

# SVENSK EXEGETISK ÅRSBOK

# 87



På uppdrag av Svenska Exegetiska Sällskapet  
utgiven av Blaženka Scheuer

Lund 2022

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 Hägerland (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

Porto tillkommer med SEK 100. För medlemmar i SES är portot kostnadsfritt.

*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 249424747, 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 2022

Tryck: Bulls Graphics, Halmstad

# Innehåll

## EXEGETISKA DAGAR 2021

### Exegetiska föredrag

<i>Stenström, Hanna</i> , Bibeln i politiken: Ett växande forskningsfält .....	1
<i>Brenner-Idan, Athalya</i> , Bible, Theology, and Politics in Times of Pandemics .....	28
<i>Selwén, Sebastian</i> , A Response to Athalya Brenner .....	45
<i>Mein, Andrew</i> , Biblical Scholarship and Political Propaganda in First World War Britain .....	52
<i>Nicolet, Valérie</i> , French Protestant Attitudes to the First World War: Pieces to Add to the Puzzle, A Response to Andrew Mein .....	73
<i>Neutel, Karin</i> , The Bible in Migration Politics in Northern Europe .....	85
<i>Stenström, Hanna</i> , There is an Urgent Need for Studies of the Bible in Swedish Politics: A Response to Karin Neutel .....	106

### Pedagogiska föredrag

<i>Bengtsson, Håkan</i> , Något om Bibeln som politiskt dokument i undervisning och modern historia .....	115
<i>Larsson, Mikael</i> och <i>Hanna Liljefors</i> , Att undervisa om ”Bibeln i politiken”: Fallgropar och möjligheter .....	120

## ARTIKLAR

<i>Compton, Ralph Andrew</i> , Spatial Possibilities for Reading Ezekiel 40–48: A Visionary and Textual Temple for a Priest in Exile .....	141
<i>Eurell, John-Christian</i> , Petruspredikan: En negligerad 100-talstext .....	165
<i>Farrar, Thomas</i> , Is ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων in the Gospels a Funerary Formula? .....	181
<i>Kelboffer, James A.</i> , Populism and Biblical Studies, Part 1: The Continuation of a Debate, with a Response to Robert W. Yarbrough .....	202

<i>Kelhoffer, James A.</i> , Populism and Biblical Studies, Part 2: Political Action, Democratic Principles, and Academic Pluralism.....	227
<i>Liljefors, Hanna</i> , Att vara ”gammaltestamentlig”: Tillskrivna betydelse till ordet ”gammaltestamentlig” i svenska dagstidningar 1987–2017.....	259
<i>Pleijel, Richard</i> , Mer än filologi: Textkritiska positioner i Svenska Folkbibeln och Bibel 2000.....	282
<i>Rahkonen, Pauli</i> , The Personal Names in Ezra and Nehemiah as a Turning Point in the Hebrew Naming Fashion: A Comparative Study.....	308

## RECENSIONER

Adams, Sean A. och Zanne Domoney-Lyttle (red.), <i>Abraham in Jewish and Early Christian Literature</i> (Stefan Green).....	334
Aurelius, Erik, <i>Från Sinai till himlen: Bibliska aspekter på tillvaron</i> (Kevin Rydberg).....	337
Betsworth, Sharon och Julie Faith Parker, <i>T &amp; T Clark Handbook of Children in the Bible and the Biblical World</i> och Kristine Henriksen Garroway och John W. Martens, <i>Children and Methods: Listening to and Learning from Children in the Biblical World</i> (Mikael Larsson) .....	341
Bond, Helen K., <i>The First Biography of Jesus: Genre and Meaning in Mark's Gospel</i> (Victoria Vasquez).....	349
Cho, Ezra JaeKyung, <i>The Rhetorical Approach to 1 Thessalonians: In Light of Ancient Funeral Oration</i> (Carl Johan Berglund).....	352
Daley, Stephen C., <i>The Textual Basis of English Translations of the Hebrew Bible</i> (Richard Pleijel).....	356
Dunning, Benjamin H. (red.), <i>The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality</i> (Hanna Stenström) .....	360
Eichler, Raanan, <i>The Ark and the Cherubim</i> (Jan Retsö).....	364
Erickson, Amy, <i>Jonah: Introduction and Commentary</i> (Lena-Sofia Tiemeyer).....	368
Goldingay, John, <i>Hosea–Micah</i> (Marcus Frid) .....	371
Hewitt, J. Thomas, <i>Messiah and Scripture</i> (Lukas Hagel) .....	375
Janowski, Bernd, <i>Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder; Mit einem Quellenanhang und zahlreichen Abbildungen</i> (Richard Pleijel) .....	379

Kipfer, Sara och Jeremy M. Hutton (red.), tillsammans med Regine Hunziker-Rodewald, Thomas Naumann och Johannes Klein, <i>The Book of Samuel and Its Response to Monarchy</i> (Lena-Sofia Tiemeyer) .....	383
Lorenz, Peter E., <i>A History of Codex Bezae's Text in the Gospel of Mark</i> (Kalle O. Lundahl) .....	387
Lux, Rüdiger, <i>Sacharja 1–8</i> (Lena-Sofia Tiemeyer) .....	390
Murphy, Kelly J., <i>Rewriting Masculinity: Gideon, Men, and Might</i> (Mikael Larsson) .....	394
Nathan, Emmanuel, <i>Re-Membering the New Covenant at Corinth: A Different Perspective on 2 Corinthians 3</i> (Ludvig Nyman) .....	398
Rückl, Jan, <i>A Sure House: Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings</i> (Lena-Sofia Tiemeyer) .....	401
Spronk, Klaas och Eveline van Staalduine-Sulman (red.), <i>Hebrew Texts in Jewish, Christian, and Muslim Surroundings</i> (Stefan Green) .....	405
Tellbe, Mikael och Tommy Wasserman (red.), <i>Healing and Exorcism in Second Temple Judaism and Early Christianity</i> (Torsten Löfstedt) .....	408
Tiemeyer, Lena-Sofia, <i>Jonah Through the Centuries</i> (Annkathrin Kirimwumugabo) .....	412
Tripp, Jeffrey M., <i>Direct Internal Quotation in the Gospel of John</i> (Carl Johan Berglund) .....	416
Wilk, Florian (red.), <i>Paul and Moses: The Exodus and Sinai Traditions in the Letters of Paul</i> (Ludvig Nyman) .....	419



# Bibeln i politiken: Ett växande forskningsfält

HANNA STENSTRÖM  
*Enskilda Högskolan Stockholm*  
hanna.stenstrom@ehs.se

## INTRODUKTION

”Bibeln i politiken” är ett växande exegetiskt forskningsfält. Det finns också forskning i andra akademiska discipliner som visar hur Bibeln på olika sätt tolkas och brukas i politiska sammanhang. Jag ska i denna artikel presentera ”Bibeln i politiken” som ett exegetiskt forskningsområde med exempel från bland annat de föreläsningar vid de exegetiska dagarna 2021 som publicerats i detta nummer av *SEÅ*. Jag inkluderar också exempel på studier av ”Bibeln i politiken” från andra akademiska discipliner.

Det finns två skäl till att jag inte håller mig till exegetiken utan också tar exempel från andra akademiska discipliner. Det första är att den som är intresserad av forskning om ”Bibeln i politiken” inte har anledning att enbart ta del av forskning inom en viss disciplin. Det andra är att jag hoppas att denna artikel kan inspirera mina exegetkollegor att ta del av forskning från andra discipliner om ”Bibeln i politiken” när de utvecklar exegetisk forskning på området.

## VAD ÄR ”BIBELN”?

Temat är ”Bibeln i politiken” men vad är då ”Bibeln”? Frågan kan verka konstig men svaret är faktiskt inte självklart.

*För det första* innehåller ”Bibeln” olika skrifter i en judisk respektive en kristen bibel. Olika kristna kyrkor inkluderar dessutom olika skrifter

i Bibeln. Framförallt räknas inte de texter som i Bibel 2000 kallas "Tillägg till Gamla testamentet" in i Bibeln i alla kyrkotraditioner. I luthersk tradition räknas de in men har lägre status och betydelse än de andra skrifterna. Forskning om "Bibeln i politiken" handlar i praktiken om hur skrifter som i en viss kontext räknas som "Bibeln" används i politiska sammanhang.

*För det andra* kan "Bibeln" syfta på specifika bibliska texter, motiv, tankar, begrepp, gestalter, platser osv. – i princip på allt som finns i Bibeln. Studiet av "Bibeln i politiken" är då ett studium av olika typer av bibelreferenser och bibeltolkningar i exempelvis politiska debatter. Det kan vara bibelcitater, anspelningar på bibeltexter, användning av bibliska gestalter men det kan också vara så att en viss tolkning av ett bibelord eller en bibelberättelse, gestalt etc. formuleras som del av en politisk argumentation.

Till exempel visar Andrew Mein hur berättelsen om David och Goliat samt gestalterna "David" respektive "Goliat" användes i politisk propaganda under första världskriget, samt också en annan berättelse – liknelsen om den barmhärtige samariern (Luk 10:25–37).<sup>1</sup> Den sistnämnda är även central i Karin Neutels artikel om Bibelns roll i nord-europeisk migrationspolitik.<sup>2</sup> Där handlar det om hur berättelsen tolkas och används för att styrka en viss politik i en text av en nutida svensk politiker, Mattias Karlsson (SD).

*För det tredje* kan "Bibeln" också syfta på Bibeln som helhet. "Bibeln" kan, till exempel, beskrivas som en grundval för vår kultur, något som också blir tydligt i Neutels resonemang.<sup>3</sup>

Utöver detta kan studier av "Bibeln i politiken" visa hur referenser till "Bibeln" – i den andra meningen ovan – i praktiken många gånger

---

<sup>1</sup> Andrew Mein, "Biblical Scholarship and Political Propaganda in First World War Britain", *SEÅ* 87 (2022): 52–72.

<sup>2</sup> Karin Neutel, "The Bible in Migration Politics in Northern Europe", *SEÅ* 87 (2022): 85–105.

<sup>3</sup> Neutel, "Bible in Migration".



inte bara förhåller sig till själva bibeltexterna. Medvetet eller omedvetet kan också den som tolkar och brukar Bibeln förhålla sig tolkningar och bruk av texterna eller av bibliska gestalter, till exempel genom att anspela på allmänt kända förståelser av Jesus och hans budskap. Neutel visar till exempel hur Mattias Karlsson förhåller sig till tidigare tolkningar av berättelsen om den barmhärtige samariern (tolkningar han vänder sig mot) minst lika mycket som till texten.<sup>4</sup> Även det bibelbruk som analyseras i Meins artikel visar sig färgat av hur texter samt bibliska gestalter tolkats och använts tidigare i historien.<sup>5</sup>

### VAD INGÅR I ”BIBELN I POLITIKEN”?

Exegetisk forskning om ”Bibeln i politiken” är ett delområde inom ett växande exegetiskt forskningsfält: studiet av bibelreception.<sup>6</sup> Att vidga intresset från kyrkliga bibeltolkningar samt bibelreception i kulturen – skönlitteratur, film, bildkonst etc. – till politiken är en relativt ny utveckling som först under senare år börjat märkas i svensk forskning. Att de exegetiska dagarna 2021 ägnades åt ”Bibeln i politiken” kan där-

---

<sup>4</sup> Neutel, ”Bible in Migration”, 94–102.

<sup>5</sup> Mein, ”Scholarship and Propaganda”, 53.

<sup>6</sup> Litteraturen om exegetisk receptionsforskning som diskuterar dess teorier och metoder är idag så omfattande att det är omöjligt att ge en uttömmande presentation med referenser. Samma gäller för de studier av specifika material som finns i monografier, samlingsvolymen eller artiklar. Jag väljer därför att bara nämna en relativt ny samlingsvolym som både introducerar området och ger konkreta exempel, nämligen Emma England och John W. Lyons (red.), *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice* (LHBOTS, 615; London: T&T Clark, 2015). För introduktioner på svenska, se exempelvis Birger Olsson, ”Att läsa Bibeln tillsammans med de döda: Om svensk receptions kritik på 2000-talet”, *SEÅ* 73 (2008): 143–159, samt metodelarna till följande två svenska avhandlingar, som ger exempel på exegetiskt arbete med bibelreception: Stefan Klint, *Romanen och evangeliet: Former för Jesusgestaltning i Pär Lagerkvists prosa* (Skellefteå: Norma, 2001), 20–48; Lina Sjöberg, *Genesis och Jernet: Ett möte mellan Sara Lidmans Jernbaneepos och Bibelns berättelser* (Hedemora: Gidlunds, 2006), 16–22.

för ses som ett tecken på att detta forskningsområde nu har plats också i svensk exegetik.

Forskning om "Bibeln i politiken" är, som Brenner-Idan, Mein och Neutel visat, framför allt forskning om hur Bibeln används i det offentliga samtalet, särskilt i politisk debatt.<sup>7</sup> Det som studeras kan vara debattinlägg, valtal eller propagandaskrifter, men också bruk av Bibeln i en viss politikers tänkande eller i formulerandet av politiska ideologier.

Forskning om "Bibeln i politiken" är, som annan receptions-forskning, inte forskning som bedrivs utifrån ett visst teoretiskt perspektiv eller med en viss specifik metod. Inom receptionsforskningen har flera olika teoretiska perspektiv och metoder utvecklats, ofta i dialog med andra discipliner. Återigen tjänar Brenner-Idan, Mein och Neutel som bra exempel på detta – artiklarna synliggör också bredden i val av material och frågeställningar. "Bibeln i politiken" är alltså ett exegetiskt forskningsområde som definieras utifrån sina frågeställningar och utifrån vilket material som behandlas.

#### BIBELNS ROLL OCH FUNKTION I MODERNA, POSTMODERNA, SENMODERNA OCH POSTSEKULÄRA SAMHÄLLEN

Bibelns texter skrevs i förmoderna samhällen där "politik" och "religion" inte var skilda sfärer i samhället utan fullt integrerade med varandra. En stor del av tolkningshistorien ägde också rum i förmoderna samhällen där formuleringar som "religion *och* politik" eller "Bibeln *och* politiken" inte riktigt passar in och där tal om "Bibeln i politiken" skulle väckt undran. Hur skulle Bibeln kunna vara någon annanstans än "i" politiken i ett samhälle där religion och politik inte betraktades som skilda sfärer utan förstods som sammanvävda dimensioner av samhället, av en enda verklighet? Studiet av "Bibeln i politiken" är därför i praktiken ofta

---

<sup>7</sup> Athalya Brenner-Idan, "Bible, Theology, and Politics in Times of Pandemics", *SEÅ* 87 (2022): 28–51; Neutel, "Bible in Migration"; Mein, "Scholarship and Propaganda".

studier av hur Bibeln tolkas och används i *moderna* samhällen, samt i processer där moderniteten och moderna samhällen formades.

Kännetecknande för ”moderniteten” och ”moderna samhällen” är att ”religion” blir en sfär i samhället skild från ”politik” – religion är och bör vara en *privatsak*. Då blir det möjligt att tänka att ”religionen” och något som hör religionen till, till exempel Bibeln (eller Koranen eller andra religiösa urkunder), kommer in i politiken *utifrån*. Detta innebär att material för studiet av ”Bibeln i politiken” främst hämtas från nutid, samt från 1800- och 1900-talet – möjligen också från sent 1700-tal. De hämtas ofta från ”moderna” (västerländska) samhällen, även om de också självklart kan hämtas från alla samhällen jorden runt, i nutid och nära förflutet, där kristendom och/eller judendom finns.

Samtidigt bör sägas att studier av ”Bibeln i politiken” också kan ägnas åt bibeltolkningar och bibelbruk med politiska dimensioner i förmodern tid, så länge dessa studier görs med full medvetenhet om att en då studerar samhällen där religion och politik inte var två skilda sfärer.<sup>8</sup> Senare i denna artikel presenteras till exempel begreppet ”den radikala Bibeln”, som syftar på nutida politiskt radikala bibeltolkningar, men som har en förhistoria i radikala judiska och kristna rörelser genom historien.

Material för studiet av ”Bibeln i politiken” är ofta texter eller framställningar i andra medier som är del av politisk debatt eller annat politiskt arbete. Detta förutsätter att det finns en offentlighet där människor deltar i samtalet med till exempel debattinlägg, böcker, tidningsartiklar, genom sociala medier eller olika former av politiskt arbete. Eftersom denna offentlighet växt fram som en del av moderniteten blir

---

<sup>8</sup> Se exempelvis Arne Rasmusson, ”Kyrkan och kampen för ett bättre samhälle: En alternativ historia”, *STK* 2 (2020): 173–199, som behandlar radikala kristna rörelser i historien och deras arbete för ett bättre samhälle. Fokus ligger här på deras teologier samt deras religiösa, sociala och politiska praktik, inte på bibeltolkning och bibelbruk, men det borde vara möjligt att bygga vidare på detta, hitta exempel på deras bibelbruk och studera dem i exegetisk forskning om ”Bibeln i politiken”.

studier av ”Bibeln i politiken” oftast även av detta skäl studier av Bibelns roll i moderna samhällen.

Förändringar som begreppen *postmodernt* eller *senmodernt* samhälle vill fånga in gör dock inte studiet av ”Bibeln i politiken” mindre relevant eller möjligt. Sådana studier kan snarare bidra till att förstå dessa förändringar. Samtidigt kräver ett kvalificerat studium av ”Bibeln i politiken” i samhällen som kan kallas postmoderna eller senmoderna att exegeten förvärvar kunskap om dessa förändringar och om begrepp som används för att förstå dem från sociologi och andra samhällsvetenskaper.<sup>9</sup> Dessutom präglas moderna samhällen ofta av sekularisering. Studiet av ”Bibeln i politiken” kan därför vara ett studium av bibelbruk i sekulariserade samhällen.

Idag talas dock, också i Sverige, om ”religionens återkomst” eller ”nya synlighet” och om samhällen som är eller är på väg att bli ”post-sekulära”.<sup>10</sup> Ett ”postsekulärt samhälle” är, starkt förenklat, ett samhälle där religion – religiösa företrädare, individer, organisationer, praktiker och föreställningar etc. – spelar en allt större och tydligare roll utan att en specifik religion har företräde eller fungerar samhällsbärande. I stället finns många olika religiösa röster och aktörer i en pluralistisk offentlighet. Studier av ”Bibeln i politiken” i postsekulära samhällen kan därför inkludera debattinlägg av biskopar, rabbiner eller andra officiella företrädare för en religiös tradition i ett samhälle där de framträder som

---

<sup>9</sup> För introducerande översikter, se till exempel David Lyon, *Postmodernitet* (övers. Sven-Erik Torhell; Lund: Studentlitteratur, 1998) eller Zygmunt Bauman, *Postmodernity and Its Discontents* (Cambridge: Polity, 1997) om postmodernitet, eller Anthony Giddens, *Modernitet och självidentitet: Självet och samhället i den senmoderna epoken* (Göteborg: Daidalos, 1999) om senmodernitet; se också Per Månson (red.), *Moderna Samhällsteorier: Traditioner, riktningar, teoretiker* (Lund: Studentlitteratur, 2015).

<sup>10</sup> För en grundläggande introduktion med referenser för vidare läsning, se Hanna Stenström, ”Inledning”, i idem (red.), *Religionens offentlighet: Om religionens plats i samhället* (Skellefteå: Artos, 2013), 7–24 (särskilt 8–9); samt Anders Bäckström, ”Att leva i en post-sekular tid – vad menas med det?”, *Svensk kyrkotidning* 13 (2012): 433–437.

röster bland många i debatten på en offentlig arena och inte har tolkningsföreträde. Studiet kan också inkludera bibelbruk av aktörer som inte framträder som kristna eller judar, utan använder bilder, gestalter och berättelser ur Bibeln som del av en argumentation, till exempel för att dessa utgör del av ett allmänt känt kulturarv. I denna typ av studier blir teoribildningar i bland annat religionssociologi om ”det postsekulära samhället” viktiga för exegetens arbete med att förstå den kontext där detta bibelbruk äger rum.

Samtidigt som forskning om ”Bibeln i politiken” har god potential att belysa bibeltolkning i ett ”postsekulärt samhälle” bör dessa studier ta en möjlig invändning i beaktande: kan inte bruket av Bibeln i politisk debatt också vara ett tecken på sekularisering? Det senare hävdas exempelvis av Stefan Klint, som menar att bibelbruk i offentligheten – han tänker här dock på litteratur och kulturliv – är ett tecken på sekulariseringen i Sverige.<sup>11</sup> Enligt Klint är det sekulariseringen som gör att många människor känner sig fria att tolka och bruka Bibeln som de själva vill, det vill säga utan att förhålla sig till någon kyrklig tolkningstradition.

#### NÅGRA NÄRLIGGANDE EXEGETISKA FORSKNINGSFÄLT

Exegetiken har under de senaste decennierna integrerat *maktkritiska* perspektiv i såväl forskning om historiska förhållanden i de kontexter där bibeltexterna skrevs som i kritisk reflektion om den exegetiska forskningens och om forskarens identitet och uppgift. Bruket av dessa perspektiv gör tydligt att Bibelns texter präglas politiska förhållanden och strukturer i de kontexter där texterna växte fram samt att all bibeltolkning – även forskning med objektivitetsambitioner – färgas av de samhällsförhållanden där tolkningen sker samt av bibeltolkarens egna förutsättningar och värderingar. De sannolikt mest betydelsefulla av dessa kritiska maktperspektiv har för exegetikens del varit feministisk

---

<sup>11</sup> Stefan Klint, *Romanen och evangeliet: Former för Jesusgestaltning i Pär Lagerkvists prosa* (Skellefteå: Norma, 2001), 196–197.

forskning och bredare genusforskning, samt forskning med imperiekritiska och postkoloniala perspektiv.<sup>12</sup>

Dessa maktkritiska perspektiv är i någon mening studier av ”Bibeln i politiken”, men det är inte den betydelsen ”Bibeln i politiken” har getts i denna artikel. Istället nämns dessa fält som relevanta för studier av ”Bibeln i politiken”, som alltså kan (men inte måste) integrera maktkritiska perspektiv i analysen av materialet. De kan också integreras i den viktiga kritiska självreflektionen som nu kort kommer att nämnas.

### BIBELFORSKARENS SJÄLVREFLEKTION

I samtliga tre artiklar skrivna av Brenner-Idan, Mein och Neutel förenas studiet av ”Bibeln i politiken” med kritisk självreflektion. Mer specifikt reflekterar dessa forskare över både sin egen roll och över exegetens uppgifter och ansvar mer generellt, i förhållande till samhället, akademien i stort eller religiösa gemenskaper och organisationer. En sådan kritisk reflektion över den egna forskningspraktiken, samt över exegeters uppgifter och ansvar generellt är idag ofta en integrerad del av exegetisk forskning,<sup>13</sup> och detsamma gäller ”Bibeln i politiken”.

---

<sup>12</sup> Litteraturen på fältet feministisk exegetik och bredare exegetisk genusforskning är omfattande. För några aktuella referensverk, se Susanne Scholz (red.), *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible* (Oxford Handbooks; Oxford: Oxford University Press, 2021); samt Benjamin H. Dunning (red.), *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality* (Oxford Handbooks; Oxford: Oxford University Press, 2019). Om imperiekritisk och postkolonial exegetik finns också en omfattande litteratur. För goda översikter, se till exempel Stephen D. Moore, *Empire and Apocalypse: Postcolonialism and the New Testament* (Bible in the Modern World, 12; Sheffield: Sheffield Phoenix, 2006); Rasiah S. Sugirtharaja, *Exploring Postcolonial Biblical Criticism: History, Method, Practice* (Chichester: Wiley & Blackwell, 2012).

<sup>13</sup> Även här är litteraturen idag alltför omfattande för att ge en heltäckande bild. I stället kan här konstateras att frågorna om exegeternas ansvar nu även kommit med i en svensk lärobok i Nya testamentets exegetik: Samuel Byrskog, ”En hermeneutisk medvetenhet”, i *Jesus och de första kristna: Inledning till Nya testamentet*, red. Dieter

Studiet av ”Bibeln i politiken” ligger också nära de forskningshistoriska arbeten som i högre grad än tidigare forskningshistoriska verk synliggör och diskuterar bibelforskningens och bibelforskarnas relation till det samhälle där de verkar, oavsett om den relationen är medveten eller omedveten.<sup>14</sup>

## NÅGOT OM RELATIONEN TILL KRISTNA OCH JUDISKA RELIGIÖSA GEMENSKAPER

Forskning om ”Bibeln i politiken” erbjuder goda möjligheter för forskare som vill att exegetisk forskning ska vara genuint sekulär (nedan nämns James Crossley som ett exempel) och inte medvetet eller omedvetet tjäna religiösa gemenskapers intressen, men som samtidigt vill att deras forskning ska handla om hur Bibeln faktiskt angår levande människor idag och i historien – på gott eller på ont. Studiet av ”Bibeln i politiken” kan också medvetandegöra medlemmar av religiösa gemen-

---

Mitternacht och Anders Runesson (Stockholm: Verbum, 2006), 40–41. Därmed framstår detta som något för studenterna lika grundläggande att känna till som ”tvåhällshypotesen” inom evangelieforskningen eller de viktigaste förändringarna i forskningen om evangelierna, Jesus och Paulus. I introduktionen nämns bland annat att genusforskning och postkolonial forskning bidragit till ”en större känslighet för exegetens moraliska ansvar för sitt tolkningsarbete” (41). I läroboken ingår också avsnitt om postkolonial exegetik (475–481) med litteraturhänvisningar och exempel på texttolkning, samt ett exempel på feministisk exeges (465–474).

<sup>14</sup> För några exempel, se till exempel Susannah Heschel, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany* (Princeton: Princeton University Press, 2008); Stephen D. Moore och Yvonne Sherwood, *The Invention of the Biblical Scholar: A Critical Manifesto* (Minneapolis: Fortress, 2011); Halvor Moxnes, *Jesus and the Rise of Nationalism: A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus* (London: Tauris, 2012); James Crossley, *Jesus in an Age of Neoliberalism: Quests, Scholarship, and Ideology* (Durham: Acumen, 2013); James Crossley, *Jesus in an Age of Terror: Scholarly Projects for a New American Century* (London: Routledge, 2014), eller Mein, ”Scholarship and Propaganda”, som också är ett bra exempel på hur studiet av historien kan ge underlag för självreflektion i nuet.

skaper om bibelbruk de aktivt bör ta ställning mot, till exempel anti-semitiska bibeltolkningar.

I Meins artikel blir till exempel flera bibelforskares dubbla roller som både historiska forskare och präster synliggjorda och diskuterade.<sup>15</sup> Ett annat exempel är hur Neutel fokuserar på hur en Sverigedemokratisk politiker hävdar sin rätt att vara med i Svenska kyrkan, trots att han själv inte identifierar sig som troende och dessutom är kritisk mot den hållning denna kyrkas ledning har i frågor om migration och flyktingar.<sup>16</sup> Neutel pekar därmed på behovet av fortsatta studier av de bibelargument som Svenska kyrkan och den ekumeniska rörelsen i Sverige faktiskt använder sig av som stöd för den linje Karlsson kritiserar. Ett sista exempel är Brenner-Idan, vars position blir speciell, då hon så tydligt skriver att hon själv är sekulär jude samtidigt som hon ser det som ytterligt viktigt att exegeter som är troende och praktiserande inom en religiös tradition använder sina kunskaper om vad bibeltexter och deras tolkningar i traditionen säger, och att de gör på ett sådant sätt att de som är troende och praktiserande kan skapa en teologi om pandemin som till exempel kan hjälpa till att motivera att troende solidariskt låter sig vaccineras.<sup>17</sup>

## CENTRALA BEGREPP

I exegetiska studier av ”Bibeln i politiken” har vissa begrepp etablerats, som ger en bild av vad forskning om ”Bibeln i politiken” handlar om. Jag utgår här från James Crossleys sammanställning i boken *Harnessing Chaos*,<sup>18</sup> där han redogör för begreppen ”den kulturella Bibeln” (eng. ”the Cultural Bible”), ”den liberala Bibeln” (eng. ”the Liberal Bible”),

---

<sup>15</sup> Mein, ”Scholarship and Propaganda”.

<sup>16</sup> Neutel, ”The Bible in Migration Politics”.

<sup>17</sup> Brenner-Idan, ”Bible, Theology, and Politics”.

<sup>18</sup> James Crossley, *Harnessing Chaos: The Bible in English Political Discourse Since 1968* (LNTS, 506; London: Bloomsbury 2016), 10–19.



”den nyliberala Bibeln” (eng. ”the neo-Liberal Bible”) och ”den radikala Bibeln” (eng. ”the Radical Bible”). Det bör här påpekas att begreppen används om tolkningstraditioner som forskare identifierat – inte om tolkningstraditioner jämförbara med traditionellt religiösa, som till exempel ”rabbinsk bibeltolkning” eller ”luthersk bibeltolkning”. Begreppen är inte heller exempel på en viss vetenskaplig teori eller metod. Samtidigt betonar Crossley att begreppen visar på olika förståelser av Bibeln som alla gör anspråk på att säga någon om vad Bibeln ”verkliga betyder”.<sup>19</sup> De används i forskningen för att visa hur Bibeln kunnat tolkas och få avgörande betydelse även i sekulariserade moderna samhällen, och är tänkta att representera former av politisk bibeltolkning som finns i både kristna och judiska versioner, men också i sekulära människors förståelse av Bibeln och av vad som är centralt i dess budskap.

### ”Den kulturella Bibeln”

Det första begreppet är ”the Cultural Bible”, eller ”den kulturella Bibeln”. Det myntades av historikern Jonathan Sheehan i *The Enlightenment Bible* och används ibland i en ganska öppen mening.<sup>20</sup> Det syftar då på att Bibeln också i sekulariserade länder som Sverige lever kvar som en del av *det allmänna kulturarvet*. Men såväl Sheehan som Crossley använder det också i en mer specifik betydelse, som benämning på en förståelse av Bibeln med tydligt politiska dimensioner. Begreppet är till exempel högst relevant för att förstå det bibelbruk Neutel beskriver.<sup>21</sup>

”Den kulturella Bibeln” växte fram under upplysningstiden och utvecklades som del av moderniteten i kristet präglade länder i Europa. Under denna tid började Bibelns auktoritet som gudomlig uppenbarelse

---

<sup>19</sup> Crossley, *Harnessing Chaos*, 10.

<sup>20</sup> Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, and Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2005); se också Crossley, *Harnessing Chaos*, 10–12. Båda ger belysande exempel.

<sup>21</sup> Neutel, ”The Bible in Migration Politics”.

ifrågasättas. I länder som England och (nuvarande) Tyskland omformulerades Bibelns auktoritet. Bibeln började exempelvis ses som en *religiös klassiker*, ett värdefullt *historiskt dokument* eller en *källa till moralisk vägledning*.

Bibelns auktoritet omdefinierades också så att Bibeln kom att betraktas som den egna kulturens grundläggande dokument – själva kulturens grundval.<sup>22</sup> ”Den kulturella Bibeln” hör därmed nära samman med forandet av *nationell identitet*, vilket ger den en tydligt politisk funktion. Mer specifikt kan den Bibel det handlar om kan vara en viss översättning, till exempel den tyska Lutherbibeln eller den engelska King James Version, vilket understryker att denna förståelse av Bibeln kopplas till både nationell identitet och kristendomen.<sup>23</sup>

### ”Den liberala Bibeln”

Det andra begreppet är ”the Liberal Bible” eller ”den liberala Bibeln”. Det myntades av exegeten Yvonne Sherwood. Begreppet syftar på ett sätt att förstå Bibeln som också det har rötter i 1700–1800-talen och i den framväxande moderniteten. Även om Sherwood själv har använt begreppet i studier av nutida material – till exempel George W. Bushs bibeltolkningar – används begreppet ofta mer allmänt i studiet av bibelreception, då inte minst i studier av ”Bibeln i politiken”.<sup>24</sup>

”Den liberala Bibeln” innebär att Bibeln anses stödja de värden som är centrala i moderniteten och i liberala demokratier – till exempel samvetsfrihet och mänskliga rättigheter. Bibeln förstås som själva grunden för – ursprunget till – den moderna demokratins värderingar. Bibeln kan därmed bidra till forandet av identitet för dem som identifierar sig med dessa värderingar men också till skapandet av bilder av

---

<sup>22</sup> Sheehan, *The Enlightenment Bible*, se särskilt ix–xi, 219–221.

<sup>23</sup> Sheehan, *The Enlightenment Bible*, 223, 258.

<sup>24</sup> Se Crossley, *Harnessing Chaos*, 12–15, för referenser till relevanta verk av Yvonne Sherwood, till exempel Yvonne Sherwood, *Biblical Blaspheming: Trials of the Sacred for a Secular Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

”den Andre” som inte har Bibeln som auktoritet utan till exempel Koranen, och därmed antas inte kunna dela dessa värderingar.<sup>25</sup>

Crossley och Sherwood betonar att företrädare för denna förståelse av Bibeln ofta uttrycker sig vagt om vad Bibeln säger och bygger på en selektiv bibelläsning. I praktiken reduceras ”Bibeln” till några goda principer och texter som stöder dessa.<sup>26</sup> Svåra bibeltexter som inte passar in i det liberala demokratiska projektet hamnar därmed ofta i skymundan, till exempel visionerna om dom och straff i Nya testamentets apokalyptiska texter, inklusive en del evangelietexter.

### ”Den nyliberala Bibeln”

Det tredje begreppet, som är Crossleys eget, är ”the neo-Liberal Bible”, eller ”den nyliberala Bibeln”. Begreppet kan syfta på två saker. Den första är det som är centralt i flera av Crossleys verk, nämligen bibeltolkningar och bibelbruk som uttrycker nyliberala värderingar. Det andra är när Bibeln blir en *vara på en marknad* – eller snarare när biblar blir det. Bokförlag kan till exempel ge ut biblar som riktar sig till olika grupper, som flickor eller soldater eller förlovade par.<sup>27</sup>

### ”Den radikala Bibeln”

Det fjärde begreppet är ”the Radical Bible”, eller ”den radikala Bibeln”. Även detta tycks vara Crossleys eget begrepp, även om det han skriver om är ett väl känt fenomen. Mer specifikt innebär ”den radikala Bibeln” att Bibelns rätta betydelse ses som identisk med socialism i någon form, eller till och med revolutionär omvandling.<sup>28</sup> Crossley tolkar dock socialism så brett att det också inkluderar befrielse-teologin och dess bibel-

---

<sup>25</sup> Crossley, *Harnessing Chaos*, 12.

<sup>26</sup> Crossley, *Harnessing Chaos*, 12–13.

<sup>27</sup> Crossley, *Harnessing Chaos*, 15–17 (här ges flera konkreta exempel).

<sup>28</sup> Crossley, *Harnessing Chaos*, 18–19 (här, och sedan på sidorna 20–29 ges exempel på ”den radikala Bibeln” i nutida engelsk politik).

tolkning.<sup>29</sup> Den ”radikala Bibeln” syftar på alltså en bredd av politiska tolkningar som kan beskrivas som ”progressiva”, men mer vänster än ”den liberala Bibeln”.

Crossley relaterar nutidens ”radikala Bibel” till en lång tradition av radikala bibeltolkningar som står emot all slags religiös maktutövning och som kanske till och med inkluderar Jesus själv, och en del av hans samtida. Flera radikala kristna grupper, som katarerna eller den radikala reformationen, kan alltså också betecknas som företrädare för ”den radikala Bibeln”.<sup>30</sup>

### JESUS SOM RESURS I POLITISK DEBATT

Crossley tar också upp ett annat fenomen i bibelbruk i politiken, nämligen ”the Good Man Jesus” – ”Jesus som den goda människan”. Crossley syftar här på att Jesus ofta, i olika sammanhang, uppfattas som en särskilt inspirerande och föredömlig person. Till bilden av ”Jesus som den goda människan” hör också att Jesus antas vara missförstådd av kyrkan och kanske till och med av (några av) de nytestamentliga författarna. Den som hänvisar till Jesus och menar att han är missförstådd menar därmed i regel samtidigt att hen själv – och ofta någon grupp hen tillhör – förstått honom rätt.<sup>31</sup>

”Jesus som den goda människan” utgör en central aspekt av ”den radikala Bibeln”. Denna förståelse av Jesus är också vanligt förekommande i ”den liberala Bibeln”. I båda fallen representerar Jesus de goda värden som ses som Bibelns sanna innehåll. Att hänvisa till Jesus på detta sätt är och förblir ett effektivt sätt att använda Bibeln i politisk debatt, även i sekulära sammanhang, menar Crossley.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Crossley, *Harnessing Chaos*, 18.

<sup>30</sup> Crossley, *Harnessing Chaos*, 18–19.

<sup>31</sup> Crossley, *Harnessing Chaos*, 29–34 (här ges också konkreta exempel).

<sup>32</sup> Crossley, *Harnessing Chaos*, 29.

Ett svenskt arbete är värt att nämna här, kyrkovetaren Tomas Fransson's *Inte bara kyrkans: Jesus i kulturen*, som visar hur Jesus tolkats i Sverige under perioden 1850–2009, eftersom det är ett gott exempel på hur ”Bibeln i politiken” (även om uttrycket i sig inte används av Fransson) kan studeras också utanför exegetiken.<sup>33</sup> I Fransson's arbete blir flera versioner av ”Jesus som den goda människan” synliga. Vidare ges ett svenskt exempel på ”den radikala Bibeln” i ett kapitel om Jesus i tidig svensk socialism (då inte specifikt *kristen* socialism utan socialism i allmänhet),<sup>34</sup> medan ett annat kapitel behandlar förståelsen av Jesus i unglyrkorörelsen.<sup>35</sup> Denna rörelse, som var en förnyelserörelse i Svenska kyrkan under 1900-talets början, hade en tydlig nationalistisk prägel, och kan därmed med fördel relateras till Neutels artikel och annan forskning om Bibeln och nationalism.<sup>36</sup> Frågan om tolkningsföreträde är också i fokus i bokens sista kapitel, där exempel ges från bokens tidigare kapitel samt från 2000-talets början.<sup>37</sup>

### KONKRETA EXEMPEL PÅ STUDIER

Det är inte möjligt att ge en fullständig bild av de arbeten som finns om ”Bibeln i politiken”, inte ens om fokus enbart skulle vara på exegetik. Många studier har publicerats som tidskriftsartiklar eller bokkapitel, dessutom har resultat från pågående projekt presenterats vid vetenskapliga konferenser. Nedan presenteras därför några betydande verk av

---

<sup>33</sup> Tomas Fransson, *Inte bara kyrkans: Jesus i kulturen* (Skellefteå: Artos 2012). Till internationella studier av hur Jesus tolkas genom tiderna som inte gjorts av exegeter, men som har tydlig relevans för studiet av ”Bibeln i politiken” hör till exempel Jaroslav Pelikan, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture* (New Haven: Yale University Press, 1999); eller Stephen Prothero, *The American Jesus: How the Son of God Became a National Hero* (New York: Farrar, Strauss, and Giroux, 2003).

<sup>34</sup> Fransson, *Inte bara kyrkans*, 27–55.

<sup>35</sup> Fransson, *Inte bara kyrkans*, 94–123.

<sup>36</sup> Neutel, ”The Bible in Migration Politics”.

<sup>37</sup> Fransson, *Inte bara kyrkans*, 130–140.

James Crossley, samt några ytterligare betydande exempel. Först presenteras dock ett par samlingsvolymmer där exegeter samt forskare från andra discipliner skrivit om ”Bibeln i politiken” inom ramen för ett större fokus på Bibelns roll i USA. Att fokuset i dessa mångvetenskapliga studier – något som Neutel efterlyst – är på just USA är sannolikt inte en slump, utan relaterar till det faktum att kristendomen och religion överhuvudtaget har haft, och fortsatt har en tydlig roll i det amerikanska samhället.<sup>38</sup>

### Några internationella exempel

Det första verket, *The Bible in the Public Square*, är redigerat av Mark A. Chancey, Carol Meyers och Eric M. Meyers.<sup>39</sup> I antologin medverkar exegeter samt forskare i historia, judaistik och engelska. Första delen behandlar ”The Bible in Politics”. Övriga delar tar upp Bibelns betydelse för formandet av amerikansk identitet, Bibeln i populärkulturen samt Bibeln i skolväsendet. Här redovisas också forskning om Bibelns betydelse för formandet av nationell identitet. Den del som fått rubriken ”The Bible in Politics” omfattar två artiklar. Den första är skriven av Jaques Berlinerblau, en forskare med bred kompetens i bibelvetenskap, religionsvetenskap, sociologi och litteraturvetenskap. Han undersöker hur bibelreferenser användes i allt större omfattning i valkampanjer inför presidentvalen i USA 2004, 2008 och 2012.<sup>40</sup> I den andra artikeln behandlar Yakoov Aariel, som har bred religionsvetenskaplig kompetens i judaistik, judisk-kristna relationer samt evangelikal kristendom, bibliska motiveringar för vissa kristna grupperns stöd till sionism och staten Israel. Studiet av ”Bibeln i politiken” är alltså här en studie av hur bibel-

---

<sup>38</sup> Fransson, *Inte bara kyrkans*, 130–140.

<sup>39</sup> Chancey, Mark A., Carol Meyers och Eric M. Meyers (red.), *The Bible in the Public Square: Its Enduring Influence in American Life* (Atlanta: SBL Press, 2014).

<sup>40</sup> Jaques Berlinerblau, ”The Bible in The Presidential Elections of 2012, 2008, 2004, and the Collapse of American Secularism” i *The Bible in the Public Square*, red. Chancey, Meyers och Meyers, 15–36.

tolkning och bibelbruk samspelar i USA:s mellanösternpolitik i en viss tid.<sup>41</sup>

Det andra exemplet är en mångvetenskaplig referensbok som täcker breda områden av USA:s kulturliv, samhällsliv, kyrkoliv och religiösa liv samt historia: Paul C. Gutjahr (red), *The Oxford Handbook of the Bible in America*.<sup>42</sup> Ett kapitel bär titeln ”The Bible in American Politics” och beskriver Bibelns roll i USA:s politiska liv från USA:s tidigaste historia till idag.<sup>43</sup>

Ett tredje exempel är en bok där exegeter och bland annat kyrkohistoriker medverkar: Irmtraud Fischer et al. (red.), *Die Bibel war für sie ein politisches Buch*.<sup>44</sup> Här samlas studier av hur kvinnor verksamma i kvinnorörelsen under 1800-talet eller kvinnorörelsens föregångare såg Bibelns politiska roll och dess betydelse för att legitimera kvinnors underordning. Kvinnorna synliggjorde denna Bibelns roll i det offentliga samtalet och formulerade alternativa bibeltolkningar. Detta kunde ske i argumenterande texter, men också i skönlitteratur samt texter skrivna för olika religiösa sammanhang.

### Ett svenskt religionshistoriskt exempel

Efter dessa internationella exempel kommer här nämnas ett svenskt exempel som behandlar ämnen som kan räknas till ”Bibeln i politiken”.<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> Yakoov Aariel, ”Biblical Imagery, the End Times, and Political Action: The Roots of Christian Support for Zionism and Israel”, i *The Bible in the Public Square*, red. Chancey, Meyers och Meyers, 37–64.

<sup>42</sup> Paul C. Gutjahr (red.), *The Oxford Handbook of the Bible in America* (Oxford Handbooks; New York: Oxford University Press, 2017).

<sup>43</sup> Daniel A. Morris, ”The Bible in American Politics”, i *The Bible in America*, red. Gutjahr, 289–303.

<sup>44</sup> Irmtraud Fischer, et al. (red.), *Die Bibel war für sie ein politisches Buch: Bibelinterpretationen der Frauenemanzipationsbewegungen im langen 19. Jahrhundert* (Theologische Frauenforschung in Europa 29; Münster: LIT, 2020).

<sup>45</sup> Exempelen har svag eller ingen koppling till exegetisk forskning, och inkluderas här utifrån att de inte definieras av forskarna själva som exempel på ”Bibeln i kulturen”.

Ovan har redan Tomas Fransson *Inte bara kyrkans* nämnts, men ett annat svenskt arbete, som också finns i en engelsk version, är religionshistorikern Stefan Arvidsson *Morgonrodnad*.<sup>46</sup> Utan att nämna begreppet ”den radikala Bibeln” eller relatera till exegetisk receptionsforskning bidrar Arvidsson här till att skriva ”den radikala Bibelns” historia.

Arvidssons arbete är ett religionshistoriskt verk om socialismen. Han studerar alltså andra aspekter av socialismen än dess teorier och den politiska ideologin, nämligen de aspekter en religionshistoriker kan identifiera och tolka – bland annat bruk av symbolik, ritualer och mytologi. Arvidsson skapar här begreppet ”mytisk politik”. Utgångspunkten är att människors politiska och kulturella identiteter samt medvetande mer formas av ”menings- och idealgivande berättelser” än av rena tankekonstruktioner som grundas på förnuftet, på genomtänkta idéer. Sådana berättelser kallas ”myter” av religionshistoriker. Därför, menar Arvidsson, baseras också sekulära politiska ideologier i hög grad på mytiska berättelser.<sup>47</sup> Arvidsson menar att de ”myter, mytiska berättelser” som används i socialistisk mytisk politik är av två slag.

För det första kan faktiska historiska händelser, som händelser i rörelsens historia, ”mytologiseras”. Det innebär att de idealiseras och blir berättelser av allmängiltig betydelse som förmedlar förblivande värden och ideal. Det gäller centrala gestalter och skeenden i socialismens historia, berättelser om segrar och om martyrskap – till exempel ”Per Albin byggde folkhemmet”.<sup>48</sup>

För det andra kan mytologiskt material från kulturarvet användas. Här blir bibliska gestalter och berättelser viktiga, men de används tillsammans med berättelser, gestalter och motiv från antikens mytologier

---

<sup>46</sup> Stefan Arvidsson, *Morgonrodnad: Socialismens stil och mytologi 1871–1914* (Lund: Nordic Academic Press, 2016); se också Stefan Arvidsson, *The Style and Mythology of Socialism: Socialist Idealism, 1871–1914* (Routledge Studies in Modern History, 32; Abingdon: Routledge, 2018). Hänvisningar ovan är till den svenska versionen.

<sup>47</sup> Arvidsson, *Morgonrodnad*, 42–43.

<sup>48</sup> Arvidsson, *Morgonrodnad*, 42–43.



samt bland annat fornnordisk mytologi och medeltidsromantiska föreställningar.<sup>49</sup>

I det socialistiska bibelbruk Arvidsson beskriver inordnas därmed gestalter som Jesus, Mammon, Faraos och guldkalven samt profeternas samhällskritik i en större helhet där också bland annat mytologiskt stoff från det gamla Grekland och Rom ingår. Lägg märke till att Arvidsson här inte skriver om specifikt kristna socialister utan om socialism allmänt.

Intressant är att Arvidsson visar hur dessa tidiga socialister använde Bibeln som en del av ett kulturarv, tillsammans med annat kulturarv. Vi kan kalla detta för ett exempel på såväl ”den radikala Bibeln” som på ”den kulturella Bibeln.” Men som Arvidsson framställer det hänvisar inte de som skapar detta socialistiska bibelbruk till att Bibeln är kulturens grundval. De går alltså inte in i de nationalistiska varianter av ”den kulturella Bibeln” som nämnts ovan.

### Exempel från exegetisk forskning

Flera av artiklarna i detta nummer av *SEÅ* visar vad som kan rymmas i exegetisk forskning om ”Bibeln i politiken”.<sup>50</sup> De visar hur denna forskning kan ge historiska perspektiv men också kunskap om det mycket aktuella. Mein svarar för det historiska exemplet, som dock tydligt hör hemma i modern tid, medan Brenner-Idan och Neutel skriver om nuet: Covid-19-pandemin respektive bibelbruk i politiska rörelser på högerkanten i dagens nordeuropa; i rörelser som vänder sig mot en

---

<sup>49</sup> Arvidsson, *Morgonrodnad*, 43–63 (”biblisk mytologi” behandlas på sida 44–51).

<sup>50</sup> Se särskilt Brenner-Idan, ”Bible, Theology, and Politics”; Mein, ”Scholarship and Propaganda”; och Neutel, ”The Bible in Migration Politics” med till hörande responser – Sebastian Selván, ”A Response to Athalya Brenner”, *SEÅ* 87 (2022): 45–51; Valérie Nicolet, ”French Protestant Attitudes to the First World War: Pieces to Add to the Puzzle, A Response to Andrew Mein”, *SEÅ* 87 (2022): 73–84; Hanna Stenström, ”There is an Urgent Need for Studies of the Bible in Swedish Politics: A Response to Karin Neutel”, *SEÅ* 87 (2022): 106–114.

generös flyktings- och migrationspolitik. Utöver dessa artiklar presenteras nedan två betydande arbeten av Crossley, några artiklar ur *Journal of the Bible and Its Reception* samt några exempel på ny litteratur och litteratur under utgivning som kan ses som delar av en forskningsfront.

Det första betydande verket av Crossley, som nämnts ovan, är *Harnessing Chaos*.<sup>51</sup> Fokus är på bibelbruk i politisk debatt i England från 1968 och så nära bokens publiceringsdatum Crossley kan komma.<sup>52</sup> Det andra verket, *Cults, Martyrs, and Good Samaritans*, behandlar tidsperioden 1979–2017.<sup>53</sup> Eftersom de hör så tydligt samman kommer de att presenteras tillsammans, dock bara översiktligt.

*Harnessing Chaos* börjar med det speciella året 1968, och de politiska skeenden som förknippas med det. Mycket fokus ligger dock på Margaret Thatchers bibelbruk, alltså från en något senare tid. Hon var Torypartiets ledare 1975–1990 och premiärminister 1979–1990. Crossley visar hur hon i skrift givit uttryck för ”den nyliberala Bibeln”.<sup>54</sup> Crossley följer också utvecklingen efter Thatcher och inkluderar såväl Tony Blairs bibeltolkningar och bibelbruk som mer radikala politiska rörelers bibeltolkningar. Det blir tydligt hur bibeltolkningar och bibelbruk är en integrerad del av den större politiska debatten i England samt att ett studium av ”Bibeln i politiken” öppnar för att förstå förändringar i det engelska samhället och dess politiska debatter.<sup>55</sup>

*Cults, Martyrs, and Good Samaritans*, som är mycket omfattande, handlar delvis om samma tidsperiod, men vidgar fokuset från ”Bibeln” till ”religion”. Studiet av hur olika politiska aktörer talar om Bibeln, tolkar bibeltexter samt använder dem i politisk retorik blir en ingång till

<sup>51</sup> Crossley, *Harnessing Chaos*.

