The awaited "branch" in verse 8 is a priestly figure, something which fits the overall focus on Joshua in verses 1–7. In contrast, verses 9 and 10 form later additions that are unconnected to any wider redactional scheme.

As to Zech 4:1–14, Wöhrle, like most scholars, views the oracular material in Zech 4:6ab–10a as secondary. It comments on Zech 4:14 as it names one of the two "sons of oil." Wöhrle distinguishes between verses 6ab–8, 9a, and 10a which he assigns to one layer, directed to Zerubbabel, and verse 9b which was added later. As to the authorship, Wöhrle rules out Zecharian authorship as there are no connecting key words between the oracular material and the surrounding vision report. In tune with the scholarly near-consensus, Wöhrle regards verse 12 as a single later addition, unconnected to any wider redactional scheme.

Turning to Zech 5–6, Wöhrle maintains that the last three vision accounts form the counterpart to the three first ones. The sixth and the seventh together speak about the cleansing of the land, while the eighth one forms a framework together

with the first one. As to Zech 6:9–15, Wöhrle notes its lack of connections to the vision account in Zech 6:1–8 and thus argues that it is not an integral part of Zechariah's vision report. Yet, he suggests that Zech 6:9–13 was written to conclude the original report. As to verse 14, Wöhrle notes, as many before, that the main problem of Zech 6:9–15 is the number of crowns. He argues that the text originally referred to two crowns, one for Zerubbabel and one for Joshua. After Zerubbabel's disappearance, verse 14 was added by R^J in order to modify the text and to explain the (new) purpose of the second crown. In contrast, verse 15 was added by R^W in the so-called *Wort-Redaktion*.

Wöhrle divides Zech 7–8 into smaller units based on content. Given the similarity between the formulae in Zech 1:1, 7 with the one in Zech 7:1, Wöhrle assigns Zech 7:1 to the *Wort-Redaktion*. Zech 7:2–3 asks a question about fasting, and verses 4–6, as well as 8:18–19a respond to the matter. Rather than arguing that one is the original response and the other one secondary, Wöhrle suggests that both responses provide compatible answers. Zech 7:2–6 and 8:18–19a can thus be seen as one text, divided later by the intermediate material. Zech 7:2–6 and 8:18–19a is secondary to the vision report, yet also not composed by R^W. Instead, due to its similarity with Zech 4:6ab–10a* and 6:9–13*, it was probably written by the same hand. Together, all three texts describe issues in the early post-exilic period. The material in Zech 8:9–13 has also no connection to R^W because its message differs from that of R^W. Likewise, Zech 8:20–23, owing to its positive attitude towards the nations, cannot be part of R^W, as it is fairly hostile towards them (for example 1:15; 2:12–13). Rather, it has affinity with Zech 2:15–16. Lastly, Zech 7:8 is a single addition.

In contrast, the material in Zech 7:7–14; 8:1–5, 7–8 share affinity with the material written by R^W. For example, Zech 8:3, 8 share vocabulary with 1:14 and 2:14, and Zech 8:7–8 share vocabulary with 2:10–11 and 6:15. Zech 8:14–17, as well as 8:19b, probably also belongs to R^W. In particular, the references to God's anger bring to mind Zech 1:1–6 and 2:12–13.

Based on his discussion of primary and secondary material in Zech 1–8, and of the characteristics of each text, Wöhrle suggests a seven-step development of Zech 1–8:

The vision report in Zech 1:7–8:8*, consisting of seven vision accounts, forms the basic text. It is likely to have been written by Zechariah between 520 and 515 BC. Notably, the temple is not mentioned in the vision report.

The first set of additions (Zech 4:6a–9a, 10a; 6:9–13*; 7:2–6; 8:18–19a) is added relatively shortly afterwards and offers reflections on issues pertaining to the early post-exilic period (the temple building, hopes centred on Zerubbabel, fasting). It is possible that Zechariah wrote this material, yet the focus on the temple, not shared by the vision report, speaks against it.

The texts referring to Joshua (Zech 3:1–8; 6:14) are added (R^J). This material was written not too long after the completion of the building of the temple. It forms a reaction to the focus on Zerubbabel in the previous layer as it transforms the text to support a dawning theocracy. For example, the vocabulary in Zech 3:5 signifies that Joshua has taken over the royal prerogatives. Moreover, the term

זרוב which originally referred to Zerubbabel (6:12) is transformed to designate a future priestly figure (3:8).

In the first half of the fifth century, the late-Dtr *Wort-Redaktion* (R^W) added the dating formulas, as well as more oracular material. It encouraged the exiles to return and maintains that the people's repentance is a precondition for God's return.

The so-called *Haggai-Redaktion*, stemming from the time when Zech 1–8 was connected with the book of Haggai, contains Zech 8:6, 9–13 which, like the material in Haggai speaks about the difficult agricultural situation in Judah prior to the building of the temple. No precise date is possible.

The positive references to the nations and their anticipated pilgrimage to Jerusalem (2:15–16; 8:20–23) form a much later, probably Hellenistic, layer.

Finally, small individual additions (Zech 2:17; 3:9, 10; 4:12; 7:8) were added at the time of the creation of the Book of the Twelve.

Looking at the creation of the *Haggai-Sacharja-Korpus*, Wöhrle notes similarities as well as differences between the date formulas in Haggai (*Haggai Chronik*) and those added by R^W. Moreover, in contrast to the *Haggai Chronik*, R^W does not focus on the temple and is not interested in Zerubbabel. Therefore, Wöhrle concludes that R^W attached Zech 1–8* to the already existing book of Haggai. In order to link the two books and to create the *Haggai-Sacharja-Korpus*, R^W created a dating scheme that resembled the one in Haggai. Wöhrle thus does not find evidence for any original “two-book redaction.” Rather, Zech 1–8* was added to an already existing and redacted book of Haggai.

The new dating formulas in Zech 1–8 suggest that the foundation of the temple in Hag 2:10–19 is chronologically later than the sermon in Zech 1:1–6, thus creating the impression that the building of the temple depended upon the people's repentance. R^W thus changed the theology of Haggai. The temple no longer constituted the reason for God's return. Instead, in line with Deuteronomistic theology, the people's repentance brought about the building of the temple (and God's return). Like the “Book of the Four,” the *Wort-Redaktion* of Haggai-Zech 1–8 probably belongs to the Deuteronomistic tradition.

The later *Haggai-redaktion* reflects a different situation (Zech 6:6, 9–13). This redaction probably took place at the time when the people needed comfort. Zech 6:6, 9–13 diminish the claim to repentance and instead emphasize God's willingness to turn to his people.

Wöhrle's two books together form an impressive contribution to scholarship and are likely to become classics in the study of the Book of the Twelve. While it is possible to disagree with the particulars of his redactional scheme, his argumentation and attention to the details of the biblical text makes the books an extremely valuable tool for further research. As his discussion of Zech 1–8 illustrates, Wöhrle has profound knowledge of both the text and secondary literature and his views are informed and well supported. His two books can be highly recommended.

Lena-Sofia Tiemeyer, University of Aberdeen