

SVENSK EXEGETISK ÅRSBOK

86



På uppdrag av Svenska Exegetiska Sällskapet
utgiven av Blaženka Scheuer

Lund 2021

Redaktionskommitté:

Utgivare och redaktör: Blaženka Scheuer (blazenka.scheuer@ctr.lu.se)

Redaktionssekreterare: David Davage (david.davage@altutbildning.se)

Recensionsansvarig: Gunnar Samuelsson (gunnar.samuelsson@lir.gu.se)

Tobias Hågerland (tobias.hagerland@lir.gu.se)

Mikael Larsson (mikael.larsson@teol.uu.se)

Rikard Roitto (rikard.roitto@ehs.se)

Miriam Sellén (miriam.sellen@teol.uu.se)

Lena-Sofia Tiemeyer (l.s.tiemeyer@abdn.ac.uk)

Prenumerationspriser:

Sverige: SEK 200 (studenter SEK 100)

Övriga världen: SEK 300

Frakt tillkommer med SEK 100. För medlemmar i SES är frakten kostnadsfri.

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

Tidskriften är indexerad i Libris databas (www.kb.se/libris/), samt ATLA Religion Database®, publicerad av the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, e-mail: atla@atla.com, webb: www.atla.com och Religious and Theological Abstracts.

Omslagsbild: Adobe Stock 279358022, standardlicens

Design: David Davage

Tryckt med bidrag från Samfundet Pro Fide et Christianismo
(kyrkoherde Nils Henrikssons stiftelse)

Svenska Exegetiska Sällskapet
c/o CTR Lux Lunds Universitet
Box 192 Att: Blaženka Scheuer
22100 Lund

www.exegetiskasallskapet.se



ISSN 1100-2298

Lund 2021

Tryck: Bulls Graphics, Halmstad

Innehåll

EXEGETISKA DAGAR 2020

Exegetiska föredrag

<i>Nässelqvist, Dan</i> , Aural Clues as Guides to the Interpretation of New Testament Texts	1
<i>Vayntrub, Jacqueline</i> , Hearing the Voice of Biblical Poetry	20
<i>Wikander, Ola</i> , L's and S's in the Land of Israel: 'Ereš Yiśrā'el, Jeremiah 10:11, Isaiah 1:5, and Lateral and Breathy Snake Killing	39

Pedagogiska föredrag

<i>Davage, David, Tobias Hägerland, Blaženka Scheuer och Åke Viberg</i> Att undervisa i exegetik under pandemin: några praktiska reflektioner	73
--	----

ARTIKLAR

<i>Cook, John Granger</i> , Paul, σκύβαλα, and the Boscoreale Cups	83
<i>Eidevall, Göran</i> , Bertil Albrektson in memoriam (1929-2021)	109
<i>Landgren, Martin</i> , Vad spelar det för roll att Paulus är förundrad? Galaterbrevet 1:6 i ett klassiskt epistolärt perspektiv	113
<i>Sanfridson, Martin</i> , Are Circumcision and Foreskin <i>Really</i> Nothing? Re-Reading 1 Corinthians 7:19 and Galatians 5:6; 6:15	130
<i>Wasserman, Tommy</i> , A New Leaf of Constantine Theologites the Reader's Lectionary in Uppsala University Library (Fragm. ms. graec. 1 = Greg.-Aland L1663)	148

RECENSIONER

<i>Bautch, Richard J., Joachim Eck och Burkard M. Zapff. Isaiah and the Twelve: Parallels, Similarities, and Differences</i> (Lena-Sofia Tiemeyer)	167
--	-----

Bezzel, Hannes, <i>Saul: Israels König in Tradition, Redaktion und früherer Rezeption</i> (Lena-Sofia Tiemeyer)	170
Bezzel, Hannes och Reinhard G. Kratz. <i>David in the Desert: Tradition and Redaction in the "History of David's Rise"</i> (Lena-Sofia Tiemeyer)	174
Brosius, Maria, <i>A History of Ancient Persia: The Archaemenid Empire</i> (Dag Oredsson)	178
Charlesworth, James H. (red.), <i>The Unperceived Continuity of Isaiah</i> (Stefan Green)	180
Frevel, Christian, <i>Medien im antiken Palästina</i> (Stig Norin)	184
Koenig, Sara M., <i>Bathseba Survives</i> (Lena-Sofia Tiemeyer)	189
McKnight, Scot och B. J. Oropeza (red.), <i>Perspectives on Paul: Five Views</i> (Mikael Tellbe)	192
Moore, Stephen, <i>Gospel Jesuses and Other Nonhumans: Biblical Criticism Post-Poststructuralism</i> (Joel Kuhlin)	196
Sander, Paul J. <i>Alternate Delimitations in the Hebrew and Greek Psalters: A Theological Analysis</i> (David Davage)	200
Satran, David, <i>In the Image of Origen: Eros, Virtue, and Constraint in the Early Christian Academy</i> (Carl Johan Berglund)	204
Thiede, Barbara, <i>Male Friendship, Homosociality, and Women in the Hebrew Bible: Malignant Fraternities</i> (Lena-Sofia Tiemeyer)	208
Weber, Beat, <i>Werkbuch Psalmen. I: Die Psalmen 1 bis 72; II: Die Psalmen 73 bis 150; III: Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen</i> (David Davage)	212

Aural Cues as Guides to the Interpretation of New Testament Texts

DAN NÄSSELQVIST

Lund University

dan.nasselqvist@ctr.lu.se

INTRODUCTION

Systematic sound analysis, or sound mapping,¹ of New Testament writings is a recent addition to the field of biblical exegesis, which finds as its antecedents ancient literary critics, rhetoricians, grammarians, and church fathers. Scholars who wish to analyze the sound of New Testament writings often find, however, that the threshold for entering this particular field is high. The threshold consists of at least two parts: an intricate and extensive methodical apparatus, and the fact that the sound analysis process itself is complicated and time-consuming. The unfortunate result is a situation in which scholars and doctoral students are wary of entering a field, which is demonstrably demanding in terms of the work you have to put in and still may seem uncertain when it comes to the potential outcomes of all that work.

In this article, I will introduce and apply some of the key concepts of sound mapping. The aim is both to demonstrate how analysis of aural features can aid exegesis and to indicate ways in which the high threshold of entering and employing sound analysis can be lowered. It is possible to analyze the sound quality of a passage without first delimiting

¹ The recent scholarly approach, now regularly referred to as “sound mapping,” was first described by Margaret E. Lee (then Margaret E. Dean) in “The Grammar of Sound in Greek Texts: Toward a Method for Mapping the Echoes of Speech in Writing,” *ABR* 44 (1996): 53–70.

cola, identifying periods, understanding sound structures (some of the constituent parts of sound mapping), and so on. In the rest of this article, I will therefore introduce how different aspects of sound analysis can be implemented to aid exegesis without forcing one to comprehend and employ the full methodical apparatus. It is my hope that this will encourage scholars to implement sound analysis in their exegesis and discover the potential that such an approach has for the study of the New Testament and early Christianity. In particular, I will focus on the areas of sound quality and the use of periods.

QUALITY OF SOUND

With the term *Quality of Sound* I refer to the aural effects of a text as it is read aloud or otherwise pronounced. It involves features such as euphonious and dissonant sounds, which affect the smoothness of a passage, and clashes of letters between words, which impact its rhythm. Instances of euphony, dissonance, and clashes between words also attract the attention of listeners and influence their impression of the passage in question. In some instances, the distinctive sound quality of a passage interacts with its content and influences the interpretation of the passage by those who hear the (Greek) text read aloud. This is especially true for particularly euphonious or dissonant passages. In this part of the article, I will discuss the two most important features of sound quality: euphony and dissonance.²

EUPHONY

One of the features that generate euphony is the repeated use of the same type of vowel in a limited passage. The harmony increases if the

² For other categories of sound quality, see Dan Nässeqvist, *Public Reading in Early Christianity: Lectors, Manuscripts, and Sound in the Oral Delivery of John 1–4*, NTOA 116 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 153.

vowel is long or found in noticeable positions, such as at the beginning or the end of a word. The fact that long vowels in conspicuous positions constitute the most euphonious sounds is not an objective truth for all languages, of course, but it expresses the specific aural aesthetics of ancient Greek.³

An example of euphony is found in Jesus' discourse on the true vine in John's Gospel. John 15 includes several euphonious passages, but the most noticeable is found in 15:9–10. In this case the euphony is caused by a high concentration of long vowel sounds of the same type:⁴

9a	καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ,	As the Father has loved me,
9b	κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα·	so I have loved you.
9c	μεῖνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ.	<u>Abide in my love.</u>
10a	ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσῃτε,	<u>If you keep my commandments,</u>
10b	μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου,	<u>you will abide in my love,</u>
10c	καθὼς ἐγὼ τὰς ἐντολάς τοῦ πατρός μου τετήρηκα	just as I have kept my Father's commandments
10d	καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ.	and abide in his love.

Almost one in three syllables in lines 3–5 include a long e-sound (the letter η). They accumulate at the point of Jesus' exhortation about abiding in his love.⁵ This repetition of long e-sounds is found in distinctive and noticeable positions, at the end of each line and predominantly also at the end of the words. The parallel repetition makes the exhortation of Jesus euphonious. At the same time, it attracts the attention of listeners to what is the aurally most noticeable portion of the section about the true vine. This passage includes more and stronger attention-attracting

³ Evidence of such aural aesthetics can be found not only in works of ancient literary criticism, such as the ones by Dionysius of Halicarnassus (*Comp.* 14) and Pseudo-Demetrius (*Eloc.* 176–177), but also in the most commonly used grammar of the ancient world, by the second-century BCE grammarian Dionysius Thrax (*Gramm.* 6).

⁴ This and the following translations are, if nothing else is stated, from the NRSV.

⁵ It would be possible to make a case for including 15:9a–9b in the euphonious figure, but some of the long e-sounds would then be found close to the beginning of the cola and thus not in a parallel position in successive lines.

features than, for example, Jesus' commandment about loving one another in John 15:12. The aural characteristics of a text thus informs us about points of emphasis and about passages that were particularly noticeable to ancient readers and listeners.

Analysis of sound also affect our impression of the stylistic level of the text.⁶ When considering the whole Gospel, there is a stylistic variation between direct discourse by Jesus and all other types of discourse (whether indirect or in the voice of other speakers). There is a clear tendency towards euphony in much of the direct discourse by Jesus. This fact makes it even more interesting to note instances where Jesus' speech is characterized by dissonance. Later on, I will give an example of this feature.

Noticeable euphony is not only found in direct discourse by Jesus, however, but also in several passages that comprise significant statements. The condensed and highly significant Prologue of John includes several such euphonic passages (e.g., 1:1–2, 4, 7, 9). One of these, John 1:4, includes repeated long vowels (of both η and ω) in more than two thirds of the syllables:

3a	πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,	All things came into being through him
3b	καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.	And without him not one thing came into being.
3c/4a	ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζῶν ἦν,	What has come into being <u>in him was life,</u>
4b	καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·	<u>and the life was the light</u> <u>of all people.</u>
5a	καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,	The light shines in the darkness,
5b	καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.	and the darkness did not overcome it.

As a result of this assonance, the statement “in him was life, and the life was the light of all people” produces a strong and noticeable euphony,

⁶ For more information about how aural characteristics affect style, see Dan Nässeqvist, “Style,” in *How John Works: Storytelling in the Fourth Gospel*, edited by Douglas Estes and Ruth Sheridan, RBS 86 (Atlanta: SBL, 2016), 23–39.

even in an environment with such elevated prose as the Prologue. Similarly to John 15:9–10, it combines euphony with important content, in what is the Gospel's first allusion to the eternal life promised to believers in Christ (see, e.g., John 3:15, 16; 5:24; 6:40; 10:28; 17:2). Euphony is clearly one of the ways in which John's Gospel directs the attention of listeners to significant statements with which they can interpret and evaluate the text.

DISSONANT LETTERS

As with euphonious sounds, dissonant sounds also attract the attention of listeners, guide it to certain passages, and affect the listeners' interpretation of them. The sounds that produce dissonance include some harsh consonants, such as θ and φ,⁷ and letters that include an s sound, such as σ, ξ, and ψ, which cause a hissing sound when they are pronounced. Only frequent repetition of such harsh or hissing letters in a limited passage will cause noticeable dissonance. An extreme and often commented upon example from antiquity is a passage from Euripides' *Medea* (473–477):⁸

ἐγὼ τε γὰρ λέξασα κουφισθήσομαι	I shall ease the burden of my soul
ψυχὴν κακῶς σε καὶ σὺ λυπήσῃ κλύων.	by reviling you, and you will be sorry for it.
ἐκ τῶν δὲ πρώτων πρώτον	I will begin from the very
ἄρξομαι λέγειν.	beginning:
ἔσωσά σ', ὡς ἴσασιν Ἑλλήνων ὅσοι	<u>I saved you; this knows every</u>
	<u>son of Greece</u>
ταυτὸν συνεισέβησαν Ἀργῶν σκάφος	<u>that went aboard with you on</u>
	<u>Argo's hull</u>

⁷ Such aspirated consonants were considered harsh since they cannot be pronounced without a strong release of breath. Compare, for example, the difference in pronunciation between thick and tick (Dionysius of Halicarnassus, *Comp.* 14–16; Dionysius Thrax, *Gramm.* 6).

⁸ The translation, which is mine, does not aspire to recreate the meter.

These reproachful words of Medea are strong enough in terms of their content. When we take into account their sound quality as well, however, we find that Euripides has dressed the opening of Medea's verbal attack on her unfaithful husband in the most dissonant way possible. At the very moment when she begins her story, her words are full of hissing consonants. There are no less than twelve σ in twenty-four syllables at this point (i.e. in the last two lines shown).

What are we to make of this clearly dissonant soundscape in terms of interpretation? Noticeable sound quality often influences the understanding of the passage in which it is found. In this case, it sharpens the reproachful and antagonistic air of Medea's response to Jason.

Many similar examples of dissonant soundscape can be found in the New Testament, although they are rarely as over-explicit as in *Medea*. It is now that it becomes really interesting, at least to my ears. For it should not surprise us when Jesus delivers a pleasantly sounding exhortation about love (as in John 15:9–10) or when sublime statements in the Prologue are characterized by euphony (as in John 1:4). But what about when glorification is explicated in a dissonant voice?

This is what we find in John 13:31–32, in the second half of the Gospel, which is regularly referred to as “The Book of Glory.” From chapter 13 onwards, Jesus turns to his own disciples and teaches them in private about himself. After having commanded Judas Iscariot to leave and betray him (John 13:27), he picks up the theme of glorification in a strongly repetitious and aurally noticeable passage (John 13:31–32):

- | | | |
|-----|-----------------------------------|---|
| 31a | ὅτε οὖν ἐξῆλθεν, λέγει Ἰησοῦς· | When he had gone out, Jesus said: |
| 31b | νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου | “Now the Son of Man has
been glorified |
| 31c | καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ· | and God has been glorified in him. |
| 32a | εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ, | If God has been glorified in him, |
| 32b | καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ, | God will also glorify him in himself |
| 32c | καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν. | and will glorify him at once.” |

As is readily noticeable, the passage not only involves frequent repetitions of the verb “glorify” (δοξάζειν), but combines these with other

words (υἱός, “son”; θεός, “God”; εὐθύς, “at once”) in such a way that each short colon contains three hissing consonants in close proximity.⁹ These hissing sounds produce a dissonant aural impression, which affects how listeners interpret it.

How can we make sense of the dissonance in this passage? Surely, the harshness of the impression cannot simply render a “positive” message “negative”? I would rather argue that the distinctive soundscape imparts critical information about the glorification of Jesus. Through creative use of dissonance, the author may well be communicating that glorification is an ambiguous concept and not something to simply delight in. It will soon become clear to the listeners that the glorification of Jesus indeed involves suffering and death. The dissonance and the almost *staccato* sense of the repetitious statements imparts something of both the inevitability and the harshness that accompanies glorification.

DISSONANT CLASHES OF LETTERS

Another aural feature that produces dissonance consists of frequent clashes—between words—of letters of the same type. Such clashes give rise to a rough aural impression and could destroy the rhythm. Clashes between consonants, i.e. when one word ends with a consonant and the next begins with one, are quite common in Greek prose. They only result in dissonance if the frequency of such clashes is considerably higher than in surrounding passages or if the clashing consonants are of a harsh or hissing nature (such as θ, φ, σ, or ψ).¹⁰

⁹ Note that δοξάζειν in the present tense comprises one hissing consonant (σ) as well as one euphonious consonant (ζ). This verb is therefore not dissonant in the present tense, yet the conjugated forms used in John 13:31–32 (the aorist ἐδοξάσθη and the future δοξάσει) do not include the euphonious letter, but rather two hissing s-sounds (σ and ξ) as well as a harsh consonant (θ; only found in the aorist form).

¹⁰ Dionysius of Halicarnassus, *Comp.* 20, 22; Quintilian, *Inst.* 9.4.37. Consequently, the phrase γυναῖκός Σαμαρίτιδος (“a Samaritan woman,” John 4:9) produces a dissonant consonant clash, since the first word ends with the same hissing consonant with which

Clashes between vowels (often referred to with the term *hiatus*) are not as common as clashes between consonants, but they produce a stronger dissonance.¹¹ The two vowels force the reader or lector to make a short pause between the words, which affects not only the sound quality of the passage, but also its approximate rhythm.¹²

An example of how clashes between letters affect the impression of a passage can be found in John 21:4–5:¹³

- 4a πρω̄ας # δε̄ ἤδη γενομένης ἔστη Ἰησοῦς εἰς # τὸν αἰγιαλόν,
 4b οὐ μέντοι ἤδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν. #
 5a λέγει οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. #
 5b παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε.
 5c ἀπεκρίθησαν αὐτῷ· οὐ̄.
- 4a Just after daybreak, Jesus stood on the beach,
 4b but the disciples did not know that it was Jesus.
 5a Jesus said to them:
 5b “Children, you have no fish, have you?”
 5c They answered him, “No.”

the second begins (σ). The phrase Σίμων Πέτρος (“Simon Peter,” John 21:2) includes a consonant clash, yet it is not dissonant, since the consonants are not identical, harsh, or hissing. In these and the following examples, I indicate clashes of letters between words with underlining at the point of the clash.

¹¹ Quintilian, *Inst.* 9.4.33, describes the nature of the dissonance: “When a clash of vowels occurs, the speech gapes, pauses, and is afflicted. Long vowels, which connect with the same letter, sound the worst.”

¹² For a brief introduction to prose rhythm and the impact of a text’s aural properties upon rhythm, see Nüsselqvist, *Public Reading*, 171–174. A brief passage from John 17:2 exemplifies these different types of clashes: (ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν # πάσης # σαρκός). The first clash, αὐτῷ ἐξουσίαν, involves a long and short vowel (*hiatus*) and is thus dissonant. The second clash, ἐξουσίαν # πάσης, is not dissonant, since it only involves two regular consonants coming into contact. The third clash, πάσης # σαρκός, involves a meeting of two hissing letters and it is therefore dissonant.

¹³ In what follows, consonant clashes are signalled with number signs (#) at the point of each clash, *hiatus* is marked with underlining of the two vowels involved, and especially dissonant examples of *hiatus* are indicated with double underlining.

The preceding verses describe how several of the disciples—following the death and resurrection of Jesus—go fishing in the Sea of Tiberias. This section includes more clashes of both consonants and vowels than what is usual in John's Gospel. The pattern continues into John 21:5 and includes its opening phrase, "Jesus said to them" (which has a dissonant clash of vowels between the words λέγει and οὗν, as indicated by double underlining).

At this point, however, the clashes disappear altogether and the question posed by Jesus flows without any interruptions or dissonance: "Children, you have no fish, have you?" Immediately following this question, the clashes resume and the disciples' brief answer includes another example of dissonant hiatus (in αὐτῶ οὐ, also indicated with double underlining). The rest of the Gospel continues in much the same manner.

What are we to make of this variation of dissonant and smooth passages? The words of Jesus in John 21:5b comprise the only sentence in chapter 21 which is free from clashes between letters.¹⁴ It seems as though the author may have arranged it to be noticeably smooth. In the context of the story, in which the disciples have not yet realized that they are talking to Jesus, the change in sound quality creates irony. The listeners know that it is Jesus—they can even hear it!—whereas the disciples act with less than perfect insight.¹⁵ The euphonious nature of Jesus' address also matches the fact that the difficulties between Jesus and his disciples have now been resolved.¹⁶ So in this passage, the soundscape serves not only to further identify Jesus, to produce irony, and to render a sense of privilege among the listeners, but it also strengthens the impression that the disciples' position now has been finally settled.

¹⁴ There is a meeting of consonants between the cola 5a and 5b (Ἰησοῦς παιδία), although it is not dissonant.

¹⁵ Jesus more often than any other character in John's Gospel speaks in memorable and well-turned sentences.

¹⁶ In the preceding chapter, the disciples received the Spirit and were commissioned for their mission as apostles (John 20:21–23).

DISSONANT JESUS

For a final example of sound quality, I will turn to one of those instances in which the author of the Fourth Gospel lets Jesus speak in a dissonant voice. Although Jesus regularly expresses himself more smoothly, in the brief dialogue with Nathanael at the end of the first chapter (John 1:48–51) he suddenly produces a question riddled with dissonance (v. 50):

<u>ἀπεκρίθη Ἰησοῦς # καὶ εἶπεν αὐτῷ·</u>	Jesus said to him:
<u>ὅτι εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε</u>	“Do you believe because I told you
	I saw you
<u>ὑποκάτω τῆς # συκῆς # πιστεύεις;</u>	under the fig tree?
<u>μεῖζω τούτων ὅψῃ.</u>	You will see greater things than that.”

Immediately prior to this, Nathanael had produced a double confession of Jesus’ identity, as Son of God and King of Israel (John 1:49). This confession is characterized by both rhetorical figures and rhythm, in a rather smooth turn of phrase.¹⁷ It is all the more interesting, therefore, to note how Jesus’ reply opens with a cacophony of clashes and hissing sounds. Almost all of the words begin with a clash of either consonants or vowels, and the question itself ends with a stressed concentration of hissing sibilants.¹⁸

What are we to make of this uncharacteristic harshness in the aural impression of Jesus’ utterance? I would argue that Jesus here turns his jarring question not only to Nathanael, but also to any other potential follower among those hearing the Gospel read aloud.¹⁹ He quite bluntly questions the nature of the faith of *any* potential follower and his skepticism is strengthened and clearly communicated by the grating aural expression. What is the foundation of your faith? Does your faithfulness

¹⁷ Nässeqlqvist, *Public Reading*, 216–217.

¹⁸ There are five σ in just six syllables at this point. Two of them also jar against each other in what is the most dissonant form of consonant clash.

¹⁹ This impression is strengthened by the fact that Jesus in the following verse reverts to plural (ὅψεσθε, “you will see”).

spring from the right conviction? From the right experience? Simply from the fact that he knows something about you? Aided by the harsh soundscape, Jesus' query demands a place in the mind of any listener who claims to follow him. This might well have been the effect of having Jesus suddenly speak in quite a different aural register. What follows is a set a pronouncements, initiated with "You will see greater things than these." Immediately the dissonance disappears and the assertions are delivered in a matter-of-fact voice.²⁰

It is only for a brief instance, then, that Jesus' voice turns harsh in calling each believer to question the nature of their faith in him. It is all the more effective for being both unexpected and awkward.

SOUND QUALITY IN LEADING QUESTIONS

Thus far, we have seen examples of what features in a text affect the sound quality, such as high concentrations of long vowels or dissonant consonants, and frequent clashes of letters between words. Such aural features are best understood in the context of a full-scale sound analysis, in which cola are clearly defined, sound structures have been described, and so on.²¹ They can, however, be identified on their own and immediately related to the content of the passages in which they are found, as I have tried to show. One need not examine anything else in Euripides' passage to benefit from the realization that Medea's antagonistic tone is clearly strengthened by the dissonant soundscape.

²⁰ Nässelqvist, *Public Reading*, 218.

²¹ For a description of the process of "sound mapping" or "sound analysis," see Margaret Ellen Lee and Bernard Brandon Scott, *Sound Mapping the New Testament* (Salem: Polebridge, 2009), 167–189; Dan Nässelqvist, "Underexplored Benefits of Sound Mapping in New Testament Exegesis," in *Sound Matters: New Testament Studies in Sound Mapping*, edited by Margaret E. Lee, Biblical Performance Criticism 16 (Eugene: Cascade, 2018), 120–132.

We have also seen that distinctive sound quality can attract the attention of listeners to passages of particular importance, as well as affect the way they understand especially euphonious or dissonant sentences. An even less explored area of sound quality is its usefulness for aiding the interpretation of leading questions.

Leading questions are formed so as to indicate the expected answer in a way that is overtly clear to the audience (and thus also to those reading or listening to a text being read aloud). In Greek, this is easily accomplished by embedding the preferred answer at the beginning of the question, in the form of a negative particle (some form with οὐ to indicate that a positive answer is expected and some form with μή for a negative answer).²²

Most leading questions in the New Testament do not have a distinctive sound quality. When they do, however, questions with an expected positive answer are often accompanied by euphonious sound quality whereas dissonant sounds are found in tandem with an expected negative answer. Such cases not only confirm that sound quality guides the interpretation of questions, but also that it amplifies the impression of them.

A good example of a leading question, which is affected by the aural characteristics of the passage in which it is found, occurs in John 4:29. The question posed by the Samaritan woman to her neighbors in Sychar revolves around the identity of Jesus:

28b	καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὴν πόλιν	She returned to the city
28c	καὶ λέγει τοῖς ἀνθρώποις·	and said to the people:
29a	δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον	“Come and see a man
29b	ὃς εἶπέ μοι πάντα ὅσα ἐποίησα·	<u>who told me everything I ever done.</u>
29c	μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός;	<u>Surely, he is not the Messiah?</u> ”

²² A thorough introduction to leading questions can be found in Douglas Estes, *Questions and Rhetoric in the Greek New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2017), 268–272.

The question in John 4:29c is a leading question with an expected negative answer: “He cannot be the Messiah, can he?” or “Surely, he is not the Messiah?” The initial negative particle *μήτι* provides ample indication of a leading question, yet some commentators argue that it should rather be understood as a semi-confession, or even as the positive expression of a “mentally and socially transformed” individual.²³ In this case, the sound quality of the question guides the reader away from such an interpretation.

The question in John 4:29 is riddled with dissonant sounds in the form of hissing consonants. They begin already in 4:29b and continue until the end of the question. These dissonant sounds reinforce and confirm the expected negative answer. Rather than point to a semi-confession on the part of the Samaritan woman, they imply a skeptical attitude towards Jesus and towards the notion that he should be the Messiah.²⁴ In the case of John 4:29, the sound quality of the passage thus strengthens the guidance given by the leading question.

THE USE OF PERIODS

Another aural feature that attracts the attention of listeners and guides the interpretation of a text is the period, a set of artistically arranged cola with a circuital structure. It involves a sophisticated sequence of

²³ For the first interpretation, see Jo-Ann Brandt, *John*, Paideia (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 87. For the second, see Victor H. Matthews, “Conversation and Identity: Jesus and the Samaritan Woman,” *BTB* 40 (2010): 215–226, esp. 224–225.

²⁴ This impression is strengthened by the sound quality of a question that she poses directly to Jesus (John 4:9): “How can you, a Jew, ask me, a Samaritan woman, for a drink?” This question, which is not leading, produces a strongly dissonant sound quality (the question and its introductory formula include several dissonant vowel clashes, due to long vowels at the end and beginning of adjoining words, and two dissonant consonant clashes when hissing consonants collide between words). The already skeptical question is thus rendered even less friendly by the dissonant sounds. Ancient listeners may well have perceived it as an intentional insult.

clauses that end with a rounding (a sort of micro-scale *inclusio*), which connects the end to the beginning.²⁵ Periods regularly comprise a single sentence and, according to Pseudo-Demetrius, the sophisticated arrangement of its parts brings “the underlying thought to a conclusion with a well-turned ending.”²⁶

When read aloud, a period is followed by a brief pause, in which listeners can reflect over and react to what they have heard.²⁷ Quintilian describes the end of a period as an occasion for interaction between the lector/performer and the listeners: “This is where the speech rests; this is what the listener awaits; this is when all praise breaks out.”²⁸ This statement by Quintilian is itself an example of a period.

I have not searched for periods throughout the New Testament,²⁹ but I have gone through most of John’s Gospel and it contains a surprisingly large number of periods. Almost every chapter, even the brief and plain second chapter,³⁰ includes at least one.

There are several recurring features in periods, which can be used as criteria to identify them in New Testament writings. The fundamental requirement is that the clauses “bend back” at the end, in the sense that

²⁵ Occasionally, especially elaborate periods also include a *clausula*, a rhythmic ending.

²⁶ Demetrius, *Eloc.* 10.

²⁷ Quintilian, *Inst.* 9.4.61–62; see also Cicero, *Or Brut.* 168.

²⁸ Quintilian, *Inst.* 9.4.62.

²⁹ The identification and interpretation of how periods work—in context—would, however, be a great dissertation project for a graduate student, and in 2021, such a dissertation project was indeed completed by Priscille Marschall at the University of Lausanne. Her insightful thesis, *Colometric Analysis of the New Testament: Methodological Foundations and Application to 2 Corinthians 10–13*, significantly deepens our knowledge about the use of periods in ancient prose while also presenting a much-needed methodology for identifying and understanding periods in New Testament writings.

³⁰ It is found in John 2:19, in the momentous statement by Jesus about the temple (or, as it will be revealed, about his body): “Destroy this temple and in three days I will raise it.”

the ending relates to the beginning and thus creates a circuit. The Greek term for a period, *περίοδος*, denotes a circle or a circuitous journey. Additionally, authors regularly signal the existence of a period through the use of at least one other periodic feature, such as *symmetry* (repetition of sounds or words in parallel position), *hyperbaton* (inversion of regular word order), *elongation* (an extended final clause or colon), or a *clausula* (a rhythmic ending).³¹

An example of a well-turned period that is recognizable even in English can be found in John 3:17:

- | | | |
|-----|---|--|
| 17a | οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς
τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον | For God did not send
the Son to the world |
| 17b | ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, | in order to condemn the world, |
| 17c | ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ. | but to save the world through him. |

This sentence contains three periodic features: First, the important bending back at the end. The final word of the period (αὐτοῦ, “him”) connects with the first colon, since “him” refers to “the Son” (τὸν υἱόν). This reference integrates the three cola and produces the necessary circuitual structure. The second period feature is *symmetry*, which characterizes the whole period. *κόσμος* recurs in each colon and *ἵνα* is found at the opening of the last two cola.³² The third period feature is a rhythmic *clausula*. The period ends with a spondee, which consists of two long syllables (αὐτοῦ).³³

It is no coincidence that the period in John 3:17 coincides with an important statement about God's plan for the salvation of the world. Just as with distinctive sound quality, it is often the case that a period fits and strengthens the content of the passage. The solemn message of

³¹ Nässelqvist, *Public Reading*, 134–138.

³² These repetitions constitute the rhetorical figures *epistrophe* and *anaphora* (the period also include the figure *polyptoton*).

³³ Dionysius of Halicarnassus, *Comp.* 17, describes this foot as having “great dignity and much solemnity.”

John 3:17 is thus expressed in an appropriately well-formed period characterized by both smoothness and approximate rhythm.³⁴

IDENTIFICATION OF PERIODS AS AN EXEGETICAL AID

For my final example, I am going to move from John's Gospel to Paul's letter to the Romans. One of the secondary aims of this article is to demonstrate to the reader that it is possible to examine aural features in New Testament writings without implementing the full methodological apparatus of sound analysis. While preparing it, I had the privilege of reading portions of a forthcoming part of a commentary on Romans by my *Doktorvater*, Professor Samuel Byrskog. In an insightful reading of Rom 9:1–5, he proved that it is indeed possible to analyze a single aspect of sound and use it to affect the interpretation of a whole passage.³⁵

Here follows my translation of Rom 9:3–5, based on Byrskog's understanding of the passage (I will include and discuss the Greek text later on):

- 3a I could wish that I myself were accursed and cut off from Christ
- 3b for the sake of my own people, my kindred according to the flesh,
- 4a which are Israelites,
- 4b to whom belong the adoption, the glory, the covenants, the giving of the law, the worship, and the promises,
- 5a to whom belong the patriarchs, from whom comes the Christ according to the flesh, he who is over all.
- 5b God be blessed forever. Amen.

³⁴ The period includes almost no examples of vowel clashes, which is distinct in comparison with the verses that surround it.

³⁵ My summary of Byrskog's argument build upon a draft version of his forthcoming work. The published commentary will cover Rom 9–16 and constitute the second installment of Byrskog's contribution on Romans in the Swedish series *Kommentar till Nya testamentet* (KNT). The first is *Romarbrevet 1–8*, KNT 6A (Stockholm: Verbum, 2006).

Byrskog argues that the sentence in question ends in Rom 9:5a with “he who is over all.” This means that the blessing in 9:5b is directed solely to God and should not be understood as a description of Christ. This is clearly a minority position in contemporary scholarship on Romans, even though it is hard (both linguistically and historically) to make the case that Paul here places Christ on a par with God. Compare the way the passage ends in NRSV, in which the blessing is integrated with the description of the Messiah rather than treated as a separate sentence: “to them belong the patriarchs, and from them, according to the flesh, comes the Messiah, who is over all, God blessed forever. Amen.”

One part of Byrskog’s argument is that the sound produced by the passage in public reading indicates that we should understand “he who is over all” as the final part of the sentence about the Israelites. The sound of the participle phrase at the end of v. 5a (ὁ ὢν) connects it with the repeated relative pronouns of vv. 4b and 5a (ὃν). Paul thus has chosen the participle phrase ὁ ὢν to end the sentence, rather than use the more straightforward expression ὃς ἐστίν, which would relate the same thing in a more natural Greek. Byrskog argues that Paul here chooses the more convoluted participle phrase (ὁ ὢν) in order to play upon its similarity in sound to the previous relative pronouns (ὃν) in order to make a distinctive and climactic transition from the Jews to the one who came from them, namely Christ. This climax marks the ending of the sentence in question. The blessing and amen of v. 5b should therefore, in Byrskog’s interpretation, be understood as a separate sentence.

- 3a ηὐχόμεν γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ
- 3b ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα,
- 4a οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται,
- 4b ὢν ἡ υἰοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία
καὶ αἱ ἐπαγγελίαι,
- 5a ὢν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων.
- 5b θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν

Byrskog’s reading of Rom 9:1–5 proves that it is indeed possible to use a single feature of sound analysis and still be able to unearth important

information which impacts the reading of the whole passage. What I would like to add to his interpretation (as the result of a more extensive sound analysis) is that not only does the sentence end in 5a with Christ as the one “who is over all,” but it also forms a period.

The sentence in Rom 9:3–5a displays at least two periodic features. First, it has a noticeable bending back at the end, since the final phrase, “he who is over all” (v. 5a), clearly refers back to “Christ” in the first colon (v. 3a). This establishes the requisite circuitual structure. Second, it also displays *symmetry* through the repeated nominative phrases in vv. 4b–5a and the aural connections between the thrice repeated ὧν and the following ὁ ὧν.

But what do we gain by describing Rom 9:3–5a as a period? Not only is this yet another example of how authors relate important statements in the shape of periods, but it also tells us something about how Paul may have reflected on the blessing in v. 5b. As I mentioned before, the oral delivery of a period was followed by a brief pause,³⁶ during which the listeners could react to it, here indicated with a blank line between vv. 5a and 5b. Remember Quintilian’s words: “This is where the speech rests; this is what the listener awaits; this is when all praise breaks out.”

Paul composed Rom 9:1–5 in such a way that he provided his audience not only with a period about the Jews and the Messiah who came from them, but also with an appropriate response in the form of a blessing. The blessing in v. 5b should therefore not be taken as part of the *description* of the Christ/Messiah, but rather as the *response* to it. Following the brief pause after the period comes a fitting acclamation in the form of a blessing of God. The listeners could then join the lector in a communal “Amen,” an appropriate response to a well-turned period and a blessing of God.

³⁶ This is signalled above with a blank line between 5a and 5b.

CONCLUSIONS

In this article, I have tried to demonstrate how even an introductory analysis of aural features can shed light on New Testament writings. Features such as euphony, dissonance, and periods function as nexuses of meaning, which contribute further information to the exegete. Not only does the use of such features direct the attention of listeners to significant statements with which they can interpret and evaluate the text, but also occasionally guide the interpretation itself.

Furthermore, there is no doubt that it is possible to examine sound features in New Testament writings even without the full methodical apparatus of sound mapping. Byrskog's analysis of Rom 9:1–5 is an example of how an awareness of the aural properties of a passage can aid us in understanding the rhetoric of New Testament authors. At the same time, I have tried to show that if we then proceed to a more extensive sound analysis, we can go even further in the exegesis. With the identification of a period in Rom 9:3–5a, we have further arguments in favor of the view that the blessing in 9:5b should not be understood as part of the description of Christ, but rather as a response to the period. That aids us in understanding the argumentation and punctuation of the passage, as well as the role that the blessing plays in it.

Hearing the Voice of Biblical Poetry

JACQUELINE VAYNTRUB

Yale University

jacqueline.vayntrub@yale.edu

In a series of studies published in the early 1990s, James W. Watts made an observation about poetry in biblical narrative, one that had gone unrecognized. Once stated, however, this observation was obvious and perplexing: poems in biblical narrative are “placed in the mouths” of characters.¹ Watts’ point was obvious in the sense that inset poetry has always been a distinctive feature of biblical narrative, even if the phenomenon had escaped sustained attention by scholars. In Exod 15, the Song of the Sea is preceded by a narrator’s description of its singing, that “Moses and the Israelites sang this song” (Exod 15:1). In Judg 5, Deborah’s Song concludes a victory, “Then Deborah and Barak, son of Abinoam, sang on that day,” and the deaths of Saul and Jonathan are marked in the story by a lament, which the narrator quotes as David’s

¹ James W. Watts, “‘This Song’: Conspicuous Poetry in Hebrew Prose,” in *Verse in Ancient Near Eastern Prose*, edited by Johannes C. de Moor and Wilfred G. E. Watson, AOAT 42 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993), 345–358 (348). There he writes, “Biblical Hebrew narrative always places inset poems into the mouths of characters.” The quotation “placed in the mouths,” which in context refers to how certain ancient Egyptian literary texts follow a similar practice, comes from James W. Watts, *Psalm and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative*, JSOTSup 139 (Sheffield: Sheffield Academic, 1992), 213. See also his essay “Psalmody in Prophecy: Habakkuk 3 in Context,” in *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts*, edited by James W. Watts and Paul R. House, JSOTSup 235 (Sheffield: Sheffield Academic, 1996), 209–223. For his subsequent development on the topic, see “Biblical Psalms outside the Psalter,” in *The Book of Psalms: Composition and Reception*, edited by Peter W. Flint and Patrick D. Miller Jr., VTSup 99 (Leiden: Brill, 2005), 288–310.

words (2 Sam 1:17). But Watts' observation was perplexing in its significance. What does such an observation tell us about biblical poetics and textual composition? In his studies, he noted important points of comparison in the ancient Near Eastern literary record and focused on how such comparisons can shed light on biblical compositional techniques.

Around the same time, Steven Weitzman published his own study of inset poetry, *Song and Story in Biblical Narrative*, explaining "that those who inserted the songs into biblical narrative were themselves readers who imposed their own literary standards and expectations onto the songs through the act of inserting them within a narrative setting."² Weitzman probed the literary logic of this distinct manner of composition, noting that this would only be possible by "recogniz[ing] the 'otherness' of the biblical text, its resistance to ... presuppositions" of biblical text composition.³ He framed the phenomenon as one of textual reuse, suggesting that in many cases the poetry appeared on linguistic grounds to chronologically precede the prose, "some songs ... were evidently added to already existent episodes, and perhaps others ... composed by the author of the surrounding story."⁴ But more accurately, Weitzman's observations, while at times taking a diachronic approach, did not depend upon one: the poetry stood on its own as a "coherent ... independent document" and was subsequently embedded in the prose narration.⁵ In view of the comparative data, "the art of storytelling in the ancient Near East often lies in how preexisting materials and traditions have been recycled and recombined into new compositions."⁶

Indeed, to study the compositional logic of poetry inset in biblical narrative, one does not need to make an argument for the relative dat-

² Steven Weitzman, *Song and Story in Biblical Narrative: The History of a Literary Convention* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), 4.

³ Weitzman, *Song and Story*, 4.

⁴ Weitzman, *Song and Story*, 5.

⁵ Weitzman, *Song and Story*, 4–5.

⁶ Weitzman, *Song and Story*, 125.

ing of the poetry and its prose frame. One need only advance the claim that the poetry exists coherently apart from the prose. The question of when one account arose relative to the other seems to be both a more difficult question to answer and perhaps a less productive one. Depending on the given text, the poetry might well have developed contemporaneously with the prose, subsequently, or prior to it. How one decides to configure the timeline of literary composition does not impinge on the claim that the poetry could, and likely did, exist independently of the prose. The central inquiry regarding inset poetry for Weitzman, as well as Watts, then, was how to account for the compositional logic and how this logic shapes the interpretation of the framing narrative. As Weitzman notes,

[i]t is precisely because many of the songs were not created for use in their present literary settings that we ... rely ... on what the surrounding prose says—or implies—about the songs as our main source of information about their narrative roles.⁷

The literary effect of song in story is an important, if overlooked, dimension of biblical narratives. All the more so if the stories have incorporated and reused potentially ill-fitting poems as the words the characters speak out in reaction to the drama of their stories. Why, indeed, is the “prayer” that Hannah performs following her struggle with infertility a battle victory song (1 Sam 2)? Why does Jonah utter a psalm of thanksgiving to Yahweh *before* the deity commands the fish expel him (Jonah 2)? These are fascinating and intractable problems of biblical composition and final-form interpretation, ones which have been more recently examined through the lens of performance criticism.⁸

But what if there is more to the phenomenon of biblical poetry as inset speech than its effect on the framing story? Here, I return to the initial observations of Watts and Weitzman, as well as more recent work

⁷ Weitzman, *Song and Story*, 6.

⁸ Terry Giles and William J. Doan, *Twice Used Songs: Performance Criticism of the Songs of Ancient Israel* (Peabody, MA: Hendrickson, 2009).

in this area that expands the observation beyond narrative. In an essay entitled “Direct Discourse and Parallelism,” Edward Greenstein notes that “[b]iblical verse is virtually all direct discourse,” and anthological works like Psalms, Proverbs, and the prophets are implicitly spoken; likewise, “throughout biblical narrative longer and shorter poems are embedded, and in nearly every instance the text represents the *ipsissima verba* of a named speaker.”⁹ Greenstein’s observation is important because he creates a more encompassing observation that brings together poetry in both narrative as well as in anthological works in the biblical corpus. In what follows, I explore the phenomenon more deeply, considering poetry-as-speech as a manifestation of aesthetic, social, and epistemological principles. I will argue that this feature of biblical narrative—poetry framed as character speech—reveals a set of principles that guided biblical composition more generally. Chief among these principles in the framing and presentation of biblical poetry is the uniquely authenticating potential of the named and embodied speaking voice.

BEYOND A LITERARY CONVENTION

Biblical narrative seems rather unusual in how it incorporates verse, seemingly taking the form of a musical, with song interrupting—or more accurately, concluding—narrative episodes with expressions of characters that linger and arrest the plot if for a moment.¹⁰ This form, however, is not without precedent in the neighborhood of ancient Israel. Watts was the first to account for how other ancient Near Eastern literary traditions, notably some Mesopotamian works, occasionally “[incorporate] inset genres,” for example, by embedding a prayer or lament

⁹ Edward L. Greenstein, “Direct Discourse and Parallelism,” in *Discourse, Dialogue, and Debate in the Bible: Essays in Honour of Frank H. Polak*, edited by Athalya Brenner-Idan, HBM 63 (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2014), 79–91 (79–80).

¹⁰ Weitzman, *Song and Story*, 7, 148 n. 24, who credits Watts, *Psalms and Story*, 187, 215–216, with the musical analogy.

into a prose account.¹¹ Such is also the case in the Ugaritic narratives, which are entirely in parallelistic verse but nevertheless embed the characters' orations or songs within the stories. The "filial duties" speech in the Ugaritic tale of Aqhat is one such example. Within the story itself, the speech is recycled four times, spoken by a different character at each instance.¹² The poem's reuse within the story itself may have led scholars to speculate as to its prior life outside the story.¹³ Significantly though, and unlike Ugaritic narrative, biblical texts maintain their storytelling in prose with only the characters speaking in verse.¹⁴ Watts suggests that a close point of comparison might be found in some ancient Egyptian narratives, such as in the account of Horus and Seth that concludes in song.¹⁵

An important lesson from Weitzman's study is that for such comparisons to be helpful, they must ultimately lead us back to making sense of the biblical compositions. Speaking of the phenomenon of lyric insertion in medieval French narrative, he notes, "[l]ike the songs in biblical narrative, the lyrics ... appear repeatedly in the story at key moments in the plot; they are often attributed to figures within the story; and sometimes they appear to have been drawn from preexisting lyric collections."¹⁶ This particular comparison finds its limitations, since the insertion of lyric in medieval French narrative

¹¹ Watts, "'This Song,'" 349.

¹² See Jacqueline Vayntrub, "Transmission and Mortal Anxiety in the Tale of Aqhat," in *Like 'Ilu Are You Wise: Studies in Northwest Semitic Languages and Literature in Honor of Dennis G. Pardee*, edited by H. H. Hardy II, Joseph Lam, and Eric D. Reymond (Chicago: Oriental Institute Publications, forthcoming).

¹³ See J. F. Healey, "The Pietas of an Ideal Son in Ugarit," *UF* 11 (1979): 353–356 (356); Y. Avishur, "The 'Duties of the Son' in the 'Story of Aqhat' and Ezekiel's Prophecy on Idolatry (Ch. 8)," *UF* 17 (1986): 49–60 (57–58).

¹⁴ Watts, "'This Song,'" 349.

¹⁵ Watts, "'This Song,'" 350.

¹⁶ Weitzman, *Song and Story*, 7.

was actually quite a variegated phenomenon in its own right. In some texts the poetry is imputed to characters within the story; in others it is woven into the fabric of the narration. In some texts the poetry is drawn from preexisting sources; in others it is invented anew.¹⁷

We learn much from this comparison, namely, what is not shared between these two literary traditions. In biblical narrative, the poetry is rarely “woven into the fabric of the narration.” It is always speech “placed in the mouths” of characters. This may seem a trivial point. But when one considers how biblical poetry has been organized and presented within narrative—and even in nonnarrative collections—it becomes clear that biblical poems are always in some way associated with the explicit or implicit speech of characters.¹⁸

Through a poem’s association with its speaker in the story we can begin to sketch the contours of this ancient Israelite literary practice. According to Weitzman, Watts found yet another parallel in the Late Period Egyptian Piye stela, a lengthy prose narrative that “[features] several songs within the course of its narrative which it attributes to figures within the narrated world.”¹⁹ Weitzman presents a close study of the Piye stela and Exod 14–15, eliciting a new understanding of the placement of song in narrative: the insertion of songs functioned as a “speech coda,” a form of narrative closure.²⁰ Specifically, he observed that poetry-as-performance, when concluding episodes, “reflect[ed] the narrative’s strategy of using character testimony” to make the narrator’s claims explicit and concrete.²¹ It is not merely that character speech concludes narrative episodes. They serve a testimonial function: the words, set in the mouths of the story’s heroes and heroines, are fused with their voice,

¹⁷ Weitzman, *Song and Story*, 7.

¹⁸ See Jacqueline Vayntrub, *Beyond Orality: Biblical Poetry on Its Own Terms* (New York: Routledge, 2019); idem, “Before Authorship: Solomon and Prov. 1:1,” *BibInt* 26 (2018): 182–206.

¹⁹ Weitzman, *Song and Story*, 17.

²⁰ Weitzman, *Song and Story*, 35–36, 57–58.

²¹ Weitzman, *Song and Story*, 27.

name, deeds, and stylized memory. For all intents and purposes, their words, configured thus, become authoritative and authenticated for the reader. The claims that the characters make relieve the epistemological burden generated by the narrator's storytelling, as they come "straight from the horse's mouth."

The speaking voice of biblical poetry in its textual presentation provides a fleshy, embodied dimension to what would be otherwise decontextualized verse. Biblical poems are often directly linked to speaking characters that appear in the framing story (as in Jonah's prayer), or they are more indirectly linked through their "attribution" (the Songs of Solomon), which alludes to and evokes a broader biographical tradition of characters. Weitzman observes that this literary practice persisted in early Jewish composition, with "works such as *Tobit*, *Judith*, *Joseph and Aseneth*, the *Apocalypse of Abraham*, the *Testament of Job*, and the Gospel of Luke ... attribut[ing] songs of praise to biblical heroes or to characters modeled on biblical heroes."²² Similarly, Eva Mroczek in her study of collection and attribution practices in collections of Psalms in the Dead Sea Scrolls understands the literary practice of attributing works to a figure from lore as giving the character something to say.²³ She writes,

[i]t is the desire to reflect and elaborate on particularly compelling aspects of David's character ... that is behind the creation of the expanded headings. Put simply, dramatizing the psalms in his voice gives this David more things to say.²⁴

In Weitzman's evaluation, poetry-as-performance became a distinctly biblical aesthetic, one

that regarded the form of the Hebrew Bible ... as a model of literary expression ... transforming an assortment of literary practices shared by Israel with other ancient Near Eastern cultures into a self-conscious literary convention.²⁵

²² Weitzman, *Song and Story*, 127.

²³ Eva Mroczek, *The Literary Imagination in Jewish Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 63.

²⁴ Mroczek, *The Literary Imagination*, 63.

²⁵ Weitzman, *Song and Story*, 127–128.

This is not *just* a literary convention, though. It is my contention that so-called inset poetry in biblical narrative worked aesthetically because it drew upon powerful social principles embedded in the practice of instruction and knowledge transmission. Framing knowledge as voiced speech connects deeply to distinct ways of relating socially and transmitting knowledge in the broader literary culture. Beyond simply enlivening the text, the attachment of names and characters—a known speaking voice—to songs, prayers, laments, and instructions is a crucial element of the presentation of testimonial knowledge. What I mean by “testimonial” knowledge is those words transmitted from a speaker to a hearer: a father giving advice to his children, a victor in battle telling of their triumph, the bereaved lamenting over their deceased. The characters who give voice to verse in the biblical text are not only linked to their names but also to their deeds and their reputation within a biographical tradition. And in a culture that relies upon transmitted knowledge, presenting knowledge and words in this way relieves the burden of the hearer.²⁶ A hero or heroine’s association with such words contextualizes, authorizes, and authenticates the knowledge claims.

HEBREW POETRY’S SPEAKING VOICE

If reading the Hebrew Bible in its currently compiled state from the beginning, Lemech’s speech is one of the first encounters one has with poetry. Incidentally, in this speech, the speaker’s call to attention provides an outline for how voice is configured in the openings of biblical poems:

Adah and Zillah, hear (שמען) my voice

O wives of Lemech, lend an ear (האזנה) to my speech. (Gen 4:23)

²⁶ For a recent account of transmission, testimonial knowledge, and its epistemological burdens, see John Greco, *The Transmission of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 4–5.

In his study of the poem, Stanley Gevirtz comments that Lemech opens “his song in conventional manner ... address[ing] his wives.”²⁷ What here is conventional? Surely not that the song is addressed to wives but rather that it is addressed by a speaker to a hearer in a very specific manner, identifying the speaker’s audience and drawing attention to the words as speech: identifying the speaker’s audience (Adah and Zillah // wives of Lemech) and drawing attention to the words as speech (hear // give ear; voice // speech).²⁸ The poem’s opening call to instruction aptly highlights how biblical poetry situates, stylizes, and ultimately allows for a coherent concept of the speaking voice of named and famed characters.

Biblical poetry explicitly situates speech in the voice of a personage, as in Lemech’s call to his wives, and elsewhere. Balaam’s second instruction speech (משל), in Num 23:18–24, opens likewise:

Arise, Balak, and hear (שמע),
Give ear (האזינה) unto me, O son of Zippor

In Isa 1:10, this call to attention describes the speech to come as an actual instruction (תורת אלהינו). We see the same call to attention in the words of Moses in *Ha’azinu*, Deut 32, a song traditionally named for the first-appearing member of the “to hear and give ear” word pair, here reversed:

Give ear (האזינו), O heavens, and I shall speak,
Let the earth hear (תשמע) the words of my mouth. (Deut 32:1)

Like in Deut 32:1, the speaker near the beginning of Judg 5:2–31 articulates a call to listen, followed by the speaker’s announcement of performance:

²⁷ Stanley Gevirtz, *Patterns in the Early Poetry of Israel*, SAOC 32 (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 26.

²⁸ Gevirtz, *Patterns*, 26.

Hear (שמעו), O kings!

Give ear (האזינו), O princes!

I will, for Yahweh, I will sing (אשירה)!

I will pronounce (אזמר) for Yahweh, the God of Israel. (Judg 5:3)

In Gen 49, Jacob calls his sons to attend his final testament, here with a variation on that often encountered pair “to hear and give ear,” allowing the poetry to highlight the verb’s sense “to listen (passively)” and “to listen and thereby do,” that is, “to obey”.²⁹

Come together and hear (שמעו), O sons of Jacob,

Obey (שמעו) Israel, your father. (Gen 49:2)

Simply put, the call to listen, followed by the announcement of voiced performance, establishes the scene and sets the actors in what can often seem, at least in reportorial discourse, a musical interlude. This word pair, “to hear and give ear,” addresses an audience directly—the immediate audience of the narrative world and the more removed readers of the text—inviting them to be present in character speech. The often accompanied self-referential “I will now sing a song/cry a lament/speak an instruction” connects the named character to their performance, linking their voice to their words. Lemech instructs his wives, Balaam speaks a lesson to Balak, Deborah and Barak proclaim to the world’s leaders, Jacob commands his sons, and Moses lectures Israel, calling the entire world as witness.

Why does this observation matter for understanding biblical poetry? The openings of these poems, nearly all situated within reportorial discourse, not only indicate that what we understand to be poetry and heightened patterned language comes packaged in the voice of a named character. These calls to attention draw in an audience to listen immediately, in a way that the framing texts do not. This orientation toward the addressee, articulated in the unmarked vocative (“Adah and Zillah, O

²⁹ On the connection between “hear” and “obey,” compare the use of *šm*’ in the Mesha Stele, KAI 181 28.

wives of Lemech”), is what Roman Jakobson, twentieth-century literary theorist and structural linguist, would identify as the conative function of verbal communication.³⁰ The conative function grabs the attention of the listener, persuading her to heed the speaker. As such, vocatives and imperatives characterize the the conative, in the sense of, “Hey! Listen to me!” In other words, while all poems stage a communicative act, in the case of these “hear and give ear” openings as well as in many other biblical poems, the speaker assumes and emphasizes the presence of an internal audience. Such poems set within narrative brings the narrative world inside of its staged performance of song.

But something else is happening here, beyond characters breaking into song, beyond the identification of the poem’s speaker (Lemech) and addressees (his wives). Here is where biblical poetry establishes itself as a different mode of expression than reportorial narration: the poem draws attention to itself as an expression of the voice. And in replicating and representing deeply familiar ways of communicating—the social hierarchies of speaker and hearer, and the rhythms of spoken language—biblical poetry radically breaks from this shared knowledge of speech to elicit a concept of speech itself.

Because biblical poetry meditates on the act of characters speaking out, its delineation focuses on those aspects of a communication act that would otherwise be taken for granted: the establishment of contact. By doing so, the poem makes explicit the fact that *here there is speech*. This is what Jakobson would identify as the *phatic* function of verbal communication: “[a] physical channel and psychological connection between the addresser and the addressee, enabling both of them to enter and stay in communication.”³¹ The speaker’s voice and the hearer’s ears link this physical channel. It is not yet the message, only the establishment of the connection itself. Writing about medieval English literature,

³⁰ Roman Jakobson, *Language in Literature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), 67.

³¹ Jakobson, *Language in Literature*, 66.