<sup>52</sup> Crossley, *Harnessing Chaos*, 4–8, skriver medvetet om ”England”, inte Storbritannien (”the UK”).

<sup>53</sup> James Crossley, *Cults, Martyrs, and Good Samaritans: Religion in Contemporary English Political Discourse* (London: Pluto, 2018).

<sup>54</sup> Crossley, *Harnessing Chaos*, 110–126.

<sup>55</sup> Se till exempel Crossley, *Harnessing Chaos*, 129–144, 210–276, samt det avslutande avsnittet på sida 277–282.

ett större studium av hur olika aktörer i offentligheten – särskilt politiker – talar och tänker om ”religion” överhuvudtaget, särskilt om kristendomen och om islam – om Koranen, Jesus och Muhammed.<sup>56</sup> Återigen blir alltså ett arbete om ”Bibeln i politiken” en ingång till stora frågor om samhälle och samhällsförändring. Omvänt krävs också kunskap om de stora samhälleliga sammanhangen och det politiska livet i England för att kunna förstå de enskilda exemplen på bibeltolkning och bibelbruk i politiken. Mer specifikt inkluderar de förändringar i det politiska livet som Crossley beskriver också att en ny typ av aktörer kommer in. I *Cults, Martyrs, and Good Samaritans* blir nämligen Thatchers nyliberala höger inte det enda högeralternativet, vi möter också Enoch Powells nationalistiska högerpolitik och den bibeltolkning som integreras i att formulera den.

För att visa vad Crossley funnit och därigenom kunna ge ytterligare exempel på vad exegetisk forskning om ”Bibeln i politiken” kan innebära fokuserar jag här på tolkningar av en konkret bibeltext; liknelsen om den barmhärtige samariern (Luk 10:25–37). Denna väljs eftersom den också tas upp i Meins och Neutels artiklar,<sup>57</sup> eftersom den är välkänd och för att Crossley ger exempel från olika delar av den politiska skalan.

Thatcher integrerar ”Den barmhärtige samariern” i större resonemang som gör hennes nyliberala politiska värderingar tydliga.<sup>58</sup> I *Har-*

---

<sup>56</sup> Se det sammanfattande inledande avsnittet ”Religion in English Political Discourse 1979–2017: A Brief History”, i Crossley, *Cults, Martyrs, and Good Samaritans*, 10–29, där detta blir tydligt. Resten av boken breddar och fördjupar med olika exempel.

<sup>57</sup> Mein, ”Scholarship and Propaganda”, 53; Neutel, ”The Bible in Migration Politics”, 94–102.

<sup>58</sup> Här kan inte innebörden av nyliberalism i allmänhet och Thatchers nyliberala politik i synnerhet presenteras utan den informationen får sökas på annat håll, se exempelvis Manfred B. Steger och Ravi K. Roy, *Neoliberalism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2010), eller artiklarna ”nyliberalism” och ”Margaret Thatcher” i Nationalencyklopedin. Det jag gör här är i stället att lyfta fram de drag i Thatchers nyliberalism som Crossley tar fram som relevanta för att förstå hennes tolkning av liknelsen om den barmhärtige samariern.

*nessing Chaos* betonar Crossley att Thatcher, trots sin övertygelse att staten måste få en mer begränsad roll i samhället, ändå såg att staten hade en viss roll att spela för rättssystemet, utbildningsväsendet och skyddet av de mest utsatta. Hon menade samtidigt att det fanns stora risker med att människor såg "staten" som svaret på alla frågor och behov. Risken var att de då helt förlorade förmågan att ta personligt ansvar och att det hon kallar "the milk of human kindness" fullständigt skulle sina.<sup>59</sup>

Enligt "den nyliberala bibeln", så som den representeras av Thatcher, handlar liknelsen om den barmhärtige samariern om faran med att låta välfärdssystemet ta hand om all nöd och alla behov samt om vikten av det personliga ansvarstagandet. För Thatcher kan det moraliskt goda handlandet inte vara det kollektiva handlandet. Hon undrar till och med om "state services" – vi skulle kanske säga "staten" eller "välfärdssystemet" – skulle varit berett att göra lika mycket för den slagne mannen som samariern gjorde.<sup>60</sup>

Crossley citerar också ett känt uttalande av Thatcher; att ingen skulle kommit ihåg den barmhärtige samariern om han bara haft goda avsikter – han hade ekonomiska resurser också (Luk 10:35). Utöver att lyfta fram det personliga moraliska ansvarets betydelse lyfter Thatcher alltså fram den ekonomiskt resursstarka individen som ett föredöme när han som individ visar barmhärtighet mot en nödställd.<sup>61</sup> Detta ställs i kontrast (närmast i motsättning) till organiserandet av ett gemensamt drivet och skattefinansierat välfärdssystem.

I *Cults, Martyrs, and Good Samaritans* återvänder Crossley till Thatchers nyliberala tolkning av berättelsen. Han visar att "den barmhärtige samariern" är en av de bibeltexter som används mest i engelsk politik, även om det kan handla om korta anspelningar. En sådan anspelning är att de ord som i Bibel 2000 översätts "vek åt sidan" (Luk 10:31–32) används på ett sätt som förutsätter att de som lyssnar förstår

---

<sup>59</sup> Crossley, *Harnessing Chaos*, 118.

<sup>60</sup> Crossley, *Harnessing Chaos*, 118.

<sup>61</sup> Crossley, *Harnessing Chaos*, 118–119.

anspelningen. På engelska heter det ”pass by”. Gordon Brown, partiledare för Labour och premiärminister 2007–2010, sade till exempel i ett tal att ”we will not and cannot *pass by* on the other side when people are suffering”.<sup>62</sup> En annan anspelning är på ”kärleken till nästan” i ett tal av Jeremy Corbyn.<sup>63</sup> Här har vi alltså exempel på ett bibelbruk av företrädare för Labours vänsterflygel – ett exempel på ”den radikala Bibeln”.

Liknelsen om den barmhärtiga samariern används återkommande av Corbyn. Bland annat blev berättelsen brukbar när Corbyn 2015, i en tid av ekonomiska åtstramningar, drev att staten måste ta allt större ansvar för välfärden. En viktig del av detta var för Corbyn att göra större insatser för hemlösa, såväl en satsning på boenden som stöd till ideella organisationer som arbetar för hemlösa. ”Den barmhärtige samariern” som inte ”går förbi” blev del av den argumentationen. Till skillnad från Thatchers bruk av liknelsen lät alltså Corbyn liknelsen stödja argumentationen för ett starkt välfärdssystem och en aktiv stat, inte individuell välgörenhet.<sup>64</sup>

Ett ytterligare exempel är Dennis Skinner, som uttryckligt sade att berättelsen inte handlar om ”individualist improvement” utan om det gemensamma bästa, eller kanske snarare om solidaritet och kampen för det gemensamma goda, en kamp som till exempel förs av fackföreningsrörelsen. Han kallar till och med denna berättelse för en socialistisk berättelse.<sup>65</sup>

## FORSKNING I PRAKTIKEN

Hur kan forskning på ”Bibeln i politiken” se ut i praktiken? Här kommer några exempel ges från *Journal of the Bible and Its Reception* mellan

---

<sup>62</sup> Crossley, *Cults*, 17.

<sup>63</sup> Crossley, *Cults*, 45.

<sup>64</sup> Crossley, *Cults*, 45–46, 51–55, 128, 200.

<sup>65</sup> Crossley, *Cults*, 23–24.

2014 (då tidskriften startades) och 2021. Tidskriften ges ut med två nummer per år, och även om ”Bibeln i politiken” inte är ett dominerande tema – det förekommer dock som tema på enskilda nummer – finns återkommande artiklar i ämnet.

Som exempel på artiklar kan nämnas exegeten Jorunn Øklands ”Facilitating Speech and Discourse: Biblical Interpretation and the Emergence of a Concept of Gender Equality”, där behandlas bibelbruk i debatter om kvinnors rättigheter i USA och Storbritannien vid 1800-talets slut behandlas,<sup>66</sup> exegeten Robert J. Myles ”Winston Peters ’Puts His Hand to the Plow’: The Bible in New Zealand Political Discourse”,<sup>67</sup> som studerar Peters, en nutida nyzeeländsk politikers bibelbruk, eller exegeten Roland Boers ”Stalin’s Biblical Hermeneutics: From 2 Thessalonians 3 to Acts 4”.<sup>68</sup> Den sistnämnda handlar mer precist om Josef Stalins bruk av 2 Thess 3:10 och Apg 4:32–35. Ett sista exempel är artikeln ”The Inaugural Bible: Presidential Rhetoric and the Politics of Scripture”, som handlar om bibelbruk vid presidentinstallationer i USA – såväl i ceremonin som i presidenters ”Inuagural adress”.<sup>69</sup> Översikten täcker historien från George Washington till Donald Trump, och författaren Jason von Ehrenkrook har en bred religionsvetenskaplig kompetens.

Som exempel på temanummer kan nämnas nummer 2, 2017, som också Mein hänvisar till då han är en av numrets redaktörer. Det behandlar teman som ligger nära ämnet för hans artikel, nämligen ”The Bible in America and Britain at War”. Numrets sju artiklar handlar

---

<sup>66</sup> Jorunn Økland, ”Facilitating Speech and Discourse: Biblical Interpretation and the Emergence of a Concept of Gender Equality”, *JBRec* 1/2 (2014): 209–235.

<sup>67</sup> Robert J. Myles, ”Winston Peters ’Puts His Hand to the Plow’: The Bible in New Zealand Political Discourse”, *JBRec* 3/1 (2016): 135–153.

<sup>68</sup> Roland Boer, ”Stalin’s Biblical Hermeneutics: From 2 Thessalonians 3 to Acts 4”, *JBRec* 4/1 (2017): 71–89.

<sup>69</sup> Jason von Ehrenkrook, ”The Inaugural Bible: Presidential Rhetoric and the Politics of Scripture”, *JBRec* 7/2 (2020): 205–240.

framförallt om första världskriget. Ett annat exempel är nummer 2, 2021, som har artiklar om bibelbruk och nationalism.

Ett sista exempel innan jag går in på det nyaste och det kommande, denna gång från Sverige, är Jesper Svartviks *Bibeltolknings bakgator*.<sup>70</sup> Arbetet skrevs innan vi talade om "Bibeln i politiken" som ett forskningsområde men det skulle kunna räknas dit då det tar upp bibelargument i debatten om slaveriet i USA och antisemitiska bibeltolkningar med direkta samband med nazistisk politik under andra världskriget. Osäkerheten kring huruvida Svartviks bok ska räknas in visar på två saker. För det första är forskningsområdet "Bibeln i politiken" inte är helt lätt att avgränsa. För det andra är "Bibeln i politiken" en del (och konsekvens) av flera decenniers arbete med att skapa exegetisk forskning med kritiska maktperspektiv, med att integrera receptionsforskning i exegetiken samt med att uppmärksamma såväl hur Bibeln använts i debatter om exempelvis "judar, slavar och homosexuella" som frågorna om exegeternas ansvar och uppgift.

### VAR GÅR VÄGEN FRAMÅT?

Jag vill avsluta med att ge några exempel från något av det allra senaste som skrivits på området. I sin artikel i detta nummer av *SEÅ* redovisar Karin Neutel forskning som är en viktig del av forskningsfronten i arbetet med "Bibeln i politiken" idag: bibeltolkningar och bibelbruk inom ramen för nationalistisk och främlingsfientlig högerpolitik.<sup>71</sup> Även James Crossley har behandlat högerextrema bibeltolkningar och diskurser om religion i engelsk politik.<sup>72</sup> En forskare som också måste nämnas är Hannah Strømmen. Hon arbetar med bland annat bibelbruket i Anders

---

<sup>70</sup> Jesper Svartvik, *Bibeltolknings bakgator: Synen på judar slavar och homosexuella i historia och nutid* (Stockholm: Verbum, 2006).

<sup>71</sup> Neutel, "The Bible in Migration Politics".

<sup>72</sup> Crossley, *Cults*, 65–86.

Bering Breiviks manifest och identifierar detta politiska bibelbruk som ”den högerextrema Bibeln” (jfr begreppen ovan).<sup>73</sup>

Ett annat exempel på pågående forskning är bokprojektet ”The Nordic Bible”, alltså ett projekt om ”den nordiska Bibeln”, som är under publicering.<sup>74</sup> I projektet samarbetar nordiska exegeter med kyrkohistoriker. Temat är bibelreception och bibelbruk i de nordiska länderna i nuet och den nära historien. Här ingår artiklar om bibelbruk i film och nutida bibelöversättningar men som ett tidens tecken finns där också artiklar om ”Bibeln i politiken”, inklusive en artikel av Strømmen om ”den högerextrema Bibeln”. Själv bidrar jag med en artikel om hur Bibelreferenser till ”Mammon” (Matt 6:24 par.) och berättelsen om hur Jesus driver ut månglarna ur templet (Mark 11:15–17 par.) används i aktuell svensk debatt om ”vinst i välfärden”. Bibelreferenserna används av aktörer som inte identifierar sig som kristna för att argumentera mot att vinstdrivna företag tillåts driva skattefinansierad välfärdsverksamhet.

#### AVSLUTANDE REFLEKTIONER

I denna artikel har jag beskrivit ”Bibeln i politiken”, ett växande delområde inom exegetisk receptionsforskning där det är möjligt för exegeter

---

<sup>73</sup> Hannah M. Strømmen, ”Christian Terror in Europe? The Bible in Anders Behring Breivik’s Manifesto”, *JBRec* 4/1 (2017): 147–169; idem, ”Biblical Blood-Lines: From Foundational Corpus to the Far Right Bible”, *BibInt* 25/4–5 (2017): 555–573; idem, ”En høyreekstrem bibel? Bibelforskning etter 22 juli”, *Kirke og Kultur* 125/2 (2020): 120–129.

<sup>74</sup> Projektet ”den nordiska Bibeln” finns presenterat genom korta texter på danska i den populärvetenskapliga tidskriften *Bibliana*, nummer 2, 2020. Tidskriften kan läsas online på <https://www.bibelselskabet.dk/bibliana> (sökord: ”Tema: Den nordiske bibel”). Projektet introduceras också kort i *Svensk kyrkotidning* 11/200 genom en faktaruta och översättningar av två texter ur *Bibliana*: Hanna Stenströms ”Den nordiska Bibeln: ett aktuellt forskningsprojekt” (305); Hallgeir Ellstads ”Bibeln i den nordiska välfärdsstaten” (305–306); och Stenströms ”Jesus och den svenska välfärdsdebatten” (307–308).



att arbeta tillsammans med forskare från andra discipliner. Genom forskning om "Bibeln i politiken" kan exegeter bidra till större arbete med att förstå vad som pågår just nu i politik och samhälle. Jag har också givit exempel på forskning på området inom andra discipliner än exegetiken.

Forskning om "Bibeln i politiken" kan innebära att skapa kunskap om hur Bibeln tolkats och brukats i historien, inte minst under den tid då moderniteten och det vi kallar "moderna samhällen" tog form. Denna forskning visar hur Bibeln kan tolkas på så många olika sätt och påminner oss om vårt ansvar när vi tolkar bibeltexter. Bibeltolkningar och bibelbruk har ju tjänat såväl destruktiva som livgivande syften. Samtidigt visar studiet av "Bibeln i politiken" inte bara på bibelbruk som alla goda demokrater kan ta avstånd från – de som stöder antisemitism och terroråd – det för oss också ner i den komplicerade demokratins vardag där vi faktiskt kan ha olika uppfattningar om hur välfärden ska organiseras trots att vi alla är demokrater och vill varandras väl.

Kunskap om "Bibeln i politiken" bör vara viktig för forskare inom såväl teologi och religionsvetenskap som inom andra humanistiska och samhällsvetenskapliga områden. Området har också potential att fylla en viktig funktion och ge nödvändig kunskap också utanför akademien – till alla som vill förstå nuet och historien för att kunna leva som ansvariga och engagerade medborgare, beredda att möta hoten mot demokratin och människors liv nu och här, såväl de hot som kommer från regimer som startar krig, från våldsbejakande högerextremism, eller från virus.

# Bible, Theology, and Politics in Times of Pandemics\*

**ATHALYA BRENNER-IDAN**

*Universiteit van Amsterdam*

a.brenner@uva.nl

Corona time, end 2021. “Speak not of the rope in the house of the hanged”. This saying appears in many cultures, in this or other variants. Or would you find the metaphor of an (unmasked) elephant standing in the scholarly room, being ignored by almost all others sitting in the room, as appropriate? I feel that it’s our social responsibility, as bible and religion students and scholars, to reflect on the situation from our diverse viewpoints. Ignoring the executed victim, or the elephant, in favor of our usual “classical” occupations is at the moment done at our own peril.

## “PLAGUE” IN THE HEBREW BIBLE

There’s no equivalent word in the Hebrew bible for what for us has become an everyday word, that is “pandemic” or “epidemic.” By “pandemic” we now mean a health hazard, a collective hazard, spreading ever so quickly everywhere as it seems, uncontrollable or almost so, an epidemic which affects individuals but mainly collectives of numerous people, potentially fatally.

---

\* The article is a slight reworking of a lecture held at the Swedish Exegetical Days in Uppsala in October 2021. I have preserved the character of the piece as a talk, which means that no footnotes have been added. References to biblical and other sources are instead embedded in the text itself.

In the Hebrew bible the nouns מַגֵּפָה or נִגְף that are usually translated as “plague,” “pestilence,” or “pandemic,” derive from the verb נָגַף *gal*, “strike,” “hit” (also in war). And the plagues of Egypt (Exod 9) are in the Hebrew מַכּוֹת, a plural of מָכָה from נָכַח *hiphil* etc., again “hit,” “strike.”

This doesn't mean that health plagues or epidemics are not known in the Hebrew bible even in the absence of a specifically designated term. On the contrary. For instance, the Hebrew bible narrates, in three places (2 Kgs 18–19; Isa 36–37; 2 Chr 32) how King Sennacherib of Assyria devastated the land of Judah, but miraculously stopped his siege of Jerusalem and returned to his country without completing it. This journey of Assyrian punishment is assigned by scholars to 701 BCE and is variously witnessed also by the extrabiblical sources of the *Sennacherib Prism*, archaeological findings from Lachish and Azekah, the Siloam Inscription, Flavius Josephus, Herodotus, and Berossus. Whereas the Hebrew bible and later Jewish traditions present the sudden lifting of the siege as a divine miracle, the external sources mention natural “plagues” of mice or even Cholera that attacked the Assyrian troops. Note the biblical attribution of this “calamity,” or “blow,” to a divine miracle rather than natural causes.

This instance means that both groups of נָגַף and נָכַח derived terms, serving in both contexts of war and of epidemics, and the extralinguistic concepts behind them, are somehow connected, in spite of serving as headwords in different semantic fields. As an aside: indeed, the exclusive specialization of מַגֵּפָה as “plague” or “pandemic,” as separate completely from the signification “military defeat”—according to the historical dictionary of the Israeli Academy for the Hebrew Language—is no younger than the eighteenth century CE. And while מָכָה may still signify “blow,” מַגֵּפָה is the modern Hebrew term used for epi/pandemic, and never for defeat in war (although the verb is). Now, our first task will be to find out why these two clusters of נָגַף and נָכַח derived terms do double duty in the Hebrew bible.

The Hebrew bible examples that will be cited here are paraphrased from the Hebrew text and mostly follow the JPSS translation. After looking into these relevant texts, gleaned from several layers of the Hebrew bible, we shall discuss some more the Hebrew terms and their lexicological and semantic sources and usage, the theologies and ideologies that they imply, and their meaning in their contexts, before moving on to their utilization for dealing with the present. The list isn't exhaustive but is certainly representative.

- In Num 25:6–9, an Israelite man brings a Midianite woman to the Tent of Meeting. Phineas the Aaronite priest kills both man and woman. The plague, having killed 24,000 Israelites, is checked. There's more on a "plague" in this chapter, and its end by the Aaronite priest, who kills the transgressors and appeases god. This desert incident is mentioned further in Josh 22:17 and Ps 106:29–30.
- Moving to Num 14:36–37, to the fate of the skeptic spies returning from viewing Canaan after being sent there by Moses, the men who spread opposition to entering the land die by a plague sent by god's will.
- In Num 17:8–14, on the rebellion of Korah and company, again a priest (Aaron himself this time) helps lift the plague caused to the congregation, not before 14,700 people die, apart from the immediate Korahite rebels themselves. Such passages no doubt are etiological, explaining the ascendancy of Aaron's priestly house; however, they serve to explain that plagues come from the divine, and can be alleviated by priests according to his command. As summarized in Num 8:19:

And from among the Israelites I formally assign the Levites to Aaron and his sons, to perform the service for the Israelites in the Tent of Meeting and to make expiation for the Israelites, so that no plague may afflict the Israelites for coming too near the sanctuary.

- The prophet Zechariah threatens the gentile nations—and their domestic animals—by plague, if they fight against Jerusalem. God will also so punish the Egyptian community if they decline to come on pilgrimage to Jerusalem (Zech 14:12–19).

- Carelessly and directly taking a human census, as god tells Moses, will entail a plague (Exod 30:12). This happens when King David sends Joab to take a census of Israelites (2 Sam 24). Here too cultic action is necessary to check the catastrophe: a divine messenger kills 70.000 Israelites.
- Human but also animal health catastrophes are mixed not only with violent death as a result of military action but also with natural catastrophes, as in the “curses” chapter in Deut 28, or in the so-called “plagues of Egypt.” Here, in these two sources, some details are supplied. In Deut 28:20,

The LORD will let loose against you calamity, panic, and frustration in all the enterprises you undertake, so that you shall soon be utterly wiped out because of your evildoing in forsaking Me.

And so on and so forth, until you are wiped out (v. 24). Similarly, in Exod 8–11, details are given of the Egyptian Passover “plagues,” not called מַגֵּפֹת in the Hebrew apart from in 9:14, although several of them do qualify; and see specifically in 9:14:

For this time I will send all My plagues upon your person, and your courtiers, and your people, in order that you may know that there is none like Me in all the world.

Interestingly, *qal* isn't used at all in the two parallel accounts of the Egyptian plagues (Pss 78:43–51; 105:26–36), whereas *naḥ* is used sparingly: once (in Ps 105:32); and twice (Pss 78:51; 105:36) in a virtually identical verse.

- In 2 Sam 12:15,

The LORD *afflicted* the child that Uriah's wife had borne to David, and it became critically ill.

And in 1 Sam 25:38, in the Abigail story, ten days after she returns from her trip to David,

God *struck* Nabal and he died.

In both instances the Hebrew *qal* (“cause to fall,” “be defeated”) is used but variously translated.

- Instructive is the *double entendre*, the verb נגף *niphal* and the noun מַגֵּפָה, in both senses of loss—malady and loss in war—in 2 Sam 18:7, when Absalom loses his war with his father David:

וַיִּגְפוּ שָׁם עִם יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי עֲבָדֵי דָוִד  
וְתַהֲיֶיֶשׁ הַמַּגֵּפָה גְדוֹלָה בַּיּוֹם הַהוּא עֲשָׂרִים אֶלֶף

The men of Israel *were defeated* by the servants of David,  
and the *slaughter* there was great on that day, twenty thousand men.  
(NRSV)

### SHORT ANALYSIS OF THE HEBREW BIBLE EXAMPLES

The examples briefly summarized here are not organized in any text order, since I wished to show that they, and the concepts behind them, aren't specific to a period or genre—although, to be sure, “plagues” in the literature about the Desert period (Numbers!) abound.

Much can be gleaned from looking at the syntax of these examples, namely: Who is the subject of “striking”? Who is the subject who effects the “strike” or “plague”? Who is the object affected? Or, if you wish, in literary terms: Who is the perpetrator/actant? Who is the victim/acted upon?

The answer is not surprising. When using the terms in a military context, such as in the last example, humans are both the *subjects* and *objects* of the action, actants and acted upon, killers and killed, initiators and sufferers. But, when the divine or his messenger(s) are the actants, the *subject* of the verb or the ones sending or activating the מַגֵּפָה, with or without additional military action, then the מַגֵּפָה seems to qualify as a fatal catastrophe, and therefore is often translated into English as “plague” or the like. Such “plagues” are:

- always, always caused by god and activated by him or his messenger(s), human or divine. The plague/pandemic is neither ever caused by a human agent, nor mended by such an agent directly without god's command or agreement;
- as angry divine punishment for human behavior he dislikes;

- fatal;
- may be directed at individuals;
- but mostly affect a great number of humans involved, and may be so for animals too;
- are non-specific in origin and nature, aside from being life catastrophes; and
- stop when god reckons his demands are met.

In other words, such is the Hebrew bible theology behind epidemics, plagues, calamities, and the like. When not designated specifically as “natural” (such as a draught, flood, fire, earthquake), or even when they are, they are often linked to wars and acts of physical hostility. They are caused by god, like everything else in the world, in such instances as punishment. They can only be lifted when human guilt is taken care of. Such plague/pandemic is never caused by a human agent, nor mended by such an agent without god’s involvement: just as in the case of draught, or other pestilences or diseases. Finally, the change is activated through a cultic functionary or a religious act.

To be sure, this concept of divine punishment by epidemic that is inflicted upon humans, as well as other communal punishments, is not an original biblical invention. Neither is the firm link between violence/war and epidemic. Suffice is to mention the beginning of the Iliad, or Sophocles’ Oedipus. It won’t be re-inventing the wheel to state that in ancient times, and in pre-technological societies, and in deeply pious communities, large-scale health catastrophes were and are understood as religious and ethical, also political emergencies, rather than medical; and attributed to human failure that causes divine anger and retribution.

## HERE AND NOW, ISRAEL 2020/2021

How does the biblical concepts of human-destructing plague connect to times of global Corona? Intimately and forcefully, especially for faith

communities. But facts first, personal before the religio-political, going back to the beginning of 2020.

My own personal situation is: living alone, moving with dual citizenship between Israel and the Netherlands, since early 2020 mainly in Israel without possibility of leaving (until quite recently). My only son lives in Canada. I haven't seen him since September 2019 and am not happy about it. And yes, the personal is political and vice versa and I have no claim for objectivity about or patience with whatever or whoever I consider exacerbated the Corona situation: in general and for me.

Moving to the Corona situation in Israel, including its religio-political complications. Corona in Israel has been severe, and in some ways unlike in other countries. We've had three strict lockdowns, heavily enforced by law, police, and even army agencies. On the other hand, we were early in getting vaccinations; this started here in December 2020. We paid a heavy price for the early vaccination drive, in fiscal terms as well as in terms of privacy (Israel Corona data is, lock and barrel, available to the Pfizer company). Vaccinations were indeed a game changer, though, and the price is worth it, I think (Covid-19 seemed to be finally contained, until recently, although now we seem to be on the tail end of a fourth wave; and another vaccine).

Israeli law and life is unique in its privileging of Jewish *halakhah*, as interpreted by rabbinic authorities. And even a secularist like me would hasten to state that Jewish *halakhah*, in addition to biblical interpretation, contains much that can be mined in a communal health emergency. Most important, sanctity of life is a basic tenet of Jewish *halakhah*. First and foremost, an old Jewish dictum, attributed already to Maccabean times (1 Macc 2:29–44), states that (for instance b. Šabb. 151b):

פיקוח נפש דוחה שבת

Saving a life cancels [keeping the] Shabbat.

This maxim, widely discussed in the traditional sources, was later extended to other commandments apart from the Shabbath, including



medical emergencies (b. Yoma 85b and more). Another maxim that could have been adopted for dealing with the Corona in Israel 2020 was

(or, in later versions, *כל ישראל ערבין זה בזה* (זה לזה))

all Israel are responsible to/for each other,

which, like the previous maxim, was extended over time from a specific case (debt paying) to a general community responsibility, and even beyond it (for instance b. Sanh. 27b). More dictums and maxims will be referred to later; and although it does seem, on the surface, that the largely secular and ostensibly Zionist state of Israel could have done well with the Corona virus even while cooperating with its Jewish ultra-Orthodox communities according to a Jewish tradition of compassion and responsibility, things in praxis were not so simple. Not so fast. This was not totally so. And before we commence, some more and more specific facts.

The state of Israel is supposed to be a secularist Jewish state, if not entirely secular. While most Jewish citizens—75% of the Jewish population—would define themselves as tribal/traditional to a degree, 25% would fall under the general classification “observant.” This classification is broad and includes many shades and types, from observant-Zionists to Orthodox to non-Zionist ultra-Orthodox to Hassidic of many hues. We cannot enter into factional differences here, although they are serious. Suffice is to say that the previous government, the one ousted into a parliamentary Opposition several months ago (June 2021), was based on a coalition with the Orthodox and ultra-Orthodox parties, including the non-Zionist ones, and took their wishes and demands into account in a manner that far outweighed their contribution to the societal texture. The ultra-Orthodox see the authority of their ageing rabbis, mainly of Ashkenazi descent, as higher to and overriding that of state authority. This doesn’t stop them from participation in the state government they don’t recognize as valid, and from demanding special economic concessions for their constituents. In fact they have successfully constructed a state-within-a-state that fully participates in Israeli social entitlements,

but much less so in social obligations. And my, even the minister of health was a non-Zionist Hassid (now facing a criminal charge). Jewish ultra-Orthodox communities are conservative, heavily male-oriented societies; and a male's role in life is to study Torah and Talmud and later Jewish religious literature, if he can, not work in the general economy. Because of their belief that Torah (read: mainly Talmud) study is crucial for the continuation of the world and god's wish for male careers, and the enthusiastic adherence to the commandment "be fruitful and multiply," most ultra-Orthodox families are poor and suffer poor living conditions despite state social insurance support. The economic underperformance, coupled with other demographic issues, hurts the ultra-Orthodox themselves first and foremost, but it also hurts every member of the Israeli population. And all this is before we even discuss the monopoly they have on the "correct" guardianship of Judaism against other current Jewish religious streams, such as Reform, Conservative, Constructionist or, heaven forbid, secularist.

How does this pile of dry facts relate to the current global pandemic? Again, intimately and forcefully. Following science, it was early recognized by most that keys to controlling the pandemic were wearing masks, keeping social distance, undergoing frequent tests in case of doubt, and quarantining sick or suspected-as-sick persons. It was also assumed that children were carriers, although less affected by the illness itself, so the Israeli national state in-person education system for all ages, from kindergarten to university, was in effect shut for over a year; let's not talk about the Zoom alternative. Please believe me: As Europeans, you have no idea how severe the lockdowns in Israel were, including at times not being able to go beyond 100 meters from your house, unless for groceries or medical supplies.

How did the rabbis react to the pandemic situation and what were the results?

- Most rabbis forbade closing their own education institutions, from *cheider* (literally: "room"; for young male children) to *yeshiva* (for male adults). The reason given was that Torah study was the foundation of the

world (and performed also for the benefit of my ilk, and yours). This reason was recited, again and again, by children and adults, and caused widespread infection in and out of the faith communities. Needless to say, social distance cannot be implemented in such environments. Later the rabbis agreed to a temporary closure of educational facilities, then recanted again, and the facilities were open earlier than state facilities. Opposition to closure was at times violent and sly. This actually amounts to denial of personal and collective responsibility to fight the pandemic, not to mention disregard for state rules and civic obedience.

- It was forcefully declared that god will look after his own when he's done punishing them, see the biblical texts. It was also asked, time and time again, why this has come to us as punishment for imagined sins, and non-practice of various commandments by the non-observant population was given as reason. And god was of course expected to manage herd immunity for his followers.
- Enforcement of regulations by police and army was met by physically violent demonstrations which, like other mass gatherings, enhanced the chances of virus transmission. The same is true for densely populated (by the thousands!) weddings and other occasions celebrated by religious leaders and their devotees.
- Pressure was put on the government not to close synagogues, whereas all other indoor public gatherings was forbidden beyond gatherings of 2–3 persons in enclosed spaces.
- Also because of poor living conditions, the percentage of Corona patients in the Orthodox/ultra-Orthodox communities far outweighed their proportional share of the Israeli population. Places such as Bnai-Brak, Beit Shemesh, El'ad, suburbs in Jerusalem and Haifa, and elsewhere, were a hothouse of infection. Even now (October 2021), when the percentage of infection in the whole Israeli population is about 2%, infection percentage in such locations is 12–17% (similar to rural Arab locations).
- Ultra-Orthodox refused to leave their poor living conditions for state-owned isolation hotels outside their own locations, citing *kasbrut* and other concerns.

- At the height of the pandemic, more than 50% of the sick and of hospital patients were of these communities, as were the proportional numbers of dead from Corona and Corona-related causes; compare please with their proportional number in the population.
- Ultra-Orthodox *yeshiva* students from abroad, especially from the US and Russia, continued coming into the country. The airport was closed for the likes of me, but not for them. Also, Israeli Hassidic males could continue to do pilgrimages to Ukraine, for the Reb Nachman of Breslov (1772–1810) grave, which is considered a *mitsvah* (commandment). Please don't ask if they brought in disease transmission when they came back.
- The ultra-Orthodox refused to be “ghettoized” by collective quarantine into their locations, so as to stop disease transmission. As a result, and the political pressure, instead of selective spot-locking outburst centers, the whole country was on lockdown—three times. The price for all, economic and social and mental, is of course horrendous.
- These communities were at first reluctant to vaccinate: God will look after his own in due course. Later even Rabbi Kanyevsky, a 94-year old Ashkenazi leader who himself contracted Corona last year, called on his flock to vaccinate at their earliest. This instruction is still not hugely followed, although some ultra-Orthodox now instruct even to receive the booster, the third vaccination.
- During the height of the pandemic, the ultra-Orthodox community organized its own private medical support system, including a wide array of ACO machines available to its members. Whereas they used the general health system and hospitals freely, their own resources remained available only to their community members.

## SUMMARY

So, all in all, how did religio-political clout damage Israel's struggle against the pandemic?

There can be no doubt that, in Israel, radical Orthodox and ultra-Orthodox attitudes towards the current pandemic damaged especially

the members of those same communities. There can also be no doubt that the mixture of biblical and political motives in such attitudes proved literally toxic: first and foremost for that complex and many-part cluster of communities, and then to the whole Israel state pandemic enterprise. As a secularist Jew, it outrages me that I had to observe the demand “all Israel are responsible to/for each other,” while this basic religious and ethical instruction was not respected by the other side. All of us suffered the consequences of the political Corona theology-in-the-making. It was painful to go through three lockdown periods knowing full well that part of this could have been avoided had those attitudes been checked, and centers of infection been isolated instead of extended for political reasons. It was and is painful to be responsible for people and ideologies that don't feel responsible to the social contract I sign onto, but onto a “higher” contract, while in fact demanding from the likes of me to support them. Frankly stated, once again: lockdowns should and could have been localized to infection centers. It leaves a bitter taste that they were not. It was a political power game, far beyond the legitimate aspirations to conduct proper worship behavior, for instance: as we all know, prayer alone in the forest—even according to Hassidic lore—is as worthy to god as synagogue *minyan*. So why fight for a synagogue opening in times of Corona if not as a power game? And saving a life, well... And who really knows what god wishes for or wants? A discussion to be continued no doubt. And let's also note that vaccination refusal in the West, not only in Israel, often highly correlates with religious conservatism on the one hand, and civic conservatism on the other.

### WHAT COULD AND SHOULD BE DONE?

You may have read this piece so far, thinking it's a rant against religious conservatism. In part, you're right. But there's an extra dimension to it. Religious radicalism is foreign to me personally. And yet, in times of emergency, cooperation between diverse sociocultural groups is essen-

tial. There's no absolute separation between radically religious people and secularist ones; it is the duty of science believers to convince practitioners of more traditional, according to them "higher," beliefs to behave differently. And this convincing effort, so it seems, would be efficient if religious traditions are invoked in addition to medical ones. In other words, collaboration is possible only if the reasons given to it will be pointed out from *within* religious traditions. As scholars of the Humanities, this is a good opportunity to deal with arguments against Corona misbehavior and to contribute to the battle against it. This way, who knows, we might even make our work more relevant to society outside Academia, even if in a small way.

#### SOME EXAMPLES: JEWISH TEXTS THAT CAN BE ACTIVATED AGAINST CORONA CONSERVATISM

It has already been mentioned that two *halakhic* texts, harking back to the Hebrew bible, can be enlisted in favor of calling for general societal responsibility of believers and non-believers alike. The first is "Saving a life cancels [even observing] the Shabbath," which deals with the problem of when work prohibition on the Shabbath—the holiest recurring rest day—is allowed, harking back to the biblical commandment (Gen 2:1–3; Exod 20:5–11 = Deut 5:12–15; Lev 23:3; and many more); this may be taken to indicate that dealing with a pandemic in a proper manner is a commandment to surpass all others. The second is "All Israel are responsible to/for each other," harking back inter alia to fiscal responsibilities of community members for each other's personal freedom (for instance Lev 25:25–28) and extended in the *halachah* to ransoming captives and other emergency actions, again applicable to the situation.

Additional bible-anchored *halakhic* principles can be adduced for achieving common ground in this fight. A famous dictum, heavily quoted in postbiblical sources including the New Testament and used in postbiblical rabbinic Judaism as a basis for communal life, is:

## ואהבת לרעך כמוך

Love your רַעַךְ as yourself.

(Lev 19:18; see also Matt 19:19; 22:39; Mark 12:3–33; Luke 10:27; Rom 13:9; and more in the New Testament)

This saying, almost universally translated into the equivalent of “Love your *neighbor* as yourself,” misses the point of the Hebrew רַעַךְ, which means “friend,” “colleague,” “peer,” even “lover” (as in the Song of Songs). It is, of course, specific to neither Judaism nor Christianity and can serve in the fight.

In Judaism, there’s a path, albeit a limited path, for human choice. Yes, god is omnipotent and omnipresent and omniscient. Everything emanates from him. But there’s also an opening of sorts: there’s a certain choice for humans on the “good to bad” spectrum, as exemplified in the Eden Tree narrative (Gen 2–3) and elsewhere in the Hebrew bible. There’s a saying attributed to Rabbi Aqiva (m. ’Abot 3:15):

הכל צפוי והרשות נתונה.

This is often translated as “everything is predetermined but there’s [human] free will.” Having read a substantial amount of traditional commentators, including Maimonides, this translation seems too easy. A more appropriate understanding of this faith paradox will be: yes, everything is divinely ordained (as in the biblical Qoh/Eccl), but there’s still leeway [for humans]. In other words: God knows—who is a secularist like me to dispute that? But, as in the Hebrew bible, you, and you, and you, as an observant Jew or Christian or Muslim, can use your faith and logic ethically to consider your own community and the communities parallel to yours. And, once again, many biblical narratives show how human choice, following one option out of several, is possible and also expected in order to advance divine plans. Think, for instance, about the Joseph stories in Genesis, or Esther.

It would seem, therefore, that *halakhic* Judaism supplies well-formulated guidelines, harking back to biblical passages, for dealing with public emergencies by way of internal effort and also integration with other

communities. Mutual communal responsibility, danger to life overriding *mitsvot* (commandments), a limited choice for humans to behave as life contexts require. Translated into Corona attitudes, such concepts may help. Let's add another one to these. The Mishnah states that saving a human life, even one life, is like saving an entire world:

כל המקיים נפש אחת מעליו עליו כאילו קיים עולם מלא

Whoever saves one [human] life, it is thought about him as if he sustains the whole world.

(m. Sanh. 4.5; Kaufmann and Parma MSS)

Later texts, such as Talmud b. Sanh. 37a, limit this instruction from “human life” in general to “Jewish life”: this is certainly chauvinistic and secondary. However, it does leave a limited sense of mutual social responsibility in matters of life and death.

## DISCLAIMERS AND EPILOGUE

Far be it from me to condemn *all* religious or ultra-religious communities, or to condemn them equally. I know full well that there were differences and developments, and that the attitudes of Zionist religious people and parties were different. I'm well aware that religious fundamentalists of any hue tend to be skeptical of Corona and its impact; attribute it to god's anger or, alternatively, eventual miraculous healing; and refuse cautious regulations and vaccinations—to their own cost and everybody else's. This is shown, *inter alia*, by the situation in the United States, where Christian fundamentalists supply a partial mirror image to the situation in Israel, including requests from legal courts for exemptions for Corona vaccinations on religious grounds. There too, the institutional help offered to Corona and vaccination religious resisters by religious and non-religious authorities is simply astounding. The privilege given to fundamentalist, radical notions about “the plague,” by conservative authorities is a power game played up to skeptic, conservative, often ignorant audiences. Still, it's simply difficult to comprehend.



It is also recognized that secularists anywhere may develop religious zeal about their belief systems in general and Corona/vaccination denial in particular, with similar results. A regular battle cry here is the opposite of religious claim of obedience to an authority higher than state authority: notions of civic “personal freedom” and physical autonomy that can be named civic fundamentalism. These attitudes, so different in origin but equally loud and dangerous to us all, actually are mirror images of each other. This has happened in Israel as well as elsewhere. Add to this fatalism, a non-active “let’s see what happens” attitude, that seems to me as risky and as religious as faith or civic fundamentalism, a religiously politicized concept in Western culture. At a recent visit to the Netherlands (finally), I was astounded at people’s willingness to debate the need for masks and vaccines, seriously and at length, as if these were unproven academic points. Such discussions are, more than a little hypocritically, linked to personal freedom: they flood the issue of the social contract, of civic impatience and discontent, of frustration with Western social orders. But this, again, deserves further work and psychological exploration.

Here I’d also like to make a comparison and to mention, briefly, what happened in Arab Israeli communities, which—especially in rural areas—are as densely populated and suffer from other conditions similar to the Jewish ultra-Orthodox communities. Most Israeli Arabs are rural Muslim (a minority is Christian, of many denominations, and mainly urban), and define themselves as observant. At the beginning of the pandemic, their situation was similar to that of Jewish ultra-Orthodox communities, that is, a much higher percentage of disease than in the rest of the population. This was quickly taken care of through a combination of special state care, local councils’ efforts, obedience to regulations. But mainly, the change was made possible by the actions of religious leaders, who used their religious authority to help the struggle for virus containment. Unfortunately, vaccination rate in the Arab sector still lags behind that of the general population, and disease rates are climbing again, even with the religious (and civic) leaders completely on

the government's side here, although in most locations with a strong leadership the disease is dwindling again. This does show, however, that obedience to leadership, and the collaboration of civil and religious leaders helps the struggle, enormously.

To go back to one of the main points advanced in this article. *Halakhic* Judaism supplies emic (from the inside) alternative guidelines for dealing with public emergencies: it may even allow for or recommend action that transgresses some cherished commandments. A big personal disappointment for me is the apparent failure of the communities that tout Jewish traditions as their very own and present themselves as the custodians of ostensibly "proper" Judaism, to observe their own *halakhab*—to their own cost, and to the cost of all of us. The leaders, and their flock, failed their *halakhic* duty.

But I also have another disappointment, one connected to my vocation, which is Hebrew bible study. Most colleagues continue to work as usual—on classical criticism, on issues of globalization and marginalization and a host of other "isms," in the name of imagined normalcy and preserving/creating knowledge no doubt. A recent personal experience: a similar paper was originally given in a recent (July 2021) Bonn University Zoom meeting. It interested most participants, apart from three out of sixty or so, much less than, say, their own place round the Euro-American scholarly table. In my view, the latter is a cluster of worthwhile topics. However, limiting the discussion is thus very short-sighted in the present context of a global health and social emergency (and now, June 2022, the war in Ukraine is not getting much scholarly attention either). Do you want to be relevant, given your specialized field of study—be it bible study, theology, religion, or any other Humanities research? Think about the Corona situation. Create a theology of Corona that will use loopholes in your traditions, especially if the attitudes around you are fundamentalist and conservative and virus-denying in theory or action, so that emic and etic cooperation between radical religious communities and civic authorities is conceivable. Mine your knowledge as an academic to that effect. Help, even if a little, in ushering in a change.

# A Response to Athalya Brenner

SEBASTIAN SELVÉN

*Högskolan Dalarna*

see@du.se

We have all learned a biblical, New Testament, concept: quarantine. First used in Venice in the fourteenth century, a forty-day period of isolation was imposed on arriving ships in order to safeguard against the Black Death. This forty-day period, in Venetian called *quarantena*, was modelled on the *Quadragesima*, Lent, and the forty days that Jesus spent in the desert. In fact, the three related concepts, quarantine, the forty days in the desert, and Lent, were for quite a while used synonymously in English, as for example in William Wey's fifteenth-century poem in his *Itineraries*:<sup>1</sup>

By yonde ys a wyldernys of quarentyne,  
Wher Cryst wyth fastyng hys body dyd pyne;  
In that holy place, as we rede,  
The deuyl wold had of stonys bred.

The cliff that, according to tradition, was the location of Jesus' fast, was in the middle ages called Mount Quarantania and in Anglo-Norman, *un quarantain* was the term for a forty-day fast. That the Venetians, in their attempt to control the spread of the plague, reached for the number forty, and that this forty-day period got associated with Lent and the temptation in the desert, was all but inevitable in a period steeped in biblical literary references. When so much literature and so many cul-

---

<sup>1</sup> Wey, William, *The Itineraries of William Wey, Fellow of Eton College; To Jerusalem, A.D. 1458 and A.D. 1462; and to Saint James of Compostella, A.D. 1456. From the Original Manuscript in the Bodleian library* (London: Roxburghe Club, 1857), 14.

tural practices related to the Bible, it should come as no surprise that the Bible also surfaced in an early version of the field of epidemiology.

In Brenner's paper, we have seen a modern version of this phenomenon: in biblically literate circles, biblical references, models, and explanations will tint the understanding of modern-day events, be they cultural or biological. It has also become painfully clear that those pre-understandings and interpretative frames can be as destructive as they can be constructive. The Charedi communities and their response to the Covid-19 pandemic can of course not, as Brenner is keenly aware of, be reduced to religious norms, texts, and traditions. Socioeconomic realities, language barriers, and insular media are just as influential factors in shaping the communities' strategies and practical conduct.

That religious behaviour does play a part is, however, clear from the insistence in Israel on keeping synagogues open. It is not just present-day ritual life that has been the subject of discussion when we think about the last year and a half and how religious communities have coped with the situation. An important aspect concerns the resources in the traditions themselves that have been marshalled in navigating a new public space with new norms.

Brenner mentions the Rabbinic adage "all Israel are responsible to/for each other" (b. Šeb. 39a). This reminds me of other, earlier responses to epidemics and calamities. Venice and the forty-day "Lent" quarantine is one example of traditional, textual resources mingling with responses in people's here and now. Other examples come to mind as well.

One such example is a set of prayers, rituals, and, for that matter, desperate filicides during the First Crusade, modelled on the sacrifice of Isaac and invoking the expiating powers of the *efro shel Yitzchaq*, the ashes of Isaac who in ancient interpretative traditions was sacrificed and later resurrected. Rabbinic sources describe a ritual which was supposed to have taken place in times of great communal need, in which the community would carry the ark of the covenant into the square, don sackcloth and put ashes on the head of everyone involved. In b. Ta'an. 16a it is explained as a reminder to G-d of the atoning ashes of Isaac.

This belief is also reflected in the Aramaic translation of 1 Chr 21:15, where the Bible describes the plague brought about by David counting the Israelites: “The Lord sent His angel to Jerusalem to destroy it. As he was about to destroy, God saw and repented of the evil ...” In the Aramaic, this account is embellished:

The word of God sent an angel to Jerusalem to destroy it, and when He came to destroy it He saw the ashes from the binding of Isaac at the base of the altar, and remembered His covenant with Abraham.

The context here—David having conducted a census—goes hand in hand with the other plague measure known to ancient Jews, that is, not to count Jews, something that to this day can cause trouble when ascertaining whether you have a *minyán*, the liturgically required quorum of ten.

In both these measures—the rich but these days rarely used repository of prayers and practices relating to the dead Isaac, and the taboos surrounding counting Israelites or Jews—we see responses to communal crises, especially epidemic crises. It is assumed, just as Brenner has pointed out, that the logic behind these biblical texts, is that G-d is both the bringer of, and refuge from, calamity, an assumption powerfully carried over into these later practices.

One thing becomes clear, in these brief examples and in the picture of modern Israel that Brenner has painted, and that is the relevance, acute and painful, of the Bible and the interpretative traditions related to it.

Brenner’s last point, in a paper that rightly highlights the pain involved when texts and traditions meet calamity, is the one that might be the most *intellectually* painful: the disappointment that Brenner describes in the failure of biblical scholars to engage in current affairs and discussions. I can only second this observation, that uninspired re-readings of Gunkel and von Rad or, depending on your temperament, Ricoeur and Gadamer, will always be more highly valued than saying something of importance to society.

That the *Bible* is important should be clear, but is *biblical studies* important—or even relevant—to anyone? The question leads me to the observation made concerning modern university philosophy, by Richard Rorty who in his *Philosophy and the Mirror of Nature* notes that intellectual or philosophical intuition is really just ...

... a certain technical vocabulary—one which has no use outside of philosophy books and which links up with no issues in daily life, empirical science, morals, or religion.<sup>2</sup>

Seeing as philosophy only really exists as a hermetically sealed university field, and the only viable career path for a philosophy student is to become a philosophy teacher for new philosophy students, it is hard to argue against this harsh assessment. Sadly, biblical scholars are hardly in any position to gloat. One can with the author of Song of Songs say of biblical studies that: “Your neck is like an ivory tower” (Song 7:4).

One way of putting the question is: What are biblical scholars really good for? Most of us are teaching at state universities, and all of us receive tax funding. Whence do we derive our mandate to pour all these resources into this particular work and not, say, *Moby Dick*? Why should we claim public funding and who are we conducting our research for, except for one another in the guild, so to speak?