Julie Orlemansky explains that the voice of the text is “a metaphor that cannot be defiguralized. Like the legs of a table or the face of a clock, a text’s voice names something with no proper or literal name.”³² But in Hebrew poetry the voice that occasions speech is not so distant: it is explicit, and part of its self-presentation is as a discrete system of language.

From our own literate perspective, the voice “provide[s] no more than a transitory and precarious translation” of sound into written works.³³ If we are to think of speech as merely a medium for communication, we easily fall into the modern developmental opposition of the oral and the written. As such, these signals of speech in the Hebrew text allows for a historicist argument where the texts have been corrupted or adapted from an originally oral composition and performance situation. Or, more recently and with distrust of those modern binaries of oral and written, the scheme is reformulated to include a “more encompassing category within ... the opposition between script and speech.”³⁴ Yet, it is possible to move beyond questions of the text’s origins and the role of orality in composition. Hebrew poetry establishes itself and its system of language with staged performances of a speaking voice, calling attention to the “bodily presence” of speaker and hearer.

Now, consider another occurrence of the “hear and ear” word pair in Hebrew, in David’s song after his deliverance from Saul in 2 Sam 22:2–51 (cf. Ps 18):

In my troubles I called (אָקראַ) for Yahweh,
to my God I called out (אָקראַ).

He heard (וַיִּשְׁמַע), from his temple, my voice,
My cry, in his ears. (2 Sam 22:7)

³² Julie Orlemansky, *Symptomatic Subjects: Bodies, Medicine, and Causation in the Literature of Late Medieval England* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019), 249.

³³ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (London: Routledge, 2002), 38.

³⁴ Rosalind C. Morris, “Legacies of Derrida: Anthropology,” *Annual Review of Anthropology* 36 (2007): 355–389 (357).

This is not a call to attention but to the speaker's description of his performance. The passage nevertheless illuminates for us an underlying notion of biblical poetry's speech-making. Hebrew poetry establishes itself within the framework of conventional meaning and intentional expression, that is, of human speech.

If the referent of Hebrew poetry is the speaker's embodied voice—attached to a name, a reputation, a biography, a rich set of associations within a literary tradition—then its sign is the cry, the shout, the squeal, the *tsk tsk*, the head-nodding and hand-clapping, the hissing and spitting and gnashing of teeth. In Eagleton's account of the formalist idea of the "poetic," "the sign is dislocated from its object: the usual relation ... is disturbed, which allows the sign a certain independence as an object of value in itself."³⁵ From this perspective, Hebrew poetry in fact draws attention to the "usual relation" of the speaking voice to its embodied speaker, disturbing this relation by its very dislocation from a fleshy, embodied performance in its textualized form rather than in its oral performance. This fractured association is both highlighted by and reconstituted through its representation in a text—through its various compositional and paratextual elements, like speech performance frames and attributions. Hebrew poetry, in its representation of voice, ties together the sign and the object—the speaking voice and the speaker—through frames and attributions, in a way that runs counter to Eagleton's account.

As we see here in Lamentations, as elsewhere in the prophetic texts, failure and social death elicit such visceral gestures by onlookers, marking disapproval, disgust, and *schadenfreude*:

All your passersby clap back at you,
they hiss and shake their heads at Maiden Jerusalem:

"Is this the city they called The Perfect Beauty,
The Joy of All the Earth?"

³⁵ Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Malden, MA: Blackwell, 2008), 85.

All your enemies scoff at you,
they hiss and gnash their teeth,

Saying: "We swallowed (them up)!
Ah, this is the day we've waited for,
We got to see it!" (Lam 2:15–16)

So too in Ezek 27:32–36, as above, where the testament of witnesses—onlookers to the destruction who can speak to the utter failure they observe—completes the lament of verses 3b–36:

In their wailing they spoke out (וַיִּשָּׂאוּ) in lament,
And they lamented (וַיִּקְוֶנוּ) over you:

"Who is like Tyre,
silenced in the midst of the sea?

When your wares were brought in from the seas,
many were gratified,

through your wealth and abundance
you enriched rulers of the land.

When wrecked by the seas in deep waters,
your merchandise and all the crew within you sank.

All the coast-dwellers are stunned by you,
their kings aghast,
their faces contorted.

Merchants among the peoples hiss at you,
you have become a terror,
you have disappeared forever." (Ezek 27:32–36)

The performance of triumph or failure is with the voice, an emission of the body. And when Hannah announces her speech of triumph over childlessness ("Hannah *prayed* and said ...") in 1 Sam 2, it is not as "song," as Moses in Exod 15 or Deborah and Barak in Judg 5, but a term—often translated "to exult"—evoking a more visceral type of performance:

My mind exults (רָמָה), thanks to Yahweh,
my might is great, thanks to Yahweh.

My mouth opens (רחב) wide against my enemies,
I indeed rejoice (שמחת) in my victory. (1 Sam 2:1)

Likewise, personified Jerusalem in Lamentations “bitterly weeps through the night, her tears are upon her cheek” (1:2), and then in her voice a call to the deity to attend her embodied voice: “See, O Yahweh, my wretchedness” (1:9b), “See, O Yahweh, and look at how pathetic I have become” (1:11b). She invites “all passersby”—a call to both the embedded and the externalized audience of the poem—to “look and see such a disgrace like mine” (1:12). She fulfills the promise of performance in that she “bitterly weeps” in verse 16: “For these things I cry my eyes out, (bodies of) water flow from my eyes.”

In Proverbs, personified Wisdom is also announced through her voice:

Wisdom exults (תרנה) in the street,
in the squares she brings forth her voice (תתן קולה).

From the most bustling place she cries out (תקרא),
At the entrance of the city gates she speaks (תאמר). (Prov 1:20–21)

Modeled upon ancient Near Eastern instruction frames, throughout the instructions of Prov 1–9 the father commands his son to hear his lesson, claiming that hearing the words themselves will endow the listening son with their life-saving properties. The “hear and ear” word pair is found at nearly every instance of instruction here, not only in the positive sense that one is encouraged to attend but also that the disregard of instruction results in death and bodily decay:

And at your life’s end you groan,
when your flesh and your body are consumed.

You then say, “Oh how I rejected discipline,
(how) my mind despised reproof!

For I did not hear (שמעתי) my teacher’s voice,
I did not incline my ear (הטיתי אזני) to my instructors.” (Prov 5:11–13)

But even more striking is how abstract concepts of wisdom and folly are personified as speaking voices—and indeed embodied voices—they-

selves. It is Wisdom's breasts, not those of a strange woman, that should "satisfy you at all times" (Prov 5:19). At this point in the poetry of Prov 5, the erotic fleshes out an extended metaphor of wisdom or folly as a young man's choice of a fully embodied woman he might pursue. These bodies of personified Wisdom or Folly begin and end their work in the text as voices crying out:

Does not Wisdom call (תקרא),
(does not) understanding give forth her voice (תתן קולה)? (Prov 8:1)

Now in Wisdom's call to attention, the poetry is structured such that a verb is omitted in the second half, thereby rendering the message as the voice itself:

To you, O people, I call (אקרא),
my voice, to all mortals. (Prov 8:4)

If Wisdom cries out in the streets, her rival is also introduced by the noise she produces: "She is rumblings" (Prov 7:11), and she persuades him—"sways," as one does with one's ear when listening, with an instruction of her own, "with the slipperiness of her lips" (7:21). The father implores his sons to listen to *him*, the words of *his* mouth—not hers (7:24).

THE VOICE HAS A NAME

In his study of voice in ancient Greek poetry, Simon Goldhill notably begins with the conspicuous absence of the hero's name in the *Odyssey*—paradoxical for a work "centred on the representation of a man who is striving to achieve recognition in his society, a man ... repeatedly likened to a poet."³⁶ The riddle of *Odyssey's* anonymous "man" recalls the book of Ecclesiastes in the voice and personage of Qohelet, whose identity is withheld from the reader indefinitely.³⁷ The phenomenon of Qohelet's

³⁶ Simon Goldhill, *The Poet's Voice: Essays on Poetics and Greek Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 1.

voice, which shifts between the repertorial discourse of a narrator and the patterned speech characteristic of Hebrew instruction poetry, is one we will consider in due course. But that Goldhill begins his study of the poet's voice with the puzzle of Odysseus' nameless introduction in the text is illuminating, for it is the case in biblical speech-making that the speaker's voice is inextricably linked to their identity, name, deeds, and backstories in the wider literary tradition. How else are we to make sense of Moses' instruction in Deut 32 or Jacob's testament in Gen 49? Without a name and character to house the speech, the words float out to sea in search of a speaker—at least in the absence of an addressee, the reader can stand in as audience, but without a speaker their application remains unclear, perhaps dangerous. Such a fate befalls unnamed, unmoored speech in Jub 8:2–3:

When the boy [Kainan] grew up, his father taught him (the art of) writing. He went to look for a place of his own where he could possess his own city. He found an inscription in which the ancients had incised in a rock. He read what was in it, copied it, and sinned on the basis of what was in it, since in it was the watchers' teaching by which they used to observe the omens of the sun, moon, and stars, and every heavenly sign.³⁸

Commenting on this passage, Hindy Najman writes that

[f]or Jubilees, writing not only signifies the severity of a prohibition and explains why heroes are able to resist temptation, it also explains why weaker characters succumb to temptation and are led astray.³⁹

She concludes, “Kainan took it,” that is, writing, “to be an authoritative record”—the fact that it was written text was enough to make it authoritative. Among her incisive points in interpreting this passage in the

³⁷ Thomas M. Bolin, *Ecclesiastes and the Riddle of Authorship* (London: Routledge, 2019).

³⁸ Translation from James C. VanderKam, *Jubilees 1–21*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2018), 358.

³⁹ Hindy Najman, “Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and Its Authority Conferring Strategies,” *JSJ* 30 (1999): 379–410 (383).

broad context of what Jubilees does with writing is that the inscribed poses the danger here. In her words, “writing is inextricably linked to its authoritative function,” that in addition to Scripture, that is, “divinely sanctioned texts, there are also dangerous texts, which may claim a certain authority on the basis of their status as ancient writings, and these may lead the reader astray.”⁴⁰ But let us press the case further. We might ask, what is it about the written in this case that leads astray? One can only hypothesize, but here in the passage in Jubilees we find a discussion of not merely “writing” but the phenomenon of truly disembodied speech. What he had found in the inscriptions were utterances detached from a named, embodied, authoritative figure—a source. In an earlier essay about Ecclesiastes and its complex discourse on the transmission of knowledge and instruction, I mused about the common interpretation of the famous passage in Plato’s *Phaedrus* in which Socrates addresses the notion of written instruction as one that sets the “written” against the “oral”:

While at first blush the discussion about writing ... could refer to the stability of *written* text, one might look elsewhere in the dialogues where Plato has Socrates criticizing an interlocutor for using the words of someone else and not their own words ... We start to see that the written is merely a single medium that poses the problems of disembodied words.⁴¹

In Plato’s account of Socrates’ evaluation of the written instruction vs. the oral one, as in Jubilees, the issue at hand is deceptively about medium. But this is only a secondary concern. The primary concern is one of the stability, authenticity, and veracity of sources. A named source is authoritative because it is attached to the reputation of its attributed speaker. A knowledge claim which is detached from its embodied, speaking source is less reliable. In its complex integration of the written

⁴⁰ Najman, “Interpretation,” 384.

⁴¹ Jacqueline Vayntrub, “Ecclesiastes and the Problem of Transmission in Biblical Literature,” in *Scribes and Scribalism*, edited by Mark Leuchter (London: T&T Clark, 2020), 79–93 (92).

in Israel's prehistory, a narrative account notably marked in the biblical text by performed speech, Jubilees extends a biblical theory of authoritative, named speech in its reverse: if the named speech leads the way, the unnamed leads astray.

CONCLUSIONS

Biblical poetry represents or imitates speech not only in how it is built into texts—two-dimensional, atemporal arrangements of language that conjure three-dimensional and narrativized experiences in space. Biblical poetry's representation of speech is not merely translated by our insertion of quotation marks on the page. It is accompanied by a coherent set of ideas of the voice, its embodied nature, how this embodied voice identifies itself, how it makes contact with others and communicates, how that communication functions in a literary system, and its limitations. The frame explicitly stages a voice, and this voice, whether it is the quoted speech of a character or part of an anthology related to a character's name and reputation, works together with the composition's internal patterns to advance its messages. If we bracket questions such as whether the Bible's poetry is poetry—if its prosody is recognizable from the perspective of other ancient and modern poetic traditions—we begin to see other aspects of Hebrew poetry, not only its prosody or forms, but its framing as speech and the communicative world through which it generates meaning.

L's and S's in the Land of Israel: 'Ereṣ Yiśrā'el, Jeremiah 10:11, Isaiah 1:5, and Lateral and Breathy Snake Killing*

OLA WIKANDER

*Swedish Collegium for Advanced Study, Uppsala
and Lund University
ola.wikander@ctr.lu.se*

INTRODUCTION

It is a truth universally acknowledged that the persuasiveness of what one is saying—and its ability to remain in listeners' memories—depends not only on the content of the message but also on how it is delivered. This goes for biblical phraseology as well as for traditionally inherited

* This article is a substantially expanded version of my talk from the 2020 Exegetical Day mini-conference/*Fachtagung* based in Lund, but held online due to the Corona virus pandemic. I would like to thank everybody who took part in the discussion during and after the session; a recording of the lecture can be viewed online at: <https://www.youtube.com/watch?v=MXwEYeaBrAQ>. The section on Jer 10:11 and its use of Aramaic was also presented (in a somewhat different form) in the Cambridge Semitics seminar, where Geoffrey Khan, Benjamin Kantor, Noam Mizrahi, and others gave important comments. The writing and underlying work was done under the auspices of the Pro Futura Scientia Program, funded by Riksbankens Jubileumsfond and the Swedish Collegium for Advanced Study. The section on the “snake killing” phrase and its phonology expands upon and partly revises work I did as part of a project on Indo-European borrowings and cultural influences in the Old Testament world, funded by the Swedish Research Council (the project *Dragons and Horses: Indo-Europeans and Indo-European in the Old Testament World*, project number 421-2013-1452). As so often, I thank my friend Aljoša Šorgo for creative discussions about various matters appearing in the article, as well as Kaspars Ozoliņš and Benjamin Suchard.

poetry—and for modern research articles, for that matter. Here, I shall endeavor to highlight and study a number of instances in which a certain class of sounds of ancient Semitic provenance are used to create euphonic, sound-playing expressions found in the Hebrew Bible. I will discuss certain examples of how sounds that can be thought of as being “L’s and S’s” at the same time survived longer than one might think in the Land of Israel—in more senses than one. And we will observe how this type of sound-play can help explain important developments in Israelite (or perhaps better, Judahite) religious and national self-understanding, in the form of the phrase “the Land of Israel.” We will also look at cases from Jeremiah and Isaiah and, finally, at early terminology for poetic snake-killing in Northwest Semitic, that may have been borrowed from Indo-European *Vorlagen* and may provide information about the phonologies of both. Along the way, we will discuss certain old euphonic techniques of Northwest Semitic poetry found in the Hebrew Bible (and other places) and their relationships with linguistic development—i.e., we will be looking at cases of direct interaction between historical linguistics and literary analysis.

I will base my discussion in four instances of wordplay, all involving the same sort of original sound—the lateral fricatives. These sounds, which existed in Proto-Semitic and its early descendants (including Proto-Northwest Semitic) are without a doubt the most unstable parts of the Semitic phonological inventory. The only part of the family that still keeps them alive today in what appears to be their original form is Modern South Arabian, i.e., languages such as Mehri and Soqotri, which have the sound [ɬ], a fricative, voiceless *l*, so to speak, the same sound that is known in Europe in the form of the Welsh *ll*. In all other Semitic languages, these sounds merged into other ones or changed so as to make them unrecognizable. Hebrew, however, did keep one of the lateral fricatives (ʕ) down into the historically attested period. It did later merge into [s] phonetically, but in classical spelling, it was still rendered with a sign different from *sāmekh*, viz., the same letter-shape as *śin*, which shows that it was originally a different sound, and as the Tiberian

Masoretes invented a special diacritic for this “šīn pronounced as [s]” (i.e., the šīn dot), they effectively created a specific letter—šīn (𐤓)—for the inherited voiceless lateral fricative (even though they certainly did not pronounce it as one anymore, but as a simple [s]). In modern Semitics, the original pronunciation of this letter is agreed to have been the very [ɬ] known from Modern South Arabian.

THE LATERAL BACKGROUND

So, how do we know that ancient (pre-Masoretic) Hebrew actually pronounced this sound (š) as a voiceless lateral fricative [ɬ], the sound that it has in Modern South Arabian? We know it, partly, based on ancient transcriptions of Northwest Semitic words into Greek. The specific example which more or less proves it conclusively is the Greek word βάλαμον (“balm,” an English word itself borrowed from the Greek one, via Latin as an intermediary). This word, which was borrowed from a Northwest Semitic language (probably either Phoenician or Hebrew itself) appears in Hebrew as *bōšem*, “fragrance.” Note here how the phoneme in the middle of the Hebrew word is rendered in Greek as -λσ-: i.e., the sound represented by š sounded like something of a cross of an [l] and an [s] to Greek ears. This fits exactly with the sound we know today from Modern South Arabian: the lateral fricative [ɬ].¹ In fact, the “l and s” analogy is even more apt than that, as it appears that there are a number of isolated cases in which ancient Semitic languages

¹ The βάλαμον example (as well as some other relevant evidence), is succinctly presented in Leonid Kogan, “6. Proto-Semitic Phonetics and Phonology”, in *The Semitic Languages: An International Handbook*, edited by Stefan Weninger et al., Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 36 (Berlin: de Gruyter, 2011), 54–151 (78–80). The classic study on the subject of lateral fricatives in Semitic is Richard Steiner, *The Case for Fricative-Laterals in Proto-Semitic*, AOS 59 (American Oriental Society: New Haven, 1977). A recent valuable contribution is Jan Keetman, “Die Triade der Laterale und ihre Veränderungen in den älteren semitischen Sprachen”, *UF* 41 (2009), 449–468.

actually misconstrued the *ś* phoneme as a sequence of an [l] and an [s] and re-segmented roots based on this.²

The other lateral fricative of early Semitic was the emphatic counterpart of *ś*. This Proto-Semitic phoneme, mostly rendered as **ṣ*, seems originally to have been an ejective, preaffricated lateral fricative—a very complex sound which would be rendered in the International Phonetic Alphabet as [ɬʼ]. This sound was even more unstable than the unemphatic one—it changed to other sounds in most Semitic languages. In Arabic, it became what is today mostly pronounced as a pharyngealized *ḍ* (even though a lateral pronunciation, apparently often [ɬʼ] or similar sounds, seems to have been general in medieval times and is kept in some reading traditions and dialects to this day).³ In Aramaic, the sound evolved into something that was rendered with the letter *qôḥ* in earlier texts and the letter *ʿayin* in later ones, a fact to which we will be returning in greater detail soon. The same development seems to be in ev-

² One example is probably present in the Aramaic verb *ślq*, “to go up,” with its anomalous imperfect, in which *-sl-* appears as *-ss-*. See Leonid Kogan, *Genealogical Classification of Semitic: The Lexical Isoglosses* (Boston, MA: de Gruyter, 2015), 387 (with further references), where it is pointed out that this strange morphophonological behavior—in connection with the possibility that the root is connected etymologically with Akkadian *šaḡû(m)*, “rise, ascend”—suggests that it did in fact contain an original **ś* which was misunderstood and resegmented as a sequence of [s] and [l] in some verbal forms but not in others. In footnote 1111 on the same page, Kogan mentions another example (Jewish Babylonian Aramaic *ʿarsēlā*, meaning “hammock”, from earlier **ʿars-*), which is also analyzed in Steiner, *Fricative-Laterals*, 130–136.

³ The phonological history of the Arabic version of the phoneme (and the pre-modern data for its realization) is well delineated in Ahmad Al-Jallad, *A Manual of the Historical Grammar of Arabic: Notes on Key Issues in Phonology, Morphology, and Syntax (version 2020-1)*, available from academia.edu, 49–52. See also Kogan, “Phonetics”, 72–75. For specifics on modern preservation of the lateral emphatic in Arabic, see Barry Heselwood et al., “Lateral Reflexes of Proto-Semitic **ḍ* and **ḍ* in Al-Rubūʿah Dialect, South-West Saudi Arabia: Electropalatographic and Acoustic Evidence”, in *Nicht nur mit Engelszungen: Beiträge zur semitischen Dialektologie: Festschrift für Werner Arnold zum 60. Geburtstag*, edited by Renaud Kutay et al. (Wiesbaden: Harrasowitz, 2013), 135–144.

idence in the famous cladistic conundrum that is the Deir ‘Allā inscription, which uses the <q> spelling.⁴

An important word containing this historical phoneme, one that will be quite central to the arguments of the present article, is the word for “land,” “earth,” or “netherworld,” the word appearing in Hebrew as *’ereṣ*. The cognate of this word in Arabic is *’ard^{un}*, and in Aramaic (in the definite state), it is *’arqā’* in the earlier spelling and *’ar‘ā’* in the later one—the fact that these words have these sounds where Hebrew has *ṣādēh* is a definite sign that the emphatic lateral fricative appeared here—thus, the word originally was **’arṣ’*. In Hebrew, the sound fell together with *ṣādēh*, and it is thus we find it in the expression *’ereṣ yiśrā’ēl*, “the Land of Israel,” which forms part of the name of this article. Already at this juncture, we may note that this expression includes one actual and one at least historical lateral fricative: both an actual *ṣ* and the reflex of the historical **ṣ*. Thus, when looking for sound-playing lateral fricatives in “the Land of Israel,” I mean that quite literally. We shall return to this expression later in the article.

The fact that the Semitic lateral fricatives were very unstable sounds in many branches of the language family can be seen in the history of the word for the numeral “three,” the word that ends up in Hebrew as *šālôṣ*. This word originally began with a lateral fricative, which can be seen in the Ancient South Arabian (Sayhadic) branch of Semitic—in Sabaic, belonging to that branch, the word is preserved as *šlt*, that is, it started with a lateral fricative, then the normal lateral *l*, and finally an interdental fricative (*ṭ*, phonetically [θ], the sound of English “th” in “thing”); with vowels, the word would have sounded something like [ʔala:θ-], which is quite a tongue-twister. This early Semitic form was al-

⁴ As noted already in the classic study of Jo Ann Hackett, *The Balaam Text from Deir ‘Allā*, Harvard Semitic Series 31 (Chico, CA: Scholars, 1984), 111–112. The spelling of the historical emphatic lateral with a <q> also appears in Sam’alian, see Paul Noorlander, “Sam’alian in its Northwest Semitic Setting,” *Orientalia* 81 (2012), 202–238 (209–210).

tered in both Arabic and Northwest Semitic: both remade it into *tl̥t* (i.e., phonetically [θal:aθ-]), with the lateral fricative dissimilated from the “normal lateral” [l] and assimilated to the interdental.⁵ This word still appears as *talāt-* in Classical Arabic, as *šālōš* in Hebrew, as *tl̥t* in Ugaritic and as *tēlāt* in Aramaic. The lateral fricative in this hard-to-pronounce word has been assimilated and dissimilated away—this is certainly due to the complex original form of the word itself, but also to the inherent instability of the lateral fricatives as such.

This instability is key to understanding the use of these phonemes as tools of creative wordplay in the Hebrew Bible. The very “strangeness”

⁵ I also describe this relationship (and the phonetic realization thereof) in Ola Wikander, *Ett hav i mäktig rörelse: Om de semitiska språken* (Stockholm: Norstedts, 2019), 96, 158; cf. Stefan Weninger, “7. Reconstructive Morphology,” in *The Semitic Languages: An International Handbook*, edited by Stefan Weninger et al., Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 36 (Berlin: de Gruyter, 2011), 151–178 (166–167). Incidentally, this change in Northwest Semitic and Arabic (the “classical” Central Semitic languages) is a possible sign that the Sayhadic languages, which have lately often been classified as Central Semitic rather than as “South Semitic,” is actually somewhat less close to Northwest Semitic and Arabic than this reclassification would suggest. As I argue based on other points in Ola Wikander, “The Call of **Yaqtuluh*: The Central Semitic Imperfective, Nominalisation, and Verbal Semantics in Cyclical Flux”, *UF* 50 (2019 [2020]), 435–451 (444, n. 16), it may well be the case that Sayhadic stands between the Central Semitic and the “South Semitic” languages, so to speak, or more specifically, that it shared a period of development with the other Central Semitic languages but left that fold earlier than the breakup into Proto-Arabic and Proto-Northwest Semitic, and thus is only Central Semitic in a wider sense. One piece of evidence supporting this is the fact that the Ge‘ez (traditionally “South Semitic”) also preserves a reflex of the lateral fricative in the word for “three.” All of this, however, presupposes that the assimilation/dissimilation in the “three” word in Arabic and Northwest Semitic was a common innovation and not two separate developments. One may note that some Sayhadic languages (other than Sabaic) *do* show such a change, which shows that it could happen in other places as well (and may have spread as an areal feature). See Norbert Nebes and Peter Stein, “Ancient South Arabian,” in *The Ancient Languages of Syria-Palestine and Arabia*, edited by Roger D. Woodard (New York, NY: Cambridge University Press, 2008), 145–224 (159).

of the sounds within the phonological system of Hebrew made them excellent implements for a sort of literary use that—in a very complex and sophisticated way—could combine euphonics with a kind of early analysis of the sound system itself. And, as we shall see, this type of wordplay probably has an earlier pedigree within the history of the Northwest Semitic subfamily. It thus provides an example not only of exegetically important literary usage, but also of proto-linguistic awareness and, as I shall argue, of an inherited pattern of early Northwest Semitic poetics. The three are, indeed, one. The “lateral wordplay” was a feature that could be employed both in the context of literarized, prophetic utterance and, as we will see further on, in the very phrase “the Land of Israel” itself—giving the function of this technique direct and central relevance for the history of Judahite theology and ethnic self-understanding.

JEREMIAH 10:11, SOUND-LAW PLAY WITH THE EMPHATIC LATERAL, AND THE “SON OF DARKNESS” IN THE BAAL CYCLE

Our first example is actually not from Hebrew itself, but from one of the Aramaic parts of the biblical canon: the isolated verse Jer 10:11, which is remarkably not part of the major Aramaic passages, but is inserted into a longer passage wholly in Hebrew. This verse, as we shall see, includes not only a piece of sound-play based on old lateral fricatives, but one toying with historical sound developments in a highly sophisticated way.

This case of “lateral sound-play” is interwoven with another complex question of Hebrew historical phonology: that of the realization of the emphatic phonemes at various points in the history of the language. My own position is that, whereas the emphatics in Northwest Semitic started out as ejectives, they were on the way to developing pharyngealization or some sort of “backing” as a phonetic correlate of emphasis already in Antiquity—and the emphatic lateral fricative *ʕ, in many ways

the least stable sound of all in the Semitic family, is a case in point.⁶ As mentioned earlier, Aramaic treated the emphatic lateral fricative in a different way than did Hebrew: turning it into a back phoneme written using the letter *qôph* in older texts and with and *‘ayin* in younger ones. This is the historical sound being played with in the text we shall now be discussing.

Often, when the difficult question of the realization of emphatic phonemes in Semitic languages is discussed, there is a tacit presupposition that every (stage of a) language must have one such realization for all the different emphatic phonemes. This, in my view, is not a warranted belief, and the Aramaic spellings of the reflex of the *ʕ phoneme reflect this issue. The common modern interpretation of these spellings (with which I concur) is that they represent a sort of back dissimilation of the historical emphatic affricate [ʕ], passing through something like [ʕʰ] or [ʕʰ] and ending up first as something like [ʕʰ] (written with *qôph*) and subsequently being identified with /ʕ/, i.e. *gayin* (and, by implication, finally *‘ayin*, as *gayin* later collapsed into that sound not only in orthography but in pronunciation as well).⁷ We shall now look at a literary example of this principle in action. This, as mentioned, is the biblical verse Jer 10:11 which, in one and the same verse, famously includes two different spellings of the word meaning “earth,” Proto-(Northwest) Semitic *ʕarʕ-*, in the Aramaic singular definite state: *ʕarqā* in one poetic half-line, and *ʕarʕā* in the next. The verse runs:

⁶ For my previously published views on the question of the emphatics in Northwest Semitic, see Ola Wikander, “Emphatic, Sibilants and Interdentals in Hebrew and Ugaritic: An Interlocking Model,” *UF* 46 (2015): 373–397. The views presented there are partly revised and fine-tuned in my forthcoming article “A Tale of Ṭēths, Thētas and Coughing Qôphs: Emphatics and Aspirates in Northwest Semitic, Greek and Egyptian,” which is in many ways a kind of partner and *Gegenstück* to the present article. I refer the reader there (and to the 2015 article) for additional and more detailed ideas of mine on the developments of the emphatics specifically.

⁷ For a succinct presentation of a possible model for these developments, see Kogan, “Phonetics,” 99.

Kidnā tē'mērān lēhōm
'ēlāhayyā' dī-šēmayyā' wē'arqā' lā' 'ābadū
yē'badū mē'ar'ā' ūmin-tēlōt šēmayyā' 'ēlēh

Thus you shall say to them:

"The gods that did not make the heavens and the earth—
 may they perish from the earth, and from below the heavens."

The well-known verse Jer 10:11 suggests, I propose, a pronunciation in flux, in which the (older) *qôph* spelling represents a glottalized affricate [ʔx] or [kʰ], and the *'ayin* (or, rather, *ḡayin*, as the sign was certainly bi-valent as this time) spelling represents something like [ʕ], with the glottalization having switched (in this phoneme) to voicing.⁸ Aramaic would have borrowed the <q> letter from Phoenician at a time when that language had [kʰ], i.e., an ejective emphatic, as the normal realization thereof, as well, but later, Greek data suggests, backing became a main sign of Phoenician /q/—this is suggested by the fact that the Greek descendant of the letter <q> (the rare letter *qoppa*) is mainly found before the back vowels /u/ and /o/.⁹

⁸ One notes with some interest that already Carl Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, Band I: Laut- und Formenlehre* (Berlin: von Reuther & Reichard, 1908), 134, and, following him, Hans Bauer and Pontus Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen* (Halle: Max Niemeyer, 1927), 26 (§6c), argued some sort of voiced stop as the pronunciation of the Aramaic reflex of *ʕ (they all call it a "velar" stop, but probably mean "uvular"), which is somewhat similar to the velar/uvular affricates argued here—but they thought that it was the <q> spelling that indicated the voiced stage in the development. They do, however, add the idea that some sort of voiced velar fricative was a "Zwischenstufe," as Bauer and Leander put it, on the way to the full identification with *'ayin*.

⁹ See Roger D. Woodard, "Phoinikēia Grammata: An Alphabet for the Greek Language," in *A Companion to the Ancient Greek Language, Blackwell Companions to the Ancient World*, edited by Egbert J. Bakker (Chichester, MA: Wiley-Blackwell), 25–46 (29–30). For further arguments concerning this and related matters, see my forthcoming "A Tale of Ṭēths, Thētas and Coughing Qôphs." The /u/ and /o/-phenomenon for the use of *qoppa* in early Greek is discussed in greater detail there. One possible objection to my analysis that this phenomenon points to a development

The verse from Jeremiah suggests not only that the Aramaic sound in question was in flux, but also that the author of the line was at some level aware of that state of affairs. Noting an ongoing sound change and actually using it for creative, literary purposes shows quite a high degree of sophistication—the acoustic difference was used for poetic effect. This is the main point that we shall be discussing in this section.

This is not the only time such a difference has been employed for the purpose of poetic word play in ancient Northwest Semitic literature. One famous instance can be found in the Ugaritic Baal Cycle, when it appears that the vacillating reflexes of the Proto-Semitic emphatic interdental fricative in Ugaritic (another notoriously unstable phoneme) are co-opted for a similar purpose, when the text seems to play with the two variants *ḡlmt* and *ṣlmt*—both probably meaning “darkness” and occurring in the phrase *bn ḡlmt/ṣlmt* (“the Son of Darkness,” plausibly explained as an epithet of the God of Death, Mot).¹⁰ One possible explanation for this type of “doublet play” is that both variants existed at the same time in different specific speech communities, and that the author took advantage of this as a stylistic touch.¹¹

towards backing of Phoenician *qôph*, formulated by A. Z. Foreman (pers. comm.), is that the Greek use before these vowels could have to do instead with a “syllabic” interpretation of the name of the letter *qoppa* itself, i.e. */qol/*. This model would not explain the use before the other back vowel */u/*, however.

¹⁰ The passage is KTU 1.3 VI 7–9.

¹¹ Thanks to Aljoša Šorgo for pointing this factor out. It should, by the way, be noted that using the opposition between more archaic and more innovative linguistic versions of a specific feature for poetic purposes is certainly not an uncommon phenomenon cross-linguistically (and, indeed, oft-occurring in modern language poetry as well). For one typological parallel, see the varying between older and more recent forms of gerundive forms in Tocharian B for metrical reasons—on this, see Hannes A. Fellner, “The Tocharian Gerundives in ^B-lle ^A-l,” in *Usque ad Radices: Indo-European Studies in Honour of Birgit Anette Olsen*, edited by Bjarne Simmelkjær Sandgaard Hansen et al., Copenhagen Studies in Indo-European 8 (Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2017), 149–159 (151).

There is another similar case of two probable reflexes of the same proto-root in Ugaritic being used parallelistically—in KTU 1.12 I 36–37, where the verb *mṣ*’ (“to encounter,” “to meet,” “to reach”) is used in direct poetic parallel with *mḡy*, “to come,” which is probably a variant of the same original root (note that the unstable Ugaritic phoneme *ṣ*—the old emphatic interdental fricative, which sometimes, and seemingly somewhat unpredictably—turns into *ḡ*—is involved here as well).¹²

The existence of this type of wordplay in the Ugaritic literature heightens the analytical and typological probability of something similar obtaining in the Aramaic phrase in Jeremiah (as opposed to the discrepancy there just being a case of vacillating orthography). It appears likely that this type of “sound-law play” was a thing, so to speak, in Northwest Semitic poetry. Leslie C. Allen refers to the occurrence in Jeremiah as a “stylistic dissimilation”; he notes that both spellings of the “earth” word appear in Egyptian Aramaic papyri from the 400s BCE, but I would argue that their co-occurrence in a single verse hints at something deeper (as, indeed, Allen’s own suggestion of “stylistic dissimilation” seems to do as well).¹³

¹² See Kogan, *Genealogical Classification of Semitic*, 265, with n. 738, 739. On the famous conundrum of the Ugaritic “come” word (which appears to show not only the *ṣ* > *ḡ* change but a wholly unparalleled switch from III-’*āleph* to III-*y*), I would like to suggest the following. If the switch to <*ḡ*> is indicative of “backing” starting to appear as a realization of (at least some of) the emphatic letters in Ugaritic, the final ’*āleph* of the original root *mṣ*’ may have been reinterpreted as an extended part of the glottal release of the “old” glottal emphatic (perhaps through the beginning obsolescence of that feature), and when the letter switched to a uvular realization, the glottal was thus swallowed in the change, necessitating a switch of the resulting to another weak category, namely III-*y*. The answer to the problem must lie in the peculiar form of the old version of the root itself, which would have been extremely glottal-prone in its earliest forms. Such a development could, in fact, in itself be a sign of glottalization starting to dissolve as a separate co-articulation (first reinterpreted and conflated with the actual following glottal stop, then “swallowed” into a uvular fricative).

¹³ Leslie C. Allen, *Jeremiah: A Commentary*, OTL (Louisville, KY: Westminster John Knox 2008), 128.

A Chiasm of Sounds

Another—and rather dramatic—sign of a conscious poeticizing of the sounds of Jer 10:11 (also noted by Allen) is the chiastic structure of the verse, and the similarity of the words *ʿēlāhayyā*’ and *ʿēlleh* on the one hand and *ʿābadû* and *yēʿbadû* on the other. The chiastic structure of the verse is also noted by Noam Mizrahi, who sees the verse as typical of fifth century BCE Official Aramaic.¹⁴

The chiasm is not only based on content but, importantly for our purposes, very much centers on the sounds of the constituent words. The words are clearly set up to match each other phonologically—and, as we shall see, this is done not only on one level, but two.

The “phonetic chiasm,” according to the MT, is as follows (with the matching words set up next to each other):

<i>ʿēlāhayyā</i> ’	↔	<i>ʿēlleh</i>
<i>šmayyā</i> ’	↔	(<i>tēbôt</i>) <i>šmayyā</i> ’
<i>ʿarqā</i> ’	↔	<i>ʿarʿā</i> ’
<i>ʿābadû</i>	↔	<i>yēʿbadû</i>

¹⁴ Noam Mizrahi, *Witnessing a Prophetic Text in the Making. The Literary, Textual and Linguistic Development of Jeremiah 10:1–16*, BZAW 502 (Berlin: de Gruyter, 2017), 114. He also explicitly notes the wordplay between *ʿābadû* and *yēʿbadû*. Mizrahi argues (202) that the Aramaic-language verse was inserted in the mid-fifth century BCE based on Persian propaganda. As mentioned, he dates the verse securely to the Official Aramaic period (Chapter 3, §3.4) and mentions the interplay between the two spellings of the historical emphatic lateral as typical of fifth century Aramaic prose. The use of Aramaic in the verse is argued to represent a result of the interplay between “in-group” speakers of Hebrew and “out-group” speakers of Aramaic in relationship to monotheism and “idolatry”; originally, Mizrahi argues, the Aramaic phrase was quoted from a different source, the language carrying no special significance, while the choice of language later became important in the context of an identity as a “House of Israel” that was becoming bilingual but wanted to contrast Hebrew and Aramaic (Chapter 3, §6). Personally, I have no problem with the suggestion that the verse originally came from a different source; however, for the reasons given in the main text, I think that the choice of Aramaic (or, if the quotation suggestion is true, the keeping of the quotation in Aramaic) is anything but coincidental.

The form *tēhōmayyā'* is known from Targumic Aramaic (and the word *thum* is known from numerous other Aramaic dialects), and it is not unthinkable that it may have been present in the Imperial dialect of Jer 10:11 as well (especially probable in an Israelite context, as the *-ō-*vowel betrays its origin as a Hebrew loan—a native Aramaic word would have had an **ā*).¹⁶ *Tēhōmayyā'* would fit well with the attested *tēhō(t šē')mayyā'*, with a simple graphic mix-up of *h* and *ḥ*, and the *wāw* mater would fit perfectly.

With this conjecture in place, the chiasm becomes (I have added a reconstruction of the phonological forms of the “earth” words as they approximately would have sounded at the time of composition):¹⁷

<i>ēlābayyā'</i>	↔	<i>'elleb</i>
<i>šēmayyā'</i>	↔	<i>tēhōmayyā'</i>
<i>'ar^hχ^ā'</i>	↔	<i>'ar^hṣā'</i>
<i>'ābadū</i>	↔	<i>yē'badū</i>

'm 'arš / thmt 'mn kbkbm (“a talk between Heaven and Earth / of the Deeps with the stars”, KTU 1.3 III 24–25), which shows the parallelistic and meristic relationships quite clearly.

¹⁶ The “deep” word has been argued to be known from Imperial Aramaic in an attestation from the Aramaic-language section of the fourth century BCE Lycian-Greek-Aramaic Letoon/Xanthos trilingual (see HALOT, s.v. *tēhōm*, and the edition in André Dupont-Sommer, “La stèle trilingue récemment découverte au Létôn de Xanthos: le texte araméen”, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 118 [1974], 132–149 [137, line 23]), as the name of a god. However, this reading has been challenged: see, for example, Javier Teixidor, “The Aramaic Text in the Trilingual Stele from Xanthus”, *JNES* 37 (1978): 181–185 (185). The online *Comprehensive Aramaic Lexicon* database (<http://cal.huc.edu/>) records its presence in Qumran Aramaic, early Targumic, Galilean, Palestinian Targumic, Samaritan Palestinian, Syriac, Babylonian Aramaic of the magic bowls, Late Jewish Literary Aramaic, and Mandaic, Jewish Babylonian (Talmudic) Aramaic, as well as Gaonic Babylonian Aramaic. Notably, Imperial Aramaic is not mentioned there.

¹⁷ The rest of the text is, however, kept in Masoretic vocalization for simplicity—the vocalic system would have been rather different when the text was written.

In such a context, the $'arqā' \longleftrightarrow 'ar'ā'$ ($= 'ar^qχ'ā' \longleftrightarrow 'ar^cṣā'$) doublet would fit like hand in glove. This is not simply a chiasm of meaning, but of sound as well. It creates a nice parallel (of a sort) with the *'ayin-āleph* interchange between *'ābadû* and *yē'badû*. Using the—etymologically identical though differently realized—versions of the “earth” word (**'arṣ-*) together in this way in a way reminds one of the principle of “phono-semantic matching,” a term for the process in which a borrowed word is chosen not only based on its meaning but also on its phonetic similarities to existing lexical material in the receiving language.¹⁸ If one of the historically divergent forms was in fact “internally borrowed” from a synchronically existing but phonetically subtly different form of Aramaic, this would in fact be exactly what is going on: the author “borrows” a word from a dialect just a tiny bit different from his or her own, but does this knowingly, matching the meaning of the word with the extreme similarity to the existing word in his/her own spoken dialect of Aramaic, and then uses this difference for poetic purposes. The other possibility would be the two variants just representing a spelling variation of a sound that was difficult or impossible to render using the normative orthography (as qχ or cṣ), but to my mind, this is less plausible, as (a) the powers of orthographic normativity would probably have leveled such a difference out over time and (b) the *other* lines of the micro-poem include definitive cases of very similar sound-play (*'ēlāhyyā' \longleftrightarrow 'ēlleh*, *'ābadû \longleftrightarrow yē'badû*). Thus, an actual phonetic—and phonological—difference is more parsimonious here.¹⁹

¹⁸ On the concept of phono-semantic matching, see Ghil'ad Zuckermann, *Language Contact and Lexical Enrichment in Israeli Hebrew*, Palgrave Studies in Language History and Language Change (Houndmills, NY: Palgrave Macmillan, 2003), 34–37.

¹⁹ I say this even though I generally am quite sympathetic to the methodological attitude taken by Craig Melchert, *Anatolian Historical Phonology*, Leiden Studies in Indo-European 3 (Atlanta, GA: Rodopi, 1994), 2, that not every orthographic variation in an ancient language should be ascribed to actual phonological difference, “prefer[ring] rather to seek first an orthographic motivation ... and to admit linguistic variation only when absolutely necessary.”

Again, this complex historical word play needs to be in Aramaic to work—and with the “heavens-deeps” conjecture added to the mix, that fact becomes even more pertinent. In Hebrew, the plural of *těhôm* is *těhômôt*, which would not work at all as a soundlike for *šamayim* (“heavens”). In Aramaic, however, *šmayyā’* ↔ *těhômayyā’* (the latter form known from later forms of Aramaic) works excellently.

Some commentators have argued that our verse is simply a later explanatory Aramaic gloss or scribal insertion;²⁰ another perspective is that of Holladay, who argues similarly to what I do here: that the chiasmic and punning structure of the verse is a sign of the verse being early and the choice of language quite deliberate.²¹ He did not, however, discuss the detailed implication of the dual spellings of the historical emphatic lateral; I thus submit that this factor provides strong support for the view that the verse is quite consciously constructed both in content, choice of language and in the way in which it toys with an ongoing phonological development. The author of the verse seems to have been aware of a sound-law in the process of operating (similarly to the Baal Cycle passages mentioned above), using it to make a poetic point. The fact that both the Ugaritic and Aramaic texts independently use this technique may, as mentioned, be a sign that this type of meta-linguistic playfulness goes back to early Northwest Semitic poetic diction, follow-

²⁰ Thus, for example, John A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1980), 324, n. 9; 330; and John Bright, *Jeremiah: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 21 (Garden City, NY: Doubleday, 1965), 77, n. d. A similar position is taken by Noam Mizrahi (see above, n. 14). The idea goes back to Bernhard Duhm, *Das Buch Jeremia* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1901), 101, who sees the introduction of the Aramaic “Randbemerkung” as a sign of “die Kritiklosigkeit der Abschreiber und Redaktoren” (!). One may note with some interest that Duhm also notices the wordplay on *’ělāhayyā’* ↔ *dī-šmayyā’* and *’ābadū* ↔ *yē’badū*.

²¹ William A. Holladay, *Jeremiah I: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1–25*, Hermeneia (Philadelphia, PA: Fortress, 1986), 324–325, with further references.

ing the classical historical linguistic dictum: “Durch zweier Zeugen Mund, wird alle Wahrheit kund.”²² In fact, we will look at yet another example in the final outlook of the present article (one involving the Song of Deborah).

As Holladay notes,²³ Jer 10:11 talks of gods who have not made the heavens and the earth in a way that seems to invoke the old Northwest Semitic title “God, creator of the heavens and the earth,” well-known from Gen 14:19 and numerous extra-biblical sources (famously represented in the Hittite—but originally translated from Canaanite—Elkunirša text); this also supports the notion that the poetic phrase hearkens back to Proto-Northwest Semitic poetic phraseology and technique.

I want to underscore, however, that I do not mean to imply that the verse would represent some sort of *ipsissima verba* of the prophet Jeremiah, nor that it must belong to an especially early stratum of the text. My point does, however, entail that even if it does represent an insertion, that insertion itself goes back to something earlier, possibly a traditional poetic phrase that needs to be in Aramaic in order for the phonological wordplay to function. It uses what appears to be a technique of Northwest Semitic poetics to play with the phonological developments of Aramaic itself and of its reflexes of that most unstable of sounds, the emphatic lateral fricative (as do the cases referred to from the Baal Cycle, using the emphatic interdental—its “partner in instability,” so to speak). The break-down of these phonemes is turned into a poetic device by these Northwest Semitic poets.

²² This so-called *Principle of Postulation* goes back to August Fick, and is itself a variant of Goethe’s statement “Duch zweier Zeugen Mund wird allerwegs die Wahrheit kund”; August Fick, *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen: Ein sprachgeschichtlicher Versuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2nd ed., 1870)—the motto appears on the title page!

²³ Holladay, *Jeremiah* 1, 334.

ANOTHER EXAMPLE: ISAIAH 1:14

The next example of “lateral sound-play” that we shall take a look at is from the first chapter of Isaiah—an interesting literary placement, given that it is a common stance that this initial chapter was one of the final elements to be added to the book, thus making this a relatively “late” instance of the phenomenon.²⁴ As we shall see, this is important given the question of relative phonology for the sound-changes discussed in this article.

The relevant verse—presented as words spoken by YHWH—runs:

Ḥodšēkem ūmōʾādēkem šānēʾā napšī

Hāyū ʾālay lātōrah

Nilʾētī nēšōʾ

“Your moon-feasts and seasonal gatherings my *nefesh* hates,
they have for me become a burden—

I am too tired to bear them / I am tired out by bearing them!”

Here, the relevant sound-play on lateral sounds occurs in the last part of the tricolon—*nilʾētī nēšōʾ*, which also happens to be the exclamatory statement towards which the crescendo of the verse has been building: “I am too tired to bear them.” If we read the second word of this phrase in a more historically conservative pronunciation, the /ś/ is, or course, a lateral fricative, meaning that both words are made up of or start with consonantal sequences of the following structure (remembering that /l/ is the normal, most phonologically unmarked lateral sound in the language):

n → lateral → ʾāleph

²⁴ On the late date of Isa 1, see, e.g., Marvin A. Sweeney, *Isaiah 1–4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition*, BZAW 171 (Berlin: de Gruyter, 1988), 186. I have previously discussed the soundplay of Isa 1:14 in popular form in Swedish in *Gud är ett verb: Tankar om Gamla testamentet och dess idéhistoria* (Stockholm: Norstedts, 2014), 32–33.

If one tries to pronounce *ni'êti nêšô'* with an [t] for the /s/ phoneme—even without considering the differences in vocalization which would have been there in pre-Masoretic Hebrew, one easily hears the intended sound-play, especially if one makes the effort of actually pronouncing the final *'āleph* of the second word (something the Masoretes would not have done but which is quite probable for the period in which the text was composed).

This repeated sequence of words—including a marked lateral phoneme in a sort of “consonantal rhyme” with an unmarked one, the normal [l]—highlights the exegetical import of the phrase and its role as the summit of the verse. It is, of course, no coincidence that it occurs in the final line of the tricolon, emphasizing its centrality. The sound-play and the poetic structure work as one. On a more purely exegetical level, the wordplay serves to underscore the close relationship between the two words: *ni'êti nêšô'*, “I am too tired to bear them / I am tired out by bearing them,” becomes a unit by means of the echoing sounds. The heaviness and the tiredness are two sides of the same coin, and the phonology of the phrase underscores this in a highly sophisticated manner, as the two words are made up of echoing, similar phonological material. It is also noteworthy that one of the words in the first line of the verse, *šānē'ā* (“hates”), also includes the lateral sound, serving as a sort of buildup to the main event, so to speak.

As an aside, one may note with some interest that the Targum Jonathan translation, which was done at a period when the sound-play was certainly no longer living (*śin* having by that time lost its lateral realization and just being transformed into [s]) has lost the semantic integration as well. It translates the phrase as *'asgēti lēmīšbāq*,²⁵ “I have forgiven them many times,” a theoretically possible rendering which is, however, rather contextually improbable and is rendered even less probable given the sound-play, which ties the two words together into an exegetical unit in a way that the Targumic understanding of the words

²⁵ Text available at https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_Isaiah.1?lang=bi.

does not. I would argue that it is probably no coincidence that this Targumic reinterpretation occurs at a point when the sound-play is no longer audible, and thus the phrase less held together by euphonic means.²⁶ This underscores how this type of phonological creativity (and the lack of understanding thereof) can have direct import for exegesis.

As mentioned, this rather clear instance of lateral sound-play is also important for the question of relative chronology. Isaiah 1 is usually regarded as the latest part of the book to be added to the whole, and yet, even such a late composition still includes a case of sound-play that demands that the lateral pronunciation of *śîn* was still alive and well (at least in some dialects or recitational milieux). One should note that a late, living lateral pronunciation of *śîn* is suggested by the Septuagint rendering of *kaśdîm* (or Aramaic *kaśdā'ê*) as χαλδαίοι.²⁷

THE EXPRESSION “THE LAND OF ISRAEL”

The Isaiah case we just looked at—with its repeating consonantal structure and use of the euphonic play to underscore a very important phrase—in a way constitutes a sort of proof of concept for the perhaps more astounding instance of lateral sound-play we now come to: the expression “the Land of Israel.”

²⁶ One could, theoretically, argue that it is significant that Targum Jonathan to this verse refers to the Israelite God using the circumlocution *mēmri* (“my Word”), and that this could be a subtle hint referring to the wordplay; however, the phrase is common in the Targums and occurs numerous times in that very chapter, making a specific meaning here unlikely. On the phenomenon, including in the present verse, see Edward M. Cook, “The Interpretation of the Hebrew Bible in the Targums,” in *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, edited by Matthias Henze (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012), 92–117 (101–103).

²⁷ On this, see, e.g., Geoffrey Khan, *A Short Introduction to the Tiberian Masoretic Bible and its Reading Tradition*, Gorgias Handbooks (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2nd ed., 2013), 57.

The phrase *'ereṣ yiśrā'el* is—perhaps surprisingly—not very common in the text of the Hebrew Bible. It occurs in Ezekiel, when describing the ideal dwelling-place of the returnees,²⁸ and in Chronicles. There is also one attestation in 1 Sam 13:19, mentioning that, due to the embargo on iron working instituted by the Philistines, there were no iron-workers to be found in “the Land of Israel,” and the phrase also appears in 2 Kings 5:2, 4 and 6:23. In later Jewish history, however, it of course becomes very important indeed, and still is today.

The usage of this phrase on the part of the Judeans (and Yehudite returnees) and their descendants is, from a religio-historical perspective, rather strange. This ties together with the much-debated question of why Judahites started—to an extent even earlier than the Exile, but especially after it, during the Persian period—to appropriate the name “Israel,” traditionally the name of their northern enemy.²⁹ Arguments have been made for the role, specifically, of the tribe of Benjamin in creating this reinterpretation, and this may certainly be correct—but I would like to propose that an additional factor played a part in the process.³⁰ I will argue here that—at the literary level, at least—the choice of this phrase (or at least its spread and subsequent prevalence) is due in part to its phonological form.

²⁸ On the use of the phrase in Ezekiel, see Wojciech Pikor, *The Land of Israel in the Book of Ezekiel*, LHBOTS 667 (London: T&T Clark, 2018).

²⁹ For an introduction to and discussion of this conundrum, see Lester L. Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, Vol. 1: Yehud: A History of the Persian Province of Judah*, LSTS 47 (London: T&T Clark, 2004), 168–171. For the following, it may be interesting to note how Grabbe explicitly refers to the appropriation of “Israel” as a “literary or theological usage of some sort” (170), which fits well with the rhetorical/euphonic perspective taken here.

³⁰ On the question of the relationship between Judahite and Israelite identity in general, see, e.g., Andrew Tobolowsky, “Israelite and Judahite History in Contemporary Theoretical Approaches,” *CurBib* 17 (2018), 33–58. The idea of the role of the Tribe of Benjamin was argued by Philip R. Davies, *The Origins of Biblical Israel*, LHBOTS 485 (London: T&T Clark, 2007), who saw the assuming of an Israelite identity on the part of the Judahites as a post-exilic phenomenon (see esp. chapters 7 and 8).

What I would like to present is the idea that the very form of the phrase *ʿereṣ yiśrāʾēl* was a factor in its adoption as a term for the land of the Judahites as well. As seen at the beginning of this article, the expression includes one, and perhaps two lateral fricatives: the *ś* in *Yiśrāʾēl* and perhaps the historical **ś* that was once there in the “earth/land” word. As mentioned, Hebrew normally lost the emphatic lateral fricative **ś* and merged it into *ś* in orthography as well as pronunciation, but it has been suggested by, for example, Tania Notarius that it may perhaps have been dialectally preserved in some forms of Hebrew speech.³¹ One may note the much-discussed fact that the notoriously complex root meaning “to laugh” appears in Hebrew written both as *śḥq* and as *ḥq*, a variation that could perhaps imply an attempt to render a dialectally preserved

³¹ Tania Notarius, *The Verb in Archaic Biblical Hebrew*, Studies in Semitic Languages and Linguistics 68 (Leiden: Brill, 2013), 234, n. 20. On similar conservatism in Aramaic, see eadem, “*ʿq(n)* ‘wood’ in the Aramaic Ostraca from Idumea: a Note on the Reflex of Proto-Semitic */*ṣ/* in Imperial Aramaic”, *Aramaic Studies* 4 (2006), 101–109. Gary A. Rendsburg, “Ancient Hebrew Phonology,” in *Phonologies of Asia and Africa (Including the Caucasus)*, Volume 1, edited by Alan S. Kaye (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997), 65–83 (72), is noncommittal on the issue, saying that there is no positive evidence for the preservation of the emphatic lateral fricative into Hebrew but acknowledging that dialectal preservation is indeed a possibility. A similar position—skeptical to preservation of the emphatic lateral (as there is no separate spelling for it in Hebrew) yet acknowledging the possibility of its presence dialectally—can be found in idem, “Phonology: Biblical Hebrew,” in *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics: Volume 3: P–Z*, edited by Geoffrey Khan et al. (Leiden: Brill, 2013), 100–109 (103), pointing to the Shibboleth story of Judg 12:6 as a sort of proof of concept for sounds being preserved in Hebrew dialects despite having no separate orthographic representation. Keetman, “Die Triade der Laterale,” section 4 (with table), appears to accept an emphatic lateral for the very earliest stages of Hebrew (at least it is possible to read his table that way), but he makes no statement on the periodization of its preservation. However, he does state that, in his view, unemphatic **ś* had started to change to simple [s] at the point of the adoption of the alphabet, and at that “level” of his table, he does seem to indicate that the old emphatic lateral would also have lost its lateral feature.

*šḥq.³² What I will do here is to examine what could be the result if this was indeed the case, specifically for the “Land of Israel” phrase. In effect, what I will be doing is a sort of phonological “case-testing” to see what happens if one presupposes that the emphatic lateral was, in fact, dialectally preserved in this case.