The importance of the Bible is clear. Even within a Nordic context, where the Bible has been marginalised in the public sphere over the course of the twentieth century, interpretations of the Bible can still affect politics. The issue of same-sex marriage in Finland, which was only allowed in 2017 after resistance from Lutheran bishops, is only one possible example. An example from Sweden is, of course, the presence of ostensibly secular parties within the Church of Sweden. In Israel, family legislation is mainly left to religious institutions such as the Chief Rabbinate, and the relevance of the Bible to American political debates should be obvious. On issues such as refugees, marriage, and abortion

---

<sup>2</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 22.

rights, the Bible is, in many countries and communities, relevant material to bring to the discussions.

Culturally, too, the Bible might not command the same centrality as it once did, but it is still one of the most recognisable literary works in the West. It is thus not hard to make an argument for putting more money into studying the Bible than, say, James Joyce's grocery lists. What is at issue is, rather, how the study of this influential text is conducted. One should of course take care not to cater too much to the demands of the day, but if what is demanded is guidance on abortion rights, and what is supplied is observations concerning phonemes of ancient Ugaritic, then we will simply not be around for much longer. The problem is, of course, that there is not much status in outreach and popular education. Getting another paper published is what will help your career.

What to make of a situation in which we in the humanities both want to fight for our intellectual independence, where the relevance of our research might not be obvious in a marketplace, but where we should also feel the urgent pressure of our duty to reach out?

Often, arguments in favour of the relevance of the humanities quickly degenerate into high-minded slogans. Knowledge for the sake of knowledge is not a bad such slogan but does not provide us with any mechanism for discerning bad scholarship or pointless research projects. And frankly speaking: if that is our rallying call, then we have already been pushed back to the last line of defence.

Simply put: when do we know when we are barking up the wrong tree, if we do not take contemporary relevance into account as one important, albeit not determining, factor?

For us, the outside world consists mainly of religious groups and organisations. Of course we should not work in liaison with religious communities, letting them dictate the direction or content of either teaching or researching. The vulnerability of biblical studies in Sweden in relationship to the training programmes of priests for the Church of Sweden is a highly problematic academic situation already.

On the other hand, an attitude of studied irrelevance will lead to the further decline of what used to be the country's most prestigious field of academic study; what used to be called Oriental languages and which was the subject of the highest-ranking chair in Sweden-Finland through the seventeenth and eighteenth centuries. History has turned the topology of academic chairs and funding against theology but has already bequeathed us with an alliance with one religious community, the Lutheran majority church. Whether we want to see and acknowledge that is another question, but there are other religious groups out there with which dialogue, rather than dependence, is possible.

We do have one great, but rarely used, strength built into the field. Biblical studies is a strange creature, methodologically speaking, with a built-in interdisciplinarity. Biblical studies as a field is defined not by its methods but by its object of study: the Hebrew, Aramaic, and Greek texts that make up the Jewish and Christian canonical bibles. In that endeavour, we come together from the fields of philology, linguistics, archaeology, history, theology, literature studies, etcetera, and often link up with church history, Jewish studies and other fields as well. The field is inherently multidisciplinary in its approaches, methods, and research interests.

The problem is more one of relevance and reception: How often and in what ways are we read and heard outside of university walls? We cannot do much about the plummeting cultural relevance of the biblical texts. This is not Venice in the 1300s. But our mandate obliges us to engage with society outside of the academic world, and that means primarily with those members of society who do take the Bible seriously and where interpretations of the Bible matter when it comes to lifestyle and ethics.

To put it sharply: A gay teen's suicide in an evangelical family is, in part, a failure on our part to engage with the outside world of religious communities in problematising interpretative traditions. It is not up to use to "save" the "unenlightened" masses when they might have robust interpretative traditions of their own, capable of generating knowledge



about the text, just because their knowledge traditions are not part of the long Enlightenment project to which Western universities have become so tightly intertwined. These Enlightenment perspectives are historically contingent and will one day be replaced in turn. That does not make them any less relevant here and now. It also does not make older knowledge traditions based on earlier epistemologies any less relevant. It is, however, up to us to engage those reading traditions and communities the same way academic fields generally engage relevant communities, interest groups, even clients. Whether this is as a thorn in the side for problematic reading traditions or as a knowledge and perspective provider for laudable efforts within religious communities, will have to depend on context and situation.

It should be an obvious, even assumed, part of our research goals to reach out with our results concerning these texts to those communities that engage most directly with those texts. Engineering is not studied to keep constructing the ivory tower, but the parking lot around it. Our ivory tower might be found in the Song of Songs, but should, equally, be part of a public or communal conversation.

# Biblical Scholarship and Political Propaganda in First World War Britain

ANDREW MEIN

*University of St. Andrews*

am545@st-andrews.ac.uk

On 4 August 1914 Great Britain declared war on Germany, and plunged into the most destructive conflict the world had yet seen. Whatever the deeper reasons may have been, the presenting issue was the German invasion of Belgium in contravention of the 1839 *Treaty of London*, which all the major European powers had signed. This “scrap of paper,” as the German Chancellor Bethmann-Hollweg dismissed it, guaranteed Belgian neutrality and provided the British government with the legal and moral pretext it required to declare war on Germany.

It was important for all the belligerent nations to claim the moral high ground, and this defence of the Belgian underdog played well with the British public. Despite contemporary complaints about the loss of biblical literacy, a version of the so-called “cultural Bible” was alive and well in wartime Britain, ready to serve nation and empire.<sup>1</sup> It did not take much for the biblically-formed imagination to see “plucky little Belgium” in the role of a modern David ranged against the Goliath of German militarism. The *Daily Express* published a comment piece on August 8, 1914 with the headlines “David and Goliath – The Effect of the Belgian Blow at Germany – ‘Slain Giant’,” and the day before, a

---

<sup>1</sup> On the cultural Bible, see Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2005). On the use of the Bible more widely in the English-speaking world, see Nathan MacDonald, “The Bible in America and Britain at War,” *JBRec* 4/2 (2017): 175–180, and the individual essays in that special issue of the journal.

leader in the *Aberdeen Daily Journal* read: “The Belgian people have thrown themselves with heroic devotion against the path of the colossal assailant, and up till the present, history is repeating the story of David and Goliath.”<sup>2</sup>

Jesus’ parable of the Good Samaritan, too, could be pressed into service, and was so by no less a person than David Lloyd George (1863–1945), Chancellor of the Exchequer (finance minister) in 1914, and later Prime Minister from 1916 to 1922. In a November 1914 speech, Lloyd George demanded a new version of the story:

It must be revised for Belgian use and read, “Who is thy neighbour? Thy neighbour is he who falls on thee like a thief, strips thee and wounds thee, and leaves thee half dead.” That is Germany’s version of duty to a neighbour. If Britain, after passing her word, had left that little country bleeding on the roadside, without attempting to rescue her, the infamy of Germany would have been shared by the British Empire.<sup>3</sup>

If newspaper editors and politicians were able to turn Belgium into the young David or the Good Samaritan into a model for the British Expeditionary Forces, it is no surprise that British biblical scholars could also put their professional expertise to the service of king and country. They were, like their colleagues across Europe, caught up in a “national mobilization” of civil society that paralleled the military mobilization of millions of soldiers. As John Horne puts it, “in most cases, the war was

---

<sup>2</sup> “David and Goliath,” *Daily Express* (August 8, 1914); “German Perfidy,” *Aberdeen Daily Journal* (August 7, 1914). On small nations and British wartime propaganda, see David Monger, *Patriotism and Propaganda in First World War Britain: The National War Aims Committee and Civilian Morale* (Liverpool: Liverpool University Press, 2012), 141.

<sup>3</sup> See David Lloyd George, *Through Terror to Triumph: Speeches and Pronouncements of the Right Hon. David Lloyd George, M. P., Since the Beginning of the War, Arranged by F. L. Stevenson* (London: Hodder & Stoughton, 1915), 53–54. For discussion of the possibility that a “Good Samaritan Complex” is typical of the way that more recent British politicians have used the Bible, see James Crossley, “We Don’t Do Babylon: Erin Runions in English Political Discourse,” *The Bible and Critical Theory* 11/2 (2015): 61–76 (esp. 69–74).

held to involve not only the physical and territorial integrity of the national community, but its instinctive values, ways of life, and political institutions.”<sup>4</sup> Academics across all disciplines were swift to defend these national values, as were churchmen, whose pulpits gave them regular opportunities to engage with a broad cross-section of society. Biblical studies has always, for better or worse, straddled these two worlds, and in 1914–1918 biblical scholars therefore had a dual role to play: both as those who could most easily communicate with clergy and preachers, and as public intellectuals in a wider sense.<sup>5</sup>

For scholars to give the Bible a contemporary voice was by no means straightforward, especially since they had recently spent so much energy on explaining its meaning within its ancient context. Indeed, might not modern biblical scholarship’s resolute focus on historical questions have made it ill-suited to address present-day issues? There were conservative voices on the Allied side, at least, who felt that the critical approach to the Bible was itself compromised by Germanic rationalism and militarism.<sup>6</sup> And indeed much of the output of British biblical specialists during this period is more concerned with the general rights and wrongs of Britain’s entry into the war or with the Christian response to it than with the specifics of exegesis. Special mention might be made of the propaganda tour of America made by the Scottish Old Testament schol-

---

<sup>4</sup> John Horne, “Mobilizing for ‘Total War,’ 1914–1918,” in *State, Society, and Mobilization in Europe During the First World War*, ed. John Horne (Cambridge: CUP, 1997), 3.

<sup>5</sup> On biblical scholarship during the war, see the collection of essays in Andrew Mein, Nathan MacDonald, and Matthew A. Collins, eds., *The First World War and the Mobilization of Biblical Scholarship* (Scriptural Traces, 15; London: T&T Clark, 2019).

<sup>6</sup> There does seem to have been considerable interest amongst theologians in whether modern biblical scholarship was fundamentally tainted by German militarism, although the debate does not run to the particulars of exegesis. See Charles E. Bailey, “The British Protestant Theologians and the War: Germanophobia Unleashed,” *HTR* 77/2 (1984): 195–221; Mark D. Chapman, *Theology at War and Peace: English Theology and Germany in the First World War* (London: Routledge, 2017).

ar George Adam Smith in the spring and early summer of 1918, where he covered more than 20,000 miles and gave 127 presentations.<sup>7</sup> By contrast with Germany, there were fewer books or pamphlets directly addressing the relationship between the Bible and the war, but there were numerous contributions to periodicals like *The Expository Times* or *The Expositor* which had an audience of clergy and preachers. There was also a lively church press, through which scholars could reach a wider audience.

It is this more “biblical” literature that I shall address in this essay. The Bible is rarely more political than when it goes to war, and the war gives us a rare opportunity to see biblical scholars making their politics explicit. My aim is not to give a complete account of the activities of British biblical scholars during the war, but to explore some of the distinctive ways in which their writing on biblical subjects was informed by their experience of the war, and especially by the themes of Allied propaganda.

## IN DEFENCE OF WAR

From the outset, it was crucial to the British war effort to present the war as just. The historian Catriona Pennell summarizes the main concerns of a speech by the Liberal Prime Minister, Herbert Asquith on 6 August 1914 as “national honour, rule of law, justice, the rights of small nations, fair play, and standing up to bullies.”<sup>8</sup> Such themes became prominent across a wide range of media in the early months of the

---

<sup>7</sup> George Adam Smith, *Our Common Conscience: Addresses Delivered in America During the Great War* (New York: Doran, 1919); cf. Iain D. Campbell, *Fixing the Indemnity: The Life and Work of Sir George Adam Smith (1856–1942)* (Milton Keynes: Paternoster, 2004); MacDonald, “The Bible,” 176–177.

<sup>8</sup> Catriona Pennell, “Making Sense of the War (Great Britain and Ireland),” in *1914–1918 Online: International Encyclopedia of the First World War*, ed. Ute Daniel et al. (Berlin: Freie Universität Berlin, 2015), n. p.

war, and were quickly joined by a sense of the war as a battle against the forces of evil. Clergy and religious leaders picked up the motifs of crusade and holy war with alacrity, and Shakespeare's "God of Battles" was increasingly aligned with the biblical "Lord of Hosts."<sup>9</sup> The language of biblical scholars is normally a little more temperate than this, but the theme of holy war is present in the preaching of George Adam Smith (1856–1942), perhaps the best-known British Old Testament scholar of his generation. Smith certainly put all his weight behind the war effort. In 1915 he published under the title *War and Peace* two sermons which he had preached at the University of Aberdeen in late 1914. Here he is much taken up with a recitation of the British case for war: "there never was a war more just," he claims, but he also develops the idea of the holiness of this war:

Where men battle for justice or liberty of conscience, where with deeper sacrifice they uphold the freedom and integrity of other peoples; where they strive for the deliverance of the oppressed; where they repel from civilisation the assaults whether of barbarism or to a falsely vaunted and immoral culture—there war becomes a sacrament ...<sup>10</sup>

It was relatively easy for Old Testament scholars to put their book to work, given its national and military ethos. The New Testament was more challenging, and the words of Jesus especially so. What did it mean to "love your enemies" or to "turn the other cheek" in wartime? In this context, Burnett Hillman Streeter's pamphlet *War, This War, and the Sermon on the Mount*, is something of a *tour de force*.<sup>11</sup> Streeter (1876–

<sup>9</sup> Stuart Bell, *Faith in Conflict: The Impact of the Great War on the Faith of the People of Britain* (Solihull: Helion, 2017), chapter 3; also A. J. Hoover, *God, Germany, and Britain in the Great War: A Study in Clerical Nationalism* (New York: Praeger, 1989).

<sup>10</sup> George Adam Smith, *War and Peace: Two Sermons in King's College Chapel, University of Aberdeen* (London: Hodder & Stoughton, 1915), 13.

<sup>11</sup> Burnett Hillman Streeter, *War, This War, and the Sermon on the Mount* (Papers for War Time, 20; London: Oxford University Press, 1915). I am grateful to both Daniel Inman and Nathan MacDonald for drawing my attention to this particular pamphlet, as well as to the more measured reading by William Temple (see below).

1937) is best known for his work on the synoptic problem, and it is to the Gospel of Matthew that he turns for inspiration. His 1915 pamphlet begins by asking whether it is tenable to believe that “the country was and is morally bound to fight this war,” especially in the light of the apparent pacifism of the Sermon on the Mount. Throughout this paper he makes a robust defence of war, which is a symptom of evil rather than its cause. Streeter presents Christianity in strikingly military, even militaristic terms, and he picks up the popular motifs of chivalry and war as a righteous crusade:

Christianity is neither a code of law nor a system of ethics; it is a summons to adventure. Christ came not as Lawgiver or Sage, not as a superior Moses or a superior Confucius, but as Captain of a forlorn hope. Christianity and Prussianism are at one and the same time closely akin and bitterly opposed. Both strive for the empire of the world and the dominance of their own *Kultur*. Both call for hardness and discipline. Both elicit heroism and sacrifice. But to the Christian world-empire means the Kingdom of God, and its *Kultur* the spirit of liberty and love. As the aims differ, so necessarily do the methods employed; but Christianity is war. Every follower of Christ must serve on some crusade. Thus the Sermon on the Mount is not to be read as a set of rules and regulations but as a battle song — the Canticle of the Knighthood of the Cross — not its letter but its spirit matters.<sup>12</sup>

As he gets further into the exegetical details, he argues that love of enemies is not always best served by turning the other cheek. Even if force is only rarely a better solution than persuasion, the “coarser way” is sometimes justified. The deliverance of the oppressed often demands a forceful response, and the prevention of wrongdoing is a profound Christian duty. Thus, he says, “the knight-errant riding the world in search of distressed damsels to succour is as good a Christian as the Quaker literally turning the other cheek.”<sup>13</sup>

Streeter acknowledges that in the past Christians exaggerated the moral value of punishment, but he condemns the “almost Manichaeian”

---

<sup>12</sup> Streeter, *Sermon*, 3.

<sup>13</sup> Streeter, *Sermon*, 5.

outlook of pacifists who believe that force is inherently evil. In an imperfect world “discipline must precede liberty and the Gospel must follow the Law.”<sup>14</sup> This particular war has been forced on the Allies by German *hubris*, and in the absence of appropriate international law, even a kind of lynch-mob justice is better than no intervention at all.

The central section of Streeter’s paper drifts away from Matthew’s text and into broad questions of law and justice. At the end, though, he returns to that most difficult text, “Love your enemies,” asking grimly, “How can I be said to love those whom I will to bayonet?” His answer is that even the bayonet can answer the demands of love, and one is better to kill innocents who serve an evil cause than to allow millions of Belgians and Frenchmen to suffer tyrannical oppression:

If the soldier is convinced that with the course for which he is fighting is involved the welfare of humanity as a whole, including, therefore, in the long run that of Germany also, he cannot only shoot the German in the trenches opposite without any feeling of personal dislike, but he can do so for the love of man. And this is not only possible, it is what in nine cases out of ten is actually being done.<sup>15</sup>

In Streeter’s hands, the Sermon on the Mount is anything but a pacifist document. Rather, it offers a gospel of liberal intervention and the soldier’s tough love.

A rather different take on Sermon on the Mount can be found in William Temple’s *Christianity and War*, which he published as the first of the “Papers for War Time.”<sup>16</sup> Temple opens on a note of perplexity, as he asks the question, “In a world gone pagan, what is a Christian to do?” Temple is better known as a theologian than a biblical scholar, and there is less exegesis than in Streeter’s work, but he does attend to Jesus’ teaching on resistance and love of enemies. Temple believes the war is

---

<sup>14</sup> Streeter, *Sermon*, 6.

<sup>15</sup> Streeter, *Sermon*, 16.

<sup>16</sup> William Temple, *Christianity and War* (Papers for War Time, 1; London: Oxford University Press, 1915).



justified, and rejects the pacifist “non-resistance” associated with Tolstoy and the Quakers. He points to Jesus’ actions alongside his words: “He did not resist physically; but he did resist the evil of his day,” even if that meant going into the fight unarmed.<sup>17</sup> What, then, does it mean to love your enemies? Responding to reports of German atrocities, Temple rebukes the press for “gratifying and intensifying the lust of hate” and demands truthfulness above all. Christians should resist the desire for reprisals, shunning “an eye for an eye” and knowing that their enemies are also children of God. Moreover, war should be waged in a spirit of penitence: Prussian militarism may be bad, but British commercialism shares a similar “spirit of grab and push,” which is shallow and oppressive: “we must fight in penitence, and in the resolve to purge it from ourselves in every shape.”<sup>18</sup> Above all, prayer for enemies should be genuine:

Either we must rewrite the old words to run “Do good to them that hate you, after you have taught them a good lesson; pray for them that persecute you, when they are wounded”—or else we must change our whole attitude to our enemies, alike in action and prayer.<sup>19</sup>

Both Streeter and Temple argue that the war the lesser of two evils, and both reject a pacifist interpretation of the Sermon on the Mount, but Temple’s account is far more measured and reflective, and entirely without patriotic bombast. The line that these scholars walk between patriotic support and prophetic challenge is one that we shall return to repeatedly as we examine further examples.

### THE ASSYRIAN HUN: MILITARISM, *KULTUR*, AND ATROCITY

If the war was from the outset seen as a grand battle between good and evil, it is no surprise that much propaganda was directed against the

---

<sup>17</sup> Temple, *Christianity and War*, 6–7.

<sup>18</sup> Temple, *Christianity and War*, 9.

<sup>19</sup> Temple, *Christianity and War*, 9–10.

evils of the enemy. On both sides, the struggle between conflicting values was often seen through the contrasting terms “Civilization” and “Culture.” German writers saw the war as defence of German *Kultur* against the degenerate and multi-ethnic “civilization” of the British, French, and Russian Empires.<sup>20</sup> In turn, Allied propagandists were defending Western the liberal values of Western “civilization” against the militarism of an amoral state, whose only watchword was “might is right.” British politicians, newspaper editors, and preachers inveighed against militarism, “Prussianism,” “Kaiserism,” and increasingly barbarism and “frightfulness.”<sup>21</sup> As part of their advance into Belgium and northern France in the late summer of 1914, German soldiers killed thousands of non-combatants, including women and children. This only confirmed existing prejudices about the amorality of German militarism, and the Allies were further outraged by “cultural atrocities” such as burning of the University Library at Leuven or the shelling of the cathedral at Reims.<sup>22</sup> By late 1914 the British had come to recognize the German term *Kultur* as shorthand for everything they were fighting against.

---

<sup>20</sup> Annette Becker, “Faith, Ideologies, and the ‘Cultures of War,’” in *A Companion to World War I*, ed. John Horne (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010); for biblical examples of this see Andrew Mein, “Psalms, Patriotism and Propaganda: A Favourite Book in Wartime Biblical Scholarship,” in *The First World War and the Mobilization of Biblical Scholarship*, ed. Andrew Mein, Nathan MacDonald, and Matthew A. Collins (London: T&T Clark, 2019).

<sup>21</sup> On the prominence of “frightfulness” see Lynda Muggleston, “Alien Enemies: The Politics of Being Frightful,” *English Words in War-Time* (16 March 2015). Online: <https://wordsinwartime.wordpress.com/2015/03/16/alien-enemies-the-politics-of-being-frightful/>.

<sup>22</sup> Eberhard Demm, *Censorship and Propaganda in World War 1: A Comprehensive History* (London: Bloomsbury Academic, 2019), 40; on reports of these events in the British press, and especially the *Daily Mail*, see Adrian Gregory, *The Last Great War: British Society and the First World War* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 50–53.

The image of a small nation threatened by ruthless imperial forces is, of course, familiar to readers of the Bible. Scholars easily drew analogies with Israel's great enemies, the Mesopotamian empires of Assyria and Babylonia, whose military prowess and violent expansionism are so vividly described in the prophets and historical books of the Old Testament. Assyria, especially, was a byword for military power and brutality and hence an appropriate cipher for Germany, not least when the issue of German atrocities was so prominent. German destructive power is regularly paralleled with the "total war" of the Assyrian empire. Thus, the Glasgow Old Testament scholar John Edgar McFadyen (1870–1933) makes the connection in his 1915 pamphlet *The Bible and the War*. Isaiah 5:26–29, as it describes the swiftly advancing Assyrian army "reminds us of nothing so much as too that seemingly irresistible rush of the German armies towards Paris within a month after the war began."<sup>23</sup> And George Adam Smith, on his lecture tour of America, is predictably robust in his use of the analogy. His image of the Mesopotamian empires owes at least as much to current events as to biblical or archaeological evidence, and he hits almost all the key notes of propaganda in only one (admittedly lengthy) sentence:

When Assyria and Babylon successively sought the conquest of the world in a spirit like that of Germany today; when, boasting their superior culture, they claimed the right to impose it by force of arms on other peoples; when they denied the claims of the smaller nations to a separate existence; when they marched their armies forth, as the Kaiser marched his, in the name of a sheerly national god; when they avowed a policy of "frightfulness," and carried this out with massacres and deportations of civilians, as Germany has done, and when they achieved their ends and did conquer the world, it was even then (as we remembered) that the profoundest thoughts of God's nature and will were formed in His prophets' minds, and the widest visions of His Providence opened to their eyes.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> John Edgar McFadyen, *The Bible and the War* (Stirling: Drummond's Tract Depot, 1915), 7.

<sup>24</sup> Smith, *Common Conscience*, 160–161.

Smith had already turned to the example of Assyria in the first of his *War and Peace* sermons, where he takes Isaiah 30:15 as his text: “In returning and rest shall ye be saved; in quietness and in confidence shall be your strength.” In Smith’s hands this is no manifesto for quietism or pacifism. Set in the context of the prophet’s life, and especially the story of Jerusalem’s deliverance from Sennacherib’s army (Isa 36–37; 2 Kgs 18–19), it reflects the prophet’s confidence in Israel’s military strength:

[Isaiah] ventured his faith upon, and he lived to see it vindicated by, the defence of the last unsundered fortress of his people and the defiance at arms of an arrogant and remorseless tyrant. But for the wall and garrison of Jerusalem Isaiah could never have dared the Assyrian, and the latter, as he saw, would have crushed the Jewish Church with the religion and civilisation for which it alone stood on earth.<sup>25</sup>

It is not difficult to see the players of 1914 CE lurking behind his description of the events of 701 BCE, with his mention of arrogance and tyranny, and of war as the defence of civilization. That Smith commends Isaiah’s faith in “the wall and garrison of Jerusalem” here is striking because it is in sharp contrast to his earlier treatment of the same material. In his 1888 commentary on Isaiah, he is at pains to emphasize the miraculous nature of the deliverance:

Now, with regard to the method of Jerusalem’s deliverance, *Isaiah has uniformly described this as happening not by human battle*. From the beginning he said that Israel should be delivered in the last extremity of their weakness (vi. 13). On the Assyrian’s arrival over against the city, Jehovah is to lop him off (x. 33). When her enemies have invested Jerusalem, Jehovah is to come down in thunder and a hurricane and sweep them away (after 705, xxix. 5–8). They are to be suddenly disappointed, like a hungry man waking from a dream of food. *A beautiful promise is given of the raising of the siege without mention of struggle or any weapon* (xxx. 20–26).<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Smith, *War and Peace*, 10.

<sup>26</sup> George Adam Smith, *The Book of Isaiah, Volume 1: Isaiah 1–39* (London: Hodder & Stoughton, 1888), 370–371; my italics.

The contrast gives us a fascinating insight into the way the experience of war could push scholars into new, perhaps strained, readings of biblical texts, to align them more closely with the needs of the moment.

Another good example of what we might call “the Assyrian Hun” is a 1918 article by George Buchanan Gray (1865–1922; Professor of Old Testament at Mansfield College, Oxford). Gray’s theme is that the prophets condemn “profane nations” which live in neglect of God’s plan that “the nation no less than the individual was made for divine ends.” The essay is noteworthy not least because Gray has read Hermann Gunkel’s heavily propagandistic work, *Israelitisches Heldentum*, and responds to this.<sup>27</sup> For all that “the tone and temper of Prof. Gunkel throughout his book is admirable,” he takes issue with his German colleague’s claim that ancient warfare was more terrible than that waged by his countrymen in the present:

To us who have watched the desolation of Belgium and Serbia before advancing, the wanton destruction of the fruit trees of France, before retiring German armies, the sacking of cities, the treatment of civilian populations, culminating in deportations scarcely to be distinguished from slavery, the distinction has worn thin. We are happier than Isaiah in this, that we have not witnessed so great a progress on the part of Germany towards universal conquest as Assyria had made; but we have seen enough to be unable to read the lines in which Isaiah depicts the temper and conduct of Assyria without feeling its applicability to the will, if not to the achievement of Germany.<sup>28</sup>

Again, the themes of propaganda are prominent. But Gray does not reserve all his criticism for Assyria and Germany. If Assyria is the rod of divine anger, then it is an agent of divine justice, while to equate Eng-

---

<sup>27</sup> George Buchanan Gray, “Profane Nations,” *The Expository Times* 29/6 (1918): 250–254; cf. Hermann Gunkel, *Israelitisches Heldentum und Kriegsfrömmigkeit im Alten Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1916). Given the state of academic as well as military hostilities between the two nations, Gray is surprisingly positive about his German colleague, calling him “one of the most distinguished and sympathetic of German Biblical scholars,” and going so far as to close his essay with a lengthy quotation from Gunkel’s work.

<sup>28</sup> Gray, “Profane Nations,” 251.

land with Israel means that England can stand accused of the same neglect of social justice for which Isaiah condemned his own people. Moreover, he queries the easy analogy of the two nations, arguing that as a major world power England stands closer to the biblical Assyria than to the “entirely negligible” Judah.<sup>29</sup>

Gray’s note of caution is typical of the majority of British scholars, who are rather more reticent than their German colleagues about identifying Israel and its heroes with the British people. At least in the material I have read, where German authors drew heavily on the historical books as resources for their reflection, British scholars tended to make more of the prophetic literature. In particular, one theme that often reappears is the idea that the war is a prophetic challenge, a crisis that demands repentance.

For McFadyen one of the principal lessons of the war is the stability of the moral order, which we discover primarily through the prophetic literature. In this context, McFadyen also raises the possibility that the war is a judgment on Britain. Thus, Isaiah regards the Assyrian invasion as “divinely sent to chastise Israel” for its sins: “the vices of that old Hebrew civilization pass before us—and how familiar they look—land-grabbing, drunkenness, scepticism, arrogance, indifference to moral distinctions.”<sup>30</sup> These are also characteristic of modern Europe, and he emphasizes one particular example which is very much of his time: drink. Isaiah inveighs against “those who menace the national welfare by their devotion to strong drink,” a crucial moral concern which the war has brought our attention. McFadyen feels a kinship with the prophet when he claims that the war is ...

... at least helping to expose the folly of some of our more glaring sins, and scourging us into an appreciation of the moral conditions upon which all national welfare ultimately depends.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Gray, “Profane Nations,” 253; cf. also McFadyen, *The Bible and the War*, 20–26.

<sup>30</sup> McFadyen, *The Bible and the War*, 23.

<sup>31</sup> McFadyen, *The Bible and the War*, 25.

Yet another writer on this theme is George Albert Cooke (1865–1939), recently appointed as Regius Professor of Hebrew in Oxford when the war broke out. In a 1915 article, “The Prophets and War,” he follows Robertson Smith in arguing that the prophet belongs to moments of religious crisis, and goes on to outline prophetic teaching on war. The first and most important point is that God uses war to chastise his own people for their sins. In Amos, Isaiah, and Hosea the Assyrians are an aggressive expansionist power, driven by “nothing but ruthless ambition and lust of conquest,” nevertheless urged on by YHWH.<sup>32</sup> In a later period, Jeremiah predicts the arrival of a Scythian “foe from the North,” and both he and Ezekiel go on to see Babylon as YHWH’s instrument of punishment. Cooke believes it is inappropriate to transfer this situation directly to the modern world, but there is nevertheless a principle to draw that war tests a people: “Without presumption we may believe that the present visitation is meant to convince us that, as a nation, we have much to repent of.”<sup>33</sup>

### THE POETRY OF HATE

A final area worth examining is the propaganda of hate. Only a few weeks into the war, Britain had replaced France and Russia as Germany’s arch-enemy in the minds of the German press and German public opinion. The expression “Gott strafe England!” (“God punish England!”) became a popular greeting and was printed on household articles from mugs and napkins to rings and brooches.<sup>34</sup> Perhaps the most concentrated form of this German Anglophobia was Ernst Lissauer’s notorious *Hassgesang Gegen England*, which included the refrain: “Wir lieben

---

<sup>32</sup> George Albert Cooke, “The Prophets and War,” *The Expositor Eighth Series* 10 (1915): 215.

<sup>33</sup> Cooke, “The Prophets and War,” 217.

<sup>34</sup> Demm, *Censorship and Propaganda*, 37.

vereint, wir hassen vereint, Wir alle haben nur einen Feind: England!”<sup>35</sup> Lissauer’s work was widely pilloried in Britain, and British propagandists made much of Germany as a nation of haters.

This clearly stands behind John Pinkerton’s 1915 *The Expository Times* article with the provocative title “National Hate.” His opening words read: “We have heard much recently of a Hymn of Hate ... This is not the first century in which nations have regarded one another with hatred.”<sup>36</sup> The article itself, however, is a study of the book of Obadiah, and of the relationship between “the Hebrews and the Edomites,” two related nations with many common interests. The hatred between the nations was not simply caused by outrages such as the Edomites’ joy at the destruction of Jerusalem. It has a deeper cause, which is that the Edomites were fundamentally materialistic, “concerned mainly about what they should eat, and what they should drink, and wherewithal they should be clothed.” As such, “They had no use for a people like the Hebrews, who felt they had a destiny, and were endeavouring to have that destiny realized.”<sup>37</sup> We can see here already pre-war tropes of the gluttonous, sausage-eating German, and it is not long before Pinkerton brings his exegesis up to date:

History often repeats itself, and today the world again sees the spectacle of two kindred nations hating each other with a cordial hatred ... Yet Britons and

---

<sup>35</sup> “We love as one, we hate as one, we have one foe and one alone: England!”; the translation is Barbara Henderson’s, published in the *New York Times* (October 15, 1914); see further Richard Millington and Roger Smith, “‘A Few Bars of the Hymn of Hate’: The Reception of Ernst Lissauer’s ‘Haßgesang Gegen England’ in German and English,” *Studies in 20th and 21st Century Literature* 41/2 (2017).

<sup>36</sup> John Pinkerton, “National Hate,” *The Expository Times* 26/7 (1915): 299. Pinkerton was an Edinburgh minister and prize-winning Semitist, who had studied at the Universities of Edinburgh, Heidelberg, and Cambridge. Whether he might have fulfilled this early academic promise we shall never know, since he joined the Royal Scots as a soldier (rather than a chaplain) and was killed in action in Greece in October 1916.

<sup>37</sup> Pinkerton, “National Hate,” 300.



Germans are descended from a common Teutonic stock ... The situation that confronts us bears so many resemblances to that which existed between Israel and Edom, that a consideration of their relationship cannot but be of advantage.<sup>38</sup>

He draws out several points. The first is that “the nation whose greatest inspiration is a hatred, is doomed.” History records only two significant facts about the Edomites, “(1) they were great haters, (2) they have perished.”<sup>39</sup> There is a connection between the two, since hatred warps and spoils the spiritual capacities of those who hate. If the Germans have given themselves up to hate, “such a people is working its own hurt.” His second point follows on from this, that “the saving power of a nation at a time when the hatred of other peoples is set against it is a firm belief in the justice of the government of the universe.” The Hebrew prophets reveal that God’s judgment will fall not only on Israel’s enemies, but also Israel itself: “the Justice of God which saved Israel from Edom’s hate also disciplined Israel.” However justified the British cause against Germany in a fight for “purity and honour,” the same divine justice may also punish Britain:

As long as the “white slave” haunts our streets, or the fraudulent financier our markets, our claim to be the defenders of purity and honour is in some measure weakened. We can be sure that the justice of God, which can and will protect us from the hate of a vengeful foe, will also chastise us for the sin that is in us.<sup>40</sup>

We also see a response to hatred between nations in another of McFadyen’s wartime contributions, “The Psalter and the Present Distress,” where he discusses the imprecatory psalms, claiming that the war has brought people closer to these awful prayers:

We used to shudder at the imprecatory psalms, and let us hope we shudder still ... but we, who have seen in these latter days what antecedently we could never have believed of the horrors and the inhumanities of war, are able to understand

---

<sup>38</sup> Pinkerton, “National Hate,” 300.

<sup>39</sup> Pinkerton, “National Hate,” 300.

<sup>40</sup> Pinkerton, “National Hate,” 301.

these psalms as they have seldom been understood since the flaming words leaped from torn and bleeding hearts. We could not take their dreadful prayers upon our lips; we could not ask God to feast our eyes upon our foes, or to grant that our feet might be washed in the blood of the wicked. But too well we understand to-day the mood from which such prayer can spring.<sup>41</sup>

With another reference to Lissauer's poem, McFadyen suggests that the experience of atrocities has driven the psalmist to utter such words: "These *hymns of hate* were sung by good men whose hearts were stung by grief and cruelty into bitter vindictiveness."<sup>42</sup> McFadyen even gives a rather strange misreading of Ps 137:8, when he turns the logic of the psalm on its head by proposing that it is "those who would dash children against rocks" who are the God's enemies.<sup>43</sup>

It is worth contrasting McFadyen's measured approach to the imprecatory psalms with the outrage and anger shown by the British press during a rather strange incident in the summer of 1917. In the same week that London was hit by a wave of German air raids and there were widespread calls for so-called "reprisals" against German civilians, the Convocation of Canterbury, one of the Church of England's highest legislative assemblies, voted to bring in a new version of the Psalter. This Psalter omitted many of the imprecatory verses of the Psalms, including the final words part of Ps 137 and the whole of Ps 58, as no longer fit for Christian worship. The right-wing press, already tough on those clergy who were in their view insufficiently committed to the war effort, reacted with scorn and outrage. They accused the Church leadership of unpatriotic "namby-pambyism," and defended the imprecatory psalms' prayers as religious justification for reprisals against civilians.<sup>44</sup> A leading

---

<sup>41</sup> John Edgar McFadyen, "The Psalter and the Present Distress," *The Expository Times* 28/8 (1917): 248; cf. Mein, "Psalms, Patriotism, and Propaganda."

<sup>42</sup> McFadyen, "The Psalter," 248, my italics.

<sup>43</sup> McFadyen, "The Psalter," 248.

<sup>44</sup> For a full discussion of the episode, see my essay, "Bishops, Baby-Killers and Broken Teeth: Psalm 58 and the Air War," *JBRec* 4/2 (2017).

article in the *Daily Mail* made the following defence of Ps 58, perhaps the most violent in the Psalter:

Never was there greater need of such Psalms as that which has been carelessly condemned than today. That Psalm brings to the faint-hearted a message of hope and duty. It paints with the fewest words possible what our enemies have done and the revenge which we pray we may wreak upon them for their misdeeds. ... Either war is a wicked thing of itself, and we should long ago have presented our throats cheerfully to the knives of the Germans, or we should look forward zealously to the day when we shall wash our "footsteps in the blood of the ungodly." There is no middle path, and they cannot be absolved from hypocrisy who admit the necessity of warfare and then deplore or would conceal the means.<sup>45</sup>

Biblical scholars, even those as passionately committed to the cause as Smith and Streeter, rarely stoop to this level of jingoism. For many of them, it is precisely the "middle path" that they are trying to tread.

### CONCLUDING REFLECTIONS

The scholars whose work I have discussed were almost all men of a certain age, whose experience of the actual conditions of war was limited. Their generation of British scholars had been responsible for introducing and popularising the results of critical biblical study (much of it German) at the end of the nineteenth and beginning of the twentieth centuries. Is their alignment of the Bible with propaganda an abandonment of their critical principles to the political heat of the moment? Perhaps so, at least in the case of direct and indirect attacks on Germany. But alongside this, it seems likely that that the war led scholars to make explicit some of the political assumptions that underpinned their scholarly works, above all the importance of the nation and national ideals for the formation of both ancient Israel and modern Europe.

---

<sup>45</sup> "Letters of an Englishman," *Daily Mail* (July 14, 1917).

British and German biblical scholarship in the early twentieth century was steeped in an understanding of nations and nationalism that informed both historical reconstruction and contemporary application. Studies of German biblical scholars during the war have emphasized how closely they aligned the heroic Israel of the pre-monarchic or Maccabean periods with the heroic Germany of the present day.<sup>46</sup> We can find this emphasis in some of our British authors, but on the whole, their biblical nationalism is a little less strident. The powerful emphasis on the war as God's prophetic judgment on Britain as well as Germany seems distinctive. And measured tones were by no means universal in Britain, as is obvious from the story of Convocation and the "cursing psalms." Figures like Horatio Bottomley, editor of the patriotic and rather anti-religious magazine *John Bull*, would inveigh regularly against clergy who questioned the absolute justice of the British cause, charging that they damaged the morale of soldiers and civilians alike. Even the middle path trodden by authors like Gray, McFadyen, and Cooke could seem controversially unpatriotic in wartime Britain.

One reason for a slightly less clear identification of the nation with Israel in Britain may have itself been a desire on the part of British scholars to distance themselves from the notion of a national God. This had considerable currency in Germany in the early part of the war, but was widely mocked in Britain and France.<sup>47</sup> Another is the relatively looser ties between academic theology and the state. To put it bluntly, German professors were (and remain) civil servants; British professors were not, but worked in a range of institutions across a range of ecclesial

---

<sup>46</sup> On German Old Testament scholarship, see the essays by Bormann, Kurtz, MacDonald, Mein, and Heschel in Mein, MacDonald, and Collins, *First World War*; Gordon Mitchell, "War, Folklore and the Mystery of a Disappearing Book," *JSOT* 68 (1995): 113–119; cf. also Paul M. Kurtz, "The Way of War: Wellhausen, Israel, and Bellicose *Reiche*," *ZAW* 127/1 (2015): 1–19.

<sup>47</sup> See, e.g., Gregory Moore, "The Super-Hun and the Super-State: Allied Propaganda and German Philosophy During the First World War," *German Life and Letters* 54/4 (2001): 310–330 (313–314).

contexts, and were much more likely than their German colleagues to be preachers and pastors.<sup>48</sup> A final reason for a more moderate tone Britain and the Empire is the strong presence of the nonconformist tradition within British biblical scholarship, which was traditionally much more sceptical of the relationship between church and state. Charles Bailey comments that despite a Germanophobia that was rife amongst British theologians during the war, “the least chauvinistic were the liberal Free Churchmen, who felt less automatic loyalty to the state [than the Anglicans] and little, if any, antipathy towards German higher criticism.”<sup>49</sup>

We should not, however, mistake a less strident biblical nationalism for the absence of nationalism. British scholars, like their German colleagues had long found the concepts of the nation and of patriotism crucial for bridging the gap between ancient texts and the modern world. Even before the war, a scholar like McFadyen could claim that a historical approach to the national religion of Israel reveals its uniqueness as “substantially the religion of the progressive nations of the world to-day,” and that criticism could bring the prophets closer to the contemporary world, revealing them as political figures who “believed that their message, if obeyed, would conserve the national prestige, if not power, and give the people a place worthy of the calling wherewith God had called them.”<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> McFadyen had made this point already in 1903: John Edgar McFadyen, *Old Testament Criticism and the Christian Church* (London: Hodder and Stoughton, 1903), 22.

<sup>49</sup> Bailey, “British Protestant Theologians,” 220. The very few pacifists among British biblical scholars were nonconformists, notably the Congregationalists C. J. Cadoux and C. H. Dodd, both of whom were present at the founding meeting of the Fellowship of Reconciliation in December 1914. Other nonconformists, while not pacifists themselves, nevertheless fiercely defended the rights of those who refused to serve in the army on religious grounds: see e.g. the Primitive Methodist A. S. Peake’s *Prisoners of Hope: The Problem of the Conscientious Objector* (London: Allen & Unwin, 1918).

<sup>50</sup> McFadyen, *Old Testament Criticism*, 246, 351.

The story of biblical scholarship during the First World War is something of a cautionary tale, and this is just as true for Britain as it is for Germany. British biblical scholars, like their peers across Europe, were caught up in the national mobilization of 1914. They used their position as prominent churchmen and public intellectuals to throw their weight behind the national cause, and in many cases they deployed their professional expertise to mobilize the Bible for war too. Much of what they did in this vein was deeply informed by the principal themes of British propaganda. In their hands, the Bible provided authority and justification for Britain's "liberal intervention" on behalf of Belgium, and even the Sermon on the Mount could become a recruiting sergeant hammering home the legitimacy of this noble cause. The Bible was also a stick with which writers could beat the amoral German state, with its doctrines of "Prussianism and militarism," and its wicked atrocities against civilians.

Beyond the surface level of political propaganda, the crisis of the Great War also encouraged scholars to reveal the politics of their scholarship. We see explicitly what was previously only implicit, and it is rarely a pretty sight. We may laugh or recoil in horror (or both!), and indeed more or less all this material produced during the war has actually been written out of the standard history of scholarship.<sup>51</sup> But the story of biblical scholarship during the Great War should nevertheless encourage us to question the ways in which the practice and assumptions of our discipline are still beholden to the political and ideological currents that informed our predecessors of one hundred years ago.

---

<sup>51</sup> On the German case see, e.g., Nathan MacDonald, "Holy War and the Great War in German Protestant Old Testament Scholarship," in *The First World War and the Mobilization of Biblical Scholarship*, ed. Andrew Mein, Nathan MacDonald, and Matthew A. Collins (London: Bloomsbury T&T Clark, 2019), 135–161.

# French Protestant Attitudes to the First World War: Pieces to Add to the Puzzle, A Response to Andrew Mein

VALÉRIE NICOLET

*Institut protestant de théologie*  
venicoletipt@gmail.com

Andrew Mein's contribution makes us enter a fascinating time period, and gives us access to important primary material. As Mein points out, it is rare (at least for the twentieth century) to see biblical scholars make their political allegiances explicit, and the literature discussed allows glimpses of what Mein describes as the influence of the war experience and the themes of Allied propaganda. What happens with British biblical scholarship in the First World War is a case of, as the conclusion points out, scholars deploying "their professional expertise to mobilise the Bible for war." To put it differently (and more simplistically), one explicitly sees the political agenda controlling the use of the Bible, and for people who, as Mein points out, had been defending the need of interpreting the biblical texts in their ancient contexts, rather than using them to address present-day concerns. Mein's contribution highlights how the defence of the war, the need to present Germany as evil, and to respond to a propaganda of hate led British scholars to describe the war as a holy war, to demonstrate that it was legitimate to kill Germans despite the words of the Sermon on the Mount, and to oppose the tyranny of Germany by likening it to the arrogance of Assyria.

The example of George Adam Smith is particularly clear, as Mein shows how the exegete changes his mind about Isaiah. This example is intriguing, since, as Mein also points out, scholars at the time were for the most part committed to a historical and critical approach to the

texts. Interpretations could thus evolve following the scientific method, but in the example used, Mein demonstrates that Smith's interpretation changes because of the experience of the war. This example illustrates how the so-called objectivity of the historical-critical method is an illusion, especially when scholars are unable to identify their own biases.

At the same time, Mein also aptly demonstrates that even British scholars committed to the war effort remain willing to be challenged, at least to some degree, by the biblical text. For John Edgar McFadyen, for example, prophetic literature allows to think of the war as judgment also on Britain and its sins. Mein indicates that biblical scholars did try to find a middle path, between "patriotic support" and "prophetic challenge," maintaining the necessity and holiness of the war, but also condemning its violence and hatred.

To add to Mein's presentation centred on British scholars, I turn to the attitude of a few French Protestant pastors during the First World War. Although my analysis concentrates on pastors more than on biblical scholars, the comparison contributes to bringing out the ways the Bible becomes a source of comfort and motivation, and also a weapon, throughout *la Grande Guerre*.

## FRENCH PROTESTANT RESPONSES TO THE FIRST WORLD WAR

Focusing on the case of Protestant pastors underlines the importance of taking into account the situations in which British, German, and French scholars found themselves during the First World War. Despite the fact that Protestants are a very small minority in France at the time (only about 1.6% of the French population),<sup>1</sup> there is a strong anti-Protestant

---

<sup>1</sup> For the presentation of the situation of the Protestants in France at the eve of the First World War, see André Encrevé, "Introduction", *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 160/1 "Les protestants français et la Première Guerre mondiale," (2014): 11–31; see also Laurent Gambarotto, "L'opposition radicalisée de deux nations, régimes politiques et visions du monde (français et allemand) dans la prédication de



movement at the end of the nineteenth century in France. According to Charles Bailey, three elements complicate the position of Protestants in France when the war erupts: (1) the Protestant involvement in the Dreyfus affair (1894–1906); (2) their role in the separation between churches and state in 1905; as well as (3) their sympathy for pacifism.<sup>2</sup>

In the aftermath of the tensions surrounding the separation of state and church, and among polemical accusations dating back to the Prussian war, accusing the Protestants of not being fully French, or of being the natural allies of reformed Germany,<sup>3</sup> the intellectual Protestant community mobilized strongly to affirm their patriotism and their French roots. One could have expected at least some solidarity with Germany, due to the admiration Protestant intellectuals had for its theologians but one notices that Protestant theologians were “fierce patriots, whose allegiance to their country was infinitely stronger than any loyalty towards European Protestantism.”<sup>4</sup> For the preachers, the war is an opportunity to reinscribe the Protestants in the French community, and to display their investment in French identity.

### **A Guardian of Human Rights and Freedom**

While both British and French scholars construct the war as just and holy, and demonise Germany, French pastors add another dimension to

---

guerre du protestantisme français”, in the same volume (35–55) and idem, *Foi et Patrie. La prédication du protestantisme français pendant la Première Guerre mondiale* (Geneva: Labor et Fides, 1996).

<sup>2</sup> See Charles E. Bailey, “L’attitude des théologiens protestants français envers l’Allemagne durant la guerre de 1914–1918,” *Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français* 133 (1987): 181–203.

<sup>3</sup> For example, the *Comité catholique de propagande française à l’étranger* constructed the First World War as a religious war launched by Protestant Germany against Catholic France. Bailey, “L’attitude,” 184, n. 16, cites the book *La Guerre allemande et le catholicisme*, edited by the *Comité* and published in April 1915. Bailey also mentions the accusations of Frédéric Masson, for example, who also used that model of a war between Catholic France and Protestant Germany (198).

<sup>4</sup> Bailey, “L’attitude,” 182 (my translation).

justify France's involvement in the war. As Laurent Gambarotto indicates, they present France as the guardian of human rights and freedom, and see this role of France as completely in agreement with Protestant values.<sup>5</sup> Because these rights are, for Protestants, intimately related to the Reformation,<sup>6</sup> Protestant preachers feel more responsible for their protection. In 1914, Wilfred Monod (1867–1943), a pastor at the parish of the Oratoire du Louvre in Paris, says:

Yes, we still keep in the blood this instinct for propaganda and for proselytism that have made us the people of the crusades and the people of human rights ... Heirs to Greco-Roman culture and to Christian universalism, we are the born champions of the human cause; other nations have their legitimate, necessary personality, and special qualities that we are missing; but our special mandate is indeed to spread here on earth these eternal principles of freedom, justice, brotherhood, that make up the immovable Decalogue of modern times.<sup>7</sup>

Note in passing how biblical thematics (spread on earth, the Decalogue) are secularised to match closely the ideals of the Revolution, and reinforce the unity between revolutionary ideals and Christian—more specifically Protestant—values. It also allows to sacralise the values of the French Revolution, and helps in justifying France's involvement in the war.

This is coupled with a demonisation of Germany, crucial for liberal Protestants because they had a great admiration for German theologians

---

<sup>5</sup> See Gambarotto, "L'opposition radicalisée."

<sup>6</sup> The French Protestants will insist on Calvin's role in establishing modern political rights. See Bailey, "L'attitude," 200.

<sup>7</sup> Wilfred Monod, "Le Nom de l'Éternel, Paris" (August 23, 1914), quoted in Gambarotto, "L'opposition radicalisée," 39 (my translation). The original French reads: "Oui, nous gardons encore dans le sang cet instinct de propagande et de prosélytisme qui a fait de nous le peuple des Croisades et le peuple des Droits de l'homme ... Héritiers de la culture gréco-romaine et de l'universalisme chrétien, nous sommes les champions-nés de la cause humaine; d'autres nations ont leur personnalité légitime, nécessaire, et des qualités spéciales qui nous manquent; mais notre mandat particulier est bien de propager, ici-bas, ces éternels principes de liberté, de justice, de fraternité, qui forment l'intangibles Décalogue des temps modernes."

before the war.<sup>8</sup> Germany's demonisation is built upon an intellectual evaluation of Germany, and culminates in an opposition of the German and French conceptions of politics, but also of civilization.<sup>9</sup> Monod, for example, says that "in the frames of the same Europe, some nations embody the principles of feudal authoritarianism while others represent the ideal of free thought, of democracy, and of international peace."<sup>10</sup> This opposition between Germany and France can be couched in biblical terms by Monod in a sermon before war is declared: "French democracy is surrounded by nations that have not had their Damascus road, that have not adopted the motto: Freedom, Equality, Fraternity."<sup>11</sup> For Monod, France symbolises an advanced state that others (Germany in particular) can access only if they accept a Damascus road experience—namely a fundamental conversion experience, orchestrated by God, that cures the blindness affecting them. It means, of course, that France has experienced such a divine experience and now dwells in superior realms. Biblical metaphors reinforce the superiority of France and contribute to constructing its place and its role in the war as divinely pre-ordained.

Gambarotto points out that with an enemy that is no longer simply a political or military adversary, but represents completely opposite ideals, it becomes easier to take the last step towards seeing the war as holy war, to equate the cause of France with the cause of God, and to describe the war as the battle between Good and Evil.<sup>12</sup> This could even

---

<sup>8</sup> See Encrevé, "Introduction," 24.

<sup>9</sup> See Gambarotto, "L'opposition radicalisée," 45.

<sup>10</sup> Monod, "Nos légions invisibles" (September 6, 1914), as quoted in Gambarotto, "L'opposition radicalisée," 46 (my translation). The original French reads: "Dans les cadres d'une même Europe, certains peuples incarnent les principes de l'autoritarisme féodal, alors que d'autres représentent l'idéal de la pensée libre, de la démocratie et de la paix internationale."

<sup>11</sup> Monod, "La veillée d'armes" (August 2, 1914), as quoted in Gambarotto, "L'opposition radicalisée," 46 n. 50 (my translation). The original French reads: "La démocratie française est entourée de nations qui n'ont pas eu leur chemin de Damas, qui n'ont pas adopté la devise: Liberté, Égalité, Fraternité."

<sup>12</sup> See Gambarotto, "L'opposition radicalisée."

be presented as the battle between the good God of France and the evil God of Germany. Georges Boissonnas (1865–1942), a reformed pastor, writes as follows about the God worshipped by the Germans:

This God is not ours, we find it an abomination; yes, he horrifies us. This is why we do not want to fraternize with anyone who claims him as his ... We do not have this god; never has he been ours, and it is time to say it, to scream it before the world, for the honor of the true God and his Gospel. It is necessary to go even further and recognize that this denatured, falsified religion, which seeks to serve vainglory, the instinct of domination and other evil feelings, is worse than atheism.<sup>13</sup>

Consequently, the battle is not about preserving France, but about the future of Christianity.

### Unmediated Use of the Bible

Both British and French scholars seem to make an unmediated use of the Bible. In the French sermons I have been able to read, the circumstances of the war have the effects of removing the historical distance separating the preachers from the text. As Mein also points out for British scholars, this is all the more surprising since some of the Protestant preachers, at least those of the liberal school, are heavily influenced by the historical-critical German school of exegesis. During the war, Protestants approach the Bible in an immediate manner, using the rhetoric found in the texts as directly relevant and applicable to their current situation. This is more apparent in their reading of the war and

---

<sup>13</sup> Georges Boissonnas, "Où est ton Dieu?" (March 21, 1915), as quoted in Gambarotto, *Foi et Patrie*, 223–224 (my translation). The original French reads: "Ce Dieu n'est pas le nôtre, nous l'avons en abomination; oui il nous fait horreur. C'est pourquoi nous ne voulons fraterniser avec aucun de ceux qui se réclament de lui ... nous n'avons pas ce Dieu-là; jamais il n'a été le nôtre, et le temps est venu de le dire, de le crier à la face du monde, pour l'honneur du vrai Dieu et de son Évangile. Il faut aller plus loin encore et reconnaître que la religion dénaturée, falsifiée, pour servir aux fins de l'orgueil, de l'instinct de domination et d'autres mauvais sentiments, est pire que l'athéisme."

immediate post-war time as episodes in an apocalyptic scenario which God controls, and in which France has a decisive role to play. In comparison with British uses, it is interesting to see that some French preachers make use of apocalyptic rather than prophetic literature. This is clear in Wilfred Monod's sermons at the end of the war, where he compares the idea of a *Société des nations* that emerges in 1917 to a messianic entity.<sup>14</sup> Here are two longer quotes that translate this fever, even once the rhetorical flourish characteristic of Monod is removed:

The *Société des nations*, what is it, ultimately, if not the hidden name of humanity, the "new name" that was promised to it from all eternity, its baptism name? It is for the *Société des nations* that Christ bled on Calvary, it is to the *Société des nations* that he opened his arms on the cross, it is towards the *Société des nations* that the Holy Spirit drives us, painstakingly and with certainty, "with sighs too deep for words," so that the entire planet will be inhabited by "one flock, under one shepherd."<sup>15</sup>

Three biblical references pepper Monod's discourse here (Rev 3:12; Rom 8:26; and John 10:16, in that order) and help to describe the *Société des nations* with messianic accents, as an actor taking over attributes of God, the Spirit, and Jesus.

A couple of years later, in 1920, recalling the announcement of the armistice on November 11, 1918, Monod describes the emotion he felt. His language becomes even more lyrical and constructs the *Société* as a christophanic event.<sup>16</sup> The quote is a model of apocalyptic language:

---

<sup>14</sup> See Gambarotto, *Foi et Patrie*, 187.

<sup>15</sup> Wilfred Monod, "Les Fanatiques de la Force et les Esclaves de la Faiblesse" (October 7, 1917), as quoted in Gambarotto, *Foi et Patrie*, 294 (my translation). The original French reads: "La Société des Nations, qu'est-ce en définitive, si ce n'est le nom caché de l'humanité, le 'nom nouveau' qui lui fut promis de toute éternité, son nom de baptême? C'est pour la Société des Nations que le Christ a saigné au Calvaire, c'est à la Société des Nations qu'il a ouvert ses bras sur la croix, c'est vers la Société des Nations que l'Esprit saint nous entraîne, laborieusement et sûrement, 'avec des soupirs inexprimables,' afin que la planète entière soit habitée par 'un seul troupeau sous un seul Berger.'"

<sup>16</sup> See Gambarotto, *Foi et Patrie*, 294.

Ah! Under the chimes of the armistice, we cried for joy. Satan was falling from the sky like lightning, and in the manger in Bethlehem, the Son of man was born again, surrounded by a halo of tenderness and faith, in the shape of a *Société des nations*. In the European sky, the choir of angels was chanting a hymn to disarmament ... Today even, in the apparent dusk of civilization, we learn to discern the colossal granite cliffs which are already emerging from the shadows and which will be the infrastructure of the future. Yes, the sketch of an international charter of Work, and the lineaments of a *Société des nations* transpire through the peace treatise like the still veiled but already dazzling face of Justice, like the smiling and yet profound face of Love, like the holy Face of the Son of Man.<sup>17</sup>

For Monod, the armistice and the creation of the *Société des nations* clearly mark the beginning of a new aeon.

### Pacifism

One topic leads scholars to approach the Bible more critically, and seek proof texts for their position. It concerns the question of pacifism, something that British scholars also address.

Protestant preachers realize unanimously that some sections of the Bible (notably the Sermon on the Mount, and the commandment to love one's enemy) put them in a difficult position when they are asked to justify their involvement in the war. Faced with this problem, preach-

---

<sup>17</sup> Wilfred Monod, "Ensuite viendra la fin" (January 11, 1920), as quoted in Gambarotto, *Foi et Patrie*, 295 n. 256 (my translation). The original French reads: "Ah! sous les carillons de l'armistice, nous pleurons de joie. Satan tombait du ciel comme l'éclair, et dans la crèche de Bethléem naissait à nouveau le Fils de l'homme, aurolé de tendresse et de foi, sous la forme de la Société des Nations. Au ciel européen, le chœur des anges entonnait un hymne au désarmement ... Aujourd'hui même, et dans le crépuscule apparent de la civilisation, nous apprenons à discerner les colossales falaises de granit qui déjà, émergent de l'ombre, et qui serviront d'infrastructure à l'avenir. Oui, l'ébauche d'une charte internationale du Travail, et les linéaments d'une Société des Nations, transparaissent à travers le Traité de paix comme le visage encore voilé, mais éblouissant, de la Justice, comme la figure à la fois souriante et grave de l'Amour, comme la sainte Face du Fils de l'homme."

ers are eager to oppose pacifism and to explain why France is justified in getting involved in the war and why soldiers should not feel guilty about killing the enemy. One key argument in justifying the war effort is to insist on what is at stake in the war: this is about freedom, human rights, and a higher understanding of Christianity. To get involved in the war means standing on the sides of these values and protecting them. Thus, it is justified to make war, since ultimately, the aim of the war is to maintain peace and put an end to all wars. By making the war a holy war, pastors also feel it is legitimate to ask God for victory, for example.<sup>18</sup> God cannot remain neutral.

The question of “loving one’s enemy” is not taken lightly by Protestant preachers; they do see that they are faced with an almost impossible task when they try to maintain together the reality of the war and the seriousness of the commandment.<sup>19</sup> In fact, the commandment is relativized by some preachers who argue that it cannot be meant for war situations. When it comes to dealing with the enemy, compassion is (temporarily) discouraged.<sup>20</sup> Jean Lafon (1856–1943), pastor in Uzès and Montauban, indicates that “the precepts of the Gospel do not apply to combat itself.”<sup>21</sup> Wilfred Monod, however, argues that this relativizing of the power of Scriptures by preachers is problematic. He insists to say that the words in Jesus in Luke 23:34 (“Then Jesus said, ‘Father, forgive them; for they do not know what they are doing’”) need to be heard by soldiers, even if it is difficult. Yet, Monod does not really argue for forgiveness and love.<sup>22</sup> He says emotionally:

---

<sup>18</sup> See Gambarotto, *Foi et Patrie*, 236.

<sup>19</sup> See, for example, Henri Gambier, “Une offre de Jésus-Christ” (February 11, 1917), as quoted in Gambarotto, *Foi et Patrie*, 271 (my translation). The original French reads: “Le commandement de l’Évangile qui se heurte à une foule d’oppositions.”

<sup>20</sup> See Gambarotto, *Foi et Patrie*, 272.

<sup>21</sup> Jean Lafon, “La tentation des repréailles” (February 21, 1915), as quoted in Gambarotto, *Foi et Patrie*, 272 (my translation). The original French reads: “Les préceptes de l’Évangile ne s’appliquent pas au combat lui-même.”

<sup>22</sup> Gambarotto, *Foi et Patrie*, 273.

Oh! My brothers, do not insist. I know these atrocities; I am close to tears and my voice trembles with indignation ... But I would be unfaithful to my mandate if I lowered the evangelical ideal, if I let you move your eyes away from the Crucified. Contemplate him! Here is my preaching. I don't dare express precise advice ... God keeps me from outraging, in you, the natural feeling of justice! I will simply ceaselessly repeat: contemplate the Son of man on the cross.<sup>23</sup>

Monod, and others around him, know what is demanded by the Gospel and do not mean to diminish that requirement, but they are conscious of how difficult it is to embody the love command at the time. Yet, they continue asking the soldiers to take the higher road and use examples from Scriptures, and the character of Jesus, to support this higher ideal.<sup>24</sup> Here it seems that the Bible is engaged with more critical distance, forced by the specific situation of the preachers, who must bring together differing ideals (patriotism, support for the war and respect for the Scriptures).

One last work is worth mentioning, which takes a different perspective on the war, and the question of pacifism. André Chamson's 1925 novel, *Roux le bandit*, is about "a radical pacifist"<sup>25</sup> who refuses to be drafted for the First World War. This work of fiction is based on some historical elements, notably the figure of Alfred Roux (1894–1985) who hid from 1914–1917 in a valley of the Cévennes mountains.<sup>26</sup> As Ca-

---

<sup>23</sup> Wilfred Monod, "En face du crucifié" (October 11, 1914), as quoted in Gambarotto, *Foi et Patrie*, 273 (my translation). The original French reads: "Oh! Mes frères, n'insistez pas. Je connais ces atrocités; j'en ai les larmes aux yeux et ma voix en tremble d'indignation. ... Mais je serais infidèle à mon mandat si je rabaisais l'idéal évangélique, si je consentais à détourner vos regards du Crucifié. Contemplez-le! Voilà toute ma prédication. Je ne m'enhardis pas jusqu'à formuler des conseils précis ... Dieu me préserve de scandaliser, en vous, le sentiment inné de la justice! Je me borne donc à répéter inlassablement: contemplez le Fils de l'homme en croix."

<sup>24</sup> See Gambarotto, *Foi et Patrie*, 275.

<sup>25</sup> Patrick Cabanel, "André Chamson: 'Roux le bandit,' la paix et la guerre," in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 160/1 "Les protestants français et la Première Guerre mondiale" (2014): 507–521 (507): "un pacifiste intégral."

<sup>26</sup> See Cabanel, "André Chamson," 510–512 in particular.



banel indicate, Roux was not admired by his peers, and he is not representative of the Protestant world of the Cévennes, who displayed obedience to the republican state. Cabanel indicates that Chamson knew of one real Christian pacifist: the Methodist pastor Bertin Aguillon. He was born in 1885, and was a pastor in Anduze and Sauve. At the beginning of August 1914, he goes to war as a nurse and stretcher bearer, in order to not carry a weapon. He is killed on September 20, a Sunday, as he was preparing to lead worship. It is possible that the reputation of Aguillon was known by Chamson, who then attributes it to Roux. The novel presents Roux as completely loyal to God's commandment "thou shall not kill," and as a prophetic figure.

In *Roux le bandit*, one finds the same immediate use of the Bible evidenced in the apocalyptic interpretation of the conflict by other preachers. Yet, the intention of the author is different, and thus the literature chosen is different as well: apocalyptic literature on the one side, prophetic genre on the other. At the same time, both genres insist on God's control over history, as well as on the importance of remaining faithful to God. And both propose a language ripe with biblical imagery and language, in which, if one cannot exactly identify what passages are explicitly quoted, one feels that this is "Bible talk," "patois de Canaan." Cabanel provides one example of this type of language, an excerpt that reports Roux's style of speech:

He spoke to me for an hour, better than a pastor; the good Lord seemed to be screaming on his mouth and all that he said on its own resembled passages of Scriptures. He repeated several times: "The Eternal has just abandoned the world, and the world is crazy. You are right to act as you do, and in the madness of the world, your submission is wisdom. Yet, we must not leave the ear of the Eternal, and we must not neglect His word, and it is to follow His teaching and to keep His law that I refused to go to war. A handful of wheat sowed on the earth, on top of the mountains, the fruit that it will produce will make noise like Lebanon, and man will blossom in the towns, like grass from the earth."<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> *Roux le bandit*, as quoted in Cabanel, "André Chamson," 512 (my translation). The original French reads: "Il m'a parlé pendant une heure mieux qu'un pasteur; le Bon

Roux becomes a mouthpiece for God, and elaborates on the will of God. For him, it precludes going to war. However, twenty years later, Chamson will explain that a just cause allows for war. Here too we find the logic that animated the preachers during the First World War: if the cause can be demonstrated as just, then it is legitimate to break the commandment against killing and to make war. For Roux, the cause motivating the First World War was not grave enough.

The Bible is not the decisive factor when it comes to war, but rather the situation in which each person is involved. It is used as a tool to strengthen one's own convictions in most of the French Protestant preaching in the First World War.

---

Dieu semblait crier sur sa bouche et tout ce qu'il disait de lui-même ressemblait à des passages de l'Écriture. Il m'a répété plusieurs fois: l'Éternel vient d'abandonner le monde, et le monde est fou. Vous faites bien d'agir comme vous le faites et dans la folie du monde, votre soumission est de la sagesse. Mais il ne faut pas que nous quittions l'oreille de l'Éternel et que nous méprisions sa parole, et c'est pour suivre son enseignement et pour garder sa loi que j'ai refusé de faire la guerre. Une poignée de froment étant semée dans la terre, au sommet des montagnes, le fruit qu'elle produira fera du bruit comme le Liban, et les hommes fleuriront dans les villes, comme l'herbe de la terre."

# The Bible in Migration Politics in Northern Europe

**KARIN NEUTEL**

*Umeå University*

karin.neutel@umu.se

This article analyses references to the Bible in recent migration politics in Northern European countries, to understand how and why the Bible is used in the context of political discussions about refugees, migration, and Islam. By examining a number of cases, we will see how biblical texts and themes are brought in to support political claims about Christian identity and values. Yet the focus of this article is framed by a broader question which stems from the observation in recent scholarship that in many “Western” countries, Christianity is no longer presented as primarily religious, but instead is seen as mainly cultural and historical. The question for biblical scholarship is: what happens to the Bible in such a transition in the perception of Christianity? Or put in another way: how can engagements with the Bible serve as a lens to give insight into this transition from religion to culture?

The changing social landscape in many Western, especially Northern European, countries over the last decades has resulted in a noteworthy shift around and within Christianity. The most important aspect of this social change lies in the fact that people in these countries increasingly self-describe as non-religious and that connected to this, there is a decline in affiliation with organized religion, particularly Christianity, with a much-reduced number of people regularly participating in religious services and rituals. A second significant social factor is the increased re-

ligious diversity and growth of minority religions, especially Islam, in part as a result of migration to Europe.<sup>1</sup>

The transition from religion to culture in this context is evident in the fact that ideas and practices associated with Christianity do not necessarily disappear, even when people no longer identify as Christian or as religious to the same extent as before. Instead, what we see is that these ideas and practices are given a different significance. The sociologist Jay Demerath uses the term “cultural religion” to describe what he calls a European “syndrome,” “by which religion affords a sense of personal identity and continuity with the past even after participation in ritual and belief have lapsed.”<sup>2</sup> According to Lori Beaman, whose work on religious change is central to this article, these factors have created “the context within which a reshaping of previously (and arguably still) hegemonic religion is being recast as culture and as vital to the heritage of some countries.” When recent social and religious changes lead to fear, Beaman argues, one of the responses is ...

... the insistence that practices previously understood as being religious constitute a crucial part of culture and are thus effectively exempt from human rights frameworks related to religion that might curtail their presence.<sup>3</sup>

A well-known example of this, is the verdict in the case *Lautsi v. Italy*, decided by the European Court of Human Rights in 2011. According to this verdict, the cross may be considered controversial in a state

---

<sup>1</sup> For numbers on these developments, see the report from the Pew Research Center “Being Christian in Western Europe” which came out in 2018 (<https://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/>); also the data from the Swiss Metadatabase of Religious Affiliation in Europe (<https://www.smre-data.ch/en/>).

<sup>2</sup> N. Jay Demerath, “The rise of ‘cultural religion’ in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden,” *Social Compass* 47/1 (2000): 127–139 (127).

<sup>3</sup> Lori Beaman, *The Transition of Religion to Culture in Law and Public Discourse* (Abingdon: Routledge, 2020), 3–5; see also Avi Astor and Damon Mayrl, “Culturalized Religion: A Synthetic Review and Agenda for Research,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 59/2 (2020): 209–226.

school as a religious symbol, but if it is taken as a cultural “humanist” symbol, it does not infringe on anyone’s freedom and is believed to evoke a shared identity.<sup>4</sup>

Beaman sees this cloaking of religion as culture as a defensive or protective strategy: a way to continue certain practices and views by making them exempt from the challenge that freedom of religion poses, which at least in theory protects all religions—majority and minority—equally, and places them on a level playing field.<sup>5</sup> The move from religion to culture is a response to increased plurality and the safeguarding of religious freedom. It tilts the playing field back in favour of the majority. No religion can claim superiority, but culture and heritage can claim a special, protected position, especially in a national context. Framing religion as culture and heritage protects it both from other religions and from the non-religious as well. The idea of the past, of heritage, is thus an important component in this reconceived cultural Christianity.

## RELIGION, CULTURE, AND THE BIBLE

Given this transition and the significance of the past, certain questions present themselves in the context of our field: what happens to the Bible in this development? Is the Bible reconfigured along with Christianity? Is it now considered to be a significant aspect of Christian heritage, or does it simply become a thing of the past? Unfortunately, scholars who work on the topic of social and cultural change in religion generally do not seem to pay much attention to the Bible, and scholars of the Bible generally do not focus on these kinds of recent develop-

---

<sup>4</sup> The full verdict in the case can be found here [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{"dmdocnumber":\["857725"\],"itemid":\["001-95589"\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{). For a discussion, see Lori Beaman, “Battles Over Symbols: The ‘Religion’ Of the Minority Versus the ‘Culture’ Of the Majority,” *Journal of Law and Religion* 28/1 (2013): 67–104; also Astor and Mayrl “Culturalized Religion,” 215.

<sup>5</sup> Beaman, *The Transition of Religion to Culture*, 3–5.

ments. This lack of attention for how this transition might affect the Bible and how a study of the Bible might help us to understand it, constitutes a missed opportunity, both for understanding the role of the Bible in contemporary culture, and for using the Bible as a lens to get a better sense of the changes connected to Christianity and culture.

There are clear indications that the Bible too is being transformed discursively as well as materially from a religious text to a cultural and national icon. Particularly in (post-)Protestant countries—I focus here on Sweden, Norway, Denmark, the Netherlands, and Germany, where we can assume the Bible to have an important role in configurations of Christianity—the Bible is an obvious focus when exploring religious change.

One of the areas where we can see this transformation happening is in recent Bible translation and production, where the Bible is increasingly presented as national text, for example in Denmark and the Netherlands. The language used to promote new Bible translations is indicative here. Upon launching a new Dutch translation in the autumn of 2021, Rieuwerd Buitenwerf, the director of the Dutch-Flemish Bible Society, described the Bible as “the source of Jewish and Christian faith traditions,” which is “also of great significance for our culture.”<sup>6</sup> The press release of the Danish Bible Society on the publication of *Bibelen 2020* had a similar tone, declaring that “All of Denmark gets a new Bible” and describing biblical stories as “foundational stories in our culture.”<sup>7</sup>

There is an explicit attempt here to broaden the audience for new Bible translations beyond Christians to anyone who is part of “our culture.” New translations are deliberately produced and promoted to ap-

---

<sup>6</sup> See the news report on the website of the Dutch-Flemish Bible Society (<https://www.bijbelgenootschap.nl/nieuws/koning-neemt-nieuwe-bijbel-in-ontvangst/>). Translations that occur in this article from Swedish, Danish, and Dutch are my own throughout.

<sup>7</sup> Thomas Godsk Larsen, “Hele Danmark får ny Bibel,” *Bibelskabet* (October 10, 2019). Online: <https://www.bibelskabet.dk/hele-danmark-faar-en-ny-bibel>.

peal to a national identity and a national audience, for example by including famous authors in translation teams.<sup>8</sup> Looking at the transition from religion to culture through Bible production is thus potentially highly informative.

A second topic to explore to see how this transition is taking place would be to look at the academic study of the Bible. Secular governments of Northern European countries fund the study this particular book under fairly unique circumstances. There is no other corpus of texts that is studied in this way, that has its own field and the status that comes with it. The theme of the 2021 annual meeting of the Swedish Exegetical Society was “Bibeln i politiken,” and can be seen as part of a growing interest in the afterlives of biblical texts. It is important to note, however, that the type of research that focusses on biblical reception does not represent the mainstream of biblical scholarship. There is a reason why some people have called this reception approach “biblical studies on holiday” or use other pejorative descriptions.<sup>9</sup> In the hierarchy of our field, it tends to rank below research that is focussed on a supposed original meaning, or on interpretations that at least derive from knowledge related to the time of the text’s origin.

In my own field, that of Pauline studies, scholars are still mainly concerned with trying to understand what Paul actually thought and meant, and if a scholar develops a new reading of a Pauline text—one that therefore by definition has had zero influence in the subsequent history of Paul as a religious and cultural figure—that is what will most likely get them published in a high-ranking journal. The field does not

---

<sup>8</sup> This process is discussed in more detail in Karin Neutel and Marianne Bjelland Kartzow, “‘God Speaks Our Language’: Recent Scandinavian Bible Translations and the Heritagization of Christianity,” in *The Nordic Bible*, ed. Marianne Bjelland Kartzow, Outi Lehtipuu and Kasper Bro Larsen (Berlin: de Gruyter, forthcoming 2022).

<sup>9</sup> Susan Gillingham, “Biblical Studies on Holiday? A Personal View of Reception History,” in *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*, ed. Emma England and William J. Lyons (LHBOTS, 6; London: T&T Clark, 2015), 17–30.

primarily reward research on interpretations of Paul that have been historically significant, but rather places the highest value on meanings that have not yet been discovered. Biblical studies in its dominant form therefore assumes and in turn reinforces the status of the Bible as relevant in some essential sense—as containing meaning that it is still worth extracting in new ways today, by scholars specifically trained and employed for this purpose.

Mapping changes in biblical studies in light of the shift from religion to culture, and understanding the position of Northern European scholarship within the global field, would be another valuable angle to studying this shift. In addition, examining the way in which biblical studies itself contributes to the status of the Bible as a cultural and national text in the European context, would add significantly to our understanding of these processes.

### ANTI-MIGRATION POLITICS IN NORTHERN EUROPE

I leave these two topics for now, and focus in the main part of this paper on the third topic that is relevant for connecting the Bible to the shift from religion to culture: political discourse. Across all Northern European countries, political views that are critical of or hostile to migration and Islam have embraced the idea that Europe as a whole and their own countries specifically are, and should in some way remain, Christian. These political views are therefore part of the transition from religion to culture and the investment in heritage and the past, and can shed light on it in significant ways.

The fact that this claim, that Europe has a specifically Christian identity, is so widely shared, is a rather surprising development, particularly for Northern European countries. These countries and their political discourses are often seen as highly secularised, and this is also how they tend to see themselves, at least until recently.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> On Christian anti-migration politics and secularism, see, e.g., Daniel Nilsson



We can easily imagine it having gone another way: that nativist politics would proudly present national or Northern European identity as having moved beyond religion, no longer needing its delusions about reality, unlike other people in other places. We do encounter this idea to some extent, but for the main part, politicians who run on a platform focussed on opposition to migration, in whatever form, have chosen to emphasize the continuing significance of Europe's Christian past.

An important element in this nativist rhetoric is the idea that Europe's Christian identity is incompatible with, and threatened by Islam, and therefore needs to be defended and strengthened against it. The increased "Muslimisation" of immigrants—the idea that the only feature of migrants that is relevant, from a majority perspective, is the religious affiliation attributed to them—now seems to go hand in hand with an increased "Christianisation" of European self-understanding.<sup>11</sup> This polemic seems to be preferred to the alternative option of opposing Islam to the absence of religion.

Before turning to this rhetoric in more detail and discussing three cases in which reference is made to the Bible, we will briefly look at the state of scholarship on Christian identity in migration politics, because here we see an interesting tension with the shift from religion to culture that we explored above. Current scholarship, mainly in the field of Political Science has a great interest in this topic of anti-migration politics,

---

DeHanas, and Marat Shterin, "Religion and the Rise of Populism," *Religion, State & Society* 46/3 (2018): 177–185; Nadia Marzouki, Duncan McDonnell, and Olivier Roy (eds.), *Saving the People: How Populists Hijack Religion* (London: Hurst & Company, 2016); Kathleen A. Montgomery and Ryan Winter, "Explaining the Religion Gap in Support for Radical Right Parties in Europe," *Politics and Religion* 8 (2015): 379–403; Efe Peker, "Finding Religion: Immigration and the Populist (Re)Discovery of Christian Heritage in Western and Northern Europe," *Religions* 13 (2022): 158; David Thurfjell, *Det gudlösa folket: De postkristna svenskarna och religionen* (Stockholm: Norstedts 2019).

<sup>11</sup> W. Schiffauer, "Der unheimliche Muslim: Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste," in *Konfliktfeld Islam in Europa*, ed. L. Tezcan and M. Wohlrab-Sahr (Baden-Baden: Nomos, 2007), 111–134.

but it tends to analyse nativist Christian discourse by looking at how it compares to other political and social perspectives that present themselves as Christian, particularly those of established Christian political parties and of churches.

In doing so, they make a distinction between “Christendom,” which is considered to be focussed on “belonging,” and concerned primarily with identity and territory, and “Christianity” which is understood as actual Christian faith, which centres on “belief.” “Christendom” and “belonging” are seen as the domain of nationalist politics, whereas “Christianity” and “belief” are represented by the mainstream churches and traditional Christian political parties and their greater openness towards migration.<sup>12</sup> The current consensus among political scientists appears to be that appeals to Christianity in anti-migration politics are predominantly rhetorical and instrumental.<sup>13</sup> Scholars speak of a “high jacking” of religion, and of “Christianism” which is secularism in disguise and should be distinguished from “real” European Christianity.<sup>14</sup>

There seems to be some overlap in the distinction that political scientists make between Christendom and Christianity on the one hand, and the transition from religion to culture on the other. However, where

---

<sup>12</sup> This distinction informs the analysis of many studies, e.g., Tobias Cremer, “The Religion Gap: Why Right-wing Populists Underperform Among Christian Voters and What This Means for the Role of the Church in Society,” *LSE Religion and Global Society Blog* (December 2018). Online: <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2018/12/the-religion-gap-why-right-wing-populists-underperform-among-christian-voters-and-what-this-means-for-the-role-of-the-church-in-society>; Marzouki, McDonnell, and Roy, *Saving the People*; Olivier Roy, *L'Europe est-elle chrétienne?* (Paris: Seuil, 2019).

<sup>13</sup> Daniel Coyne, “Populism and Religion: A Conclusion,” *LSE Religion and Global Society Blog* (February 2019). Online: <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2019/02/populism-and-religion-a-conclusion>; DeHanas and Marat Shterin, “Religion and the Rise of Populism”; Marzouki, McDonnell, and Roy, *Saving the People*; Roy *L'Europe est-elle chrétienne?*.

<sup>14</sup> These characterisations occur in Marzouki, McDonnell, and Roy, *Saving the People*; Rogers Brubaker, “A New ‘Christianist’ Secularism in Europe,” *The Immanent Frame* (October 2016); DeHanas and Shterin, “Religion and the Rise of Populism.”

the shift is seen by scholars of religion as a development over time, political scientists use the distinction Christendom–Christianity to make a normative evaluation of different political expressions. They tend to consider “Christianity” to be more legitimate than “Christendom,” and see “Christendom” as using the legitimacy of “Christianity” to increase its own.

There are several reasons to push beyond this focus on sincerity or legitimacy, and the distinction between belonging and belief. The main reason for why this distinction does not work is that politicians who use appeals to Christianity, certainly in Northern Europe, do not necessarily present themselves as pious Christians, whose deception can be exposed.

In a victory speech after the provincial elections in 2019, the leader of the Dutch party Forum for Democracy (FvD), Thierry Baudet, declared: “We know that you do not have to accept the metaphysical foundations of Christianity, to accept the idea of the resurrection as the leading motif of Western civilisation.”<sup>15</sup> Baudet argued in his speech that Christian faith is not required to acknowledge that the central creed of Christianity is the essence of the West and that the West is the very best civilisation.

Geert Wilders, the leader of the Dutch Party for Freedom (PVV) said something similar resulting in much hilarity in a session of the Dutch parliament in 2015. When asked what the Christian values were that he frequently refers to, he explained that one of these values is to stand up for your own people and prevent islamization. “What could be more Christian than to make sure that the Netherlands keeps its Christian values?” “You can represent Christian values when you are no longer a Christian. Millions of people in the Netherlands do this.”<sup>16</sup> Presenting Christianity not as a matter of faith, but rather as civilisation and values,

---

<sup>15</sup> The full speech can be accessed online here: <https://www.trouw.nl/nieuws/spreek-tekst-thierry-baudet-verkiezingsavond-20-maart-2019-be2a1539/>.

<sup>16</sup> *Algemene Politieke Beschouwingen* (16 September, 2015). Online: [https://www.tweedekamer.nl/kamerstukken/plenaire\\_verslagen/detail/2015-2016/2](https://www.tweedekamer.nl/kamerstukken/plenaire_verslagen/detail/2015-2016/2).

can therefore be an open strategy, rather than a form of deception or veiled legitimization, as scholars often assume.

## NEIGHBOURLY LOVE AND MIGRATION

We now turn to how the Bible is used in the context of these debates and what looking at the Bible can add to our understanding of how Christianity, culture, and the past are shaped. There are a number of different texts that are referenced in these debates, for example the command to give to the emperor what is the emperor's, or Paul's statement about Jew and Greek in Gal 3:28, but I will focus here on another recurring biblical theme, that of the neighbourly love and the parable of the Good Samaritan which occurs in Luke 10.

Perhaps surprisingly, references to the idea of the neighbour and neighbourly love are used in this political context as an argument *against* welcoming migrants to Northern Europe. Cases from Sweden, Norway, Denmark, the Netherlands, and Germany where politicians refer to this theme show a number of interesting patterns.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> These cases occur in texts written by politicians, see e.g., Beatrix Von Storch, "Grußwort von Beatrix van Storch, MdB," in *Bekentnisse von Christen in der Alternative für Deutschland*, ed. Joachim Kuhs (Graz: Oxalis-Verlag, 2018), 11–13; Felix Dietsch, Volker Münz, and Thomas Wawerka (eds.), *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken* (Graz: Ares Verlag, 2018), as well as in speeches and interviews, see, e.g., Thierry Baudet of the Dutch Forum for Democracy in a parliamentary discussion (Online: [https://www.tweedekamer.nl/kamerstukken/plenaire\\_verslagen/kamer\\_in\\_het\\_kort/kamer-bespreekt-pact-van-marrakesh](https://www.tweedekamer.nl/kamerstukken/plenaire_verslagen/kamer_in_het_kort/kamer-bespreekt-pact-van-marrakesh)); Sylvi Listhaug of the Norwegian Progress Party in an NRK radio program *Politisk kvarter* ("Political Quarter." Online: <https://radio.nrk.no/serie/politisk-kvarter/NREP37022917/09-08-2017>); and Marie Krarup of the Danish People's Party in the Danish newspaper *Kristeligt Dagblad* (October 2, 2015) "Gælder buddet om næstekærlighed kun vores naboer?." Several of these cases are discussed in Karin B. Neutel and Marianne Bjelland Kartzow, "Neighbours Near and Far: How a Biblical Figure is Used in Recent European Anti-Migration Politics," *BibInt* 29/3 (2021): 358–380.

The first is that they almost all enter into a polemic with interpretations of neighbourly love that are used by their political opponents. There is a sense that neighbourly love is already significant in connection with migration, but that it is misunderstood or misapplied. The polemic is directed against neighbourly love as supporting “the left” or the “irresponsible” welcoming of migrants that has no eye for the ensuing consequences. This is the understanding of neighbourly love that is presumed in the sources and that they aim to oppose or undermine. In this way, these sources suggest that there is actual political value in having “neighbourly love” on your side. It is worth fighting over who gets to “own” neighbourly love politically.

The strategies used in this argument vary, but one recurring approach is to redefine who counts as the neighbour. Unlike English, all languages in these countries have a specifically “biblical,” or Christian sounding word for “neighbour” (“nästa” in Swedish, “neste” in Norwegian, “næste” in Danish, “naaste” in Dutch, and “Nächste” in German), and a different word for the person who lives next door. The broadness of the English term “neighbour” seems to have influenced the understanding of the biblical word “nästa” and its equivalents in other languages, and in several cases ideas of physical closeness, or physical neighbours, are brought into the interpretation of neighbourly love. This strategy allows the focus of neighbourly love to shift towards loving people who are geographically close.<sup>18</sup>

Another strategy that is used is to give specific meaning to aspects of the parable of the Good Samaritan, arguing for example that the fact that the Samaritan brings the victim to the local inn, rather than taking him home with him, supports the policy of helping refugees in their home region, rather than accepting them into Northern Europe.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> This happens for example in the reference to neighbourly love in Thierry Baudet’s parliamentary remarks and in Sylvi Listhaug’s radio interview, see above.

<sup>19</sup> Beatrix von Storch makes the most detailed argument along these lines, see Von Storch, “Grußwort,” 12–13.

There are also interpretations that reject the idea that neighbourly love can inform political policy. In these cases, while neighbourly love is still seen as supporting the political view that is critical of migration, it is thought to apply as an ethical principle only to individuals, not to the state. It is still seen as important to understand neighbourly love correctly—i.e. not as their opponents do—but it should not be the basis for politics.<sup>20</sup>

### THREE CASES OF NEIGHBOURLY LOVE: SWEDEN

We will now examine three cases more closely—from Sweden, Denmark, and the Netherlands—to see in detail how these arguments are made and how neighbourly love is interpreted. The first case comes from a blog post written in 2012 by Mattias Karlsson, then a member of parliament for the Sweden Democrats (Sverigedemokraterna, SD).<sup>21</sup> According to his own introduction, Karlsson writes the blog to argue for the legitimacy of a conservative, nationalist view within the Church of Sweden:

... to show that, contrary to what the cultural radicals say, a Christian orientation with conservative and nationalist symbolism belongs within the Church of Sweden. There is no contradiction between the Christian faith, the Bible, and the traditions of the Church of Sweden on the one hand and a conservative and nationalist attitude towards society on the other. The nationalist position has been represented within the church for at least 600 years. The orientations that now have power within the church can hardly rest on a 100-year tradition.

In spite of what he sees as the leftist direction that the Church has taken, Karlsson does not want to give up on it since:

the Church of Sweden is a crucial part of our history and of our present. As previously mentioned, it is one of our nation's most important institutions. By

---

<sup>20</sup> Dietsch, Münz, and Wawerka (eds.), *Rechtes Christentum?*, 7–8.

<sup>21</sup> <https://sdkarlsson.wordpress.com/2012/04/06/identitetsdebatten-slutet-eller-eny-borjan-for-fadernas-kyrka/>. All quotes below are from this source.

virtue of this, it is also a bearer of a gigantic part of our cultural heritage and could become so to an even greater extent with another leadership.

What jumps out here is obviously the broad cultural and historical significance that is attributed to the Church, rather than a specifically Christian one. To support his case for the compatibility of conservative patriotism with Christianity, Karlsson then proceeds to interpret a number of biblical texts, tracing specific themes connected to plurality and diversity from Genesis to the Psalms, to Acts of the Apostles, via other texts to the books of the Maccabees, back to Exodus, Deuteronomy, and various other texts, and ending with Gal 3:28 and the parable of the Good Samaritan:

Finally, regarding Luke 10:25–37 and the parable of the Good Samaritan, I know that this biblical passage has also been used to legitimize unrestrained immigration and a general, naive, kindness. My view, however, is that this Bible quote should be interpreted in a more sober way.

That one should help people who are in need and seriously ill, no matter what ethnic group they belong to, is of course something I agree with. This is also the reason why SD advocates a refugee policy with a focus on help in the local area, which in practice would help many more people than the current counterproductive mass immigration policy. This is also the reason why SD wants Sweden, as one of the few countries in the world, to have responsible, but generous development assistance that is in line with the UN's recommendations.

The fact that the Good Samaritan in the present example helped the injured man by paying an innkeeper to take care of him until he recovered instead of taking the injured man to his own home and letting him live there for the rest of his life, also suggests that the Sweden Democrats' refugee policy is closer to the actions of the Good Samaritan than what the proponents of mass immigration do.

As for the central and previously mentioned commandment to "love your neighbour as yourself," it may be worth mentioning that God comes first in this commandment. Furthermore, the current Bible quote provides valuable information on how to interpret this commandment. This is because it gives us a definition of who is our neighbour. Many, especially multiculturalists and advocates of mass immigration, interpret the word "neighbour" to mean all people without exception. Through the example of the Good Samaritan, however, we learn that Jesus' own definition of the word can be said to be "he who shows me

mercy.” Based on this definition, as a Christian I should not be obliged to love all people as myself but only those who show me mercy. The definition of mercy must, in turn, vary from person to person. In my opinion, for example, it is not a manifestation of mercy to come to someone else’s country, a country that this person loves, and demand that it be turned into something unrecognizable. In my opinion, for example, advocating a literal interpretation of the Qur’an is not a manifestation of mercy. In my opinion, advocating or using violence against other people is not a manifestation of mercy. Thus, according to the definition of “neighbour” given in Luke 10:25–37, I should not be required to love Islamists, murderers, paedophiles, and political extremists, as myself.

We see a number of the characteristics of the source material described above in this particular case: there is an already existing interpretation of neighbourly love used to support welcoming migrants which is challenged through this reading. A different attitude to migration, one focussed on a local solution, is presented as the proper understanding of neighbourly love, and as an even a better following of the example of the Good Samaritan. Certain aspects of the story, such as paying the innkeeper, and the fact that the neighbour is defined as someone who shows mercy, are given specific meaning in the context of migration and Islam.

What is particularly interesting about Karlsson’s use of the Bible in this blog, is the way in which he actually has very modest or limited claims for his interpretations. He writes:

Of course, I am not a theologian or even a convinced believer. Based on my understanding of the biblical texts, however, I consider myself able to state that the Sweden Democrats’ church policy has at least as strong biblical support as the left theologians’ multi-religious, multicultural, and multi-sexual one. In a people’s church that claims to want to be broad and open to different Christian orientations, a conservative, patriotic orientation should thus be guaranteed a place.

It is apparently not Karlsson’s aim to offer the correct interpretation, but rather one that is also on the table; one that has at least as much credibility as that of his opponents. The goal is to ensure that his stance on migration and plurality also has a legitimate claim of having “biblical support.” There is a rather minimalist approach here, to show “no con-



tradiction” with Christianity and stay within the realm of biblical authority and thereby somehow the authority of the past and the legitimacy of cultural heritage. The goal is to show that his attitude is not something new, but something already familiar and established.

### THREE CASES OF NEIGHBOURLY LOVE: DENMARK

The second case, from Denmark, comes from an article in the newspaper *Kristeligt Dagblad*, with the title “Does the command about neighbourly love only apply to our neighbour?”—the word for “neighbour” used here at the end of the title is “naboer,” someone who lives next door, rather than the biblical word “næste,” which occurs in the Danish term for neighbourly love “næstekærlighed.”<sup>22</sup> Along with a number of other Danish public figures, Marie Krarup, member of parliament for the Danish People’s Party was asked about the meaning of neighbourly love in the context of migration.

In responses to this question, Krarup comes with an extensive reflection on what neighbourly love does and does not mean:

For me, the neighbour is the person who is close to me. I like the English Bible translation that uses the word “neighbour,” as in “person next door.” Someone I can see and touch. ... It is more important for me to love the neighbour in close relationships. Among other things, I show this by cooking for my children and giving my husband a kiss on the cheek. ... On the other hand, the people who help Syrian refugees are showing the exact opposite of neighbourly love. They take the inheritance of their children and give it to strangers. They destroy a free and rich Denmark by opening the country to people who have no claim whatsoever to be here. ... The Syrian refugees and children in Africa are not my neighbours. It would be crazy to demand that I love them, because I don’t know them. ... It is important for me to keep the Christian command of neighbourly love out of my political work. It is an ethical requirement for anyone to care for the person who is in front of you. Neighbourly love is to let Jesus work in you

---

<sup>22</sup> Marie Krarup, “Gælder buddet om næstekærlighed kun vores naboer?”, *Kristeligt Dagblad* (October 2, 2015).

and do something for others. Therefore, the commandment is never addressed collectively to a group or a community. ... Many people believe that neighbourly love is found in left-wing welfare politics, where you take from the rich and give to the poor. That's because people today know less about what Christianity is. They think that neighbourly love is to vote for socialist parties that will abolish all borders and help the poor at the expense of the rich. I think that is rubbish. That is precisely why it cannot be put on a political program. There is no neighbourly love in politics and therefore no party can have a monopoly on neighbourly love.

Like Karlsson, Krarup is also involved in a polemic: neighbourly love does not mean welcoming refugees, as others claim. It does not mean loving Syrian refugees whom you do not know, because that does not make sense. She also ends up on a similarly low-stakes outcome for her particular view: “no party can have a monopoly on neighbourly love.” Apparently, she does not claim a monopoly for her own interpretation either, it is her personal reading of it. Through this personal angle, Krarup's interpretation shows much more ambivalence towards neighbourly love in connection with migration than that of Karlsson. She both claims it for her own perspective on family and society, but also rejects its use in a political context where it might support her policies. With an explicit reference to English Bible translation, Krarup defines the neighbour as physically close, familiar, and well-known. She emphasizes the individual nature of neighbourly love: it is not intended as a collective instruction. Neighbourly love means letting Jesus work “in you,” individually, rather than collectively. While there is a mention of Jesus, there is no interpretation of the parable from Luke here, no details about the Good Samaritan that are given meaning.

### THREE CASES OF NEIGHBOURLY LOVE: THE NETHERLANDS

The third case is an op-ed article from the Netherlands titled “Blind neighbourly love can be recipe for political disintegration,” written by Bas van Bommel, who is not a party politician, but was at the time more loosely associated with Thierry Baudet and the Forum for Democ-

racy.<sup>23</sup> In the national newspaper *De Volkskrant*, van Bommel comments on the statement made by Geert Wilders in parliament mentioned above about Christian values. Van Bommel first cites a statement by the Pope, that saying “no” to refugees is saying “no” to Christ, and then continues with Wilders:

During a session of the Dutch parliament, Geert Wilders suggested that closing borders and defending “our people” would be a realisation of “Christian values,” to much hilarity of other parliamentarians. ... Yet Wilders confronts us with an important question: what are our moral and Christian duties towards migrants, and how do these relate to other values and interests? Do neighbourly love and open borders go hand in hand? ... What to do if our needy “neighbours” are not lost individuals, but hundreds of thousands and even millions of migrants? Jesus praised the good Samaritan because he took care of an abused traveller, not because he hustled a complete tribe of people into Judea. Providing temporary assistance to refugees is not the same as mass asylum and naturalization. Christian morality does not oblige us to practice neighbourly love without any consideration of the political and demographic reality, or its long-term consequences. ... Perhaps, in this time of global mobility, neighbourly love does indeed ask us to take care mainly of our own people, to primarily protect the culture that Christian values originated in, and not to turn away from the potentially serious consequences of policies intended to be compassionate. Perhaps Geert Wilders’ definition of neighbourly love is not so laughable.

It is important to note that it is actually Van Bommel who interprets Wilders’ reference to Christian values as a definition of neighbourly love. Wilders himself does not use this term during the debate in question. This interpretation, that “Christian values” is heard implicitly as “neighbourly love” underlines the importance of the concept in this context of migration. Again, we see evidence here of a polemic, albeit in a more subtle way, in the suggestion that neighbourly love might not mean open borders. The intention of open borders and compassion might be to fulfil some idea of neighbourly love, Van Bommel argues,

---

<sup>23</sup> Bas van Bommel, “Blinde naastenliefde kan recept zijn voor politieke desintegratie,” *De Volkskrant* (September, 2015). Online: <https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/blinde-naastenliefde-kan-recept-zijn-voor-politieke-desintegratie-b7e67824>.

but the consequences of policy also need to be included in weighing how neighbourly love works out. This is another theme that recurs in these sources, that the outcomes of policy are significant for determining to what extent they are based on neighbourly love. Van Bommel here confidently states that Christian morality requires the practice of neighbourly love within politics, with an eye for “demographic reality” and long-term consequences.

Like Karlsson, Van Bommel also offers a specific interpretation of the actions of the good Samaritan, stressing that the Samaritan only took care of an individual, rather than large numbers of people and in this sense, he is taken as the example of what is required to express neighbourly love. Van Bommel then makes a move that is similar to Krarup, understanding neighbourly love as the responsibility for those who are close, “our own people” and suggests that Dutch culture is apparently where Christian values originated, rather than the Middle East.

These three cases then illustrate some of the varying but often overlapping interpretations of neighbourly love that allow it to function in support of political hostility to migration and Islam, in spite of appeals made to it by those with opposing political views.

## CONCLUDING OBSERVATIONS

It is very early in my research on this topic to draw any firm conclusions, either on neighbourly love specifically or on the political use of the Bible more broadly. But there are some observations to be made that can be helpful going forward.

Importantly, these sources on neighbourly love confirm that there is a lot to gain by using the Bible as a lens to look at the transition from religion to culture. The concepts that are central to this shift, of identity, belief, history, nationality, heritage, and culture, all occur explicitly and implicitly in the discourse surrounding the Bible. And we can cautiously say that in the emphasis on the continued significance of Christianity closely associated with national and cultural identity, the biblical lens

confirms Beaman's insights into the attempt to preserve the status of majority culture at the expense of other cultural and religious factors.

The second observation is that consequently, the Bible continues to matter in political discourse, both taken as an inspiration for personal faith and as a way to connect with the past and with Christian values, which does not require faith. In this way, the Bible appears to survive the numerical decline of Christianity by emerging as a text of national and cultural, in addition to, religious significance.

In this national and cultural framework, it apparently continues to matter what is in the Bible. The Bible is not just relevant as a whole, as a symbol, but also in its specific content. Political discourse critical of migration does not only rely on rhetoric that sounds vaguely Christian but can actually refer to specific aspects of biblical stories and offer specific interpretations. The degree to which these interpretations may be lacking from an academic perspective is obviously not relevant. What matters is the fact that biblical texts and themes are presented as meaningful, and as a legitimate way to access the cultural past and tap into the value of Christianity.

On the other hand, the distinction Christendom–Christianity does not appear helpful to interpret these sources. How would we measure the sincerity of Krarup versus that of religious representatives or politicians from traditional Christian parties, for example? Even though there may be certain tropes forming in this context, such as about the neighbour being physically close, the sources do not appear to use prefabricated slogans or empty rhetoric. Each develops its own logic based on a specific implicit understanding of how the Bible is meaningful. Rather than disguising their views as Christian, the claims about the authority of the interpretations that are given are in fact quite modest, as I have pointed out. The sources are passionate in opposing their opponents' views on migration policy, but more nuanced when it comes to the competitive contribution of their interpretation of the Bible and of neighbourly love in the spectrum of interpretations that exist.