What would this have meant? It would have meant that the phrase *ʿereš yiśrāʾēl* had a natural euphonic quality to it, rooted in the principles of “lateral sound-play” that we have seen in other places in this article and the oft-occurring love for phonic ornamentation known from ancient Northwest Semitic. If one just looks at the phonological form of the expression carefully, one finds a rather remarkable structure:

ʿṣ yśrʾl

Both words show a very similar phonological structure, but in opposite orders. In the first word, we start with a glottal stop (*ʾāleph*), then we find a *rēš* and then the (old) emphatic lateral fricative (*š). The second one starts with a *yôdh*, but after this we find a lateral fricative (ś), a *rēš* and an *ʾāleph* (followed, strictly, by the most common lateral, *l*). Thus, the structure is:

ʾāleph-rēš-(old) lateral → lateral-*rēš*-*ʾāleph*

The two words making up the expression thus form virtual inverses of one another. Both words include lateral fricatives, a glottal stop and a rhotic, but in opposite orders. The second word is, in effect, a poetic in-

³² Though one should not discount the possibility of a dissimilation being in evidence here. Thanks to Benjamin Suchard for a discussion concerning this root and its phonological interpretation. Tania Notarius (see previous footnote) also uses this root as an argument for a dialectal preservation of the lateral emphatic in Hebrew. Richard Steiner, *Fricative-Laterals*, 117, also seems to reckon with the possibility that the emphatic lateral was there beneath the surface, so to speak, in the Hebrew “laugh” root as well (in “early Biblical times”, as he puts it), written using ś, and that the variant with š was created out of it by dissimilation. Kogan, “Phonetics,” 78, mentions the possibility with a question mark.

version of the first one. One could well refer to it as a sort of “phonetic chiasm.”

This, I argue, would have increased the euphonic effect of the phrase. For a sort of parallel to this structure (though not involving lateral fricatives in that case) can famously be found in the two initial words of the Hebrew Bible, the *běre’sīt bārā’* of Gen 1:1, which both include the sequence *bēt* → *rēš* → *’āleph*, which is certainly not by chance. Another similar case is the *’am ’āmōrā* (“Gomorrhah-people”) of Isa 1:10—incidentally from the same chapter that includes the “I am too tired to bear them”-phrase that we looked at in the previous section, which is certainly not a coincidence but shows an author highly skilled at this type of poetic wordplay.³³

This means that the historical Semitic laterals appear to have influenced the “rhetorical efficiency” of this highly religio-historically important phrase. What could this have meant in practice? It would have meant that the phrase was especially well suited for recitation, for political or religious oratory exhortations, for memorization. If one wants a rallying call, a “slogan,” so to speak, to which to attach one’s national and/or religious aspirations, this type of euphony quite helpful—one is reminded of such famous phrases as *Liberté, Égalité, Fraternité* (which uses the identical and rhyming derivational ending of the three words to great effect).

³³ Although the Isa 1:10 case is, it must be granted, somewhat less clear-cut, as it is quite probable that the name of Gomorrhah still had the historical *ḡayin* at the point of composition of that text, turning it into more of a sort of “soundalike-ism” than one of identical sounds (unless, of course, one wants to argue the position that this verse in fact suggests an early instance of the *ḡayin-’ayin* syncretism). Another interesting case (not involving laterals) from the beginning chapters of Isaiah is *šīḥē šāmā’* (“parched with thirst”) from Isa 5:13; in that case, the two *šādēhs* go back to an emphatic affricate/sibilant in the former case and an emphatic interdental in the latter, as shown, e.g., by Arabic cognates (cf. the relevant entries in *HALOT*), which fell together in Hebrew, making the wordplay work (in the latter case, Ugaritic *ḡm’* is also definitive evidence, as its initial phoneme indicates a historical emphatic interdental).

If we reconstruct the phrase back to its earlier Hebrew phonology, we end up with something like this:

*'arš yisra'el

If one pronounces this with lateral sounds, it is almost impossible not to hear the euphonic “echo” of the words.

Does this mean that the phrase was “invented” out of poetic whole-cloth, so to speak? No, probably not: rather, it would have been a matter of an existing phrase “sounding good” and thereby gaining ground as the political realities permitted—a fascinating piece of interaction of religio-political history (the fall of the Northern Kingdom, the Exile, etc.) and phonologically influenced poetics. A poetic survival such as this implies that the expression was probably there beneath the surface for a while before becoming common in written literature—quite probable, as it would have been its euphony that helped it stick, so to speak. Also, given the lack of separate letters for the lateral(s), an oral (and aural!) background for the phrase is highly likely. The fact that the book of Ezekiel uses the phrase for the idealized land of the future returners in a way signals the emergence of a poetic national consciousness, turning the phrase into written literature.

I would actually argue that this enhanced euphonic property of the phrase can be used as a sign that the emphatic lateral was indeed present here and there in Hebrew. If one presupposes that it was, the rhetorical efficacy of the expression becomes that much greater. It should be noted, however, that even if the emphatic lateral fricative *ʃ was indeed dead and gone by the time of the rise of the expression, the co-occurrence in the phrase of the lateral *śin*³⁴ and the lateral *l* of “Israel,” in

³⁴ I do not find it necessary to view the double use of the *śin/śin* letter as a sign that the non-emphatic lateral fricative *ʃ had switched to [s] already at the time of the adoption of the Hebrew alphabet, as does Keetman, “Die Laterale Triade,” section 4. He argues that the orthographic overlap between *śin* and *śin* suggests a switch of *ʃ to a pure sibilant at an early point in Hebrew, but I find it quite probable that a voiceless lateral fricative would have sounded similar enough to a sibilant to have been written with that

combination with the chiasmic *'ālephs* and *rēšs*, on their own make for a euphonic phrase. This means that the possibility of a dialectally preserved *š* is not strictly *necessary* for the sound-play to work (it would work, though less impressively so, with sibilants/affricates)—on the contrary, as mentioned, the already proven sound-play may be used as an argument *for* such marginal preservation. The sound-play gets even stronger if the emphatic lateral is there.

There is, of course, the important question of relative chronology. It is often argued that the lateral pronunciation of *šîn* started to disappear in the exilic period (due to the increased amount of confusions between *šîn* and *sāmekh* in spelling),³⁵ but it must be stressed that this may in all probability have been a gradual process. The appropriation of “the Land of Israel” terminology probably started before the Exile and then grew in importance. In fact, the exilic time itself may well have provided the “perfect storm” for this development (even though its greater literary footprint came later, in Rabbinic literature): it provided the historical situation that “needed” it (cf. the use of the phrase in Ezekiel), yet it was early enough that the lateral fricatives could still be there. However, it is not the latest possibility—the example from Isa 1:14 above suggests that the lateral *šîn* was kept later than that at least in some milieux (note also the later development in Jewish Babylonian Aramaic—see above, n. 2); this means that the end of the Exile is not necessarily a *terminus ante quem* for the rhetorical development of the phrase “the Land of Israel” sketched above.

sign, especially as *sāmekh* would have started to deaffricate from [ʃ] to a pure sibilant [s] during the lifetime of Classical Hebrew, which would make the traditional spelling with *šîn* more of an argument *against* an early pronunciation [s] for that letter (why not use *sāmekh* from a much earlier age for the old unemphatic lateral fricative if it had already become an [s]?). Indeed, the very fact that Hebrew *šîn* started to be pronounced (at some point or other, I would guess rather early) as [ʃ] rather than its probable Proto-Central Semitic pronunciation [s] is indicative of *sāmekh* having started to lose its affrication, as a chain-shift is probably going on here.

³⁵ E.g., Rendsburg, “Phonology,” 73.

A FINAL OUTLOOK: THE PROTO-NORTHWEST SEMITIC PHRASE
 *MAḤAṢA NAḤAṢA (“HE SLEW THE SERPENT”), ITS BACKGROUND
 AS AN INDO-EUROPEAN BORROWING, AND ITS RELEVANCE FOR
 INDO-EUROPEAN PHONOLOGY

As a final point, I will look at a case of “lateral sound-play” at a level earlier than that of the Hebrew Bible (or the Ugaritic texts, for that matter). This is a case that is of relevance both for the history of Northwest Semitic poetic phraseology and—somewhat surprisingly—for the phonological history of early Indo-European as well(!). It builds on work I have previously done on poetic borrowings from Indo-European to Semitic (and, by extension, Biblical Hebrew and Ugaritic).

The Ugaritic-Hebrew verb *mḥs/mḥš* (“to strike”) has a complicated history.³⁶ In my 2017 book *Unburning Fame*, I used that verb as part of a reconstruction of a possible Proto-Northwest Semitic (or perhaps even earlier) poetic phrase related to the traditional terminology for stories about gods killing serpent monsters or dragons, a phrase of which descendants and continuations then recur in Hebrew and Ugaritic literature.

The underlying argument was that this phrase—which I reconstructed, on the basis of a number of Hebrew and Ugaritic textual entities, as **maḥaṣa naḥaṣa*, “he killed the Serpent”—may have represented a calque (loan-translation) of the early Indo-European phrase **eg^{wh}ent og^{wh}im* (“he killed the serpent”), reconstructed by Calvert Watkins as the basic form of the Indo-European dragon-slaying formula in his seminal work *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics* (1995) on the basis of many different Indo-European serpent-slaying myths and expressions, which he argued were linguistically and poetically descended from it. What I argued was basically that the many similarities between such

³⁶ For an early and important study of this root (though now dated in certain respects), see Moshe Held, “*mḥs*/**mḥš* in Ugaritic and Other Semitic Languages (A Study in Comparative Lexicography),” *JAOS* 79 (1959): 169–176.

Indo-European serpent-killing stories and the Northwest Semitic ones are no coincidence, but derive from an early loan from the former into the latter—and I thus posited that this borrowing actually took place at the phrase level.³⁷

In the earlier publication, I reconstructed this Semitic phrase with an emphatic sibilant/affricate in the first word, as described: **maḥaša naḥaša*—arguing that the sequence nasal → guttural → sibilant in both words represents an attempt to create a sort of counterpoint (using different sounds) of the assonance or almost-alliteration of the two **g^{wh}-s* in the Indo-European phrase from which it was calqued. Deeper study of the phonology of the Semitic phrase suggests, however, that the situation was more complex—viz., that first word was originally not **maḥaša* but **maḥaša* (the similar roots **mḥš* and **mḥs*, both meaning something like “strike,” having been conflated—see below for more on this).

If one looks at the Arabic and Sayhadic data (outside of Northwest Semitic) and possibly at Aramaic *mēḥāʾ* (within it) on this Semitic verb, it appears quite clear-cut that the version of the verbal root to be reconstructed is one ending in the emphatic lateral fricative ʃ.³⁸ In the Aramaic word (known already from Old Aramaic), the guttural sound that would have appeared at the end was apparently dissimilated from the *ḥ* (a somewhat anomalous development, it must be admitted—we shall look at another variant presently).

One rather spectacular instance of this word in the Hebrew Bible—quite possibly showing a similar “historical linguistic wordplay” to that

³⁷ Ola Wikander, *Unburning Fame: Horses, Dragons, Beings of Smoke, and Other Indo-European Motifs in Ugarit and the Hebrew Bible*, ConBOT 62 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2017), 60–67. The main textual entities on which I based my reconstruction are KTU 1.5 I 1–8; Deut 33:11; Judg 5:26; 2 Sam 22:39; Isa 27:1; Hab 3:13; Pss 18:39; 68:22; 110:5, 6; and Job 26:12. A mimation is quite possible: **naḥašam*.

³⁸ Many of the relevant forms of the root can be found in Kogan, *Classification*, 266 (with n. 741; see also 257). Kogan firmly goes with the reconstruction with an emphatic lateral as the final consonant, but note that he also lists Geʿez *maḥaša*, which is not the form clearly reflecting a lateral (cf. the main text above).

discussed above concerning the Jeremiah passage and two Ugaritic instances—can be found in the Song of Deborah (Judg 5:26), which has *māḥāqā rōʾšô* (“she struck his head”), with the *q*-spelling of *š known from Old Aramaic (probably an Aramaic borrowing), immediately followed by *ûmāḥāšâ* as a direct parallel, showing the “real Hebrew” spelling. Here again, different dialectal developments of the same phoneme are used for parallelistic poetic effect, just as we saw earlier, again underscoring the traditionality of this Northwest Semitic poetic technique.³⁹ Both forms, however, suggest a preform *mḥš*, with an emphatic lateral fricative.

The image does become somewhat murkier, however, if one takes the Old Ethiopic data into account. In Geʿez, it appears that there are two(!) cognates of the relevant verb (*maḥaḍal*/*māḥḍa* and *maḥaša*), one of which matches up with Arabic in a rather surprising way: Arabic also has two parallel roots that seem relevant: *maḥaḍa* (“beat, churn butter”) and *maḥaša* (“trample”). The complex situation is shown by the fact that Geʿez has forms with both ḍ (the old emphatic lateral) and š, matching the two Arabic verbs—but only in the matter of that letter, as Geʿez consistently shows ḥ, not ḥ̣ (though there is also *maḥaḍa*, “suffer labor pains”).

As pointed out by Gábor Takács, there appear to have been two parallel Proto-Afroasiatic roots with a similar structure and meaning from an early period on, and these two roots seem to have influenced each other. The Proto-Afro-Asiatic provenance is suggested by the existence of a probable Egyptian cognate—*mdḥ* (“to cut wood, to build by carpentry”).⁴⁰

³⁹ On this duality (and on the Aramaic forms of the word in general), see Aaron Koller, “Hebrew and Aramaic in Contact,” in *A Companion to Ancient Near Eastern Languages*, edited by Rebecca Hasselbach-Andee (Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2020), 440–455 (441).

⁴⁰ Gábor Takács, *Etymological Dictionary of Egyptian, Volume III: m-*, HdO 1:48/3 (Leiden: Brill, 2008), 857–861 (enumerating the above and many other relevant lexical forms). Note that Takács appears to think that the varying consonants in the Geʿez

What all this means is that the version I reconstructed in 2017, **maḥaṣa*, could in fact be possible as a conflated form reflecting both the preforms having falling together as one. Within Northwest Semitic, only the Aramaic form seems to be able to decide between the lateral **ṣ* and affricate **š* for the root in that sub-family, and that Aramaic form is rather anomalous, given the dissimilation of the ‘*ayin* to ‘*āleph*. There is, however, the Song of Deborah version mentioned above, which would argue for the lateral fricative, if borrowed from early Aramaic. Both the variants of the root are present in Arabic and Ge‘ez, and seem to have influenced each other (as the Ge‘ez data indicates). However, the use of **ḥ* as opposed to **h* in Ugaritic does tip the scales in the favor of **maḥaṣa* for early Northwest Semitic. Even though both roots may well have been there, being conflated along the way, the version with the lateral must probably be postulated as having been present in Proto-Northwest Semitic. And this gives us something to work with, especially important for the present purposes, as it then involves lateral sound-play.

Thus, we come to the really interesting part. If one reconstructs the Proto-Northwest Semitic phase with an emphatic lateral, the match with the proposed Indo-European loan-giver is even greater, as that sound is quite marked indeed, thus matching the poetic sound of the Indo-European **g^{wh}*. The Proto-Indo-European sound **g^{wh}* is one of the most marked and unstable sounds of that language family, much as the emphatic lateral fricative is in Semitic, making both excellent to use for poetic purposes. This opens up a fascinating possibility: that the early Semitic borrowing of the Indo-European phrase not only created an analogue of the quasi-alliteration of **eg^{wh}ent og^{wh}im* (or, in more modern Indo-Europeanist terms, **eg^{wh}ent h₃eg^{wh}im*) by way of the repeated nasal → guttural → sibilant(ish) structure that I argued in *Unburning Fame*,

forms are simply due to spelling differences between *ṣ* and *ḍ* on page 858, but on page 859, the latter version—*maḥaḍa* or *məḥḍa*—is explicitly connected to the second root variant, though with “[irreg. -ḥ-]”. To me, the easiest explanation is that yes, there were two root *Nebenformen*, but that these constantly influenced each other.

but also by using the most marked and disintegration-prone phoneme of the respective language, as does the Indo-European prototype ($*g^{wh}$ in Indo-European, $*\dot{z}$ in Semitic). The sounds are images of one another, and serve the same poetic purpose.

This, in fact, becomes a supporting piece of evidence for the pronunciation of the Indo-European sound itself. There has been much discussion of whether or not the sounds reconstructed as breathy voiced stops in Proto-Indo-European were actually pronounced as such; it is especially unclear, as no single language actually preserves such a sound for $*g^{wh}$ (it is a wholly reconstructed one). But if the present argument holds true, and the loan between Indo-European and early Semitic was indeed intended to emulate the sound-play of the original, the use of a highly marked, lateral sound with a special phonation-type—ejectivity/emphasis—supports the reconstruction of Indo-European $*g^{wh}$ as a *highly-marked phoneme with a special phonation type: breathiness*.

The reconstruction thus illustrates poetic calquing through something similar to phono-semantic matching (as defined by Ghil'ad Zuckermann—see n. 18 above). What is “matched” here is not an existing word in the target language, but a sound pattern. As an additional and incidental result, this comparison supports the interpretation of $*g^{wh}$ as a breathy-voiced, highly marked and complex phoneme (as opposed to suggestions questioning the breathy phonation),⁴¹ as I argue that the choice of the complex (and unstable) Semitic sound $*\dot{z}$ —with a special airstream mechanism as well as added affrication—represented a conscious way of imitating the dual (and to Semitic ears, “strange”) occurrences of $*g^{wh}$ in the PIE phrase. This is important from a methodological perspective as well, as it underscores how the study of inherited and borrowed poetic phraseology and formulae can shed light of the actual phonology and phonetics of the languages involved—even when discussing purely reconstructed proto-languages. Also, the fact that the history

⁴¹ For an example of a reconstruction of Proto-Indo-European without breathy consonants, see Robert S. P. Beekes, *Comparative Indo-European Linguistics*, rev. by Michiel de Vaan (Amsterdam: John Benjamins, 2011), 128. There are many others.

of a Northwest Semitic poetic expression can (indirectly) help with the phonetic reconstruction of an Indo-European one—and of the phonetics of early Indo-European—is rather astounding, illustrating the methodological fruitfulness of this type of comparative/interdisciplinary study of both a literary/traditio-historical and linguistic nature.

By the way, one could argue there may perhaps be an available *terminus post quem* for the adoption of the poetic phrase in Semitic. This is the semantic load of the word **nahaš-*; as pointed out by Kogan, it seems that the specific meaning “snake, serpent” for this term developed at the Proto-Central Semitic level—or at least after the separation of East Semitic (which would mean at the West Semitic level). This is shown by the Akkadian (East Semitic) cognate of the word, *nēšu(m)*, meaning “lion” (!) (excepting a few interesting references, e.g. in *Gilgamesh*, to snakes as “lions of the ground”). This seems to imply the term originally had a wider meaning, like “beast” or “wild animal,”⁴² and would imply that the borrowing was made after this semantic change.⁴³ It would, of course, be possible to imagine a more general poetic phrase meaning “he killed the beast,” but that would not fit as neatly with the probable Indo-European *Vorlage*.⁴⁴

⁴² See Kogan, *Genealogical Classification of Semitic*, 300, with n. 855 (he uses “wild animal,” with a further reference to SED II no. 159 [*non vidi*]).

⁴³ One should note, however, that there are known instances of the opposite type of development. A very dramatic example indeed comes from the Tocharian branch of Indo-European, which appears to have expanded the inherited Indo-European term for “louse” into the general meaning “animal”—see, e.g., Václav Blažek, “Tocharian Linguistics During the Last 25 Years,” in *Tocharian Studies*, edited by Michal Schwarz (Brno: Masaryk University, 2011) 2–9 (4), with further references (originally published in *Archív orientální* 56 [1988], 77–81).

⁴⁴ The exact form of Indo-European that acted as the loan-giver into Semitic is certainly up for debate; it would probably not have been Proto-Indo-European itself, but some branched variety post-dating it. One possibility could perhaps be early Proto-Indo-Iranian, but an even more suggestive one would be Proto-Anatolian (the Anatolian branch being the one including Hittite, Luwian, Lycian, etc.). One problem here is that the “snake” word is not directly attested in Anatolian; however, there is the alluring

IN CONCLUSION

In all of these cases, the attested biblical text shows us the traces of a once highly prominent—and marked—type of phoneme, which later

suggestion that *illuyanka-*, the Hittite word for the snake of the chaos battle (and the one occurring with the reflex of $*g^{wh}en-$, the classical snake-killing word, in the Hittite serpent battle myth) is actually a compound of the word appearing in English as “eel” and a relative of the $og^{wh}i-/*h_3eg^{wh}i-$ (“snake/serpent”) word, thus meaning “eel-snake” (see Joshua Katz, “How to be a Dragon in Indo-European: Hittite *illuyankaš* and its Linguistic and Cultural Cogeners in Latin, Greek and Germanic,” in *Mír Curad: Studies in Honor of Calvert Watkins*, edited by J. Jasanoff, H. C. Melchert, and L. Oliver, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 92 [Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1998], 317–334; contra Alwin Kloekhorst, *Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden Indo-European Dictionary Series 5 [Leiden: Brill, 2008], 384). This, if true, would show that the “snake” word was there in the precursors to Anatolian, something that is generally probable, given the wide attestation of the word in other branches.

Another issue with the Anatolian possibility could be argued to be that the classical form of the snake-killing phrase needs the past-tense marking augment $*e-$ or $*h_1e-$ before the verb (known, e.g., from Greek and Sanskrit) to work euphonically and rhythmically: $*eg^{wh}ent\ og^{wh}im$ or $*h_1eg^{wh}ent\ h_3eg^{wh}im$ (by the way, the version of the phrase with $*h_3$ in the “snake” word works even better, as that sound may very well have been a labialized uvular or velar fricative, working excellently together with the $*g^{wh}-s$). The attested Anatolian languages, however, do not show the augment for past tense verbs (as a case in point, the Hittite version of the snake-killing myth shows simply *kuenta, mutatis mutandis* representing $*g^{wh}ent$). However, it has recently been impressively argued by Stefan Norbruis, *Indo-European Origins of Anatolian Morphology and Semantics: Innovations and Archaisms in Hittite, Luwian and Lycian* (doctoral dissertation, University of Leiden, 2021), 209–232, that there are actually signs of the augment having been present in pre-Proto-Anatolian—the main evidence being historically unexpected lengthened vowel grades in certain Anatolian past-tense forms. As pointed out to me by Aljoša Šorgo (pers. comm.), this would, if true, mean that a full, rhythmical and augmented phrase could well have been borrowed from an early version of the Anatolian branch of Indo-European. As for the receiving language being some form of West Semitic, the possible use of the suffix form in the Semitic phrase is also a supporting factor (as the rise of the perfective use of that form is a characteristic of that branch).

lost its distinctiveness. In some cases, the biblical authors even appear to be aware of the instability of the phoneme, using that fact for creative, literary purposes. And—even more astonishingly—in at least one case (the Jeremiah verse), the author seems to have been aware of the specific phonological developments of Aramaic (as opposed to Hebrew), choosing to use that language for that specific verse. And in another case, I have argued that the phonological shape of an ideologically and (subsequently) theologically loaded phrase—*'ereṣ yiśrā'el*—which would originally have included not one but two lateral fricatives, would have facilitated the appropriation of that phrase by the Judahites (and later Yehudites). This form of sound-play also appears to help elucidate an early pattern of mythopoetic borrowing between the Indo-European and Semitic linguistic families in the matter of dragon-slaying, in a way that also says something about the phonology of the phrases in both loan-giver and receiver (Indo-European breathy-voiced **g^{wh}* being reflected by Semitic **ṣ* in the borrowed poetic phrase).

The use of lateral sound-play seems to have been a constant in West Semitic and Northwest Semitic poetic history—not unexpected, due to the instability of the sounds (especially the emphatic one). We have also looked at a number of cases in which the differing developments of unstable sounds such as these have been used creatively by Northwest Semitic poets (Hebrew, Aramaic and Ugaritic) for purposes of parallelism, suggesting that this was an inherited technique of Northwest Semitic poetics.

There were both S's and L's in the Land of Israel—and quite possibly something in between as well, and this, I argue, made the phrase memorable, relatable and suited for literary use. An old technique of wordplay was made to coincide with political developments in the history of the Judahite people. The history of Northwest Semitic phonology here overlaps with literary and historical study of the Hebrew Bible, illustrating how these fields can bolster and help each other.

There were many phrases around—there always are. But what made this phrase “stick”—was the S-and-L's of the Land of Israel.

Att undervisa i exegetik under pandemin: några praktiska reflektioner^{*}

PEDAGOGIK ÖVER VIDEOKONFERENSER MED FLERA STUDIECENTER

DAVID DAVAGE

Akademi för ledarskap och teologi samt Høyskolen for ledelse og teologi, Oslo

david.davage@altutbildning.se

Förutsättningarna för ALT:s hantering av de utmaningar som pandemin medfört har på ett sätt varit goda. Eftersom utbildningen inte är centrerad till ett campus, utan strukturerad kring sex studiecenter runtom i landet (Malmö, Jönköping, Göteborg, Örebro, Stockholm och Umeå), fanns en på förhand stabil infrastruktur för hantering av distansstudier. Rent konkret är en normal vecka upplagd så att studenterna är inne på sitt studiecenter en gång per vecka och får undervisning live över videokonferens. Varje klassrum är utrustat med två skärmar, en kamera och en mikrofon. På den ena skärmen ser studenterna den undervisande läraren samt de övriga studiecentren, på den andra kan annat material visas, oftast lärarens powerpoint.

Även om upplägget har sina fördelar (jfr Viberg nedan) finns ett antal utmaningar i relation till föreläsningar. I denna korta text vill jag reflektera över två av dem. Det första gäller studentinteraktion. Hur skapas delaktighet? Hur kan man engagera alla studiecenter? Hur kan man uppmuntra studenter att ställa frågor? Det andra gäller hur man smidigt kan följa upp studenters processer och vad som händer i klassrummet när man själv som undervisande lärare befinner sig på annan ort.

^{*} De powerpointpresentationer som visades i samband med föredragen finns tillgängliga för medlemmar på exegetiska sällskapetets hemsida (<http://www.exegetiskasallskapet.se>)

Studentinteraktion

Det större avstånd som videokonferensundervisning medför innebär ibland (men förvånansvärt sällan för studenter som vant sig) att studenter drar sig för att ställa frågor. För att få till stånd en god dialog är min erfarenhet därför att det är bra om man kan aktivera studenterna direkt. Förutom en ljudcheck där alla studiecenter får sätta på sin mikrofon och säga hej brukar jag därför försöka inleda med någon form av interaktiv frågestund, antingen via *Mentimeter* eller *Kahoot* (se nedan)

I den förstnämnda, *Mentimeter* (www.mentimeter.com), kan man på olika sätt ställa flervalsfrågor som studenter får svara på live, eller ge dem möjligheter att formulera sig själva. I Figur 1 har studenterna i början av en lektion om Jesaja bok fått formulera fritextsvar i relation till en övergripande fråga. En fördel är att svaren här blir helt anonyma. Ingen student behöver känna att man ställt en dum fråga.

Go to www.menti.com and use the code **9087 0790**

Vilka frågor bär du med dig till dagens lektion?

Gubben i videoklippet menar att en äldre daterad Jesaja tillkomst innebär att det profetiska angående exilen är lögn och att författaren isåfall visste det. Hur ser du på det?	Finns det tecken på någon Jesaja-tradition? Hans familj/ söner, lärjungar, profetskola etc? Finns möjligen någon senare koppling till Qumran/esseerna?	En kommentar är att det mesopotamiska sättet att se på författarfrågan förtydligade en hel del.
Hade Jesus fel i att citera "det som sagts genom profeten Jesaja"	Din syn på antal författare, tidsspann författarskap	Varför man var så tvungen att forska i att veta om Jesaja är författaren till boken Jesaja eller inte.
Vem var personen Jesaja? Familjesituation? Var bodde han?	Vem eller vilka skrev Jesaja bok? Ett kort och bra svar, tack.	

Figur 1: Studentinteraktion via Mentimeter

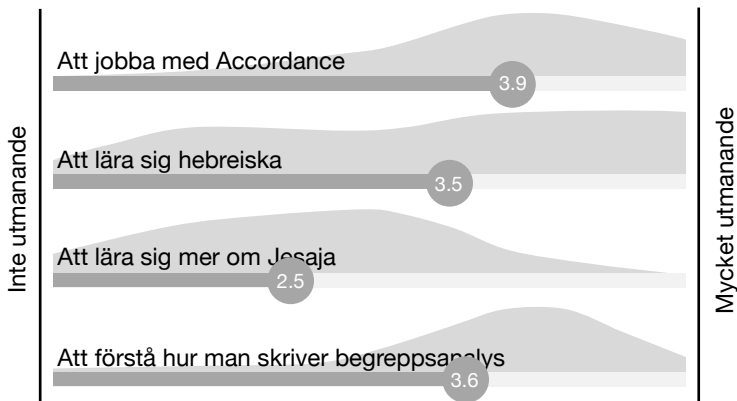
Konkreta övningar under föreläsningarna underlättar också studentinteraktion, samt om man jobbar medvetet med både text och bild i sina powerpoints (för bilder som kan användas fritt, se www.pixabay.com, www.unsplash.com, www.pexels.com, etc.), men framför allt blir det viktigt prioritera seminarietid, både lärarledd och studentledd. En undervisningsdag på ALT är därför uppdelad i fyra lika stora "block": två block med föreläsningar varvas med två block seminarier.

Studenternas processer

Relaterad till utmaningen kring studentinteraktion är också frågan om hur man fångar upp mer övergripande läroprocesser. Här kan till stor del liknande redskap används. Figur 2 visar en flervalsfråga jag ställt i *Mentimeter* för att i början av en lektion fånga upp vad studenterna anser vara mest utmanande med kursen just nu. På så vis kan jag enkelt adressera problemen i föreläsningen.

Go to www.menti.com and use the code 5634 0318

Hur utmanande är, enligt dig:



Figur 2: Studentprocesser via Mentimeter

Ett annat redskap jag återkommer till ofta är *Kahoot* (www.kahoot.com).¹ Här får studenterna svara på en serie frågor i en mer tävlingsinriktad form. Framför allt använder jag det för att få en översikt över vad studenterna har snappat upp från litteratur och föreläsningar. På så vis kan man också tydligare adressera möjliga kunskapsluckor. Kan frågorna dessutom ställas med lite humor är min erfarenhet att studenterna och slappnar av lite mer.

¹ Då *Kahoot* nu blivit betaltjänst har jag alltmer gått över till www.quizizz.com.

DIGITALA SEMINARIER I DEN BIBELVETENSKAPLIGA UNDERVISNINGEN – UTMANING OCH UTVECKLING

TOBIAS HÄGERLAND

Göteborgs universitet
tobias.hagerland@lir.gu.se

I samband med genomförandet av textseminarier via *Zoom*, dels på delkursen Bibelvetenskap inom ramen för teologisk grundkurs och dels på den avancerade kursen *The Bible in Jewish and Christian Relations*, har jag mött tre huvudsakliga utmaningar. Här följer en kort redogörelse för utmaningarna och för några strategier som jag tillämpar för att hantera dem.

Social inramning i digital form

I den fysiska klassrumsmiljön brukar studenterna stå och småprata när jag kommer och låser upp dörren. Ofta hör jag att de redan då har börjat diskutera de texter och frågor som ska behandlas vid seminariet, vilket gör att man har hunnit ”värma upp” när den formella diskussionen tar sin början.

För att möjliggöra denna sociala uppvärmning också digitalt startar jag *Zoom*-mötet ganska exakt 15 minuter före utsatt tid. Som lärare behåller jag ljud och bild avstängda, men delar en ”testbild” med starttid för seminariet samt ”etikett”-regler: studenterna anmodas att ha kameran på, mikrofonen avstängd osv. Många studenter ansluter i god tid och använder väntan till att kontrollera ljud och bild, bekanta sig med reglerna samt småprata och värma upp. Detta gör att de både är uppvärmda och säkra på vad som gäller när seminariet väl börjar – kanske till och med säkrare än i det fysiska klassrummet.

Alla ska med – men inte på samma gång

Hur får man med alla i samtalet utan att vi pratar i munnen på varandra? I salen brukar studenterna signalera med handuppräckning om de

vill göra ett längre inlägg, men de kan också snabbt replikera genom att helt enkelt bara bryta in.

Som seminarieledare på nätet kan jag varken läsa av ögonrörelser som antyder att en student egentligen vill säga något eller med min blick uppmuntra den som är passiv till deltagande. Jag instruerar studenterna att skriva sitt namn i *Zoom*-chatten när de vill göra inlägg. Alla kan alltså se talarlistan, vilket skapar viss social press på studenterna att delta i samtalet. För korta repliker i stunden uppmannas studenterna i stället att använda handuppräkningsfunktionen. Därmed får vi två typer av "anmälningar till talarlistan" och det är lättare att hålla samman diskussionen.

Plågsam tystnad eller plats för tänkande?

Kortare stunder av eftertänksam tystnad utgör inte något problem i det fysiska seminarierummet – vi ser och hör alltid någon som bläddrar i papper eller knattrar på sin dator, och små pauser kan markera en ny ansats i samtalet.

Tystnaden i ett *Zoom*-möte med avstängda mikrofoner är mer total och kan få en förlamande verkan. Om den verkar hålla i sig, startar jag en enkät ("poll") som jag har skapat i förväg och som består av ett antal frågor som studenterna besvarar anonymt på skärmen. På grundkursseminariet kan detta vara enklare frågor av faktakaraktär ("Vilka är de äktpaulinska/omtvistade/katolska breven?"; "I vilket evangelium återfinns följande textpassage?" etc.) och på avancerad nivå kan det vara frågor av mer värderande, gärna lätt kontroversiell, karaktär ("I vilken mån instämmer du i påståendet att Justinus Martyren bidrog till grundläggandet av kristen antisemitism?"). Som seminarieledare ser jag när alla har svarat och avslutar då enkäten. Sedan delar jag genom en knapptryckning resultaten med studenterna, och utifrån deras svar brukar det gå lätt att diskutera sig vidare.

SALSTENTA HEMMA: DIGITAL EXAMINATION

AV GRUNDKURS I BIBELVETENSKAP

BLAŽENKA SCHEUER

Lunds universitet

blazenka.scheuer@ctr.lu.se

Kontexten

En nybörjarkurs i bibelvetenskap samlar studenter som ofta har ringa kunskaper om Bibelns innehåll och kanske aldrig läst en bibeltext. Kursen introducerar studenterna till grundläggande fakta inom bibelvetenskaplig forskning: kunskap om bibelberättelsernas huvudpersoner och historiska händelser, samt kunskap om bibeltexternas tillkomst och om viktiga bibelvetenskapliga begrepp. En salstenta, där dessa fakta prövas, är en passande examinationsform på denna nivå. Övergången till digital undervisning och examination som följd av omständigheterna kring pandemin, föranledde en anpassad examinationsform bestående av två delar: quiz och digital ”salstenta hemma”.

Pedagogiskt syfte

Att ge studenterna verktyg att kontinuerligt testa sina faktakunskaper om Bibeln och bibelvetenskaplig forskning å ena sidan, och, å andra sidan, att examinera deras förmåga att använda fakta för att resonera och reflektera om Bibeln och bibeltexterna vetenskapligt på en mera övergripande nivå.

Beskrivning av examinationsstrategi

Examinationen delas i två delar: quiz och ”salstenta hemma”. Quizet öppnas för studenterna en vecka innan sluttentamen. Quizet består av en frågebank med mellan 80 och 100 frågor som berör både Gamla och Nya testamentet, och vid givet quiztillfälle väljs 70 av dessa ut slumpvis för studenterna att besvara. Frågorna måste besvaras inom 40 minuter, det vill säga minst dubbelt den tid som det tar en lärar att besvara frå-

gorna. Quizet kan göras om och om igen tills studenten fått rätt på 85% av frågorna. Studenten kan få U eller G på detta examinationsmoment.

CTRA12, delkurs 3, Bibelvetenskap

Fråga 1 av 20

Koppla ihop stormakterna med rätt regent

Persiska stormaktstiden	Tiglat Pileser
Assyriska stormaktstiden	Alexander den store
Grekiska stormaktstiden	Nebukadnessar
Babyloniska stormaktstiden	Kyros

(10 poäng)

Figur 3: Exempel på quizfråga

Examinationsmoment nummer två är en tentamen som liknar en klassisk salstenta, men som görs via kursplattformen. Tentamen består av fyra frågor av mer resonerande slag där studenten får reflektera bibelvetenskapligt över större moment och fenomen som tagits upp i kursen. Tentamen läses upp och måste lämnas in, via kursplattformen, vid en på förhand bestämd tid. Omdömet kan vara U, G eller VG.

Vid båda examinationerna är studenten fri att använda kursmaterialet och kurslitteraturen, men inte något annat.

Varför det fungerar

Den dubbla examinationsformen prövar studenternas faktakunskaper och deras förmåga att använda dem på ett reflekterande sätt. Tidspresen på båda momenten kräver att studenterna förbereder sig för respektive moment. Dessutom utgör quizet inte bara ett examinerande moment utan också ett verktyg för studenten att lära sig genom misstag.

Vad kan utvecklas

Quizet skulle kunna integreras i undervisningen så att varje lektion avslutas med ett quiz över det genomgångna materialet. Quizet skulle också

kunna kopplas till kurslitteraturen på ett mera uttalat sätt. Utmaningen då blir att anpassa quizet kontinuerligt till eventuell ny kurslitteratur. Quizets mera pedagogiska än examinerande funktion kan utvecklas när salstentorna åter får göras på campus, utan hjälpmedel och under övervakning.

UNDERVISA I HYBRIDMILJÖ

ÅKE VIBERG

Enskilda Högskolan Stockholm

ake.viberg@ehs.se

Förändrad undervisningsmiljö

Den traditionella föreläsningssalen har drastiskt förändrats i och med den pandemi som vi fått leva med under 2020. Undervisningen har förvisats från den fysiska miljön i klassrum och föreläsningssalar till nätbaserade lösningar som *Zoom*, *Teams* och *Meet*. Vid Enskilda Högskolan Stockholm installerades under sommaren 2020 ett antal så kallade *Zoom*-rum, som gjorde det möjligt att gå en medelväg mellan traditionell undervisning på plats i salar och en helt nätbaserad undervisning. Genom att använda sig av projektorer och storbildsskärmar tillsammans med ett programpaket från *Zoom*, blev det från början av höstterminen 2020 möjligt att låta studenter vara uppkopplade från sina hem och följa undervisningen interaktivt, väl synliga på storbildsskärmar. De som så önskade kunde vara närvarande fysiskt i högskolans salar, och även läraren hade möjlighet att välja mellan fysisk närvaro och närvaro via *Zoom*. De som inte var fysiskt närvarande deltog ändå med bild och ljud via salarnas storskärmar, och kunde därmed interagera med de som var fysiskt närvarande. Denna hybridmiljö gjorde det möjligt att fortsätta med fysisk undervisning, samtidigt som kanske så mycket som hälften av studenterna var hemma och följde undervisningen från sina datorer.

Fördelar med hybridmiljö

Fördelarna med denna hybridmiljö var uppenbar. Den gjorde det möjligt att trots en pågående pandemi fortsätta med en undervisning som erbjöd fysisk undervisningsmiljö för de som så önskade. Vid EHS blev det under denna tid möjligt för studenten att delta via *Zoom* på schemalagda tider och på det sättet uppfylla högskolans närvarokrav på 80 procent. Det gjorde det också möjligt för läraren att inte ställa om alltför mycket från den traditionella metodiken för sin undervisning, som det skulle inneburit om högskolan enbart valt att lägga över all undervisning till *Zoom*. Något av en bieffekt av denna lösning blev också att alla lektioner kunde spelas in i videoformat. Det betydde att studenterna kunde återkomma och repetera föreläsningar, vilket en traditionell metodik inte gjort möjligt. För den som varit sjuk blev detta också en uppskattad möjlighet att trots sjukdom kunna följa med i undervisningen, om än i efterhand. Den tekniska lösningen med *Zoom*-rum gjorde det också lättare att använda digitala hjälpmedel i undervisningen, eftersom lektionerna hela tiden var digitala och redan från början erbjöd möjligheten att dela digitalt material med hela studentgruppen.

Utmaningar med hybridmiljö

Naturligtvis erbjuder en hybridmiljö av detta slag utmaningar, både för lärare och student. För läraren är den tekniska lösningen en utmaning i sig, särskilt för den som kanske inte är lagd att hantera en lösning som *Zoom*-rum innebär. Men det visade sig att ganska snart var alla lärare trots allt förtrogna med den tekniska lösningen, efter diverse inkörningsproblem. Men den pedagogiska utmaningen var att hela tiden vara medveten om att studentgruppen bestod av två delar, de som fanns i det fysiska rummet och de som fanns med på bild från sina hem. Att hantera både dessa grupper på ett sätt som gjorde att de alla kände sig delaktiga innebar en utmaning, som det tog sin tid att hantera. För studenten innebar närvaro via nätet en utmaning att känna sig delaktig och inte bli alltför passiv. Men eftersom undervisningen var interaktiv fanns det hela tiden möjlighet för studenten att ställa frågor och kommentera,

något som naturligtvis inte varit möjligt om föreläsningarna enbart varit inspelade.

När sedan pandemin slog till allt hårdare under hösten 2020 blev högskolan tvungen att avbryta all fysik undervisning och enbart undervisa via nätet. Men så snart hälsoläget tillåter är vi tillbaks i vår hybridmiljö med de nya möjligheter som denna tekniska lösning erbjuder.

Paul, σκύβαλα, and the Boscoreale Cups

JOHN GRANGER COOK

LaGrange College

jcook@lagrange.edu

A century ago Martin Dibelius informed New Testament scholars of the value of a cup, found in the treasure of Boscoreale, for the interpretation of Phil 3:8 (τὰ πάντα ... ἡγοῦμαι σκύβαλα). A skeleton on the cup stands over one lying on the ground and makes a drink offering accompanied by the exhortation: εὔσεβοῦ σκύβαλα. Dibelius interpreted the exhortation as a designation “in popular pessimism of human remains as dung [*Dreck*].”¹ His view that the inscription expresses “popular pessimism” has dominated subsequent scholarship.² Although Dibelius did not mention it, the cup is a pendant (one of a matched pair). The general philosophy of the cup and its pendant articulates a vision of life which Paul explicitly rejects in 1 Cor 15:32.

However, in one important aspect, the cups’ attitude toward life indicated both in the iconography and by the usage of σκύβαλα in one scene is far closer to Paul’s perspective on his past in Phil 3:8 than any other usage of the word discussed by NT scholars. The exhortation (εὔσεβοῦ σκύβαλα), the iconography, and Paul’s statement in Phil 3:8 express a fundamental and shocking inversion of cultural values. This warrants a comparative study of the two paired cups and Paul’s state-

¹ Martin Dibelius, *Die Briefe des Apostels Paulus: II. Die neuen kleinen Briefe*, HNT 3 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1913), 59–60. All translations are my own unless otherwise noted.

² Dibelius, *Die Briefe*, 59–60. He also mentioned another inscription on the cup, τοῦτ’ ἄνθρωπος (“this is human being”) to support his interpretation. Dibelius makes no other remarks on the cups.

ments in 1 Cor 15:32 and Phil 3:8. The cups are part of a stunning hoard of silver and gold objects that were discovered in 1895 in a villa rustica near Boscoreale, Italy.

Although several commentators since have mentioned the cup, none have apparently found it significant enough to merit any sustained attention. Since the Boscoreale cup is a pendant, an analysis of both is necessary.³

THE SEMANTICS OF σκύβαλον

Paul's harsh word for his ethnic identity and accomplishments is somewhat ambiguous and first appears in Hellenistic Greek. For such interpretive problems, one of the most useful tools of semantic theory remains the distinction between sense and reference.⁴ The referential meanings of σκύβαλον were diverse: excrement, garbage, leavings, kitchen scraps (after a meal), remains (of ashes or a corpse), flotsam or jetsam, and something thrown to dogs.⁵ These usages can be reduced to two basic senses: 1) refuse, scraps, remains; and 2) dung or manure. In

³ The cups are in the Louvre. See Antoine Héron de Villefosse, "Le trésor de Boscoreale," *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot* 5 (1899): 7–284 (with 36 plates), esp. 58–68, 224–225, plates 7–8. For details, see below.

⁴ Cf. Kurt Baldinger, *Semantic Theory: Towards a Modern Semantics* (New York: St. Martins, 1980); Beatriz Garza-Cuarón, *Connotation and Meaning*, *Approaches to Semiotics* 99 (Berlin: de Gruyter, 1991); Cornelia Zelinsky-Wibbelt, *Discourse and the Continuity of Reference: Representing Mental Categorization* (Berlin: de Gruyter, 2000). Sextus Empiricus traces the distinction to the Stoics (Math. 8.11 = SVF 2 § 166 Chrysippus).

⁵ Cf. BDAG, s.v. σκύβαλον; LSJ, s.v. σκύβαλον; Friedrich Lang, "σκύβαλον," *TDNT* 7:445–447; Franco Montanari et al., *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (Leiden: Brill, 2015), s.v. "refuse, rubbish, residue, excrement"; John Reumann, *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB (New Haven: Yale University Press, 2008), 491–492.

either case Paul's view of his identity, knowledge, and experience is shocking.⁶

The first sense is easily illustrated. Leonidas (third century BCE) asks a mouse: "Why do you mine in that corner, O lover of dainties, | since you won't taste any scrap from my supper" (τῷ τί μεταλλεύεις τοῦτον μυχόν, ὦ φιλόλιχνε, | οὐδ' ἀποδειπνιδίου γευόμενος σκυβάλου).⁷ Sirach compares the refuse of a sieve with that of a human, in an enigmatic text: "With a shaking of a sieve, refuse remains, | so a person's offal in their reasoning about themselves" (Ἐν σείσματι κοσκίνου διαμένει κοπρία, | οὕτως σκύβαλα ἀνθρώπου ἐν λογισμῷ αὐτοῦ).⁸ Clement of Alexandria uses the term for the corpse of Melicertes: "at Isthmus, the sea spit out the miserable remains, and the Isthmian games lament Melicertes" (Ἰσθμοῖ δὲ σκύβαλον προσέπτυσεν ἐλεεινὸν ἢ θάλαττα καὶ Μελικέρτην ὀδύρεται τὰ Ἰσθμια).⁹ The Suda proposes a fictional etymology of the noun as "something thrown to dogs" (σκύβαλον, κυσίβαλόν τι ὄν, τὸ τοῖς κυσὶ βαλλόμενον).¹⁰

⁶ Dorothea Bertschmann, "Is There a Kenosis in This Text? Rereading Philippians 3:2–11 in the Light of the Christ Hymn," *JBL* 137 (2018): 235–254, esp. 253: "The moment of renunciation expresses a fierce gesture of discarding prior values, triggered by the knowledge of Christ."

⁷ *Anth. Pal.* 6.302. Philo *Sacr.* 109, etc., can use the word for refuse such as that left on the threshing floor. In *Anth. Pal.* 7.382, Philip of Thessalonica (mid first century CE) uses it for scraps of human ashes: "Giving up my corpse to the land, harsh sea | you drag away the remaining scraps of my ashes" (Ἡπεῖρ μ' ἀποδοῦσα νέκυν, τρηχεῖα θάλασσα, | σύρεις καὶ τέφρης λοιπὸν ἔτι σκύβαλον).

⁸ Sir 27:4, NETS trans. mod.; Wolfgang Kraus and Martin Karrer (eds.), *Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009), have "Unrat" ("refuse," "dung"). Similarly, the KJV has "filth." The Swedish Bibel 2000 has "uselhet" "(moral) wretchedness," and the NRSV has "faults." Clearly, the text is ambiguous.

⁹ Clement of Alexandria, *Protr.* 2.34.1. Compare with a funerary epigram of Hegesippus, *Anth. Pal.* 7.286 (ca 250 BCE), reading "Out of the salt the nets brought up a half-eaten | man, much lamented refuse of a sea voyage" (Ἐξ ἁλὸς ἡμίβρωτον ἀνηγέγκαντο σαγηνεῖς | ἄνδρα, πολύκλαυτον ναυτιλῆς σκύβαλον).

The second sense appears early and often. Medical writers naturally employed it for “excrement”—usages which constitute at least 156 of the 544 occurrences of the word in the TLG (although Galen avoided it).¹¹ Diocles of Carystus (fourth century BCE) and Praxagoras of Cos (fourth century BCE) analyzed the causes of ileus, according to a later testimony:

In a similar way the ancient physicians unanimously explained the origin of ileus. For they believed that it originates in a stoppage of the intestines, which are obstructed either by hard excrement ...

Εἰλεοῦ αἰτία. ὁμοίως καὶ τὸν εἰλεὸν συμφώνως εἶπον οἱ ἀρχαῖοι γίνεσθαι·
ἐμφραξιν γὰρ εἶναι τῶν ἐντέρων ᾗτοι ὑπὸ σκληρῶν σκυβάλων ...¹²

Philo, Josephus, and Symmachus use the word in this sense.¹³ The word is not an obscenity (αἰσχρολογία), because it appears in medical writers, philosophers, and so forth and not in “[o]ld comedy ... satirical and sub-literary prose ... graffiti, curse tablets, and magical texts.”¹⁴

The noun and derived verbs appear in some funerary inscriptions from later antiquity. An epigraph from Tomis (third century CE) below a marble bust speaks to the onlooker:

You see a famo[us (person) ..., O]
p[asser-by],

¹⁰ Suda Σ 698. Robert Beekes, *Etymological Dictionary of Greek* (Leiden: Brill 2010), s.v. σκύβαλον, mentions a possible Hittite source; *išḫuui-i*, “to throw (away),” “shake (away).”

¹¹ 130 occurrences are Paul’s phrase or variations of it.

¹² Diocles frag. 124 (van der Eijk). Translation from Fritz Steckerl, *The Fragments of Praxagoras of Cos and His School: Collected, Edited, and Translated* (Leiden: Brill, 1958), 74 (= Praxagoras frag. 57). Cf. Erastriatus (third century BCE), frag. 76 (Garofalo); Strabo 14.1.37; Plutarch, *Is. Os. I* 4, 352d; and P. Fay. 119 (ca 103 CE, Euhemeria).

¹³ Philo, *Sacr.* 139; Josephus, *Bell.* 5.571; Ezek 4:12, 15 (both Symmachus).

¹⁴ Alan H. Sommerstein, *Talking about Laughter: And Other Studies in Greek Comedy* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 15–42, esp. 31–32. Had Paul wanted to use an obscenity, σκῶρ was available; see Jeremy F. Hulton, *The Ethics of Obscene Speech in Early Christianity and Its Environment*, NovTSup 128 (Leiden: Brill, 2008), 150–153.

[who l]ies dead among tho[se who decay (or “the dead”),
 filth that has been dragged away;
 [wh]o lived reverently the life of the bless[ed].

[τὸν κ]λεινὸν ἔσο[ρᾶς ~ ~ ~ ~ ~, ὦ]
 π[αροδῖτα],
 [κείμ]ενον ἐν φθιμένοις ἐ[λκόμεν],
 ον σκύβαλον·
 [ζ]ήσαντα σεμνῶς τὸν μακάρῳ[ν]
 βίον·¹⁵

Werner Peek compares the inscription to an epigram attributed to Epicharmus: “I am dead, and a dead person is filth/dung, and filth is earth | but if the earth is a god, I am not dead, but a god” (εἰμὶ νεκρός· νεκρός δὲ κόπρος, γῇ δ’ ἡ κόπρος ἐστίν· | εἰ δ’ ἡ γῆ θεός ἐστ’, οὐ νεκρός, ἀλλὰ θεός).¹⁶

Two verbs, σκυβαλίζω and ἀνασκυβαλίζω, are important for understanding the context of Paul’s metaphor in Phil 3:8. LSJ glosses the first as “look on as dung, reject contemptuously.”¹⁷ Sir 26:28 is an example:

¹⁵ IScM ii, 368 (Tomis) = SEG 27, 405 = SEG 39, 683. From the SEG: “Six fragments of marble plaque; above upper edge part of a bust.” The conjecture of SEG 39, 683, ἐ[λκόμεν]/ον σκύβαλον (dragged remains/filth), is based on a reinspection of the stone by Dan Slușanchi, “Tomitana graeca,” *Pontica* 21–22 (1988–1989): 305–311, esp. 309–310 (Romanian). Slușanchi translates σκύβαλον as “remains.” Cf. Werner Peek, “*Compositis componendis*, Grabepigramm eines Bithyniers in Tomis,” *Studii Clasice* 17 (1977): 113–116. I thank Alexandru Avram for sharing his preliminary edition of IG x,3 3 with me and for help with Slușanchi’s Romanian.

¹⁶ (Ps.) Epicharmus 23 B64 Diels/Kranz = Schol. in Homer. *Il.* 22.414. Cf. Peek, “*Compositis*,” 114. Cp. Heraclitus 22 B96 D./K.

¹⁷ Cf. LSJ s.v. σκυβαλίζω. Jeanne and Louis Robert, “Bulletin épigraphique,” in *REG* 90.430–431 (1977): 314–448, esp. 400 § 423, link both verbs and define σκυβαλίζω as “reject as remains or as excrement” (“rejeter comme des restes ou des excréments”). IEph 2204 = PHI Ephesos 2130 (imperial period) σκυβαλίσαι τι τῶν ἐνόνητων (“defile/treat as dung any of these remains”) indicates that “reject as remains any of the remains” is not a good option for understanding the sepulchral usages.

By two things has my heart been grieved, | and by a third anger came upon me:
| a warrior wanting on account of indigence | and intelligent men when they are
treated contemptuously ... (NETS)

Ἐπὶ δυσὶ λελύπηται ἡ καρδία μου, | καὶ ἐπὶ τῷ τρίτῳ θυμὸς μοι ἐπήλθεν· | ἀνὴρ
πολεμιστῆς ὕστερῶν δι' ἔνδειαν, | καὶ ἄνδρες συνετοὶ ἐὰν σκυβαλισθῶσιν ...

An alternate translation would be “intelligent men when they are treated as dung.” An epitaph from Synnada (first to second century CE) has: “whoever then w[i]ll defile/treat as d[ung] these bones | may (s)[he be cu]rsed” (τίς οὖν π[ο]τε τὰ ὀσ/τέα σ[κυβλίσε]ι κατάρα | αὐ[τῷ γένο]ιτο).¹⁸

The commentators naturally are divided in their translations of Phil 3:8, and many list several options. Dibelius and others understand the word to mean “Dreck” (filth/dung).¹⁹ John Reumann is straightforward: “I consider all these things crap.”²⁰ “Rubbish” is Markus Bockmuehl’s choice, and he affirms that the word “literally means ‘dung’ or ‘refuse,’

¹⁸ MAMA iv, 84. See Sardis 7,1 165 (third to fourth century CE) (σκυβλίσε); TAM v,1 213 (231/232 CE); Tabala (Lydia) (σκυβαλλίσαι); Perinthos-Herakleia 158 (third century CE) = IG ii² 13221 = SEG 27:28 (ἀνασκυβαλίσε); Milet vi,2 518 (imperial period) (σκυβαλίση); Alt.v.Hierapolis 97 (σκυβαλίσει), 338 (<ἀπ>οσκυβαλί<σα>ι).

¹⁹ Martin Dibelius, *An die Thessalonicher I, II; An die Philipper*, HNT 11 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1937), 88. Cf. Edouard Cunitz, Johann-Wilhelm Baum, and Eduard Wilhem Eugen Reuss (eds.), *Ioannis Calvini opera omnia quae supersunt* (Braunschweig: Schwetschke, 1895), 48, have “but stinks to him like excrement” (*sed sibi instar stercoreis foetere*); Jean-François Collange, *L’Épître de Saint Paul aux Philippiens*, CNT 10a (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1973), 115, has “déchets” (“waste,” “offal”); Ernst Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper*, KEK 9 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974), 131, has “Kot” (“filth/dung,” “a crude word of the street”); as does Ulrich B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, THKNT 11.1 (Leipzig: Evangelische, 1993), 153 (the word implies what is “repulsive, settled, and done away with”); and Thomas Schmeller, “Zwei Narrenreden? 2 Kor 11,21b–33 und Phil 3,2–11 im Vergleich,” in *Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt*, edited by Jörg Frey and Benjamin Schliesser, WUNT 353 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 189–205, esp. 192, mentions “Dreck” and “Kot.”