There is a further observation to make connected to the distinction Christendom–Christianity which is that this type of nationalist and conservative tendency has been part of Christianity for centuries. Rather than assume that the “tolerant,” “foreigner-friendly” attitude is what is typical for Christianity, a slightly longer historical perspective obviously reveals that this is not the case.<sup>24</sup> This even applies specifically for the political use of the theme of neighbourly love. In the Dutch debate about the abolition of slavery, a lawyer and politician defended slavery in 1838 by saying: “Slavery must be continued and this is out of love for our neighbour, who will be in this condition *until God declares them free.*”<sup>25</sup>

Cases where Christianity and the Bible are used to denigrate and exclude are not an exception that can be written off as “Christendom.” Claims about Christian values and identity in this political context are instead only the most recent reshaping of a consistently problematic aspect of European identity, which has always relied on notions of exceptionalism and superiority, and has connected these to religion.

---

<sup>24</sup> There is of course extensive scholarship on this, to mention just a few titles: Katharine Gerbner, *Christian Slavery: Conversion and Race in the Protestant Atlantic World* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018); M. Lindsay Kaplan, *Figuring Racism in Medieval Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2019); Shawn Kelley, *Racializing Jesus: Race, Ideology, and the Formation of Modern Biblical Scholarship* (London: Routledge, 2002); Colin Kidd, *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600–2000* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

<sup>25</sup> This statement is attributed to Jan Willem Gefken and occurred in an anonymous article “De vrijwording der neger-slaven,” *Nederlandse Stemmen over Godsdienst, Staat-, Geschiedenis- en Letterkunde* 6 (1838): 59 (italics in the original). For a discussion of Gefken, his attitudes towards slavery, and this quotation, see R. Reinsma, *Een merkwaardige episode uit de geschiedenis van de slavenemancipatie 1863–1963* (Den Haag: Van Goor Zonen, 1963), 15; Johanna Maria van Winter, “De openbare mening in Nederland over de afschaffing der slavernij,” *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids* 34/1 (1952): 61–90 (65).

Finally, coming back to the other two areas where the Bible is relevant to the transition of religion to culture discussed above, namely Bible translation and biblical studies, and relating these to what we have seen in connection with political discourse, I would argue that they are all three tied up in a similar perspective. For all three, the Bible is not an ancient foreign object that has had many shapes and meanings over time. Instead, the Bible is uniquely “our text” in all three domains. It is “our text” both in the sense that it belongs uniquely to us, and in the sense that it is uniquely this text that is ours, unlike any other. In this light, they all three confirm and reinforce each other, however, perhaps unintentionally and unfortunately.

# There Is an Urgent Need for Studies of the Bible in Swedish Politics: A Response to Karin Neutel

**HANNA STENSTRÖM**  
*Enskilda Högskolan Stockholm*  
hanna.stenstrom@ehs.se

In my oral response to Karin Neutel's lecture at the Exegetical days 2021, I expressed my gratitude for an interesting and important lecture. The lecture convinced me that the analysis Neutel presents makes the Bible serve as a lens to make this transition from religion to culture visible.<sup>1</sup> The published article strengthens my conviction. I look forward to reading the book where the results of her project are published.

## GENERAL REFLECTIONS

Neutel shows how biblical scholars can contribute to current dialogues between different academic disciplines and to the creation of knowledge about changes in contemporary societies but also, I hope, to public debate and reflection in the churches. I do hope that Neutel's essay, as well as the future monograph, will be read by scholars working with the same issues in different disciplines but also by others concerned with the issues discussed, outside of the Academy. In addition, I hope that the study will contribute to a development in biblical studies through which reception studies are generally accepted as central to the discipline.

---

<sup>1</sup> So Karin Neutel, "The Bible in Migration Politics in Northern Europe", *SEÅ* 87 (2022): 85–105 (85).



## THE FOCUS AND PRESUPPOSITIONS FOR THIS RESPONSE

I am a Swede living and working in Sweden, so this is the context I know best. Therefore, I will here (as in the original oral response) focus on the Swedish examples in Neutel's essay and add some reflections from a Swedish perspective.

Formulating a response is not easy for me, since the issues discussed by Neutel are of great concern to me. I am involved in forming theology and Christian practices which actively resist the interpretations and practices described in Neutel's paper and essay, so it is difficult for me to stick to my task as a scholar and not to turn normative and angry. I will try, though, since I find it important that studies such as Neutel's—scholarly analyses of anti-immigration rhetorics and their use of the Bible—are carried out in a way that takes them seriously as examples of biblical interpretation, and not just dismiss them as arbitrary use of biblical passages. Such studies contribute to our understanding of contemporary society, an understanding that is necessary if wanting to resist anti-democratic movements of our time.

Neutel's work and the material she studies can be related to two wider contexts: contemporary public debates in various countries on the one hand; and earlier research, that is, certain academic contexts, on the other. These two contexts will provide a structure to my presentation. I will begin by focussing on public debate, and continue with the relation to earlier research. I will also discuss possible ways forward for Neutel's study and, maybe, for other studies of similar questions and materials. I know that Neutel herself has good knowledge of the earlier research I mention, but I present it here for the benefit of the readers of this response who are not acquainted with this research.

## CLAIMING CHRISTIANITY AS SUPPORT

I grew up in a Christian family that related to the liberal Protestantism of the Church of Sweden in a secular Sweden in the 1960s, 1970s, and early 1980s, so I am always surprised when Christianity and interpreta-

tions of the Bible are discussed in secular, progressive press—unless the aim is to show once again how *bad* the Church, or Christian faith, are for one reason or the other. Today, however, there is an increasing amount of examples of different ways of writing about Christianity and the Church even in such contexts. This change may be part of the development Neutel studies, a development where Christianity is regarded as a part of the culture, rather than as a religion, but there are differences between the examples I will mention below and Neutel’s material, since they have different political perspectives.

In April 2019, *Syre* (“Oxygen”), a progressive, green magazine, published an editorial by Valdemar Möller (who does not tell us about his own relation to Christianity) with the title “Don’t turn Christianity into a racist battering ram.”<sup>2</sup> In this issue, most of the articles are about themes connected with climate change, but the editorial shows that a struggle about the right to claim Christianity for one’s purposes and agendas is obviously going on here between persons with different political convictions.

Möller’s point of departure is an empirical study by the political scientist Magnus Hagevi.<sup>3</sup> Hagevi shows that a growing number of Swedes think it positive that “Christian values” are important in the Swedish society, despite the fact that a significant number of these respondents do not themselves self-identify as Christians. Notably, there is also, as Hagevi shows, a correlation between appreciation of “Christian values” and the opinion that immigration politics should be more restrictive, while persons who self-identify as Christians are generally more positive to immigration and refugees.

---

<sup>2</sup> My translation of the original Swedish: “Gör inte kristendomen till ett rasistiskt slagträ.” The editorial can be read online: <https://landetsfria.nu/2019/nummer-12/gor-inte-kristendomen-till-ett-rasistiskt-slagtra/>.

<sup>3</sup> An introduction to the study and its main results, as well as links to the material can be found online on <https://hagevi.wordpress.com/2019/03/11/allt-fler-vill-satsa-pa-ett-samhalle-med-kristna-varden/>.

Möller discusses what “Christian values” actually refer to. He mentions biblical texts about taking care of refugees and the fact that many churches in history and at present support refugees. The negative attitude to immigrants held by those who do not identify as Christians but like “Christian values” is put in contrast to biblical texts, the values held by “Jesus as we know him” (if Möller’s words are translated) and the practices of churches in history and in the present. Möller also mentions biblical texts which advocates of “Christian values” cannot refer to because they say, for example, that women who do not follow certain rules for sexual relations shall be killed by stoning. In other words, it is very difficult, Möller claims, to know what is actually meant by “Christian values,” although there is strong support for the claim that they are not racist or xenophobic.

Möller’s conclusion is that you must “become wary”<sup>4</sup> when people who are not believers talk about “Christian values” because it is very probable that they actually mean “racist values.” This is, in my opinion, an example of a struggle about Christianity in Sweden today, a struggle which is, in a sense, also the topic of Neutel’s article and project. My example thus shows that Neutel’s work is concerned with issues of relevance for people outside both the academic world and the churches.

Relating this more explicitly to Neutel’s work, she identifies a problem in works by political scientists; namely that the distinction made between “Christendom” and “Christianity” is neither based on solid empirical studies or a usable theoretical tool. It is actually rather based on normative assumptions saying—to put it bluntly—that true, real, Christianity is good. If one argues for something bad, such as racism, in the name of Christianity and calls this “Christian values,” one is simply wrong. This is, in my opinion, an important point, and I will return to it below. Here can be noted that the distinction is also present in Möller’s editorial.

---

<sup>4</sup> In Swedish, Möller uses the idiomatic expression “dra öronen åt sig.”

That Möller's editorial is normative is obvious and not problematic: editorials by definition express opinions and convictions held by the author and try to convince the readers that s/he is right. What is interesting in this context is, however, that Möller also uses the empirical study by Magnus Hagevi, where "Christian" is used as a self-identification. Put differently, persons are not identified as "real Christians" by the scholar because they have certain convictions or behave in a certain way. Perhaps such a seemingly simple empirical approach may be a possible way forward, especially since Neutel's Swedish examples also show how persons who do not self-identify as Christians affirm "Christian values," although their understanding of those values is part of nationalistic, right-wing, and anti-migration politics.

#### ADDITIONAL REFLECTIONS ON THE "CHRISTIANITY– CHRISTENDOM" DISTINCTION

Neutel's critique of the distinction between Christianity and Christendom in works by political scientists is actually a critique of a kind of defense for Christianity which has parallels in defenses of other religions, including Islam. To put it bluntly, the argument is that true Christianity, real Christianity, is Good—"good" according to modern democratic values—and if something is claimed to be Christian but is not Good it is actually a distortion of this true, real Christianity. Thereby, Christianity—and often also the Bible—is idealized. The understanding of Christianity can also be regarded as "essentialist": the essence of Christianity is good, in spite of the fact that even churches and Christian individuals have participated in a number of evil deeds and unjust structures. Neutel mentions examples.

One good reason for working with studies of biblical reception is, I think, that it makes it possible—indeed necessary—for us to move beyond this kind of idealization of the Bible and/or Christianity as well as beyond an essentialist understanding of Christianity. Related to practitioners of faith, it could be said that any Christian must, therefore, be

willing to recognize this, and take responsibility for how they interpret and use a mixed heritage without escaping into idealization or essentialisation.

I am convinced that the same holds true for being a European, even a secular European who identifies with the heritage from the Enlightenment—with democracy and humanism. Those heritages are also mixed, they can be idealized and essentialized, but it is important to move on from apologetic strategies and learn how to live with them as such mixed heritages which, in turn (as Christianity) must be subjected constantly to critical assessment from ethical and political perspectives.

### NEUTEL'S WORK IN RELATION TO EARLIER RESEARCH

I will relate two themes in Neutel's essay to earlier research. The first is *nationalism* and the second is connected with her overall question of what happens to the Bible in a context where Christianity is transitioning from being primarily conceived as something religious, to something that is presented more as culture.

#### **Nationalism**

I start with nationalism. As Neutel shows, it is important for Mattias Karlsson that the "national position" still has a place in the Church of Sweden. Actually, he claims that it has been represented in this church for at least 600 years, while the multi-cultural and multi-religious, non-nationalist orientations which have power within the present church have been there for no longer than a century. I hope Neutel will make some critical comments on this claim in the final presentation of her results, since this claim presents something as a fact although the realities he refers to are more complex.

I am not a historian specialized in modern nationalism, but what I have learned from historians is that the nationalism formed in the late nineteenth and early twentieth centuries was not only a continuation of something pre-modern—it was not even simply anti-modern. Although

there are certainly examples of certain kinds of nationalism in different societies long before the modern era, modern nationalism is also different. Modern nationalism is part of modernity, or at least a reaction to modernity, and not just a preservation of a society and ideals that can be traced back 600 years or more.<sup>5</sup>

It is certainly the case that conservatism and nationalism had a strong position in the Church of Sweden at the late nineteenth and early twentieth centuries, and it is also certainly the case that the Church of Sweden was central in the nation building project of Gustav Vasa (1496–1560), the king who integrated the reformation in his political project. It is certainly true that the state church was central in the formation of Sweden and Swedish identity from Gustav Vasa and onwards, but it does not follow that Swedish nationalism today is therefore identical with Swedish nationalism in either the early twentieth century or the politics of Gustav Vasa (or Gustav II Adolf, 1594–1632).

Therefore, the Swedish examples Neutel studies may be understood as a new phase in the process discussed in Halvor Moxnes' *Jesus and the Rise of Nationalism*.<sup>6</sup> Briefly, Moxnes shows how nineteenth century research about "the historical Jesus" was in various ways part of, or at least influenced by, various kinds of nationalism, including liberal nationalism—that is, forms of nationalism different from the conservative or reactionary forms that are so prominent today. There are certainly consid-

---

<sup>5</sup> For some short surveys of nationalism, see "Nationalism" in *Nationalencyklopedien* 14 (Höganäs: Bra böcker, 1994), 40–41; or in *Britannica* online: <https://www.britannica.com/topic/nationalism>. For nationalism in Sweden, see Bo Stråth, *Sveriges historia 1830–1920* (Stockholm: Norstedts, 2012), 28–32, 104–105. For nationalism and the Church of Sweden in the early twentieth century, see, for example, Ingmar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria: Religionsfrihetens och ekumenikens tid* (Stockholm: Verbum, 2005), 26–35; Urban Claesson och Sinkka Neuhaus (ed.), *Minne och möjlighet: Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism* (Göteborg: Makadam, 2014).

<sup>6</sup> Halvor Moxnes, *Jesus and the Rise of Nationalism: A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus* (London: Tauris, 2012).

erable differences between the scholarly works discussed in Moxnes' book and the political rhetorics discussed by Neutel, but the notion of a new phase is still valid.

### From Religion to Culture

Another study which can be related to Neutel's project and her article in this issue of *SEÅ* is Jonathan Sheehan's *The Enlightenment Bible*.<sup>7</sup> In this work, Sheehan establishes the concept "the Cultural Bible" and describes the processes in Germany and England from the late eighteenth and early nineteenth centuries where the authority of the Bible was understood in new ways. In contexts—even Christian—where the Bible could no longer be understood as divine revelation, its authority was reformulated as the authority of the foundational document of Western culture. The similarities with the contemporary processes described in Neutel's essay are obvious, but what still remains to be done is a more sophisticated reflection on, for example, the relation between these two processes. Is the process Neutel describes the latest phase in the history described by Sheehan? What is actually similar and are there substantial differences between the development now and the development in the late eighteenth and early nineteenth centuries?

### FINAL REFLECTIONS

One possible further line of investigation would, of course, be to look at how official documents from the Church of Sweden and the Christian Council of Sweden (an ecumenical body with twenty six member churches from several denominations) argue for the rights of refugees and generous migration politics. Does Karlsson argue against what the Church of Sweden or the ecumenical movement actually says, or does

---

<sup>7</sup> Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

he rather attempt to argue that the parable of the Good Samaritan cannot easily be made into a political programme? That would, though, be the focus of another study, one I hope someone will be inspired to carry out.

I have to stop here, hoping that my response has given both Karin Neutel and the readers of this article some food for thought that may lead us all further in our respective works. I look forward to reading Neutel's book when her project is completed.



# Något om Bibeln som politiskt dokument i undervisning och modern historia

HÅKAN BENGTTSSON

*Uppsala universitet*

*hakan.bengtsson@teol.uu.se*

Under den exegetiska dagen 2021 gavs många relevanta exempel på hur Bibeln använts i både historisk-politisk diskurs och i modern politisk debatt. Exempelen framhöll en del oväntade tolkningsstrategier, i alla fall för en bibelforskare. Tolkningsrikedomen är stor och den lär bara växa med tiden.

Som lärare och forskare är vi vana vid att bibeltexterna signalerar problematiska hållningar som patriarkala värderingar, misogyna tillämpningar, antijudiska uttryck och exkluderande av olika sexuella identiteter. Detta är en viktig del av vår undervisning eftersom oreflekterade användningar av Bibeln har förorsakat läsningar och exklusivistiska tolkningar. Karin Neutel presenterade exempel på politiskt och kulturellt konservativa användningar av Bibeln, hos exempelvis Mattias Karlsson (svensk politiker), Marie Krarup (dansk politiker) och Bas van Bommel (nederländsk politiker).<sup>1</sup> Man skulle kunna dra slutsatsen att Bibeln är en farlig bok, men samtidigt finns det, som vi vet, gott om exempel på texter som uppmanar till respekt och tolerans (Matt 5:44; Luk 10:25–37), kärlek (3 Mos 19:18) och överskridande av mänskliga gränser (Gal 3:28).

Uppräkningen av moderna tänkare som har inspirerats av Bibels krav på kärlek och rättvisa kan också bli lång: Gandhi, Leo Tolstoj, Martin

---

<sup>1</sup> Karin Neutel, "The Bible in Migration Politics in Northern Europe", *SEÅ* 87 (2022): 85–105.

Luther King och Abraham Joshua Heschel. Två nu levande personer med rötter i Israel och Palestina verkar också för fred och ekologisk hållbarhet, nämligen kyrkoledaren Jean Zaru (Vännernas samfund) och rabbinen Jonathan Neril.<sup>2</sup> Bibels budskap har under alla tider påverkats människors liv, inte bara på insidan, utan även på utsidan. En fråga till oss bibelpedagoger är: varför betonar vi inte Bibelns inspirerande och inkluderande mer i våra kurser? Tar vi den för given eller är vi rädda för att bli stämplade som biblicistiska predikanter?

Min egen åsikt är att vi alltför sällan berör just frågor om bibeltexternas samhällsförbättrande potential. På samma sätt berör vi sällan frågan om vilken typ av auktoritet Bibeln är och inte heller vilka skillnader som finns mellan olika kristna kyrkor och samfund, för att inte tala om judendomen. ”Att tro på Bibeln” är ett förenklande och ett rent av felaktigt påstående om människors olika förhållningssätt till texterna. Den vanligaste – och naturligaste – användningen av Bibeln sker i gudstjänster och det finns olika skäl att tydliggöra på vilka sätt olika religiösa traditioner relaterar till Bibeln.

Kanske är jag lite oräddvis ändå. Ser jag på min egen institutions kursutbud finns det kurser om Bibelns relation till kultur, konst och lärande. På lärarkurser diskuteras Bibelns och Koranens relevans för kristna och muslimer. Texterna om Abraham, Josef och om världens skapelse är texter som förenar och ett gott exempel på hur detta kan användas i skolan är Dorothea Rosenbergs projekt ”Abrahams barn”.<sup>3</sup> Sådana didaktiska insikter är viktiga idag eftersom de ger möjlighet för elever och lärare att förstå vad det är i texterna som förenar, men också vilka tolkningar och perspektiv som skiljer olika traditioner åt. Bibelns berättelser är en del av västerlandets kulturarv och bör därför förmedlas

---

<sup>2</sup> Jean Zaru, *Occupied with Nonviolence: A Palestinian Woman Speaks* (Minneapolis: Fortress Press, 2008); Rabbi Yonatan Neril och Rabbi Leo Dee, *Eco Bible: An Ecological Commentary on Genesis and Exodus* (Jerusalem: The Interfaith Center for Sustainable Development, 2020).

<sup>3</sup> Dorothea Rosenblad och Fanny Rosenblad, *Samma rötter: Abrahams barn i tre religioner, lärarhandledning* (Djursholm: Fondis förlag, 2013).

till nya generationer. Bibelns olika utgestaltningar i konst, litteratur och musik visar på andra och kreativa förhållningssätt till texterna än att utvinna dogmatik ur dem.

Det finns också andra goda exempel på hur man tidigare diskuterat bibeltexters auktoritativa och kommunikativa processer. Efter utgivningen av Nya testamentet i 1981 års översättning diskuterade litteratur- och kommunikationsforskaren Cai Svensson med prästerna Anders Piltz och Herman Seiler om hur man skapar mening i bibeltexter. Det var en i ordets verkliga bemärkelse meningsfull diskussion.<sup>4</sup> Man lyfte fram församlingen (kyrkan) som tolkande komunitet – ett perspektiv som i högsta grad är tillämpligt även på judar och muslimer. Som vi vet har de första forskargenerationernas fixering vid textens ursprungssammanhang kompletterats med analyser av läsarens förutsättningar och situation. Denna paradigmförskjutning ger oss en vetenskaplig möjlighet att arbeta med Bibelns roll som auktoritet och kulturkälla.

Under några år hade jag förmånen att arbeta och bo i Jerusalem som chef för Svenska teologiska institutet. I egenskap av bibelforskare var det som att leva i en godisaffär där ständigt nya smaker dök upp på hyllan. Frågan om landets historia och dess relation till bibeltexterna gjorde sig påmind inte bara genom nya arkeologiska landvinningar, men också genom den pågående politiska konflikten.<sup>5</sup> Ibland när jag försökte kommunicera på modern hebreiska log man och sade att jag lät som Bibeln. Skälet till att man drog på munnen var att det lät som en reminiscens av David Ben-Gurions bibelprogram som han försökte införa i början av 1950-talet.

En av de största utmaningarna i den unga staten Israel var att samla de många judiska kulturerna i uppbyggnaden av en statsidentitet,

---

<sup>4</sup> Anders Piltz och Herman Seiler, *Bibeln som Guds ord* (Uppsala: Katolska bokförlaget, 1987); Cai Svensson, *Text och tro: Hur läsare skapar mening i bibeltexter* (Örebro: Libris, 1989).

<sup>5</sup> Se Håkan Bengtsson, "Landets folk: Om israelers och palestiniernas politiska och teologiska berättelser", *Svensk kyrkotidning* 7 (2015): 214–217.

ממלכתיות. Ben-Gurions sionism var i grunden sekulär och anknytnin-  
gen till landet uttrycktes snarare i historiska och kulturella termer. I lan-  
det Israel föddes det judiska folket och byggde upp ett eget kulturellt  
och skriftliga arv. Enligt självständighetsdeklarationen skapade det jud-  
iska folket: ”kulturella värderingar av nationell och universell betydelse  
och de gav till världen den eviga böckernas bok.”<sup>6</sup> Det var alltså Bibelns  
tillkomst och dess texter som knöt folket till landet, enligt Ben-Gurion.  
Den annars gemensamma utgångspunkten för judisk kultur var Talmud,  
men dess betydelse betonades i regel mer av ortodoxa judar och omfat-  
tades inte av sekulära sionister. Ben-Gurions idé var på det här sättet ett  
försök till återtagande och revitalisering av det bibliska arvet, vilket pas-  
sade det sionistiska projektet. Han träffade rätt på en central punkt,  
nämligen återskapandet av det hebreiska språket עברית, som användes  
för vardaglig och modern kommunikation. En följd blev att en del bib-  
liska idiom blev del av vardagsspråket: אל-תגידו בגת, ”berätta det inte i  
Gath” (2 Sam 1:20) eller חסר משוגעים אני, ”skulle jag ha brist på gal-  
ningar?” (1 Sam 21:16).

Vilka andra komponenter hade David Ben-Gurions program? En del  
relaterade till utbildning: undervisning i biblisk historia och realia in-  
fördes i de statliga skolorna. Man delade ut biblar för att markera  
skolexamen och även rekryter i armén erhöll biblar. I början av sex-  
tioalet startades en internationell bibelfrågetävling där även kristna del-  
tog med stor framgång. En av deltagarna 1961 var svensken Karl Treard  
från Nora, en soldat i Frälsningsarmén som dock inte nådde någon top-  
position i tävlingen. Vinnare blev Yiye Ashlech, en jemenitisk rabbin.<sup>7</sup>

Andra delar av bibelprogrammet fick geografiska och politiska kon-  
sekvenser. Arabiska ortnamn byttes till hebreiska motsvarigheter. Arke-  
ologiska utgrävningar fokuserade på att blottlägga den tidiga israelitiska

---

<sup>6</sup> Författarens översättning från Israels självständighetsdeklaration. Den kan läsas  
online på följande länk: <https://m.knesset.gov.il/en/about/pages/declaration.aspx>.

<sup>7</sup> Se ”Israels andra internationella bibeltävlan”, *Missionstidning för Israel* 83 (1961):  
192–195.

materialkulturen (något som senare skulle visa sig vara kontraproduktivt). Historiska platser fick status som nationalparker, i vilka man också började rekonstruera byggnader och strukturer från antik tid. Denna trend fick också god draghjälp av upptäckten av Dödahavsrollarna, vilka blev till den nationalklenod som återknöt den antika judiska närvaron i landet till den moderna. Den israeliska historikern Anita Shapira beskriver konsekvenserna av bibelprogrammet som ett överbryggande av det mytologiska förflutna med nuet.<sup>8</sup>

Som jag tidigare antytt, ser man idag med något blandade känslor på Ben-Gurions bibelprogram. Det hade sin funktion under en tid, men blev obsolet och inopportunt. En orsak var att israeliska arkeologer snart blev varse att det inte gick att historiskt bekräfta bibeltexternas narrativ om folket som tog landet i besittning. Den kanaaneiska och den tidig-israelitiska materialkulturen var nära förbundna med och förmodligen beroende av varandra. Inte desto mindre möjliggjorde bibelfokuseringen en inbjudan till studenter och forskare vilka kunde studera Bibelns språk, historia och reception på plats. Ett kristet institut som fick denna möjlighet var Svenska teologiska institutet och med tiden skulle det även följas av amerikanska initiativ. Det som var avsett som en sammanhållande faktor i det judiska statsbyggandet tilldrog sig snarare ett intresse från kristet håll och blev ett sätt att anknyta till den unga staten.

Som moderna bibelpedagoger kommer vi inte ifrån att Bibeln är en auktoritet för både judar och kristna, och genom Koranen även för muslimer. Vi bibelpedagoger kan fylla en viktig uppgift genom att tydligare analysera och diskutera Bibeln som auktoritet för olika religiösa traditioner. Vi har inget att förlora på det. Man förstår mycket om sig själv och sin egen tradition genom att lära sig om andra.

---

<sup>8</sup> Anita Shapira, "The Bible and Israeli Identity", *Association for Jewish Studies Review* 28 (2004): 35.

# Att undervisa om ”Bibeln i politiken”: Fallgröpar och möjligheter

**MIKAEL LARSSON**

*Uppsala universitet*  
mikael.larsson@teol.uu.se

**HANNA LILJEFORS**

*Uppsala universitet*  
hanna.liljefors@teol.uu.se

## INLEDNING

Politiska bibelbruk är inget nytt. Genom historien har ”Bibeln” mobiliserats för att legitimera politiska anspråk i frågor om till exempel slaveri, rösträtt och apartheid, ofta av grupper med diametralt motsatta ståndpunkter. Som stoff på kurser i bibelvetenskap är det fortfarande mer ovanligt, vilket innebär såväl möjligheter som fallgröpar för läraren. Att världsledare i realtid levererar potentiellt kursmaterial innebär hög relevansfaktor, men ställer också nya krav. Jacques Berlinerblau hävdar retoriskt att vår skolning som bibelvetare är oanvändbar för att granska politiska diskurser.<sup>1</sup> Vad förslår färdigheter i döda språk och kunskaper om antikens religioner för att avkoda retoriken i amerikanska presidentvalskampanjer? Berlinerblau har rätt i att utmaningen är stor. Vi menar att uppgiften är både angelägen och genomförbar, inte bara för forskare med inriktning mot reception utan också för studenter på grundnivå,

---

<sup>1</sup> Jacques Berlinerblau, ”The Bible in the Presidential Elections of 2012, 2008, 2004, and the Collapse of American Secularism” i *The Bible in the Public Square: Its Enduring Influence in American Life*, red. Mark A. Chancey, Carol Meyers och Eric M. Meyers (Atlanta: SBL Press, 2014), 15–36 (15).

även om den kräver att vi rör oss utanför snävt uppfattade ämnesgränser. Här delar vi några erfarenheter från att undervisa om Bibeln i politiken, från kursen ”Bibeln i samtidskulturen” vid teologiska fakulteten i Uppsala (vårterminen 2021), med utblickar mot mer övergripande utmaningar och möjligheter.

### BAKGRUND TILL ”BIBELN I SAMTIDSKULTUREN”

Kursen ”Bibeln i samtidskulturen” (15 hp) gavs för första gången vårterminen 2020 i sitt nuvarande format. Föregångaren ”Bibeln och kulturen” (7,5 hp), initierad av Lina Sjöberg, hade då getts varje år sedan 2008. Fokus låg på skönlitteratur och film, med nära koppling till det framväxande forskningsfältet receptionsstudier.<sup>2</sup> När möjligheten gavs att göra en större kurs breddade vi den mot två nya områden: politik och populärkultur (musik), i linje med utvecklingen av receptionsforskning internationellt. Vi kunde också ge mer utrymme för hermeneutik och introduktion av bibeltexter. Förändringen svarade mot en efterfrågan från studenter om en del två av kursen.

Till förutsättningarna hör att kursen kan läsas som fristående kurs, med grundläggande behörighet. Det speglar en önskan att nå fler studentgrupper än de egna programstudenterna, vilket också infriats. Stu-

---

<sup>2</sup> För en överblick över svenska exegetiska avhandlingar i fältet, se Birger Olsson, ”Att läsa Bibeln tillsammans med de döda: Om svensk receptions kritik på 2000-talet”, *SEÅ* 73 (2008): 143–160. I Uppsala har fältet samlat forskare från exegetik, systematisk teologi och litteraturvetenskap, se till exempel i Stefan Klint och Kari Syreeni (red.), *Speglingar: Svensk 1900-talslitteratur i möte med biblisk tradition* (Skellefteå: Artos, 2002). Exegetiska avhandlingar från Uppsala i detta fält inkluderar Stefan Klint, *Romanen och evangeliet: Former för Jesusgestaltning i Pär Lagerkvists prosa* (Skellefteå: Norma, 2001); Mikael Sjöberg [nu Larsson], *Wrestling with Textual Violence: The Jephthah Narrative in Antiquity and Modernity* (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2004); Lina Sjöberg, *Genesis och Jernet: Ett möte mellan Sara Lidmans Jernbarneepos och Bibelns berättelser* (Hedemora: Gidlunds förlag, 2006) samt Mattias Huss, *Vetekornets väg: Utblottelse hos Dostojevskij och romanen Bröderna Karamazov* (Skellefteå: Artos, 2008).

denterna kom länge från huvudsakligen tre håll: skola, kyrka samt humaniora och samhällsvetenskap. Vårt intryck är att rekryteringen breddats under de senaste åren, så att vi nu oftare möter studenter från vård, näringsliv och kultursektor, ibland också någon enstaka politiker. Det innebär stor variation av förkunskaper men också av erfarenheter, vilket bäddar för dynamiska samtal. Kursen går på halvfart (distans) under en termin. Politik är temat för det första huvudseminariet, men det berörs också under introduktionsveckorna genom så kallade prova-på-seminarier. Våra reflektioner relaterar till dessa två moment.

### PROVA-PÅ-SEMINARIER

Till nyheterna våren 2021 hörde två mindre omfattande prova-på-seminarier. Syftet med dessa var att introducera seminarieformen som sådan, aktivera studenterna tidigt i kursen samt ge något av en aptitretare inför det första ordinarie seminariet. I kursvärderingen året innan hade studenterna efterfrågat mer nordiskt material. Till vårterminen 2021 hittade vi ett temanummer i den danska tidskriften *Bibliana* med titeln "Den nordiske bibel" som innehöll korta populärt hållna bidrag om bibelreception i den nordiska offentligheten.<sup>3</sup> Vi valde ut fyra bidrag och varje student skulle kommentera två.<sup>4</sup> Uppgiften bestod dels i att identifiera författarens argumentation och dels i att göra ett eget ställningstagande. Några av bidragen driver tydliga teser. Hallgeir Elstad argumenterar till exempel för att välfärdsstatens jämlikhetsideal motsvarar kärleksbudet i den Hebreiska bibeln och Nya testamentet samt att seku-

---

<sup>3</sup> *Bibliana* 2 (2020). Artiklarna är sammanfattningar av bidragen till Marianne Bjelland Kartzow, Outi Lehtipuu och Kasper Bro Larsen (red.), *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Identity Formation* (Berlin: de Gruyter, kommande).

<sup>4</sup> Hallgeir Elstad, "Bibelen i den skandinaviske velfærdsstat"; Hanna Stenström "Jesus, tempelrensningen og velfærdsdebatten i Sverige"; Marianne Bjelland Kartzow, "Bibelen i det nordiske parlament: Mellem ældgammel lærdom og ambivalent symbol"; samt Outi Lehtipuu, "Kan Bibelen være hate speech? En aktuel debat i Finland".



lariseringen öppnar nya rum för Bibeln. Andra är mer prövande. Outi Lehtipu frågar, i anslutning till en specifik finsk debatt, om bibeltexter kan utgöra grund för hets mot folkgrupp ("hate-speech") och landar i en mer övergripande fråga om vad som kännetecknar ett ansvarfullt bibelbruk.

Artiklarna väckte tveklöst intresse och engagemang. Vårt intryck är att seminarierna bidrog till att sätta igång kursen, ge studenterna möjlighet att "provtänka" och visa på frågornas aktualitet i vår egen kontext. En återkommande frestelse för studenter var att hoppa över det första steget, analysen, och gå direkt till ställningstagandet. Det är förståeligt när uppgiften berör allmänpolitiska frågor (välfärd, yttrandefrihet), där många har en tydlig uppfattning sedan tidigare. Men uppgiften i seminariet var inte att ta ställning till exempelvis privata alternativ i välfärden, utan att pröva eventuella paralleller i sättet att tänka kring socialt ansvarstagande i bibliska traditioner och i vår egen tid. Här gäller det (som alltid) att läsa frågan noga innan man svarar och att inte dras med åt andra, i och för sig, intressanta håll.

Några studenter efterlyste mer av introduktion till centrala och komplexa teologiska begrepp som sekularisering. Det korta formatet på artiklarna bidrog till viss förenkling, men öppnade också en möjlighet för studenterna att peka på vad som tagits för givet, vad som blivit alltför rumhugget eller när exegeterna varit ute på hal is. Ytterligare några ville ha tydligare instruktioner inför seminarierna, vilket är särskilt viktigt när dessa sker online (asynkront), och lärarens klargöranden och följdfrågor kommer med viss fördröjning. Alltför öppna eller komplexa frågor på litet svarsutrymme kan vara frustrerande, inte minst för ambitiösa studenter. Här är det viktigt att syftet blir tydligt, nämligen att introducera frågor som vi sedan fördjupar på nästa moment i kursen. Att få "provtänka" kring stora frågor, till exempel om "Bibeln" som kulturarv eller vad en ansvarsfull bibeltolkning kan innebära, ger också studenter en möjlighet att artikulera sin förförståelse i ett tidigt skede av kursen.

## MOMENTET "BIBELN I POLITIK OCH SAMHÄLLSLIV"

Efter introduktionsveckorna följde "Bibeln i politik och samhällsliv" som det första ordinarie materialblocket. Våren 2021 inföll detta moment bara en dryg månad efter stormningen av den amerikanska kongressen den sjätte januari, då vissa skanderade slagord som exempelvis "Christ is my king, Trump is my president".<sup>5</sup> Händelsen bidrog till ämnets akuta relevans, men innebar också en utmaning för oss lärare att navigera i nyhetsflödet. Det gällde att snabbt identifiera både lämpligt material och tillvägagångssätt för hur detta kunde användas i undervisningen. Seminariet genomfördes i realtid, via länk, i mindre grupper. Detta hade framkommit som ett önskemål från tidigare kurstillfällen och nu provade vi det för första gången. Att få "ses" åtminstone en gång på en kurs som sträcker sig över en hel termin kan bidra till motivation och ett gynnsamt lärandeklimat. Det visade sig också att något fler studenter både startade och slutförde kursen än tidigare.

Studenterna förberedde sig för seminariet genom att läsa och arbeta med frågor till tre typer av texter: forskningslitteratur, artiklar i dagspress samt utdrag ur tal av svenska politiker. Att hitta lagom svår kurslitteratur (för studenter med grundläggande behörighet) är en utmaning i ett forskningsfält som fortfarande får beskrivas som relativt nytt och snabbväxande.<sup>6</sup> Helst ska litteraturen också tillhandahålla användbara analysverktyg och inte bara handla om amerikanska förhållanden. Hu-

---

<sup>5</sup> Se till exempel dokumentären "Stormningen av Kapitolium", *SVT Dax* (24 oktober, 2021) eller Gina Ciliberto och Stephanie Russel-Kraft, "They invaded the Capitol Saying 'Jesus is my savior, Trump is my president'", *Sojourners* (7 januari, 2021). Tröjor med texten "Christ is my king, Trump is my president" har sålts på Amazon sedan 2019 (se till exempel <https://www.amazon.com/Jesus-King-Trump-President-Tan/dp/B07VBBD1RH>).

<sup>6</sup> För en överblick över fältet, se Hanna Stenström, "Bibeln i politiken: Ett växande forskningsfält", *SEÅ* 87 (2022): 1–27; samt kapitel 1 i Hanna Liljefors, *Hebreiska bibeln debatterad: En receptionskritisk studie av diskurser om "Gamla testamentet" i svenska dagstidningar 1987–2017* (Skellefteå: Artos & Norma, 2022).

vudboken *The Bible in the Public Square* har fokus på USA, men introducerar relevanta områden (politik, nationsgrundande, populärkultur och utbildning) på ett tillgängligt sätt och rymmer även vissa historiska perspektiv.<sup>7</sup> Vi kompletterade med artiklar som behandlar nordiska förhållanden (Strømmen) och ger mer av teoretisk grund (Sherwood), till exempel om sambandet mellan liberala och högernationalistiska bibelbruk.<sup>8</sup>

Den fråga som studenterna fick arbeta med i relation till dessa texter gällde varför och i vilka syften politiska grupperingar gör anspråk på "Bibeln", ett "bibliskt arv" eller "kristna värderingar". Uppgiften hade en analytisk del (identifiera förklaringar och argumentation i litteraturen) och en värderande del (risker och möjligheter med samtida politiska bibelbruk). Liksom vid prova-på-seminarierna frestades några studenter att hoppa över analysen och gå direkt till debatten. Poängen med det första steget var att kunna göra mer välgrundade ställningstaganden. Alltför generella frågor inbjuder dock inte till precisa svar. I efterhand inser vi utmaningen för studenten att säga något klokt och koncist om "vår tids politiska och/eller kulturella bibelbruk".

---

<sup>7</sup> Mark A. Chancey, Carol Meyers och Eric M. Meyers (red.), *The Bible in the Public Square: Its Enduring Influence in American Life* (Atlanta: SBL, 2014).

<sup>8</sup> Hannah M. Strømmen, "Biblical Blood-Lines: From Foundational Corpus to the Far Right Bible", *BibInt* 25/4–5 (2017): 555–573; idem, "Christian Terror in Europe? The Bible in Anders Behring Breivik's Manifesto", *JBRec* 4/1 (2017): 147–169; Yvonne Sherwood, "Bush's Bible as a Liberal Bible (Strange Thought that Might Seem)", *Postscripts: The Journal of Sacred Texts and Contemporary Worlds* 2/1 (2006): 47–58. Se också Karin Berber Neutel och Marianne Bjelland Kartzow, "Neighbours Near and Far: How a Biblical Figure is Used in Recent European Anti-Migration Politics", *BibInt* 29/3 (2021): 358–380; jfr Jorunn Økland, "Death and the Maiden: Manifestos, Gender, Self-canonization, and Violence", i *The Bible and Feminism Remapping the Field*, red. Yvonne Sherwood (Oxford: Oxford University Press, 2017), 15–44; Ole Jakob Løland, "Obamas effektive bibel", *Kirke & Kultur* 119/2 (2014): 113–126; Hannah Strømmen, "En høyreekstrem bibel? Bibelforskning etter 22 juli", *Kirke & Kultur* 125/2 (2020): 120–129.

## Amerikanska exempel

Det amerikanska presidentvalet och händelserna kring Kapitolium var alltför färska vid kurstillfället för att det skulle finnas någon forskningslitteratur om saken. Därför använde vi en serie krönikor i svensk och internationell press. Svenska teologer som Joel Halldorf (professor i kyrkohistoria vid EHS) och Susanne Wigorts Yngvesson (professor i etik vid EHS) fungerade som en slags översättare mellan amerikanska och svenska förhållanden, till exempel om skillnaderna mellan amerikansk evangelikal kristendom och svensk frikyrklighet.<sup>9</sup> Receptionsforskaren och numera frilansskribenten Katie B. Edwards (*The Independent*) samt författaren och krönikören Ian Frazier (*The New Yorker*) fick exemplifiera den pågående brittiska och amerikanska debatten om valet.<sup>10</sup> Om de svenska rösterna var tämligen givna (och urvalet begränsat), innebar det en större utmaning att sortera i flodvågen av internationella texter. Ledstjärnan fick vara att hitta distinkta välargumenterade inlägg snarare än att spegla debatten i sin helhet.

Uppgiften till studenterna var att ge konkreta exempel på typer av bibelbruk under de amerikanska president- och kongressvalen och dess efterspel. Värderingsmomentet handlade om att reflektera över bibelbrukets funktion och effekter samt i vilken utsträckning det representerar något nytt eller specifikt amerikanskt. Att hitta egna exempel visade sig för flertalet vara en väl svår uppgift.<sup>11</sup> Studenterna ställdes inför samma dilemma som oss lärare inför kursstart. Möjligen var det mycket begärt för ett enskilt seminarium att inte bara analysera utan också söka material. Samtidigt var vi från lärarhåll angelägna om att på kort varsel

---

<sup>9</sup> Joel Halldorf, "Så uppstod en koppling mellan kristna och Trump", *Expressen* (2 januari, 2020); Susanne Wigorts Yngvesson, "Så skapades bilden av Trump som Guds utvalde", *Kyrkans Tidning* (28 oktober, 2020).

<sup>10</sup> Katie Edwards, "Comparing Trump to Jesus? Get Real", *The Independent* (19 januari, 2021); Ian Frazier, "Donald Trump and Uses and Misuses of the Bible", *The New Yorker* (15 juni, 2020).

<sup>11</sup> En student hittar en relevant, men äldre krönika av Martin Kettle, "Is Mitt Romney's Mormonism a Key Issue? You bet it is", *The Guardian* (30 maj, 2012).

fånga upp vad vi uppfattade som ett historiskt skeende. Här erbjöd så att säga världen runt omkring oss en möjlighet till gemensamt lärande och utforskande. Vissa studenter bidrog också med relevanta fynd och kanske kan den typen av uppgifter fungera som stimulerande överkurs för den som behöver en extra utmaning. En nyckel ligger givetvis i anspråken. Kvalificerade jämförelser mellan Sverige och USA förutsätter ämneskunskaper i exempelvis statsvetenskap och historia. Avsaknad av det kan inte hindra oss (lärare och studenter) att utifrån bibelvetenskapliga utgångspunkter reflektera över det vi ser hända i samtiden.

### Svenska exempel

Slutligen fick studenterna vända blicken hemåt genom att läsa utdrag ur tal av svenska politiker och tillämpa analysverktyg från huvudboken. Vi valde exempel från tre partiledare på olika plattformar: Fredrik Reinfeldts sommartal 2014 (Moderaterna),<sup>12</sup> Ebba Buschs tal till rikstinget 2019 (Kristdemokraterna)<sup>13</sup> samt ett Facebook-inlägg av Stefan Löfven från 2019 (Socialdemokraterna).<sup>14</sup> Vi fick leta ordentligt för att både höger- och vänsterblocken skulle vara representerade, men täckte inte in hela den politiska skalan. Man kan överväga om det är önskvärt eller nödvändigt. Urvalet hade också pragmatiska aspekter. Materialet skulle vara offentligt, det fick inte vara alltför omfattande, bibelreferenserna skulle vara tillräckligt tydliga och vi kunde som lärare inte lägga hur mycket tid som helst på materialsökning. Till dessa texter fick studenterna arbeta med frågor inom tre områden, som på nytt hade två komponenter: identifiera bibelbruk (vad, hur) och värdera dess effekter (varför).

---

<sup>12</sup> Reinfeldts sommartal (jfr ”öppna era hjärtan” med 2 Mack 1:4; 2 Kor 6:13; Apg 16:14) finns online: <https://www.youtube.com/watch?v=8IH2GEvYt7Y>.

<sup>13</sup> Buschs tal (jfr ”vind sår de, storm skördar det” med Hos 8:7) finns online: <https://kristdemokraterna.se/rikstingstal-2019/>.

<sup>14</sup> Löfvens inlägg (jfr ”Vad hjälper det en människa om hon vinner hela världen men förlorar sin själ?” med Mark 8:36; Matt 16:26) finns online: [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=28444486155592260&id=329885883718979](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=28444486155592260&id=329885883718979).

Första delområdet handlade om bibelbruket uppfattades som medvetet eller inte, vilken funktion det i så fall fyllde och varför också ett omedvetet bibelbruk kunde vara av intresse för bibelvetaren. Det andra området gällde på nytt en jämförelse mellan USA och Sverige. Vilka var de viktigaste likheterna och skillnaderna mellan svenska och amerikanska politikernas bibelbruk? Här frågade vi också om studenterna uppfattade de svenska politikernas bibelbruk som tecken på en större förändring av religionens roll i samhället. Slutligen öppnade vi för en frivillig "bonusuppgift", där studenterna fick dela med sig av andra exempel på politiska bruk. Vi frågade också om de uppfattade någon koppling mellan typ av bibelbruk och partitillhörighet.<sup>15</sup>

Gensvaret från studenterna var överlag entusiastiskt. För många var det något av en aha-upplevelse att också svenska politiker knyter an till bibliska traditioner, då praktiken bryter mot en förgivettagen och entydig uppfattning om Sverige som ett av världens mest sekulariserade länder.<sup>16</sup> Reinfeldts tal är det som haft störst genomslag i den politiska debatten. Här fick vi möjlighet att diskutera "Bibeln" som kulturellt minne. Frasen "öppna era hjärtan" klingar bibliskt men referensen kan gå åt en rad olika håll (2 Mack 1:4; 2 Kor 6:13; Apg 16:14).<sup>17</sup> Rör det sig över huvud taget om ett citat eller handlar det om vad Sherwood beskriver som "krypto-bibliskt" språkbruk?<sup>18</sup> Reinfeldts tal ger exempel

<sup>15</sup> För skillnader mellan demokraters och republikaners bibelbruk, se Jacques Berlinerblau, *Thumpin It: The Use and Abuse of the Bible in Today's Presidential Politics* (Louisville: Westminster John Knox, 2008).

<sup>16</sup> Inger Furseth, "Introduction", i *Religious Complexity in the Public Sphere: Comparing Nordic Countries*, red. idem (Cham: Palgrave Macmillan, 2018), 1–29, använder begreppet "religiös komplexitet" för att beskriva det religiösa landskapet i Norden. Hon framhåller att det pågår parallella trender i de nordiska länderna med en ökande individualisering av religion och ökande religiös pluralism samtidigt som länderna är influerade av och inbäddade i en kristen tradition.

<sup>17</sup> Torgny Lindgren, "Anteckningar om Bibeln", i *Boken om oss alla: 13 röster om Bibeln*, red. Erik Aurelius och Mikael Winninge (Uppsala: Svenska bibelsällskapet, 2015), 27–36 (31).

<sup>18</sup> Sherwood, "Bush's Bible", 48.

på hur ord och symboler med rötter i bibeltexter blir en del av vardagsspråket och där lever sitt eget liv.

Busch använder en lätt reviderad fras från Hosea (8:7) – ”Om man sår vind – så får man skörda storm” – som samlande rubrik för sin kritik av regeringen.<sup>19</sup> Hon ger då prov på det som Jacques Berlinerblau kallar ”cite-and-run”, det vill säga ett kort citat utan källhänvisning eller nämnvärd tolkning.<sup>20</sup> Greppet skapar igenkänning hos de väljare som håller bibeltexterna för auktoritativa, men går under radarn för de som inte gör det. Löfven gör en variant av ”citera-och-spring” i sitt Facebook-inlägg, där han kritiserar Kristdemokraternas och Moderaternas närmande till Sverigedemokraterna. Här är det dock inte fråga om någon diskret blinkning till invigda. Löfven hänvisar istället till ”ett bibelstycke som den antinazistiske redaktören Torgny Segerstedt ofta återkom till” (”Vad hjälper det en människa om hon vinner hela världen men förlorar sin själ?”; jfr Mark 8:36; Matt 16:26). För både Busch och Löfven fungerar bibeltexten som ett sätt att skapa legitimitet för den egna politiken och markera mot motståndare.<sup>21</sup>

Genom talen fick vi en provkarta på olika typer av bibelbruk. Första steget, att identifiera bibelbrukets vad och hur, visade sig vara en ganska stor uppgift. I Reinfeldts fall var det inte alls enkelt att fastställa referensen eller graden av medvetenhet (från talskrivaren). I jämförelsen mellan Busch och Löfven handlade diskussionen mer om paketeringen, i vilka sammanhang är det viktigt att vara tydlig med avsändaren, och när anser politiker att bibelreferensen så att säga behöver filtreras (genom andra auktoriteter) för att fungera? Jämförelsen mellan svenska och amerikanska förhållanden var något svårare och kräver, som nämnts,

---

<sup>19</sup> I talets inledning återkommer referensen, med en betydelsefull revidering: ”Vind sådde de. Storm skördar *vi nu*” (vår kursivering).

<sup>20</sup> Berlinerblau, *Thumpin’ It*, 44–45, visar hur Al Gore citerar samma vers ur Hosea i ett tal om klimatförändringar.

<sup>21</sup> Löfvens bibelbruk ligger i linje med det Berlinerblau kallar ”thumpin’ it”, det vill säga att slå ”Bibeln” i huvudet på en motståndare som kan antas hålla textsamlingen för auktoritativ (se vidare Berlinerblau, *Thumpin’ It*, 81–83).

mer av förkunskaper. Utvecklingen går också mycket snabbt. Debatter eller retoriska grepp från USA importeras till synes utan större bearbetning, till exempel genom talet om det svenska "hjärtlandet" under hösten 2021. Kan vi se något liknande på bibelbruksområdet? Och vilken roll spelar sekularisering i detta? Nordisk religionssociologisk forskning utgör en resurs i sammanhanget, som vi i viss mån nyttjar på kursen, men kunde göra mer av.<sup>22</sup> Enstaka studenter nappade på bonusuppgiften att hitta andra exempel.<sup>23</sup> En fördel här (jämfört med delfråga 2) var att vi tydligare visade vad vi letade efter och att det handlade om begränsade texter.

Värderingsmomentet innebar en större utmaning. Forskningen om politiska bibelbruk i Norden befinner sig fortfarande i ett tidigt skede.<sup>24</sup> Därmed kan man säga att vi lärare genom seminariet bjuder in studenterna till forskningsfronten, för att tillsammans göra nya upptäckter. Det kan uppfattas som både övermäktigt och inspirerande, för båda parter. Att bedöma långsiktiga effekter av bibelbruk som sker under kursens gång är givetvis inte möjligt. Här krävs en stor portion ödmjukhet. För oss lärare väckte seminariet tankar om vilka frågor som är möjliga att ställa (och besvara) och vilka redskap som vi i så fall behöver tillhandahålla, till exempel i form av kriterier för värdering. I

---

<sup>22</sup> Stig Hjarvard, *En verden af medier: medialiseringen af politik, sprog, religion og leg* (Frederiksberg: Samfundslitteratur, 2008); Mia Lövheim, "Religion, Mediatization, and 'Complementary Learning Processes' in Swedish Editorials", *Journal of Religion in Europe* 10/4 (2017): 366–383; idem, "'The Swedish Condition': Representations of Religion in the Swedish Press 1988–2018", *Temenos* 55/2 (2019): 271–292; Inger Furseth (red.), *Religious Complexity in the Public Sphere: Comparing Nordic Countries* (Cham: Palgrave Macmillan, 2018); Linnea Jensdotter, *Religion och politik i hybrida mediemiljöer: En analys av kommentarer till nyheter om Miljöpartiet, Kristdemokraterna och Sverigedemokraterna på Facebook* (Uppsala: Uppsala universitet, 2021).

<sup>23</sup> Till exempel om bibelbruk i Sveriges riksdag: Jacob Zetterman, "Magnus Jacobsson (KD) i riksdagen: Låt mig citera Bibeln", *Dagen* (13 februari, 2020).

<sup>24</sup> Se Strømmen, "Biblical Blood-Lines", "Christian Terror" samt "En høyreekstrem bibel?"; Økland, "Death"; Neutel och Kartzow, "Neighbours"; Neutel, "The Bible in Migration Politics"; samt Kartzow, Lehtipuu och Larsen, *The Nordic Bible*.



kursvärderingen berör studenterna flera av dessa aspekter. Momentet som helhet var uppskattat och flera studenter ville ha ytterligare live-seminarier. Några efterfrågade tydligare instruktioner och mer av bakgrund till exempel om teologiska nyckelbegrepp. Den typen av generella synpunkter (förkunskaper, förväntningar) är dock återkommande för seminarier på grundnivå, men blir särskilt aktuella när ämnet berör olika akademiska discipliner.

### GAMLA OCH NYA UTMANINGAR

Varje lärare i bibelvetenskap, oavsett kurs, behöver hantera att studenter kommer med olika förväntningar och förhållningssätt till studieobjektet "Bibeln", på en skala från beröringskräck till hängivenhet. Attityden kan kopplas till samfundstillhörighet och livsåskådning, och manifesteras i mer eller mindre medvetet artikulerade bibelsyner. I klassrummet finns alltså olika sätt att definiera kanon representerade, liksom olika ideal för hur tolkning bör bedrivas. Möjligen uppfattades konflikten mellan kyrka och akademi i detta avseende något skarpare av tidigare generationers studenter. Enligt traditionen erbjöd vissa lärare i Uppsala under 1970- och 80-talen särskilda kvällspass för att bistå studenter med att överbrygga en upplevd klyfta mellan tro och vetande (läs: historisk-kritiska metoder). Vår erfarenhet är att efterfrågan på den typen av aktiviteter idag är närmast obefintlig. Det betyder inte att studenter kommer med mindre bagage, men kanske att de söker svar på sådana frågor i andra forum eller att exegetens auktoritet dalat (vi lämnar frågan till utbildningshistorikerna). Centralt för pedagogen är att skapa ett lärandeklimat där studenter å ena sidan visar respekt för varandras trostraditioner samt, å den andra, är beredda att pröva de perspektiv och metoder som bibelvetenskapen erbjuder.

Vissa föreställningar om "Bibeln" bryter direkt mot idén om respekt över konfessionsgränserna. Impulsen att ställa den Hebreiska bibeln i kontrast till Nya testamentet är ett tydligt exempel på en sådan föreställ-

ning, med rötter i ersättningsteologi.<sup>25</sup> Tankefiguren har visat sig vara seglivad, trots decennier av religionsdialog på höga nivåer, och den företräds även av personer som identifierar sig som sekulära.<sup>26</sup> Polariseringen ligger i linje med den negativa syn på judendom som Håkan Bengtsson identifierat i undervisningssammanhang.<sup>27</sup> Han beskriver träffande problemet med att bemöta vissa studenters förgivettagna föreställningar om ett ämne de inte har särskilt goda kunskaper om. Den pedagogiska utmaningen blir här att utmana stereotyper (med empiri och tolkningsteori) utan moralisera. Föreställningarna har ju förmedlats genom tradition, kultur eller samhällsdebatt.

En återkommande erfarenhet är att studenter ger uttryck för bestörtning när de blir varse om anti-judiska implikationer av sina tolkningar, men därefter tacksamhet när de får hjälp att läsa på nya sätt. Vi ser det vi lärt oss att se, samtidigt är också förförståelse levande materia. Att hantera konflikter mellan studenters religiösa övertygelser i klassrummet får alltså anses vara en gammal utmaning för bibelläraren. Studenter kan komma med olika uppfattningar till exempel om vem Herrens lidande tjänare i Jesaja är, utifrån judisk eller kristen tradition. När läraren sätter in texterna i deras historiska kontexter är syftet inte att ersätta studenternas tidigare läsningar (inifrån en tradition), utan att visa att vi i akademien ställer andra frågor än i kyrka och synagoga, till exempel historiska och litterära, snarare än teologiska och existentiella. Att peka på gemensamma historiska rötter för olika trostraditioner kan fungera brobyggande.

---

<sup>25</sup> Se Jesper Svartvik, "Ersättningsteologins historiska bakgrund", *Nordisk Judaistik* 19/1–2 (1998): 89–108.

<sup>26</sup> Liljefors utmanar tankefiguren i en receptionskritisk analys av Moberg-debatten (en debatt som kom till genom Eva Mobergs artikel "Du skall inga andra gudar hava jämte mig", *Ordfront Magasin* 1–2 [2000]: 44–50) i *Hebreiska bibeln debatterad*, kapitel 6. Se även Liljefors, "Att vara 'gammaltestamentlig': Tillskrivna betydelse till ordet 'gammaltestamentlig' i svenska dagstidningar 1987–2017", *SEÅ* 87 (2022): 259–281.

<sup>27</sup> Håkan Bengtsson, "Didaktiska reflektioner om judendom, stereotyper och tankefigurer", *Nordisk judaistik* 31/2 (2020): 3–20.

Att hårbärgera politiska motsättningar i klassrummet är däremot en ny utmaning för de flesta av oss. Hur gör vi i mötet med en tillspetsat hypotetisk studentgrupp där några uppfattar kanon som källan till universella mänskliga rättigheter, medan andra ser kanon som garanten för den vite mannens överhöghet? Här rör vi oss på nya marker och får nöja oss med att tänka högt kring möjliga praktiker och lärarens ansvar. Till viss del handlar det om saker som är viktiga i all undervisning, men som kanske aktualiseras särskilt tydligt på moment och kurser som berör politiska bibelbruk.

### Förändrad förförståelse

En första mer specifik utmaning gäller att studenter kommer med delvis andra frågor och en förändrad förförståelse av huvudboken – ”Bibeln” – än tidigare. Vi vill här kort nämna två religionssociologiska teorier som kan bidra till förståelse för hur ”Bibeln” uppfattas i svensk offentlighet. För det första har religionssociologer identifierat en ökad politisering av religion i Sverige under de senaste åren.<sup>28</sup> Enligt Björn Molin innebär politisering att en fråga utgör ”ett element i partiernas propaganda och av partierna antas ha effekt på opinionen inom valmanskåren”.<sup>29</sup> Carolina Ivanescu har i sin tur beskrivit hur politisering av religion sker genom att religion antingen blir objekt eller subjekt i en politiserad fråga.<sup>30</sup> En ökande politisering av ”Bibeln”, där den används som slagträ i en (identitets)politisk debatt, kan innebära att nya förgivettagna föreställningar följer med in i klassrummet. För det andra, genom att religion allt mer politiseras, blir religion också ett mer återkommande inslag i medier vilket i sin tur leder till en ökad medialisering av religion. Begreppet ”medialisering” syftar bland annat till mediers allt mer

---

<sup>28</sup> Se Jensdotter, *Religion och politik*, 30.

<sup>29</sup> Björn Molin, *Tjänstepensionsfrågan: En studie i svensk partipolitik* Göteborg (Göteborg: Göteborgs universitet, 1965), 141.

<sup>30</sup> Carolina Ivanescu, ”Politicised Religion and the Religionisation of Politics”, *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 1/4 (2010): 309–325 (312).

ökande inflytande i samhället samt hur allt fler människor saknar första-handserfarenhet av religion (eller "Bibeln") och får sin information via medier.<sup>31</sup> Representationer av religion i medier är beroende av medielogiker och uppfattat nyhetsvärde, till exempel förekommer religion i medier då representationen skapar kontroverser eller då religion kan uppfattas som antingen något problematiskt eller användbart.<sup>32</sup>

Som lärare är det klokt att ha viss beredskap för detta delvis nya landskap, framför allt genom uppmärksamhet på studenterna, men kanske också genom att lägga något mer krut på omvärldsbevakning. Det senare kan möjligen uppfattas som övermäktigt på individnivå, när det handlar om globala fenomen. Här kan vi behöva fundera på hur vi mer systematiskt kan hjälpa varandra över ämnesgränserna, på institutions-, fakultets- eller till och med lärosätetsnivå. En uppgift kunde till exempel vara att identifiera beröringspunkter mellan politisering av religion och politisering av vetenskap (historia, genusvetenskap, klimatforskning, epidemiologi, etc.).

### Respektfullt bemötande

En andra utmaning kan vara något så basalt som att värna ett respektfullt bemötande av alla i rummet. I en tid av inte bara politisering av religion utan också av skarp polarisering kan just det vara nog så svårt, då politiska övertygelseser kan vara minst lika bergfasta, explosiva och emotionella som någonsin religiösa. Som lärare har vi tidigare mött studenter för vilka Bibel och bibelläsning är viktiga komponenter i en religiös

---

<sup>31</sup> Se Stig Hjarvard, "The Mediatization of Religion: Theorising Religion, Media, and Social Change", *Culture and Religion* 12/2 (2011): 119–135; jfr. Liljefors, *Hebreiska bibeln debatterad*, kapitel 10.

<sup>32</sup> Se Titus Hjelm, "Understanding the New Visibility of Religion", *Journal of Religion in Europe* 7/3–4 (2014): 203–222; samt Mia Lövheim och Linnea Jensdotter, "Contradicting Ideas: Islam on Swedish Public Service Radio", i *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*, red. Knut Lundby (Berlin: de Gruyter, 2018), 135–152.

identitet. Nu kan vi också möta studenter med starka politiska investeringar i "Bibeln" som garant för eller källa till den västerländska civilisationen, där kanon fungerar både som objekt och subjekt, för att tala med Molin och Ivanescio. Läraren kan alltså befinna sig i ett minfält och behöva navigera mellan förväntningar om "yttrandefrihet" å ena sidan samt "trygga rum" å den andra.<sup>33</sup> Vad den enskilde tänker på kammararen är givetvis "off limits" för läraren, men vad som helst kan inte sägas i ett klassrum.

Programstudenter i religionsvetenskap eller teologi får lära sig att tala sakligt om religion och samma spelregler gäller också om ämnet rör politik. Här ska vikten av inskolning i det akademiska samtalet inte underskattas, ett ansvar som rimligtvis vilar på en institutions samtliga lärare.<sup>34</sup> Den uppgiften blir något svårare om det rör sig om en fristående kurs som "Bibeln i samtidskulturen", där vissa studenter är nya på universitetet medan andra läser på avancerad nivå. Att kursen ges online gör det möjligen ännu svårare att överblicka studentgruppen och upptäcka tidiga signaler.

Vi har hittills inte mött någon student som exempelvis försvarat Anders Behring Breiviks bibelbruk, däremot förväntningar på att kurslitteraturen ska spegla också "den andra sidan" av det politiska spektrat. En pedagogisk utmaning blir att hantera en grupp där enskilda studenters hållning uppfattas som kränkande eller provocerande av majoriteten. Läraren behöver stämma i bäcken, men exakt var går den gränsen och

---

<sup>33</sup> Uppsala universitet lyder exempelvis under en gemensam värdegrund för statsanställda som rymmer både "fri åsiktsbildning" och "respekt för lika värde, frihet och värdighet". Se *Den gemensamma värdegrunden för de statsanställda, Värdegrundsdelegationen* (Stockholm: Regeringskansliet, 2013). Exempel på hur Uppsala universitet konkretiserar värdegrunden för statsanställda är utbildningen "Vårt uppdrag: Min roll som statsanställd inom universitet och högskola" samt ett pågående projekt kring medarbetarpolicy för Uppsala universitet 2021–2022.

<sup>34</sup> Vid teologiska institutionen i Uppsala handlar det första seminariet på "Introduktionskurs i Religionsvetenskap" också om att förklara vad ett seminarium är, för att synliggöra tyst kunskap som tidigare tagits för given.

hur ska det göras? Här har läraren möjlighet att genom sitt bemötande sätta en standard. I grupper där det verkar råda konsensus kan utmaningen vara att nå bortom ett självklart fördömande av terrorhandlingar.<sup>35</sup> Läraren kan också behöva beakta rena säkerhetsaspekter, vilket speglar ett förändrat samhällsklimat. Seminarier om till exempel antisemitism, rasism eller terrorism riskerar att bli kapade av organiserade extremistgrupper, något som exempelvis "Forum för judiska studier" i Uppsala drabbats av under våren 2022.<sup>36</sup>

### Innehållet i undervisningen

En tredje typ av utmaningar rör mer specifikt innehållet i undervisningen. Att utmana stereotyper och förutfattade meningar om religioner och dess urkunder hör till grunduppdraget för läraren, som vi noterat med Håkan Bengtsson ovan. Bemötandet av politiska stereotyper behöver inte skilja sig principiellt från religiösa dito. Det kan handla om att visa på det komplexa och mångfacetterade i texterna, men också att peka på historiska konsekvenser av olika tolkningstraditioner. För den student som lärt sig att Gamla testamentet utgör en mörk fond för Nya testamentet kan det vara en viktig upptäckt att se hur dynamiken mellan rättvisa och barmhärtighet kommer till uttryck i båda delarna av den kristna kanon. På liknande sätt kan den identitetspolitiskt orienterade studenten i bästa fall få upp ögonen för att värnandet om den egna gruppen löper parallellt med omsorg om främlingen genom hela den Hebreiska bibeln.

---

<sup>35</sup> Rhiannon Graybill diskuterar en liknande problematik i relation till profetexter som gestaltar våld mot kvinnor i *Are We Not Men? Unstable Masculinity in the Hebrew Prophets* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 50; se vidare Mikael Larsson, "Reinventing the Wheel? – or Imagining Collaborative Spaces at the Intersection of Masculinity Studies and Feminism", *Advances in Ancient, Biblical and Near Eastern Research* 1:2 (2021), 109–144 (129–130); samt Sjöberg [nu Larsson], *Wrestling*, 211.

<sup>36</sup> Offentlig föreläsning på minnesdagen för Förintelsen, med Johann Chapoutot (Sorbonne), "Forum för judiska studier" (Uppsala universitet, 28 januari, 2022).

Läraren kan visa på fakta och historiska effekter av olika tankefigurer, det speglar första ledet i de seminarier vi beskrivit tidigare. För det andra ledet, värderingsmomentet, behöver läraren tillhandahålla verktyg. Ställningstagandet måste vara upp till studenten, men det är lärarens sak att visa vilka sätt att argumentera som är relevanta i just detta sammanhang. Hur bedömer vi vad som är en "rimlig" tolkning och vad menar vi egentligen med "etiskt ansvariga tolkningar"?<sup>37</sup> Som lärare i bibelvetenskap har vi för vana att till exempel sätta in texter i dess historiska kontexter eller beakta genrefrågor, men frågan är om det alltid är relevant och tillräckligt? Vi identifierar här en utmaning för skräet att reflektera över ämnets självförståelse och gränser, men också över vårt uppdrag som lärare och hur långt det sträcker sig.

### MÖJLIGHETER OCH UTBLICK

Att undervisa om politiska bibelbruk rymmer utan tvekan stora utmaningar. Avslutningsvis vill vi också summera vad vi uppfattar som de viktigaste möjligheterna.

Den kanske mest uppenbara vinsten är att så omedelbart kunna anknyta till aktuell samhällsdebatt. Vi konstaterade tidigare att det kan vara en utmaning att sortera i den stora mängden nyheter. Framsidan av myntet är den höga relevansen. I analogi med intresset för levd religion kan vi tala om bibelbruk som exempel på levd kultur.<sup>38</sup> Vi kan visa för studenter att kunskap om bibliska traditioner inte bara ger historiska perspektiv på det samhälle vi lever i utan också redskap för att förstå nuet. Bibeltexternas roll som kulturellt minne inskränker sig inte till en avlägsen dåtid eller enbart till religiösa traditioner; de är exempel på ett

---

<sup>37</sup> Hannah Strømmen, "En høyreekstrem", 126, reser frågan om vem som får lov att avgöra vad som är ett rimligt bibelbruk; jfr Sjöberg [nu Larsson], *Wrestling*, 3–8.

<sup>38</sup> Strømmen, "En høyreekstrem", 127, argumenterar för att bibelvetare bör uppmärksamma "den levda bibeln", med vilket hon menar det offentliga och politiska bruket av Bibeln.

levande kulturarv. Kanske är det på längre sikt en utbildnings-strategisk överlevnadsfråga för ämnet att bli bättre på att nå ut med den insikten, i ett Sverige där Skolverket så sent som 2019 strök "Bibeln" och "Antiken" från grundskolans läroplan (om än för att sedan backa)?<sup>39</sup>

Att tydligare lyfta samtida bibelbruk kan bidra både till rekrytering av nya studentgrupper och till ökad motivation för de studenter vi har. David Davage noterar ett påtagligt fokus på texternas historiska tillkomst i sin genomgång av introduktionskurser i bibelvetenskap i Sverige.<sup>40</sup> Han argumenterar för en omprövning av det vägvalet och för att vi på ett tidigare stadium introducerar moment kring texternas reception. Vi ställer oss bakom den analysen och uppfattar en sådan åtgärd som angelägen. Därutöver kan kopplingar till studenternas omvärld också fylla didaktiska funktioner. Under våren 2021 uppdrog teologiska fakulteten i Uppsala åt Lotta Björkman att genomföra en genomlysning av fakultetens nya kandidatprogram ur ett lika villkorsperspektiv.<sup>41</sup> Till de åtgärder hon föreslog hör bland annat att ge studenterna fler ingångar till det som vissa uppfattar som ett okänt och svårtillgängligt material, till exempel genom poddar, intervjuer, nyhetsartiklar. Politiska bibelbruk erbjuder på den punkten gyllene tillfällen att överbrygga ett upplevt främlingskap i relation till stoffet.

Undervisning om "Bibeln i politiken" inbjuder som nämnts tidigare till samverkan med andra ämnen, inom och utanför religionsvetenskapens och teologins domäner. Studenter kan ha glädje av inspel från systerdiscipliner som Religionssociologi och Global kristendom, för att förstå religionens förändrade roll i samtiden, vilket vi i mindre utsträck-

---

<sup>39</sup> Se till exempel Erik Nilsson/TT, "Antiken och Bibeln kvar i ny kursplan", *Svenska Dagbladet* (14 augusti, 2020).

<sup>40</sup> David Davage, "Kan Gamla testamentet bli som nytt? Exegetisk undervisning i skuggan av ett 'döende testamente'", i *Teologisk utbildning*, red. Thomas Girmalm (Studia Theologica Practica Umensia, 3; Umeå: Umeå universitet, 2020), 101–130 (120–122).

<sup>41</sup> Lotta Björkman, "Rapport från genomlysning utifrån LV-perspektiv av teologiska fakultetens två nya kandidatprogram" (17 maj, 2021).



ning redan provat. Eller varför inte amerikastudier, antropologi och genusvetenskap för att belysa andra aspekter av samtiden?<sup>42</sup> Teoretiska redskap från systematisk teologi, etik och religionsfilosofi kunde vara till nytta för att förstå hur man kan göra normativa bedömningar på saklig grund. Samtidigt ska det erkännas att samverkan kostar tid och resurser. Fördelen är att det erbjuder möjligheter till ett gemensamt lärande (för studenter och lärare), när läraren behöver identifiera vad studenterna saknar (som hen inte själv kan erbjuda) för att lösa uppgiften.

Undervisning om politiska bibelbruk öppnar också för fördjupning i det egna ämnets traditioner och senaste utveckling. Inom fältet receptionsstudier talar nu allt fler om receptions kritik, för att markera att det inte bara handlar om att kartlägga texters väg genom historien utan också att kritiskt diskutera dess effekter eller verkningar.<sup>43</sup> Det värderingsmoment som skisserats ovan kan fungera som ett konkret exempel på vad receptions kritik innebär. Receptions kritiken bygger i sin tur vidare på en längre tradition av kritiska perspektiv inom bibelvetenskapen (feministisk kritik, ideologikritik, post-kolonial kritik, etc.), som alla utgör resurser i sammanhanget. *Sachkritik* kan förstås som en tidig impuls i denna riktning.<sup>44</sup> Vi menar alltså att exegetiken har både traditioner och redskap för uppgiften att kritiskt värdera olika bibelbruk. Frågan är hur och i vilken omfattning vi som lärare tänker att det ingår i arbetsbeskrivningen?

---

<sup>42</sup> Den fristående kursen "Bibeln i afrikansk kultur och politik" (7,5 hp), som gavs vid teologiska institutionen i Uppsala höstterminen 2021, är ett exempel på samverkan mellan Bibelvetenskap och Global kristendom.

<sup>43</sup> Se Holly Morse, "What's in a Name? Analysing the Appellation 'Reception History' in Biblical Studies", i *Biblical Reception 3*, red. Cheryl Exum och David Clines (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2015), 243–264; James Harding, "What is Reception History and What Happens to You if You Do It?", i *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*, red. Emma England och William John Lyons (London: Bloomsbury, 2015), 31–44 (39–40); Liljefors, *Hebreiska bibeln debatterad*, kapitel 2.

<sup>44</sup> Robert Morgan, "Sachkritik in Reception History", *JSNT* 33/2 (2010): 175–190; jfr Sjöberg [nu Larsson], *Wrestling*, 3.

Till sist vill vi peka på att undervisning i fältet kan bidra till att utveckla studenterna kritiska tänkande. Studiet av andra människors (mer eller mindre uppenbart) ideologiska bibelbruk kan göra studenter medvetna om den egna partiskheten och om de ideologiska sammanhang som de själva är en del av. I mötet med det som kan uppfattas som "främmande" framträder den egna horisonten (bibelsynen, livsåskådningen) desto tydligare. Genom att erbjuda studenter ett rum där de får öva sig på respektfullt bemötande, på att balansera saklighet och kritik också när mycket står på spel, skolar vi inte bara in studenterna i vår egen seminariekultur utan förbereder dem för livet utanför akademien.

# Spatial Possibilities for Reading Ezekiel 40–48: A Visionary and Textual Temple for a Priest in Exile<sup>\*</sup>

RALPH ANDREW COMPTON

*Mid-America Reformed Seminary and University of Pretoria*  
acompton@midamerica.edu

In his monograph defending an ongoing priestly identity for the prophet Ezekiel, T. J. Betts grapples with the apparent challenge that Ezekiel's locale far from the Jerusalem temple and its altar poses for his thesis. On the one hand, he cites the absence of the temple (due to exile) as forcing Ezekiel to adapt his priestly identity from focus on ritual performance and altar service to focus on Torah instruction. Yet on the other hand, Betts argues that the *visionary* temple of Ezek 40–48 is proof of an ongoing priestly identity: “Only a priest could have fulfilled the role that Ezekiel played in chapters 40–48.”<sup>1</sup> At one point, Betts even refers to the visionary temple as *the* temple: “Yahweh demonstrated his recognition of Ezekiel's priestly status when he permitted Ezekiel into the temple.”<sup>2</sup> And two sentences later, he capitalizes the word temple: “Yahweh would not have permitted Ezekiel to enter the Temple had he have been unauthorized to do so.”<sup>3</sup> Even if these are mere typograph-

---

<sup>\*</sup> I wish to express my gratitude to Dr. Esias E. Meyer and Dr. Alphonso Groenewald, my PhD supervisors in the Department of Old Testament and Hebrew Scriptures at the University of Pretoria, who have offered indispensable feedback on this research and the larger project of which it is a part.

<sup>1</sup> T. J. Betts, *Ezekiel the Priest: A Custodian of Tōrâ* (StBibLit, 74; New York: Peter Lang, 2005), 74.

<sup>2</sup> Betts, *Ezekiel the Priest*, 78.

<sup>3</sup> Betts, *Ezekiel the Priest*, 78.

ical errors, they illustrate something important: careful readers *ought* to fumble a bit when attempting to describe these temples, and contemporary research in critical spatiality has illuminated why there can be an easy interchange between a material temple and a visionary or textual one.

The following article is part of a larger research project examining how the book of Ezekiel reflects the coping strategies of a priest in exile, using well-attested vocational psychological techniques of job crafting to reframe his priestly identity following a changed in locale far from the Jerusalem temple and its altar.<sup>4</sup> It surveys a range of complementary studies and argues that research in textuality and spatiality provide a refined set of categories for reading the temple vision of Ezek 40–48 as part of a vocational psychological coping strategy. On the one hand, textual spatialization enables an interdisciplinary inquiry into Ezekiel's priestly identity that reads Ezekiel's literary temple as *the Temple* necessary for and capable of undergirding his vocational identity as a priest. On the other hand, spatial awareness aids a reading informed by trauma studies, a field that has received significant attention in recent decades.<sup>5</sup>

Several writers have explored how Ezekiel's temple vision might assist Judeans coping with the trauma of the Babylonian exile. Bennet Simon, a clinical psychoanalyst who writes about the intersection of psychoanalysis and literature, has noted several elements of Ezekiel that serve as coping mechanisms for a people facing the trauma of loss of homeland.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> For a survey of sources on job crafting, see Amy Wrzesniewski and Jane E. Dutton, "Crafting a Job: Revisioning Employees as Active Crafters of their Work," *Academy of Management Review* 26/2 (2001): 179–201; Justin M. Berg, Adam M. Grant, and Victoria Johnson, "When Callings are Calling: Crafting Work and Leisure in Pursuit of Unanswered Occupational Callings," *Organizational Science* 21/5 (2010): 973–994.

<sup>5</sup> See, e.g., Elizabeth Boase and Christopher G. Frechette, eds., *Bible Through the Lens of Trauma* (SemeiaSt, 86; Atlanta: SBL, 2016); David M. Carr, *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins* (New Haven: Yale University Press, 2014).

<sup>6</sup> Bennett Simon, "Ezekiel's Geometric Vision of the Restored Temple: From the Rod of His Wrath to the Reed of His Measuring," *HTR* 102/4 (2009): 434.

Especially interesting is Simon's observation that many victims of trauma use measurement, geometry, and structural detail—elements densely featured in Ezek 40–48—as “psychological defenses.”<sup>7</sup> Likewise, Ruth Poser has developed a thorough traumatological reading of Ezekiel, treating the whole of the book as a narrative progression through clinical stages of trauma, culminating with Ezek 40–48 as “a literary representation of space and a priestly imagination of a ‘safe place.’”<sup>8</sup> “Safe places” in a therapeutic context are usually verbal and imaginative, although they can be physical, material places—or symbols of these places—that promote restoration and healing.

In order to better understand the spatial, theoretical underpinnings that facilitate vocational and traumatological observations like these, this article will survey various ways in which both actions and space can be transformed via inscription in media, chiefly textualization. Several scholars of Jewish texts, texts in the Hebrew Bible, and southern Levantine archaeology have studied the construction of space via media which will aid this research in employing a spatial interpretation of Ezekiel's temple.

### TEXTUALITY, RITUAL, AND THE ONTOLOGY OF WORDS: NEW POSSIBILITIES FOR READING EZEKIEL 40–48

Though the history of the interpretation of Ezek 40–48 is wide ranging in some regards, Ellen F. Davis observes that most approaches can be classified in one of two ways: (1) viewing the visionary temple as *prescriptive* (that is, an encouragement to exiles to rebuild the Jerusalem temple); or (2) viewing the visionary temple as *descriptive* (that is, repris-

---

<sup>7</sup> Simon, “Ezekiel's Geometric Vision,” 413.

<sup>8</sup> Ruth Poser, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (VTSup, 154; Leiden: Brill, 2012), 342, “als literarische Raumdarstellung und priesterlich geprägte Imagination eines ‘sicheren Ortes’ ...”

tinating the architecture of a known ANE temple—Judean or otherwise—or depicting a divinely built temple).<sup>9</sup>

Yet not everyone easily fits Davis's prescriptive or descriptive modes. Jonathan Z. Smith analyzes Ezek 40–48 in terms of a spatial-ideological map of four ideologies: (1) power based on a sacred/profane dichotomy; (2) status based on a pure/impure dichotomy; (3) civic and territorial; and (4) orientational.<sup>10</sup> He concludes:

The “structure” (correlated with “temple” in Ezekiel 40.5) is not any extant building. It is an ideal construction, unconstrained by the pragmatics of architecture or the accidentalities of history.<sup>11</sup>

In a similar vein, John S. Bergsma depicts the temple of Ezek 40–48 as a “built Jubilee,”<sup>12</sup> extrapolating this from its dimensions, wherein multiples of twenty-five (half of a jubilee) and fifty dominate, and also from a recognition of “a larger pattern of allusions or references to the jubilee throughout the book of Ezekiel.”<sup>13</sup> Yet Davis herself seems aware of the possibility of these alternatives, stressing that the temple vision text is actually world *creating*, that is, inviting

imaginative participation in alternative modes of reality, which open up new understandings and possibilities for our existence simply by virtue of their difference from immediate experience.<sup>14</sup>

While modern bias has made it difficult for many to accept a *visionary* temple as capable of functioning in this way, it is not reasonable to conclude that this was the case for ancients, nor does it grapple with the

<sup>9</sup> Ellen F. Davis, *Swallowing the Scroll: Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy* (LHBOTS, 78; Sheffield: Almond, 1989), 120.

<sup>10</sup> Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (CSHJ; Chicago: University of Chicago Press, 1987), 56.

<sup>11</sup> Smith, *To Take Place*, 49.

<sup>12</sup> John S. Bergsma, “The Restored Temple as ‘Built Jubilee’ in Ezekiel 40–48,” *Proceedings: Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 24 (2004): 75–85.

<sup>13</sup> Bergsma, “Restored Temple as ‘Built Jubilee,’” 79.

<sup>14</sup> Davis, *Swallowing the Scroll*, 122.

way in which even moderns treat various non-material depictions as “real.” Recent promotion of Mark Zuckerberg’s online “metaverse” reveals how the concepts of “presence,” “space,” and even “reality” are undergoing significant redefinition. Edward W. Soja’s delineation and definition of space represents a hallmark example of these new directions. Whereas older perspectives on space bifurcated between materiality and conception, treating the former as real and the latter as imagined, Soja observes that this dualism does not do justice to way humans conceptualize space. He proposes a third category, *Thirdspace*, explaining:

I define *Thirdspace* as an-Other way of understanding and acting to change the spatiality of human life, a distinct mode of critical spatial awareness that is appropriate to the new scope and significance of being brought about in the rebalanced trialectics of spatiality-historicity-sociality.<sup>15</sup>

Yet critical spatiality is not concerned purely with ideology. Jon L. Berquist explains that

postmodern geography never allows the discourse to remain in the imagination, but instead returns always to the material and the spatial. Space consists of “socially constructed worlds that are simultaneously material and representational ...”<sup>16</sup>

Thus, this research utilizes *Thirdspace* as a reading strategy for considering how Ezekiel’s textual temple might indeed function as a *real* temple.<sup>17</sup> Yet it is critical to understand how recent studies in textuality enable this move.

---

<sup>15</sup> Edward W. Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places* (Malden: Blackwell, 1996), 10.

<sup>16</sup> Jon L. Berquist, “Introduction: Critical Spatiality and the Uses of Theory,” in *Constructions of Space I: Theory, Geography, and Narrative*, ed. Jon L. Berquist and Claudia V. Camp (LHBOTS, 481; New York: T&T Clark, 2007), 3.

<sup>17</sup> Malachy Udochukwo Theophilus, “Kāḥôḍ (GLORY), rūaḥ (SPIRIT), and yad (HAND): Divine Presence and Activity in Ezekiel (Ezek 1–3; 8–11; 40–48): *Thirdspacing* the Exile and its Implications to the Theology of Divine Presence” (SThD diss.: Jesuit School of Theology of Santa Clara University, 2020), has applied Soja’s *Thirdspace* to Ezekiel studies.

In its hurry to consider the message of texts, scholars have often failed to attend to the *physicality* of texts themselves. This is especially important in the case of *ancient* texts. Though almost truistic, David M. Carr explains: “We fail to grasp a crucial aspect of the ancient function of texts if we focus exclusively on their contents.”<sup>18</sup> After all, in both oral and oral-literate contexts, texts have a numinous power.<sup>19</sup> Even within highly literate cultures, ancient or modern, physical texts have an underappreciated functional breadth.

The preservation of ritual action in texts is well attested in the ancient Near East—even in biblical texts—and has been increasingly examined (chiefly in relation to Leviticus and Numbers) by scholars under the nomenclature of “narrativized” or “textualized” ritual.<sup>20</sup> While space does not allow for a complete survey, it is worth noting that scholarship has accepted the potential of texts for preserving ritual memory. Texts are not simply places for recording accounts of performed ritual but function as a ritual performance all its own, both by authors and readers. Yet what Scott Noegel terms “the ontology of words” suggests that texts do not simply textualize ritual but can also textualize structures.<sup>21</sup> Noegel even sees this “ontological understanding of words” as valuable for our understanding of creation myths,<sup>22</sup> which when paired

---

<sup>18</sup> David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 10.

<sup>19</sup> Carr, *Writing*, 10.

<sup>20</sup> Bryan D. Bibb, *Ritual Words and Narrative Worlds in the Book of Leviticus* (LHBOTS, 480; New York: T&T Clark, 2009); Christian Frevel, “Practicing Rituals in a Textual World: Ritual and Innovation in the Book of Numbers,” in *Ritual Innovation in the Hebrew Bible and Early Judaism*, ed. Nathan MacDonald (BZAW, 468; Berlin: de Gruyter, 2016), 129–150; James W. Watts, *Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

<sup>21</sup> Scott Noegel, “The Ritual Use of Linguistic and Textual Violence in the Hebrew Bible and the Ancient Near East,” in *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*, vol. 3 of *State, Power, and Violence*, ed. Axel Michaels (Weisbaden: Harrassowitz Verlag, 2010), 34.

<sup>22</sup> Noegel, “Ritual Use of Linguistic and Textual Violence,” 36.



with Davis's reading of Ezekiel's temple vision report as "world-creating," begins to suggest interesting possibilities for the expanding of textualized ritual to textualized space.

### CONCEPTUAL RESOURCES FOR TEXTUALIZED STRUCTURES FROM CYBERSPACE

Cyberspace presents an expansion to notions of space that provides fruitful analogies for considering textual spatiality. The definitional flexibility of the term "cyberspace" helpfully allows the conceptual resources of cyberspace analysis to be more readily applied to other media. As an example, Lance Strate surveys the term noting that while it is chiefly concerned with computer science and telecommunications, "[a]t its broadest, *cyberspace* has been applied to everything from television viewing and telephone conversations to theater and cave painting ..."<sup>23</sup> Indeed, modern theorists of cyberspace note that our understanding of place has been stretched by the recognition of cyberspace's existence *as a place*. This research utilizes the definitions and analysis of Donald G. Janelle and David C. Hodge who argue that cyberspace is

home to virtual worlds (e.g., virtual cities and virtual landscapes) that parallel the behavioral settings and rules of places and social networks in physical space, and some [of said worlds] that don't.<sup>24</sup>

New work has begun to explore how concepts and models developed for physical space might transfer to virtual space, and vice versa.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Lance Strate, "The Varieties of Cyberspace: Problems in Definition and Delimitation," *Western Journal of Communication* 63/3 (1999): 383.

<sup>24</sup> Donald G. Janelle and David C. Hodge, "Information, Place, Cyberspace, and Accessibility," in *Information, Place, and Cyberspace: Issues in Accessibility*, ed. D. G. Janelle and D. C. Hodge (Advances in Spatial Science; Berlin: Springer, 2000), 4.

<sup>25</sup> Michael Batty and Harvey J. Miller, "Representing and Visualizing Physical, Virtual and Hybrid Information Spaces," in *Information, Place, and Cyberspace: Issues in Accessibility*, ed. D. G. Janelle and D. C. Hodge (Advances in Spatial Science; Berlin: Springer, 2000), 135.

Ken Hillis's notion of "the architecture of language" suggests that "[a]ll forms of writing are spatial,"<sup>26</sup> initiating a tighter association between cyberspace and less technologically advanced forms of media-enshrined space. While there are ways in which cyberspace uniquely spatializes writing, this seems to be a technological advancement of potential that has been latent in all kinds of texts all along. In the face of material world limitations, a virtual world with unlimited possibilities has advantages. Cyberspace provides opportunities for negotiating material world limitation by mitigating the effects of material limits, even if it cannot eradicate them completely. Hillis offers tantalizing possibilities:

Who and where we think we are depends, at least in part, on how space is conceptualized. If, given the ongoing proliferation and social embrace of electronically mediated communication, individuals increasingly believe that significant components of their identity are capable of relocation "within" communication devices such as on-line [information technologies] and [virtual environments], then the ways in which these people relate to space and their place on this earth will reflect this belief.<sup>27</sup>

Is it possible that Ezekiel's temple may serve as something analogous to or in anticipation of cyberspace, a place wherein Ezekiel could "relocate" those parts of his priestly identity that required the presence of temple and altar?

A corpus of secondary literature has begun to develop analyzing cyberspace from religious and theological perspectives.<sup>28</sup> Already in 1996,

---

<sup>26</sup> Ken Hillis, *Digital Sensations: Space, Identity, and Embodiment in Virtual Reality* (Electronic Mediations, 1; Minneapolis: University of Minnesota, 1999), 160.

<sup>27</sup> Hillis, *Digital Sensations*, 202.

<sup>28</sup> See, for example, the encyclopedic treatment in Heidi A. Campbell, ed., *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (London: Routledge, 2013). See too Morton T. Højsgaard and Margit Warburg, eds., *Religion and Cyberspace* (London: Routledge, 2005); Heidi A. Campbell, *When Religion Meets New Media, Media, Religion, and Culture* (London: Routledge, 2010); a special issue of *The Journal of*

Stephen D. O’Leary published work based on the nascent use of the World Wide Web by religious communities.<sup>29</sup> While it surveys a range of ways in which religious practitioners utilized the web for devotional purposes, of note is a presentation of the online religious practice of self-designated “Technopagans,” who “view the internet as a theater of the imagination” with “performative rituals that create their virtual reality through text ...”<sup>30</sup> These practitioners note that though “[c]yberspace is without geographic features in the ordinary sense ...” there is, nevertheless, “a kind of geography here, a landscape composed of sites, nodes, systems, and channels between systems.”<sup>31</sup> O’Leary even describes a cyber-architectural feature that resonates with the altar of Ezek 43:13–27, the eMedia construction of an altar utilized in a Gaelic Samhain media-ritual:

The designers of the page used a program called Labyrinth to simulate an altar in three-dimensional space, upon which ritual participants placed offerings of graphic designs and images ...<sup>32</sup>

Here, the traditional pagan harvest festival is relocated to cyberspace, a harbinger of possibilities for other media-based spatial transfers. Interesting interfaces between cyberspace and biblical/ancient Judean traditions studied in secondary literature include a “cyber-Seder” at Lincoln Center, New York on April 12, 1998,<sup>33</sup> and several websites that allow

---

*the Australian Association for the Study of Religion* 23/3 (2010), subtitled: “New Virtual Frontiers: Religion and Spirituality in Cyberspace.”

<sup>29</sup> Stephen O’Leary, “Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks,” *JAAR* 64/4 (1996): 781–808.

<sup>30</sup> O’Leary, “Cyberspace,” 797.

<sup>31</sup> O’Leary, “Cyberspace,” 799.

<sup>32</sup> O’Leary, “Cyberspace,” 805.

<sup>33</sup> Brenda E. Brasher, *Give Me That Online Religion* (San Francisco: Jossey-Bass, 2001), 72–78; though note the skepticism of the utility of this vignette expressed by Lorne L. Dawson, “The Mediation of Religious Experience in Cyberspace,” in *Religion and Cyberspace*, ed. Morton T. Højsgaard and Margit Warburg (London: Routledge, 2005), 26–27.

practitioners to send electronic prayers to be printed and placed in a crack in the Western “Wailing” Wall (the כוֹתֵל in Jerusalem, effectively minimizing the distinction between media-space and physical-space.<sup>34</sup> But can exilic writing even be said to *approximate* cyberspace?

O’Leary’s indebtedness to Walter J. Ong on the media of writing, here applied to the media of cyberspace, shows potential in this regard. Ong has posited a correlation between writing and the restructuring of human thought and, in spite of some caveats, the utility of his work has been well-attested in studies of Hebrew writing and literacy.<sup>35</sup> Davis, drawing on Ong and others, isolates textualization as a key attribute of Ezekiel’s prophetic book, going so far as to claim that Ezekiel’s unique contribution to the prophetic corpus is his exploitation of the potential inherent in writing.<sup>36</sup>

While cyberspace ritual might, at first glance, seem a bridge too far from Ezekiel, several things should be kept in mind. First, scholars following Davis have admitted that Ezekiel exhibits unique textual innovations. Per the utilization of Ong by Davis and others, scholarship has increasingly recognized the ability of writing among ancient writers for opening up new imaginative vistas. This has, in turn, enabled *at minimum* an analogy between the ability of ancient and modern writers to exploit available media (whether text on parchment or clay media or electronic text making up the material of cyberspace) as a site for relocating sacred space. Second, such a move is not unprecedented in Ezekiel scholarship. Though his comment is offered only in passing, Brian Boyle’s association of Ezekiel and cyberspace/eMedia is poignant:

---

<sup>34</sup> Stephen D. O’Leary, “Utopian and Dystopian Possibilities of Networked Religion in the New Millennium,” in *Religion and Cyberspace*, ed. Morton T. Højsgaard and Margit Warburg (London: Routledge, 2005), 41–43.

<sup>35</sup> William M. Schniedewind, “Prolegomena for the Sociolinguistics of Classical Hebrew,” *JHebS* 5/6 (2004): section 2.14.

<sup>36</sup> Davis, *Swallowing the Scroll*, 39. Davis tempers perceived determinism in Ong on page 36: “Literacy is better seen as an ingredient, not a recipe for various forms of critical thinking or social development.”

One might well suggest that the sanctuary plan in these chapters is, in effect, a virtual tour, similar to a web site. The point of the text could well be then that the reader finds the divine presence in the text itself, rather than a constructed building.<sup>37</sup>

This latter observation will be examined further below. What this survey has demonstrated is that modern conceptions of cyberspace and eMedia share potent overlap with ancient conceptions of the numinous power of writing. In both cases, spatially informed readings of media (whether ancient or modern) prove to be fruitful for understanding the ability of texts to invoke or even recreate the presence or a given place.

### SPATIALIZED READINGS OF EARLY JEWISH AND ANCIENT NEAR EASTERN TEXTS

Several ancient texts reveal imaginative views of spatialized textuality, whether explicitly or implicitly, that position Ezekiel relative to a textual temple similarly to modern religious practitioners relative to (sacred) cyberspace. Five examples will be considered.

Claudia V. Camp describes the compositional strategy of Ben Sira 44–50, employing Soja’s definition of *Thirdspace* described above. She argues that Ben Sira “constructs a Temple space by means of compressed, hymnic allusions to the stories of great men from the about-to-be-biblical tradition.”<sup>38</sup> Comparing Ben Sira’s work of composing the poem to constructing an edifice, Camp describes the project as “snap[ing] two intersecting chalk lines, one horizontal, one vertical,” which result in a horizontal work of history and in a vertical, edificial

---

<sup>37</sup> Brian Boyle, “‘Holiness Has a Shape’: The Place of the Altar in Ezekiel’s Visionary Plan of Sacral Space (Ezekiel 43:1–12; 13–17; 18–27),” *ABR* 57 (2009): 17.

<sup>38</sup> Claudia V. Camp, “Storied Space, Or, Ben Sira ‘Tells’ a Temple,” in *“Imagining” Biblical Worlds: Studies in Spatial, Social and Historical Constructs in Honor of James W. Flanagan*, ed. David M. Gunn and Paula M. McNutt (JSOTSup, 359; Sheffield: Sheffield Academic, 2002), 69.

structure.<sup>39</sup> It concludes with Simon the High Priest, horizontally *and vertically* “capping off” the work:

We realize finally where we have been all along, not moving through time and narrative, but located in one place, meeting body after body, name after name, as the temple has been erected before us, enclosing the body of the scribe. The names and bodies of men constitute the *Thirdspace* that contains the name of God. It’s a tall building.<sup>40</sup>

By means of the “body” of the high priest, Camp argues that Ben Sira has, effectively, “built a Temple through textual bodies.”<sup>41</sup> It is not clear to what extent Ben Sira might have spatialized this temple text, but it is clear that spatiality has opened up an awareness of *textual* space with significant potential for understanding the structure and purpose of the poem.

The Mishnah provides another example of the potentialities of spatial thinking, particularly as Ishay Rosen-Zvi analyzes tractate Sotah.<sup>42</sup> In his introduction, Rosen-Zvi nudges readers towards the possibility of viewing text as space, specifically the text of the Mishnah as a spatialized, textual temple:

Tractate Sotah serves here as a case study for exploring two main issues: the way in which the *Temple and its rituals are constructed in the Mishnah* and supervision of women and feminine sexuality in Tannaitic discourse. (emphasis added)<sup>43</sup>

The language of a temple *constructed* in the Mishnah becomes especially acute later in his work.<sup>44</sup> He employs similarly enticing language in the afterword, suggesting that more is signaled than simply that the temple

<sup>39</sup> Camp, “Ben Sira ‘Tells’ a Temple,” 71.

<sup>40</sup> Camp, “Ben Sira ‘Tells’ a Temple,” 76.

<sup>41</sup> Camp, “Ben Sira ‘Tells’ a Temple,” 77.

<sup>42</sup> Ishay Rosen-Zvi, *The Mishnaic Sotah Ritual: Temple, Gender and Midrash* (JSJSup, 160; Leiden: Brill, 2012).

<sup>43</sup> Rosen-Zvi, *The Mishnaic Sotah Ritual*, 5.

<sup>44</sup> Rosen-Zvi, *The Mishnaic Sotah Ritual*, 236.

is *described in* the Mishnah, but rather that it is somehow *constructed in or by* the Mishnah. After all, these textualized Mishnaic rituals not only assume but actually “establish the Temple as a constant presence.”<sup>45</sup> Mark Leuchter employs Rosen-Zvi’s analysis for depicting Jeremiah’s response to loss of homeland via the textual creation of a land mythology,<sup>46</sup> which begins to show the possibilities of applying spatiality to other biblical texts.

In 1947, long before the burgeoning of studies in spatiality, Patrick W. Skehan offered a novel reading of Prov 9:1, “Wisdom has built her house; she has hewn her seven pillars.” Rather than viewing this as a house with seven pillars whose construction was merely described in the text, Skehan suggests that the house of seven pillars *was* the text of Prov 1–9.<sup>47</sup> In a later article, he expands his analysis to posit all 31 chapters of Proverbs as a literary house, a textual model of the Jerusalem temple.<sup>48</sup> While his proposal never garnered widespread acceptance, due in part to the use of conjectured emendation to line up the textual “columns” of the house, some have viewed his work as still suggestive for textualized space.<sup>49</sup>

In Leviticus, Mary Douglas draws inspiration from Skehan, suggesting that the text of the book “projects” the desert tabernacle. She views it as “text plotted on a building,”<sup>50</sup> and associates this with Greek “pattern poetry” where line length, spacing, and justification are used to cre-

<sup>45</sup> Rosen-Zvi, *The Mishnaic Sotah Ritual*, 245.

<sup>46</sup> Mark Leuchter, “A Resident Alien in Transit: Exile, Adaptation and Geomythology in the Jeremiah Narratives,” *HBAI* 7 (2018): 318.

<sup>47</sup> Patrick W. Skehan, “The Seven Columns of Wisdom’s House in Proverbs 1–9,” *CBQ* 9/2 (1947): 190–198.

<sup>48</sup> Patrick W. Skehan, “Wisdom’s House,” *CBQ* 29/3 (1967): 162.

<sup>49</sup> Bálint Károly Zában, *The Pillar Function of the Speeches of Wisdom: Proverbs 1:20–33, 8:1–36 and 9:1–6 in the Structural Framework of Proverbs 1–9* (BZAW, 429; Berlin: de Gruyter, 2012), 41, 45.