²⁰ Reumann, *Philippians*, 491.

sometimes in the sense of food scraps to be thrown away, but also in the sense of excrement.”²¹ Dorothea Bertschmann writes that “the expression ἡγοῦμαι σκύβαλα most strongly resists a kenotic reading, whether σκύβαλον is translated as ‘rubbish,’ stressing the uselessness, or as ‘filth,’ stressing the revulsiveness.”²² None of the authors before Paul—with the possible exception of Sir 27:4—seem to have used σκύβαλον as a metaphor for some aspect of human life.²³ Sir 26:28, however, did use the verbal form to discourse regarding an intelligent person contemptuously/as dung. The sepulchral inscriptions, which with one exception are post-Pauline, also use the verbal derivations to denote defiling graves—that is, treating human remains as dung.²⁴ In Sir 26:28 and in the inscriptions the verbs express a contemptuous rejection of human beings or human remains.

PLAUTUS AND APULEIUS

Johannes J. Wettstein mentioned several Latin texts that are illuminating comparisons with Paul’s perspective in Phil 3:8.²⁵ Plautus describes a slave named Cyamus who is disgusted with his master’s decision to shower his lover, the meretrix Phronesium, with gifts. Diniarchus “regards his possessions as dung” (“qui bona sua pro stercore habet”), be-

²¹ Marcus Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians*, BNTC (London: Black, 1998), 204, 207.

²² Bertschmann, “Kenosis,” 246. In a kenotic reading, Paul “willingly and humbly gives up his Jewish privileges and embraces suffering and death in conformity to Christ; in the same way, Christ willingly ‘emptied himself’ of his divine privileges and obediently embraced suffering and death” (235).

²³ I base this statement on the TLG, the Papyri.info database, the PHI (epigraphy.packhum.org), and the SEG database.

²⁴ MAMA iv, 84 (first to second century CE) is the exception (i.e., possibly not post-Pauline).

²⁵ Johannes J. Wettstein, *Novum Testamentum Graecum*, 2 vols. (Graz: Akademische, 1965), 2:275–6 (Phil 3:8).

cause he is in love.²⁶ Even more apt is a tradition about Crates the Cynic in Apuleius. Crates, after hearing Diogenes and others like him, “burst into the forum, threw away his property as if it were a load of dung, more burdensome than useful” (“denique in forum exsilit, rem familiarem abicit velut onus stercoreis magis labori quam usui”).²⁷ Neither Plautus nor Apuleius envision property owners actually making the comparison between their goods and dung. The slave Cyamus and Apuleius’ narrator do, however, produce similes that resemble Paul’s metaphor in Phil 3:8.

THE BOSCOREALE SILVER CUPS

The commentators have occasionally mentioned a silver skeleton cup from the Boscoreale treasure that in my view is more illuminating of Phil 3:8 than the Greek texts reviewed above. Dibelius called scholarship’s attention to the silver *modiolus* with the intriguing inscription, εὐσεβοῦ σκύβαλα.²⁸ The silver treasure was found during excavations of a *villa rustica* on 6 April 1895 next to a skeleton of a man surrounded by valuables.²⁹ The villa was for the production of wine and oil and was not one of the many pleasure villas in the region where one would have

²⁶ Plautus, *Truc.* 555 (OCT Lindsay).

²⁷ Apuleius, *Florid.* 14.1 (cp. 22.1–6). Translation from Christopher P. Jones (ed.) *Apuleius: Apologia, Florida, De deo Socratis*, LCL 534 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017), 279. In Gabriele Giannantoni (ed.), *Socratis et Socraticorum reliquiae*, 4 vols. (Napoli: Bibliopolis, 1990), similar traditions of Crates are V-H (vol. 2) frags. 4–12 (Apuleius = frag. 5); see also Ps. Diogenes, Ep. 9.1 (first century BCE to second century CE); cf. Marie-Odile Goulet-Cazé, “Cratès de Thèbes (C 205),” *DPhA* 2 (1994): 496–500. It is apparent that “onus stercoreis” is Apuleius’ comment and not Crates’. I thank Marie-Odile Goulet-Cazé for this point (personal communication).

²⁸ Dibelius, *Die Briefe*, 59–60.

²⁹ Grete Stefani, “La villa del tesoro di argenterie di Boscoreale,” in *Argenti a Pompei*, edited by P. G. Guzzo (Milano: Electa, 2006), 190–200, esp. 182 (and compare the photo of the *torcularium* and the entrance to the cistern on page 183).

banqueted with such *modioli*.³⁰ The silver vessels were wrapped in a cloth in a wine tank—a cistern two meters below the villa's *torcularium* (wine press)—before the eruption of Vesuvius.³¹ Katherine M. D. Dunbabin notes that the two cups which portray skeletons are now generally dated to the Tiberian era.³² The early history of the cups, and how they came to form part of the Boscoreale collection, is a mystery.³³ The silver cup mentioned by Dibelius is a member of a pair.³⁴

³⁰ This can easily be deduced from the floor plan (the visitor immediately sees the wine press). Cf. François Baratte, *Le trésor d'orfèvrerie romaine de Boscoreale* (Paris: Réunion des musées nationaux, 1986), 12–13 (with plan); Villefosse, “Le trésor,” 8, 11–20 (with plan); Angiolo Pasqui, “La villa pompeiana della Pisanella presso Boscoreale,” *Monumenti antichi pubblicati per cura della reale accademia dei Lincei* 7 (1897): 397–554, Tav. 14 (plan), 509, 521–523 (the villa was inhabited by the vilicus and not the dominus, “at the time of the eruption”); and the discussion, photographs, and very extensive bibliography in Laurentino García y García, *Scavi “privati” nel territorio di Pompei: Disiecta membra di antiche strutture e villae rusticae* (Roma: Arbor Sapientiae, 2017), 100–115.

³¹ Villefosse, “Le trésor,” 27, 133 (there were 109 silver pieces, of which 102 were in the Louvre, six in the Rothschild collection, and one in the British museum); cf. Baratte, *Le trésor*, 10. They now weigh 30 kg (Baratte, *Le trésor*, 15). The around 1000 *aurei* found in the tank (and 37 elsewhere) are the equivalent of 100,000 sesterces (see Villefosse, “Le trésor,” 30, for the number, and Baratte, *Le trésor*, 15, for the value). See also Stefani, “La villa,” 182, on the 635 grams of gold jewelry found next to a woman's skeleton in the torcularium.

³² Katherine M. D. Dunbabin, “Sic erimus cuncti ... The Skeleton in Graeco-Roman Art,” *JDAI* 101 (1986): 185–255, esp. 231, with bibliography; cf. Karl Schefold, with Anne-Catherine Bayard et al., *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker* (Basel: Schwabe, 1997), 300 (ca the Claudian era). Two paired cups from the hoard depict Augustus and Tiberius respectively, see Ann L. Kuttner, *Dynasty and Empire in the Age of Augustus: The Case of the Boscoreale Cups* (Berkeley: University of California Press, 1995); and F. S. Kleiner, “The Boscoreale Cups: Copies of a Lost Monument?” (review of Kuttner, *Dynasty*), *JRA* 10 (1997): 377–380.

³³ I owe this formulation to Katherine Dunbabin (personal communication).

³⁴ Both drawings are from Baratte, *Le trésor*, 65.

On the underside of the other cup is an inscription which identifies a one-time owner as a woman named Gavia along with the weight of the two cups.³⁵

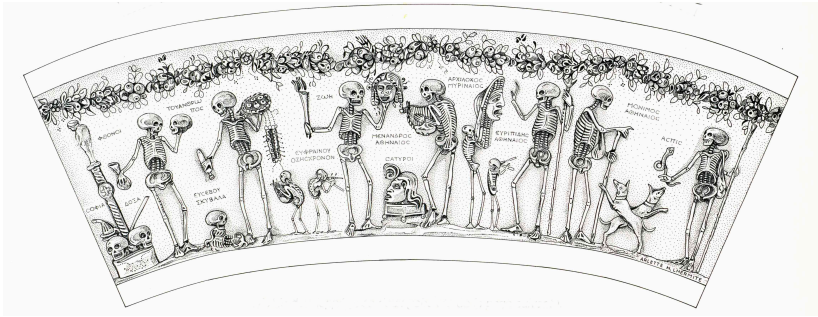


Image 1: Cup A. Louvre, Bj 1924

credit: Arlette M. L'hermite; used by permission

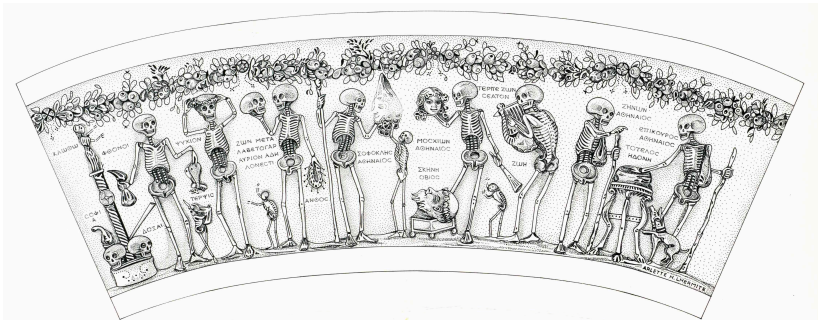


Image 2: Cup B. Louvre Bj 1923

credit: Arlette M. L'hermite; used by permission

³⁵ Villefosse, "Le trésor," 62 (= ILS 8618): "Gaviae. vas(a) ii P(ondo) ii, uncias viii, scripula iiiii" ("belonging to Gavia. 2 pounds, 8 ounces, 4 scruples" [now: 479 grams for cup Bj 1923, Bj 1924 is 410 g.]). After Gaviae, someone later inscribed vas(a) ii. Villefosse, "Le trésor," 63, thought he detected very faint traces of another name on the cup (Maxima?). The cups are 10.40 cm high, and the diameter of the orifice is also 10.40 cm (7.80 cm at the bottom). Maxima's name is on 37 pieces of the treasure, and she may have been the last owner (Baratte, *Le trésor*, 16). On the history of the cups' sale, see Kuttner, *Dynasty*, 8; and Stefani, "La villa," 185 ("clandestine export").

Baron Edmond de Rothschild bought the silver treasure and donated it to the Louvre in 1895. Antoine Héron de Villefosse subsequently published the fundamental study of the discovery.³⁶ Unfortunately Dibelius' rather superficial examination of the *modiolus* has resulted in a misleading interpretation of the inscription and the entire cup. Instead of the "popular pessimism" that Dibelius (and subsequent interpreters dependent on his work) saw, the cup indicates an Epicurean appreciation for the joys and limitations of life. New Testament scholarship on the cup has not advanced beyond Dibelius' evaluation.³⁷ François Baratte notes a very similar setting in the "Banquet of Trimalchio" (*cena Trimalchionis*):

⁸ As we drank and admired each luxury in detail, a slave brought in a silver skeleton, made so that its joints and sockets could be moved and bent in every direction. ⁹ He threw it down once or twice on the table so that the supple sections showed several attitudes, and Trimalchio said appropriately: ¹⁰ "Alas for us poor mortals, all that poor man is is nothing. So we shall be, after the world below [Orcus] takes us away. Let us live then while it can go well with us."

⁸ *potantibus ergo nobis et accuratissime lautitias mirantibus laruum argenteam attulit servus sic aptatam, ut articuli eius vertebraeque luxatae in omnem partem flecterentur.* ⁹ *hanc cum super mensam semel iterumque abiecisset et catenatio mobilis aliquot figuras exprimeret, Trimalchio adiecit:* ¹⁰ "eheu nos miseros,

³⁶ Héron de Villefosse, "Le trésor," esp. 58–68, 224–225, plates 7–8. See also G. M. A. Richter, *Portraits of the Greeks*, 3 vols. (London: Phaidon, 1965), 1:67, 132, 138, 2:163, 189, 199, 229, 243, figs. 1697–1704; Baratte, *Le trésor*, 35, 65–67, 91; Dunbabin, "Skeleton," 224–228, figs. 37–42 (she demonstrates the ubiquity of skeletons, often related to symposia, on gems, mosaics, Arretine ware, etc.); Schefold, *Bildnisse*, 300–303, figs. 175–182; and Stefani, "La villa," 186–187, fig. 272 (= Bj 1923).

³⁷ Dibelius, *Philipper*, 89 (the skeletal remains of the person are "Dreck"), Lohmeyer, *Philipper*, 135 ("vulgar pessimism"), Müller, *Philipper*, 153 ("vulgar pessimism"), and Reumann, *Philippians*, 492 ("pessimistic inscriptions on a cup").

quam totus homuncio nil est! sic erimus cuncti, postquam nos auferet Orcus.
ergo vivamus, dum licet esse bene.³⁸



Image 3: *Cup A, Louvre Bj 1924*

credit: © RMN-Grand Palais / Art Resource, NY; Hervé Lewandowski

³⁸ Petronius, *Satyricon* 34.8–10, translation from M. Heseltine and W. H. D. Rouse (eds.), *Petronius: Satyricon, Seneca: Apocolocyntosis*, LCL 15 (Cambridge: Harvard University Press, 1961), 61–63. John Bodel, “Trimalchio’s Underworld,” in *The Search for the Ancient Novel*, edited by James Tatum (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994), 237–259, esp. 237, notes that “esse” is a “typically atrocious” pun that can mean “eat” or “be.” Articulated skeletons (including a silver one from Pompeii) have been found (cf. Dunbabin, “Skeleton,” 196–199).

The cups that once belonged to Gavia were probably meant to be used in such symposia, and Roman women certainly participated in banquets, as they did in Trimalchio's feast in his estate at Cumae.³⁹ The *modioli* were "for the most elegant of drinking parties" according to Dunbabin.⁴⁰ At the time of the eruption of Vesuvius in 79 CE, however, they "would already have been treasured antiques."⁴¹ Perhaps one would have used them on special occasions, however.

A garland of roses surrounds the tops of both cups. Beneath are groups of skeletons in high relief (*repoussé*). The inscriptions are hammered (*pointillé*). The pair of skeletons of particular interest includes one who holds a plate of small cakes, two wreaths, and an *unguentarium* from which it pours a libation (probably perfumed oil or wine) on a skeleton that has been reduced to a pile of bones. εὐσεβοῦ σκύβαλα can be translated as "reverently honor the dung" or "honor the refuse."⁴² The scene illustrates Roman libations to the dead which often included flowers, wine, myrrh, and so forth.⁴³ Lucian satirizes such piety toward the

³⁹ Petronius, *Satyricon* 22–77. Trimalchio's wife Fortunata later takes part (67, 70, 74–76), and Habbinas' wife, Scintilla, is also at the banquet (66–67, 69–71, 74–75); cf. Elke Stein-Hölkeskamp, *Das römische Gastmahl: Eine Kulturgeschichte* (Munich: Beck, 2005), 73–91 (see page 81 for a fresco of women dining at Pompeii).

⁴⁰ Dunbabin, "Skeleton," 224.

⁴¹ I owe this formulation to Katherine Dunbabin (personal communication).

⁴² Cf. Villefosse, "Le trésor," 65: "piously honor the dungs" ("honore pieusement les ordures"); Baratte, *Le trésor*, 66: "honor the dungs" ("honore les ordures"); Dunbabin, "Skeleton," 226: "reverence the worthless dung"; Bertschmann, "Kenosis," 246: "rubbish" or "filth."

⁴³ Cf. Richmond Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1962), 126–137. On *unguentaria* used in chrismation of the dead, see Joseph L. Rife, *The Roman and Byzantine Graves and Human Remains*, Isthmia 9 (Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 2012), 198 (designed for "water, wine, honey, oil, or ointment"); and Virginia R. Anderson-Stojanović, "The Chronology and Function of Ceramic Unguentaria," *AJA* 91 (1987): 105–122. CIL 8, 27331 = GVI 2092 (Thugga, second or third century CE) has: "pouring wine and white myrrh over the bones of my child" (οἶνον καὶ μύρα λευκά ὅστοις τέκνου περιχέουσας,

dead in his tractate on mourning where a dead son argues with his living father:

What is the wreathed stone over my grave? Or what can pouring out unmixed wine do for you? Or do you think it will trickle down to us and penetrate all the way to Hades?

τί δὲ ὁ ὑπὲρ τοῦ τάφου λίθος ἐστεφανωμένος; ἢ τί ὑμῖν δύναται τὸν ἄκρατον ἐπιχεῖν; ἢ νομίζετε καταστάζειν αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς καὶ μέχρι τοῦ Ἄιδου διΐζεσθαι.⁴⁴

During Trimalchio's feast, the banqueters honor a dead slave's bones with wine libations.⁴⁵ Later Trimalchio himself has a slave bring in nard and wine for his own funeral rites:

Meanwhile, Stichus, bring me the grave-clothes in which I mean to be carried out. And some ointment, and a sample of that jar [*amphora*] which has to be poured over my bones.

Interim, Stiche, profer vitalia, in quibus volo me efferri. Profer et unguentum et ex illa amphora gustum, ex qua iubeo lavari ossa mea.⁴⁶

translation from Lattimore, *Themes*, 128). IGLSyr 3,1 912 = SEG 7, 69 (Antioch, first century CE?) reads: "and he has been propitiating you with libations on your tomb and wreaths of annual flowers—not without tears" (κῆπιτυμβίοις χοαῖς καὶ στεμμάτεσσιν ἀνθέων ἐτησίων μειλίσσετ' οὐκ ἄδακρυς). CIL 5, 7906 (Cemenelenum) a collegium of textile dealers donated money for the birthday of a dead member reads: "that they might perform a sacrifice with a goose and cake where his remains were buried, and that by custom they might feast in the temple, and that they might bring roses in season and cover his statue and wreath it" ("ubi reliquiae eius conditae sunt sacrificium facerent ansare et libo et in templo ex more epularentur et rosas suo tempore deducerent et statuam tergerent et coronarent").

⁴⁴ Lucian, *Luct.* 19; cf. *Char.* 22, *Schol. in Aristophanem Lys.* 601: "The honey-cake was given to the dead, as if to Cerberus" (Ἡ μελιτοῦττα ἐδίδοτο τοῖς νεκροῖς, ὡς εἰς τὸν Κέρβερον); Vergil, *Aen.* 6.420: "a cake made soporific by honey" (melle soporatum ... offam); and Apuleius, *Met.* 6.19: "a morsel" (offulam).

⁴⁵ Petronius, *Satyricon* 65.11.

⁴⁶ Petronius, *Satyricon* 77.7 (translation from Heseltine and Rouse, *Petronius*, 181). Stichus then opens "an ampulla of nard" (ampullam nardi) and anoints the banqueters.

A proper expression of *pietas* toward the dead appears in an inscription from Carthago Nova (50 BCE–50 CE) in elegiac couplets:

For this (reason), even my ashes and my bones are resting piously relieved
because my brother who loved me arranged it as a show of his respect (*pietas*).
Traveler enjoy life and may you be healthy; remember that you are mortal.
Strive to live for yourself; realize that you will have to leave it all.

hoc etiam cinis ossa pie sedata quiescunt,
quod pietati etiam frater amans statuit.
hospes, uiue uale: mortalem te esse memento.
tibi u[e]l iuas facito: cuncta relinquenda uidet.⁴⁷

The libation scene on the cup clearly satirizes these venerable customs and attitudes.

The maxims on the cups for the most part are philosophical, and some are openly Epicurean. The skeleton on cup A who faces the libation bearer gazes at a skull, above which is the inscription τοῦτ' ἄνθρωπος ("this is human being")—an obvious reflection on mortality.⁴⁸ A philosopher on a stele in Syria likewise gazes at a skull at his feet, and the epigram begins Ἀνθρωπος τοῦτ' ἐστὶ ("this is human being").⁴⁹ The reflective skeleton holds a purse that is labeled φθόνοι ("envies"). Underneath a small figure on a pedestal two skulls are labeled σοφία ("wisdom") and δόξα ("opinion"). Above a small skeleton that plays a double flute, the maxim is: εὐφραίνου δὲ ζῆς χρόνον ("rejoice during the time you are alive").⁵⁰ The Epicurean Diogenes of Oenoanda in the second century CE wrote "for while we live, we rejoice just like the gods" (ὅτε μὲν γὰρ ζῶμεν, ὁμοίως τοῖς θεοῖς χαίρομεν).⁵¹ The skeleton identified as

⁴⁷ Concepción Fernández Martínez and Ricardo Hernández Pérez, "Tibi Vivas Facito: Nueva lectura e interpretación de un epigrama sepulcral de Carthago Nova," *ZPE* 205 (2018): 102–106 (their translation modified).

⁴⁸ Cf. Dunbabin, "Skeleton," 226, and image three for the reading (there is a slight error in the drawing).

⁴⁹ ISmyrn 558 (second century CE) = Smyrna 276 on the PHI; cf. Dunbabin, "Skeleton," 242–244, fig. 53.

⁵⁰ Cf. Xenophon, *Mem.* 2.1.19: "they live rejoicing" (ζῆν εὐφραινομένους).

“Menander the Athenian writer of comedies” (Μένανδρος Ἀθηναῖος) holds a comic mask of a young woman and a torch next to the inscription ζωή (“life”).⁵² The mask next to Menander’s feet is labeled σάτυροι (Satyric dramas). Archilochus the lyric poet, identified as a Myrinean (Ἀρχίλοχος Μυριναῖος), plays the lyre.⁵³ The skeleton of Euripides the Athenian (Εὐριπίδης Ἀθηναῖος) faces a smaller skeleton holding a tragic mask. The skeleton of Monimos of Athens (Μόνιμος Ἀθηναῖος), the Cynic philosopher, holds a staff and a beggar’s bag.⁵⁴ He faces an unidentified skeleton that Héron de Villefosse believed was Demetrius of Phaleron due to the presumed snake below an inscription that he read as Α[Σ]ΠΙ[Σ] (“asp”).⁵⁵ The snake’s head is no longer visible. The staff and beggar’s bag are commonly marks of Cynic philosophers.⁵⁶

⁵¹ Epicurus, *Epistularum fragmenta* 72a (see Graziano Arrighetti [ed.], *Epicuro, Opere* [2nd ed.; Turin: Einaudi, 1973]) = Diogenes of Oenoanda, frag. 125, col. 4 (see Martin F. Smith [ed.], *Diogenes of Oenoanda: The Epicurean Inscription* [Naples: Bibliopolis, 1993]).

⁵² Cicero describes the flaming torches of the furies “as you see on the stage” in Roman drama (“Pis. 46 ut in scaena videtis ... furialibus taedis ardentibus”), see Alan Hughes, *Performing Greek Comedy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 56, 57 fig. 18 (“a torch bearer ... costumed as a comic actor”), 86, 90, 111, 150, 288, etc. Torches appear with skeletons in other contexts (Dunbabin, “Skeleton,” 224).

⁵³ Normally he is associated with Paros, however Μυρσινέα is a locality (“deme”) on the island. Cf. IG xii,5 244 = SEG 28, 709.

⁵⁴ Stobaeus, *Anth.* 4.31c.89 = V-G frag. 4, Giannantoni (Monimos): “wealth is the vomit of fortune” (Τὸν πλοῦτον εἶπε τύχης ἔμετον εἶναι); cf. Marie-Odile Goulet-Cazé, “Monime de Syracuse (M 190),” *DPhA* 4 (2005): 549–552.

⁵⁵ Villefosse, “Le trésor,” 66, admitting that only the first letter is clearly visible and that the third and fourth letters are “assez confuses” (“rather confused”). Cf. Diogenes Laertius 5.78–79 for Demetrius’ death by the bite of an ἄσπις (“cobra,” “asp”). See François Queyrel, “Démétrius de Phalère (D54),” *DPhA*, 2 (1994): 633–635, who is skeptical of the identification.

⁵⁶ Cf. Diogenes Laertius 6.13 (Antisthenes), 6.33 (Diogenes criticizes one without a πήρα); Alciphron, Ep. 2.38.2 (a Cynic son), 3.19.5 (Pancrates). The beggar’s staff and bag occur with skeletons in other contexts (Dunbabin, “Skeleton,” 213–214).

There are four pairs of skeletons on cup B. A small skeletal figure of Clotho (Κλωθώ), one of the three Fates, stands on a pedestal. Beneath a purse labeled σοφία is a skeleton's head and underneath a papyrus scroll the inscription is δόξαι ("opinions"). A skeleton holds a purse identified as φθόνοι ("envies") in its right hand, and in its left hand, underneath the label ψυχίον ("little soul"), it holds the wing of a butterfly (the iconographic symbol of the soul).⁵⁷ Next is a skeleton who places a wreath of flowers on its head. Above a small lyre-playing skeleton is the label τέρψις ("joy," "pleasure") and facing it is another small skeleton who dances.⁵⁸ In the next pair, the skeleton on the left holds a skull in its right hand and a wreath identified as a flower (ἄνθος). Underneath the skull the inscription reads ζῶν μετάλαβε· τὸ γὰρ αὔριον ἄδηλον ἐστί ("take, while you are alive; for tomorrow is uncertain").⁵⁹ The skeleton on the right is identified as Sophocles the Athenian (Σοφοκλῆς Ἀθηναῖος) holding a staff (*thyrsus*?). Its left arm points at a presumably tragic mask that is supported by a smaller skeleton.⁶⁰ On the left of the next pair, the skeleton of Moschion the Athenian (Μοσχίων Ἀθηναῖος), the tragic dramatist, holds a tragic mask of a woman with curled hair in its right hand and a torch in its left, above which is the legend ζωή ("life"). At its feet is a stool with a mask of a bald, bearded man who is wreathed in ivy. Above the mask the legend is σκηνὴ ὁ βίος ("life is a

⁵⁷ Cf. LSJ, s.v. ψυχή § 6; Dunbabin, "Skeleton," 213, 215, 224, 238, 242, 245. Otto Brendel, *The Visible Idea: Interpretations of Classical Art* (Washington, DC: Decatur House, 1980), 11, believes that the skeleton "tortures the poor butterfly" with "envy" (φθόνοι).

⁵⁸ For Democritus (68 B188 D./K.), the standard of what is advantageous and disadvantageous is pleasure and displeasure (ἔρος συμφόρων καὶ ἀσυμφόρων τέρψις καὶ ἀτερπής).

⁵⁹ Philodemus, *Mort.* col. 37, affirms that "not only is tomorrow uncertain, | but also the present" (ἄδ[η]λόν ἐ[σ]τιν οὐ τὸ αὔ[ρι]ον μόν[ο]ν | ἀλλὰ καὶ [τ]ὸ [αὐ]τίκα δῆ). See Epictetus, *Ench.* 15.1 (comparing life to a symposium): "stretching out your hand, take it modestly" (ἐκτείνας τὴν χεῖρα κοσμίως μετάλαβε).

⁶⁰ There is a hole in the cup at this point (the hand is not visible). The cup is very damaged here (e.g., the mask is not fully visible).

stage”).⁶¹ The unnamed skeleton that accompanies Moschion plays a lyre, above which is the legend *τέρπε ζῶν σεα[υ]τόν* (“enjoy yourself, while you live”).⁶² The skeleton of Zeno of Athens (*Ζήνων Ἀθηναῖος*) on the left, with a staff in its left hand and a beggar’s bag on its right shoulder, points its right hand at an arch philosophical rival, Epicurus the Athenian (*Ἐπίκουρος Ἀθηναῖος*). Epicurus’ skeleton, with a staff in its left hand and beggar’s bag on its shoulder, places its right hand on a large cake, perched on a three-legged table, above which is the legend *τὸ τέλος ἡδονή* (“the goal is pleasure”)—a crude misinterpretation of Epicurus’s teachings.⁶³ He actually taught:

When we say that pleasure is the goal, we do not mean the pleasures of the profligate and the pleasures of reclining in sensuality, as some who are ignorant and who do not agree or who wrongly understand think, but pleasure is not being in bodily pain or being disturbed in one’s soul.

“Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὥς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταραττεσθαι κατὰ ψυχὴν.”⁶⁴

⁶¹ Democritus (68 B115 D./K.) said “the world is a stage, life is a performance (or ‘entrance’): you came, you saw, you went away” (ὁ κόσμος σκηνή, ὁ βίος πάροδος· ἦλθες, εἶδες, ἀπῆλθες); cf. Sent. Pythag. 175a = Stobaeus, Anth. 4.42.14: “life resembles a theater” (Ἔοικεν ὁ βίος θεάτρῳ); and Palladas (fourth century CE) apud Anth. Pal. 10.72: “all life’s a stage and a mime” (Σκηνὴ πᾶς ὁ βίος καὶ παῖγνιον). See also Marcello Gigante, *Civiltà delle forme letterarie nell’antica Pompei* (Napoli: Bibliopolis, 1979), 115–120.

⁶² Cf. Mimnermus, *Epigr.* 9.50 = *Anthol. Pal.* 9.50: “rejoice your heart” (Τὴν σαντοῦ φρένα τέρπε), a saying that appears twice in Theognis (*Eleg.* 1.794; *Idyll.* 27.14).

⁶³ Epicurus, *Ep. ad Menoec.* 128 = Diogenes Laertius 10.128, commenting on the absence of pain, writes: “and therefore we say that pleasure is the beginning and end of living happily” (Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν). However, “Cleanthes said, if pleasure is the goal, then wisdom has been given to humans for evil” (Κλεάνθης ἔλεγεν, εἰ τέλος ἐστὶν ἡ ἡδονή, πρὸς κακοῦ τοῖς ἀνθρώποις τὴν φρόνησιν δεδόσθαι); SVF 1 § 556 = Stobaeus, *Anth.* 3.6.66.

⁶⁴ Epicurus, *Ep. ad Menoec.* 131 = Diogenes Laertius 10.131.

Below the envisioned Epicurus two dogs are mating, taking their pleasure.⁶⁵

Dunbabin compares the scenes on the two cups to Lucian's *Nekyomanteia* in which Menippus the Cynic sees the philosophers and other famous individuals in Hades reduced to bare bones and fully resembling each other (ἅπαντες γὰρ ἀτεχνῶς ἀλλήλοις γίνονται ὅμοιοι τῶν ὁστῶν γεγυμνωμένων).⁶⁶ Clotho, the weaver of human fate, the philosophers, dramatists, and poets are all reduced to skeletons—the scenes encourage the viewer to accept the relativity of human achievement and fame in a satirical and humorous mood. But pessimism is not the overarching theme. Baratte argues that the cups affirm the value, although limited, of life with their “appeal to gaiety” and their lightweight philosophical maxims. The scenes illustrate the “fragility and vanity” “of the human condition.” “The humor is corrosive, the derision of the human and of life is without any final appeal” (sans appel).⁶⁷ Dunbabin concludes that “the wisdom of the philosophers, their maxims, and their conflicts, offer no escape; piety and religion can do nothing to save us; therefore enjoy the moment while it is here.”⁶⁸ The libation bearer's Roman pietas—with its liquid offering, garlands, and cakes—is relativized by the humorous legend: εὐσεβοῦ σκύβαλα. The attitudes toward life that these cups articulate is not an isolated phenomenon in that non-literary sources, material and epigraphic, illustrate what was apparently a widespread attitude, with which Paul would certainly have been familiar, but of which one finds only occasional or indirect references in the top-level literary sources. There was an entire undercurrent of this sort of thing in sub-literary culture.⁶⁹

⁶⁵ Marie-Bénédicte Astier reasonably suggests that this detail “represents the triumph of Epicureanism” (<https://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/boscoreale-treasure-0>).

⁶⁶ Lucian, *Men.* 15, Dunbabin, “Skeleton,” 229.

⁶⁷ Baratte, *Le trésor*, 66–67.

⁶⁸ Dunbabin, “Skeleton,” 229. Cf. her remarks on piety: “the folly of traditional attitudes of piety toward the dead” (226).

⁶⁹ I owe these two formulations to Katherine Dunbabin (personal communication).

PAUL

It is fair to wonder what the value for Pauline exegesis is of the lexical and iconographical research outlined above. Paul is clearly not a Cynic or Epicurean philosopher as depicted by the cups. However, he undoubtedly was aware of the philosophy of human existence exemplified in the cups' iconography, and he expressly articulates and rejects such a philosophy in 1 Cor 15:32.⁷⁰ The Euthalian apparatus identified 15:32 as a Laconic proverb (Λακωνική παροιμία) in the Greek and Armenian versions, and in the Syriac version it also referred to Isaiah (22:13 LXX).⁷¹ Laconic proverbs were known for their mordant wit.⁷² If the scholars who produced the apparatus are correct, then the saying in 15:32 was fairly widespread and not limited to the LXX. 1 Cor 15:32 expresses the *carpe diem* that one finds in the Boscoreale cups. Certainly such an attitude was widespread in the ancient world—including in grave inscriptions.⁷³ Paul recognized this attitude as a logical consequence of the rejection of the resurrection of the dead (1 Cor 15:12, 32, “if the dead are not raised,” εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται).

The lexicographical analysis is important for a clarification of the two major interpretive choices faced by the interpreter of Phil 3:8: either

⁷⁰ See Michael Benjamin Cover, “The Divine Comedy at Corinth: Paul, Menander and the Rhetoric of Resurrection,” *NTS* 64 (2018): 532–550, esp. 546–547, for the suggestive possibility that “Menander [15:33] is seen following Epicurus [15:32].” In John Granger Cook, “1 Cor 15:33: The *status quaestionis*,” *NovT* 62 (2020): 375–391, I argue that the saying was first from Euripides, then Menander, and might have also been a popular maxim.

⁷¹ For details, cf. Cook, “1 Cor 15:33,” 380–387. On the apparatus, see Vemund Blomkvist, *Euthalian Traditions: Text, Translation and Commentary*, TU 170 (Berlin: de Gruyter, 2012).

⁷² Cf. Herodotus, *Hist.* 7.226.1–2 (an apophthegm of Dienekes); Plutarch, *Apophthegmata Laconica*, 208b–242d.

⁷³ Cf. Walter Ameling, “ΦΑΓΩΜΕΝ ΚΑΙ ΠΙΩΜΕΝ: Griechische Parallelen zu zwei Stellen aus dem Neuen Testament,” *ZPE* 60 (1985): 35–43, Dunbabin, “Skeleton,” 185–255.

Paul means “refuse” or “excrement.” There is no need for a commentator to list all the possible referential meanings of σκύβαλον. Despite the provocative nature of the second sense, Paul’s forceful rhetoric in Phil 3:2–11 probably implies that it was his intention. The inscription from Tomis (third century CE) is closest to Paul’s usage in Phil 3:8, since in the inscription σκύβαλον refers to the utter decay (“filth”) of a once famous person “who lived reverently the life of the blessed” ([ζήσαντα σεμνῶς τὸν μακάρω[ν] | βίοντον). Likewise the verbal derivatives in Sir 26:28 and in the tomb inscriptions that express a contemptuous rejection (as dung) of human beings or of human remains illuminate Paul’s text. It is clear that none of the usages of σκύβαλον before Paul’s time resemble his use of the word in Phil 3:8. However, his view of his ethnic identity and valued accomplishments is similar in certain ways to Crates’ decision to throw away his property as if it were a load of dung according to Apuleius. Far closer to Paul’s text is the usage of σκύβαλα on the Boscoreale cup.

The Boscoreale cups are highly skeptical of the cultural treasures of Greece and Rome, and the legend εὐσεβοῦ σκύβαλα (piously reverence the dung) constitutes an attack on the entire structure of Roman pietas toward the dead and with it the achievements of the dead by mocking the ritual performance of funeral duties. All of the scenes on the paired cups question the finest of human accomplishments—because all the figures are depicted as skeletons whose ultimate value finally is to make the most of life, such as it is. Bertschmann encapsulates Paul’s similar attitude:

There is a destructive element in Paul’s discarding as rubbish his former treasures ... The encounter with Christ is a foundational datum for Paul ... Paul describes a radical and quite disturbing religious reorientation.⁷⁴

⁷⁴ Bertschmann, “Kenosis,” 248, who also says “the issue is not obedient kenosis but the earth-shattering encounter with Christ, who deconstructs and reconstructs Paul’s identity” (253) and “a dramatic, if not disturbing, reevaluation of things once held precious” (247).

In Philippians, Paul is not throwing away his possessions like Crates, but he devalues the identity he had spent his entire life building—up to his self-described encounter with the risen Christ (1 Cor 9:1; 15:8; Gal 1:15–16). Although Paul's letter is not a *memento mori* in the Roman sense, he is contemplating the possibility of his own death at the hands of an unnamed magistrate (Phil 1:19–26).⁷⁵ In that light, his extreme reevaluation of his own identity and achievements in Phil 3:8 can be interpreted as a transformed *memento mori*, and Ernst Lohmeyer read the entire letter using a structure based on the concept of martyrdom.⁷⁶

The label of the disordered bones as σκύβαλα, “dung,” or less probably “refuse/remains,” is an inversion of cultural values as is much of the cups' iconography. The identification of the skeleton as “dung” comports better with the derisive humor of the cups. Paul also fundamentally and harshly inverts cultural values with his shocking use of σκύβαλα. It is so provocative that one could accuse him of supersessionism—which would contradict Rom 9–11. Although he cannot change his identity ἐν σαρκί (Phil 3:4–6), he reevaluates it to be loss for the sake of Christ. Neither does he state that he is no longer a Pharisee, nor does he deny the existence of his law observant righteousness. These are the elemental realities of his past life. But for the sake of gaining Christ he reckons everything to be dung.

Gerald Downing writes that “Paul's coarseness at times would have sounded typically Cynic (in particular, the reference to gelding [Gal 5.12] and to shit [Phil 3.8]).”⁷⁷ Downing's translation is incorrect, and

⁷⁵ Assuming that one can read the letter as a unity (even if Phil 3:1–21 is based on a *Vorlage*); cf. Hans Dieter Betz, *Studies in Paul's Letter to the Philippians*, WUNT 343 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 47–67, that Phil 3:1b–21 is an “autobiographical memorandum [ὑπόμνημα]” that Paul added later, and “3:2–21 does not by itself exhibit any epistolary traits” (50). See also Peter Oakes, *Philippians: From People to Letter*, SNTSMS 110 (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 77–78, and Bertschmann, “Kenosis,” 236–238 (she emphasizes the strong evidence for shared vocabulary).

⁷⁶ Lohmeyer, *Philippianer*, 5–6.

according to Marie-Odile Goulet-Cazé no extant Cynic philosopher uses σκύβαλον.⁷⁸ Consequently, Paul's statement in Phil 3:8 cannot be identified as Cynic. Its shock value is nevertheless quite high. Friedrich Lang, commenting on Paul's substitution of ζημία with σκύβαλα, insists on the "element of resolute turning aside from something worthless and abhorrent with which one will have nothing more to do. The choice of the vulgar term stresses the force and totality of the renunciation."⁷⁹ Gerald Hawthorne, in agreement with Lang, argues that "It is quite improper to weaken its meaning in any way by translation or by interpretation" and notes that some patristic writers "embarrassed by this passage, attempted to modify the meaning of σκύβαλα."⁸⁰ Lang and Hawthorne are probably incorrect in their belief that the word is "vulgar." Nevertheless, the use of an acceptable term for "dung" does express a violent renunciation, and in fairness to the patristic writers in question the word could mean "refuse."

Paul's words for value, κέρδη ("gains") and ζημίαν ("loss"), in Phil 3:7–8 are important for evaluating the rhetorical force and sense of σκύβαλα. Reumann notes that the two terms (κέρδη and ζημίαν) were "a common contrast, esp. in finance."⁸¹ In the *Hipparchus*, attributed to Plato, Socrates contrasts the two: "the opposite of loss is gain" (Εναντίον δὲ τῇ ζημίᾳ τὸ κέρδος).⁸² Likewise, Socrates in the same dialogue con-

⁷⁷ Gerald Downing, *Cynics, Paul and the Pauline Churches* (London: Routledge, 1988), 41, 270. Mark D. Nanos, "Paul's Reversal of Jews Calling Gentiles 'Dogs' (Philippians 3:2): 1600 Years of an Ideological Tale Wagging an Exegetical Dog," *BibInt* 17 (2009): 448–482, esp. 477, also suggests Paul might have been imitating Cynic language in Phil 3:8 ("crap").

⁷⁸ Personal communication. Although Philo and Plutarch use the word in conventional ways, the only philosophical usage I found is from *Orac. chald.* 158 (CUFr 104 des Places), which is related to uses in Julian's Oration to the Mother of the Gods: *Or.* 8.11, 170d; 8.16, 175c; 8.19, 179d (CUFr 2.1, 119, 124, 130 Rochefort).

⁷⁹ Lang, "σκύβαλον," 446.

⁸⁰ Hawthorne, *Philippians*, 139; cf. Chrysostom, *Hom. Phil.* 3:8 (PG 62.265), who has σκύβαλον as "chaff."

⁸¹ Reumann, *Philippians*, 517.

trasts the two verbs Paul uses.⁸³ Reckoning (ἡγεῖσθαι) something to be a loss (ζημία) such as the death of a slave or friend was an expression that appeared occasionally in ancient Greek.⁸⁴ Epictetus, for example, compares the evaluation of a useful object and the devaluation of the unphilosophical individual who fears poverty above all: “But anyone who finds an undamaged and useful object that has been thrown out picks it up and reckons it to be gain, but nobody will pick you up, and everyone reckons you to be a loss” (ἀλλὰ σκεῦος μὲν ὁλόκληρον καὶ χρήσιμον ἔξω ἐρριμμένον πᾶς τις εὐρὼν ἀναιρήσεται καὶ κέρδος ἡγήσεται, σὲ δ’ οὐδεὶς, ἀλλὰ πᾶς ζημίαν).⁸⁵ Mark D. Nanos attempts to ameliorate Paul’s severe language in Phil 3:7–8 by arguing that

Paul communicates the relative devaluation of his own advantages specific to Jewish group identity because, although they [the addressees of Phil 3] are probably not Jews and thus cannot do so, Paul could boast as a natural born and accomplished Jew ...

This is inconsistent with Paul’s disturbing judgement in Phil 3:8 which is not a “relative devaluation.”⁸⁶ ἡγῆμαι and ἡγοῦμαι in Phil 3:7–8 are not “relative,” but starkly conclusive as the usages of ἡγεῖσθαι ζημίαν

⁸² Plato, *Hipparch.* 227a (and 226e, 228a). On the *Hipparchus* as a Platonic dialogue, see Michael David, *The Soul of the Greeks: An Inquiry* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011), 174–191 (225a–226d, 226d–228a, 232a–c are sections on the φιλοκερδής); cf. Gorgias 82 B11a.19 Diels/Kranz; Democritus 68 B220 Diels/Kranz, *Lysias*, Aeropagitica 12; Philo, *Spec.* 2.87.

⁸³ Plato, *Hipparch.* 229e (ζημιουῖσθαι and κερδαίνειν). The two verbs are also used in opposition in other texts (often with reference to finance): Isaeus, *De Cleon.* 23; Isocrates, *Demon.* 39; Plato, *Leg.* 846a; Aristotle, *Eth. nic.* 5.2, 1130a.24–5; cf. Mark 8:36 par.

⁸⁴ Xenophon, *Mem.* both 2.3.2 and 2.4.2 (the death of a slave); *Ages.* 11.5 (loss of friends); Dio Chrysostom, *Regn.* 4.91 (expenditure for sacred festivals); and *Conc. Apam.* 26 (loss due to cessation of hostilities).

⁸⁵ Epictetus, *Diatr.* 3.26.25.

⁸⁶ Nanos, “Paul’s Reversal,” 481. Cf. Bertschmann, “Kenosis,” 235–254, for arguments against positions such as that of Nanos.

above demonstrate. In addition, the most likely hypothesis is that Paul's opponents are a "Jewish Christian missionary group," although there are certainly alternative views.⁸⁷ Michael Cook comments that "Paul depreciates his Jewish background only in the context of his polemic against the 'dogs' [Phil 3:2] who seek to discredit him" and notes that "dog" was an insulting term in the ancient world. Cook cautions that one should "contrast this invective with Rom 9.4–5."⁸⁸ With regard to what such a group would regard as gain, Paul's comments are particularly incisive and undoubtedly objectionable. The Boscureale cups also express a reckoning of cultural treasures (philosophers, poets, and dramatists) as loss and presumably would be quite objectionable to such elite philosophers and dramatists—with the possible exception of the Cynics.

Paul's use of *σκύβαλα* is patently an example of vituperative rhetoric.⁸⁹ He moves from an evaluation of his Jewish (or "Judaean")

⁸⁷ Reumann, *Philippians*, 469–470, mentions ten different hypotheses and assumes as a "working view" that the group was Jewish-Christian. For a similar view, see Bertschmann, "Kenosis," 240, 242, 248, and Amy-Jill Levine and Marc Zvi Brettler, (ed.), *The Jewish Annotated New Testament* (New York: Oxford University Press, 2011), 359. Nanos, "Paul's Reversal," 449, 457, 479–481, argues that Paul is warning against pagan "alternatives" and way "of being in the world." The use of *περιτομή* in Phil 3:3, however, renders such a hypothesis improbable (cf. Reumann, *Philippians*, 474). Paul's harsh rhetoric in Phil 3 is inescapable, whatever hypothesis one adopts about the opponents, and Nanos' point that modern Christians should not repeat Paul's invective is well-taken (481–482).

⁸⁸ Cook, in Levine and Brettler, *New Testament*, 359. See Nanos, "Paul's Reversal," 448–482. Derisive uses include Homer, *Il.* 6.344 (Helen), 13.623 (Trojans), Aristophanes, *Vesp.* 1402 (a drunken baker's wife), Josephus, *Ant.* 7.209 (Shimei). This sense explains the word's appropriateness as a Cynic designation (e.g., Plutarch, *Exil.* 602a, *Quaest. conv.* 717c). The only non-derisive references to a "dog" in the LXX are Tob 5:17; 11:4 (MSS A, B). I thank Jerker Blomqvist for his comments.

⁸⁹ Cf. Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* (Stuttgart: Franz Steiner, 1990), § 62.3, 240, 1129 on vituperation. For vituperation in 1 Cor, see Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, HUT 28 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991), 219–221, 276–277.

identity and meritorious actions as an ability to “trust in the flesh” (πεποιθέναι ἐν σαρκί, Phil 3:4)—what he calls his “gains” (κέρδη, Phil 3:7)—to reckoning them to be “loss” (ζημίαν) for the sake of Christ, to an extreme devaluation of them as σκύβαλα. The rhetorical force of the vituperation inclines the reader to believe that Paul meant “dung” and not merely “rubbish.” “Rubbish” might be of some value, but “dung” is of no value whatsoever. Anaximenes analyzes this form of rhetoric: “in vituperations also it is necessary to use irony and laugh scornfully at one’s opponent for the things of which (s)he is proud” (χρῆ δὲ <καὶ> ἐν ταῖς κακολογίαις εἰρωνεύεσθαι καὶ καταγελᾶν τοῦ ἐναντίου, ἐφ’ οἷς σεμνύνεται).⁹⁰ The Boscoreale cups employ irony and ridicule, and so one can describe their imagery and inscriptions as a form of vituperative rhetoric. In Phil 3:8 Paul’s use of ζημία and σκύβαλα for his past identity and accomplishments are intensely derisive, a form of κακολογία—vituperation that certainly is out of place in modern Christianity.

For the sake of knowing Christ and the power of his resurrection (τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ, Phil 3:10), Paul violently devalues what he had formerly had such confidence in (πεποίθησιν). He abandons the security of his treasured past: “Faith as the surrender of self-security as well as the overcoming of the despair that arises from striving for such security is at once the demand and the gift of the proclamation,”⁹¹ or, as John Calvin comments on Phil 3:9: “faith offers a naked human to God” (fides offert nudum hominem Deo).⁹²

⁹⁰ Anaximenes, *Ars rhet.* 35.19, 1441b, 21–22 (BSGRT 79 Fuhrmann).

⁹¹ Rudolf Bultmann, “On the Problem of Demythologizing (1952),” in *The New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, translated by Schubert M. Ogden (Philadelphia: Fortress, 1984), 95–130, esp. 102. Cf. the comments by Avery Dulles, *The Assurance of Things Hopes for: A Theology of Christian Faith* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 237.

⁹² *Calvini opera*, 49.

Bertil Albrektson in memoriam (1929–2021)

GÖRAN EIDEVALL

Uppsala universitet
goran.eidevall@teol.uu.se

Bertil Albrektson avled den 16 april 2021, i en ålder av 91 år. Han var en exeget med ovanligt stor räckvidd. Genom sin mångåriga verksamhet som bibelforskare och bibelöversättare gjorde han avtryck i ett flertal sammanhang. Hans forskning uppmärksammades internationellt, i form av hedersdoktorat vid University of Edinburgh och Åbo Akademi. Genom sina insatser inom det översättningsprojekt som resulterade i Bibel 2000 har han dessutom utövat ett stort inflytande över bibelläsning och bibelreception i Sverige. Albrektson var ledamot av Kungliga Vetenskaps-Societeten i Uppsala och Vitterhetsakademien.

BIBELFORSKAREN

Bertil Albrektsons akademiska karriär inleddes i Göteborg där han tog en filosofie kandidat (1951) med kurser i semitiska språk, grekiska och filosofi. Därefter begav han sig till Lund för att ägna sig åt teologisk utbildning. Studierna till teologie kandidatexamen (1956) och det vidare arbetet fram emot doktorsexamen varvades med längre vistelser utomlands, i Jerusalem och Cambridge. År 1963 blev han teologie doktor och docent i Gamla testamentets exegetik, på grundval av en avhandling med titeln *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations*.¹

¹ Bertil Albrektson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations: With a Critical Edition of the Peshitta Text*, Studia Theologica Lundensia 21 (Lund: CWK Gleerup, 1963).

Denna textkritiskt och filologiskt inriktade studie innehåller bland annat en eklektisk edition av Peshitta för Klagovisorna.

Fyra år senare, 1967, utkom monografin *History and the Gods*, som nummer ett i den nystartade skriftserien Coniectanea Biblica Old Testament Series.² Här lämnade Albrektson den textkritiska detaljanalysen för att i stället ta sig an övergripande religionshistoriska frågeställningar. Enligt rådande konsensus inom dåtida exegetik var det kännetecknande för Israel (och Juda) att betrakta historien som en scen för gudomliga ingripanden, medan de omgivande kulturerna främst förlade gudarnas aktiviteter till naturens växlingar. Albrektson visade att de mesopotamiska gudarna, i likhet med JHVH, sågs som aktiva inom historiska händelseförlopp. Boken kom därigenom att bidra till en paradigmförskjutning inom forskningen.

1967 var även året då Albrektson utnämndes till professor i Gamla testamentets exegetik vid Åbo Akademi. Tillsammans med sin kollega i Uppsala, Helmer Ringgren, författade han vid denna tid en lärobok, *En bok om Gamla testamentet*.³ Den utkom 1969 och skulle sedan användas som kurslitteratur under flera årtionden. Under perioden i Åbo (1967-1976) publicerade Albrektson däremot inte någon ny vetenskaplig monografi. En viktig förklaring till detta är förmodligen hans engagemang i förarbetena till en ny svensk bibelöversättning (se nedan).

Albrektson fortsatte emellertid att ägna sig åt bibelvetenskaplig forskning, parallellt med andra uppdrag. Han förblev en exeget av både nationell och internationell betydelse. Ett stort antal artiklar signerade Bertil Albrektson har publicerats i *SEÅ* och andra tidskrifter. År 2010 utkom ett urval av hans uppsatser och artiklar i bokform: *Text, Translation, Theology*.⁴ Flera av bidragen behandlar textkritiska principer och

² Bertil Albrektson, *History and the Gods: An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, ConBOT 1 (Lund: CWK Gleerup, 1967).

³ Bertil Albrektson och Helmer Ringgren, *En bok om Gamla testamentet* (Lund: CWK Gleerup, 1969).

⁴ Bertil Albrektson, *Text, Translation, Theology: Selected Essays on the Hebrew Bible*, Society for Old Testament Study Monographs (Farnham: Ashgate Publishing, 2010).

deras praktiska tillämpning. Det är knappast en tillfällighet att denna samlingsvolym utgavs av brittiska Society of Old Testament Studies (SOTS). Albrektson, som studerat vid Cambridge 1957-1958, upprätthöll täta kontakter med Storbritannien under hela sitt forskarliv. Det är tydligt att de brittiska exegeterna satte stort värde på honom som kollega och vän. Bertil Albrektson utsågs till hedersmedlem i SOTS 1983 och till hedersdoktor i Edinburgh 1995. Dessutom erhöll han utmärkelsen the Burkitt Medal for Biblical Studies år 2003.

BIBELÖVERSÄTTAREN

Bertil Albrektson ingick i den arbetsgrupp som tillsattes 1971 för att utreda förutsättningarna för en nyöversättning av Gamla testamentet. Utredningen, som blev färdig 1974, lade fast de principer (till exempel om idiomatisk svenska, med undvikande av så kallade hebraismer) som sedan kom att bli utslagsgivande för det kommande översättningsarbetet. Under de följande 25 åren, fram till år 2000, var Albrektson verksam på heltid som statligt anställd bibelöversättare.

Detta uppdrag förde Bertil Albrektson till Uppsala, där han blev en känd profil i akademiska och kulturella kretsar. Arbetet inom Bibelkommissionens GT-enhet var kollaborativt, men Bertil Albrektson var centralgestalten. Richard Pleijel har i sin avhandling gett flera belysande exempel på Albrektsons avgörande inflytande på flera områden, från uttolkningen av viktiga principer till fastställandet av formuleringar i olika bibeltexter.⁵

Arbetet med nyöversättningen av Gamla testamentet / Hebreiska bibeln inom ramen för den utgåva som kom att kallas Bibel 2000 (men som färdigställdes med omfattande notapparat först 2001) framstår som Albrektsons främsta livsverk. Det kan beskrivas som en storartad kul-

⁵ Richard Pleijel, *Om Bibel 2000 och dess tillkomst: Konsensus och konflikt i översättningsprocessen inom Bibelkommissionens GT-enhet* (Skellefteå: Artos Academic, 2018).

turgärning, till nytta och glädje inom undervisning på olika nivåer, men också som en insats av stort värde för kyrkor och samfund. Med tanke på att Albrektson ganska tidigt i sin karriär avsåg sig prästämbetet är det värt att framhålla att Bibel 2000 mottogs mycket positivt av Svenska kyrkan.

Under det kvartssekel som arbetet med Bibel 2000 pågick skrev Albrektson flera populärvetenskapligt inriktade artiklar som belyser översättningsfrågor ur olika synvinklar. Nämnas kan samlingen *Kapitlet om Jehu och andra uppsatser om Gamla testamentet* (1979) samt en bok som han samförfattade med Christer Åsberg, *Det nya Gamla testamentet* (1996).⁶

Bertil Albrektson var rikt begåvad. Han var verksam som bibelforskare, bibelöversättare och konstnär. Han var lärd i klassisk bemärkelse, med intressen som sträckte sig långt utanför den bibelvetenskapliga sfären. Denna bredd kännetecknar Albrektsons sista bok, *Newton och bibeln* (2015).⁷ Utöver samtliga ingående texter har han även skapat bilden på omslaget.

Svensk exegetik har förlorat en av sina konturskarpaste och färgstarkaste profiler.

⁶ Bertil Albrektson, *Kapitlet om Jehu och andra uppsatser om Gamla testamentet* (Stockholm: Verbum, 1979); idem och Christer Åsberg, *Det nya Gamla testamentet: Från forntida hebreiska till nutida svenska* (Örebro: Libris, 1999).

⁷ Bertil Albrektson, *Newton och bibeln: Essäer om bibeltexter, tolkningsfrågor och översättningsproblem* (Stockholm: Carlssons, 2015).

Vad spelar det för roll att Paulus är förundrad? Galaterbrevet 1:6 i ett klassiskt epistolärt perspektiv

MARTIN LANDGREN

Enskilda Högskolan Stockholm

martin.landgren@ehs.se

INLEDNING

Den relativt nyligen promoverade hedersdoktorn vid Lunds universitet,¹ Mark D. Nanos, skriver i sin bok från 2002, *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context*, att förekomsten av verbet θαυμάζω i Galaterbrevets första kapitel gör att brevets fortsättning borde läsas ironiskt.² Man har i tidigare läsningar av Galaterbrevet inte tagit vara på implikationerna av brevets ironiska inledning i tillräckligt hög grad, menar Nanos. I samtida brevlitteratur fungerade det grekiska verbet θαυμάζω ("jag förundras storligen," "jag är väldigt förundrad") som en genremarkör som indikerade att mottagaren kunde förvänta sig en (ironisk) tillrättavisning,³ vilket innebär att fortsättningen av Galaterbrevet, enligt Nanos, därmed bör läsas som en tillrättavisning likt den en tonåring kan få av sina föräldrar om tonåringen följt sina kamraters (tvivelaktiga) exempel och hamnat i tråkigheter. "Utskällningens" innehåll ska därmed inte heller ses som en korrekt beskrivning av det

¹ <https://www.ctr.lu.se/forskning/hedersdoktorer/2019-corinna-korting-mark-nanos>.

² Mark D. Nanos, *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context* (Minneapolis: Fortress Press, 2002).

³ Nanos, *Irony*, 10, 32–33.

Nanos kallar "influenterna" och deras teologiska perspektiv,⁴ lika lite som en förälders utskällning gör kamraternas perspektiv rättvisa.⁵ Med andra ord är Paulus förundran avgörande för hur man skall förstå Galaterbrevet.

Nanos tes är intressant. Styrkan är framför allt analysen av den sociala *varken-eller-situation* som konvertiter till judendomen befann sig i kring det första århundradet v.t. och hur den paulinska läran om att bli infogad i gudsfolket utan omskärelse rubbade en ömtålig balans. Dessa perspektiv kommer behöva fortsätta analyseras och är en del av en större rörelse inom nytestamentlig exegetik.⁶ Samtidigt finns uppenbara brister i hans användning av brevt teori.

Enligt Nanos kan Galaterbrevet klassas som ett *ironiskt tillrättvisande brev*, och han menar att forskare i för hög utsträckning ignorerat de epistolära implikationerna av detta. Men hur väl grundad är den tesen i antikens brevt teorier? Är det verkligen rimligt, ur ett epistolärt perspektiv, att ett verb i en inledning av ett brev sätter all följande text inom parentes? Martin W. Troy har till exempel påpekat att en överbetoning av ironi skulle vara kontraproduktivt för Paulus och skada hans relation till mottagarna av brevet.⁷ Troy föreslår därför istället en tolkning där *θαυμάζω*, tillsammans med *εἰ μὴ* (Gal 1:7) skulle kunna förstås som att Paulus säger att "om det inte finns någon som stör er,

⁴ De inom synagogan som inte trodde att det fanns en väg in i löftet till Abraham utan omskärelse (för män) och som ville guida mottagarna av brevet tillbaka till säker grund. Jfr Nanos, *Irony*, 196–197.

⁵ Jfr Nanos, *Irony*, 60.

⁶ Se Mark D. Nanos, "Introduction", i *Paul Within Judaism: Restoring the First Century Context to the Apostle*, red. Nanos och Zetterholm (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 1.

⁷ Troy W. Martin, "The Syntax of Surprise, Irony, or Shifting of Blame in Gal 1:6/7", *BR* 54 (2009), 79–98. Nanos tes har också kritiserats av Michael Bachmann, "Nicht von außen kommende 'Gegner', sondern galatisch-jüdische 'Beeinflusser'? Zu Mark D. Nanos' Dissertation und Ihrer These vom synagogalen sozialen Kontext des Galaterbriefs", *BZ* 48 (2004), 97–103 (101).

och vill ändra Kristi evangelium, är jag förundrad över att ni så snabbt övergivit ..." (egen övers.). Styrkan med Troys argumentation är att den är byggd på såväl klassiska litterära som klassiska epistolära exempel.⁸

Även om jag håller med Nanos om att Gal 1:6 utan större problem kan anses innehålla ironi, kommer jag i denna artikel visa att han gett ironin för stor betydelse. Jag kommer att argumentera för att även om Paulus är ironisk i Gal 1:6 behöver inte det påverka läsningen av hela brevet. Argumentationen bygger på observationen att det i antiken fanns en typ av brev som kallades *ironiska brev*, men att detta inte innebär att hela breven därmed skulle förstås ur ironisk synvinkel. En följd av detta blir att istället för att fastna i den ironiska inledningen kan man notera att Galaterbrevets tolkning blir klarare när man försöker förstå dess disposition ur ett *retoriskt* perspektiv, som ett deliberativt retoriskt dokument, vilket är i linje med vad flera andra forskare argumenterat.⁹ Slutsatsen som kommer att dras är alltså att Gal 1:6–11 enklast förstås som både ett *exordium* till en deliberativ text och ett *proemium* i ett tillrättavisande brev. Detta innebär samtidigt att Nanos förståelse av brevet blir mindre övertygande.

⁸ Martin, "Syntax", 96–97.

⁹ George A. Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984); David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, LEC 8 (Philadelphia: Westminster Press, 1987); Ben Witherington III, *Grace in Galatia: A Commentary on St Paul's Letter to the Galatians* (Guildford: T&T Clark, 1998); Richard B. Hays, "The Letter to the Galatians: Introduction, Commentary, and Reflections", i *The New Interpreter's Bible*, red. Leander E. Keck (Nashville: Abingdon Press, 2000), 11:181–348; David A. DeSilva, *The Letter to the Galatians* (Grand Rapids: Eerdmans, 2018); Craig S. Keener, *Galatians: A Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2019); jfr Nicholas T. Wright och Michael F. Bird, *The New Testament in Its World: An Introduction to the History, Literature, and Theology of the First Christians* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2019), 404.

NANOS TES OCH DESS FÖRUTSÄTTNINGAR

Nanos rekonstruktion av den historiska situationen i de galatiska församlingarna utgår från att det i Galaterbrevet finns olika retoriska skikt, och att dessa skikt är olika viktiga. Verbet *θαυμάζω* förstås, som nämnts ovan, som en genremarkör, och denna får särskild betydelse eftersom den återfinns i det skikt Nanos benämner som det viktigaste – den är tänkt att styra tolkningen av resten av brevet.

Mer specifikt identifierar Nanos tre retoriska skikt: en "situationsdiskurs" (eng. "situational discourse", Gal 1:1–9; 3:1–5; 4:12–20; 5:2–18; 5:24–6:18), en "övergångsdiskurs" (eng. "transitional discourse", Gal 1:10–12; 4:21, 31–51), samt en "narrativ diskurs" (eng. "narrative discourse", Gal 1:13–2:21; 3:6–4:11; 4:22–30; 5:19–23).¹⁰ Han argumenterar för att den information som bäst beskriver såväl nödläget i de galatiska församlingarna som vilka som förorsakade det, de som försöker påverka brevets mottagare, återfinns i situationsdiskursen, medan den narrativa diskursen, där Paulus i första hand använder sig av självbiografiska, såväl som textutläggande element, i första hand är till för att understödja argumentationen i det direkta tilltalet i situationsdiskursen. De teologiska argumentationer som återfinns i den narrativa diskursen bör därför underordnas det direkta tilltalet i situationsdiskursen.¹¹ Vad gäller övergångsdiskursen utgör den sömmarna i det färdiga resultatet – det är genom dessa som Paulus växlar mellan situationsdiskurs och narrativ diskurs. Enligt Nanos har texten därmed tre nivåer, en överordnad och två på olika sätt underordnade, och i sin studie fokuserar han helt på situationsdiskursen, där han menar att brevets retoriska centrum står att finna.¹² Nanos retoriska analys syftar alltså till att försöka nå tydliga resultat i fråga om vem Paulus tilltalar och varför. Han vill med andra ord inte främst kartlägga en retorisk ar-

¹⁰ Nanos, *Irony*, 62, 71–72.

¹¹ Nanos, *Irony*, 63–64.

¹² Nanos, *Irony*, 64–68.

gumentation, utan klargöra den retoriska situationen och få tillgång till en historisk realitet. Analysen utgår därför inte heller från klassisk retorik, däremot rekonstrueras brevet argumentationsstruktur, och Nanos menar att om situationsdiskursen är den viktigaste delen av brevet följer det att inledningen till denna del en nyckel för att förstå diskursens funktion. Därför blir det centralt för Nanos att grekiska verbet *θαυμάζω* förekommer just här, eftersom det innebär att brevet introduceras som ironiskt och tillrättavisande, något som blir avgörande för hur fortsättningen ska förstås.

Mer specifikt argumenterar Nanos att *θαυμάζω* fungerar som en ironisk genremarkör i brevlitteratur samtida med Galaterbrevet.¹³ Mottagaren kan därmed förvänta sig att en (ironisk) tillrättavisning följer – den uttryckta förundran handlade om att man genom att få mottagaren att känna skam skulle kunna få den till önskat beteende.¹⁴ Det kunde till exempel handla om att få mottagaren att fullgöra sociala plikter genom att inte ignorera avsändaren, utan att skriva tillbaka. I Galaterbrevet handlar det dock enligt Nanos om följande: "[I]t expresses dissatisfaction and indicates that the communication has broken down."¹⁵

Enligt Nanos förklarar förekomsten av *θαυμάζω* i Gal 1:6 också varför Paulus inte uttrycker någon tacksamhet över galaterna, till skillnad från andra brev. Tacksägelsen har ersatts av *θαυμάζω*, som indikerar att tillrättavisning följer, något som alltså innebär att inledningen till Galaterbrevet, genom detta ordval, skiljer brevet från vänskapligt sinnade brev. Samtidigt konstaterar Nanos att ordval återkommer i brev skrivna inom familjer, eller mellan nära vänner, vilket alltså innebär att den ironiska inledningen vittnar om en familjär stämning mellan Paulus

¹³ Nanos visar att det även användes andra uttryck för förundran; jfr Malherbe, Abraham J. (red.), *Ancient Epistolary Theorists*, SBL Sources for Biblical Study 19 (Atlanta: Scholars, 1988), 7.

¹⁴ Nanos, *Irony*, 33.

¹⁵ Nanos, *Irony*, 40.

och galaterna, och denna stämning menar Nanos återkommer genom hela brevet.

Målet med retoriken är alltså att få mottagaren att foga sig till det som efterfrågas av avsändaren. I detta fall möjliggörs detta genom att Paulus mjukar upp kritiken så att den blir tillräckligt indirekt för att mottagarna ska kunna ta den till sig, något som var nödvändigt i ljuset av hur fruktansvärd skam ansågs vara Paulus samtid.¹⁶ För att Nanos tes ska fungera krävs därmed att det kan påvisas att läsarna i tillräckligt hög utsträckning förstod Paulus ironi på det sätt Nanos vill göra gällande. Mer specifikt innebär det att de måste ha förstått *θαυμάζω* som en genremarkör som tydliggjorde Paulus intentioner med brevet.

Detta sätter fingret på förhållandet mellan antik retorik och brevt teori. Vad är rimligt att anta att en mottagare av ett brev kan ha förstått? I den korta genomgången som följer kommer jag visa att det inte kan antas som självklart att *θαυμάζω* skulle uppfattas sända de signaler till läsarna som Nanos argumenterar för.¹⁷ Det är inte heller självklart att skillnaden mellan brevt teori och retorik alltid är tydlig.¹⁸ I det som följer ges därför en kort genomgång av antik brevt teori och retorik som relaterar till Galaterbrevet och Nanos tes. Något som kommer bli tydligt är bland annat att i de epistolära teorierna från den här tiden är dispositionen inte särskilt viktig. Det kommer också stå klart, dels genom dispositionens enkelhet, dels genom klarhetsidealet, att det inte finns några belägg för att olika brevgenrer skulle ha påverkat olika brevs betydelse i någon djupare bemärkelse.

¹⁶ Nanos, *Irony*, 39–48.

¹⁷ Se också kritiken i Martin, "Syntax", som bygger på Lapid och Schotts förståelse av Gal 1:16.

¹⁸ Jfr Hans-Joseph Klauck, *Ancient Letters and the New Testament: A Guide to Context and Exegesis* (Waco: Baylor University Press 2006), 207–208.

DET IRONISKA BREVET I ANTIKEN OCH DESS DISPOSITION

Det råder ingen tvekan om att det i antika brevteorier fanns en typ av brev som kallades ironiska – den är omnämnd i flera brevteoretiska utläggningar. Drygt ett par århundraden efter att Paulus skrivit Galaterbrevet definieras det ironiska brevet till exempel i en text som brukar kallas Pseudo-Libanius (*Characteres epistolici* av Pseudo-Libanius, ca 300-500 v.t.)¹⁹ som ett brev där man först låtsas prisa någon, men där det snart framgår vad man verkligen menar: ”Den ironiska typen är när vi hycklande prisar någon i början, men visar vårt verkliga mål i slutet, eftersom vi har sagt uttalandet hycklande” (εἰρωνικὴ δὲ ἥς ἐπαινοῦμέν τινα ἐν ὑποκρίσει περὶ τὴν ἀρχήν, ἐπὶ τέλει δὲ τὸν ἑαυτῶν σκόπον ἐμφαίνομεν, ὡς τὰ ῥηθέντα καθ’ ὑπόκρισιν εἰρήκαμεν).²⁰ Ett annat exempel finns i Bolognapapyruset (300-400 v.t.), där ironin framställs som närmast en underdrift – i exemplet i texten talas det om att dödliga varelser inte har allting i sin makt.²¹ Vidare definierar Pseudo-Demetrius (200 f.v.t.-300 v.t.) ironiska brev som att man beskriver någonting tvärt emot hur det egentligen är – att till exempel kalla goda män för onda: ”Det är den ironiska typen när vi talar om ting i dess motsatser och kallar de onda för förträffliga och goda” (Εἰρωνικός δέ ἐστιν, ὅταν ἐναντίοις πράγμασιν ἐναντία λέγωμεν καὶ τοὺς κακοὺς καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς λέγωμεν).²²

Samtidigt ska konstateras att även om definitioner finns är de exemplifieringar som följer inte särskilt utförliga. David deSilva skriver:

Nevertheless, the reader of these handbooks will notice at once that, in comparison with surviving treatises on rhetoric, they are extremely brief ... These handbooks provide starting points, and samples of the flavor of, each type only, but nothing more.²³

¹⁹ Malherbe, *Theorists*, 66. Se även 68 för exemplifieringar.

²⁰ Malherbe, *Theorists*, 68.

²¹ Malherbe, *Theorists*, 49.

²² Malherbe, *Theorists*, 40.

I de brevteoretiska passagera i ovan nämnda skrifter finns till exempel inga mallar för hur brev skall skrivas. Undantaget är Pseudo-Libanius, som antyder att brev skall börja med en inledning som sammanfattas "[från] NN till NN, hälsningar",²⁴ men inget tyder på att ironiska brev skulle utgöra undantag till denna dispositionsregel. Det viktigaste tycks istället att ha varit att definiera vilken social situation brevet skrivs i, inte i något enda fall diskuteras huruvida disposition egentligen påverkar betydelsen, och Craig Keener konstaterar därför att "rhetoric affected letters' style more than structure".²⁵

Vad de antika brevteoretikerna i övrigt säger om ett brev disposition är att dispositionen är tredelad. För det första innehöll den en inledning, för det andra en huvuddel och för det tredje en avslutning.²⁶ Inledningen delades sedan vidare in i två delar, dels en tredelad inledning bestående av avsändare, adressat samt hälsning (*superscriptio*, *adscriptio* och *salutatio*), dels nämnda sammanfattning av brevets innehåll (*proemium*). Detta *proemium* fungerar som en brygga mellan inledningen och huvuddelen och kan ofta vara på gränsen till standardiserad. Följande delar finns då med: 1) bön om välbefinnande för mottagaren (oftast innehållande verbet *ὑγιαίνειν*, "att vara vid god hälsa"); 2) tacksägelse (*εὐχαριστέω*, "jag tackar"); 3) hågkomst av någon eller något i samband med bön (*μνείαν ποιούμενος*, "åminnelse"); och sist 4) uttryck för glädje (*χαρά, ἐχάρην*, "glädje", "jag gladdes").²⁷ Det är inte orimligt att anta att det var i denna, sista del som den fortsatta förväntan sattes inför brevet. Eftersom standardtypen av brev tycks ha varit ett vänskapligt brev var ett *proemium* en naturlig och vänskaplig del av inledningen som speglade principen *philophronesis*, det vill säga den vänskapliga tonen

²³ DeSilva, *Galatians*, 74.

²⁴ Malherbe, *Theorists*, 74: "Det [brevet] ska börja så här: Från NN till NN, hälsningar" (οὕτως ἀπάρχεσθαι ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι χαίρειν).

²⁵ Keener, *Galatians*, 40.

²⁶ Klauck, *Letters*, 17–25.

²⁷ Klauck, *Letters*, 42.

som skulle genomsyra brevet.²⁸ Om ämnet då till exempel var tillrättvisning hamnade antagligen den vänliga tonen i bakgrunden. I relation till Pseudo-Libanius resonemang är det alltså i inledningen som den ironiska delen kommer, medan det verkliga ärendet med brevet visas i avslutningen. Likaledes visar de andra exemplen att det väldigt snart blir tydligt vad brevskrivaren egentligen menar, och man kan även notera hur lite som sägs om de övriga delarna. Två saker kan dock förutsättas.

För det första var de flesta brev korta, och en genomarbetad disposition av texten var därför inte alltid nödvändig. Keener konstaterar därför att Paulus brev generellt sett var mycket längre än vardagliga brev från hans samtid.²⁹

För det andra är det i ljuset av det klarhetsideal (se nedan) som tycks ha gällt hos de antika brevetteoretikerna rimligt att anta att man använde sig av de till buds stående dispositionsreglerna från retoriken i de fall där det behövdes.

KLARHETSIDEALET I DEN KLASSISKA BREVTEORIN

Klarhet är av yttersta vikt i den klassiska brevetteorin. Källorna påpekar återkommande att syftet med ett brev är att vara ett surrogat för en dialog, att vara ena "halvan" av en dialog. Att brevskrivaren inte själv är på plats för att förtydliga meningen i brevet innebär att det som sägs måste vara klart från början.³⁰ Några källor diskuterar även huruvida stilen skulle spegla det *skrivna* eller det *mundliga* mediet.³¹ Vissa klassiska teoretiker – som till exempel Demetrius, som citerar Aristoteles (Demetrius, *De Elocutione*, 233)³² – menade vidare att vissa ämnen inte

²⁸ Klauck, *Letters*, 89.

²⁹ Keener, *Galatians*, 42: Paul's letters, "apart from Philemon, also differs from ordinary letters, which averaged roughly 87 words long, whereas Paul's letters average 2495 words (with 7114 for Romans)".

³⁰ Malherbe, *Theorists*, 12.

³¹ Malherbe, *Theorists*, 19–25.

³² Malherbe, *Theorists*, 19.

lämpade sig för brev, eftersom de endast skulle bli teoretiska uppsatser och inte utgöra någon levande kommunikation. Samtidigt sågs den språkliga kommunikationen som bunden av vissa ramar, såsom en disposition, början, slut och så vidare.³³ Brevskrivarna reflekterade generellt noga över sitt ämne och hur det skulle framställas och utformas för att kommunikationen skulle bli så tydlig som möjligt. Här kunde det vara viktigt att också anpassa brevet stilmässigt till mottagarens nivå (se t.ex. Demetrius, *De Elocutione*, 234: "För det är rätt att ta hänsyn till vem man skriver", *στοχαστέον γὰρ καὶ τοῦ προσώπου ᾧ γράφεται*).³⁴ Ytterst innebar detta att brevets ämne styrde utformningen, och här kan noteras att ju svårare ämne brevet skulle behandla, desto klarare disposition krävdes.

Med detta sagt kan man återigen påminna sig om att brevetteorin från antiken är inte särskilt utförlig. Den fungerar som en slags underkategori till retoriken. Både de teoretiska ramverk och de mindre utförliga exemplifieringar av genrer som noterats ovan, är oerhört kortfattade. Framför allt finns inga tecken på att en viss genre utgår från att det som sägs i brevet inte skall tas på allvar – i stället betonas att klarhet och en tydlig kommunikation är nödvändigt.³⁵

I ljuset av detta är det värt att säga något ytterligare om Galaterbrevet som ena halvan av en dialog. Utifrån det klarhetsideal som finns inom antik brevetteori bör det noteras att Galaterbrevet, trots sin anseende långa längd, inte kan klassas som det Hans-Joseph Klauck kallar "Literary letters". Enligt Klauck var "Literary letters" brev som cirkulerade i filosofiska skolor, men som snarare än regelrätta brev var poetiska eller litterära texter, alternativt brev infogade i större verk.³⁶ I kontrast till detta tycks Galaterbrevet av allt att döma vara ett situationsbaserat brev, som skrivits i relation till en större process som pågått i de galatiska för-

³³ Jfr Klauck, *Letters*, 215–218.

³⁴ Malherbe, *Theorists*, 18, 19, jfr 234.

³⁵ Jfr Malherbe, *Theorists*, 59, 63, 73.

³⁶ Klauck, *Letters*, 69–70.

samlingarna. På denna punkt är jag helt enig med Nanos.³⁷ Situationsbestämmdheten kan därmed ha viss betydelse för uttolkningen, så till vida att brevet, när det skrivs, också naturligt får en inledning, en avslutning och alla de andra drag som gör Galaterbrevet till ett brev. Med andra ord framstår de epistolära segmenten som naturligt infogade (se ovan), och inte som bildandes en yttre ram för exempelvis en traktat. Att se brevet som ena halvan av en dialog innebär alltså att epistolära verktyg är relevanta när det skall uttolkas.

I Galaterbrevet får man utan tvekan just Paulus perspektiv på händelserna i församlingen. Som Nanos många gånger riktigt påpekat är inte influenterna närvarande i texten och för sin egen talan – vår tillgång till deras resonemang i den specifika situation i vilken Galaterbrevet uppkommer filtreras genom Paulus resonemang. Det betyder dock inte att Paulus resonemang därmed är slarvigt eller oinitierat. Det finns exempelvis ingenting i texten och i argumentationsstrukturen som gör att Paulus vederläggning av influenterna borde läsas som om han inte vill att de skall få reda på vad han skriver.³⁸ Om så vore fallet är till exempel Paulus välkända utbrott om att influenterna borde ”skära av sig alltihop” orimligt (Gal 5:12).

FÖRHÅLLET MELLAN BREVTEORI OCH RETORIK I GALATERBREVET

I den här delen av artikeln kommer jag utifrån den översikt över antik retorik och brevteori visa på problemen med Nanos tes om vad verbet *θαυμάζω* kan sägas innebära för förståelsen av Galaterbrevet.

³⁷ Nanos, *Irony*, 25–30.

³⁸ Jfr Nanos, *Irony*, 60.

Brevteoretiska avvägningar

Det finns likheter mellan Galaterbrevet och det ironiska brevet såsom det exemplifieras av antika brevteoretiker. Både Galaterbrevet och brevteoretikernas exempel börjar med uttryck för förundran. Precis som i de exemplifieringar som ger uttryck för konflikt eller tillrättavisning är Paulus ute efter att tillrättavisa mottagarna av Galaterbrevet. Det går alltså att förstå Galaterbrevet som ett ironiskt, tillrättavisande brev, frågan är bara vad det i så fall innebär. För att svara på frågan nämner jag här tre saker som jag menar är problematiska med att applicera den tunna brevteori som finns tillgänglig på Galaterbrevet.

För det första är det problematiskt att tala om en ironisk *genre*, så som vi förstår begreppet idag, när vi talar om ironiska brev. Visserligen har jag visat ovan att det redan i antiken talas om ironiska brev, men dessa resonemang beskriver främst *stildrag* i inledningen till brev, som alldeles uppenbart används för att fånga mottagarens intresse. Det har alltså inte mycket med genre att göra; det brevteoretikerna primärt tycks beskriva är vad den sociala situationen kräver för språkdräkt. De är inte intresserade av dispositionen. För att låna retorikens begrepp relaterar man alltså främst till *elocutio* (språkdräkt), inte *dispositio*. Såväl i Galaterbrevet som i de olika antika exempeltexterna förstår vi av sammanhanget att det är *tillrättavisningen* eller *konfliktsökandet* som är huvudmotivet för texten som helhet. Man kan notera att mycket av vad de antika brevteoretikerna gjorde alltså var att definiera vilken social situation det handlade om, och föreslå inledningar som kunde vara lämpliga i respektive sammanhang.³⁹ Genren är fortfarande ett brev – ena halvan av en skriftlig kommunikation mellan två parter.

För det andra finns ingenting i brevteorin som visar att fortsättningen efter en inledning skall läsas som att avsändaren inte fullt ut menar vad han säger. Exempelen ur den antika brevteorin ovan, i den mån dessa korta avsnitt kan användas som referens, visar istället tydliga ironiseringar som direkt följs av tillrättavisningar i klartext. Något exempel är

³⁹ Malherbe, *Theorists*, 33–35.

så drypande av det som bäst förstås som sarkasm att det inte går att ta det som annat än en rejäl tillrättavisning – eller ett konfliktsökande, beroende på kontext – och det innebär alltså inte att avsändaren menar att det som följer därefter därmed skall förstås som mindre viktigt. I relation till Galaterbrevet kan alltså sägas att om man vill argumentera för att Paulus argumentation i det Nanos kallar den narrativa diskursen är mindre viktigt eller mindre gällande (de delar som skulle kallas *narratio* och *propositio* i ett klassiskt retoriskt perspektiv, Gal 1:12–2:15; 2:16–21) måste man göra det på andra grunder än de brevetteoretiska.

För det tredje är det problematiskt att, om det nu är fråga om ironi, påstå att de brevetteoretiska källorna visar att denna typ av ironi skulle mildra kritiken. Paulus anstränger sig knappast för att rädda mottagarna från att tappa ansiktet, tvärt emot vad Nanos vill göra gällande, för varför skulle Paulus annars ointetgöra den förment mildrande effekten genom att lite senare använda sig av sådana uttryck som de som återfinns i Gal 1:8–9 och 3:1? I ljuset av exempeltexterna ovan är det som framträder här istället att likna vid en viss bitterhet, som beskrivs medföra att (det ironiska) brevet blir vasst och stridsberett. Uttrycken kan ses som ultimatum eller inlagor i konflikter via korrespondens.⁴⁰ Ironiska brev är alltså knappast ute efter att mildra någon kritik mot mottagaren, och Nanos tes är därför problematisk. Det finns inget i antik brevetteori som tyder på att ironiska brev skulle innebära en mildare form av tillrättavisning, och Galaterbrevet bör därför inte heller ses som ett ironiskt brev skrivet på ett sätt som underlättade för mottagarna att tillgodogöra sig tillrättavisningen.

Sammanfattningsvis kan man alltså förstå Gal 1:6 som en inledning på ett ironiskt tillrättavisande brev utan att därmed se hela brevvets innehåll som ironiskt. Snarare än en genrestämning utgör ironin ett stildrag, och ur ett brevetteoretiskt perspektiv är det inte rimligt att anta att resten av brevet var tänkt att läsas som mindre viktigt, eller att den fortsatta argumentationen skulle sättas inom parentes på grund av att

⁴⁰ Jfr t.ex. Malherbe, *Theorists*, 41.

genren är ironisk. Ironin i inledningen mildrar inte heller Paulus tydliga kritik av mottagarna.

Relevanta retoriska perspektiv på Galaterbrevet 1:6–10

Nanos betonar återkommande Galaterbrevet som *brev*, det vill säga att han läser det utifrån dess förhållande till brevkonventioner i antiken. Diskussionen om förhållandet mellan brevteori och retorik är dock inte ny, utan har funnits länge i den retoriska kritiken, och då särskilt i forskningen på Galaterbrevet.⁴¹ Här finns nämligen en återkommande tendens att försöka skilja på brevteori och retorik, där forskare genom att hänvisa till brevkonventioner i antiken diskuterat hur strukturella och temamässiga upplägg påverkar betydelsen av olika brev.⁴² Förståelsen av Galaterbrevets genre påverkar därmed hur brevets struktur skall förstås – men inte nödvändigtvis dess budskap. Faktum är att det i antiken även förekom brev av talaraktär. En typ av retoriskt brev var också det så kallade *publicistiska*, eller *öppna* brevet, som kan definieras som ”uppenbart retoriska texter som ändå inte klart följer retoriska konventioner”.⁴³ Mika Hietanen visar till exempel hur Demosthenes ”kunde framlagt sin sak på ett informellt sätt enligt rådande epistolära ideal, men istället strukturerade [han] sina brev enligt retoriska konventioner”, och sammanfattar förhållandet mellan brevteori och retorik som att brevteori klargör brevets epistolära drag, inledning, *proemium* och så vidare, medan retoriken klargör kommunikationen på en generell nivå.⁴⁴

Blickar vi tillbaka på Nanos kan sägas att hans brevteori tillför vissa perspektiv till de utförliga retoriska analyser av Galaterbrevet som finns.

⁴¹ Nanos, *Irony*, 33; jfr Keener, *Galatians*, 37–43; DeSilva, *Galatians*, 71–74, 81–82.

⁴² Mika Hietanen, *Galaterbrevet i ljuset av en retorisk analys*, Religionsvetenskapliga skrifter 41 (Åbo: Åbo Akademis tryckeri, 1998), 68.

⁴³ Hietanen, *Galaterbrevet*, 71.

⁴⁴ Jfr Hietanen, *Galaterbrevet*, 68–72. Citaten hämtade från sida 71. Se även Longenecker, *Galatians*, cv–cvii.

Samtidigt är det enklaste sättet att läsa Galaterbrevets struktur fortfarande som ett exempel på ett *deliberativt retoriskt dokument*. Strukturen är tydlig – de delar som kan kallas epistolära är endast inledningen och delar av Gal 6:11–18.⁴⁵ Ben Witherington sätter fingret på hur argumentationen flyter i brevet:

There is a difference between the emotional *tone* of a document, and its argumentative substance. On closer inspection, all the arguments in Galatians are intending to convince the Galatians not to submit to circumcision and the Mosaic Law and instead to continue to walk in the freedom of the Spirit which Paul had taught them when he first delivered the Gospel to them. In other words Galatians is an example of deliberative rhetoric ...⁴⁶

Galaterbrevet är alltså ämnat att få galaterna att välja en viss väg, eller att vidta vissa åtgärder i en nära förestående framtid: "[I]t argues on the basis of what will be the possible, expedient, useful, and honorable course for them to follow".⁴⁷ Brevet är därmed inte i första hand varken ett försvar av Paulus och hans gärningar eller en ironisk tillrättavisning, utan en uppmaning till vad mottagarna skall göra i den situation som uppkommit.

Nanos är primärt intresserad av att etablera den historiska kontext Galaterbrevet relaterar till, inte minst i förhållandet till influenterna, som är Paulus motståndare i brevet.⁴⁸ För Nanos blir en retorisk analys därmed av sekundärt intresse, eftersom han menar att de retoriska perspektiven är beroende av den historiska situationen.⁴⁹ Men även om Nanos har rätt i att den historiska kontexten är viktig, är uppdelningen inte nödvändig – det är fullt möjligt och meningsfullt att analysera Galaterbrevet ur ett retoriskt perspektiv utan att man har en full förståelse av den historiska kontexten.⁵⁰ Trots allt är Galaterbrevet den

⁴⁵ Jfr Witherington, *Grace*, 26.

⁴⁶ Witherington, *Grace*, 27 (kursivering original).

⁴⁷ Witherington, *Grace*, 27.

⁴⁸ Jfr Nanos, *Irony*, 319.

⁴⁹ Nanos, *Irony*, 327–329

⁵⁰ Så Keener, *Galatians*, 39.

enda direkta källan som finns gällande konflikten i de galatiska församlingarna, och brevet är dessutom en text som flera forskare genomfört retoriska analyser av och funnit argumentationsstrukturer där Gal 1:6 varit viktig. Återkommande har alltså Gal 1:6 klassats som inledningen till ett retoriskt *exordium*, och i dessa läsningar har den retoriska strukturen på inledningen inte på något sätt gjort fortsättningen mindre viktig.⁵¹

IRONIN OCH RETORIKEN: ETT FÖRSLAG PÅ TOLKNING

Att förstå Paulus ordval i inledningen (*proemium* och *exordium*) som helt avgörande för förståelsen av resten av brevet är alltså inte nödvändigt, även om man förstår Galaterbrevet som ett ironiskt brev. Exempelvis kan man, *samtidigt* som man ser att Galaterbrevet är ett ironiskt, tillrättavisande brev, förstå Gal 1:6–11 som ett *exordium* i en deliberativ retorisk brevtex designad för att få åhörarna att byta åsikt. Det finns utrymme i den sammanlänkade klassiska retoriken och brevt teorin för en sådan förståelse, och med båda perspektiven tagna i beaktande pressas inte en relativt kortfattad klassisk brevt teori för långt. Istället kan retoriken, med dess *dispositio*-ideal – som var en hjälp i författandet av ett brev som var ena halvan av en dialog och därför behövde vara glasklart med avseende på betydelse – utgöra en god tolkningsnyckel för Paulus fortsatta argumentation efter Gal 1:6–11.

Det finns sammanfattningsvis en del som talar för att Paulus är ironisk i början av Galaterbrevet. Det finns däremot inget som talar för att det påverkar resten av brevet. Istället blir tolkningen av Galaterbrevet klarare om man förstår dess disposition ur ett *retoriskt* perspektiv, som ett deliberativt retoriskt dokument. Det motsäger inte att Paulus är ironisk i början, eller att Galaterbrevet som just brev kan ha en brevt eo-

⁵¹ Så Hans Dieter Betz, *Galatians* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 24; Richard Longenecker, *Galatians* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 12–13; Witherington, *Grace*, 34–35.

retiskt orienterad inledning, utan innebär alltså att man kan och bör förstå Gal 1:6–11 som ett *exordium* till en deliberativ text *och* som ett *proemium* i ett tillrättavisande, ironiskt brev. I tolkningen av inledningen har båda perspektiven något att tillföra, och det är bara när man pressar det ironiska perspektivet längre än så som det inte längre fungerar. Så visst är Paulus ironiskt förundrad, men ytterst spelar det faktiskt inte så stor roll.

Are Circumcision and Foreskin *Really* Nothing? Re-Reading 1 Corinthians 7:19 and Galatians 5:6; 6:15*

MARTIN SANFRIDSON

McMaster University
sanfridson@mcmaster.ca

INTRODUCTION

On three occasions Paul asserts that neither circumcision nor foreskin is anything, in 1 Cor 7:19, Gal 5:6, and Gal 6:15:¹

ἡ περιτομή οὐδέν ἐστιν
καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν
ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ

Circumcision is nothing, and foreskin is nothing but observance of God's commandments. (1 Cor 7:19)

ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε
περιτομή τι ἰσχύει οὔτε
ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις δι'
ἀγάπης ἐνεργουμένη

For in Christ Jesus neither circumcision nor foreskin avails anything, but faith working through love. (Gal 5:6)

οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστιν οὔτε
ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις

For neither circumcision is anything, nor foreskin, but a new creation. (Gal 6:15)

* I would like to thank Matthew Thiessen for his many helpful comments on this article. I am also thankful to the participants of the 2021 regional NE/EC SBL meeting, where a version of this article was presented, and the anonymous reviewers who provided insightful comments. Any remaining mistakes are solely my responsibility.

¹ The Greek word ἀκροβυστία literally translates into “foreskin.” This is the word I use throughout the article to render ἀκροβυστία. Unless otherwise noted all translations are my own and based on the Greek text of Novum Testamentum Graece, 28th edition.

This might lead readers of Paul, both the original recipients and the modern-day reader, to conclude that circumcision was an unimportant question for the apostle. This understanding has been prevalent in scholarship on Paul, especially among those who maintain that Paul broke with Judaism (see below). Such a notion, however, can be challenged—both from a reading of the wider Pauline corpus and from the scholarly literature that seeks to place Paul within his native Judaism, not outside of it. No matter one's take on the issue of Paul and what he thought about circumcision, it is clear that Paul made both positive and negative remarks about circumcision (cf. Rom 3:1–2; Gal 5:2). Clearly, Paul's attitude towards the existence or non-existence of the foreskin is not an *adiaphoron* (a Greek term that is best translated as “indifference”). Instead, the questions one must seek to answer are what exactly the apostle did think of circumcision; why he mentions it in both a positive and negative light; and, what effect the different contexts into which he wrote have on his claims *vis-à-vis* circumcision?

This article explores three of the more enigmatic pronouncements Paul made regarding circumcision (and foreskin): 1 Cor 7:19; Gal 5:6; and Gal 6:15. I do not think that these texts alone can give us a full understanding of what Paul thought about circumcision. Still, I argue that by looking at these three passages—and considering the *ekklēsiai* they were sent to, the context of the letters' recipients, and the “but” (ἀλλὰ) clauses that follow the statement on the (non-)value of circumcision—we can gain a fuller understanding of what the apostle thought about circumcision.

1 CORINTHIANS 7:19

In order to gain a fuller understanding of 1 Cor 7:19, let us briefly explore the ethnic identity of the recipients of 1 Cor, since this question

bears significant weight on our understanding of Paul's statement in this verse.²

There are several reasons to believe that the *ekklēsia* at Corinth consisted of both Jews and gentiles, but that many had a gentile background. In 1 Cor 6:11 and 8:7 Paul states that some of the Corinthians to whom he writes were taking part in acts and rituals that he deemed as unrighteous (ἄδικος, 6:9), and in both instances he includes the typically Jewish accusation against gentiles of idol worship.³ Later on in the letter, Paul explicitly states that the Christ followers he is addressing were gentiles who used to worship idols (12:2).⁴ In addition to this, Paul says that some of the Corinthian Christ followers "had been called as fore-skins" (7:18), which fits well with a gentile audience. There are, however, also indications that there were Jewish Christ followers present in the

² I agree with Caroline Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul* (New York: Oxford University Press, 2007), 9, who writes: "There is perhaps no more pivotal issue for determining one's reading of Paul than audience," and that by putting emphasis on the audience of the apostle's letters we can better understand his message. For example, I agree to a large extent with Lloyd Gaston, *Paul and the Torah* (Vancouver: University of British Columbia Press, 1987), 23, who writes with regard to the question of Paul and the Jewish law: "Paul writes to Gentile Christians, dealing with Gentile-Christian problems, foremost among which was the right of Gentiles qua Gentiles, without adopting the Torah of Israel, to full citizenship in the people of God." Thus, without dealing with the question of the ethnicity of the recipients of Paul's letters, we miss a great deal of Paul's message and the rhetorical force of his writings.

³ For Jewish critique of idolatry, see Wis 13–15; Let. Aris. 134–139; Josephus, *Ag. Ap.* 2.239–249; Philo, *Spec. Laws* 1.13–31; 2.255–256; *Decalogue* 52–81; Bel 1–40; Ep Jer 2–73; Rom 1:18–32; 1 Cor 12:2; Gal 4:8–10; 1 Thess 1:9; 4:3–7; Sib. Or. 3.19–34, 545–555, 586–590, 604–606. That Paul is accusing only some of the Corinthians of this is clear from his use of τινες, the masculine plural nominative of τις ("someone"). It is not impossible that Jews too are being accused by Paul here, but the accusation fits well with what Paul says about gentiles elsewhere, see especially Rom 1:18–32; 1 Thess 1:9; 4:3–5; Gal 4:8.

⁴ Here, Paul does not use the indefinite pronoun τις but appears to be addressing a wider part of the *ekklēsia*.

ekklēsia. In 1 Cor 7:18 Paul says that if someone was circumcised at the time of his calling, he should not undergo *epispasm* (i.e., have the fore-skin restored).⁵ Joseph Fitzmyer reads the περιτετμημένος (“those having been circumcised”) group as evidence that there were both Jews and gentiles present in the *ekklēsia*, understanding the verb περιτετμημένος and the noun ἀκροβυστία as two contrasting pairs with the former referring to Jews and the latter to gentiles.⁶ Additionally, in 1 Cor 12:13, Paul says that the members of the Christ group were all baptised in one spirit into one body and that all were made to drink of the same spirit. The groups Paul mentions as having been baptised and made to drink of the spirit are Jews and Greeks and slaves and free people, the exact same two groups that he mentioned in 7:18 and 22 (if we understand περιτετμημένος as ethnic Jews). Consequently, there should be little doubt that the *ekklēsia* in Corinth hosted both Jewish and gentile Christ followers.⁷

Reading Paul’s “Circumcision Is Nothing” Statement in Context

We now turn to 1 Cor 7:19 and the question at hand: does Paul intend that his statement in 7:19 be understood in the sense that circumcision

⁵ This group could also include gentiles who were circumcised; even so, there is sufficient indications elsewhere in the letter that Jews were present. On *epispasm*, see Robert G. Hall, “Epispasm and the Dating of Ancient Jewish Writings,” *JSP* 2 (1988): 71–86; Andreas Blaschke, *Beschneidung: Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte*, TANZ 28 (Tübingen: Francke Verlag, 1998), 139–144.

⁶ Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 32 (New Haven: Yale University Press, 2008), 308. Cf. Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, KEK 5, 11th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), 151. Fitzmyer refers to 1 Mac 1:15 and Josephus’ *Ant.* 12.241, to demonstrate that there was some precedence among Jews to perform epispasm to conform with their gentile surroundings.

⁷ Cf. John S. Kloppenborg, *Christ’s Associations: Connecting and Belonging in the Ancient City* (New Haven: Yale University Press, 2019), 84–85.

no longer has any value? At first glance, this might seem to be the case since Paul, no doubt, writes “circumcision is nothing” (ἡ περιτομή οὐδέν ἐστιν). Additionally, it seems true that Paul values circumcision as something that is not essential to the recipients of 1 Cor.⁸ But a study of the rhetoric and placement of 7:19 indicates that there are a number of reasons why Paul’s message might be more complicated than it first appears.

First, a reading that suggests that Paul no longer sees any value in circumcision does not appear to be consistent within the larger corpus of Pauline writings and his positive remarks about circumcision. For example, in Rom 3:1–2 Paul writes that there is much value in both being a Jew and circumcision. And when he wants to boast of his Jewish heritage in the letter to the Philippians, at the top of his list of credentials he mentions that he was circumcised on the eighth day (Phil 3:5). Any conclusion on 1 Cor 7:19 must, if we consider Paul to be a coherent thinker, be able to account for these statements.⁹ Second, as Brad Ronell Braxton and many scholars with him recognise, “this de-empha-

⁸ Cf. Karin B. Neutel, “Circumcision Gone Wrong: Paul’s Message as a Case of Ritual Disruption,” *Neot* 50 (2016): 373–396, 382, 384.

⁹ It should not be taken for granted that Paul had developed a coherent approach to the Jewish law and how it should be applied to the members of his *ekklēsiai*, and suggestions of Paul’s inconsistent view of the law can be found in the scholarly literature. Perhaps most notably in this regard is Heikki Räisänen, *Paul and the Law*, WUNT 29 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1983). Despite this, I think that we can view Paul’s approach of the Jewish law as coherent but that we must understand each of his references to the law in their respective contexts and recognise the fact that his letters and statements are situational. For a defence of this position, and a critique of some of Räisänen’s views, see Panayotis Coutsoumpos, “Paul’s Attitude towards the Law,” in *Paul: Jew, Greek, and Roman*, ed. Stanley E. Porter, Pauline Studies 5 (Leiden: Brill, 2008), 39–50. Frank Thielman, “The Coherence of Paul’s View of the Law: The Evidence of First Corinthians,” *NTS* 38 (1992): 235–253, 236, comments that 1 Cor is a well suited letter for gaining a deeper insight to Paul’s view of the law due to the letters unpolemical tone and the relatively small place the Jewish law has in the apostle’s argument in the letter.

sis of circumcision seems quite radical from the lips of Paul, a former Pharisee, who by his own admission had followed the law blamelessly and had kept the traditions of the fathers with great zeal.”¹⁰ Third, as I will argue later, circumcision was not something Paul thought of as an ineffectual rite. Karin B. Neutel writes:

Even though Paul can describe circumcision as meaningless, whether a person becomes circumcised or not is still not a matter of indifference to Paul. The act is not value-neutral: while there is nothing positive to gain from circumcising, for him there is much to lose in doing so.¹¹

¹⁰ Brad Ronell Braxton, *The Tyranny of Resolution: 1 Corinthians 7:17–24*, SBLDS 181 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), 52. Cf. David E. Garland, *1 Corinthians*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 305; Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), 346. Some scholars would claim that Paul left “Judaism” behind after the Christ event on the basis of Gal 1:13 (ἤκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφὴν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, “for you heard about my previous Jewish conduct”). However, both Matthew V. Novenson, “Paul’s Former Occupation in *Ioudaismos*,” in *Galatians and Christian Theology: Justification, the Gospels, and Ethics in Paul’s Letters*, ed. Mark W. Elliot et al. (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 24–39, and Matthew Thiessen, *Paul and the Gentile Problem* (New York: Oxford University Press, 2016), 38–41, have argued that the word Ἰουδαϊσμός should not be understood as “Judaism” but rather as the defence of the Jewish ways in a sectarian manner (Novenson), or as closely linked to and its meaning of promoting gentiles to behave like Jews, i.e., to Judaize (Thiessen). One could also argue that Paul viewed his Jewish life as a loss, based on Phil 3:7–8. But Paul never says his Jewish life is a loss to him, only that in comparison to Christ all things have been relativised and what matters, according to Paul, is the knowledge of Christ Jesus, the Lord. Cf. William S. Campbell, “‘I Rate All Things as Loss:’ Paul’s Puzzling Accounting System. Judaism as Loss or the Re-evaluation of All Things in Christ,” in *Celebrating Paul: Festschrift in Honour of Jerome Murphy-O’Connor, O.P., and Joseph A. Fitzmyer, S.J.*, ed. Peter Spitaler, CBQMS 48 (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 2011), 39–61, 57–58.

¹¹ Karin B. Neutel, *A Cosmopolitan Ideal: Paul’s Declaration “Neither Jew Nor Greek, Neither Slave Nor Free, Nor Male and Female” in the Context of First-Century Thought*, LNTS 513 (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015), 101. As Neutel makes clear in a later publication (“Circumcision,” 377), it is the circumcision of gentiles who have

This is a more nuanced view than that of Gordon Fee, who argues that, for Paul, circumcision or keeping the foreskin is no longer of any importance since “being a Jew or a Gentile simply means nothing to God ... [for] Christ has made such distinctions obsolete, and thus irrelevant.”¹² Adding to Neutel’s argument is 1 Cor 7:18 where Paul says that the one who was called circumcised (περιτετμημένος) should not undergo epispasm (cf. 1 Macc 1:14–15; *Ant.* 12.241), and if one was called while foreskinned, he should not become circumcised; this suggests that changing one’s status when a member of the Jesus movement is undesirable. If neither circumcision nor foreskin is worth anything, as Fee maintains, we might ask why one ought not undergo epispasm or circumcision. Plainly, if Fee is correct, what a Christ follower does with his foreskin should not matter. Consequently, the understanding of Paul’s statement in 1 Cor 7:19 that he regarded circumcision and foreskin as indifferent can be contested (this will become even clearer when we proceed to the letter to the Galatians).

In what follows, I will argue that there are two driving forces in Paul’s statement that “neither circumcision nor foreskin is anything” in 1 Cor: first, Paul relates it to the salvation gained in the Messiah and, second, he connects it to God’s call for individuals to join the Jesus movement.¹³ According to my first suggestion, the verse is to be under-

joined the Jesus movement as adults Paul discusses, not born Jews. Cf. Mark D. Nanos, “The Question of Conceptualization: Qualifying Paul’s Position on Circumcision in Dialogue with Josephus’ Advisors to King Izates,” in *Paul Within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, ed. Mark D. Nanos and Magnus Zetterholm (Minneapolis: Fortress, 2015), 105–152, 121–122. The work of Matthew Thiessen, *Contesting Conversion: Genealogy, Circumcision, and Identity in Ancient Judaism and Christianity* (New York: Oxford University Press, 2011), 108, has shown “that there was a constant stream of Jewish thought” that held that gentiles could not become Jewish by circumcision. Hence, Paul’s objection to gentiles’ circumcision was not a novel idea during his time.

¹² Fee, *Corinthians*, 345. Cf. Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle, Paternoster Press, 2000), 551.

¹³ These two interpretations find supports in various secondary literature, see David

stood accordingly: in relation to your salvation, “circumcision is nothing, and foreskin is nothing, but observance of God’s commandments.”¹⁴ Read this way, the understanding of Paul’s statement I propose is that neither circumcision nor the lack of circumcision has any relevance with regards to salvation.¹⁵ Put differently, the genealogical background of a person, in this case being Jewish or gentile, is not a deciding factor for salvation in the Messiah (cf. Rom 3:29–30; 4:8–10).¹⁶ Salvation, according to Paul, comes from the gift that is the Messiah and is attainable for all, no matter ethnic and/or cultic background (cf. Rom 6:23; Gal 2:21).¹⁷ Therefore, “in the calling each was called, let him remain,” since it has no bearing on salvation (1 Cor 7:20). This reading is supported by Gal 3:28 where Paul argues that those who have been immersed in the Messiah, regardless of ethnicity, social standing, or sex, are one in Jesus.¹⁸

My second proposal, that the statement relates to each person’s calling to the God of Israel and their incorporation into the Jesus move-

J. Rudolph, *A Jew to the Jews: Jewish Contours of Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9:19–23*, 2nd ed. (Eugene: Pickwick Publications, 2016), 28–30; Braxton, *Tyranny*, 52; Conzelmann, *Brief*, 152.

¹⁴ Conzelmann, *Brief*, 152, states that “οὐδέν ἐστιν ist streng auf das Heil bezogen.”

¹⁵ Cf. Raymond F. Collins, *First Corinthians*, SP 7 (Collegeville: Liturgical Press, 1999), 283.

¹⁶ Cf. Rudolph, *Jew*, 28. This relates to a third possible foundation for Paul’s statement, one that I do not have space to engage with in this article: the eschatological nearness of Christ’s return. On this, see Peter J. Tomson, “Paul’s Jewish Background in View of His Law Teaching in 1 Cor 7,” in *Paul and the Mosaic Law*, ed. James D. G. Dunn, WUNT 89 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 251–270, 264.

¹⁷ Thiessen, *Gentile Problem*, 9. I use the word “cultic” rather than “religious” since the latter term, even though frequently used in modern scholarship on antiquity, is anachronistic and does not map on to any term used in Hebrew, Greek, or Latin. Cf. Kloppenborg, *Associations*, 10–18.

¹⁸ This is not to say that Paul no longer thinks in terms of Jew and Greek, slave and free, or man and woman, but that these categories are second to being in Christ.

ment, relates to the context in which 1 Cor 7:19 is found in, since calling is a central theme in vv. 17–24. Braxton notes that ...

... to remove the marks of circumcision or to be circumcised as a condition of the call is an invalidation of the call of God. To take such action would suggest that God could not call one as a Gentile or Jew per se ... Also, Paul may be suggesting that change, at least of the sort just mentioned (i.e., changing ethnic identity) is not an inevitable *consequence* of the call.¹⁹

This suggests that there is no specific prerequisite in terms of the state one has to be in in order to be called (e.g., married, unmarried, circumcised, uncircumcised, a slave, a free person, a Jew, a gentile), but that the call goes out to everyone—regardless of social or ethnic background—and that one can (and in some cases should) stay in that state also after joining the Jesus movement.²⁰ In that respect, it does not matter if one was called circumcised or uncircumcised: the call is still valid and one can continue in the circumcised or uncircumcised state one was called in by God.²¹ There is, however, a “but” (quite literally) that should be added to this reading in order to better understand the implications of the first clause of 1 Cor 7:19.

The Meaning of “God’s Commandments”

We now turn to the last clause of the verse. For, as William Campbell notes, it is only with this clause that the first part of the verse becomes comprehensible: “It is not a comparison between A and B, between

¹⁹ Braxton, *Tyranny*, 50–51 (emphasis original).

²⁰ Garland, *1 Corinthians*, 305, writes: “Their conversion [i.e., the gentiles’] requires a change in lordships, spiritual values, and moral behaviour, but not a change in race, gender, or social caste.” Cf. Thiessen, *Gentile Problem*, 10.

²¹ Cf. William S. Campbell, *Paul and the Creation of Christian Identity*, LNTS 322 (London: T&T Clark, 2006), 91–93. It is often pointed out that Paul wants his Christ following gentiles to remain gentiles after they join the Jesus movement, but as Conzelmann, *Brief*, 152, stresses: “Gerade dieses οὐδέν ἐστιν bedeutet ja, daß der Jude weiterhin Jude bleibt.”

circumcision and uncircumcision, but a comparison of A and B with C [‘but observance of God’s commandments’].”²² The last clause should be understood in such a way that it does not nullify the previous one, but that, in keeping with Campbell’s comparison, to do C is more important than to do A and B.²³ The question is, though, what does “observance of God’s commandments” entail?

One immediate issue, David E. Garland notes, is that Paul never uses this exact phrase elsewhere.²⁴ Furthermore, as Frank Thielman points out: “How can Paul say to his readers in one breath that circumcision is nothing and in the very next tell them to keep the commandments of God?”²⁵ Several suggestions are made in the secondary literature, but few seem to hit the target. One could understand “God’s commandments” as referring to something other than the Mosaic law. For example, Fee, serving as a representative example, simply states: “Almost certainly this refers to the ethical imperatives of the Christian faith.”²⁶ What these ethical imperatives are is left unexplained. Weakening Fee’s argument, Matthew Thiessen points out that Paul’s language indicates that he is referring to the Mosaic law:

Paul’s use of the verb “to keep” (τῆρέω) with the noun “commandment” (ἐντολή), a construction that other Jews used to signify faithful observance of the Jewish law (cf. Sir 32:23; T. Dan. 5.1; Josephus, *Ant.* 8.120; Matt 19:17–19; Rev 12:17; 14:12), suggests that Paul signals the abiding relevance of law observance.²⁷

A fruitful way forward in interpreting this elusive statement that E. P. Sanders referred to as “one of the most amazing sentences [Paul] ever wrote” has been provided by both Peter J. Tomson and Thiessen.²⁸ They

²² Campbell, “Loss,” 42.

²³ Rudolph, *Jew*, 30.

²⁴ Garland, *1 Corinthians*, 305.

²⁵ Thielman, “Coherence,” 237; cf. Thiessen, *Gentile Problem*, 8.

²⁶ Fee, *Corinthians*, 347.

²⁷ Thiessen, *Gentile Problem*, 9.

²⁸ E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Minneapolis: Fortress, 1983), 103.

argue that τήρησις ἐντολῶν θεοῦ (“observance of God’s commandments”) instructs each group in the Corinthian *ekklēsia*, i.e., Jewish and gentile Christ followers, to keep the commandments that pertain to their own group.²⁹ Thiessen states:

Paul does not contrast the rite of circumcision to the commandment of God; rather, he claims that being Jewish (circumcision) or being gentile (uncircumcision) does not matter—only keeping the commandments that God requires of each group of people.³⁰

The heart of Paul’s statement in 1 Cor 7:19b, then, is not that *all* members of the *ekklēsia* should observe *all* God’s commandments, but that *all* members should keep the commandments specific to them, an explanation that fits well with the context of 7:17–24.³¹ Thus, the Christ follower, both the circumcised and the foreskinned, can live in the state he (and she) was called in and still keep God’s commandments.³² Therefore, we should not read 1 Cor 7:19 as a tearing down of the ethnic

²⁹ Tomson, “Jewish Background,” 267–268; Thiessen, *Gentile Problem*, 9–10. For a similar view, see Anders Runesson, “Paul’s Rule in All the *Ekklesiāi*,” in *Introduction to Messianic Judaism: Its Ecclesial Context and Biblical Foundations*, ed. David Rudolph and Joel Willitts (Grand Rapids: Zondervan, 2013), 214–223; Johnson Hodge, *Sons*, 131–132.

³⁰ Thiessen, *Gentile Problem*, 9.

³¹ Cf. Tomson, “Jewish Background,” 268.