<sup>50</sup> Mary Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 199.

ate a visual shape depicting poem's content. Tantalizing for our proposal as it relates to the altar in Ezek 43:13–27, Douglas includes in visual layout the Greek poem “Dosiadas: the First Altar,” whose stichographic layout forms the shape of an altar.<sup>51</sup> In light of this, Douglas views the text of Leviticus as a surrogate for the tabernacle, the reading of which takes readers on a pilgrimage through the physical space via the textual space created.<sup>52</sup> While her work has been critiqued for forced correspondences in the text, it has enjoyed more favor than Skehan's proposal. Christophe Nihan, who has been critical of Douglas's Leviticus analysis in several places, does express some approval for a spatialized reading of the book:

Douglas' recent interpretation of the book of Leviticus as a literary projection of the wilderness sanctuary is based on a correct insight (as already Ex 25ff., Leviticus does include a literary representation of the sanctuary) ...<sup>53</sup>

He concludes that it is indeed legitimate “to understand Leviticus as a literary and spiritual ‘pilgrimage’ of sorts into the ‘textual’ sanctuary of the wilderness.”<sup>54</sup>

Drawing the analysis of biblical texts closer together to inscribed Levantine blessings, Jeremy Smoak offers a new perspective on the literary context of Num 6:24–26, the so-called “Aaronic Blessing.”<sup>55</sup> When Num 6:24–26 is compared with cultic, inscribed blessings from Ekron and Byblos, it appears to be a textual adaptation of the practice of inscribing and displaying blessings in temple space.<sup>56</sup> Smoak contends that the proximity of inscribed blessings to dedicatory and votive offerings in

---

<sup>51</sup> Douglas, *Leviticus as Literature*, 197–198.

<sup>52</sup> Douglas, *Leviticus as Literature*, 230.

<sup>53</sup> Christophe Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FZAT, 2/25; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 84.

<sup>54</sup> Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 84 n. 74.

<sup>55</sup> Jeremy D. Smoak, “From Temple to Text: Text as Ritual Space and the Composition of Numbers 6:24–26,” *JHebS* 17/2 (2017): 1–26.

<sup>56</sup> Smoak, “From Temple to Text,” 4.



temple spaces suggests that Numbers, via its textual organization, “preserves spatial memory—specifically, a discursive mapping of temple space.”<sup>57</sup> The details of these inscriptions and their respective architectural settings illuminate significant possibilities for spatializing texts, particularly by providing new exegetical tools beyond traditional literary critical tools:

I contend that the inscriptions from Ekron and Byblos be used to encourage scholars to reflect more *upon the influence that the memory of space may have had upon literary technique and organization.* (emphasis added)<sup>58</sup>

Thus, rather than viewing the text of Num 6–7 as reflecting the accompanying of votive offerings with spoken blessing (that is, ritual actions performed in sequence), Smoak argues that their textual proximity reflects their spatial proximity in typical temple spaces.<sup>59</sup> Thus we find a model that creatively reimagines a text’s ability to serve as space: “The text of Numbers formed an innovative space in which the ritual authority of the priestly blessing could be located or given new ritual expression.”<sup>60</sup>

In sum, our survey demonstrates that spatial readings of texts have been applied by scholars to texts from a number of historical periods, representing a variety of media, and surveyed via a range of analytical tools and reading strategies. Thus, a spatial reading of Ezekiel’s literary temple is a precedented and reasonable move. In their introductory remarks to *Constructions of Space III*, Jorunn Økland, J. Cornelis de Vos, and Karen Wenell suggest the following: “Within a text, it is possible to open up and construct other spaces apart from the ‘real’ spaces of temples and sanctuaries.”<sup>61</sup> The studies we have surveyed have provided con-

---

<sup>57</sup> Smoak, “From Temple to Text,” 9.

<sup>58</sup> Smoak, “From Temple to Text,” 16.

<sup>59</sup> Smoak, “From Temple to Text,” 21.

<sup>60</sup> Smoak, “From Temple to Text,” 24.

<sup>61</sup> Jorunn Økland, J. Cornelis de Vos, and Karen Wenell, “Introduction,” in *Constructions of Space III: Biblical Spatiality and the Sacred*, ed. Jorunn Økland, J. Cornelis de Vos, and Karen Wenell (LHBOTS, 540; London: Bloomsbury, 2016), xvii.

crete examples of this phenomenon that appear quite applicable to the text of Ezekiel.

### PRECEDENTS FOR A SPATIALIZED READING OF EZEKIEL 40–48

This section surveys four complementary studies that employ a spatial mode of interpreting Ezekiel's temple, moving beyond the initial forays by Smith and Bergsma, noted above, and employing a more persistent use of spatial categories for understanding Ezekiel's temple. In 1986, Susan Niditch explored the "visionary context" of Ezek 40–48,<sup>62</sup> aided by comparison with Tibetan Buddhist mandalas. Several scholars have observed textualization and iconographic strategies in Buddhist *writings*, noting even how first century CE scholar monks argued the authenticity and authority of newer Mahayana texts by invoking the presence of the Buddha *in* the texts: "[T]he books were understood to be equivalent to the Buddha himself."<sup>63</sup> Niditch preceded these scholarly approaches in her comparative reading of biblical and Buddhist media: textualized visions and mandalas.

While mandalas are known visually as symbolic representations or evocations of the cosmos for use in ritual acts, Niditch notes that these are all expressions of the "real" or "highest-order mandala," that is, "the actual sacred realm."<sup>64</sup> These other expressions or "orders" of mandalas, crafted from a variety of media (e.g., colored sand, painted on cloth or

---

<sup>62</sup> Susan Niditch, "Ezekiel 40–48 in a Visionary Context," *CBQ* 48 (1986): 208–224.

<sup>63</sup> Jacob Kinnard, "It Is What It Is (Or Is It?): Further Reflections on the Buddhist Representation of Manuscripts," in *Iconic Books and Texts*, ed. James W. Watts (Sheffield: Equinox, 2013), 152. See too the study of Buddhist textual ritualization in Yohan Yoo, "Possession and Repetition: Ways in which Korean Lay Buddhists Appropriate Scriptures," in *Iconic Books and Texts*, ed. James W. Watts (Sheffield: Equinox, 2013), 299–313.

<sup>64</sup> Niditch, "Ezekiel 40–48," 212.

on the walls and ceilings of temples, drawn on paper, built life-sized from materials, etc.), while not providing immediate contact to the sacred realm itself, do give an experience of that realm. She explains that via the media mandala: “The Buddhist attempts to enter the sacred realm and to become, as it were, a part of the picture [media].”<sup>65</sup>

Niditch connects this to Ezekiel directly, observing how Ezekiel’s media temple is one part of a cosmic portrait of restoration which includes the land/cosmos in Ezek 45 and 47–48:

On one level, Ezekiel’s vision *is* the building, *is* the cosmos, as the mandala in each of its orders is a cosmos. The vision’s images, reported in words, form pillars and courtyards, and constitute a world; its images are real and have a reality as does the mandala.<sup>66</sup>

She further aligns the textual temple and (future) material temple:

[T]he temple to be rebuilt is to be regarded as a full-scale mandala in hewn stone and wood rather than one of word images. Both are valid and real. Only in this way can the full symbolic value of Ezekiel’s temple vision be appreciated.<sup>67</sup>

Thus while expressing somewhat “prescriptive” sentiments, she has still imbued Ezekiel’s *textual* temple with significant spatial content.

Building on Niditch’s study, Steven Tuell proposes a reading of Ezekiel’s temple informed by the Eastern Orthodox Christian theology of icons. This comparison again invokes the shared media-nature of the icon and the textual temple of Ezek 40–48. He interprets Ezekiel’s tour of the visionary temple as a heavenly ascent demonstrating that YHWH’s presence is still available to the exiles though they are far from

---

<sup>65</sup> Niditch, “Ezekiel 40–48,” 213.

<sup>66</sup> Niditch, “Ezekiel 40–48,” 213. Note that the temple itself is widely understood as a representation of the cosmos. See studies in Deena Ragavan, ed., *Heaven on Earth: Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World* (OIS, 9; Chicago: University of Chicago, 2013). For focus on the Jerusalem temple in the Hebrew Bible, see Jon D. Levenson, “The Temple and the World,” *JR* 64/3 (1984): 275–298.

<sup>67</sup> Niditch, “Ezekiel 40–48,” 213.

the Jerusalem temple, the traditional medium of YHWH's presence (so Ps 42:2–6; 48:13–14; 84:8).<sup>68</sup>

Much like the Eastern Orthodox theology of iconic mediation, Tuell argues that the temple had an iconic, mediatorial function:

[In Ps 48:13–14] Zion functions in a manner very much like the icon in Eastern Orthodoxy. The Orthodox icon is understood to be a window into heaven. Reverence paid to the icon passes through to the heavenly realm, while the icon communicates to the worshiper an experience of heavenly reality.<sup>69</sup>

Though the exiles themselves could not re-enter Ezekiel's vision ecstatically, they could still participate in the reality of his ascent:

Ezekiel's detailed report of his vision would appear to be, at least in part, the means of [YHWH's promised] presence ... The reader of the text is able to experience what the prophet experienced, independent of the original visionary; however, this (admittedly indirect) experience is disciplined and controlled by the fixedness of the written text ... The text of Ezekiel's vision, thus, could become an aid to devotional piety, like the icon in Orthodoxy.<sup>70</sup>

Tuell is not alone in suggesting that a text can be related to a visual icon. Karel van der Toorn observes similar impulses in the Bible itself, arguing that Deuteronomy's professed aniconic stance is somewhat ambivalent, complemented (or complicated!) by the iconic role of the written word itself:

The ban on images and the emphasis on the Torah are complimentary: the Torah was to take the place of the image ... The void left by the cult images was filled by the written word: upon their doorposts and their gates, where images had formerly been placed, the Israelites would henceforth write portions of the Torah (Deut 11:20).<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> Steven S. Tuell, "Ezekiel 40–42 as Verbal Icon," *CBQ* 58 (1996): 661.

<sup>69</sup> Tuell, "Ezekiel 40–42," 661. On the "in between" function of icons, see Andrew Louth, *Introducing Eastern Orthodox Theology* (Downers Grove: IVP Academic, 2012), 115–116.

<sup>70</sup> Tuell, "Ezekiel 40–42," 662.

<sup>71</sup> Karel van der Toorn, "The Iconic Book: Analogies between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah," in *The Image and the Book: Iconic Cults*,

Several Jewish and Christian liturgical traditions follow this trajectory, treating the *physical book* (whether scroll or codex) of the Bible like an icon—processing with it, elevating it, incensing it, housing it in a sacred shrine, placing it on an altar or table-throne, etc.—demonstrating the ability of a text to function as a liturgical or iconic object is recognized still today.<sup>72</sup> Like the mediation of heavenly reality via the media of the icon, Tuell reads the vision as mediating YHWH's temple-presence to Ezekiel, and in turn, the textual temple mediated it to the exiles, available not merely in times of ecstatic vision, but whenever one takes up the text.

Comparative readings like those of Niditch and Tuell might, like the comparisons made with cyberspace above, strike some interpreters as a bridge too far. Certainly, they are quite far removed culturally from that of Ezekiel's temple text. Nevertheless, they do demonstrate an attempt to read Ezekiel's temple account with more attentiveness to spatial categories.<sup>73</sup> Two more studies, however, show a spatial reading of Ezek 40–48 driven less by comparative methods and more pervasively by spatial theory. Kalinda Rose Stevenson summarizes Ezek 40–48 as

the work of a visionary who changes the society of post-exilic Israel by changing access to space. The concern is not to provide a building plan for a building but to restructure the society from pre-exilic monarchy to a post-exilic temple society without a human king.<sup>74</sup>

---

*Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, ed. Karel van der Toorn (CBET, 21; Leuven: Peeters, 1997), 241.

<sup>72</sup> For a survey of more recent practices and their historical precedents, see Richard T. Lawrence, "The Altar Bible: Digni, Decori, et Pulchri," *Worship* 75/5 (2001): 386–402.

<sup>73</sup> Mark S. Smith, *Where the Gods Are: Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World* (AYBRL; New Haven: Yale University Press, 2016), 3–5, 109–112, warns against too quickly dismissing spatial theorizing in studying ancient texts. His warning is appropriate to studies like these as well and his proposed method for identifying spatial impulses in ancient texts is careful and controlled.

<sup>74</sup> Kalinda Rose Stevenson, *The Vision of Transformation: The Territorial Rhetoric of Ezekiel 40–48* (SBLDS, 154; Atlanta: Scholars, 1996), 160.

Resisting the identification of Ezekiel's temple as a blueprint, Stevenson notes that the measuring enjoined upon Ezekiel yields measurements of *space*, not measurements of the *structures*. Similarly, vertical dimensions are lacking with only three exceptions (40:5; 40:32; and 41:22), leading Stevenson away from over-emphasizing the structure itself. And though it is possible to plot the floorplan based on these measured spaces (as she has done at several points in her chapter 1), there is a clear emphasis on the "proportion" of the house (Stevenson's preferred translation for תכנית in 43:10)<sup>75</sup> rather than its architectural dimensions. Thus these measurements, and the shapes they outline (nearly all perfectly square, indicating cosmic significance),<sup>76</sup> are considered as expressions of "territoriality," a term from human geography, defined as

the attempt by an individual or group to affect, influence, or control people, phenomena, and relationships, by delimiting and asserting control over a geographic area.<sup>77</sup>

She summarizes: "The three essential facets of territoriality are *classification of area*, *communication of boundaries*, and *enforcement of access*."<sup>78</sup> Ezekiel is indeed concerned with access enforcement—chiefly of the laity and the king<sup>79</sup>—and as she sees Ezek 40–48 as a text concerned to accomplish a rhetorical purpose in a specific context of perceived exigence, Stevenson labels the genre of these chapters "territorial rhetoric."<sup>80</sup>

---

<sup>75</sup> For her lexical treatment, see Stevenson, *Vision*, 17–18, cf. 33.

<sup>76</sup> John Strange, "Theology and Politics in Architecture and Iconography," *SJOT* 5/1 (1991): 27 (see especially n. 4), 30.

<sup>77</sup> Stevenson, *Vision*, 11, citing Robert David Sack, *Human Territoriality: Its Theory and History*, *Cambridge Studies in Historical Geography* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 19. For more on human geography, see Stevenson, *Vision*, 151–154.

<sup>78</sup> Stevenson, *Vision*, 11.

<sup>79</sup> Stevenson, *Vision*, 164–165.

<sup>80</sup> Stevenson, *Vision*, 162.

But what is most significant for this article is how Stevenson shifts the parameters of typical work in Ezekiel by drawing on the disciplines of territoriality and geography:

Human geography has to do with the social organization of space. Contemporary human geographers have argued that this priority of history over geography has been a pervasive blind spot in social science disciplines, beginning in the nineteenth century and continuing to the present.<sup>81</sup>

It is because of this blind spot that “[s]cholars have tended to concentrate on temporal questions without giving equal attention to spatial matters. History has prevailed over geography.”<sup>82</sup> Ironically, Stevenson pays insufficient attention the temple depicted via the territorial rhetoric. For her, the textual temple in Ezek 40–48 is chiefly a mechanism to promote a future society—admittedly centered on a future physical temple—that has redrawn social hierarchies demoting those with high standings who have abused their power via imperial policies.<sup>83</sup> Ezekiel 40–48 is chiefly a “social manifesto,”<sup>84</sup> according to Stevenson, a proposal which certainly has merit, but does not seem as indebted to the architectural detail of Ezek 40–48 that her placarding of territory and space would invite. While she is certainly correct that this temple vision is concerned with demarcating space and access, she does not do justice to the *templeness* of Ezek 40–48—i.e., why use *this* mechanism for promoting this social manifesto, and not some other mechanism or metaphor? The temple depicted in the text is treated like a husk to be discarded to get at the purported core of the text’s real, social message. Stevenson’s work has nonetheless done interpreters a great service and has been employed by others who have given more sustained attention to the value of the temple-space itself for its rhetorical purpose.

---

<sup>81</sup> Stevenson, *Vision*, 161.

<sup>82</sup> Stevenson, *Vision*, 161.

<sup>83</sup> Stevenson, *Vision*, 151–153.

<sup>84</sup> Stevenson, *Vision*, 157.

In 2006, Hanna Liss returned the discussion of Ezek 40–48 to a place which assigns a properly central role for the temple.<sup>85</sup> Part of a larger project on fictionality,<sup>86</sup> Liss suggests that the function Ezekiel's temple plays is driven by the command of God in Ezek 43:11 not simply to make known (הודיע), but to “write” (וכתב) the “design of the house” (צורת הבית). Just as the sign-acts of Ezekiel are not merely theatrical accompaniment to prophetic speech but have a performative character all their own, Liss states:

The same applies now to the command to write and thus for the writing down of the vision as *tôrà*. Comparable to the performative character of the priestly texts (reliefs) on Late-Egyptian temple pylons, the literalization of the vision represents a performative action creating the reality it bears witness to.<sup>87</sup>

What is more, in spite of all the measuring and exactness of detail, Ezekiel is not—nor is anyone else—commanded to build (בנה) the structure. Instead: “The command to describe, i.e., to *write*, replaces the command to build the temple.”<sup>88</sup> This produces a fascinating irony in the text wherein this structure, which excludes many from its most sacred inner places, is described in detail to those who would otherwise have no access to it:

The literary presentation, describing this place as unapproachable as possible, simultaneously makes it increasingly accessible the more the text progresses ..., one has to notice how easily the depiction [in this text] takes form in front of

---

<sup>85</sup> Hanna Liss, “Describe the Temple to the House of Israel’: Preliminary Remarks on the Temple Vision in the Book of Ezekiel and the Question of Fictionality in Priestly Literatures,” in *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature*, ed. Ehud Ben Zvi (Publications of the Finnish Exegetical Society, 92; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2006), 122–143.

<sup>86</sup> Hanna Liss, “Kanon und Fiktion: Zur literarischen Funktion biblischer Rechtstexte,” *BN* 121 (2004): 7–38; idem, “The Imaginary Sanctuary: The Priestly Code as an Example of Fictional Literature in the Hebrew Bible,” in *Judah and the Judeans in the Persian Period*, ed. Oded Lipschits and Manfred Oeming (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 663–689.

<sup>87</sup> Liss, “Describe,” 142.

<sup>88</sup> Liss, “Describe,” 142.



the reader. The temple is erected by means of the reading. This place is inaccessible and accessible at the same time, since everyone gains the right of entry and admission simply by reading.<sup>89</sup>

She concludes that Ezekiel's temple is "far more than a written testimony of prophetic visionary experience. It replaces reality, taking place in the realm of history, by a reality in the 'realm of the text.'"<sup>90</sup> For Liss, this literary character guarantees that the temple and its holiness will never be violated again:

Only within literary fiction the difference between the holy and the profane, the clean and the unclean can be upheld in such a way that the *kabôd* can "reside among the people of Israel forever" (43:7).<sup>91</sup>

Ezekiel as a priest plays a significant role in "officiating in" this *textual* temple, though like the structure itself, his work relative to the temple will take place in the text itself. However, by textualizing this vision, he creates the world wherein this occurs and positions himself as one able to arbitrate that world to the exiles.

## CONCLUSION

In conclusion, this article has summarized and expanded upon a number of studies that have explored the topic of spatiality, particularly its application to textual studies in general and to biblical studies (indeed Ezekiel studies) in particular. Whereas few commentators have employed spatially informed interpretive lenses to Ezek 40–48, those that have offer suggestive possibilities for reading. While it has provided only a brief foray into Ezek 40–48, it serves as a jumping off point for future readings of Ezekiel's temple vision and undergirds the theoretical back-

---

<sup>89</sup> Liss, "Describe," 135; note that Liss is citing Michael Konkel, *Architektur des Heiligen: Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (EZ 40–48)* (BBB, 129; Berlin: Philo Verlagsgesellschaft mbH, 2001), 249.

<sup>90</sup> Liss, "Describe," 143.

<sup>91</sup> Liss, "Describe," 143.

drop for the vocational psychological and traumatological readings noted above. Furthermore, it steers readers between the “Scylla-and-Charybdis-like” false choice of viewing space as *either* real *or* imagined. This *Thirdspace* better accounts for the variegated ways in which people actually relate to space via media.

# Petruspredikan: En negligerad 100-talstext

**JOHN-CHRISTIAN EURELL**

*Umeå universitet*

john.christian.eurell@gmail.com

## INLEDNING

Petruspredikan är en text som tycks ha varit både betydelsefull och vida spridd under 100-talet.<sup>1</sup> Trots detta är den idag föga känd och till min kännedom har denna text inte tidigare vare sig översatts till eller diskuterats på svenska. Ett bidragande skäl till detta är sannolikt att texten i sin helhet inte finns bevarad utan endast är känd genom citat av andra tidigkristna skriftställare, primärt Klemens av Alexandria. Till följd av detta känner vi varken till textens omfång eller i vilken ordning de bevarade fragmenten stod i det ursprungliga verket. Jag vill här presentera Petruspredikan tillsammans med en översättning och kommentar av de bevarade fragmenten av verket. Dessvärre finns ingen allmänt vedertagen indelning av texten. Jag har valt att följa Ernst von Dobschütz indelning av citaten i tio fragment som utgår från den ordning i vilken de citeras av Klemens. Därtill fogas tematiskt likartade citat som återfinns hos andra författare.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> I sekundärlitteraturen benämns denna text ofta som *Kerygma Petri* eller *κήρυγμα Πέτρου*.

<sup>2</sup> Ernst von Dobschütz, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht* (Leipzig: Hinrichs, 1893). Denna indelning följs också av Michel Cambe, *Kerygma Petri: Textus et commentarius* (CCSA, 15; Turnhout: Brepols, 2003). Det är värt att notera att Dobschütz utöver de tio fragment jag här översätter och diskuterar också samlar ytterligare elva fragment som han (med rätta) menar inte härrör från den skrift som vi här skall behandla. Synen på dessa har dock utmanats på senare år av Markus Vinzent, "Ich bin kein körperloses Geistwesen: Zum Verhältnis von κήρυγμα Πέτρου, Doctrina

## ISAGOGISKA FRÅGOR

Att texten endast bevarats i fragment försvårar besvarandet av de traditionella inledningsfrågorna. Texten sägs vanligen härröra från Egypten, men det enda egentliga argumentet för detta är att den används av Klemens av Alexandria och Origenes. Michel Cambe menar att textens framställning av judar inte hade fungerat i en Alexandrinsk kontext efter diasporaupproret 115–117 v.t. och menar således att texten bör dateras till mellan 100–110 v.t.<sup>3</sup> Martin Elze har noterat de många likheterna med Petruspredikan och Ignatiusbrevet och därför föreslagit ett antiochenskt ursprung.<sup>4</sup> Att på detta sätt ursprungsmärka texten utifrån var den använt är dock problematiskt eftersom vi vet att Petruspredikan även användes av Herakleon som höll hus i Italien. Det finns även en del som tyder på att Justinus Martyren kan ha varit bekant med texten, vilket i så fall tyder på att den spritts till Rom.<sup>5</sup> Texten tycks också ha använts av Theofilus av Antiokia,<sup>6</sup> och vi bör därför sluta oss till att texten haft en mycket bred geografisk spridning.<sup>7</sup> Tillkomstorten måste föl-

---

Petri, διδασκαλία Πέτρου und IgnSm 3,” i *Der Paradox Eine: Antignostischer Monarchismus im zweiten Jahrhundert*, red. Reinhard M. Hübner (VCSup, 50; Leiden: Brill, 1999), 241–286.

<sup>3</sup> Cambe, *Kerygma Petri*, 383.

<sup>4</sup> Martin Elze, *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zur Christologie der Ignatiusbriefe* (Habil.: Tübingen, 1963), 49–51.

<sup>5</sup> Oskar Skarsaune, *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (NovTSup, 61; Leiden: Brill, 1987), 228–234.

<sup>6</sup> Jfr Gilles Quispel och Robert M. Grant, ”Note on the Petrine Apocrypha,” *VC* 6 (1952): 31–32, som menar att Theofilus *Ad Autolyctum* 1.14 alluderar till fragment 6 och 7. Detta ifrågasätts dock av Wilhelm Schneemelcher, ”Das Kerygma Petri,” i *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, red. W. Schneemelcher (Tübingen: Mohr, 1987–1989), 2:34–41 (35).

<sup>7</sup> J. Armitage Robinson, ”Appendix: The Remains of the original Greek of the Apology of Aristides,” i *The Apology of Aristides on Behalf of the Christians*, red. J. Rendel Harris (Cambridge: CUP, 1893), 65–112, hävdar att Petruspredikan ligger till grund inte bara för Aristides apologi utan även för Brevet till Diognetos, de sibyllanska oraklen

jaktligen betraktas som okänd och dateringsfönstret är öppet i det andra århundradets första fjärdedel.

Det är oklart huruvida Petruspredikan gjorde anspråk på att vara författad av Petrus själv eller om det var en mer anonym samling Petrustrationer. Theodor Zahn har dock en god poäng i att Origenes tycks förutsätta att Petruspredikan gör anspråk på att vara skriven av Petrus själv, eftersom han inte primärt lyfter frågan huruvida den är renlärig utan om den på riktigt helt eller delvis härrör från Petrus.<sup>8</sup> Dessvärre får vi inte veta Origenes hållning i denna fråga. Möjligen försvåras frågeställningen för Origenes av att hans läromästare Klemens citerade ur Petruspredikan med lika stor glädje som Herakleon, vars efterföljare han sökte motarbeta.<sup>9</sup>

Den idé som framförts av Joseph Nicholas Reagan, att Petruspredikan skulle vara en tidigkristen apologi har visserligen fått stort genomslag,<sup>10</sup> men det är alltför spekulativt att bygga en sådan tes på de fragment som bevarats.<sup>11</sup> Andra teser värda att nämna är Adolf

och möjligen också några av Celsus skrifter. Likheterna är dock tämligen allmänna och kan förklaras med likartad intellektuell miljö eller syfte snarare än ett litterärt beroendeförhållande.

<sup>8</sup> Se Origenes, *Comm. Job.* 13.17. Se diskussion i Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (Erlangen: Deichert, 1888–1890), 2:826–31.

<sup>9</sup> Schneemelcher, "Das Kerygma Petri," 35, ifrågasätter huruvida Origenes själv har läst Petruspredikan och menar att han kanske bara förmedlar vidare vad han funnit hos Herakleon. Även om detta inte kan uteslutas, talar textens stora spridning under hundratalet mot denna tes tillsammans med det faktum att hans läromästare Klemens själv flitigt använt sig av denna text.

<sup>10</sup> Joseph Nicholas Reagan, *The Preaching of Peter: The Beginning of Christian Apologetic* (Chicago: The University of Chicago Press, 1923). Edgar J. Goodspeed, *A History of Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1942), 129–135, menar att Petruspredikan är den första kristna apologin som sedan blir mönsterbildande för senare apologier.

<sup>11</sup> Ett antal forskare ser Petruspredikan som ett mellanting mellan tidigkristen litteratur och de apologetiska verken, jfr Dobschütz, *Kerygma Petri*, 66; Abraham J. Malherbe, "The Apologetic Theology of the Preaching of Peter," *ResQ* 13 (1970): 205–223; Henning Paulsen, "Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik," *ZKG* 88

Hilgenfelds idé att Petruspredikan skulle vara ämnad som en tredje volym av Lukas-Apostlagärnignarna,<sup>12</sup> och Ernst von Dobschützs förslag att Petruspredikan ursprungligen skrevs för att fungera som avslutning till Markusevangeliet.<sup>13</sup> Inget av dessa förslag förefaller särskilt övertygande. Tydligt är dock att texten hade en betydande spridning bland hundratalets kristna. Det är möjligt att Petruspredikan så småningom föll ur bruk eftersom den råkat i vanära av att användas flitigt av Herakleons lärjungar under 200-talet. Eusebius omnämner den som en bok som inte används av katoliker, vilket tyder på att den fortfarande fanns i omlopp på 300-talet (*Hist. Eccl.* 3.3.2).<sup>14</sup>

## TEXT, ÖVERSÄTTNING OCH KOMMENTAR

I följande del översätter och kommenterar jag Petruspredikans tio bevarade fragment ett i taget. I de fall citaten är snarlika och kan antas referera till samma passage kommer de att behandlas tillsammans.<sup>15</sup>

### Fragment 1

Ἐν δὲ τῷ Πέτρου Κηρύγματι εὖροις ἄν νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον  
προσαγορευόμενον (*Strom.* 1.29, 182)

I Petruspredikan kan du finna att Herren framställs som lag och ord.

---

(1977): 1–37; Helmut Köster, *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit* (Berlin: de Gruyter, 1980), 600; Dobschütz, *Kerygma Petri*, 66.

<sup>12</sup> Adolf Hilgenfeld, *Novum testamentum extra canonem receptum* (Leipzig: Weigel, 1866), 57.

<sup>13</sup> Dobschütz, *Kerygma Petri*, 79.

<sup>14</sup> Det är värt att notera att Eusebius påstående att ingen kyrklig skriftställare använt sig av detta verk är felaktigt då Klemens av Alexandria är en flitig användare av predikan. Detsamma gäller även de övriga skrifter han avfärdar på detta sätt.

<sup>15</sup> Den grekiska texten följer Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus* (4 band; Leipzig: Hinrichs, 1905–1936); Erwin Preuschen, *Origenes Werke 4: Der Johanneskommentar* (Berlin: de Gruyter, 1903).

ὁ Πέτρος ἐν τῷ Κηρύγματι νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσεῖπεν (*Strom.* 2.15, 68)

Petrus framställer i sin predikan Herren som lag och ord.

”Ὁ νόμος τοῦ θεοῦ ἄμωμος, ἐπιστρέφων ψυχάς.” ”νόμος καὶ λόγος” αὐτὸς ὁ σωτὴρ λέγεται, ὡς Πέτρος ἐν Κηρύγματι καὶ ὁ προφήτης. ”ἐκ γὰρ Σιών ἐξελεύσεται νόμος, καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ.” (*Eccl.* 58)

”Guds lag är felfri, den vederkvicker själen.” Frälsaren själv talar ”lag och ord” såsom Petrus säger i sin predikan och enligt profeten: ”Från Sion ska lag förkunnas och från Jerusalem Herrens ord.”

Samtliga tre versioner av detta fragment är återgivningar snarare än citat ur Petruspredikan. Den gemensamma nämnaren är beskrivningen av Gud som ”lag och ord” (*νόμος καὶ λόγος*). Klemens använder dessa begrepp på olika sätt i sin utläggning, men det är vanskligt att utröna vilken betydelse de har i Petruspredikan som sådan. Den första versionen av fragmentet är taget ur en apologetisk kontext där Klemens argumenterar för att den judiska religionen är uråldrig medan den grekiska är en nymodighet. Med hänvisning till septuagintatexten av Första Mosebok 17:4 hävdar Klemens att Mose kallar Gud för ”förbund”. Klemens drar en parallell till detta och hävdar att Petruspredikan framställer Gud som ”lag och ord” på samma sätt som Mose framställer honom som ett förbund (*Strom.* 1.29).

Den andra versionen av detta fragment återfinns i en passage där Klemens diskuterar olika sorters synder och lägger ut Ps 1. När han säger att den salige ”har sin vilja i Herrens undervisning” (*ἐν τῷ νόμῳ κυρίου τὸ θέλημα αὐτοῦ*; Ps 1:2 LXX) nämner han mer eller mindre i förbigående att Petruspredikan framställer Herren som lag och ord. Riktigt vilken funktion referensen till Petruspredikan fyller för Klemens argumentation är oklart, men han tycks mena att det att ha sin glädje i Herrens lag är liktydigt med att ha sin glädje i Herren själv.

Inte heller den tredje versionen av detta fragment har någon tillförlitlig indikation om hur fragmentet fungerat i själva Petruspredikan. Återigen jämförs Petruspredikan med gudsbeskrivningar ur Gamla testamentet och är inklämd mellan citat ur Ps 18:8 (LXX) och Mika 4:2

(LXX). Medan Ps 18 endast refererar till Guds lag finner vi i Mika för första gången kombinationen av lag och ord. Eftersom Klemens upprepar epitetet lag och ord i olika kontexter är det troligt att Petruspredikan haft en utläggning om detta som han ville att den som läst Petruspredikan skulle kunna koppla till sin egen argumentation i dessa fall. Dobschütz menar att både lag och ord bör förstås som referenser till Kristus,<sup>16</sup> men detta är osannolikt. Snarare rör det sig om en diskussion kring Guds karaktär i jämförelse med andra religiösa system. Detta att döma av i vilka sammanhang Klemens refererar till lag och ord. Detta passar väl in i den typ av text som framträder ur övriga fragment.

## Fragment 2

Πέτρος ἐν τῷ Κηρύγματι λέγει· Γινώσκετε οὖν ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὃς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν, καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων, καὶ ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὄρα, ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδήεις, οὐ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὃν ἐστιν, ἀκατάληπτος, ἀένας, ἄφθαρτος, ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμει αὐτοῦ<sup>17</sup> τουτέστι τοῦ υἱοῦ. (*Strom.* 6.5, 39)

Petrus säger i sin Predikan: ”Vet därför att Gud är en, han som skapat alltings begynnelse och har makt över dess slut.” Han säger också:<sup>18</sup> ”Gud är den Osynlige som ser allt. Han är den som inte kan rymmas, utan rymmer allt. Han saknar ingenting. Allt är beroende av honom och är till genom honom. Han kan inte fångas. Han är oändlig, oförgänglig och oskapad. Han skapade allt i kraft av sitt ord, alltså sin Son.”

Εἷς γὰρ τῶ ὄντι ἐστὶν ὁ θεός, ὃς ἀρχὴν τῶν ἀπάντων ἐποίησεν, μνηύων τὸν πρωτόγονον υἱὸν ὁ Πέτρος γράφει, συνείς ἀκριβῶς τό· ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. (*Strom.* 6.7, 58)

<sup>16</sup> Dobschütz, *Kerygma Petri*, 27–29.

<sup>17</sup> Frasen τῆς γνωστικῆς γραφῆς återfinns ofta här, men är sannolikt en interpolation med senare tiders värderande omdöme om Petruspredikan, se Pierre Nautin, ”Les citations de la Prédication de Pierre dans Clément d’Alexandrie, *Strom.* VI. V. 39–41,” *JTS* 25 (1974): 98–105.

<sup>18</sup> Det är också möjligt att i stället för ”han säger också” låta det föregående citatet ur Petruspredikan sitta ihop med det följande, sammanfogat med ett enkelt ”och”.



Petrus pekar på den förstfödde Sonen när han skriver: ”Gud är faktiskt en, han som skapade alltings begynnelse.” Han begriper alltså detta ord mycket väl: ”i begynnelsen skapade Gud himmel och jord.”

I detta fragment behandlas grundläggande teologiska och kristologiska frågor. Dels framställs den kristne guden som den ende verkliga guden som också identifieras som skapargud. Det är således svårt att tänka sig att Petruspredikan skulle avfärdas såsom ”gnostisk” på egna meriter eftersom vi här finner ett klart ställningstagande mot demiurgiska traditioner. Inte bara betonas Guds enhet, utan Sonen ges också en roll i skapelsen enligt den andra versionen av detta fragment (*Strom.* 6.7, 58). Om det som föreslagits förhåller sig så att Petruspredikan så småningom föll ur bruk på grund av sin popularitet bland Herakleons efterföljare, är det sannolikt att så skedde utan att man tog hänsyn till det faktiska innehållet i Petruspredikan. Likaledes får kristologin i detta fragment betraktas som mycket välutvecklad med ett tydligt ställningstagande i fråga om Kristi preexistens. Detta understryks ytterligare av det faktum att Klemens väljer att referera till Petruspredikan i en kontext där han framhåller att den ende Guden, och därmed också den förstfödde Sonen (*πρωτόγονον υἱόν*; *Strom.* 6.7), i motsats till änglarna saknar begynnelse. Denna kristologi, som beskriver Kristus som delaktig i skapelsen påminner om vad som återfinns i Kolosserbrevet (jfr Kol 1:13–18) och Johannesevangeliet (jfr. Joh 1:1–3). Utöver detta innehåller den andra versionen av detta fragment också en värdering av Petrus som skriftutläggare. Klemens beskriver Petrus skriftförståelse som grundlig (*ἀκριβῶς*), samma term som Lukas använder för att beskriva sitt grundliga förarbete (Luk 1:3, detta har i ovanstående översättning översatts till ”mycket väl”). Härur får vi intrycket att Petruspredikan i någon mån innehåller kristen uttolkning av gammaltestamentlig text.

### Fragment 3

Εἴτα ἐπιφέρει. Τοῦτον τὸν θεὸν σέβασθε μὴ κατὰ τοὺς Ἕλληνας [...] Ὅτι ἀγνοοῖα φερόμενοι καὶ μὴ ἐπιστάμενοι τὸν θεόν [...] ὧν ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν εἰς χρῆσιν, μορφώσαντες ξύλα καὶ λίθους, χαλκὸν καὶ σίδηρον, χρυσὸν καὶ

ἄργυρον τῆς ὕλης αὐτῶν καὶ χρήσεως, τὰ δοῦλα τῆς ὑπάρξεως ἀναστήσαντες, σέβονται, καὶ ἃ δέδωκεν αὐτοῖς εἰς βρώσιν ὁ θεός, τὰ πεπετεινὰ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς θαλάσσης τὰ νηκτὰ καὶ τῆς γῆς τὰ ἔρπετὰ καὶ τὰ θηρία σὺν κτήωσει τετραπόδοις τοῦ ἀργοῦ, γαλαῖς τε καὶ μῦς, αἰλούρους τε καὶ κύναις καὶ πιθήκους· καὶ τὰ ἴδια βρώματα βροτοῖς θύματα τύουσιν καὶ νεκρὰ νεκροῖς προσφέροντες ὡς θεοῖς ἀχαριστοῦσι τῷ θεῷ, διὰ τούτων ἀρνοῦμενοι αὐτὸν εἶναι. (*Strom.* 6.5, 39)

Vidare står det: ”Tillbe inte Gud som grekerna, eftersom de drivs av okun-nighet. De känner inte Gud, utan tillverkar ting att tillbe av det som han gett dem makt över: trä och sten, koppar och järn, guld och silver. De glömmar vad dessa ting är gjorda av och vad dessa material egentligen används till. De ställer upp och dyrkar det som de ska leva av och som Gud givit dem till föda: himlens fåglar, det som simmar i havet och det som krälar på land; vilddjuren och den fyrfota boskapen på fältet, vesslorna och mössen, katterna och hundarna och aporna. Sin egen mat offerar de till döda ting som om de vore gudar. Genom att på detta sätt förneka Guds existens är de otacksamma mot honom.”

Πολὸν δε ἐστὶν νῦν παρατίθεσθαι τοῦ Ἡρακλέωνος τὰ ῥητὰ, ἀπὸ τοῦ ἐπιγεγραμμένου Πέτρου Κηρύγματος παραλαμβανόμενα, καὶ ἴστασθαι πρὸς αὐτὰ ἐξετάζοντας καὶ περὶ τοῦ Βιβλίου, πότερον ποτε γνήσιόν ἐστιν ἢ νόθον ἢ μικτόν. Διόπερ ἐκόντες ὑπερτιθέμεθα, ταῦτα μόνον ἐπισημειούμενοι φέρειν αὐτόν, ὡς Πέτρου διδάξαντος μὴ δεῖν καθ' Ἑλλενας προσκυνεῖν, τὰ τῆς ὕλης πράγματα ἀποδεχομένους καὶ λατρεύοντας ξύλοις καὶ λίθοις. (*Origenes, Comm. Job.* 13.17, 104)

Det skulle kräva alltför mycket utrymme att utlägga Herakleons citat från Petruspredikan och diskutera dem, diskutera huruvida denna bok är äkta, oäkta eller en blandning. Vi lägger dessa frågor åt sidan och nöjer oss med att berätta vad Petrus undervisade: ”Ni ska inte tillbe på grekernas vis. De erkänner sådant som är tillverkat i trä och dyrkar stockar och stenar.”

Det tredje fragmentet återfinns i samma kontext som det föregående och det är troligt att det är hämtat ur samma diskurs i Petruspredikan. Här utmålas en tydlig kontrast mellan den kristne guden och de grekisk-romerska gudarna. Medan den kristne guden är alltings ursprung och skapare, ofattlig, evig, oförgänglig och oskapad, är grekernas gudar hans direkta motsats. De är skapade av människor, timliga, förgängliga och fysiskt greppbara. Petruspredikan menar att den grekiska religionen är en sorts förnekelse av Guds existens eftersom man

tillber det som helt uppenbart är Guds gåvor snarare än Gud själv. Den grekiska religionen beskrivs på sätt och vis som lite korkad. För detta fragment har vi utöver Klemens vittnesbörd en sammanfattning av fragmentet en hänvisning hos Origenes till hur han menar att Herakleon använder fragmentet. Origenes version av texten är betydligt kortare än Klemens version. Detta bör emellertid inte tolkas som en indikation på att olika versioner av Petruspredikan fanns i omlopp. Snarare finns det goda skäl att anta att Klemens citerar någorlunda ordagrant ur Petruspredikan medan Origenes sammanfattar texten och lyfter fram endast de delar som är av vikt för hans egen argumentation.<sup>19</sup>

#### Fragment 4

ἐποίσει πάλιν ὡδέ πως· Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ, καὶ ἐὰν μὴ σελήνῃ φανῆ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγοθσιν οὔτε ἄζυμα οὔτε ἑορτὴν οὔτε μεγάλην ἡμέραν. (*Strom.* 6.5, 41)

Han fortsätter således: ”Ni ska inte heller tillbe som judarna. De menar att de är ensamma om att känna Gud, men de tror inte. De dyrkar änglar och ärkeänglar, halvmånen och fullmånen. Och om fullmånen inte visar sig firar de varken det som kallas den första sabbaten eller håller nymånadsdagen eller det osyrade brödets högtid eller högtiden eller den stora dagen.”

Μήτε κατὰ Ἰουδαίους σέβειν τὸ θεῖον, ἐπεὶπερ καὶ αὐτοὶ μόνοι οἰόμενοι ἐπίσταςθαι θεὸν ἀγνοοῦσιν αὐτὸν, λατρεύοντες ἀγγελοῖς καὶ μηνὶ καὶ σελήνῃ. (Origenes, *Comm. Joh.* 13.17, 104)

Ni ska inte heller tillbe det gudomliga som judarna. Också de är okunniga om honom fastän de menar sig vara ensamma om att känna Gud. De tillber änglar, halvmånen och fullmånen.

Även detta fragment återfinns i samma kontext som de två föregående och är således sannolikt del av samma diskurs i Petruspredikan. Här

---

<sup>19</sup> Se Carl Johan Berglund, *Origen's References to Heracleon: A Quotation-Analytical Study of the Earliest Known Commentary on the Gospel of John* (WUNT, 1/450; Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 201–214.

vänder sig Petrus i stället mot judarna och kritiserar deras gudsdyrkan. Han menar att de egentligen inte tror trots att de menar sig känna Gud. Även judarna kritiserar för att så tydligt koppla sin gudsdyrkan till det skapade snarare än skaparen. Sin bekännelse till trots anklagar Petruspredikan judarna för att i själva verket vara avgudadyrkare. Deras avgudar är inte bilder som de själva tillverkat utan snarare månen och årstiderna, eftersom detta styr hela deras gudsdyrkan. Även här är Origenes version av passagen kortare och utelämnar hänvisningen till änglatillbedjan. Av de skäl som anförts i diskussionen av föregående fragment finns ingen anledning att problematisera denna skillnad vidare.

### Fragment 5

Εἶτα τὸν κολοφῶνα τοῦ ζητουμένου προσεπιφέρει· ὥστε καὶ ὑμεῖς ὁσίως καὶ δικαίως μανθάνοντες ἃ παραδίδομεν ὑμῖν φυλάσσεσθε, καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι. Εὐρομεν γὰρ ἐν ταῖς γραφαῖς κατὰς ὁ κύριος λέγει· Ἴδού διατίθεμαι ὑμῖν καινὴν διαθήκην, οὐχ ὡς διεθέμην τοῖς πατράσιν ὑμῶν ἐν ὄρει Χωρῆβ. Νέαν ὑμῖν διέθετο· τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί. (*Strom.* 6.5, 41)

Sedan kommer hans slutpoäng: ”Håll fast vid det vi överlämnar åt er och tillbe Gud på ett nytt sätt genom Kristus så att också ni lär er helgelse och rättfärdighet. För vi har funnit i skrifterna att Herren säger: ’Se, jag sluter ett nytt förbund med er. Detta förbund är inte som förbundet med era fäder vid berget Horeb.’ Han slöt ett nytt förbund med oss. Grekernas och judarnas förbund är gamla. Ni är de som tillber honom på ett nytt sätt. Ni är ett tredje folk, kristna.”

Detta fragment återfinns i direkt anknytning till de två föregående hos Klemens. Det är därför rimligt att anta att det kommer ur samma avsnitt i Petruspredikan och att Klemens återger ett längre resonemang. Han ger intrycket att citera mer eller mindre ordagrant, även om vi inte kan veta huruvida han utelämnar något led i resonemanget. I detta fragment sammanfattar Petrus sin utläggning om skillnaden mellan kristna, judar och greker. Han menar att både grekernas och judarnas förbund med Gud är gamla, medan de kristna har ett nytt förbund. I denna klimax argumenterar Petruspredikan för den kristna trons överlägsenhet

över både judisk och grekisk religion. Petruspredikan ger här också uttryck för den välkända uppfattningen att kristna skulle utgöra ett nytt folkslag, de kristna, i motsats till judar och greker.<sup>20</sup> Den primära skillnaden mellan kristna och övriga är inte vem de tillber, utan snarare hur de tillber.<sup>21</sup> Petruspredikan har den tidigaste bevarade hänvisningen till kristna som ett tredje folkslag, men denna benämning används också av ett flertal senare kristna skriftställare och kommer så småningom även att användas som ett negativt epitet riktat mot kristna av icke-kristna.<sup>22</sup> Tanken om kristna som ett folkslag återfinns emellertid redan i Nya testamentet (jfr 1 Pet 1:9 som talar om kristna som ett γένος ἐκλεκτός) och Petruspredikans bidrag består primärt i den trefaldiga indelningen.

### Fragment 6

Διὰ τοῦτό φησιν ὁ Πέτρος εἰρηκέναι τὸν κύριον τοῖς ἀποστόλοις· Ἐάν μὲν οὖν τις θελήσῃ τοῦ Ἰσραὴλ μετανοῆσαι διὰ τοῦ ὀνόματός μου πιστεῦειν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀπεθήσονται αὐτῷ αἱ ἁμαρτίαι. Μετὰ δὲ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, μὴ τις εἴπῃ· Οὐκ ἠκούσαμεν. (*Strom.* 6.5, 43)

Därför säger Petrus att Herren sade till apostlarna: ”Om någon i Israel omvänder sig och tror på Gud genom mitt namn, skall hans synder bli förlättna. Men tolv år senare skall ni ut i världen så att ingen säger: ”Vi fick inte höra.”

<sup>20</sup> Denna uppdelning av världen i greker, judar och kristna som tre folkslag återkommer också i de grekiska fragmenten av *Aristides Apologi 2*. Den mer välbevarade syriska versionen talar emellertid om fyra folkslag: barbarer, greker, judar och kristna och anses vara mer ursprunglig i detta hänseende, jfr Bernhard Pouderon and Marie-Joseph Pierre, *Aristide Apologie: Introduction, textes critiques, traductions et commentaire* (Paris: Cerf, 2003), 150–152; William C. Rutherford, ”Reinscribing the Jews: The Story of Aristides’ Apology 2.2–4 and 14.1b–15.2,” *HTR* 106 (2013): 61–91.

<sup>21</sup> Adolf Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (New York: Harper, 1961), 247; Denise Kimber Buell, ”Rethinking the Relevance of Race for Early Christian Self-Definition,” *HTR* 94 (2001): 449–476 (462).

<sup>22</sup> Se den utförliga diskussionen i Harnack, *Mission and Expansion*, 240–278. Se också Judith M. Lieu, ”The Race of the God-Fearers,” *JTS* 46 (1995): 483–501; Denise Kimber Buell, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 2005).

I detta fragment framträder en ny aspekt av Petruspredikan i form av ett missionellt perspektiv. Här finner vi också ett av Petruspredikans två bevarade Jesusord. Här utlovas syndaförlåtelse för de judar som omvänder sig och börjar tro på Gud genom Jesu namn. Det tycks förutsättas att missionen riktades uteslutande mot judar de första tolv åren innan hednamissionen startade. Det är möjligt att denna tidsangivelse anspelar på de fjorton år som gick mellan Paulus omvändelse och hans presentation av hednamissionen i Jerusalem (jfr Gal 2:1). Detta skulle samtidigt ge Jerusalemförsamlingen möjlighet att påbörja hednamissionen i mindre skala innan Paulus tog vid.<sup>23</sup> Det finns en tydlig ambition att varje människa skall få höra budskapet så att ingen kan ursäktas sig med att vara ovetande.

### Fragment 7

Αὐτίκα ἐν τῷ Πέτρῳ Κηρύγματι ὁ κύριός φησι πρὸς τοὺς μαθητὰς μετὰ τὴν ἀνάστασιν· Ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητὰς κρίνας ἀξίους ἐμοῦ [οὓς ὁ κύριος ἠθέλησεν], καὶ ἀποστόλους πιστοὺς ἡγησάμενος εἶναι πέμπω ἐπὶ τὸν κόσμον εὐαγγελίσασθαι τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώπους γινώσκειν ὅτι εἷς θεὸς ἐστίν, διὰ τῆς [τοῦ Χριστοῦ] πίστεως ἐμῆς δηλοῦντας τὰ μέλλοντα, ὅπως οἱ ἀκούσαντες καὶ πιστεύσαντες σωθῶσιν, οἱ δὲ μὴ πιστεύσαντες ἀκούσαντες μαρτυρήσωσιν, οὐκ ἔχοντες ἀπολογία ἐπιτεῖν· Οὐκ ἠκούσαμεν. (*Strom.* 6.6, 48)

Direkt efter uppståndelsen sade Herren till sina lärjungar i Petruspredikan: ”Jag har i enlighet med Herrens vilja utvalt er tolv och ansett er värdiga mig. Eftersom jag höll er för att vara trogna apostlar sände jag er ut i världen för att förkunna evangelium. Detta för att hela världens befolkning skall veta att Gud är en. Genom tro på mig, Kristus, skall ni avslöja vad som kommer att ske, så att de som hör och tror skall bli frälsta. Men de som vittnar om att de hört men ändå inte tror skall inte ha någon ursäkt i att säga: Vi har inte hört.”