³² This also gives insight to the tension created by the fact that Paul, as a Jew, writes that circumcision is nothing; it is nothing to those who are not obliged to get circumcised according to God’s commandments: the gentile Christ follower. With this said, there were, in Paul’s mind, parts of the Mosaic law that did apply to the gentiles who joined the Jesus movement, and, in that sense, Paul did ask them to Judaize by keeping some of God’s commandments as found in the Jewish law. Cf. Paula Fredriksen, “Judaizing the Nations: The Ritual Demands of Paul’s Gospel,” *NTS* 56 (2010): 232–252, 250–252. For a broader understanding of what Judaizing meant in antiquity, see Steve Mason, “Jews, Judeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History,” *JSJ* 38 (2007): 457–512; Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Hellenistic Culture and Society 31 (Berkeley: University of California Press, 1999), 175–197.

boundaries between Jews and gentiles, nor as a claim that circumcision is of no value for Jewish Christ followers, but as a proclamation that in relation to *God's call and salvation through Christ*, “neither circumcision nor foreskin is anything.”³³

GALATIANS 5:6 AND 6:15

The tone in Paul's letter to the Galatians is sharper than in 1 Cor due to the presence in the *ekklēsia* of those who proclaim a message incompatible with Paul's to the Christ followers.³⁴ In addition, Paul now only addresses gentile Christ followers who are uncircumcised (in contrast to 1 Cor 7:18–19). Mark Nanos rightly points out that even if there were Jewish Christ followers in the *ekklēsia*, the letter's *addressees* are Christ following gentiles alone.³⁵ Even though it is evident early on in the letter that Paul perceives a problem *vis-à-vis* the gentile Christ followers and their relationship to the Jewish law, it is first in Gal 5:2 that we understand that circumcision is a key issue.³⁶ That gentile Christ followers were considering this procedure should come as no surprise, for, as Neu-tel remarks, “gentiles who gave up their gods [when joining the Jesus

³³ Commenting on 1 Cor 7:18, Paula Fredriksen, *Paul: The Pagans' Apostle* (New Haven: Yale University Press, 2017), 113, states: “[Paul] opposed circumcision *for gentiles*, not for Jews” (emphasis original).

³⁴ Cf. James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 335; Mark D. Nanos, *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context* (Minneapolis: Fortress, 2002), 75–85. For a discussion of those who proclaimed another message, see John M. G. Barclay, “Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test-Case,” in *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, ed. Mark D. Nanos (Peabody: Hendrickson, 2002), 367–381, 380–381.

³⁵ Nanos, *Irony*, 75–85.

³⁶ Nils A. Dahl, “Galatians: Genre, Content, and Structure,” in *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, ed. Mark D. Nanos (Peabody: Hendrickson, 2002), 117–142, 136.

movement] but did not circumcise could be seen to enter an ethnic no man's land."³⁷ Hence, it is not far-fetched to think that the tension of being a gentile in a Jewish messianic group would have made the gentile Christ followers receptive to a message that would make them more Jewish—especially considering the fact that the founder of the Galatian *ekklēsia*, Paul, was a circumcised Jew who had previously preached circumcision (Gal 5:11). But how does Paul view the effects of circumcision on a gentile Christ follower?³⁸

Circumcision Avails Nothing for Gentile Christ Followers

Paul's resistance towards the gentile Christ follower who wants to circumcise is obvious in Gal 5:2–4.³⁹ It is not that Paul seems to think that their potential circumcision would be inoperative, and therefore unnecessary; rather, Paul seems to view it as resulting in a real (negative) change (5:3).⁴⁰ The question is: why will Christ be of “no benefit” to the gentile Christ followers in Galatia if they get circumcised (5:2)?⁴¹ Since gentile Christ followers, according to Paul, are included in the Jesus movement and the Abrahamic blessing through the Messiah (Gal 3:6–9, 14, 27–29), they would be mistaken if they tried to further qualify their participation in the *ekklēsia* by circumcision. Thus,

it seems likely that becoming associated with Abraham through circumcision would for Paul entail a rejection of the Abrahamic lineage that already exists

³⁷ Neutel, *Ideal*, 99.

³⁸ As Campbell, “Loss,” 46, notes: “In whatever form we attempt the reconstruction of the *Sitz im Leben* of this letter the issue of circumcision for gentiles remains central.”

³⁹ Cf. Campbell, “Loss,” 46.

⁴⁰ Neutel, “Circumcision,” 383, notes, “this passage [5:2–4] offers us a rare explanation *why* it would be wrong for gentiles in Christ to become circumcised, although it still leaves many questions unanswered” (emphasis original). See also Rudolph, *Jew*, 74–75.

⁴¹ Especially since Christ seems to be an advantage/profit for Paul who is circumcised (cf. Phil 3:3–16).

through Christ ... Paul's argument about alienation from Christ suggests that for gentiles, the *two forms of kinship cannot coexist*.⁴²

As Wolfgang Reinbold puts it: "Hier gibt es kein Sowohl-Als-auch ... sondern nur ein Entweder-Oder."⁴³ Hence, if the Galatians circumcise, it will result in Christ being of no benefit to them (Gal 5:2), and their separation from Christ (Gal 5:4). In addition, they will be under the hegemony of the Mosaic law, which is not what Paul envisions for the gentile Christ followers in Galatia (Gal 3:23–26).⁴⁴ In the event that the Galatians persist and go ahead with getting circumcised they would be required, Paul says, to keep the whole law. This would be both a "yoke of slavery" (Gal 5:1) and an impossibility since by getting circumcised after the eighth day of life they would disobey the law (Gen 17).⁴⁵ This answers the question of why the Galatians should not undergo circumcision, but it also directs us to the answer why "neither circumcision nor foreskin is/avails anything."

Simply put, it is not possible for the gentile Christ followers to gain what Jews had before Christ through circumcision.⁴⁶ Terence L. Don-

⁴² Neutel, "Circumcision," 383 (my emphasis). Cf. Peter-Ben Smith, "In Search of Real Circumcision: Ritual Failure and Circumcision in Paul," *JSNT* 40 (2017): 73–100.

⁴³ Wolfgang Reinbold, "Gal 3,6–14 und das Problem der Erfüllbarkeit des Gesetzes bei Paulus," *ZNW* 91 (2000): 91–106, 101.

⁴⁴ As Gaston, *Paul*, 22, 110, points out, this is with reference to gentile Christ followers in particular and it says nothing about how Jewish Christ followers should relate to the Mosaic law. Thiessen, *Conversion*, 140–141, finds a similar pattern in the writings of Luke.

⁴⁵ Cf. Thiessen, *Gentile Problem*, 91–92. It is clear from Phil 3:5 (περιτομῇ ὀκταήμερος, "eighth-day circumcision") that Paul knew, and held in high esteem, the law of eighth-day circumcision. This may suggest that it is only on the eighth day that Paul thinks circumcision is in accordance with the Mosaic law. Pace James Dunn, *The Epistle to the Galatians, Black's New Testament Commentary* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1993), 265, who argues that the problem with circumcision in this case is Jewish ethnocentrism.

⁴⁶ Johnson Hodge, *Sons*, 90–91; Neutel, "Circumcision," 383. 1 Corinthians and Galatians are not the only letters where Paul argues against gentile circumcision. See

aldson calls this pattern a “Christ-Torah antithesis” and it entails that where Christ faith chronologically precedes law obedience, law obedience cannot be added to that faith.⁴⁷ This becomes particularly clear in Gal 5:6 where Paul says that in Christ Jesus “neither circumcision nor foreskin avails anything.” As Lloyd Gaston puts it: “The Gentile counterpart to living in the covenant community of Torah is being ‘in Christ’.”⁴⁸ Consequently, Paul is not trying to conflate gentiles and Jews into one category; rather, as David Rudolph, building on the work of Paula Fredriksen, puts it: “Paul’s anti-circumcision language (directed at Gentiles) in Galatians can be understood as upholding Jew-Gentile distinction rather than collapsing it.”⁴⁹ It is because of this that Paul can state that “neither circumcision *nor* foreskin is/avails anything” to the gentile Christ follower in Galatia. What does avail is being in Christ Jesus. It should be noted, with risk of stating the obvious, that Paul says that neither circumcision nor foreskin is/avails anything. Therefore, not being circumcised is “revalued alongside circumcision so that the focus does not abide on Jewish or even on gentile existence, but on living a transformed life in Christ.”⁵⁰ Let us now turn to just that: the transformed life.

Matthew Thiessen, “Paul’s Argument against Gentile Circumcision in Romans 2:17–29,” *NovT* 56 (2014): 373–391.

⁴⁷ Terence L. Donaldson, *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle’s Convictional World* (Minneapolis: Fortress, 1997), 169–173.

⁴⁸ Gaston, *Paul*, 32. Cf. Frank J. Matera, *Galatians*, SP 9 (Collegeville: The Liturgical Press, 1992), 188; Karin B. Neutel and Matthew R. Anderson “The First Cut is the Deepest: Masculinity and Circumcision in the First Century,” in *Biblical Masculinities Foregrounded*, ed. Ovidiu Creangă and Peter-Ben Smit (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014), 228–244 (238).

⁴⁹ Rudolph, *Jew*, 30. Cf. Fredriksen, “Judaizing the Nations,” 232–252; Fredriksen, *Paul*, 113–117.

⁵⁰ Campbell, “Loss,” 48.

If Not Circumcision Matters, What Does?

Galatians 5:6 and 6:15 both have their specific ἀλλὰ (“but”) clauses. The ἀλλὰ clause in 5:6, “but faith working through love” (πίστις δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη), is unique to Galatians since it is the only place where Paul mentions “faith” (πίστις) and “works” (ἐνεργέω) as functioning in harmony.⁵¹ To become a member of the *ekklēsia*, no “works” are necessary, but as guidelines for the behaviour within the *ekklēsia*, “works” do matter (6:2).⁵² Consequently, “faith working through love” is a necessary expression of the *ekklēsia*, circumcision is not.⁵³ “Faith working through love” can, of course, have several meanings; but within Galatians, we see some of what Paul might mean by the phrase. In 2:20 “love” (ἀγάπη) refers to Jesus’s action when he gave himself up for Paul; in 5:13–14, the Galatians are encouraged to become slaves of one another through love because the law is “fulfilled” (πληρώω) in the commandment “love your neighbour” (cf. Lev 19:18); and in 5:22, ἀγάπη is the first fruit of the Spirit. In sum, to show love through faith is to live according to the example of Jesus, by the Spirit, and to fulfil the law (which they are to do through love, not circumcision).⁵⁴

The second ἀλλὰ clause (“a new creation,” καινὴ κτίσις, cf. 2 Cor 5:17) emphasises the newness that is in Christ.⁵⁵ The prevalent interpretation seems to be that the “new creation” is in contrast to circumcision

⁵¹ For reasons to translate ἐνεργουμένη (“working”) as middles rather than passive, see Douglas J. Moo, *Galatians*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 330.

⁵² Cf. Sanders, *Paul*, 114.

⁵³ Love L. Sechrest, *A Former Jew: Paul and the Dialectics of Race*, LNTS 410 (London: T&T Clark, 2009), 167.

⁵⁴ Here we see the same logic at work as in 1 Cor 7:19 and that for Paul the Jewish law is not something negative but that gentile Christ followers should abide by the precepts of the law that pertain to them.

⁵⁵ I understand κτίσις as “creation,” not “creature,” primarily due to Gal 6:14. Cf. Moo, *Galatians*, 397–398. For a discussion of the arguments of both positions, see Jeff Hubing, *Crucifixion and New Creation: The Strategic Purpose of Galatians 6:11–17*, LNTS 508 (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015), 240–244.

and foreskin. J. Louis Martyn claims that “the world that is passé is not Judaism as such, but rather the world of *all* religious differentiation.”⁵⁶ I think this is a misunderstanding of the text, for, as Fredriksen reminds us,

[Paul] is not referring to Jews in the first instance and to gentiles in the second: he says, rather, that circumcision (in light of Christ) is an irrelevant issue for gentiles, who are, again, both the recipients and the rhetorical focus of the letter.⁵⁷

The new creation has come about through Christ and one can access it via Christ (Gal 2:20). This entails two novel changes in the gentile Christ follower’s life: a spiritual life with the God of Israel and Jesus Christ and a loyalty to the *ekklēsia* and the Jesus movement.⁵⁸ In this new spiritual and physical situation, no one can “boast” (*καυχᾶμαι*) in the flesh (by being circumcised), rather boasting comes from the cross on which Christ was hanged (Gal 6:14).⁵⁹

So, the “new creation” suggests that gentiles can take part in the blessings that were bestowed on Abraham and earlier limited to ethnic Israel (Gal 3:6–9). What defined Abrahamic lineage and worship of the God of Israel before the Messiah, is now available for gentiles in Jesus (3:29), Paul argues, for “the promise to Abraham of many nations has begun to be realized within the coalition of Christ-believers, God’s new creation.”⁶⁰ As Paul himself puts it in Rom 3:29–30: “Or is he God of the Jews only, not gentiles also? Certainly of gentiles, as well. If so, God is

⁵⁶ J. Louis Martyn, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33A (New York: Double Day, 1997), 565 (emphasis original).

⁵⁷ Fredriksen, *Paul*, 225, n. 22 (emphasis original).

⁵⁸ Cf. Martinus C. de Boer, *Galatians: A Commentary*, NTL (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011), 403.

⁵⁹ Campbell, “Loss,” 47–48.

⁶⁰ Nanos, *Irony*, 152.

one [and] God⁶¹ will justify circumcision out of faithfulness and foreskin through faith.”

CONCLUSION

I have argued that Paul’s statement “neither circumcision nor foreskin is anything” in its three versions (1 Cor 7:19; Gal 5:6; 6:15) does not apply to *everyone* or under *all circumstances*. Rather, in 1 Cor 7:19, Paul says that in relation to the call of the God of Israel and in relation to the salvation gained by Christ, neither circumcision nor keeping the foreskin is anything. In Galatians, Paul makes it clear that in Christ Jesus “neither circumcision nor foreskin is/avails anything” for a gentile Christ follower. What they seek to gain by circumcision, they have already gained in Christ. Therefore, what does matter is “Gods’ commandments,” “faith working through love,” and “a new creation.” These things are highly important to practice and recognise for Paul’s Christ followers, more so than the existence or non-existence of the foreskin.

⁶¹ Since the relative pronoun ὃς is nominative masculine singular and refers to ὁ θεός, I use “God” instead of the relative pronoun “who.”

A New Leaf of Constantine Theologites the Reader's Lectionary in Uppsala University Library (Fragm. Ms. Graec. 1 = Greg.-Aland L1663)

TOMMY WASSERMAN

Ansgar University College
wasserman@ansgarskolen.no

INTRODUCTION

Until recently, sixteen Greek New Testament manuscripts in Sweden were included in the official register of Greek NT manuscripts maintained by the Institut für neutestamentliche Textforschung (INTF) in Münster, the *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments (Liste)*.¹ In 2011, Eva Nyström and Patrik Granholm initiated a project to digitise and catalogue all the Greek manuscripts in Sweden.² A new website, www.manuscripta.se, was launched and the scope of the project was subsequently widened to include all medieval and early modern manuscripts kept in Swedish libraries. Currently, the database contains 379 manuscripts in seven languages, 221 of which have been digitised in full, including fifteen Greek New Testament manu-

¹ For a description, see Tommy Wasserman, “The Greek New Testament Manuscripts in Sweden with an Excursus on the Jerusalem Colophon,” *SEÅ* 75 (2010): 77–108; Kurt Aland et al., eds., *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, ANTF 1, 2nd ed. (Berlin: de Gruyter, 1994).

² The most recent published catalogue is seriously outdated: Charles Graux and Albert Martin, *Notices sommaires des manuscrits grecs de Suède*, Archives des Missions Scientifiques et Littéraires IIIe série, XV (Paris: Imprimerie nationale, 1889), 293–370.

scripts in Uppsala, Gothenburg and Linköping, but not the Gospel manuscript in the National Museum in Stockholm. Last year, as I perused this database, I found to my surprise a parchment leaf from a Gospel lectionary (Uppsala University Library, Fragm. ms. graec. 1). The manuscript has now been identified and registered as a new leaf of Lectionary 1663 (L1663) in the *Liste*—this is the seventeenth Greek New Testament manuscript in Sweden.³

THE PROVENANCE OF FRAGM. MS. GRAEC. 1 AND LECTIONARY 1663

In my research on the provenance of the manuscript, I learnt that it had once been deposited in Uppsala University Library (Carolina Rediviva) by the Department of Classical Philology according to an internal document of deposit signed by Vappu Pyykkö, amanuensis of Greek language on 19 March 1982.⁴ The document listed nine Greek papyri and one parchment leaf that contained the Gospel of John 14:[1]7–31—ten manuscripts that were now being transferred from her department to the university library. Pyykkö indicated that the manuscripts had been acquired for the department by the former professor of Greek language, Gudmund Björck (1905-1955) and that the papyri had been numbered from 1–9 apparently following their dating in chronological order from Ptolemaic to Byzantine times. Thus, she suggested that they be catalogued as P. Ups. Björck 1–9 and mounted in glass. She further pointed out that there was an earlier inventory number (of unknown origin) appended to each papyrus: P. Ups. Björck 1 = G 181; 2 = G 419; 3 = G

³ I want to thank Greg Paulson at the INTF in Münster for assisting me in the identification of this leaf.

⁴ "Deposition av P. Ups. Björck 1–9 samt ett pergamentblad" (Accession no. 1982/5). I want to thank Anna Fredriksson of Uppsala University Library for sending me this document.

85; 4 = G 401; 5 = G 134; 6 = G 427; 7 = G 424; 8 = G 414; 9 = G 412.

In recent correspondence with Pyykkö, she has told me that she found the ten manuscripts when clearing out a storage room at the department in 1982. Her professor and supervisor Jonas Palm had no idea where they came from, but a senior colleague at the department, Ingrid Waern, could report that the former professor Gudmund Björck (who had been her doctoral supervisor until 1951) had acquired them from somewhere for use in teaching.⁵ After being deposited in the manuscript department of the university library, the nine papyri were properly catalogued and eventually mounted in glass (they had been attached to celluloid film), but they remain unedited. However, the single parchment leaf was stored away in a file separate from the Greek manuscript volumes (“Pergamentbrevskåp 5”) and remained uncatalogued until the autumn in 2018, when it was noticed, catalogued, and digitised for the manuscripta website.⁶

It has now turned out that this was a new leaf of L1663 which is divided between at least four collections in four countries; the other three are: McGill University (Montreal), Ms. Greek 11 (one leaf); University of Chicago, Joseph Regenstein Library, Ms. 879 (110 leaves, formerly

⁵ Private correspondence with Vappu Pyykkö on 13 February 2021. Jan Fredrik Kindstrand, who has written a biography on Gudmund Björck, his predecessor as Professor of Greek language and literature in Uppsala, has told me in private correspondence (17 April 2020) that as a doctoral student, Björck was himself assigned by his professor Otto Lagercrantz to write an essay on P. Ups. 8 in the collection, which later resulted in the publication *Der Fluch des Christen Sabinus: Papyrus Upsaliensis 8* (Uppsala: Almqvist and Wiksell, 1938). Kindstrand further gave me information (17 February 2021) about Ingrid Waern née Söderström. I want to thank Pyykö and Kindstrand for their kind assistance.

⁶ Eva Nyström reports in private correspondence (19 February 2021) that the parchment leaf resurfaced in the autumn of 2018 and she made sure to catalogue it properly and digitise it: <https://www.manuscripta.se/ms/100131>. It is now also accessible from a larger repository: “Alvin – Platform for digital collections and digitized cultural heritage,” <https://www.alvin-portal.org/alvin/view.jsf?dswid=778>.

Goodspeed Ms. Grk. 34); Edgar M. Krentz (s. n.) in Chicago (one leaf).⁷ On 18 March, 2014, Brice C. Jones announced in a blogpost his discovery of the missing leaf in the Rare Books and Special Collections of McGill University in Montreal and managed to connect it to the two other parts in Chicago and (then) St Louis.⁸ Jones had found out in the library files that it had come to McGill library in the 1930s and that it was purchased from Erik von Scherling (1907-1956).

Von Scherling was the son of the Swedish Consul at Rotterdam. After school in Sweden, he moved back to the Netherlands in 1927 where he worked for a bookseller in Leiden, Jacob Ginsberg, and the next year he started his own business in the same town. Over a period of almost 30 years, until his death in 1956, he bought and sold manuscripts and other ancient artifacts. In 1931 he began to publish a sales catalogue which contained short articles and comments on the manuscripts for sale, *Rotulus: A Quarterly Bulletin for Manuscript-Collectors*.⁹ Jones indicated that the McGill leaf was item no. 2035, which is listed in vol. 4 (1937). Interestingly, Edgar Krentz, the private owner of another leaf, noted Jones' blogpost and commented, "I got my leaf in 1961 from the Internationale Antiquaria[a]t in Amsterdam, Menno Herzberger the owner."¹⁰

⁷ In 1983 Edgar Krentz moved from St. Luis, MO to Chicago where he was Professor of New Testament at the Lutheran School of Theology from 1983-1998 (and is now Emeritus).

⁸ Brice C. Jones, "A Missing Codex Leaf from a New Testament Lectionary." Online: <https://www.bricecjones.com/blog/a-missing-codex-leaf-from-a-new-testament-lectionary>. I want to thank Jones for sharing with me his unpublished transcription of this leaf. Jones has also edited three other Greek texts in the McGill University Library that came from von Scherling. See Brice C. Jones, "Three Unpublished von Scherling Texts in the McGill University Library," *BASP* 53 (2016): 53–60.

⁹ Apart from *Rotulus*, Scherling had issued separate sales catalogues at least from 1929 and continued to the year of his death in 1956.

¹⁰ After von Scherling's death in 1956, his artifacts came into the hands of various other dealers. See Marja Bakker, Alette Bakkers, and Klaas Worp, "Back to Oegstgeest, The von Scherling Papyrus Collection: Some von Scherling Texts in Minnesota," *BASP*

The major part of the lectionary, the last 110 leaves, is held by the Goodspeed Manuscript Collection in the Joseph Regenstein Library at the University of Chicago. According to the online catalogue it was acquired by the philanthropist Naomi Donnelley who had purchased it from von Scherling in Leiden in November 1934 and donated it to the library in January 1935.¹¹ Documents in the library archive reveal that it was Harold R. Willoughby, Professor of New Testament at the University, who first noticed that the lectionary, item 96 in one of Scherling's catalogues, was for sale.¹² Von Scherling sent him the manuscript for inspection in November and asked that he "kindly return the volume at once, if purchase of same cannot be considered."¹³ He added that the manuscript was bound in blue and not red morocco, "as stated by error in the [catalogue] list." In early December, Merrill Parvis recounts,

Miss Naomi Donnelley asked Mrs. [Elfreda Bond] Goodspeed to make a suggestion for a Christmas gift for Professor [Edgar J.] Goodspeed. Mrs. Goodspeed immediately suggested that Miss Donnelley purchase a Lectionary that was being offered for sale by von Scherling of Leyden.¹⁴

44 (2007) 41–73 (42). Krentz's leaf has been digitised by the Center for the Study of New Testament Manuscripts (CSNTM) and is available here: http://www.csntm.org/Manuscript/View/GA_Lect_1663.

¹¹ See description at <https://goodspeed.lib.uchicago.edu/ms/index.php?doc=0879#descriptiontab>.

¹² I want to thank my colleague Margaret M. Mitchell at the University of Chicago, and the university archivist Eileen A. Ielmini for their kind assistance in giving me access to various documents in the archive relating to MS 879. The sales catalogue in question was titled "Interesting Manuscripts and Documents, List 2" (i.e., not a volume of *Rotulus*). It is undated but must have been issued between May and November 1934 since it mentions that some of the items had been exhibited in the Public Library in Dallas in May 1934. I want to thank Jennifer Knust who tracked down a copy of this catalogue for me at Duke University Library.

¹³ Erik von Scherling to Harold R. Willoughby, 12 November, 1934 (Harold R. Willoughby Corpus of New Testament Iconography: MS 879, University of Chicago Library).

¹⁴ Merrill M. Parvis, "The Story of the Goodspeed Collection" (unpublished; University of Chicago, 1952).

Thus, the manuscript was purchased in December 1934 and presented by Donnelley as a Christmas gift to Edgar J. Goodspeed, Professor of Biblical and Patristic Greek at the university. Goodspeed did not intend to keep the treasure for himself but wanted to add it to the magnificent collection of New Testament manuscripts that he was instrumental in building up from 1927.¹⁵ He almost immediately transferred it to M. Llewellyn Raney, Director of the University of Chicago Libraries, who in turn wrote a letter to Donnelley suggesting a formal donation through the Friends of the Library in January.¹⁶ Von Scherling's short description of item 96 from the catalogue is still glued inside the front cover, beside a bookplate acknowledging the gift of Donnelley (as promised by Raney in the letter), but the last line specifying the price in pound sterling (£17) has been cut off.

On the last folio of the lectionary (110r of the Chicago portion), there is an undated colophon giving the name of the scribe, ἐτελειώθη(η) τὸ παρ(όν) εὐαγγέλιον διὰ χειρὸς κωνσταντ(ί)νου(ου) ἀναγ(νώστου) τοῦ θεολογῆτη, which I interpret as, "This gospel was completed by the hand of the Reader Konstantinos (= Constantine) Theologites." Thus, the codex was soon named "Lectionary of Constantine the Reader."¹⁷ I assume it was Willoughby who first interpreted the last word of the

¹⁵ In 1948 the collection was named "The Goodspeed Manuscript Collection" in his honor. For a brief description of the history of the collection, see <https://goodspeed.lib.uchicago.edu/collection.php>. Willoughby, on the other hand, acquired manuscripts for his private collection (Greg.-Aland 1498 and L1675 according to Clark's catalogue, 372–373).

¹⁶ M. Llewellyn Raney to Naomi Donnelley, 7 January, 1935 (file of MS 879, Chicago University Library).

¹⁷ The earliest attestation of this designation is found in Kenneth W. Clark, *A Descriptive Catalogue of Greek New Testament Manuscripts in America* (Chicago: University of Chicago Press, 1937), 267. Clark transcribes the subscription without translating it. Two years later David Pellett completed his bachelor thesis on the codex, "A Critical Study of the Lectionary of Constantine the Reader" (University of Chicago, 1939), which contains a very brief description (pp. 1–4) followed by a text-critical analysis of the lectionary text.

colophon (θεολογήτη), not as the family name of the scribe, but as a monastery named after the Evangelist John, known as “the Theologian” in the Eastern church.¹⁸ Subsequently, Robert W. Allison, a curator of the manuscripts and archives at the university, suggested yet an alternative translation of the last sentence of the colophon, “The present book was completed by the hand of Constantine the Reader, the theologian.”¹⁹ However, I think it is unlikely that a reader would use a second epithet of such magnitude. The word I here interpret as a family name, θεολογίτης, is attested elsewhere.²⁰

An important clue suggesting that the leaf in Uppsala was acquired by Björck from von Scherling is the earlier inventory numbers attached to the nine papyri that were deposited with the parchment leaf (G 85; G 134; G 181; G 401; G 412; G 414; G 419; G 424; G 427).²¹ These are unmistakable inventory numbers from von Scherling's collection of papyri. Incidentally, Uppsala University Library holds another batch of ten papyri bought from von Scherling by Per Edward Gustafsson, a pri-

¹⁸ There is in Willoughby's *Corpus of New Testament Iconography* MS 879 a handwritten note with an independent description dating the codex to the 14–15 centuries (von Scherling's catalogue indicated 12th century), suggesting that the “scribe was the reader (αναγνώστης) in a monastery of St. John the divine.” This may in turn have led Willoughby's student David Pellett, “The Lectionary of Constantine,” *The Scroll* 36/5 (1939): 308–311 (308), to translate the subscription as, “This evangelary was finished by the hand of Constantine the Reader of the Theologete” assuming that “the Theologete” was an Eastern monastery.

¹⁹ Robert W. Allison, then assistant curator of manuscripts and archives and lecturer in Greek paleography at the University of Chicago, wrote the seven-page description of “Manuscript 879,” including a bibliography (unpublished) in March 1971.

²⁰ For example, there is a subscription in British Library, Add. 22736 (Greg.-Aland 688) by Ἰωάννης ἀναγνώστου τοῦ θεολογίτης. Notably, the editors of the Database of Byzantine Book Epigrams (Ghent University) agree with my interpretation of the scribe's name. See <https://www.dbbe.ugent.be/persons/1508>.

²¹ These were written on little stickers attached on pieces of papers or even a piece of an envelope. Klaas A. Worp who has researched many of von Scherling's papyri confirms that these are typical of von Scherling. I want to thank Michael Persenius of Uppsala University Library for sending me images of these items.

vate collector in Vänersborg who bequeathed them to the library in 1966.²² They had similar inventory numbers attached and have recently been edited by Klaas Worp and Renate Dekker who traced them back to von Scherling.²³ Unfortunately, I have not yet been able to find the particular inventory numbers in any of von Scherling's catalogues. Nevertheless, it is now certain that Björck bought the nine papyri and the parchment leaf from von Scherling, and, possibly, he did so on one of his two trips to Leiden for manuscript studies in 1934 or 1936.²⁴ Since Donnelley purchased the larger part in 1934, and the leaf at McGill University was acquired after November 1937 (when it appeared in *Rotulus*), it is very likely that von Scherling or an owner before him divided the lectionary before the large part (quires 4–17) was rebound and sold separately, retaining three initial quires with eight leaves each. At various points von Scherling evidently sold loose leaves from this codex and after his death one leaf came into the hands of another Dutch dealer who sold it to Krentz.

This phenomenon of dealers taking apart bound manuscripts in order to sell loose leaves or quires is by no means unique. The infamous 20th-century bibliophile Otto F. Ege even wrote an essay—"I Am a Biblioclast"—to defend the practice.²⁵ Indeed, Ege tore apart many bible manuscripts in order to create and sell portfolios.²⁶ One of his portfo-

²² The papyri were part of a testamentary donation by Gustafsson (accession no. 1966/49).

²³ Klaas A. Worp, "New von Scherling Papyri in Uppsala," *BASP* 53 (2016): 61–78 (including an edition of a Coptic letter, edited by Renate Dekker). For other papyri from von Scherling, see Bakker, Bakkers, and Worp, "Back to Oegstgeest," 41–73; Klaas A. Worp and Renate Dekker, "Missing Papyri: The Greek and Coptic Papyri in the von Scherling Papyrus Collection," *BASP* 49 (2012): 175–208; Klaas A. Worp, "Greek von Scherling Papyri in Leiden," *BASP* 50 (2013) 15–38.

²⁴ Jan Fredrik Kindstrand, *Gudmund Björck 1905–1955: Professor i grekiska språket och litteraturen. En biografi*, Acta Universitatis Upsaliensis C, Organisation och historia, 113 (Uppsala: Uppsala Universitet, 2019), 147–148, briefly mentions Björck's two trips to Leiden for manuscript studies.

²⁵ Otto F. Ege, "I Am a Biblioclast," *Avocations* 1 (1938): 516–518.

lios, "Fifteen Original Oriental Manuscript Leaves of Six Centuries," completed posthumously, included another Gospel lectionary (L2434), and was produced in forty sets, with the result that this manuscript is divided between at least twenty-two known locations, and likely many more.²⁷ Ege's first guideline was "[n]ever to take apart a 'museum piece' book or a unique copy if it is complete."²⁸ However, from his private correspondence with Kenneth W. Clark, it is apparent that he offered to extract leaves from another complete Gospel lectionary—something Clark strongly objected to.²⁹

²⁶ In his 1995 Sol. M. Malkin Lecture in Bibliography, "Cutting Up Manuscripts for Pleasure and Profit," Christopher de Hamel strongly condemns the practice of biblioclasy, suggesting that Ege "probably destroyed more medieval manuscripts than any single person since the Reformation." See Christopher de Hamel, "Cutting Up Manuscripts for Pleasure and Profit," in Terry Berlinger, ed., *The Rare Book School 1995 Yearbook* (Charlottesville, VA: Book Arts P, 1996), 12.

²⁷ See Scott J. Gwara, *Otto Ege's Manuscripts: A Study of Ege's Manuscript Collections, Portfolios, and Retail Trade with a Comprehensive Handlist of Manuscripts Collected or Sold* (Cayce, SC: de Brailes, 2013). Gwara has attempted to track down this and other portfolios. More recently, Andrew J. Patton's extensive research on this particular manuscript has led to the identification of further leaves in various collections. As a result of his work, five parts of this lectionary registered under different Greg.-Aland numbers have been merged and 14 new holdings with leaves have been added (so far). I want to thank Andrew Patton for sharing his forthcoming study, "The Fragmentation and Digital Reconstruction of a Greek Lectionary: GA Lect 2434," which was presented at the Twelfth Birmingham Colloquium on the Textual Criticism of the New Testament on 25 March 2021.

²⁸ Ege, "Biblioclast," 517. Another "guideline" (or means of justification) was educational—"to search for and make available to schools, libraries, collections, and individuals single leaves or units of mediaeval manuscripts, incunabula works, and fine presses ... Surely to allow a thousand people 'to have and to hold' an original manuscript leaf, and to get the thrill and understanding that comes only from actual and frequent contact with these art heritages, is justification enough for the scattering of fragments. Few, indeed, can hope to own a complete manuscript book; hundreds, however, may own a leaf" (Ege, "Biblioclast," 517).

²⁹ Kenneth W. Clark to Otto F. Ege, 23 April 1940, Kenneth W. Clark Papers Box 3, Rubenstein Library, Duke University, Durham, NC. I want to thank Jennifer Knust for helping me to access this letter.

The McGill leaf, listed for sale in *Rotulus* 4 (1937), #2035, was listed among “MISCELLANEOUS MSS.” in the final part of von Scherling’s bulletin that contained, as he explained in the introduction to the issue, “many cheap and attractive samples showing the development of writing in antiquity and mediaeval times ...,” the target group of which were “university and college libraries, whose budget does not allow them to purchase expensive mss.”³⁰ The asking price for the single leaf was £1,25 (= \$6.25 at the time), which is equivalent to about \$114 in 2021. Von Scherling’s asking price for the 110 leaves that Donnelley purchased as a Christmas gift in 1934 was £17 (= \$85), which is equivalent to about \$1632 today (ca. \$15/leaf).³¹ No wonder that dealers like von Scherling were tempted, and they still are, to mutilate their manuscripts.

CODICOLOGICAL AND PALAEOGRAPHICAL DESCRIPTION OF LECTIONARY 1663

The Uppsala leaf (Fragm. ms. graec. 1) belongs to what was once a complete Byzantine Gospels lectionary containing 134 folios, measuring 24 x 18.5 cm, written in two columns per page. The ruling to mark out columns is of Lake & Lake Type II, 1b. The lack of horizontal rulings has resulted in an irregular number of lines (28–31 lines per column). The folios were trimmed at some point in the past, before the folio edges were reddened (all four extant parts) and before the Chicago portion was bound in blue morocco.³² The initials in the lesson incipits,

³⁰ Erik von Scherling, unpaginated introduction to *Rotulus* 4 (1937). In this connection, he also explains that he has received many letters that convinced him “of the necessity in arranging a special section for cheap items, which although often in minor condition, are of high instructive value.”

³¹ The market for ancient manuscripts in general, and biblical manuscripts in particular has of course undergone radical changes since the 1930s. To give a general idea, a complete Byzantine *Apostolos* (Acts and the Epistles) manuscript (Greg.-Aland 2805) was sold by Christies for £98,500 (ca. \$162,000) on 20 November 2013, i.e., over \$1,000/leaf.

primarily τ and ε (τῷ καιρῷ ἐκείνῳ and εἶπεν ὁ κύριος, κτλ.), in black and vermilion red ink, are enlarged and decorated (both occur on each side of the Uppsala leaf as seen in Plates I–II). The lesson headings and the enlarged initials have been highlighted by the application of a yellow wash. This technique is attested as early as the ninth century but disappears before the late Byzantine period—the trait is therefore more consistent with a date in the early thirteenth century.³³ Other examples of decoration include various types of s-chains and more elaborate bars with vine scrolls for headpieces that set off the lessons in the Holy Week, the twelve Gospels of the Passion, and the Menologion.³⁴

The colophon gives the name of the scribe, Constantine Theologites, but lacks a date. Von Scherling claimed that the lectionary dated to the twelfth century.³⁵ However, Clark dated it to the fourteenth century in his catalogue, a date that was accepted by Kurt Aland in the *Liste*.³⁶ In 1971, Allison, curator of the Goodspeed Manuscript Collection in Chicago, dated the manuscript to the thirteenth century – a date that is still given in the description of the manuscript online.³⁷ Allison's most important argument was a reference to two other manuscripts dated to 1191 and 1205, respectively, and signed by a "Constantine the Reader," as listed by Vogel and Gardthausen.³⁸ An inspection of the former man-

³² See for example the partially preserved marginal initial on fol. 3v: <https://goodspeed.lib.uchicago.edu/view/index.php?doc=0879&obj=101#?c=&m=&s=&cv=9&xywh=-3910%2C-481%2C12897%2C6608>.

³³ So also Allison, "Manuscript 879," 3–4.

³⁴ Allison, "Manuscript 879," 3.

³⁵ "[P]robably early 12th century" (von Scherling, "Manuscripts," 1).

³⁶ Clark, *Catalogue*, 267; Kurt Aland, "Zur Liste der griechischen neutestamentlichen Handschriften," *TL* 8/9 (1953), col. 494; Aland et al., *Liste*, 319.

³⁷ Allison, "Manuscript 879," 1; <https://goodspeed.lib.uchicago.edu/ms/index.php?doc=0879>.

³⁸ Marie Vogel and Victor Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Beiheft zum Zentralbank für Bibliothekswesen 33 (Leipzig: Harrassowitz, 1909), 253. Here Vogel and Gardthausen list another Gospel lectionary

uscript (Vindob. Iur. Gr. 11) shows that it was definitely not copied by the same scribe.³⁹ The latter, Athos, Iviron 23 = L677, on the other hand, was executed in the same style, à μέν distendu, but probably not by the same scribe.⁴⁰ The subscription in Iviron 23 has been partly erased after διὰ χειρὸς κωνσταντίνου ἀναγνώστου τοῦ [...] so that the family name is illegible, but the subscription looks different and lacks abbreviations in contrast to L1663.⁴¹ In sum, our lectionary can be dated to the early thirteenth century, but not based on the identity of the scribe.

The lectionary is divided into two sections, the Synaxarion and the Menologion, with lessons from the Gospels. The former follows the moveable cycle of feast days (according to the liturgical calendar) from Easter Sunday to Holy Saturday, whereas the latter follows a fixed cycle of the Byzantine civic year from 1st September to 31st August. This is a so called esk type of lectionary (ἐβδομάδες [ε]/σαββατοκυριακαί [σκ])

(Brescia, Bibl. Queriniana A. III. 10 = L1224) copied by a Κωνσταντῖνος ἀμαρτῶλος ἀναγνώστης, but an inspection shows that this is not the same scribe.

³⁹ A plate of Vindob. Iur. Gr. 11 copied by Κωνσταντῖνος ἀναγνώστης in 1191 is available in Josef Bick, *Die schreiber der Wiener griechischen handschriften*, Museion: Veröffentlichungen aus der Nationalbibliothek in Wien. Abhandlungen 1 (Vienna: E. Strache, 1920), Plate X.

⁴⁰ For a description and a few other examples of this style, see Paul Canart and Lidia Perria, "Les écritures livresques des XI et XII siècles," in *Paleografia e codicologia greca (Atti del II Colloquio internazionale Berlino-Wolfenbüttel, 17-20 ottobre 1983)*, ed. Dieter Harlfinger and Giancarlo Prato, Biblioteca di scrittura e civiltà, 3 (Alexandria: Edizioni dell'orso, 1991), 67–116 (99 and fig. 3, no. 80). For an example of the distinct μέν distendu in the Uppsala leaf, see fol. 1r, col. 1, line 2 (Plate I).

⁴¹ A small plate of Athos, Iviron 23 is available in Antonios Sigalas, *ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς γραφῆς*, 2nd ed. (Thessaloniki: Kentron Vyzantinōn Ereunōn, 1974), 245 (Plate 175). The librarian of Iviron, Fr. Theologos, has kindly sent me images of the manuscript including the colophon with the subscription that was partly erased. The family name (about nine letters) as well as the name of the commissioner was blotted out; apparently, they fell into disfavor. I want to thank Georgi Parpulov for his good advice on palaeographical matters.

that contains daily lessons for the whole week between Easter Sunday and Pentecost Sunday, followed by lessons for Saturday and Sunday to Palm Sunday, and then daily lessons in Holy Week until Holy Saturday. Below is an overview of the contents of the lectionary in my codicological reconstruction. I have used the standard incipits and the folio numbers of the original (reconstructed) codex. The three extant loose leaves, including Uppsala Fragg. graec. 1, belong to the third quire with lessons primarily drawn from John.

Quires $\bar{\alpha}$ – $\bar{\beta}$ with fols. 1–16:

Sixteen missing leaves (Synaxarion)

Quire $\bar{\gamma}$: with fols. 17–24:

Missing leaf

17r–17v Day: $\tau\tilde{\omega}$ $\sigma\alpha\beta\beta$. $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\bar{\epsilon}$ Joh 10:27–38?
 $\tau\tilde{\eta}$ $\kappa\upsilon\rho$. $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\bar{\varsigma}$ Joh 9:1–38 (to $\epsilon\alpha\nu\tau\omicron\upsilon$ in 9:21; ca. 370 words)

Edgar Krentz s.n. (Chicago), ca. 380 words

18r–18v Day: $\tau\tilde{\eta}$ $\kappa\upsilon\rho$. $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\bar{\varsigma}$ Joh 9:1–38 (from $\lambda\alpha\lambda\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$ in 9:21)
 $\tau\tilde{\eta}$ $\bar{\beta}$ $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\bar{\varsigma}$ Joh 11:47–54 (to $\upsilon\pi\epsilon\rho$ in 11:51)

Two missing leaves, ca 620 words

19r–20v Day: $\tau\tilde{\eta}$ $\bar{\beta}$ $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\bar{\varsigma}$ Joh 11:47–54 (from $\tau\omicron\upsilon$ $\xi\theta\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in 11:51)
 $\tau\tilde{\eta}$ $\bar{\gamma}$ $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\bar{\varsigma}$ Joh 16:2–13
 $\tau\tilde{\eta}$ $\bar{\delta}$ $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\bar{\varsigma}$ Joh 16:15–23
 $\tau\tilde{\eta}$ $\bar{\epsilon}$ $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\bar{\varsigma}$ Luke 24:36–53 (to $\nu\epsilon\kappa\rho\tilde{\omega}\nu$ in 24:46)

McGill University (Montreal),

Ms. Greek 11, ca. 420 words

21r–21v Day: $\tau\tilde{\eta}$ $\bar{\epsilon}$ $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\bar{\varsigma}$ Luke 24:36–53 (from $\tau\tilde{\eta}$ $\tau\rho\acute{\iota}\tau\eta$ in 24:46)
 $\tau\tilde{\eta}$ $\pi\alpha\rho$. $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\bar{\varsigma}$ Joh 14:1–11
 $\tau\tilde{\omega}$ $\sigma\alpha\beta\beta$. $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\bar{\varsigma}$ Joh 14:10–21 (to $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\tau\epsilon$ in 14:17)

Uppsala University Library, Fragg.

Ms. Graec. 1, ca. 440 words

22r–22v Day: $\tau\tilde{\omega}$ $\sigma\alpha\beta\beta$. $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\bar{\varsigma}$ Joh 14:10–21 (from $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\tau\epsilon$ in 14:17)
 $\tau\tilde{\eta}$ $\kappa\upsilon\rho$. $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\bar{\varsigma}$ (= $\tau\tilde{\omega}\nu$ $\acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\omega\nu$ $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$ $\tau\tilde{\omega}\nu$ $\acute{\epsilon}\nu$ Νικαία)

		Joh 17:1–13
	τῆ̅ β̅ τῆ̅ς ζ̅	Joh 14:27–15:7 (to οὕτως in 14:31)
Two missing leaves, ca. 840 words		
23r–24v	Day: τῆ̅ β̅ τῆ̅ς ζ̅	Joh 14:27–15:7 (from ποιῶ in 14:31)
	τῆ̅ γ̅ τῆ̅ς ζ̅	Joh 16:2–13
	τῆ̅ δ̅ τῆ̅ς ζ̅	Joh 16:15–23
	τῆ̅ ε̅ τῆ̅ς ζ̅	Joh 16:23–33
	τῆ̅ παρ. τῆ̅ς ζ̅	Joh 17:18–26 (to δέδωκα αὐτοῖς in 17:22)
Quires δ̅–ιζ̅ with fols. 25–134:		

**University of Chicago, Joseph Regenstein
Library Ms. 879**

25r	Day: τῆ̅ παρ. τῆ̅ς ζ̅	John 17:18–26 (from ἵνα in 17:22)
25r–105r		The rest of the Synaxarion
105r–134r		The complete Menologion
134r		Colophon with four epigrams and a subscription by the Reader Constantine Theologites ⁴²
134v		Blank page (with scribbles by later users) ⁴³

⁴² The epigrams are written in *dodecasyllable* (one or two verses): 1) + Φύλαττε χ(ριστ)ὲ τὸν ταῦτα γεγραφώτ(α)· καὶ κατὰταξον εἰς ἀπόλαυσιν ζώσαν :, “Protect, O Christ, the one who wrote these (things), and place him into living pleasure;” 2) + ἀναρχε π(ατ)ρ(ός), υἱὲ τοῦ παντετίου· ἡ παρθένος πάρεστιν· μῆ(τη)ρ τῷ κλαίει :, “Eternal Father, Son of the Creator [παντατίου], the Virgin Mother stands before you in (your) glory [/in her mourning];” 3) + ὥσπερ ξένη χαίρουσιν π(ατ)ρίδα βλέπειν· οὕτως καὶ ἡ γράφοντες βιβλίου τέλ(ος) :, “As wanderers rejoice to see their homeland, thus scribes (rejoice to see) the end of the book;” 4) + δέχου τὰ μικρὰ· χ(ριστ)έ μου ὡς μεγάλα:, “Receive these small (things), my Christ, as if (they were) great.” I want to thank Georgi Parpulov for several suggestions to improve my translations. The last part of the second epigram is particularly difficult. One alternative is to read τῷ κλέει (dative of κλέος, glory), i.e., the Virgin Mother stands before Christ in his glory (I want to thank Marc Lauxtermann for this proposal). Another alternative is to read τῷ κλαίειν “... in (her) mourning.”

⁴³ For the contents of this part, see Clark, *A Descriptive Catalogue*, 268 (Clark’s folio numbers 1r–110v = 25r–134v).

Thus, the Uppsala leaf contains the latter part of a lesson from John for Saturday, the complete lesson for Sunday in the sixth week, and the first part of a lesson for Monday in the seventh week after Easter.

THE TEXT OF UPPSALA, FRAGM. MS. GRAEC. 1 AND LECTIONARY 1663

The text of L1663 reflects the typical Byzantine lectionary text as expected. To take the *Fragm. ms. graec. 1* as a sample, there are a number of itacisms and vowel confusions (ε/αι, η/ει, or ο/ω) and other minor errors (e.g., σύ for σοί in John 17:6). A collation of this leaf against the standard Byzantine text (Robinson and Pierpont) shows the following few deviations:⁴⁴

14:20 καὶ ἐγώ] καὶ γώ

The Byzantine text is split here, whereas the best witnesses (P⁶⁶ P⁷⁵ B al) have καὶ γώ.

17:1 ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐπῆρεν ... καὶ εἶπεν] (τῷ καιρῷ ἐκείνῳ) ἐπάρας ὁ Ἰησοῦς ... εἶπεν

Manuscripts, apart from the lectionaries, generally read either (δ) Ἰησοῦς καὶ ἐπῆρεν ... καὶ εἶπεν (A C3 K N Γ Δ Ψ 0250 209 700 *pm*) or (δ) Ἰησοῦς ἐπάρας ... εἶπεν (P^{66vid} B C* D L f1 f13 33 *pm*). The Byzantine tradition is split. L1663 in this case follows the typical lectionary text (including the incipit).

17:3 θεόν] θεόν [...]

A word of ca. 5 letters, now illegible, has been deleted by way of a correction. There is no known variant here. Possibly μόνον was accidentally repeated.

17:11 ὃ δέδωκάς μοι] ὃ δέδωκάς μοι

This reading with the accusative ὃ is attested by a few continuous-text manuscripts (D* U X 7 157 210 743* 754 1424 1519 2148) and many lectionaries.⁴⁵

⁴⁴ Maurice A. Robinson and William G. Pierpont, eds., *The New Testament in the Original Greek. Byzantine Textform 2005* (Southborough, MA: 2005). My collation excludes itacisms, variations in the movable *nu*, and minor errors.

⁴⁵ Christopher R. D. Jordan, "The Textual Tradition of the Gospel of John in Greek

Some other manuscripts read οὗς δέδωκας μοι (D^c 69 209 892^{vid} 1009 *al*) whereas the best manuscripts and the Byzantine text attest to ᾧ δέδωκας μοι (or ᾧ ἔδωκας μοι). Apart from the strongest external support, Bruce M. Metzger points out that the reading ᾧ is the more difficult reading that best explains the rise of the other readings.⁴⁶

SUMMARY

This article has treated a newly catalogued leaf from a lectionary in Uppsala University Library (Fragm. ms. graec. 1), which was purchased together with nine papyri in the 1930s by Gudmund Björck from his countryman Erik von Scherling who owned an antiquarian book shop in Leiden. Von Scherling is known to have sold numerous ancient manuscripts and artifacts over a period of almost 30 years, most of which appeared in his various sales catalogues. Björck acquired the manuscripts for use in teaching, but eventually they were forgotten, hidden away in a storage at the Department of Classical Philology at Uppsala University until 1982, when they were found and deposited in the special collection of the university library. The papyri were mounted and catalogued, but the parchment leaf was stored away again for decades.

In 2018, in connection with a digitisation project, the manuscript was noticed, assigned a shelf-mark and digitised. In 2020, I took the initiative to register the manuscript in the official registry of Greek New Testament manuscripts. It was identified as part of Greg.-Aland L1663, which is now divided between four collections in Uppsala, Montreal and Chicago. Apparently, von Scherling or someone else had divided what was once a complete Byzantine Gospels lectionary containing 134

Gospel Lectionaries from the Middle Byzantine Period (8–11th century),” Ph.diss. (University of Birmingham, 2009), 485–486. Jordan collated 127 lectionaries in this variation-unit, 25 of which attested to δ δέδωκας μοι and 75 to ᾧ δέδωκας μοι. Another eight read οὗς δέδωκας μοι and five omitted the phrase altogether.

⁴⁶ Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), 213.

folios, before the major portion with the last 110 folios was rebound and offered for sale. This part was eventually donated to the Goodspeed Collection in Chicago (MS. 879). The colophon on the last page with a subscription by the scribe gave name to the manuscript, "Constantine the Reader's lectionary." I have suggested that the full title and name was Reader Constantine Theologites.

The lectionary is of the *esk* type and I have offered a reconstruction of the four extant parts and the *lacunae* in the hope that further leaves may come to surface in the future. The manuscript can be dated to the early thirteenth century, not on the basis of the identity of the scribe, but on the style of the hand (a μέν distendu). It has some decoration, notably the enlarged initials of the lesson incipits as seen on the Uppsala leaf (Plates I–II). The text is typically Byzantine with some minor variation as reflected in my collation of the same leaf.

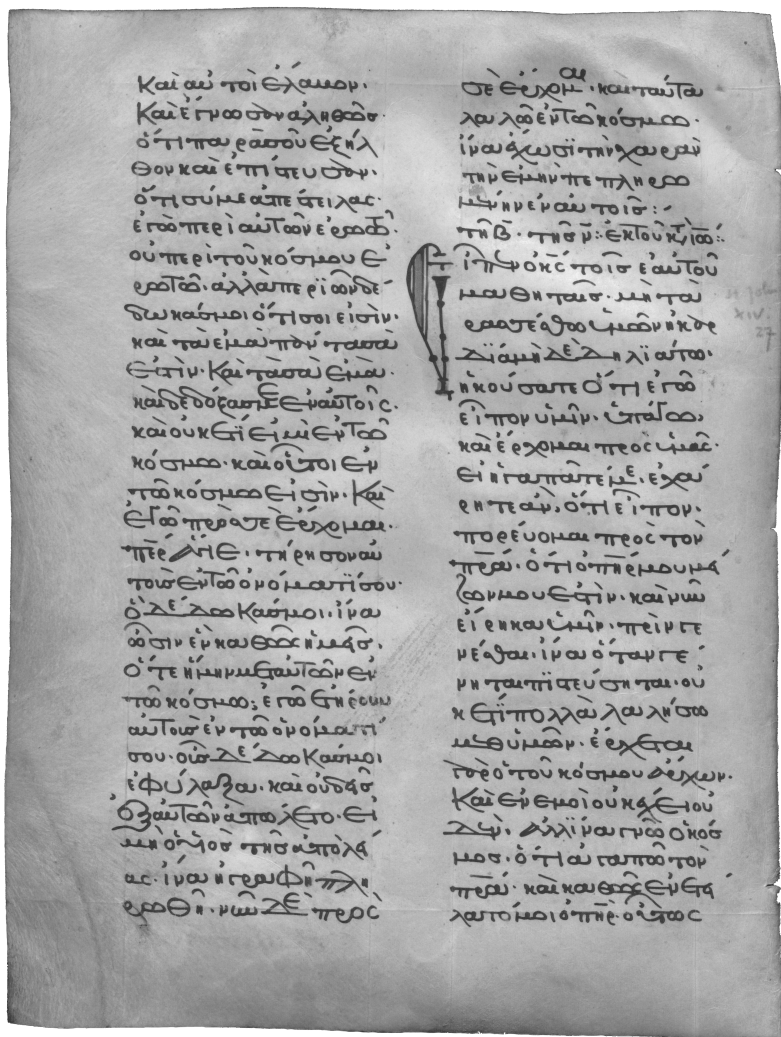


Plate II: Uppsala University Library,

Fragm. Ms. Graec. I (Greg.-Aland L1663), fol. 1v (22v)

τῇ κυρ. τῆς 5 (= τῶν ἀγίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ): Joh 17:8b-13

τῇ β τῆς 6: Joh 14:27-15:7 (to οὕτως in 14:31)

Recensioner

RICHARD J. BAUTCH, JOACHIM ECK OCH BURKARD M. ZAPFF

Isaiah and the Twelve: Parallels, Similarities and Differences

BZAW 527, Berlin: de Gruyter, 2020, inbunden, vi + 281 sidor, 952 kr,

ISBN: 9783110705737

Denna samlingsvolym, resultatet av en internationell forskningskonferens vid det Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt 2018, innehåller 13 artiklar. Elva utav dessa bidrag är skrivna på engelska medan två är författade på tyska. Konferensen ämnade undersöka två relaterade frågeställningar: 1) Huruvida Tolvprofetboken och Jesajaboken har gemensamma drag; samt utifrån detta 2) hur kan vi bäst förstå och förklara dessa likheter?

Franz Sedlmeier diskuterar likheter och skillnader mellan Hosea- och Jesajaboken och visar att likheter finns inom ramen för kultpolemik. Han förkastar dock möjligheten att de historiska profeterna Hosea och Jesaja haft kontakt med varandra. De kontaktpunkter som finns ligger i stället på den redaktionella boknivån: Hoseabokens tradenter, snarare än profeten själv, knöt an till och vidareutvecklade Jesajas och Amos budskap.

Uwe Becker särskiljer även han mellan de delar av profetböckerna som härrör från de historiska profeterna och de som är författade av senare redaktörer. Mer specifikt vidhåller han att de texter i Jesajaboken som, liksom liknande texter i Amosboken, kritiserar sin omgivning för att ha begått sociala orättvisor, inte härstammar från profeterna själva utan återfinns i de senare textlager. I likhet med Sedlmeier vidhåller han att likheterna är skapade av redaktörerna och inte av profeterna själva.

James Nogalski vidhåller att likheterna mellan Sef 3:11–20 och Jes 40–66 i deras respektive porträtt av Sion tyder på att böckernas tradenter var medvetna om varandra. Båda texterna uppmanar till exempel Sion att glädjas, och båda framställer Gud som en krigare som för Sions

skull strider mot främmande makter. Det finns dock även stora skillnader böckerna emellan, i synnerhet när det gäller personifieringen av Sion. Det är bara i Jesaja som Sion framställs relationellt som mor och hustru, emedan Sefanjas återuppybyggda Sion utmålas som en skadad och ödmjuk grupp av människor.

Burkard M. Zapff hävdar att det finns mycket få tematiska likheter mellan Jes 40–66 och Tolvprofetboken. Den babyloniska exilen, som enligt Zapff innehar en nyckelfunktion i Jes 40–55, saknar större betydelse i Tolvprofetboken. Detsamma gäller polemiken mot avgudar och framställningen av Gud som universums skapare. På de få ställen där dessa motiv återfinns i Tolvprofetboken handlar det snarare om senare redaktörer som sekundärt har införlivat Jesajaniska motiv i Tolvprofetboken.

Richard Bautchs bidrag diskuterar de allusioner som finns mellan Sak 11 och i synnerhet Jes 10:16–19 och 10:33–34, men också Neh 10 och Jer 11:1–7, samt Hes 34:1–31 och 37:15–28. Dessa allusioner till de tre stora profetböckerna – Jesaja, Jeremia, och Hesekiel – gör Sak 11 till ett intertextuellt praktexempel.

Todd Hibbard vidareutvecklar samma tema när han undersöker förhållandet mellan det avslutande kapitel 14 i Sakarja och de avslutande kapitlen 56:1–8 och 65–66 i Jesaja. Till skillnad mot många forskare, som vidhåller att likheterna mellan dessa texter påvisar samröre mellan de olika tradenterna, ser Hibbard skillnaderna som mer betydelsefulla. Även om båda textsamlingarna understryker Guds triumf över världens länder och Jerusalems glorifiering, framställer de dessa teman på olika sätt. Hibbard drar slutsatsen att även om det är fullt möjligt att Jesaja kan ha influerat Sak 14 är framställningen i Sak 14 unik.

Christopher Hays artikel innehåller material som han vidareutvecklar i sin monografi *The Origins of Isaiah 24–27*. Här analyserar han särskilt förhållandet mellan Jes 24–27 och Sefanja. Hays argumenterar för att de stora lexikala och tematiska likheter som återfinns mellan de båda texterna bör förstås som ett tecken på de skrevs vid samma tid-

punkt, närmare bestämt under Josias regeringstid på sexhundratalet f.Kr. Det är, enligt honom, även troligt att vi har att göra med samma författare.

Joachim Eck undersöker den funktion som motivet "Guds ofrukt-samma vingård" i Jes 5:1–7 fyller in den vidare kontexten i kapitel 1–12. Han visar hur denna bild av Guds straff och rättvisa gradvis omarbetas, först i andra delar av Jesajaboken (Jes 7:23–25; 27:2–6) och senare även i Mik 1 och 7:1–20. Vissa av dessa yngre texter framhäver Guds suveränitet och betonar nödvändigheten att underkasta sig Guds auktoritet, emedan andra texter istället framhåller möjligheten att bot och bättring kan leda till Guds välsignelse.

Carol Dempseys artikel analyserar de olika bilderna av Guds kun-gavärdighet och mänskligt ledarskap som finns i Jesajaboken och Tolvprofetboken. Dessa bilder är varierade och står ofta i konflikt med varandra. Tillsammans bildar de dock ett kalejdoskop som trots sin mångfald har gemensamt att våld och makt är framträdande drag. Dempsey avslutar sin artikel med att vädja till sina läsare att inte anamma dessa aspekter utan reflektion och att välja mindre androcentriska modeller för ledarskap.

Archibald van Wieringen undersöker det budskap som de så kallade "oraklerna mot nationerna" i Jesaja, Amos, och Sefanja söker att förmedla. Han vidhåller att även om dessa orakel på ytan adresserar främmande nationer är de ytterst tänkta att läsas av invånarna i Juda/Jerusalem i en anda av självreflektion. Folkens förkastliga handlingar som kritiserar i oraklerna begås även av Guds egendomsfolk.

Hugh Williamson isolerar fyra olika, kronologiska varianter av motivet "Herrens Dag" i Jesaja och Tolvprofetboken. Motivet var först ett uttryck för Guds strid och seger mot Israels fiender. Det omvandlades senare till ett mer självkritiskt uttryck för Guds straff över Israel. Ännu senare blev motivet kopplat till specifika historiska skeenden, som till exempel Guds straff över Babylon, för att i slutändan bli ett eskatologiskt uttryck för Guds framtida skipande av rättvisa gentemot Israels förtryckare.

Det sista bidraget, av den katolske biskopen Rudolph Voderholzer, framhäver exegetikens roll för kyrkan idag, och hur viktigt det är att tro baseras på historiska skeenden. Denna artikel passar inte riktigt in i samlingen, men har troligtvis inkluderats för att den avslutade konferensen. Boken avslutas av en sammanfattning och utvärdering av Joachim Eck.

Detta är en värdefull volym som har lärt mig mycket. Ibland känns boken litet gammeldags då många forskare diskuterar de historiska profeterna och vidhåller att vi kan urskilja deras *ipsissima verba*, till skillnad från mycket forskning idag som är fokuserad på de profetiska böckerna, deras budskap och gradvisa uppkomst. Det är dock en skam att bara finns en kvinna bland de tretton forskarna. Kvinnliga forskare som arbetar med båda profetböckerna växer naturligtvis inte på träd, men namn som Judith Gärtner och Patricia Tully dyker upp utan problem.

Lena-Sofia Tiemeyer, Örebro teologiska högskola

HANNES BEZZEL

Saul: Israels König in Tradition, Redaktion und früher Rezeption

FAT 97, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, inbunden, xii + 303 sidor, 1028 kr,

ISBN 978-3-16-153684-7

Denna noggrant utformade, välundersökta och välskrivna *Habilitationschrift* från Friedrich-Schiller-universitetet i Jena är ett gediget redaktionskritiskt arbete. Bezzel undersöker hur Saulsgestalten gradvis har förändrats och skrivits om i dess tidiga receptionshistoria. Arbetets tyngdpunkt ligger helt och hållet på den *litterära* utvecklingen av Saulsporträttet – den som vill läsa om den *historiske* Saul hittar ingenting av värde här.

Bezzel konstruerar sin studie i omvänd ordning, såtillvida att han börjar med de senaste texterna och arbetar baklänges. När det gäller bibeltexterna i 1–2 Sam är detta dock lättare sagt än gjort, med tanke på deras troligen mycket komplicerade gradvisa framväxt. Det är brukligt att tala om tre stora texttraditioner: "Arkberättelsen" (1 Sam 4:1b–7:1; kanske även 2 Sam 6), "Davids väg till makten" (1 Sam 16–2 Sam 5)

samt "successionsberättelsen" (2 Sam 9–20; 1 Kung 1–2). Dessutom är det vanligt att dela upp materialet om Saul och Samuel i 1 Sam 9–15 i flera gradvist tillkomna textskikt, med en ursprunglig Saulstradition som har förändrats och utökats över tid. Det finns ingen konsensus i dessa frågor och Bezzels monografi kommer inte, trots dess noggrannhet, att bli det slutgiltiga ordet i denna debatt. Istället fungerar Bezzels stude bättre som en bra modell för hur vi kan hantera dessa problem.

I den relativt korta inledningen i kapitel 1 diskuterar Bezzel frågan om "vem Saul var" och argumenterar för en gradvis utveckling som börjar redan i bibeltexten och sedan fortsätter genom tidig judisk receptionshistoria. I denna process omvandlas Saul från att vara en segerrik men endimensionell krigarkonung i det första textlagret i 1 Sam till en mångfacetterad och tragisk hjälte i Josefus skildring. För Bezzel är konceptet "rewritten Bible" ett fenomen som finns redan i Bibeln och som fortsätter i postbibliska texter. Med andra ord är både redaktionen av Saulstexterna i Samuelsböckerna och den omskrivning som återfinns i Krönikerböckerna del av ett större kontinuum där bibelberättelser ständigt omtolkas och förändras.

I kapitel 2 diskuterar Bezzel fyra efterbibliska texter. Bezzel börjar i Syr 44–55 (*Laus Patrum*) och visar att trots att Saul inte omnämns vid namn finns referenser till honom i materialet om Samuel i Syr 46:13–20. Vers 13 talar till exempel om hur profeten Samuel grundade kungadömet och smorde furstar (pl.) över Guds folk. Andra referenser är mer explicita, som den till Herrens smorde i vers 19, och den till kvinnan in Endor (1 Sam 28) i vers 20. Bezzel hävdar att dessa referenser på grund av deras anonymitet visar att Ben Sira inte räknade Saul som en av forntidens fromma män; gudfruktiga män nämns vid namn, medan andra män, som var orättfärdiga men trots allt viktiga, hänvisas till anonymt.

Bezzel fortsätter med materialet i Qumran och mer specifikt med 4Q252, där en kommentar (*peshet*) till material i 1 Mos finns bevarad. Kommentaren till 1 Mos 49:10 (Jakobs välsignelse av Juda) på fragment

5, kolumn 4, nämner Saul vid namn som en av dem som besegrade amalekiterna (jfr 1 Sam 15). Denna tolkning ”rehabiliterar” Saul i viss mån – han är inte längre den som dödas av en amalekit (jfr 1 Sam 31), utan den som fylld med helig vrede utmäter Guds straff över dem.

I Pseudo-Filons *Liber Antiquitatum Biblicarum*, som Bezzel kallar ett ”neodeuteronomistiskt” verk, blir Saul däremot en karikatyr av den deuteronomistiska teologin: Saul syndar mot Gud och måste därför dö. Dessutom är porträttet av Saul genomsyrat av en teologisk åtskillnad mellan tiden innan David och tiden efter David. Folket begick en synd när de bad om att få en kung (1 Sam 8), och straffet var Saul. Enligt denna teologi misslyckades Saul som kung därför att han måste misslyckas. Han är alltså dömd på förhand. Detta porträtt leder dock till att läsare hyser ett visst mått av medlidande med Saul, vilket säkert inte var Pseudo-Filons mening.

Bezzel beskriver slutligen porträttet av Saul i Josefus *Antiquitates Judaicae*. Enligt klassiskt grekiskt mönster personifierar Josefus Saul som den tappre men tragiske härskaren. Saul fungerar även som ett exempel på den mänskliga naturen och hur makt korrumperar.

Bezzel fortsätter i kapitel 3 sin resa bakåt genom receptionshistorien och landar i Krönikerböckerna. På liknande sätt som ovan analyserar Bezzel här hur genealogierna i 1 Krön 8:33–40 samt återberättelsen av 1 Sam 31 i 1 Krön 10 porträtterar Saul som en motbild till Josia. Till skillnad från Josia, som fromt sökte Gud (2 Krön 34:21), blir Saul en modell för en kung som inte gör så (1 Krön 10:13a), utan istället rådfrågar en ande (v. 13b, jfr 1 Sam 28). Sauls död på Gilboaberget blir i denna återberättelse ett straff för Sauls avsaknad av gudsfruktan.

Kapitel 4 börjar där kapitel 3 slutar, nämligen med Sauls död. Bezzel menar att Saulberättelsen har ett antal ”slut”. Det tidigaste slutet återfinns i 1 Sam 14:47–51, där Saul, omgiven av sin närmaste familj, porträtteras som en framgångsrik och segerrik kung. I en senare version avslutas berättelsen om Saul i 1 Sam 31. I denna text beskrivs Saul på ett liknande sätt som i Josefus ovannämnda återberättelse, det vill säga som den tragiske, döende hjältekonungen. I den slutliga texten i 1 Sam

31–2 Sam 1 framställs Saul däremot som symbolen för det första (och misslyckade) försöket till att etablera en monarki, till skillnad från Davids senare succé. Denna förvandling av Saul sker när redaktören sammanför det ursprungligen självständiga materialet om Saul med traditionerna kring David i "Davids väg mot tronen" och "successionsberättelsen".

I kapitel 5 når Bezzel det tidigaste porträttet av Saul. Bezzel identifierar ett grundlager och dess första recension i 1 Sam 9–10. Det tidigaste textskiktet beskriver Saul som en ung man som letar efter sina bortsprungna åsnor och hittar en gudsmän som profeterar att Saul inom kort ska uppfyllas av Guds ande. Detta textskikt fortsätter sedan i 1 Sam 11. I denna ursprungliga text nämns således varken Samuel eller filistéer – fienden är i stället ammoniterna. Denna tidiga text utvidgas successivt och knyts samman med de traditioner om Samuel och filistéerna som finns i de tidigare kapitlen i 1 Sam 2–8. I denna senare bearbetning av kapitel 9–10 identifieras den ursprungligt anonyma gudsmannen med Samuel och Sauls krig mot ammoniterna införlivas med berättelserna om Israels utdragna kamp mot filistéerna. Här finns även senare, mindre deuteronomistiska tillägg. Slutligen, hävdar Bezzel, fungerar 1 Sam 1 med dess dubbla hänvisningar till Samuel och Saul (v. 20) som en gemensam början till denna utvidgade version.

Kapitel 6 är i mångt och mycket en sammanfattning av och påbyggnad till diskussionen i kapitel 4–5. Bezzel argumenterar för ytterligare ett textskikt mellan den slutgiltiga recensionen av Saulsmaterialet (kapitel 4) och de tidigaste källorna (kapitel 5). Detta "mellanskikt" är lättast att observera i 1 Sam 13–14, där de ursprungligt självständiga traditionerna om Jonatan har blivit sammankopplade med Saulsmaterialet. Denna hopslagning leder till att Jonatan och Saul kontrasteras mot varandra. I mångt och mycket framställs Jonatan som den lyckade kronprinsen (1 Sam 13–14) som ger israeliterna seger över filistéerna, emedan Saul hamnar i sin sons skugga och framställs som en misslyckad kung.

I det avslutande kapitel 7 sammanfattar Bezzel sin förespråkade gradvisa utveckling av Saulstraditionerna. Till skillnad mot upplägget i kapi-

tel 1–6 beskriver Bezzel här processen i kronologisk ordning, från dess ringa början i 1 Sam 9–10, via de olika utökade versionerna i Samuelsböckerna och den förkortade varianten i 1 Krön, till dess tidiga judiska reception i Syr, Qumran, Pseudo-Filon, och Josefus.

Bezzels gedigna bok visar en djup förståelse för bibeltexten och är skriven i kritisk dialog med relevant sekundärlitteratur. Den har regelbundna sammanfattningar och tyskan är lättförståelig, såtillvida att Bezzel sätter punkt med jämna mellanrum och hans meningar har oftast färre än två bisatser. Det finns även ett användbart appendix där de olika redaktionslagren i de relevanta bibeltexterna är utmärkta.

Lena-Sofia Tiemeyer, Örebro teologiska högskola

HANNES BEZZEL OCH REINHARD G. KRATZ
*David in the Desert: Tradition and Redaction in
 the "History of David's Rise"*

BZAW 514, Berlin: de Gruyter, 2021, inbunden, viii + 353 sidor, 1322 kr,
 ISBN: 9783110604061

Denna noggrant utformade och redigerade samlingsvolym, det publicerade resultatet av en konferens vid Friedrich-Schiller-Universität Jena 2018, innehåller 15 artiklar som alla diskuterar aspekter av vad som traditionellt brukar kallas "Davids väg mot makten", det vill säga materialet i 1 Sam 16–2 Sam 5. Tio av artiklarna är skrivna på engelska och fem på tyska (där vissa, men inte alla, även har en kort sammanfattning på engelska). Fokus ligger på historiska och texthistoriska frågor, med distinkt tonvikt på de senare. Tillsammans diskuterar artiklarna två relaterade frågeställningar:

1) Texterna om David i 1–2 Samuelsböckerna är utan tvekan baserade på flera olika källor och påvisar multipla textlager och det råder inga som helst tvivel om att den slutliga texten i MT är ett resultat av en rad olika redigeringar. Dock råder det större oenighet än någonsin hur textens gradvisa tillkomst kan rekonstrueras.

2) Den senaste tidens arkeologiska fynd från järnåldern kräver en mer nyanserad diskussion av historiciteten bakom Bibelns bild av kung

David. Är det överhuvudtaget möjligt att rekonstruera ett historiskt förlopp bakom Bibelns beskrivning av Davids väg till makten och, om detta skulle vara fallet, vilka metoder bör vi använda oss av i våra rekonstruktioner? Mer specifikt, hur kan arkeologiska artefakter och text-historiska teorier tillsammans bidra till en ökad förståelse för den historiske kung David och traditionerna runt honom?

Ett antal artiklar är tillägnade historiska och arkeologiska frågor. Omer Sergi vidhåller, med tanke på de arkeologiska artefakter från järnåldern som hittats i Benjamin och runt Jerusalem, att traditionerna runt Saul och David har traderats av Jerusalembaserade skrivare, samt att den historiska situation som beskrivs i Samuelsböckerna speglar en geopolitisk situation före 840 f.Kr. På samma sätt hävdar Sara Kipfer att beskrivningen av filistéerna i det äldsta materialet i 1 Sam 27:1–12* reflekterar situationen i Negev på 1000- och 900-talet f.Kr. I skarp kontrast menar Mahri Leonard-Fleckman att den åtskillnad mellan israelitiska och filisteiska geopolitiska områden som görs i 1 Sam 27 stämmer dåligt överens med den bild som arkeologi ger angående förhållandena i Levanten från den tidiga bronsåldern. Vi bör därför ifrågasätta till vilken utsträckning 1 Sam 27 är baserad på tidiga källor.

Ytterligare två artiklar behandlar materialet om filistéerna i 1 Sam 27–29, men dessa ligger närmare redaktionskritik än historia. Georg Hentshel argumenterar att texterna i 1 Sam 21 och 27–29 om Davids tid hos Akish, kungen i Gat, tillsammans fungerar som en litterär ramberättelse kring materialet om Davids tid på flykt. I deras slutliga form är båda texterna produkter av 600-talet f.Kr. I en jämförande studie med Esarhaddons inskriptioner diskuterar Carl Ehrlich samma material och når samma slutsats. Ehrlich förespråkar att textens slutliga form bör dateras till Josias regeringstid.

Merparten av artiklarna diskuterar dock den gradvisa tillkomsten av texterna om Davids väg till makten. Här hittar vi en rad olika tankesätt, alla välkända från studiet av Pentateuken. Om vi börjar med *Dokumentenhypothese* (källkritik), anser Jeremy Hutton att texterna om David i 1–2 Sam är baserade på olika texter som var för sig utgör

självständiga och koherenta källor. I sin artikel vidareutvecklar Hutton sin teori, först publicerad i monografen *The Transjordanian Palimpsest*, om HDR1 och HDR2 ("History of David's Rise") som två självständiga källor som båda beskriver Davids väg till makten. Hutton prövar här denna teori på 1 Sam 21–22 och fastslår att 21:2–10 och 22:6–23 utgör två självständiga källor som sekundärt har sammanförts.

Andra artiklar faller inom ramen för *Fragmentenhypothese*, det vill säga att den slutgiltiga texten är baserad på fragment. Enligt detta tankesätt har vi inte fullständiga berättelser utan bara mindre delar, av olika längd, av ursprungliga källor. Walter Dietrich hävdar, i enlighet med denna tolkningsmodell, att berättelserna om David i 1–2 Sam är grundade på två större samlingar, en innehållande berättelser om Saul och en om David, samt ett antal kortare och självständiga berättelser. Dessa fogades samman på 700- och 600-talet f.Kr.

Ytterligare andra artiklar vilar på *Ergänzungshypothese*, det vill säga en kompromiss av de båda andra modellerna, där vi har en huvudkälla som senare, genom flertaliga och konsekutiva redaktioner, har utvidgats. Hannes Bezzel isolerar vad han anser vara de äldsta texterna i 1 Sam 14–2 Sam 5. Han föreslår, med hjälp av 1 Sam 18, en modell för hur dessa texter gradvis har vuxit fram och ändrat karaktär, för att slutligen resultera i den text som vi har idag. Reinhard Müller hänvisar till en liknande modell när han analyserar 1 Sam 23. Enligt honom tillhör endast delar av 1 Sam 23:1–2, 5, och 13 det ursprungliga textlagret, i vilket David beskrivs som ledaren av ett *hapiru*-liknande gäng, medan resten av kapitel 23 är resultatet av *Fortschreibung*. Cynthia Edenburgs artikel faller också i denna kategori. Hon jämför historien om Davids väg till makten med utombibliska texter och påvisar att vildmarksmotivet, framstående i 1 Sam 21–26, inte återfinns i parallella mesopotamiska berättelser om hjältar som tvingas i landsflykt. Hon konkluderar att 1 Sam 27 ursprungligen följde direkt efter 1 Sam 19 (daterad till 600-talet f.Kr.), emedan materialet i kapitel 20–26 är resultatet av konsekutiva redaktioner.

Två andra artiklar undersöker två utav de många parallella berättelser som finns i 1 Sam. Båda artiklarna överlägger huruvida en ursprunglig berättelse har utvidgats eller huruvida två ursprungliga berättelser har förts samman. Natan Evron väljer den första linjen i sin diskussion av de två berättelserna om sifternas i 1 Sam 23:19–24a och 26:1. Enligt Evron var detta ursprungligen två delar av samma berättelse. Denna berättelse omvandlades sedan, genom *Fortschreibung*, till två parallella men olika berättelser. Till skillnad mot honom vidhåller Alexander A. Fischers att 2 Sam 24 och 26 ursprungligen var två skilda berättelser som, genom strategiska redaktionella tillägg, har förvandlats till paralleller.

Två artiklar tolkar materialet i 1–2 Sam i dess vidare litterära kontexter. Graham Auld analyserar den slutgiltiga texten i 1 Sam 16–2 Sam 5, dess retoriska mål, och dess förhållande till materialet om Salomo, Rehoboam, och Jerobeam i Kungaböckerna. Peter Porzig går ytterligare ett steg längre och diskuterar hur Qumrantexterna om David står i kontinuitet med och är en del av en längre tolkningshistoria. Han belyser hur dessa senare texter vidareutvecklar de teman om ”musikern David” och ”stridsmannen David” som påbörjats i 1 Sam 16 och 17.

Ronnie Goldstein börjar där de andra slutar så till vida att han diskuterar hur redaktionskritiska teorier kan hjälpa oss tolka enskilda bibelställen. Han argumenterar i sin textkritiska analys av 1 Sam 20:41 att uttrycket *עד דוד הגדיל* bör tolkas som en felläsning av en ursprunglig text *עד בור הגדול* (jfr 1 Sam 19:22). Detta uttryck är i sin tur ett redaktionellt tillägg som ämnade skapa geografisk kontinuitet.

Allt som allt är detta en mycket värdefull samlingsvolym. Även om jag inte håller med om alla teorier (det är omöjligt att göra då de motsäger varandra) har jag lärt mig mycket. Alla artiklarna är mycket metodiskt välgrundade. Artiklarna fyller dessutom innehållsmässigt ett ”gap” då (relativt) få artiklar hittills har varit fokuserade på materialet i 1 Sam 21–29.

Lena-Sofia Tiemeyer, Örebro teologiska högskola

MARIA BROSIUS

A History of Ancient Persia: The Achaemenid Empire

Blackwell History of the Ancient World, Hoboken NJ: Wiley Blackwell, 2021,
häftad, xxxiii + 288 sidor, 423 kr, ISBN: 978-144-43509-20

För de av oss som behöver en uppdaterad och lite djupare introduktion till den akemenidiska dynastins och dess imperiums historia, kan denna bok ligga på rätt nivå. Med tanke på periodens betydelse för den hebreiska bibelns tillblivelseprocess, kan det finnas anledning att gå bortom bibelhandböckernas och uppslagsverkens mer översiktliga genomgångar. Dryga tvåhundra år på likaså dryga tvåhundra sidor brödtext innebär att ett visst utrymme för detaljer medges, även om mer utförliga historiebetraktningar för epoken går att finna. För den som söker fler detaljer och specialstudier, erbjuder Brosius dessutom ett flertal förslag för vidare läsning i slutet av varje kapitel. Därutöver finns en omfattande litteraturlista i slutet av boken. Fotnoter och referenser i själva texten saknas, men de forskare som omnämns hittas bland dessa litteraturförslag. Även ett välfungerande generellt register finns i bokens slut.

Bokens elva kapitel är fördelade på en kort introduktion, en persisk förhistoria, och därefter en genomgång av den historiska utvecklingen under de olika persiska kungarna fram till den akemenidiska dynastins slutliga fall 330 och några års efterspel. Kyros II, Kambyses II och Dareios I får var sitt kapitel, medan återstoden får samsas i tre kapitel (Dareios III är visserligen också ensam i det relativt korta kapitlet om imperiets avslutning). Innan dessa tre senare kapitel ägnas två kapitel åt persisk kungaideologi, religion, stadsbyggande och maktorganisation. Det elfte kapitlet består av en epilog med blickar framåt den sasanidiska dynastin.

Persisk historieskrivning lider av att det mest detaljerade källmaterialet hittas hos de grekiska historikerna, särskilt Herodotus. Maria Brosius gör en stor poäng av att dessa skildringar är mycket partiska och anti-persiska. Vissa kungar behandlas särskilt illa av dessa historiker och då särskilt Kambyses II som beskrivs som galen. Hon visar också hur dessa snedvridna perspektiv ofta fått ett stort genomslag i moderna historikers skildringar av den persiska historien. Hon försöker balansera

denna snedvridning genom en kritisk analys av de grekiska historikernas texter, och när tillfälle ges lyfter hon fram annat källmaterial i skrift och andra arkeologiska lämningar. Ändå är det relationen mellan Persien och den grekiska världen (inklusive Mindre Asien) som får störst utrymme i boken, men även i ganska hög grad Egypten och Levanten.

När det gäller specifikt anknytningen till det bibliska materialet, så förhåller sig Brosius okritisk i relation till de bibeltexter som behandlar den judiska exilen, återvändandet till Jerusalem och uppbyggandet av templet. Detta gör hon utan att referera till vare sig Haggaj eller Sakarja. Även händelserna relaterade till Nehemja (vilken ankomst dateras till 459/8) och Esra diskuteras okritiskt. Däremot behandlas berättelsen i Esters bok mer djuplodande, vilket hör ihop med att Maria Brosius själv gjort en tidigare publicerad studie i ämnet. Hon daterar boken till 200-talet f.v.t. och föreslår att den inspirerats av Herodotus skildring av Xerxes och Artaynte. För bibelforskare hade kanske en diskussion om hur persisk lag applicerades i imperiets olika delar kunnat vara intressant (ifall det haft inflytande på Pentateuken), men detta behandlas bara summariskt.

Brosius ägnar ganska stort utrymme åt vad hon kallar "persianism" (av andra ibland kallad "iranisering"), d.v.s. persiskt kulturellt inflytande i imperiets olika delar och då särskilt i den grekiska kultursfären. Detta får särskilt uttryck i arkitektur och klädselbruk. Detta gäller även Alexander den store, som hon visar gjorde sitt bästa för att framstå som en värdig arvtagare till det akemenidiska riket.

Ett särdrag för Brosius bok är att hon ger ett mycket stort utrymme åt ett urval av källmaterialet som hon återger i översättning, dels för att understryka sin egen analys men förmodligen också för att ge läsaren en möjlighet att själv bilda sig en uppfattning om vad texterna vill säga. Sämre är då hennes användning av bildmaterial och kartor som ofta, om än långt ifrån alltid, är undermåligt. En del foton, särskilt av reliefer, är mycket svåra att bilda sig en uppfattning utifrån. Kartmaterialet är sparsamt och inte särskilt anpassat till texten. En släkttavla över den ake-

menidiska dynastin redan innan förordet, underlättar förståelsen av bokens beskrivningar av olika palatsintriger.

Sammanfattningsvis kan boken sägas vara balanserad i sin analys, även om den särskilt i andra halvan har en stor tyngdpunkt på relationen mellan perserna och den grekiska sfären. Detta beror förstås på källornas karaktär, men kan också bero på Brosius egen forskarprofil, då hon särskilt intresserat sig för relationen mellan den klassiska världen och perserna, inte minst för hur dokument konstruerats för att förmedla information och vetande mellan dessa kulturer. Just detta gör att hennes analys av källmaterialet är initierad och trovärdig.

Boken vänder sig särskilt till läsare, inte minst studenter, som saknar eller har begränsade förkunskaper om det akemenidiska imperiet. Med detta syfte fungerar den mycket bra, inte minst tack vare listorna med fördjupningslitteratur, men också tack vare den lättbegripliga framställningen. Men läsaren bör förse sig med annat bild- och kartmaterial online eller i annan litteratur, för att på bästa sätt tillgodogöra sig innehållet. Även en tidsaxel hade underlättat.

Dag Oredsson, Lund University

JAMES H. CHARLESWORTH (RED.)

The Unperceived Continuity of Isaiah

JCTCRS 28, London: T&T Clark, 2019, inbunden, xiv + 236 sidor,
989 kr, ISBN: 978-056-76842-40.

Åtta bibelforskare har bidragit till denna volym redigerad av James H. Charlesworth, för att undersöka Jesajabokens kontinuitet från 700-talet fvt till Bar Kokhba och även fram till våra dagar. Ursprungligen har boken sin upprinnelse från ett symposium i Jerusalem den 23 till 26 augusti 2015, som organiserades för att diskutera Jesajabokens komposition. Ambitionen med denna volym däremot är inte främst att nå fram till nya exegetiska insikter, utan kapitlen fungerar tillsammans som en introduktion i ämnet. Den tänkta målgruppen är läsaren av akademisk litteratur, men inte experter inom Jesajaforskningen.

Trots att *The Unperceived Continuity of Isaiah* vill rikta sig till icke-experter som är intresserade av Jesaja, är artiklarna inte genomgående lätta att förstå. Bokens upplägg är också en aning annorlunda, med en avslutning som följs av ett efterord och sedan ett appendix innan ett par index kommer i slutet. En sådan struktur behöver inte göra boken sämre, utan bara att man får känslan av att redaktören inte riktigt vet hur han skall passa in en del av materialet i förhållande till helheten och sedan sätta punkt. Beträffande redaktörens egna bidrag i volymen har Charlesworth, förutom introduktionen, författat ytterligare tre (av totalt 10) artiklar, inklusive appendixen.

Efter en kort introduktion, inleder Charlesworth med första artikeln om det som också är bokens huvudtema: "The Unperceived Continuity of Isaiah". Charlesworth diskuterar Jesajabokens kontinuitet i skarp kontrast till uppfattningen att boken skrevs av en enda person. En alltför enhetlig syn på Jesaja är då enligt denna logik omedveten om denna omfattande kontinuitet. Efter att ha förklarat att Jesajas kontinuitet bara kan urskiljas av dem som är bekanta med profetbokens tillkomsthistoria, Dödhavsrullarna vid Qumran och de gammaltestamentliga pseudepigrapherna, fortsätter Charlesworth med att kronologiskt informera läsaren om denna kontinuitet. Några uttryck för denna kontinuitet är exempelvis hur Jesaja på ett unikt sätt har influerat Johannes döparen, Jesus och Paulus, teman som fördjupas längre fram i boken. Varför de som trots en majoritetsuppfattning ändå förespråkar en författare till Jesaja inte skulle vara medvetna om sådan kontinuitet får ingen förklaring. I vilket fall, Charlesworths inledande text är informativ även om artikelns målgrupp blir något oklar.

Nästa artikel av Dan'el Kahn är en översikt av förste Jesaja (Jes 1–39) och dess kontinuitet, med fokus på profetior som innehåller information av historiskt värde. Författarens ambition är att datera dem kronologiskt i enlighet med kända historiska händelser som de möjligtvis återspeglar. Kahns analys och slutsatser är intressanta att följa, och han landar i en teori att profetiorna i förste Jesaja blev konstant omarbetade och kompletterade ända fram till babyloniska exilen men innan andre

Jesaja trädde i tjänst. Kahns artikel (36 sid.) följs av Shalom M. Pauls artikel om andre Jesaja, som är en mycket kortare text (5 sid.). Skälet till denna obalans förklaras inte, trots att Jes 40–55 har stor betydelse för Jesaja som en profetisk bok. Det är kanske just därför som Pauls huvudpoäng med sin artikel är att ändå redogöra koncist för andre Jesajas viktiga egenskaper och bibelteologiska bidrag. Då Paul är förespråkare för en tvådelad Jesajabok som blev tidigt sammanfogad, och inte tre-delad som är Kahns utgångspunkt eller enbart en del/författare som nästa artikel (17 sid.) om tredje Jesaja av Jeffrey R. Chadwick argumenterar för, vittnar det om olika syn på kontinuitet bland artikelförfattarna. Sett till denna bok är bibelforskare i själva verket inte alltid överens om hur man skall se på Jesajabokens ”unperceived continuity”.

Emanuel Tovs artikel om ”Exegesis and Theology in the Transmission of Isaiah” återspeglar hur han tolkar syftet med symposiet i Jerusalem 2015, det vill säga att undersöka hur generationer av exegeter efter Jesaja lät sig inspireras av hans idéer, vilket är synligt i deras litteratur och översättningar. Denna kontinuitet innebar också att ändringar fördes in i Jesajatexten som inte uppfattades skada budskapet, utan snarare förbättrade det. Dessa skriftlärdade upplevde att de var en fortsättning av de bibliska författarna och deras värld. Tovs mycket värdefulla och innehållsrika artikel har detta perspektiv som utgångspunkt. Men hans artikel visar också att inte allt material i denna bok är självklart ämnat för icke-expert.

De följande två artiklarna av Dale C. Allison, Jr. och Charlesworth är en naturlig fortsättning på Tovs text, men också en fortsättning från eller fördjupning av vad Charlesworth lyfte fram som kontinuitet i sin inledningsartikel – hur Jesajalitteraturen har påverkat Johannes döparen, Jesus (Allison) och Paulus med betoning på Romarbrevet (Charlesworth). Den tekniska nivån i boken sjunker med de sistnämnda artiklarna, så syftet är återigen inte att presentera nya exegetiska fynd, utan presentera en fördjupad bild av hur starkt profeten Jesaja och den tradition som följde i hans spår influerade dessa huvudgestalter i Nya Testamentet. Ett exempel på att artiklarna är tänkta som introduktioner

är att Charlesworth avslutar sin artikel med ett index över Jesajacitat och anspelningar i evangelierna och Paulus brev.

Med bokens sista huvudartikel förflyttas det huvudsakliga fokuset från text till Jesajas inflytande över judisk och kristen liturgi. Mirosławs S. Wróbel's artiklar är en kompakt redogörelse för hur Jesajas djupa andliga budskap har använts och fortfarande används i dessa liturgiska traditioner. Medan Wróbel i sin artikel visar på en viss bredd inom judisk liturgi där Jesajatexter frekvent syns, begränsas exemplen inom den kristna traditionen till den Romerska katolska kyrkan (RKK). Det sistnämnda är lite märkligt då Wróbel inte förklarar varför han enbart lyfter fram RKKs liturgi och ger därmed intryck av att det är den enda kristna liturgin värd att diskutera som har påverkats av Jesajas profetiska budskap. Därmed inte sagt att Wróbel's artikel blir ointressant, men den skapar frågor som kunde ha undvikits med tanke på att boken som helhet har ambitionen att fungera som en slags introduktion till Jesajas kontinuitet.

Bokens sista delar, innan två index tar vid, är bland annat en avslutning av Charlesworth, där han frågar sig om Jesajasymposiet 2015 kom fram till några slutsatser, det vill säga, om bibelforskare är överens om att det finns en kontinuitet i Jesajaboken och om särskilt konservativa judar och kristna inte är fullt medvetna om det. Charlesworth svar på båda frågorna är ett tydligt "ja". Även om det ligger något i denna slutsats, verkar Charlesworth enbart utgå från vad en viss slags kontinuitet innebär och betyder. De judar och kristna som uppfattar Jesaja som profetisk är långt ifrån omedvetna om dess kontinuitet. Att påstå något annat vore orättvist mot den gruppen av Jesajaforskare. Jag tror att oavsett syn på Jesajaboken kan vi alla trots allt hålla med Charlesworth att nyckelordet är "exceptionally" – att Jesaja var utomordentligt viktig för både den tidiga judendomen och kristendomen.

Efterordet har författats av Albert I. Baumgarten, där han undersöker frågan varför den tidiga judendomen och kristendomen valde Jesaja som profetisk inspiration; och appendixen av Charlesworth, där han menar att i ljuset av Jesajas kontinuitet kan vi mycket väl föreställa oss

en skola formad av Jesajatextens olika delar. Boken som helhet ger ett ojämnt intryck och förmedlar en inte alldeles rättvis bild av hur man kan se på Jesajas kontinuitet. Enskilda artiklar kan däremot mycket väl läsas med god behållning.

Stefan Green, Åbo Akademi

CHRISTIAN FREVEL (RED.)

Medien im antiken Palästina

FAT II/10, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, viii + 276 sidor,
588 kr, häftad, ISBN 978-316-15785-88

Föreliggande arbete innehåller en rad föredrag från ett symposium med titeln "Medien der Alltagskultur. Realien und kulturelle Kommunikation als Thema der Palästinaarchäologie", som hölls i Köln den 25–27 juli 2003.

När man först ser bokens titel tänker man kanske på ockulta företeelser, som spåkvinnan i En Dor, men här handlar det om medier som verktyg för kommunikation mellan människor.

I den inledande artikeln nämner utgivaren själv att symposiet ville ge svar på tre frågor: 1) Hur betydelsefullt är begreppet "medium" i den antika världen? 2) Vilket värde har moderna medieteorier när det gäller att beskriva medier i antikens värld? och 3) Vilket bidrag kan forskning om forntiden ge till mediedebatten och mediehistorien? Författaren betonar här, att även om alla artefakter på ett eller annat sätt har ett budskap, är den kontext där ett föremål hör hemma viktig för vilket budskap som förmedlas.

Efter inledningskapitlet följer två artiklar, som behandlar ämnet ur teoretisk synvinkel. Christoph Uhlinger, "Medien in der Lebenswelt des antiken Palestina", nämner inledningsvis att ordet medium tidigare aldrig har använts inom arkeologin. Fanns det massmedier i den antika världen? Massmedier innebär att ett och samma budskap kan förmedlas till många mottagare, och förutsätter egentligen boktryckarkonsten. Men den äldsta formen av massmedier, som fanns i hela den antika världen var sigill, vilka förutom sin funktion att försegla och bekräfta ett

dokument också genom sin text och sina bilder förmedlade ett budskap. Med sigillavtryck kunde samma budskap förmedlas till en mängd mottagare. Uhlinger avslutar med några kritiska kommentarer. Alla artefakter är inte att betrakta som medier. Vi kan bara tala om medier i den mån föremålen är insatta i ett kommunikationssammanhang. Först då blir det meningsfullt att föra ett samtal mellan arkeologi och modern medievetenskap.

Gunnar Lehmann, "Media and the Symbolic Texture of Material Culture", börjar med att fråga: förmedlar vardagslivets föremål som skor, stolar, dörrar eller tallriken vi äter från något budskap? Han analyserar så mediebegreppet utifrån olika filosofiska utgångspunkter som Heidegger och Gadamer med den hermeneutiska cirkeln, vidare Ernst Cassirer och Jürgen Habermas liksom Pierre Bordieu. Ett viktigt begrepp hos Habermas är *lifeworld*. Med *lifeworld* menas den socio-kulturella världen, som är närvarande i varje samhälle och i varje ögonblick, utan att medlemmarna i samhället är medvetna om den. Och då blir det helt naturligt svårt för moderna arkeologer att förstå den symboliska meningen i föremål från en annan *lifeworld*. Jag uppfattar Lehmanns artikel som ett ifrågasättande av om vi verkligen kan betrakta arkeologiska artefakter som medier. Även om alla föremål kan ha ett budskap, så är de inte alltid en text och inte ett språk för att kommunicera.

Efter dessa teoretiska inledningskapitel följer sex bidrag, tre på tyska och tre på engelska, där olika forskare tar upp specialiteter från sina respektive forskningsfält och försöker relatera dem till symposiumets övergripande ämne.

Först ut av dessa är Stefan Münzer, "Medien und Ethnizität". Här gäller det om arkeologiska föremål kan beskriva etniska demarkationslinjer. Tidigare har man bl.a. betraktat s.k. *collar rim jars* som uttryck för en typisk israelitisk kultur till skillnad från den kanaaneiska, men senare har det visat sig att detta inte är så säkert. Men författaren tar upp ett annat material där det finns typiska skillnader beroende på härkomst. I Tanis i Egypten har man funnit en stor grupp stämpelsigill från tidig järnålder. Om man jämför denna grupp med andra egyptiska sigill från

andra platser i Mellanöstern ser man tydliga skillnader när det gäller vilka gudar som avbildas. Guden Amun förekommer betydligt oftare i gruppen från Tanis än på sigill exempelvis från Palestina. Men på de senare är det å andra sidan betydligt fler lejon och jaktscener. Man kan däri skönja skillnader i den materiella kulturen, som man också försiktigt kan förklara utifrån olika etniska grupper.

Därefter följer Robert Wenning, "Medien in der Bestattungskultur im eisenzeitlichen Juda?" Här handlar det om gravskick och gravgåvor. Ett första avsnitt handlar om elitens gravskick. Här är det stora gravmonument som gäller, sådana som man kan se i dalen öster om Jerusalems gamla stad. Inskrifter med den dödes namn är ovanliga i Israel. Men det förekommer inskrifter riktade till eventuella gravplundrare, där det sägs att graven inte innehåller silver eller guld utan bara benen av den eller den. Ibland kan det också förekomma en inskrift mera riktad till Gud själv än till offentligheten, som Uriainskriften från Khirbet el Qom. När det gäller de bredare befolkningslagren byggdes inga gravmonument. Gravarna var oansenliga och dolda, men låg ofta nära bosättningarna. Särskilt intressanta är här gravgåvorna, lampor och kärl av olika slag, som kan vara väldigt lokalt präglade och skifta mellan olika platser.

Språket i det gamla Palestina behandlas av Hannah M. Cotton, "Language Gaps in Roman Palestine and the Roman Near East". Cotton betonar här skillnaden mellan det skrivna och det talade språket. Monumentala inskrifter avfattades ofta på ett annat språk än det som talades i vardagen. Närmare det vardagliga språket kan man då komma genom att studera texter av mera tillfällig natur. Här kommer hon så in på juridiska dokument från Juda öken, som kan vara avfattade på judeisk arameiska, nabateisk arameiska, grekiska eller hebreiska. Som Cotton nämner förekommer hebreiska bara i samband med de judiska revolterna, och frågan är naturligtvis om detta var av nationalistiska skäl. Nabateisk arameiska används i de juridiska dokumenten fram till år 106 e.Kr., då det nabateiska riket blev den romerska provinsen Arabia. Språket blev då grekiska. Även om romarna själva talade latin var det

grekiska som var det officiella språket i den östra delen av romarriket. När det gäller nabateerna räknar Cotton, till skillnad från många språkvetare, med att det var arameiska och inte arabiska som var deras talade språk, även om arabiska också kan ha förekommit.

Ulrich Hübner, "Tradition und Innovation", skriver om myntprägling under den hasmoneiska tiden. Hasmoneerna präglade egna mynt från 134 f.Kr. och framåt, men det rörde sig enbart om småmynt i oädla metaller. Vid större betalningar fick andra betalningsmedel användas. Skriften på mynten var paleohebreisk, som inte kunde läsas av så många, men de hade ofta också en mera läsbar text. Texten proklamerade Hyrkan I som judarnas överstepräst och kung. Myntbilderna kunde bestå av ymnighetshorn, granatäpplen, krans, ankare, hjälm eller en årtauddig stjärna. Mot slutet av den hasmoneiska tiden kunde också menoran eller skådebrödsbordet avbildas, men allmänt var man återhållsam med religiösa motiv. Myntens motiv knyter dels tillbaka till den sönderfallande seleukidiska stormakten men betonar också den egna etniska och kulturella identiteten.

Från mynt kommer vi vidare till arkitektoniska element i en artikel av Wolfgang M. Thiel, "Vom Ornament zum Medium". Det handlar här om utbredningen av den doriska, joniska och korintiska stilen, tydligast synlig i pelares och kolonnens kapital i Palestina under andra och första århundradet f.Kr. Den doriska stilen som är den stramaste och enklaste är också den mest utbredda. Den finner vi i 70 % av alla kapital, pelare och annan byggornamentik. Thiel redovisar en mängd platser där denna stil är representerad. Den joniska stilen, med sina typiska spiralornament, är betydligt mera sällsynt. Den förekommer mest vid privata byggnader och framför allt vid gravmonument. Också den korintiska stilen med sina bladornament förekommer på ett antal ställen men då vid tempel, palats och residens med höga representativa anspråk. Det var under den seleukidiska tiden som dessa byggnader tillkom, vilka alla representerar en stark hellenisering av Palestina och dess närområde. Thiel betonar att om man med medier inte bara menar rena informationsbärare utan också sådant som bär och förmedlar ett

kulturellt värdesystem, så kan också dessa byggnadsdetaljer betraktas som medier.

Den sist artikeln av Joachim Friedrich Quack, "Medien der Alltagskultur in Ägypten und ihre Auswirkungen auf Palästina", betonar det kulturella sambandet mellan Egypten och Palestina. Det man här oftast har pekat på är skriften, men här är Quack tveksam. Visserligen finns det likheter mellan en del nordvästsemitiska tecken och motsvarande hieroglyftecken, men man får inte glömma att det finns flera hundra hieroglyftecken. Man skulle kunna hitta likheter med de flesta skrivtecken utan att det därför finns något genetiskt samband. Quack menar att det finns andra likheter som är viktigare, som att båda skriftsystemen är ovokaliserade och bygger på konsonantiska rötter, samt att den förhärskande skrivriktningen i båda skriftsystemen går från höger till vänster. Intressant är också att man i Palestina har funnit många mindre objekt, som sigill och amuletter, av egyptisk härkomst. Vi kan tänka oss, att även om lokalbefolkningen i Palestina inte kunde läsa egyptiska så kunde de troligtvis känna igen vissa tecken som "god", "liv" eller "skydd". Att det under senbronsåldern också fanns de som kunde läsa den kursiva hieratiska egyptiska skriften beläggs dock av att man i södra Palestina funnit en hel del affärshandlingar i form av ostraka med sådan skrift. Här kan också noteras att det långt senare, på ostraka från Arad och Samaria, används egyptiska siffertecken. Också när det gäller skrivmaterialet syns en egyptisk påverkan, Papyrus från Egypten exporterades åt olika håll och inte minst till Palestina. Ett kuriosum är att Quack konstaterar att den bokrulle som kungen enligt Jer 36:23 bit för bit kastade på kolpannan måste ha varit av papyrus, hade den varit av skinn hade rökutvecklingen blivit för stor när nu kungen, som det står, befann sig i vinterhuset. Också ordet för "bläck", hebr. *diw*, som används i samband med samma bokrulle härrör från ett egyptiskt ord. Quack går också in på frågan i vilken mån alla artefakter är att betrakta som medier. Sigill kan vara medier i det att de förutom sin funktion att märka ett föremål också genom sin bild och text har ett budskap. Men hur är det med amuletter eller votivgåvor, som egentligen inte var avsedda för

mänsklig kommunikation utan snarare för kommunikation med den gudomliga världen.

Sammanfattningsvis innehåller denna volym ett antal mycket intressanta bidrag om olika typer av artefakter från det antika Palestina. Det säger sig självt att det här bara gått att ge korta brottstycken från vart och ett av dessa. Sedan måste det också tillägas att en del av författarna verkar blivit så uppslukade av att förmedla sin egen forskning att kopplingen till volymens huvudtema och de inledningsvis ställda frågorna blir ganska svag, men ett genomgående drag hos de flesta verkar vara, att om ett föremål skall kallas medium måste det ha tillkommit med en avsikt att förmedla ett budskap från människa till människa.

Stig Norin, Uppsala Universitet

SARA M. KOENIG

Bathsheba Survives

Studies on Personalities of the Old Testament, Columbia, SA: University of South Carolina, 2018, inbunden, xii + 180 sidor, 271 kr, ISBN: 978-1-61117-913-2

För den som är intresserad av hur en bibelperson kan få ett självständigt liv utanför Bibelns ramar är Koenigs lättillgängliga, välskrivna och attraktiva bok väl värd sitt pris. Koenig ger oss en välstrukturerad genomgång av Batseba så som hon förekommer i Bibeln och dess senare tolkningshistoria.

Koenig börjar sin diskussion med en koncis introduktion som beskriver behovet av bibeltolkning. Bibelberättelser karakteriseras av en avskalad stil och väsentliga tvetydigheter, där läsaren själv kan – och i vissa fall även *måste* – läsa in sina egna föreställningar för att överhuvudtaget kunna förstå vad som försiggår. Koenig samtalat med ett gott urval av forskare (bland andra Timothy Beal and Brendan Breed) som diskuterar metod – hur bör vi som exegeter och receptionshistoriker förhålla oss till texternas skiftande betydelse?

I kapitel 1 diskuterar Koenig de få bibeltexter (2 Sam 11–12; 1 Kung 1–2) där Batseba förekommer och framhäver deras ambiguitet. I 2 Sam 11 kan Batseba tolkas antingen som ett offer eller som en förföreska.

Sammalunda kan Batseba i 1 Kung 1 tolkas både som ett oskyldigt medel i Natans maktspel eller som en självständig intrigmakerska som manipulerar sin make för att försäkra sonens tronföljd. Detsamma gäller hennes roll i Adonias död. Är hon medveten om den fulla betydelsen av Adonias begäran att äkta Avishag och spelar med för att se till att hennes egen son Salomo blir den ende överlevande tronföljaren, eller är hennes agerande oskyldigt och naivt? Texten är ”öppen” och tillåter en rad olika läsningar, beroende på vilka aspekter av texten som framhävs; det är upp till läsaren att välja, beroende på hans egen inklinaton och kvinnsyn, samt på rådande åsikter i det omgivande samhället.

I resten av sin bok analyserar Koenig de val som senare tolkare gjort när det gäller att framställa Batseba. I kapitel 2 undersöks hur rabbinisk litteratur förhåller sig till Batseba. Koenig visar att Batseba ses som en relativt obetydlig bifigur. I stället är rabbinisk tolkning oftast fokuserad på huruvida David syndade eller inte. Batseba blir då inte en aktiv aktör i berättelsen i 2 Sam 11–12, utan bara medlet med vilket han syndade (eller inte syndade). Det är först senare, i 1 Kung 1–2, som Batseba ges en mer aktiv roll. Rabbiniska tolkningar framhäver hennes moderskap samt hennes roll som drottningmoder. Hon är en ung men vis kvinna som namnger Salomo, undervisar honom, och hjälper honom att bli kung. Samtidigt är hon ingen intrigmakerska – hon förstår inte vidden av Adonias begäran att gifta sig med Avishag och är därmed oskyldig till hans död.

I kapitel 3 undersöks på samma sätt patristiska tolkningar av Batseba. Koenig visar hur kyrkofädernas tendens till typologiska tolkningar ofta ger texten ett anti-judiskt perspektiv. Dessutom omvandlar de ibland personerna till deras raka motsatser. I fallet David-Batseba-Uria blir resultatet lätt absurt: Batseba blir en typ för den kristna kyrkan som räddas från sitt tidigare ofruktsamma äktenskap med den alltför lagbundne Urias (en typ för judendomen) och istället erbjuds äktenskap med Kristus / David. Trots att denna symboliska tolkning går stick i stäv med textens bokstavliga betydelse, ger den dock Batseba en roll i tolkningshistorien och ”räddar” henne därmed från att falla i glömska.

I kapitel 4 analyseras på ett liknande sätt Batseba i medeltida kristen tolkning. Det är nu som Batseba börjar få rollen som förföreska *par excellence*. Denna tolkning framhävs inte bara i texter, utan även i bildmaterial, till exempel i så kallade "tideböcker", en typ av andaktsböcker främst avsedda för kvinnor. Det visuella materialet framställer ofta scenen där Batseba badar. Vi som läsare inbjuds att beskåda hennes (ofta nakna) kropp och således dela Davids syn på henne. I några fall framställs hennes bad positivt, som ett slags dop; i de flesta fall framställs det dock som en medveten förförelse av David. I det senare fallet framhålls Batsebas medskyldighet inte bara till Davids synd, utan även till mordet på Uria.

I kapitel 5 analyserar Koenig Batseba i reformatörernas kommentarer, med fokus på Martin Luther, John Calvin och Arcangela Tarabotti. I de två förstnämnda männens skrifter framställs Batseba mindre som en person och mer som en funktion: Hon blir redskapet med vilket David syndar. Fokus ligger emellertid på Davids bot och Guds nåd. David syndade, ångrade sig och Gud var honom nådig. Luther nämner Batseba, men hans betoning på Guds nåd överskuggar hela hans tolkning. Calvin ägnar mer tid åt Batseba. Å ena sidan väjer han inte för att framställa David som en våldtäktsman, å andra sidan framhåller han att Batseba tjänade på kungens uppmärksamhet då det gjorde henne till drottning. Calvin är dessutom ofta kritisk mot Batseba och ser hennes bad som en synd i sig, då det enligt honom karakteriserades av en otillbörlig legalistisk iver och ett ögontjäneri. Gud är likväl trofast i sin nåd och förlåter både David och Batseba. I skarp kontrast använder Tarabotti, en av de allra första kvinnliga bibelexegeterna, texten om Batseba i Samuelsböckerna för att framhålla Davids skuld i relation till Batsebas oskuld, både vad gäller äktenskapsbrott och mord.

I kapitel 6 behandlas upplysningstiden och den tidiga kritiska bibeltolkningen. Ett antal exegeter försöker att förklara Batsebas badande utifrån orientalistiska vanor i stället för att, som på medeltiden, se det som ett utstuderat försök att förföra David. Trots att de vanligtvis ser Batseba som ett offer är de ändå snabba med att konstatera att David begick äktenskapsbrott och inte våldtäkt. De lägger såtillvida stor vikt

vid att Batseba inte protesterade mot David, till skillnad mot de flesta nutida forskare, som poängterar Batsebas maktlöshet gentemot kungens order. Upplysningstidens exegeter tolkar även Batsebas ord i 1 Kung 1:13 bokstavligt, utan tanke på att en karaktärs ord och gärningar kan förstås ironiskt. Detsamma gäller deras tolkning av Batsebas senare handling i relation till Adonia i 1 Kung 2.

I det avslutande kapitel 7 undersöker Koenig närmare hur Batseba har framställts i modern media. Koenig tittar på ett urval av filmer, TV-program, musikstycken och romaner där Batseba förekommer. Hon noterar bland annat att i kristen litteratur gestaltas Batseba som kär i David. Logiken är att Batseba inte kan bli beskriven som ett offer, då David av teologiska skäl inte kan porträtteras som en våldtäktsman; alltså måste deras relation ses som ett kärleksförhållande. I mera sekulära romaner skildras Batseba ofta som en intrigös som ägnar stor tid åt att se till att sonen Salomo hamnar på tronen. När det gäller populärmusik framhävs Davids blinda förälskelse i Batseba (Stings "Mad About You", Leonard Cohen, "Hallelujah"). Slutligen analyserar Koenig hur Batseba framställs i film, allt ifrån det skräckexempel som badankan i *Veggie-Tales* utgör, där Batseba reduceras till ett livlöst objekt, till *The Bible Miniseries*, där hon utmålas som en kvinna utsatt för våldtäkt, ett offer men ändå en stark person som överlever situationen och fokuserar sin energi på att bli en god mor till Salomo.

Allt som allt är detta en mycket intressant bok som jag varmt rekommenderar till alla som är intresserade av Bibelns receptionshistoria i allmänhet och genusperspektivet i bibeltolkning i synnerhet.

Lena-Sofia Tiemeyer, Örebro teologiska högskola

SCOT MCKNIGHT OCH B. J. OROPEZA (RED.)

Perspectives on Paul: Five Views

Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2020, xvi + 285 sidor, 599 kr

ISBN: 978-154-09607-57

Texter som ger en god karta över ett forskningsområde kan vara av intresse för såväl en nybörjarstudent som en mer initierad forskare för att visa hur landskapet ser ut och var de avgörande vägskälen finns. En god

sådan karta till de tolkningsalternativ som utkristalliserats i och med E. P. Sanders epokgörande forskning om Paulus rättfärdiggörelselära i förhållande den samtida judendomen kan man få genom *Perspectives on Paul: Five Views*, redigerad av Scot McKnight och B. J. Oropeza. Enbart bokens koncisa inledning, där redaktörerna på 23 sidor redogör för de viktigaste bidragen från E. P. Sanders *Paul and Palestinian Judaism* (1977) fram till John Barclays *Paul and the Gift* (2015) är värd sin vikt i guld.

Som bokens undertitel *Five Views* anger, presenteras fem olika tolkningsperspektiv. Bokens upplägg är att en föreläsare för respektive tolkningsperspektiv först får redogöra för sitt perspektiv. De andra föreläsarna får sedan ge sin respons på detta och därefter får föreläsaren ge en avslutande replik på denna respons. Boken avslutas med att Dennis Edwards reflekterar över vad en förkunnare utifrån en mer pastoral horisont bör uppmärksamma och ta med sig från de olika perspektiven.

Det första tolkningsperspektivet är ett romerskt-katolskt perspektiv (25–82). Brant Pitre visar här på hur ett flertal av E. P. Sanders slutsatser angående det andra templets judendom som icke-legalistisk och angående Paulus rättfärdiggörelselära redan finns uttryckt hos ett flertal patristiska och medeltida teologer. Även flera kyrkokoncilier, inte minst konciliet i Trent (1545-1563), har långt tidigare hävdade saker som kommit på bordet i och med Sanders forskning. Den respons till Pitres bidrag som ges av de andra föreläsarna är i stort bejakande, även om det påpekas att ett romersk-katolskt perspektiv tenderar att styras mer av normativ teologi än av att läsa Paulus i sin historiska och litterära kontext. Flera av de andra föreläsarna reagerar även på Pitres insisterande att skilja mellan "initial justification", som enbart vilar på nåd, och "final judgment", som vilar på gärningar och inte endast tro.

Andrew Das representerar ett traditionellt protestantiskt perspektiv (83–132). Das försvarar en legalistisk förståelse av judendomen samtida med Paulus och en klassisk luthersk betoning av Guds nåd kontra människans gärningar. Das menar bland annat att "det nya perspektivet" har

problem med att ge en adekvat exeges av Gal 3:10 och Rom 4:4–5, eftersom "laggärningar" i dessa texter inte har att göra med specifika identitetsmarkörer eller nationalism utan med människans handlingar mer generellt. I svaren till Das bidrag återkommer den kritik som tidigare riktats mot en traditionell luthersk läsning, nämligen problemen med att hävda att andra templets judendom var legalistisk till sitt väsen samt att denna läsning tenderar att bli allt för dogmatiskt styrd och individualistiskt präglad.

I det tredje tolkningsperspektivet, det så kallade "nya perspektivet", upprepar James Dunn det han hävdar i mer eller mindre fyra decennier (133–177): Paulus förståelse av rättfärdiggörelse av tro måste förstås kontextuellt och då särskilt utifrån Antiochiahändelsen i Gal 2:11–16. Nu gör han det dock med en ny tvist och sätter Paulus tillrättavisning av Petrus i Antiochia i kontrast till Lukas mer positiva bild av Petrus i Apostlagärningarna. Dunn menar att Paulus och Lukas olika redogörelser visar inte bara på att det tidigt fanns en spänning i den tidiga kyrkans förståelse av på vilka villkor icke-judar skulle inkluderas i gudsfolket utan att det också förklarar varför Petrus mer "ekumeniska" linje blev dominerande i fornkyrkan på bekostnad av Paulus evangelium. Dunns bidrag färgas tyvärr mer av att han vill tillföra något nytt till diskussionen än att han hjälper läsaren att mejsla fram de mest utmärkande dragen i det "nya perspektivet". De olika svaren som ges till Dunns framställning visar inte minst att tolkningen av Antiochia-händelsen får avgörande konsekvenser för de övergripande slutsatserna gällande Paulus rättfärdiggörelselära.

Det fjärde tolkningsperspektivet utgörs av det som har kommit att kallas för "Paul within Judaism" eller "det radikala nya perspektivet" (171–218). Magnus Zetterholm redogör här förtjänstfullt för hur Paulus måste frigöras från dogmatiska överbyggnader och läsas konsekvent i ett inomjudiskt perspektiv. Två fundament framkommer i Zetterholm förståelse av Paulus: a) Paulus övergav aldrig judendomen utan praktiserade judendom fullt ut även som kristustroende; och b) Paulus måste ses som "hedningarnas apostel" som konsekvent behandlar

frågor som primärt rör de icke-judiska kristustroendes förhållande till förbundsfolket. Med andra ord, Paulus problem är inte hur judarna ska förhålla sig till lagen utan på vilka villkor icke-judar ska förhålla sig till judendomen och inlemmas i förbundsfolket. I de andra företrädarnas respons blir Zetterholm kritiserad för att han skapar två fundament för förbundsgemenskap, en för juden (Torah) och en annan för icke-juden (Kristus). Zetterholm vill dock markera att han trots allt tror att Kristus i ett eskatologiskt perspektiv har en viss relevans även för judarna. Hans respondenter ifrågasätter dock om det ändå inte fanns en tydligare kritik av den samtida judendomens förståelse av Torah hos Paulus och om inte erfarenheten av att vara "i Kristus" fick större konsekvenser för Paulus förståelse av Guds tankar med Israel än vad Zetterholm vill göra gällande.

I anslutning till det avslutande, femte tolkningsperspektivet myntar redaktörerna ett nytt uttryck, "The Gift Perspective" (219–258). Detta företräds av John Barclay som i sin viktiga bok *Paul and the Gift* har visat att även om E. P. Sanders var korrekt i att betona judendomen som en "nådesreligion" så blev hans analys av andra templets judendom allt för generaliserande. Barclay vill visa att det inte fanns en enhetlig förståelse inom judendomen av Guds nåd, vare sig i förhållande till Israel eller i förhållande till andra folk. Paulus dialog med den samtida judendomen visar på hans unika förståelse av Guds nåd i Kristushändelsen. Han kallar denna nåd för en "incongruous gift", det vill säga att nåden är en ovillkorlig gåva oberoende av mottagarens etniska, sociala eller moraliska status. Denna betoning av Guds nåd har inte enbart att göra med förståelsen av frågor som rör judendomen och icke-judarnas inkludering i gudsfolket, utan utgör den bärande grundstrukturen för hela den paulinska teologin. Det är dock i missionen bland icke-judar som Paulus särskilda förståelse av Guds nåd blir som tydligast. Men Barclay är nog med att betona att Paulus förståelse av nåden inte är en gåva utan förpliktelser; den är ovillkorlig men inte villkorlös – den förväntar ett gensvar. Att Barclay hittat en kritisk punkt och en gemen-

sam nämnare för den fortsatta diskussionen visar sig i det att han får medhåll av i stort sett samtliga respondenter.

Det är mer eller mindre omöjligt att i en kort recension göra rättvisa för de olika röster och nyanser som framkommer i denna mångfacetterade bok. Den visar dock på hur viktigt det är att skapa plattformar för konstruktiva samtal och hur angeläget det är att komma upp ur skyttegravarna för att mötas i gemensamma samtal. Diskussionen mellan de olika företrädarna visar att samtliga perspektiv har något viktigt att säga, men den visar också på hur svårtolkad Paulus kan vara och hur lätt det är att missförstå och tala förbi varandra. I samtalet framkommer tydligt att de olika företrädarna har olika utgångpunkter, såväl dogmatiska som metodiska. Samtidigt understryker boken vikten av att lyssna på Paulus utan att på förhand styras av normativa, dogmatiska förförståelser – en nog så svår och kanske näst intill omöjlig uppgift.

Diskussionen om innebörden av Paulus evangelium och dess relation till hans samtida judendom lär fortsätta. Men för den som vill sätta sig in i frågorna, få en överblick och se var de avgörande vägskälen finns ger *Perspectives on Paul: Five Views* en utmärkt introduktion och översikt.

Mikael Tellbe, Örebro teologiska högskola

STEPHEN D. MOORE

*Gospel Jesuses and Other Nonhumans: Biblical Criticism
Post-Poststructuralism*

SBLSS 89, Atlanta, GA: SBL Press, 2017, häftad, xii + 151 sidor,
264 kr, ISBN 978-088-41425-15

Även om monografier dedikerade till teori, eller teoretiska läsningar, av bibliskt material generellt kämpar i en slags NT exegetisk motvind och uppförsbacke är det knappast många forskare som inte har en åsikt om poststrukturalism. Möjligen är den besläktade teoretiska termen postmodernism en ännu tydligare signal om vad som här står på spel, eftersom reaktionerna på dessa begrepp tydliggör den aktualitet som teori, trots all, har i relation till det Nya Testamentets exegetik. Med andra ord kan poststrukturalism sägas sätta frågan om Jerusalems relation till Aten

på sin spets. För vad har teorin egentligen med texten att skaffa? I *Gospel Jesuses and Other Nonhumans: Biblical Criticism Post-Poststructuralism* (GJ) tar Stephen D. Moore ett provokativt och problematiserande grepp gentemot det exegetiska skrået, genom att skriva fram post-poststrukturalism i relation till bibelkritik – som sådan – redan i monografins underrubrik. En möjlig läsning av titeln skulle kunna hävda att det utlovas att ”teori” fördjupar vår förståelse av NT texter, och att post-poststrukturalism leder till nya höjder och bredder i relation till de kanoniska evangelierna och Apostlagärningarna. Följande frågor väcks redan här: vad menas då med det extra kvalificerande ”post”? Är poststrukturalismen äntligen över, och dess hot tillintetgjort? Men framför allt fåsts möjligen vår uppmärksamhet antagligen kring ”nonhumans.” På vilka vis är den obekväma pluralisformen ”Jesuses” relaterat till de(t) ickemänskliga? Blott utifrån denna synnerligen produktiva titel kastas vi in i en värld som problematiserar bibelkritiken från ett tydligt teoretiskt håll. Men kan författarens titel hålla vad den tycks lova? Och till vem är boken skriven? Vi återkommer till icke adresserade frågor efter en kort genomgång av bokens innehåll.

Kapitel 1, ”Introduction (and Conclusion): Posts Passed, Turns Taken”, presenterar det perspektiv som klarlägger bokens upplägg. Vi får här veta att fokus handlar om affekt och ”ickemänsklig”-teoribildning (”affect-, nonhuman-theory”): de perspektiv som laddar post-poststrukturalismen med ett distinkt värde. Moore beskriver den kontextualiserande teori-utvecklingen som motiverar upplägget som “a turn away from *language*, the preeminent preoccupation of classic poststructuralism, which is simultaneously a turn toward *the nonhuman* (epitomized by materiality and animality) and *affect* (emotion but also sensation and still more diffuse states)” (3, författarens kursiv). Teori lojal mot tendenser hos strukturalism och poststrukturalismen efter ”den språkliga vändningen” får ett utlopp i frågor som rör materialitet och affektivitet. Språk är numera intressant som lämning och objekt, snarare än som spår, eller splittring, av subjektivitet. Gilles Deleuze (1925-1995) figur-

erar som det helgon Moore vänder sig till för filosofisk konsultation och tolkning av affekt och det ickemänskliga i relation till NT.

Syftet med essäerna sägs vara "theoretically inflected close readings of specific texts and themes in the canonical gospels and Acts" (10). Vi ägnar tid åt dessa läsningar nedan men behöver säga något om deras gemensamma stil. Möjligen kan essäerna liknas vid homilier, som sprider det glada budet om post-poststrukturalism för de redan teori-frälsta. Moores poetiska anslag tillsammans med de stundtals snabba vändningar i argumentationen (se särskilt kapitel 3) vittnar om en mer inspirerande än genomgripande instruerande ansats. Predikans publik väntas vara insatt och intresserad från början. En homiletisk dagordning tar dock inte ifrån texten dess många, goda kvalitéer, utan ska förstås endast som en kommentar i relation till texternas stil, och möjliga publik. Till exempel är Moores arbete med fotnoterna gediget, de är guldgruvor för de som vill lära sig mer om eventuellt obskyra termer och tankar. Det är också alltid tydligt varifrån Moore hämtar sin egen inspiration, och diverse argument. Ett "predikande anslag" ska alltså förstås i direkt relation till en stringent underton av noter som hela tiden understödjer det från "ovan". Möjligen är därför just den något kerygmatiske formen av essäerna en effektiv (och affektiv?) form av förmedling av potentiellt performativa perspektiv.

I kapitel 2, "Why the Risen Body Weeps", är uppgiften satt att spåra reaktioner av köttslighet hos Jesus i Johannesevangeliet, med utgångspunkt för affektteori. Moore argumenterar för att Johannesevangeliets Jesus brister ut i gråt när stanken av Lasaros ruttnande kött når honom. Kött, som materiellt objekt, konstruerar affekt av avsky hos olika karaktärer i Joh: "in the Fourth Gospel ... flesh remains a thing of horror" (38). Ytterst eskalerar detta tema i Jesu egna undvikande av köttslig nedbrytning, genom uppståndelse och förhårligande.

Kapitel 3, "The Messiah Who Screamed", utgår explicit från olika resonemang hos Deleuzes *oeuvre*, och använder dessa som språngbräda för att hämta hem poänger från affekt- och ickemänsklig-teorier i relation till Markusevangeliet. Korset och messianismen i Mark målar upp

en karta och gränser för hur olika element interagerar, och Moore låter till exempel Jesu olika skrik på korset, samt korsets materialitet begripliggöras i relation till romerska imperiet. Dessa ting fylls vidare med innehåll från Deleuzes koncept om "maskinen", och särskilt "krigsmaskinen" tillsammans med "kropp-utan-organ" (BwO). I slutändan landar texten i att kroppen och köttet som hänger på korsträdet i Mark fungerar som ett objekt, som i affekt skriker ut sin ångest.

Kapitel 4, "The Dog-Woman of Canaan and Other Animal Tales", vänder sig till postmodernismens förgrundsgestalt, Jacques Derrida, och dennes analys av kolonialism (i *The Beast and the Sovereign*) för att förstå Matteusevangeliets version av perikopen i fråga. Kvinnans "hund-vara" utgör här en föregångare till Jesu egna djurblivande i eukaristin (slaktad för konsumtion). Därmed finns grund att närma sig det koloniala språkbruk som kommer till uttryck i texten från ett "subalternt" perspektiv. Jesu efterföljare kommer själva bli hundar och lösgöra något av den rigiditeten som råder mellan hedning-jude dualismen: "the sheep Jesus has culled from the flock to follow him must soon metamorphose into dogs so as to be able to heed their master's command to devour his flesh and drink his blood ..." (78).

I kapitel 5, "The Inhuman Acts of the Holy Ghost", blir den (icke)mänskliga heliga anden det primära studieobjektet. Lukasevangeliet-Apg presenterar en absurd, polymorfisk aktör, som varken är bunden av tid eller rum. Helig ande är som en människa men ändå ett slags spöke, och hemsöker texternas beskrivning av temporalitet. Moore använder queerteoretiska argument för att synliggöra denna tes i Luk-Apg.

Med kapitel 6, "What a (Sometimes Inanimator) Divine Animal and Plant Has to Teach Us About Being Human", avslutas essäsamlingen med en serie av iakttagelser från Joh och det sätt som Jesus beskrivs med djur- och växtmetaforik. Precis som i övriga kapitel är bilder och emotioner värda att fästa uppmärksamhet vid, och är inte endast ytliga beskrivningar. Det finns således kritiska sanningar gömda i metaforernas och detaljernas ickemänskliga och affektiva "arkiv." Att Jesus liknas med grind, vinranka och ätbart kött i Joh är inte intressanta som en unik his-

torisk beskrivning i sig, så mycket som en inbjudan för läsaren att medvetet delta i ickemänskliga konstellationer och särskilt öka förståelse för djur- och den materiella världen, enligt Moore.

För att låna språkbruk från Deleuze och *Logic of Sense* (1969), är *Gospel Jesuses* en händelsebok. Det händer oerhört mycket på varje sidas ”yta”, och läsaren inbjuds att låta sig föras iväg av svindlande teoretiska grepp, snarare än kastas ner i teorins ”djup”, där huvudfrågan övertydligt motiveras, förklaras, dissekteras. Som en evangelieforskare med fokus på Mark och korsfästelsescenen, och tillika vän av Gilles Deleuze som teoretisk överbyggnad för tolkning av dessa texter, uppskattar jag boken. Homilian träffar mitt hjärta. Men jag är redan frälst, och alltså alltid inom essäernas sfär. Den som anser sig vara utifrån gör sig väl att läsa långsamt och noga använda sig av fotnoterna, alltid och överallt.

Möjligen skulle en kunnat önska sig en inblick i Deleuzes teologikritiska perspektiv (”en vetenskap för det ickeexisterande”, som appendix till *Logic of Sense* säger), för att på så vis få ett meta-sammanhang att placera diskussioner om det ickemänskliga och affektivitet i NT. Men med tanke på den fart och fläkt som präglar boken är detta en mer av ett förslag för fortsatt samtal med läsningarna, än ett kritisk påpekande på bokens brist på innehållsrikedom.

Joel Kuhlin, Lunds universitet

PAUL J. SANDER

*Alternate Delimitations in the Hebrew and
Greek Psalters: A Theological Analysis*

FAT II/117, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, häftad, xiv + 277 sidor,
1025 kr, ISBN: 978-3-16-159421-2

De senaste åren har en förskjutning skett på ett antal områden inom forskningen på Psaltarens tillkomst. Från att ha dominerats av synkrona läsningar av framför allt den masoretiska texttraditionen, så som den presenterats i BHS, har olika aspekter av texttraderingens materialitet kommit att spela en allt större roll. En sådan förskjutning är att Psaltarens olika paratextuella inramningar har kommit att studeras mer

noggrant. William Yarchin har till exempel visat att endast 21 % av de medeltida hebreiska manuskripten indelar Psaltaren i 150 psalmer. En betydande segmenteringsvarians kan alltså konstateras, och det är denna varians som ligger till grund för Paul J. Sanders *Alternate Delimitations in the Hebrew and Greek Psalters*.

Boken, som är en reviderad version av en avhandling vid Fordham University (under professor Harry Nasuti), fokuserar på den segmenteringsvarians som finns i relation till fyra intressanta fall. I linje med Yarchin används beteckningen "TR" när Sander talar om den traditionella segmenteringen (jfr BHS), och i boken ägnas ett kapitel åt varje fall. Efter det första inledningskapitlet fokuserar kapitel två på TR 9–10, kapitel tre på TR 114–115, kapitel fyra på TR 116 och kapitel fem på TR 147. Det sista kapitlet, kapitel sex, utgör en sammanfattning. Boken har också två appendix och tre index.

Sanders fokus är alltså på segmentering av psalmer, men han vill inte bara *kartlägga* variansen, utan dessutom resonera kring i vilken mån denna varians *påverkar* tolkningen av psalmerna, samt också ytterst *är ett uttryck för* en tolkning av dem: "As I hope to demonstrate, these delimitation differences ultimately stem from alternative possibilities of meaning contained within the respective texts themselves" (1). Sander inleder därför studien med att i introduktionskapitlet ge en översikt över forskning på TR 19 och TR 42, 43, där man ofta argumenterat för en uppdelning (i fallet TR 19) eller sammanläsning (i fallet TR 42, 43) baserat på en tolkning av innehållet. Samtida forskningsdiskussioner blir således exempel på att segmentering kan ha direkt teologisk signifikans: "Both instances force the interpreter to seek out new meanings for the texts" (13). Sander introducerar sedan några exempel på segmenteringsvarians i medeltida manuskript, Qumran och LXX och grundläggande forskning inom detta relativt nya fält (framför allt Jean-Marie Auwers och Yarchin). Här noterar Sander att han, till skillnad från tidigare studier, vill kritiskt diskutera olika segmenteringsalternativ i relation till varandra, samt resonera kring implikationer för frågan om "den kanoniska" Psaltarens utformning ("shaping").

Analyskapiteln är upplagda utifrån en relativt återkommande struktur (med viss variation). Efter en kort introduktion följer i varje kapitel en redogörelse för manuskriptunderlaget – hur ser variansen ut i framför allt de hebreiska och grekiska manuskripten? – och en redogörelse för forskning på de aktuella psalmerna. Sedan följer Sanders egen analys av psalmerna, en diskussion av möjliga innebördsförskjutningar då de antingen läses ihop eller läses som två distinkta kompositioner, en analys av den grekiska översättningen (mer specifikt de delar av den grekiska översättningen som i någon mån avviker från den hebreiska texten) samt en sammanfattning.

Vad kommer då Sander fram till? Det viktigaste bidraget i studien är att Sander framgångsrikt visar att det i samtliga studerade fall finns en betydande segmenteringsvarians i manuskripten. Han visar också hur samma manuskript kan ha flera parallella system (t.ex. en numrering som inte stämmer överens med den visuella indelningen av psalmerna), och för en rad intressanta resonemang kring möjliga förskjutningar i tematiker och teologiska betoningar beroende på om psalmer delats upp eller ej. Förändras till exempel bilden av Gud som kung respektive domare om TR 9 och 10 läses som en enda komposition eller två separata psalmer? Förändras beskrivningen av Guds makt över skapelsen om TR 147 delas upp i två delar? På båda dessa frågor svarar Sander ja, och återkommande visar han hur effekten av att läsa ihop psalmer blir att den beskrivna situationen kan antas vara densamma i psalmens alla delar: "delimitation normally elicits the expectation of a certain degree of literary integrity within a particular psalm" (240). Resonemangen kring huruvida de grekiska översättningarna förstärker eller försvagar olika möjliga kopplingar mellan psalmer är också intressant, och ofta övertygande. Här hade det dock varit värdefullt om Sander kartlagt om det också finns motsvarande skillnader i de hebreiska manuskripten, det vill säga om det föreligger textkritiska varianter som pekar åt samma håll.

Överlag är boken välskriven, med tydlig struktur, och utgör ett viktigt bidrag i ett relativt nytt forskningsfält. Boken har många förtjänster, samtidigt som det finns områden som kan förbättras.

En första observation är att det vid några tillfällen verkar som att de välskrivna och viktiga avsnitten som analyserar de medeltida manuskripten (Kennicott och de Rossi) är tillagda senare. Kapitel två inleds till exempel med att Sander säger att han ska börja med en forskningsöversikt, trots att den kommer först i sektion två, *efter* diskussionen av manuskripten. Framför allt förstärks detta intryck av att resultaten av manuskriptanalyserna är dåligt integrerade med de innehållsliga resonemangen. Här är det ibland som att analyserna inte gjorts, och det finns en omotiverad betoning på Leningradensis och den "kanoniska" Psaltaren, trots att Sanders annars framgångsrikt ifrågasätter en sådan term.

Ett område som kunde utvecklats gäller metod. Hur relaterar tolkningsstrategier till segmentering, och hur relaterar Sanders läsningar till olika hermeneutiska ingångar i olika tider? Är det till exempel självklart att en antik läsare skulle ha sökt släta över spänningar i en komposition? Visar inte de exempel vi har från andra templets tid istället att sådana spänningar inte nödvändigtvis sågs som problem? Även om den generella slutsatsen att paratextuell aktivitet påverkar tolkningen av texter är rimlig och väl formulerad finns en risk för anakronistiska tillämpningar när det gäller föreslagna tolkningar av enskilda psalmer. En dialog med faktiska tolkningar i de historiska sammanhang i vilka segmenteringarna återfinns hade varit givande, även om projektet då naturligtvis skulle blivit långt mer omfattande.

Eftersom Sander har som uttalat mål att relatera resultaten till forskningen på Psaltarens tillkomst hade en dialog med den så kallade kanoniska kritikens betoning på överskrifternas förmåga att överbrygga segmentering också varit intressant. Sander påvisar problemen implicit, men gör samtidigt för mycket av segmenteringen när han på sida 58 föreslår att "because of the separation of the texts, the contrasting treatments of this theme *cannot interact* with one another" (min kursivering). Huruvida psalmer kan läsas i ljuset av varandra kan knappas bara sägas vara en konsekvens av segmentering, utan i minst lika stor ut-

sträckning en konsekvens av hermeneutisk ingång, vilket psalmforskningen sedan Gerald Wilson visat med all tydlighet.

Slutligen kan påpekas att sekundärlitteraturen överlag lyser med sin frånvaro i Sanders egna psalmanalyser. Detta gäller inte minst Ps 147, där flera studier de senaste åren har diskuterat både segmentering och exeges. Alma Brodersens studie nämns till exempel i endast ett (sent tillagt?) stycke och används sedan inte alls.

Sammanfattningsvis är detta dock en mycket välskriven bok som på ett bra sätt visar vikten av att inte studera Psaltaren i abstraherad form, utan i dialog med faktiska manuskript. Förhoppningsvis blir detta en i raden av flera studier av Psaltarens segmentering. Sander har utan tvekan gett ett viktigt bidrag in i det fortsatta arbetet med att kartlägga och analysera Psaltarens paratextuella historia.

David Davage, Akademi för ledarskap och teologi

DAVID SATRAN

*In the Image of Origen: Eros, Virtue, and Constraint
in the Early Christian Academy*

Transformation of the Classical Heritage 58, Oakland, CA: University of California Press, 2018, inbunden, xvi + 230 sidor, 875 kr, ISBN: 978-052-02912-32

Gregorios undergörelse tal till Origenes (Oratio panegyrica in Origenem) kan knappast betraktas som en okänd text. Tvärtom finns den i en utmärkt grekisk utgåva med fransk översättning och fullödlig introduktion av Henri Crouzel, och blir ofta återopad i studier av Origenes, tvåhundralets kristna rörelse eller antikens utbildningsväsen. Trots denna flitiga användning är det få som försökt läsa och förstå talet på dess egna villkor, utan att ha en bestämd fråga som det förväntas erbjuda ett svar på. Det är för att tillgodose denna brist som David Satran ger sig på att analysera detta högtidstal som retorisk konstruktion, som intimt porträtt av relationen mellan en lärare och hans student, och som ett fönster mot antikens intellektuella kultur.

I debatten om talet verkligen ska tillskrivas Gregorios (ca. 213–270), biskop av Neocaesarea i Pontos, vägrar Satran att ta ställning mellan

Paul Nautin, som ifrågasätter denna tillskrivning, och Crouzel, som försvarar den. Satran medger att handskriftstraditionen är enig och att talet i många stycken stämmer överens med det perspektiv som ges av Origenes egna skrifter, men pekar också på att talets innehåll och stil är mycket olik andra skrifter som tillskrivs Gregorios. Satran analyserar därför talet utan att ta hänsyn till Gregorios övriga författarskap eller till den biografi över hans liv som tillskrivs Gregorios av Nyssa (ca. 335–395), men bibehåller traditionen att kalla författaren ”Gregorios”. Hans främsta utmaning har varit att bana väg genom talets ohämmade retoriska blomsterspråk för att i någon mån nå fram till Gregorios genuina upplevelse av Origenes som lärare och förebild.

I ett av sina retoriska knep beskriver Gregorios hur han hela sitt liv letts av försynens milda hand, vars mest värdefulla gåva – den bästa dagen i hans liv, den dag då sanningens sols första gryningsstrålar nådde honom – var just mötet med Origenes. Tagen av den nye lärarens värtaliga uppmaning att dag för dag öva sig i filosofi, upplever Gregorios en oemotståndlig dragning till Origenes, och finner sig förtrollad av den karismatiske teologen – och Satran hjälper sin läsare att se den subtila referensen till Platons Menon, som Gregorios använder för att göra paralleller mellan Origenes och Sokrates. En gnista tänds i Gregorios själ, flammar upp i en brinnande kärlek (*erōs*, inte *agapē*) till Ordet, och binder hans själ till Origenes liksom Jonatans själ var bunden till Davids – och Satran diskuterar denna innovativa tolkning av 1 Sam 18:1 i ljuset av antikens ideal om ojämlig kärlek och vänskap.

Talets mittpunkt är en ständigt omdiskuterad beskrivning av den utbildning som ska göra Gregorios till en noggrann bibeltolkare och ett dygdemönster som kristen filosof. Satran pekar som väntat på användningen av traditionella grekisk-romerska kunskapsområden som förberedande studier, frånvaron av lätt igenkännbara kristna inslag i Origenes utbildningsplan, och Gregorios återanvändning av många traditionella motiv från andra antika utbildningsbeskrivningar. Han betonar den vikt som Origenes pedagogik lägger vid dialektiken som analytisk metod, och pekar på den återkommande metaforen om den

goda odlaren (*agathos geōrgos*) som outtröttligt rycker upp allt ogräs i landet med rötterna. Först när jorden är plöjd och luckrad genom ifrågasättande av traditionell kunskap börjar Origenes plantera vad han menar är sanningens ord. I Gregorios skildring finner Satran påfallande litet om lärarens teologiska åsikter, och betydligt mer om vikten av att odla en själ som förmår bryta sig fri från begränsande intellektuella vanor, motstå attraktiva men svaga argument, och bevara friheten att ständigt sträva efter sanningen.

Gregorios olyckliga kombination av obegränsad retorisk utsmyckning parad med en erkänt begränsad insikt i Origenes teologi finner Satran vara särskilt svårgenomtränglig i avsnittet om hur Origenes leder sina studenter inte bara till en intellektuell förståelse av dygden, utan till ett dygdigt liv. Han finner dock en värdefull tolkningsnyckel i att spåra den platonska filosofins väg från Platons dialoger via Filon, Klemens och Origenes fram till Gregorios framställning – som när Platons definition av lycka som ”största möjliga gudslighet” (Theaitetos 176a–b) i Gregorios tappning blir en deklaration att ingenting har något annat mål än att komma nära Gud, likna honom i renhet och sinne, och förbli i honom (Gregorios, *Tal till Origenes* 12.149).

Origenes utbildningsprogram syftade utan tvekan till att forma goda bibeltolkare, och därför finner Satran det förbryllande att Gregorios ingenting nämner om hur bibeltolkningsarbetet gick till i Origenes klassrum – vi vet inte ens om man läste texten högt eller inte. Tydligt är däremot att ingen lära – barbarisk eller grekisk, allmänt känd eller esoterisk – var utanför gränserna för vad Origenes kunde tänka sig att diskutera, analysera och utvärdera tillsammans med sina studenter. Satran framhåller att Gregorios beskriver denna utbildningsmiljö som ingenting mindre än ett paradiset likt Edens lustgård, där han och hans medstudenter levde i glädje och lyx.

Talets avslutning är ett av få bevarade exempel på antikens avskedstal (*logos suntaktikos*), en genre präglad av uttryck för talarens sorg över avskedet och kärlek till den stad eller person han lämnar. Satran finner Gregorios än mer retorisk, personlig och känslös här än i resten av

talet, vilket inte hindrar att avslutningen knyter ihop flera av de teman som återkommit. Gregorios beskriver sig som en Adam på väg att bli utkörd ur paradiset, som en Abraham som ironiskt nog är på väg tillbaka till sin faders hus, som en förlorad son som inte ens fått med sig hela sitt arv, eftersom Origenes har mer att lära honom, och som den olycklige resenären i liknelsen om den barmhärtiga samariern. Satran finner många paralleller till Origenes egna textutläggningar, ser hela avsnittet som en hyllning till den bibelläsning Gregorios har drillats i, och spekulerar i om vi här finner ett tal som Gregorios verkligen hållit, innan han byggt ut det till en litterär produkt. Avsnittet ger – frustrerande nog – inget svar på varför Gregorios lämnar Origenes. Ger det möjligtvis, undrar Satran, en korrekt bild av Gregorios känslor inför avskedet?

Mot slutet av sin bok föreslår Satran några kopplingar som skulle kunna göras mellan Gregorios tal och efterföljande kristen litteratur. Gregorios hyllningsporträtt av Origenes härrör ju från tiden före framväxten av en särskild litteratur kring de heliga män och kvinnor som blev förebilder inom den kristna rörelsen – har hans tal fungerat som en förebild för de tidiga helgonbiografierna? På samma sätt växte en särskild litteratur kring pilgrimsresor fram under 300-talet – kan talet, med sin skildring av en mer metaforisk bildningsresa, ha varit förebildligt även för dessa?

Satrans monografi ersätter på intet sätt de många specialiserade studier som kan hämta material i *Gregorios tal till Origenes*, men kompletterar dessa med ett försök att förstå talet i sin helhet, i en kontext av 200-talets bildningsideal och retoriska ideal. Den har inte förutsättningar att bli sista ordet om detta hyllningsporträtt av Origenes, men är ändå värd att konsultera, just för att se hur den tes man vill driva med stöd av Gregorios faller ut i relation till talets mer övergripande uppbyggnad och tematik.

Carl Johan Berglund, Enskilda högskolan Stockholm

BARBARA THIEDE

*Male Friendship, Homosociality, and Women in the Hebrew Bible: Malignant Fraternities*Routledge Studies in the Biblical World, London: Routledge, 2022,
inbunden, ix + 188 sidor, 1492 kr, ISBN: 9780367344979

I denna monografi argumenterar Thiede att de kvinnliga gestalterna i Bibeln är nödvändiga för att skapa vad hon kallar "en giftig biblisk hegemonisk maskulinitet". Denna maskulinitet är i sin tur en del av ett system som accepterar och till och med uppmuntrar till våld mot kvinnor. Bibelns berättelser framställer kvinnor och deras kroppar som ett medel för att fostra homosociala band, både män emellan och mellan Gud och män, samt även för att vidmakthålla manliga hierarkier. Alla män i Bibeln utgör dock inte exempel på denna slags hegemoniska maskulinitet. Snarade tvärtom: ett antal "misslyckande" män utgör avskräckande exempel som visar hur man inte bör vara.

I sin introduktion framhäver Thiede att Bibeln är skriven av en liten, manlig minoritet. Dess texter är följaktligen ofta androcentriska. De representerar inte heller gemene mans åsikter. Thiede påpekar vidare att Bibeln ofta har använts för att förtrycka kvinnor och skuldbelägga dem som blivit utsatta för mäns sexuella våld. Slutligen hävdar Thiede att sex är en integrerad del av biblisk homosocialitet, samt att mäns sexuella användning av kvinnors kroppar befäster maskulina vänskapsförhållanden och vidmakthåller maktstrukturer. Thiedes ton är medvetet polemisk såtillvida att hon argumenterar aktivt att Bibeln förtrycker kvinnor. Detta perspektiv kommer fram tydligast när Thiede introducerar läsare till studiet av maskulinitet och homosocialitet. Jag störs ofta av hennes alltför ensidiga beskrivning av "manliga" bibliska män, som enligt henne "execute enemies with ease and even aplomb, work to acquire women's bodies in good number, and produce plenty of male offspring. They kill well, they take women and they rape them, and they father sons. They do all those things to outrank other men" (6). Jag hade här gärna sett en mer nyanserad diskussion i dialog med forskare som Kirova och Haddox.

De första tre kapitlen diskuterar mäns förhållanden sinsemellan. Kapitel 1 är tillägnat vänskapen mellan Hira och Juda i 1 Mos 38, vilken, enligt Thiede, är grundad i deras användande av kvinnors kroppar. Thiede visar hur Hira fungerar som Judas "sidekick": han stöttar honom i hans förehavanden (v. 12) och hjälper honom ur knipan när han klantat sig (vv. 20–22). Hon påpekar även hur Judas konversation med sina söner om deras sexuella plikter gentemot Tamar åskådliggör hur kvinnors kroppar är ett samtalsämne bland bibliska män. I slutändan är dock Thiedes antagande att "Juda and Hirah's friendship is grounded in sex and developed through sex" baserad på en läsning mellan raderna. Det är en *möjlig* tolkning som texten tillåter – jag kan sträcka mig så långt som att det är en trolig tolkning – men inte den enda möjliga.

Kapitel 2 diskuterar triangeldramat mellan David, Jonatan och Saul. Här hävdar Thiede att manlig vänskap inte bara är en struktur för ömsesidigt stöd utan även genomsyras av konkurrens: män tävlar om makt och kvinnors kroppar. Enligt Thiede framställer 1 Sam 18:1–4 Jonatan lik en kvinna, som i rollen som Davids fru möjliggör Davids väg till tronen emedan han själv förlorar chansen att bli kung. Tidigare spelade David samma kvinnliga roll gentemot Saul. I och med Davids seger över Goliat visar dock David sin maskulinitet. Davids succé som krigsman hotar, i sin tur, Sauls egen maskulinitet och leder följaktligen till svartsjuka. När Saul sedan erbjuder Mikal som hustru till David fungerar brudpriset av 100 filisteiska förhudar som en dubbel symbol för maskulinitet: fienden feminiseras (de dödas och omskärs) och en kvinna blir tagen (Mikal). I slutändan samlar David på sig fler och fler kvinnors kroppar (Jonatans inkluderad) vilket visar hans makt och hans rätt till makt.

Kapitel 3 fortsätter med Davidberättelsen och diskuterar förhållandet mellan homosocialitet, manlig maktkamp, kvinnors kroppar och våldtäkt. Enligt Thiede fungerar våldtäkt i Bibels berättelser som ett socialt accepterat medel för män att etablera hierarki sinsemellan. Thiedes diskussion är fokuserad på framställningen av Amnons våldtäkt

av Tamar (2 Sam 13). Thiede framhåller hur texten förknippar mat och sex: Amnon är hungrig – på mat, sex, och makt. Hon visar även hur Amnon, likt Juda i 1 Mos 38, har en manlig vän, Jonadav, som (till synes) hjälper honom. Vi upptäcker dock senare att Jonadav spelar ut sina två kusiner mot varandra (vv. 32–36). Tamars kropp är en pjäs i maktspelet mellan Amnon och Absalom, då våldtäkten utgör ett direkt angrepp på Absaloms ära och hushåll. Efter våldtäkten förlorar Tamar sitt namn och sin position och blir reducerad till ett objekt som Amnon avskyr och behöver få ut ur sitt hus (13:17).

De senare tre kapitlen är tillägnade ”den optimala mannen”, det vill säga Gud, och hans förhållande till dödliga män. Kapitel 4 diskuterar 1 Mos 12, 20 och 26, där en patriark kallar sin hustru för syster. Thiede vidhåller att dessa berättelser inte handlar om kvinnans situation; i stället ligger fokus på männens ära, risker och allianser. Det är bara kvinnornas kroppar som fyller en funktion, inte kvinnorna själva. I dessa berättelser framställs Gud som patriarkernas bundsförvant och förtrogne. Tillsammans tar de strid mot guden Farao och i denna strid är Saras och Rebeckas kroppar handelsvaror som ger Gud och patriarkerna fördelar gentemot Farao och Avimelek. Dessa berättelser är samtidigt sexuella fantasier som (de manliga) läsarna kan dela med männen i texten. Detta voyeuristiska perspektiv blir tydligast i 1 Mos 26:8 där Isak ”leker” med Rebecka i Avimeleks åsyn. Gud har även kontroll över såväl kvinnornas förmåga att föda (eller inte föda) barn (1 Mos 16:2; 18:10; jfr 20:18) som mäns potens (1 Mos 20:4, 9). *Tillsammans* visar Gud och patriarkerna sin makt gentemot andra, icke-israelitiska män med hjälp av Saras och Rebeckas kroppar.

Kapitel 5 analyserar Dom 19–21, med fokus på leviten och hans våldtäkt av sin *pilegesh*. Här hävdar Thiede, på samma sätt som i kapitel 4, att vi inte bör tolka denna hemska historia som ett uttryck för en individuell kvinnas förnedring och död. I stället är berättelsen ämnad att stadfästa Guds manliga makt och den homosociala hierarki som styr Israel. Kvinnans egenmäktiga beslut att resa till sin far är en skymf mot sin makes, Guds tjänare, rätt till hennes kropp, på samma sätt som den

senare våldtäkten på kvinnan är en skymf mot Guds och levitens rätt till hennes kropp. Våldet mot kvinnan är sålunda redskapet som skapar och upprätthåller de homosociala hierarkierna. Till skillnad mot många forskare anser alltså inte Thiede att Dom 19 innehåller en implicit kritik mot leviten. Istället beskrivs leviten som rättrådig och hans handlande som förståeligt: en man bör göra vad han kan för att inte bli våldtagen, en akt som skulle feminisera honom. Levitens senare beslut att stycka kvinnans kropp för att mobilisera Israels stammar till krig är det yttersta uttrycket för hur en kvinnas kropp används för att främja och upprätthålla de existerande homosociala strukturerna. Detsamma gäller användandet av jungfrurna i Javesh i Gilead (21:12) och i Shilo (21:21–23).

Det avslutande kapitel 6 diskuterar porträtten av Siseras mor, Debora och Jael i Dom 4–5. Thiede frågar sig om kvinnor kan använda mäns kroppar på liknande sätt för att forma allianser och tävla om makt. Svaret är nej. I stället för att arbeta tillsammans fungerar Debora och Jael som enskilda individer som agerar å Guds vägnar. I stället för att vara medsystrar framställs de som mödrar, vars handlande främjar deras söner (t.ex. Jocheved/Moses, Batseba/Salomo). Parallellt agerar de mot andra män genom att infantiliserar dem. Debora, Israels mor, bemöter Barak som ett barn och Jael behandlar Sisera som ett spädbarn. De tilltänkta (manliga) läsarna kan njuta av dessa berättelser om andra mäns degradering. Det är inte kvinnorna som beundras; det är den djupt sjunkne manlige fienden som ses ned på. Emedan Barak och Sisera förlorar då de gängse homosociala strukturerna har brutits ned, bidrar dock berättelserna ändå till att upprätthålla de etablerade, manliga maktstrukturerna med Gud på toppen. Jaelns våld bryter inte normer, som många forskare anser. Snarare, enligt Thiede, cementerar hennes agerande gentemot Sisera de patriarkaliska strukturerna.

I sin sammanfattning kallar Thiede biblisk hegemonisk maskulinitet för ett "gift för kvinnor". Hon vidhåller även att bibelns maskulinitet kan bli toxisk för män, då män ständigt fruktar att bli feminiserade av andra, mer manliga (och brutala) män. Även om vissa bibeltexter utma-

nar hegemonisk maskulinitet är Bibeln i sin helhet en propagandaskrift där Gud, alfahannen, alltid segrar.

Denna bok kan liknas vid en kampskrift som ämnar visa att Bibeln har en grundläggande positiv inställning till manliga maktstrukturer och att den i grund och botten är fientlig mot kvinnor. Många av Thiedes påståenden är välgrundade i texten; andra bör tas med en nypa salt. Hon framhäver fullt möjliga tolkningar av texten men nämner sällan att det finns andra, lika möjliga tolkningar som är mindre svartvita.

Lena-Sofia Tiemeyer, Örebro teologiska högskola

BEAT WEBER

Werkbuch Psalmen. I: Die Psalmen 1 bis 72; II: Die Psalmen 73 bis 150;

III: Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen

Stuttgart: Kohlhammer, 2016, e-bok, 357 + 415 + 369 sidor, 600 kr,

ISBN 987-3-17-031461-0 / 978-3-17-031462-7 / 978-3-17-031463-4

Beat Weber har genom åren utmärkt sig som en både produktiv och noggrann forskare, med Psaltaren som främsta intresse. De band som utgör den *Werkbuch*-triologi som står i fokus i denna recension kan därför bäst ses som en teologiskt driven och spännande syntes av Webers stora kunnande på området. Triologin, som Weber skrivit på under en längre tid (Band I publicerades 2001, Band II 2003 och Band III 2010), har nu kommit ut i samlad form som e-bok (Band I och II har omarbetats något) och utgör tillsammans ett fint uttryck för den kombination av exegetiska studier och (kristet) församlingsbruk som Weber, i egen-skap av teologie doktor med lång erfarenhet av arbete som församlings-präst i Schweiz, själv förkroppsligar: "Das Wb Pss will – ohne andere Zugänge abzuwerten – insbesondere der bibelwissenschaft Erschliessung dienen und sie für die kirchliche Praxis im weitesten Sinn fruchtbar machen" (I:21). Närmare bestämt utgör tre överlappande förståelseho-risonter grunden för arbetet med psalmerna: en historisk där Psaltaren ses som ett dokument från en annan tid och kultur, en litterär där Psaltaren ses som ett konstverk (utformning och poesi blir viktiga kom-ponenter), och en teologisk där Psaltaren förstås som ett slags "trosvitt-

nesbörd" ("Glaubenszeugnis"), vilket innebär att den kan tolkas som en auktoritativ del av en större (kristen) kanon. Dessa tre horisonter relaterar också till vad Weber beskriver om tre "settings", i ljuset av vilka psalmerna tolkas. Den första är en historisk/liturgisk tolkning, där den enskilda psalmen läses i relation till sitt antika sammanhang, den andra är en litterär tolkning, där den enskilda psalmen läses som en helhet, och den tredje är en kontextuell eller kanonisk tolkning, där den enskilda psalmen läses i relation till större litterära sammanhang, främst Psaltaren, men också (den kristna) kanon:

Der einzelne Psalm ist als halb-autonome Einheit anzusehen. Mit andern Worten: Jeder Psalm ist als Text eine literarische Einheit, die zunächst für sich selbst zu interpretieren ist. Aber auch das andere gilt: Jeder Psalm hat seinen bestimmten, ausgewählten (nicht zufälligen!) Platz im Psalter, ist eingebettet in dieses Buch und schliesslich in den Kanon autoritativer Schriften (AT/Bibel) (I:37)

Rent konkret innehåller Band I och II kommentarer över Psaltarens 150 psalmer, medan Band III resonerar mer övergripande kring Psaltarens teologier och spiritualitet. Ser vi först på Band I inleds det med en beskrivning av upplägg och metod (I:17–20), följt av en allmän och lättillgänglig introduktion till de enskilda psalmerna (I:20–36), Psaltarens tillkomst och slutliga form (I:37–45) samt Psaltarens verkningshistoria ("Wirkungsgeschichte", I:46–48). Sedan följer kommentarer över varje psalm i först bok 1 (Pss 1–41) och sedan bok 2 (Pss 42–72). Dessa kommentarer följs av en diger tematiskt ordnad litteraturförteckning, för att sedan fortsätta i Band II, som inte inleds med någon introduktion, utan istället kommenterar bok 3–5 i tre sektioner, följt av ytterligare en tematiskt ordnad litteraturförteckning.

Att Weber kommenterar Psaltaren "bokvis" är inte bara av praktiska skäl. Weber menar nämligen att bokindelningen har direkt betydelse för tolkningen (se t.ex. I:42–44 och Band III). Likt många psalmforskare hör Weber alltså till dem som menar att Psaltaren sammanställts i syfte att läsas i relation till både de psalmer med vilka de placerats tillsammans och till mer övergripande teologiska rörelser i samlingen som hel-

het. Dessa större rörelser beskrivs av Weber vara orienterade mot teologihistoria ("Geschichtstheologie") och vishet. Mer specifikt menar han att bok ett och två representerar det enade kungariket under David och Salomon, bok tre fokuserar på det delade riket fram till dess att sydriktet förs bort i exil, medan bok fyra och fem speglar exilen och den efterexilska tiden. Denna rörelse innebär också enligt Weber att Psaltaren som helhet betonar JHWH som tillflyktsort och i viss mån också ger samlingen en eskatologisk prägel. Likt Gerald H. Wilson (*The Editing of the Hebrew Psalter*, Chico, CA: Scholars Press, 1985) identifierar Weber också två övergripande ramverk – ett konungsligt (Pss 2, 72, 89, 144) och ett vishetsorienterat (Pss 1, 73, 90, 107, 145).

Själva kommentarerna är tydligt och konsekvent strukturerade. Varje psalm presenteras först i tysk *översättning*, där uppställningen av texten också illustrerar psalmens struktur. Ibland listas alternativa översättningar inom parentes. Sedan följer en *ordlista* med ett antal utvalda ord som ges på hebreiska, i tysk översättning, och ibland också med en kort grammatisk analys. I anslutning till Ps 1 sägs till exempel att אֲשֶׁר är en interjektion som kan översättas "glücklich" eller "selig", samt att שָׂתֵל står i *qal* passiv particip maskulin singular och har betydelsen "(ein-, ver)pflanzen" (I:48). Här lyser en av Webers målgrupper igenom tydligt, nämligen den intresserade, men inte exegetiskt skolade läsaren. Eftersom varje psalm fått en sådan ordlista, något som indikerar ett pedagogiskt intresse att introducera hebreiskan, hade det inte varit fel om hela den hebreiska texten inkluderats, så att upplägget nästan blev som en "Reader's edition", något som skulle gå väl i linje med *Werkbuch*-idén, och eftersom det rör sig om en e-bok skulle det inte heller innebära några extra tryckkostnader.

Efter ordlistan följer sedan en diskussion av psalmens *form* och *innehåll* – denna del motsvarar ofta det man skulle hitta i "vers-för-vers"-delen i en klassiskt utformad kommentar – samt *struktur* och *poesi*, där det som presenterats visuellt fördjupas och förklaras. Dessa delar kan alltså tänkas motsvara de två första "settings" (historisk och litterär tolkning), med stor övervikt på den andra av dem. Sedan följer *kontext*,

där psalmen förstås i ljuset av andra psalmer i Psaltaren, samt i relation till (den kristna) Bibeln i stort. I anslutning till kommentaren till Ps 2 resonerar Weber till exempel kring psalmens relation till Ps 1, dess placering i Psaltaren, samt bruk i Nya testamentet. Sist ger Weber *"praxisorienterade" reflektioner* ("Anregungen für die Praxis"). Här kan Weber till exempel tala om hur den skarpa dikotomin mellan rättfärdiga och orättfärdiga i Ps 1 inte ska tas som ursäkt för att kategorisera människor. I linje med en vanlig kristen tolkningsstrategi menar Weber istället att "die Trennlinie verläuft ja nicht selten durch das eigene Herz!" (I:51). Den kamp som i många psalmer är en konkret, "yttre" kamp flyttar alltså in och blir en "inre" brottnings. Sådana läsningar återkommer på ett flertal ställen, och det är också vanligt att Weber i denna del presenterar messianska och kristologiska läsningar (se t.ex. Ps 58; 109, jfr kapitel 7 i Band III).

Överlag fungerar kommentarerna väl för den tänkta målgruppen. Texten är lättillgänglig, och inga invecklade diskussioner förs. Det gör samtidigt att den läsare som är på jakt efter lösningar på specifika textproblem eller djupdykningar i historiska sammanhang inte får så mycket med sig. Fokus är genomgående först på psalmens nuvarande form, och sedan främst i dialog med andra psalmer. Till exempel diskuterar Weber Ps 2:12b som ett tillägg, avsett för att binda samman Ps 1 och 2, men nämner ingenting om den grammatiskt märkliga konstruktionen נשק־בַּר i samma vers, utan översätter rakt av den mäsoretiska texten (I:52–53). Ett annat exempel är Ps 22:17–18, där Weber flyttar de två sista orden i v. 17 till v. 18 (ידי ורגלי) utan att kommentera det mer än i en kort mening: "Umstritten ist die Lesung von 17b (in der Übersetzung werden die beiden letzten Begriffe von 17b mit 18a verbunden; zur Diskussion vgl. B. A. Strawn)" (I:122).

Att den historiska bakgrunden inte är framträdande märks också i till exempel kommentaren till Ps 29, där det nämns kortfattat att psalmen har "Berührungen zu altkanaanäischen (ugaritischen) Vorstellungen ..." (I:147), eller i anslutning till Ps 72, som Weber lika kortfattat säger relaterar till "der altorientalischen, von Ägypten bis Babylon re-

ichenden Königsideologie" (I:326). Sammantaget blir kommentarerna alltså framför allt en bra översikt av de enskilda psalmernas teologi, så som de kan tolkas inom ramen för den kristna kanon. De blir mindre intressanta för historiskt eller filologiskt intresserade bibelforskare, som istället med fördel kan interagera med Webers andra akademiska publikationer.

I Band III är greppet, som påpekats ovan, ett annat. Här utvecklar Weber sitt fokus på Psaltaren som *helhet* och hur den kan tänkas vara relevant för framför allt kyrkans liv. Psaltarens slutliga form, det vill säga den litterära kontext som Weber menar att redaktörer har försett enskilda psalmer med, blir alltså tongivande, eftersom Weber menar att psalmernas ordning utgör den äldsta kommentaren till Psaltaren (III:24). Mycket utrymme ges därför åt att först etablera Pss 1–3 som den portal genom vilken läsaren träder in i Psaltaren (kapitel 2). Weber identifierar tematiker som han menar löper genom hela Psaltaren, och i kapitel 3–5 beskriver han dessa i mer detalj. I kapitel tre, som utgör det enskilt längsta kapitlet, utvecklar Weber, utifrån Ps 3, idén om att Psaltaren kan ses som (en inbjudan till liturgisk) bön. Inte minst formkritiken blir viktig här. Sedan, i kapitel fyra, är fokus på Guds konungslighet (jfr Ps 2). Här betonas också Psaltarens profetiska potential som bland annat, men inte uteslutande, relateras till messianska anspråk. I kapitel fem blir vidare det fokus på vishet som observerats i Ps 1 grunden för ett resonemang kring Psaltarens potential som etisk vägvisare (med Ps 78 som teologisk mittpunkt). Till skillnad från många psalmforskare som ser Pss 1–2 (eller bara Ps 1) som ett förord inkluderar Weber alltså även Ps 3. Genomgående i dessa tre kapitel är att Weber relaterar sina tematiska resonemang till närläsning av enskilda psalmer, samtidigt som han gör mer övergripande synteser och återkommande rör sig mellan psalmernas då-budskap och nutidsrelevans. Kapitel sex fokuserar sedan Psaltarens avslutning (Pss 146–150) –Weber förstår dessa psalmer som en (passande) slutpunkt i en övergripande rörelse från *klagan* till *lov* där den bedjande inbjuds att stämma in i en ständig lovsång – och kapitel sju blir en slags sammanfattning där många av de

tematiker som berörts på ett implicit (och diakront fokuserat) sätt knyts samman i ljuset av de tre övergripande ”settings” som introducerats i Band I. Här har Weber ett ständigt fokus på kyrkans bruk av psalmerna som ord *från* och *till* Gud. Band III avslutas med en omfattande tematiskt organiserad litteraturförteckning (III:287–363).

Sammantaget har Weber gjort ett stort och imponerande jobb som kommer vara till stor glädje för teologistuderter och församlingsmedlemmar, framför allt tysktalande. Även om jag naturligtvis har en del kritik mot det övergripande resonemanget kring Psaltarens tillkomst och identifierandet av redaktionella intentioner (denna kritik har jag formulerat utförligt på andra ställen och behöver inte upprepas här), ska det ändå sägas att Weber på ett intressant sätt – och med stor passion för att göra Psaltaren relevant för vår tid – har lyckats med att både ge en utmärkt bild av forskningsläget (så som det såg ut 2016) och att introducera Psaltaren lättillgängligt för en bredare läsekrets. Utan att fastna i detaljerade exegetiska resonemang blir läsaren likväl medveten om att det är just sådana resonemang som ligger bakom Webers utläggningar. Detta syns inte minst i hans omfattande litteraturlistor, som glädjande nog också gjorts tillgängliga online i ett format där de ständigt uppdateras (se Beat Weber på academia.edu).

David Davage, Akademi för ledarskap och teologi

SVENSKA EXEGETISKA SÄLLSKAPET (SES)

Svenska Exegetiska Sällskapet (tidigare Uppsala Exegetiska Sällskap) grundades 1936. SES är en sammanslutning av personer med ett intresse för bibelvetenskap i dess skilda former. Sällskapet anordnar varje år Exegetiska dagar och ger också ut *Svensk Exegetisk Årsbok (SEÅ)*. Styrelsen strävar efter att hålla årsbokens kvalitet på hög internationell nivå. En fullständig förteckning över tidigare årgångar och deras innehåll, samt anvisningar för medverkande finns på hemsidan.

Medlemskap i Svenska Exegetiska Sällskapet är öppet och kan anmälas på hemsidan. Medlemsavgiften är SEK 200 per år. Kostnaden för årsboken är SEK 200 (för studenter SEK 100; utanför Sverige SEK 300). För medlemmar i SES är frakten kostnadsfri; i övriga fall tillkommer frakt med SEK 100. Doktorander och studenter på avancerad nivå i exegetik vid landets lärosäten erbjuds ett års gratis medlemskap i sällskapet. För att ta del av detta erbjudande, gå till sällskapets hemsida, fyll i en ansökan om att bli medlem, samt kryssa för rutan som anger att du är doktorand eller student på magister- eller masternivå.

SEÅ:S SENASTE FEM ÅRGÅNGAR

- | | | |
|----|------|---|
| 82 | 2017 | "När Bibeln skrevs om..."
<i>Rewritten Bible</i> |
| 83 | 2018 | Översättning som tolkning
<i>Translation as Interpretation</i> |
| 84 | 2019 | Emotioner i Bibeln
<i>Emotions in the Bible</i> |
| 85 | 2020 | Gamla manuskript i nya perspektiv
<i>Old Manuscripts in New Perspectives</i> |
| 86 | 2021 | Bortom det skrivna
<i>Beyond the Written</i> |

KOMMANDE NUMMER

SEÅ 87, 2022

Bibeln i politiken

The Bible in Politics

Numret innehåller bland annat material från de exegetiska dagarna vid Uppsala universitet, den 4–5 oktober 2021. Inbjudna föreläsare var dr. Athalya Brenner-Idan, dr. Andrew Mein, samt dr. Karin Berber Neutel. Responser gavs av dr. Sebastian Selvén, dr. Valérie Nicolet, samt dr. Hanna Stenström.