---

<sup>23</sup> I Apg 10 beskrivs Petrus som hednamissionens grundare även om fokus snart kommer att flyttas till Paulus. Eftersom Petruspredikan mycket väl kan vara samtida med Apg (jfr Richard I. Pervo, *Dating Acts: Between the Evangelists and the Apologists* [Santa Rosa: Polebridge, 2006]; Knut Backhaus, ”Zur Datierung der Apostelgeschichte: Ein Ordnungsversuch im chronologischen Chaos,” *ZNW* 108 [2017]: 212–258), kan vi dock inte förutsätta något litterärt samband mellan dessa två texter.

I detta fragment, som i många avseenden påminner om det föregående, finner vi Petruspredikans andra Jesusord. Medan det föregående fragmentet lägger tonvikten vid israelmissionen betonas i detta fragment hednamissionen. Även här finns ambitionen att ingen skall kunna ursäkta sig med att vara ovetande. Här kan vi också skönja att Petruspredikan tycks rymma en viss del narrativt material, eftersom detta Jesusord situeras direkt efter uppståndelsen. I detta Jesusord understryks lärjungarnas egenskaper som trogna apostlar som är värdiga sitt uppdrag. Vi finner också en missionsbefallning som är snarlik den vi finner i Matt 28:16–20 och Mark 16:15–18. I likhet med det längre Markusslutet finns också en utsaga om dem som inte tror (Mark 16:16) och det är möjligt att det längre Markusslutet påverkats antingen av Petruspredikan själv eller liknande traditioner.<sup>24</sup> Det finns en tydlig missionsambition i detta fragment som syftar till att alla skall få höra det kristna budskapet om att det finns en Gud och att frälsning kommer av tro på Kristus.

### Fragment 8

Πάσαις δ' ἄνωθεν ταῖς ψυχαῖς εἶρηται ταῖς λογικαῖς. "Ὅσα ἐν ἀγνοίᾳ τις ὑμῶν ἐποίησεν μὴ εἰδὼς σαφῶς τὸν θεόν, ἐὰν ἐπιγνοὺς μετανοήσῃ, πάντα αὐτῷ ἀφεθήσεται τὰ ἁμαρτήματα. (Strom. 6.6, 48)

Men till alla förnuftiga själar blev det sagt från ovan: "Om någon gjort något av okunskap när han inte kände Gud på riktigt, men sedan omvänder sig när han får kunskap, skall hans synder bli förlättna."

---

<sup>24</sup> Det längre Markusslutet dateras till ca 120–150 v. t. och är således något yngre än Petruspredikan, jfr James A. Kelhoffer, *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark* (WUNT, II/112; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 174. Angående Petruspredikans påverkan på det längre Markusslutet, se Paul Allan Mirecki, "The Antithetic Saying in Mark 16:16: Formal and Redactional Features," i *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, red. Birger A. Pearson (Minneapolis: Fortress, 1991), 229–241; och Kelhoffer, *Miracle and Mission*, 196.

Även om Klemens inte uttryckligen säger att detta är ett citat ur Petruspredikan gör kontexten klart att det kommer ur samma skrift som det föregående fragmentet. Även detta fragment behandlar frågor som är relevanta för världsmissionen. Här framhålls att syndaförlåtelse är tillgänglig för alla, oavsett bakgrund. I relation till tidigare behandlade fragment är det rimligt att anta att detta är ett sätt att mana dem som praktiserat judisk eller grekisk religion att göra upp med sin gamla gudsdyrkan och i stället bli kristna. Det är något oklart vem som uttalar dessa ord, men att de blev sagda ”från ovan” indikerar gudomligt ursprung även om det inte direkt presenteras som ett Jesusord.

### Fragment 9

“Ὅθεν καὶ ὁ Πέτρος ἐν τῷ Κηρύγματι περὶ τῶν ἀποστόλων λέγων φησὶν. Ἡμεῖς δὲ ἀναπτύξαντες τὰς βίβλους ἃς εἶχομεν τῶν προφητῶν, ἃ μὲν διὰ παραβολῶν ἃ δὲ δι’ αἰνιγμάτων, ἃ δὲ αὐθεντικῶν καὶ αὐτολεξεῖ τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομαζόντων, εὗρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν πρὸ τοῦ Ἱεροσολύμα κριθῆναι, καθὼς ἐγγράπτο ταῦτα πάντα, ἃ ἔδει αὐτὸν παθεῖν καὶ μετ’ αὐτὸν ἃ ἔσται. Ταῦτα οὖν ἐπιγνόντες ἐπιστεύσαμεν τῷ θεῷ διὰ τῶν γεγραμμένων εἰς αὐτόν. (Strom. 6.15, 128)

Petrus säger i sin predikan angående apostlarna: ”När vi öppnade profeternas böcker som vi hade, fann vi stundtals i liknelser, stundtals i gåtor, stundtals ursprungliga och uppenbara referenser till Kristus Jesus. Dessa angick hans ankomst, hans död, korset och det andra som judarna straffade honom med. De angick även uppståndelsen och himmelsfärden som föregick Jerusalems dom. Allt detta skedde alltså enligt det som stod skrivet. Profeternas böcker berättade att det var nödvändigt för honom att lida och om det som skulle komma efter honom. När vi insåg detta kom vi till tro på Gud genom det som var skrivet om honom.”

I detta fragment möter vi Petrus och hans apostlakollegor som skriftuttolkare. Genom att hävda att Kristus framträder på olika sätt i den hebreiska bibeln kan Petruspredikan hävda att kristendomen egentligen inte är en nymodighet utan att Kristi liv och umbäranden sedan länge varit förutsagda. Argumentet att Kristus finns i Gamla testamentet var



inte endast viktigt för att locka judiska troende, utan också andra som erkände de judiska skrifterna som gamla och hävdvunna. Referensen till judarna som ansvariga för Jesu straff tyder på att Petruspredikan riktar sig mot en i hög grad icke-judisk läsekrets. Det är också värt att notera att referensen till Jerusalems dom, som troligen åsyftar Jerusalems förstörelse år 70, här får refereras till av Petrus som traditionellt sett ansetts ha dött innan denna händelse.

### Fragment 10

Καὶ μετ ὀλίγα ἐπιφέρει πάλιν θεία προνοία τὰς προφητείας γεγενῆσθαι παριστὰς ᾧδε. "Ἐγνωμεν γὰρ ὅτι ὁ θεὸς αὐτὰ προσέταξεν ὄντως, καὶ οὐδὲν ἄτερ γραφῆς λέγομεν. (*Strom.* 6.15, 128)

Lite senare tillägger han åter att profetiorna blev till genom gudomlig försyn och framhåller således: "Vi vet att Gud i sanning bestämt detta och att vi inte talar någonting som är utöver skrifterna."

Det sista bevarade fragmentet anknyter till det föregående i sin betoning på hur den kristna tron är i kontinuitet med Gamla testamentet. Skrifternas gudomliga ursprung understryks samtidigt som det noga påpekas att den kristna tron inte är en nymodighet utan i själva verket inte går utöver vittnesbördet i Gamla testamentet, när det läses kristologiskt.

### SAMMANFATTANDE DISKUSSION

Även om Petruspredikans syfte är svårt att klargöra eftersom den endast överlevt i fragment är det en hel del som kan utläsas ur dessa. Det är inte svårt att se varför texten ofta klassats som en apologi då den framhåller den kristna trons förträfflighet i jämförelse med såväl grekisk som judisk religion. Texten präglas också av en missionsiver både i betoningen av syndaförlåtelse som något som är tillgängligt för alla och av tanken på att ingen skall kunna ursäkta sig med att inte ha hört. Predikan är riktad till kristna för att befästa dem i tron på den kristna

trons överlägsenhet och så uppmuntra till mission.<sup>25</sup> I de bevarade fragmenten kan skönjas fyra huvudteman. För det första framställs Herren på något sätt som "lag och ord" (frag. 1). Den exakta innebörden av detta är oklar, men för Klemens är detta helt klart en viktig del av Petruspredikan. För det andra framställs kristen gudsdyrkan såsom överlägsen grekisk och judisk (frag. 3–5). För det tredje framhålls vikten av mission till alla människor (frag. 6–8). För det fjärde framhålls den kristna trons kontinuitet med Gamla testamentet (frag. 2, 9–10). Det är omöjligt att avgöra om de fragment som överlevt till vår tid är representativa för skriften som helhet. Klart är dock att Petruspredikan var en skrift som spriddes i ett stort geografiskt område och således torde ha utövat ett betydande inflytande på utvecklingen i 100-talets kristendom. Även om vi inte kan greppa Petruspredikan som helhet är det uppenbart att Klemens, Herakleon och andra 100-talsprofiler fann ett värde i den och använde den flitigt. Petruspredikan tjänar också som exempel på den intellektuella miljö som kan dölja sig i andra tidigkristna skrifter som dessvärre inte bevarats annat än till titeln.

---

<sup>25</sup> Michel Cambe, "La Prédication de Pierre," *Apocrypha* 4 (1993): 177–195 (178).

# Is ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων in the Gospels a Funerary Formula?

THOMAS FARRAR

*Cape Peninsula University of Technology*  
farrart@cput.ac.za

## INTRODUCTION

In two recent articles,<sup>1</sup> Prof. Rodney K. Duke proposes that the words “weeping and gnashing of teeth” in the Gospels communicate “that the judgment received is death” for those condemned at the eschatological judgment, and “suggests that our clause was a cultural expression for a typical funerary mourning ritual undertaken by the living on behalf of the dead or dying.”<sup>2</sup> The earlier article devotes a two-page section to this clause within a broader essay defending an annihilationist reading of eschatological punishment in the New Testament, while the later article is largely concerned with this clause and its context.

This essay interacts with Duke’s exegesis and argues that the usual reading of this textual unit—namely, that it vividly expresses the emotions of those consigned to the place of eschatological punishment—makes better sense of the syntax and context. Space does not allow us to address the full breadth of texts and concepts discussed by Duke in his two articles. The focus will be limited to the clause or “formula”<sup>3</sup> under

---

<sup>1</sup> Rodney K. Duke, “The Idiom of ‘Weeping and Gnashing of Teeth’ in the Gospels: A Funerary Formula,” *PRSt* 47 (2020): 283–298; Rodney K. Duke, “Eternal Torment or Destruction? Interpreting Final Judgment Texts,” *EvQ* 88 (2016/2017): 237–258.

<sup>2</sup> Duke, “Idiom,” 297–298.

<sup>3</sup> We will refer to this nine-word textual unit as our “formula,” in the sense of a set

debate and related eschatological language and imagery in Matthew and Luke, interpreted against their biblical and Second Temple Jewish background. Moreover, this article is exegetical in scope and does not seek to draw theological conclusions.

Before summarising Duke's argument, let us outline the exegetical problem at hand. Seven sayings of Jesus in the canonical Gospels contain the nine-word unit ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων (Matt 8:12; 13:42, 50; 22:13; 24:51; 25:30; Luke 13:28). The text reads identically in every instance (including word order) and NA28 notes no textual variants in any instance. The words are always spoken in connection with a dominical saying about future punishment. Duke's goal is "to reconstruct how a first-century Palestinian Jewish audience probably would have understood" these words.<sup>4</sup>

### SUMMARISING DUKE'S ARGUMENT

Duke proposes that the nine-word saying above can be translated into English literally as, "There will be (the) weeping and (the) gnashing of (the) teeth."<sup>5</sup> He acknowledges the scholarly consensus that these two actions express a response by the wicked to a state of eternal punishment.<sup>6</sup> He maintains, however, that this interpretation rests "on presuppositions that would have been foreign to a first-century Jewish/Christian audience," offering instead this thesis: the NT formula of "weeping and gnashing of teeth" is a funerary phrase of mourning and not an action performed by the wicked who are condemned.

---

form of words *within the Gospels*, without wishing to imply that it existed as such prior to these Jesus traditions.

<sup>4</sup> Duke, "Idiom," 283.

<sup>5</sup> Duke, "Idiom," 283.

<sup>6</sup> A list of references to standard commentaries is not provided here as such a list can be found in Duke, "Idiom," 283 n. 2.

He classifies the expression as an “idiom” and proposes that it “goes back to a ritual practice of mourning when death was expected or had taken place.” Therefore, in the Gospels it does not describe suffering of the condemned but “simply speaks of the presence of death.”<sup>7</sup> While acknowledging that this thesis cannot be proven conclusively, he avers that it is logical, contextually appropriate, and “the simplest interpretive move.”<sup>8</sup>

Before arguing his case, Duke asks the reader to suspend three popular presuppositions regarding the afterlife. The first is a sequence of eschatological events whereby a person dies, receives judgment, then goes to heaven or hell. Duke proposes that, instead, the sequence consistently presupposed by the NT writers is that a person dies, rests in a holding state, is resurrected at the Parousia, then receives final judgment. The second presupposition is a Hellenistic anthropology in which immortal souls temporarily inhabit human bodies. Duke insists that biblical anthropology presents humans as “holistic mortal beings, not immortal, bodiless souls.”<sup>9</sup> The third presupposition is that Gehenna and Hades are synonymous “places.” For Duke, the NT writers distinguish between the two “place images,” with Hades being a “holding-place image” and Gehenna a “final-judgment image.”<sup>10</sup> He further asserts that Gehenna in the Gospels is to be understood as “a place for dead bodies ... a dumping ground for corpses.”<sup>11</sup> Duke argues these three points across several pages before turning to exegesis of the “weeping and gnashing” texts.

This response will largely bracket out the three presuppositional concerns raised by Duke. None of these presuppositions is determinative for the meaning of the formula.<sup>12</sup> Furthermore, it seems best to let each

---

<sup>7</sup> Duke, “Idiom,” 284.

<sup>8</sup> Duke, “Idiom,” 284.

<sup>9</sup> Duke, “Idiom,” 284.

<sup>10</sup> Duke, “Idiom,” 289.

<sup>11</sup> Duke, “Idiom,” 291.

<sup>12</sup> The meaning of the formula can be investigated apart from the timing or anthropology of the events. The former might as easily inform the latter as the reverse.

Gospel speak for itself and not impose a theological framework upon “the NT writers.”<sup>13</sup> Hades/Sheol and Gehenna may be different places for some writers, but for Luke, at least, they seem not to differ in any meaningful way.<sup>14</sup>

Having briefly summarised the narrative context of the seven occurrences of the formula, Duke offers some exegetical observations. He begins by making

an obvious [point] ... that the reader should not take these texts literally. Although they teach theological truths, they do so in narrative form, employing language that is visionary and graphic. All of them are eschatological projections about the coming kingdom of God or the end of the age; and, all but Matt 8:12 are cast in the form of parables or parable-like illustrations. That is to say that our phrase uses the language of analogy and not literal language.<sup>15</sup>

Hence, in Duke’s opinion, the reader should not try to harmonise Matthew’s depictions of eschatological punishment such as outer darkness or a furnace of fire or being cut into pieces.

---

<sup>13</sup> This is especially important given that scholars have noted differences between Matthew and Luke specifically on the timing of eschatological punishment (see, e.g., Chaim Milikowsky, “Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts,” *NTS* 34 [1988]: 238–249). Communicating a precise eschatological itinerary does not seem to be a preoccupation for either evangelist.

<sup>14</sup> Luke mentions Gehenna only once, as a place into which God can throw a person after death (Luke 12:4–5). He likewise depicts Hades as a place of postmortem punishment—specifically fiery torment—in the parable of the rich man and Lazarus (Luke 16:23). This narrative occurs prior to the eschaton (Lazarus, while in “Abraham’s bosom,” has not yet been resurrected, per 16:31). However, the scene strikingly parallels the eschatological banquet picture of Luke 13:28–29 (see below), so the apparent discrepancy in timing may not be important for Luke. Given that—assuming common authorship of Luke-Acts—the same writer appears to assume that Jesus went to Hades temporarily (Acts 2:31), Luke may envision Hades as having multiple compartments (cp. the “four hollows” of 1 En 22). One should also observe that Sheol (usually translated *צִדְוֹן* in the LXX) becomes the place of eschatological punishment in 1 En 103 (George W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1* [Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2001], 524–525).

<sup>15</sup> Duke, “Idiom,” 293.

Duke continues by arguing that “one must examine the two actions of weeping and gnashing together as part of an idiom.”<sup>16</sup> Because they occur together in a fixed formula in the Gospels, they likely reflect “some tradition known to the original intended audience.”<sup>17</sup> They therefore must be examined as a whole and one should “not study them as separate actions.”<sup>18</sup> He adds that, in Matthew, the formula functions structurally as “a concluding statement that follows an action of judgment taken against the wicked.”<sup>19</sup> He speculates that, because Luke does not use the formula in the same way, its author may have been unfamiliar with the regional, Palestinian background to the idiom.

Next, Duke emphasises that the formula is an independent clause, and should not be translated as a subordinate clause, as in the NRSV (“... *where* there will be weeping and gnashing of teeth”). It should instead be translated, “There will be weeping and gnashing ...” and the phrase “there will be” “should be taken generically and not as a reference to a specific, real place.”<sup>20</sup>

Turning to the identity of those who weep and gnash, Duke observes that the texts never identify the subjects of these actions. He notes that in Luke 13:27–28 the clause falls within a longer saying addressed to a second-person-plural “you,” while in Matt 24:51 the weeping and gnashing follows on a servant being cut in pieces. Duke’s inference: “the judged person ... cannot wail and gnash teeth, because he is already dead! He has been cut in two.”<sup>21</sup> He adds that all of the places mentioned in connection with weeping and gnashing (outer darkness; fiery furnace) should be understood as “symbolic of death.”<sup>22</sup>

---

<sup>16</sup> Duke, “Idiom,” 293.

<sup>17</sup> Duke, “Idiom,” 293.

<sup>18</sup> Duke, “Idiom,” 293.

<sup>19</sup> Duke, “Idiom,” 294.

<sup>20</sup> Duke, “Idiom,” 295.

<sup>21</sup> Duke, “Idiom,” 295.

<sup>22</sup> Duke, “Idiom,” 296.

Finally, Duke offers a positive case for his thesis that the “weeping and gnashing” formula was “a Palestinian funerary expression,” albeit one for which we “lack much outside corroborating evidence.”<sup>23</sup> He adduces two second-millennium Ugaritic texts in support of this claim. Duke tells us that in the *Epic of Kirta*, Kirta’s children “weep and gnash their teeth” when they think he is dying. Elsewhere, a liturgical text denoted KTU 1.161, “a newly crowned king in a symbolic situation was required apparently to weep and gnash his teeth on behalf of the recently deceased king.”<sup>24</sup> Duke points out that in ancient Near Eastern cultures, including that of Jesus, mourning was not merely a matter of personal grief, but “an obligation with cultural rituals, such as playing dirges, singing laments, beating one’s breast, putting on sackcloth and ashes, and even employing professional mourners,”<sup>25</sup> to which list he would add weeping and gnashing of teeth. Duke stresses that the texts do not imply that ritual mourning will actually occur alongside eschatological judgment. Rather, the formula “appears to have functioned as a cultural signal that the judgment received was death,” and therefore in its eschatological use in the Gospels it means simply that “some people will die.”<sup>26</sup>

## RESPONDING TO DUKE’S ARGUMENT

### **Is the Language Literal, Analogical, or Both?**

Duke regards it as obvious that “our phrase uses the language of analogy and not literal language.”<sup>27</sup> One should not, however, dichotomise. Indeed, it would arguably be impossible in principle to describe transcen-

---

<sup>23</sup> Duke, “Idiom,” 297.

<sup>24</sup> Duke, “Idiom,” 297.

<sup>25</sup> Duke, “Idiom,” 298.

<sup>26</sup> Duke, “Idiom,” 298.

<sup>27</sup> Duke, “Idiom,” 293.



dent, eschatological realities that are without any this-worldly equivalent, except by analogy. Thus, while the evangelists may understand their images to be analogical, they may nevertheless regard their literal content as the nearest available approximation to the transcendent realities being depicted. Moreover, modern exegetes may read such language figuratively because they find it objectionable or unrealistic, which ancient readers may not have. One example relevant to this study is the master's "cutting in two" (lemma: διχοτομέω) of the wicked servant in Matt 24:51. Recent scholarship has criticised a tendency to interpret this verb metaphorically, an "exegetical fantasy" borne of "modern sensitivities" about punishment.<sup>28</sup> Another example is the parable Luke 16:19–31, which some scholars insist teaches nothing about the afterlife or even parodies popular ancient beliefs about the afterlife.<sup>29</sup> Some recent scholarship has pushed back: the parable's "description of the otherworldly conditions is believable according to the parameters of [Luke's] cultural world";<sup>30</sup> in it "Luke speaks clearly about the final des-

---

<sup>28</sup> Ulrich Luz, *Matthew* (trans. James E. Crouch; 3 vols.; Minneapolis: Fortress, 2001), 3:225; David C. Sim, "The Dissection of the Wicked Servant in Matthew 24:51," *HTS Theological Studies* 58 (2002): 172–184.

<sup>29</sup> Tony Wright, "Death, the Dead and the Underworld in Biblical Theology: Part 2," *Churchman* 122 (2008): 114, for instance, avers, "In this parable Jesus no more provides information about the intermediate state than, in other parables, does he provide instruction on correct agricultural practices or investing tips." Richard Bauckham, "The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels," *NTS* 37 (1991): 246, concludes that by having Abraham refuse the rich man's request, the parable directs "attention away from an apocalyptic revelation of the afterlife back to the inexcusable injustice of the coexistence of rich and poor." For Kim G. Papaioannou, *The Geography of Hell in the Teaching of Jesus* (Eugene: Pickwick, 2013), 134, the first part of the parable "serves to attract attention through the use of peculiar and unreal elements that begin to set it apart from other tales [of revelations from the dead] with their supposed depictions of the afterlife."

<sup>30</sup> Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus* (NovTSup, 123; Leiden: Brill, 2007), 299.

tiny of the individual after death.”<sup>31</sup> Given the prominence of reversals of fortune in Lucan eschatology (e.g., Luke 6:20–26; 9:24; 13:28–30), and the similarity in afterlife imagery between this parable and Luke 13:28–29 (see below), one cannot but agree.

Returning to our formula, *pace* Duke it is not usually used in a parabolic fashion. In Matt 8:12 (par. Luke 13:28), the depiction of the eschatological banquet with the patriarchs is neither parabolic nor symbolic. In Matt 13:42, 50, our formula occurs not within parables but in the allegorical interpretations thereof. Only in three texts (Matt 22:13; 24:51; 25:30) does the formula occur within a parabolic narrative, but as it concludes the parable in all three cases, and fits awkwardly into those narratives, it may be an eschatological postscript appended by Matthew.<sup>32</sup>

Finally, while Duke asserts that one should not try to combine different images such as “outer darkness” and “furnace of fire,” such images are combined in contemporaneous Jewish literature. The Community Rule, for instance, speaks of the punishment of “an object of wrath licked by eternal flame, surrounded by utter darkness” (1QS 2 7–8) and of “a shameful extinction in the fire of Hell’s outer darkness” (1QS 4 13).<sup>33</sup> Similarly, Parables of Enoch speaks of souls “descending into the flame of the torment of Sheol. And after that their faces will be filled with darkness and shame” (1 En 63:10–11).<sup>34</sup> While fire and darkness might appear to modern readers as contradictory images, such a combination was well-established in Second Temple Jewish apocalyptic.

<sup>31</sup> Alexey Somov, *Representations of the Afterlife in Luke-Acts* (LNTS, 556; London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 224.

<sup>32</sup> This is most evident from comparing Matt 24:51 with Luke 12:46: “It is generally agreed that the Q material finishes” with the servant being assigned his lot “and that Matthew has appended a favourite expression,” namely our formula (Sim, “Dissection,” 173).

<sup>33</sup> Translations are from Donald W. Parry and Emanuel Tov, ed., *The Dead Sea Scrolls Reader* (6 vols.; Leiden: Brill, 2004), 1:5; 4:273.

<sup>34</sup> George W. E. Nickelsburg and James C. VanderKam, trans., *1 Enoch 2* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2011), 255.

### Is the Formula an Idiom?

Duke avers that our formula is an idiom. *The Oxford Dictionary of English Grammar* defines an idiom as “a string of (more or less) fixed words having a meaning that is not deducible from the meanings of the individual words,”<sup>35</sup> giving English examples such as “over the moon” and “under the weather.”<sup>36</sup> Yet Duke assigns to the actions of “weeping” and “gnashing of teeth” their natural meanings (“physical expressions ... of distress”),<sup>37</sup> even in the formula. It might therefore be more accurate to characterise the formula, under Duke’s interpretation, as a fixed expression or collocation rather than as an idiom.

### The Syntax of the Formula

Duke insists that ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων is an independent clause. In this he is correct: ἐκεῖ is not a relative adverb like ὅπου. Hence, the NRSV rendering of Matt 8:12 (“... while the heirs of the kingdom will be thrown into the outer darkness, *where* there will be weeping and gnashing of teeth”) is not formally correct. However, Duke’s proposed translation of the formula, “There will be weeping and gnashing of teeth,”<sup>38</sup> is even more problematic: ἐκεῖ has been lost in translation! In English, “there” can function as a locative adverb (e.g., “I’ll be there shortly”) but also—particularly when it begins a clause—as a “there-existential”<sup>39</sup> (e.g., “there will be enough money”). A there-existential proposes that something exists but conveys no information about

---

<sup>35</sup> Bas Aarts, Sylvia Chalker, and Edmund Weiner, *The Oxford Dictionary of English Grammar* (2nd ed.; Oxford: Oxford University Press, 2014), 204.

<sup>36</sup> For a good Matthaean example of an idiom, see Matt 6:3: “Let not your left hand know what your right does.”

<sup>37</sup> Duke, “Idiom,” 293.

<sup>38</sup> Duke, “Idiom,” 294. The NRSV translation of Luke 13:28 has the same problem: “There will be weeping and gnashing of teeth when you see Abraham and Isaac and Jacob and all the prophets in the kingdom of God, and you yourselves thrown out.”

<sup>39</sup> Aarts, Chalker, Weiner, *Dictionary*, 147–148.

location. ἐκεῖ is strictly an adverb of place, however, and is not translated by a there-existential.<sup>40</sup> Thus, while a translation of our formula ought to include a there-existential (since the formula proposes the existence of something), it must also include a locative adverb or adverbial expression that translates ἐκεῖ (for example, “*In that place* there will be weeping and gnashing of teeth,” Matt 8:12b ESV; “There will be weeping *there*, and gnashing of teeth,” Luke 13:28a NIV).

This point carries great exegetical significance. The loss-in-translation of ἐκεῖ facilitates Duke’s incorrect inference “that the phrase ‘there will be’ should be taken generically and not as a reference to a specific, real place.”<sup>41</sup>

### Who Weeps and Gnashes?

Duke correctly observes that our formula does not explicitly identify who weeps and gnashes. The actions are described using nouns, so the person, number, and gender of the subject are not expressed. Should the

---

<sup>40</sup> ἐκεῖ is used “in reference to a position in the immediate vicinity, there, in that place” or “in reference to a position relatively distant, there, to that place” (*BDAG*, 301). For examples of other NT independent clauses beginning with ἐκεῖ, see Mark 16:7 par. Matt 28:7 (“he goes ahead of you to Galilee; *there* you will see him”); Luke 22:12 (“That man will show you a large, furnished upper room; *there* make the preparations”). Ancient Greek, of course, has no word equivalent to a there-existential; an existential proposition typically consists only of εἶμι + predicate nominative.

<sup>41</sup> Duke, “Idiom,” 293. Duke also explores occurrences of the exact collocation ἐκεῖ ἔσται in the LXX and NT (2 Kgdms 15:21; Eccl 11:3; Isa 35:8; Matt 6:21) and infers that “‘there will be’ is an idiom for an indefinite place.” This is another misuse of the category “idiom.” ἐκεῖ ἔσται is not a fixed string that means something other than the sum of its parts; it is a string of two common words whose meaning is the sum of its parts. The “definiteness” of the place depends on the context, not the string ἐκεῖ ἔσται. Had Duke widened his search to include ἔσται ἐκεῖ, for instance (not to mention texts where ἐκεῖ modifies ἔσται but there are intervening words), he would have observed instances where it refers to a specific place: the land of Goshen (Exod 8:22[18]); beside the ark of the covenant (Deut 31:26); the new Jerusalem (Rev 21:25).

actions therefore be ascribed to a merely generic or proverbial subject, or to persons mentioned in the immediate context?

In Matthew, the main clues concerning who does the weeping and gnashing pertain to *where* it happens. As highlighted above, the formula uses ἐκεῖ to situate the weeping and gnashing in some *place*. But what is this place, according to the context? Three of the Matthaean texts describe the place as “the outer darkness” (τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, Matt 8:12; 22:13; 25:30), a location into which the condemned have been thrown that is outside the eschatological banquet (Matt 8:11; 22:9–10) or has no share in the master’s joy (25:21, 23).<sup>42</sup> Two other texts describe the place as “the furnace of fire” (τὴν κάμινον τοῦ πυρός, Matt 13:42, 50), a place into which the condemned have likewise been thrown after rounding them up “from out of the kingdom” (ἐκ τῆς βασιλείας, 13:41). Matthew 24:51 describes the place obliquely as “with the hypocrites” (μετὰ τῶν ὑποκριτῶν). Yet Matthew elsewhere gives other names and descriptions of this place. The furnace of fire must be identical with “the Gehenna of fire” (τὴν γέεναν τοῦ πυρός, 5:22; cf. 5:29–30; 10:28; 23:15, 33), which is in turn identified with “the eternal fire” (τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, 18:8–9). The latter is a transcendent place, “prepared for the Devil and his angels” (25:41). This connection in turn impels the reader to identify it as the place of “torture” (lemma: βασανίζω) dreaded by the demons (Matt 8:29), and thus as the prison

---

<sup>42</sup> Darkness also characterises the place of punishment in 2 Pet 2:17 and Jude 13, namely “the gloom of darkness” (ὁ ζόφος τοῦ σκοτους) that has been “reserved” (cf. “prepared,” Matt 25:41) for the wicked (“forever,” in Jude’s case). The place of punishment is also characterised as outside the eschatological place of reward in Revelation. After the final description of the New Jerusalem in all its glory, the divine speaker adds, “Outside (ἔξω, adverb of place) are the dogs, sorcerers, unchaste, murderers, idolaters, and all who love to practice falsehood” (Rev 22:15). Alan E. Bernstein, *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), 260, comments that “evil remains to the very end of the tour of the new Jerusalem. ... Evil is not annihilated but contained.”

where the Father will hand over unforgiving people “to the torturers” (τοῖς βασανισταῖς) until they have paid their debt (Matt 18:34–35; cf. 5:25–26).<sup>43</sup>

The only beings that Matthew states or implies are in the place of punishment are those consigned to it (men and angels/demons)<sup>44</sup> and those who administer it (angels/“torturers”). Since the weeping and gnashing of teeth are always located ἐκεῖ, and since Matthew elsewhere depicts it as a place of banishment, confinement, and torture, the natural conclusion is that the inmates are the weepers and gnashers.<sup>45</sup> There is no textual or contextual basis for positing weeping and gnashing by on-lookers, real or proverbial.

---

<sup>43</sup> Some scholars regard “Amen, I say to you, you will not be released [from prison] until you have paid the last penny” (Matt 5:25–26) as a warning about an eschatological punishment of imprisonment (e.g., Marius Reiser, *Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context* [Minneapolis: Fortress, 1997], 305–308). The use of the ἀμήν formula seems to assign to this saying an importance and a solemnity beyond what is fitting for a remark merely about avoiding this-worldly penalties. ἀμήν, for Matthew, “almost always introduces an eschatological, last-judgment statement” (Luz, *Matthew*, 1:241). The Lucan version of the saying (12:58–59) lacks ἀμήν, but Luke “places the logion in the midst of a block of eschatological material that runs from 12:35 to 13:9” (Llewellyn Howes, “‘You Will Not Get Out of There!’: Reconsidering the Placement of Q 12:58–59,” *NeoT* 52 [2018]: 142). A similar saying in *Didache* 1.5 also seems to warn about eschatological punishment (Aaron E. Milavec, *The Didache: Faith, Hope, & Life of the Earliest Christian Communities, 50–70 C.E.* [New York: Newman, 2003], 331).

<sup>44</sup> Matt 8:28–29, 12:24–29, and 25:41, read together, suggest to this author that Matthew equated demons with the devil’s angels. For a different view, see Dale Basil Martin, “When Did Angels Become Demons?,” *JBL* 129 (2010): 657–677.

<sup>45</sup> Those condemned at the day of judgment are said to “weep consciously forever” (κλαύσονται ἐν αἰσθήσει ἕως αἰῶνος) in Jud 16:17, which—like Gehenna in Mark—represents a development of the image in Isa 66:24. Similarly, 1 En 108:5–6 describes a place of punishment for “the spirits of sinners” with “flames of fire that are burning and the sound of weeping and crying and groaning and severe pain” (Nickelsburg, *1 Enoch* 1, 551).

Luke shows less interest than Matthew in the “where” of eschatological punishment. The terms Gehenna and Hades are used once each for a place of postmortem punishment (*supra* note 14),<sup>46</sup> but Luke 13:28 merely refers to “that place” (ἐκεῖ) without naming it. The scene in Luke 13:28–29 strikingly parallels that of Hades in Luke 16:22–23. In the former, the condemned *see* Abraham and others reclining at a banquet in the kingdom of God. In the latter, the rich man *sees* Lazarus reclining at a banquet beside Abraham.<sup>47</sup> Thus, the place from which the condemned see Abraham can only be Hades or its final-judgment equivalent. Calling the place simply ἐκεῖ is probably a euphemism, similar to Judas going to “his own place” (τὸν τόπον τὸν ἴδιον, Acts 1:25). The Greek version of 1 En 22:11 also denotes the place of eschatological punishment merely as ἐκεῖ.<sup>48</sup> Thus, Luke 13:28 locates the weeping and gnashing of teeth in the place of eschatological punishment—a punishment that is subsequent to physical death (μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι, Luke 12:4–5) and is characterised by fiery torment (16:24–28). Luke also gives the time of the weeping and gnashing: *when* (ὅταν) the condemned see Abraham et al. and themselves thrown out.<sup>49</sup> Those seeing

---

<sup>46</sup> Hades perhaps also in Luke 10:15, though this may be a metaphorical description of a city’s humiliation drawn from Isa 14:13–15 LXX.

<sup>47</sup> The phrase “the bosom of Abraham” alludes to the banqueting custom of reclining diagonally on triclinia; the head of one diner would be adjacent to the bosom of the next (cf. John 13:23–25). The image of righteous and sinners seeing each other’s fates is also found in 1 En 108:14–15.

<sup>48</sup> Contrasting the place of temporary confinement (which he shows Enoch) with that of eternal judgment, Raphael says, “Here their spirits are separated for this great torment, until the great day of judgment, of scourges and tortures of the cursed forever, that there might be a recompense for their spirits. There (ἐκεῖ) he will bind them forever” (Nickelsburg, *1 Enoch 1*, 300). Nickelsburg comments, “The identity of the place of this eternal punishment, designated as ‘there,’ is less than certain” (308).

<sup>49</sup> Notice that, although our formula in Luke 13:28 is an independent clause (as discussed previously), unlike the Matthaean occurrences it is in hypotactic relation with two subordinate clauses: “In that place there will be weeping and gnashing of teeth, when you see (ὅταν ὀψησθε) Abraham and Isaac and Jacob and all the prophets in the

the reward of the righteous and their own consignment to “that place” are thus the most natural subjects of the weeping and gnashing.

This reading of Luke 13:28 is further corroborated by other evidence concerning the actions of weeping and gnashing themselves. Luke makes one other mention of eschatological weeping in the woes of Luke 6:24–26, where Jesus warns, “Woe, you who laugh now, for you shall mourn and weep” (κλαύσετε, Luke 6:25). This is part of a symmetrical reversal-of-fortunes motif, since conversely those who weep now shall laugh (6:21), a reference to a heavenly reward (6:23). Luke 13:28 thus reads as a detailed description of the eschatological reversal of 6:20–26; this implies that it is the condemned who weep in 13:28. Furthermore, Luke 13:28 closely parallels two psalms in which sinners see or watch the righteous and gnash their teeth:

But the meek shall inherit land and take delight in an abundance of peace. The sinner will closely watch the righteous and gnash his teeth at him. (Ps 36:11–12 LXX)

Happy the man who fears the Lord ... his righteousness endures forever and ever; his horn will be exalted in glory. A sinner will see it and be angered; he will gnash his teeth and melt away (Ps 111:1, 9–10 LXX)<sup>50</sup>

These psalms have probably influenced Luke’s depiction of the condemned “seeing” the righteous in the kingdom, and therefore also support interpreting the condemned as the subjects of gnashing in Luke 13:28.

Collectively, the evidence from Matthew and Luke and their literary contexts makes it virtually certain that, for both evangelists, it is the

---

kingdom of God, but (see) yourselves thrown outside (ὁμαῖς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω).” The implication is that the weeping and gnashing occur precisely when they see these things.

<sup>50</sup> Albert Pietersma, “Psalms,” in *A New English Translation of the Septuagint*, ed. Albert Pietersma and Benjamin G. Wright (New York: Oxford University Press, 2007), 564–565, 604. In both instances the Greek phrase for gnashing of teeth is βρῦξει τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ (word order varies), βρῦχω being the verbal cognate of the noun βρυγμός.



condemned who weep and gnash their teeth and they do so in the place of punishment. But what about Duke's claim that Matt 24:51 cannot envision the condemned weeping and gnashing because they are already dead, having been cut in half? In this instance, ἐκεῖ can only refer to "with the hypocrites" (μετὰ τῶν ὑποκριτῶν) or to the "share" assigned to them, if μέρος is understood spatially.<sup>51</sup> And again, it is *there* that Matthew locates the weeping and gnashing, so it cannot simply be a place for unconscious corpses.

A difficulty arises only if one assumes, as Duke seems to do, that being killed terminates one's existence.<sup>52</sup> The title of Duke's earlier article, "Eternal Torment or Destruction," implies that torment and destruction are mutually exclusive fates. For Duke, eschatological destruction, perishing, and death in the NT are synonymous with "absolute nonexistence," which for him is the definitive meaning of eschatological punishment.<sup>53</sup> Matthew and Luke do indeed use language of destruction and perishing for the eschatological fate of the wicked (Matt 7:13; 10:28; Luke 13:1–5), but it does not seem to entail absolute nonexistence. Indeed, Matt 10:28 implicitly negates that being destroyed (lemma: ἀπόλλυμι) is equivalent to being killed (lemma: ἀποκτείνω) and that the eschatological punishment involves only the body. Likewise, in Luke 12:46, being assigned a share with the unbelievers must correspond to the punishment of Gehenna, which is explicitly said to occur after death (Luke 12:4–5). While it is semantically possible that ἀπολέσαι ἐν γεέννη in Matt 10:28 entails eventual annihilation, Matthew nowhere speaks explicitly of annihilation.<sup>54</sup> It is therefore more

---

<sup>51</sup> Notice the parallel with Rev 21:8, where some receive their μέρος "in the lake of fire and sulfur, which is the second death."

<sup>52</sup> Sim notes that, in the context of Jewish apocalyptic traditions, "That Matthew could envisage both dissection and further torment in Gehenna is not problematical" (Sim, "Dissection," 181).

<sup>53</sup> Duke, "Idiom," 288.

<sup>54</sup> Significantly, while Matthew frequently uses the image of fire in connection with eschatological punishment, he uses the verb κατακαίω ("burn up") only in parabolic

likely that ἀπόλλυμι in Matt 10:28 refers to the same ruined and miserable existence described elsewhere in terms of “weeping and gnashing of teeth.”

Besides Matt 10:28/Luke 12:4–5, there are other texts in these two Gospels that depict the eschatological punishment as worse than non-existence or than a violent death. Matthew has Jesus saying of his betrayer, “It would have been good for that man if he had never been born” (Matt 26:24).<sup>55</sup> Elsewhere, Jesus warns concerning anyone who cause the little ones to sin, “it would be better for him if a great millstone were hung around his neck and he were drowned in the depths of the sea” (Matt 18:6 par. Luke 17:2). This saying is not musing about the relative horrors of different execution methods. Rather, it communicates that the punishment of Gehenna—mentioned immediately thereafter, in Matthew (18:8–9)—is qualitatively of a different order than any bodily execution, no matter how terrible.

Observe also that other Second Temple Jewish texts speak of the wicked “perishing” and yet continuing to exist. For example, in the Parables of Enoch, it is foretold that “the kings and the mighty will perish ... their life will be at an end” (1 En 38:5–6).<sup>56</sup> However, that “no one will seek mercy for them” suggests that they still exist, and indeed, later in the text they beg for respite from the Lord of Spirits and are refused (63:1–12). Similarly, 4 Ezra 8:55–59 says concerning “the multitude of those who perish” and are “destroyed” that “the thirst and torment which are prepared (await them),”<sup>57</sup> while Judith 16:17 takes the

---

images about plant matter (Matt 3:12; 13:30, 40), and never mentions the inhabitants of Gehenna being burned up. Luke, likewise, refers to chaff being burned up (Luke 3:17), whereas the flames of eschatological punishment torment without consuming (Luke 16:24–28).

<sup>55</sup> This language has early Jewish and Christian parallels in 1 En 38:2, 4; Ezra 7:65–69; 1 Clem 46:8 (which also has the “millstone” saying), and *The Shepherd of Hermas*, Visions 4.2.6.

<sup>56</sup> Nickelsburg and VanderKam, *1 Enoch* 2, 95.

<sup>57</sup> Michael Edward Stone, *A Commentary on the Book of Fourth Ezra* (Hermeneia;

image of ever-burning, ever-decaying *corpses* from Isa 66:24 and foretells that “they will weep consciously (κλαύσονται ἐν αἰσθήσει) forever.”

### Evidence for An Association with Ritual Mourning

Finally, let us evaluate Duke’s positive evidence for interpreting our clause as a funerary formula. First, the sixfold occurrence of the formula in Matthew, verbatim, does not imply that it had a life outside the Jesus tradition. Perhaps the formula originated in the Q saying behind Matt 8:12/Luke 13:28, and Matthew has “made this expression his own,” using it as a “refrain” at strategic points in his Gospel.<sup>58</sup> Positing that the Jesus tradition drew this formula from Palestinian Jewish culture is mere conjecture.

Duke cites two Ugaritic texts as evidence for his suggestion that our clause is a funerary formula. However, these texts pre-date Jesus by *more than a millennium*. Moreover, the meaning “gnash [teeth]” for the Ugaritic verb is conjectural and disputed in both cases. As Duke acknowledges concerning the verb *dm* in KTU 1.161 line 17, “different translators render the text differently as they draw on Arabic cognates for help with the Ugaritic consonantal text.”<sup>59</sup> Duke does not acknowl-

---

Minneapolis: Fortress, 1990), 277. Stone offers an excursus on “The Concept of Death in 4 Ezra” in which he states that “4 Ezra uses the language of death in two major fashions. The first is of physical death. ... The second ... is more general, less precisely defined. In it death appears as the equivalent of perdition or damnation and in opposition not just to life but to eternal life ... in 8:31 death is simply the equivalent of eternal punishment” (65–67). Concerning references to “destruction” and “perdition” in 4 Ezra 10:10, Stone writes, “‘Destruction’ here may go back to Greek ἀπώλεια and Hebrew אַבְדָּן, a technical term for the underworld, parallel to ‘Sheol’ and ‘Mawet’ in the Hebrew Bible. Note, therefore, the parallelism of ‘corruption’/‘ways of death’/‘paths of perdition’ in 7:48. Consequently, the term ‘perdition’ does not necessarily imply annihilation but death, which is regarded in 4 Ezra either negatively or neutrally” (322).

<sup>58</sup> Thus W. D. Davies and Dale C. Allison, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* (3 vols.; ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1988–1997), 2:31, 430.

<sup>59</sup> Duke, “Idiom,” 283. Other suggested translations of the threefold *dm* w *dm*

edge uncertainty about the meaning of the verb *šnn* in the *Kirta Epic* (KTU 1.16 I.12–13, II.97), but scholarly suggestions include “sharpened (his tongue),” “hollered,” and “weeps bitterly.”<sup>60</sup> Given the remoteness of these texts from Jesus and the Gospel writers and the lack of a clear reference to gnashing of teeth, this evidence is of almost no value for understanding our Gospel clause.

There is, moreover, evidence *against* our clause being a funerary formula. Firstly, if the uniformity of the clause across its seven Gospel occurrences is evidence for its fixity, this applies to the entire nine-word clause. The formula is “*In that place there will be weeping and gnashing of teeth,*” not just “weeping and gnashing of teeth.” It is arbitrary to select part of the clause and propose that only this part is a cultural formula. If a funerary *Sitz im Leben* cannot account for the formula’s opening words, *ἐκεῖ ἔσται*, this is probably because it is not a funerary formula.

Secondly, the phrase *ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* is not well-suited to a funerary context, because elsewhere in biblical literature this action usually expresses hostility or rage, not grief. In the LXX, *βρυγμός* is used of

---

*dmt* include “Desolation, and [more] desolation; [total] desolation!” (Baruch A. Levine and Jean-Michel de Tarragon, “Dead Kings and Rephaim: The Patrons of the Ugaritic Dynasty,” *JAOS* 104 [1984]: 650), “... in misery: Indeed, in misery upon misery!”, or a threefold repetition of “how long?” (Mark S. Smith, *Poetic Heroes: The Literary Commemorations of Warriors and Warrior Culture in the Early Biblical World* [Grand Rapids: Eerdmans, 2014], 155, 458 n. 116).

<sup>60</sup> The relevant lines are *ybky wyšnn* (KTU 1.16 II.97) and *tbky wtšnn* (KTU 1.16 I.12–13). J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh: T&T Clark, 1978), 95 n. 2, translates the lines respectively as “he wept and gnashed his teeth” and “She wept and gnashed her teeth,” but states in a footnote to the first line that “gnashed his teeth” is “the appropriate Eng[lish] metaphor,” the literal meaning being “sharpened (his tongue).” Mayer I. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East* (Studia Pohl, 12/II; Rome: Biblical Institute Press, 1980), 428–429 n. 2, translates the two lines, “He (She) wails, and he (she) hollers” and mentions another suggested translation, “he (she) weeps bitterly.” He also mentions “the lack of evidence for a denominative verb *ḡṣ* ‘gnash the teeth’ in any Sem[itic] language” and “the lack of evidence that ‘gnash the teeth’ was a gestus of grief anywhere in the ANE.”

a lion's roar (Prov 19:12) and of being devoured by an enemy (Sir 51:3).<sup>61</sup> The cognate verb βρύχω occurs five times in the LXX (two of them quoted earlier), always with ὀδόντας as its direct object, and always as an expression of hostility or anger directed at another person (Ps 34:16; 36:12; 111:10; Job 16:9; Lam 2:16). In the NT, βρυγμός occurs only in our formula, but—especially important for interpreting Luke 13:28—βρύχω occurs in Acts 7:54, where Sanhedrin members gnash their teeth in fury at Stephen before stoning him. In other Greek literature, gnashing of teeth can express the savagery of a beast,<sup>62</sup> or physical or mental pain (including grief),<sup>63</sup> but it does not seem to have any association with ritual mourning. One cannot be too precise about what emotion ὁ βρυγμός τῶν ὀδόντων expresses in the Gospels, but it is likely to be hostility, anger, or disappointment (directed toward the righteous) in Luke 13:28, and may be physical pain or mental anguish in Matthew (where it is linked explicitly to the fiery furnace).<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> J. Lust, E. Eynikel, and K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (2 vols.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992), 1:85, give the meanings “roaring” and “biting” respectively for βρυγμός in these two passages, and “to gnash, to grind (the teeth)” for βρύχω in the LXX.

<sup>62</sup> For example, the wild boar depicted in *AnthLyrGraec* 15.51.

<sup>63</sup> For example, in Hippocrates, *Mul.* 1, it is listed as a symptom of certain gynaecological afflictions, while in Babrius, *Fables* 95, a lion gnashes its mouth (στόμα) in hunger and grief after failing to catch a stag.

<sup>64</sup> Terms used by commentators to describe the emotion expressed by gnashing of teeth in this formula include despair, torment, distress, rage, pain, anger, disappointment, vexation (David Abernathy, *An Exegetical Summary of Matthew 1–16* [Dallas: SIL International, 2013], 285–286); also “l’effroi” (Daniel Marguerat, *Le Jugement dans l’Évangile de Matthieu* [Geneva: Labor et Fides, 1995], 23), “révolte” (François Bovon, *L’Évangile selon Saint Luc* [4 vols.; CNT, III; Geneva: Labor et Fides, 2011], 2:386), “Aggressivität” (Michael Wolter, *Das Lukasevangelium* [HNT, 5, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008], 493), “self-reproach” (Donald A. Hagner, *Matthew* [2 vols.; WBC; Dallas: Word, 1993], 1:205–206), and “remorse” (J. D. Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13: A Study in Redaction-Criticism* [London: SPCK, 1969], 108; Darrell L. Bock, *Luke* [2 vols.; BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 1996], 2:1238–1239). Luz, *Matthew*, 2:11, argues “One can gnash one’s teeth on different

## CONCLUSION

This article interacts with Duke's novel interpretation of the formula ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων that occurs six times in Matthew and once in Luke. Without attempting to address these evangelists' eschatology or anthropology broadly, we have evaluated Duke's proposal that the clause refers generically to ritual mourning and does *not* denote an action undertaken by eschatologically condemned persons.

We first addressed Duke's claim that the language is analogical and not literal, noting that eschatological language is necessarily analogical, but that the texts in which our formula occurs nonetheless attempt to convey eschatological realities in terms of this-worldly realities familiar to the reader. We added that, while some of Matthew's and Luke's imagery about eschatological punishment may strike modern readers as strange or even offensive, this would not necessarily have been the case for their ancient readers.

Secondly, we questioned whether the "weeping and gnashing" formula can be characterised as an idiom, even under Duke's interpretation. Thirdly, whilst agreeing with Duke that our formula is an independent clause, we observed that his proposed translation is misleading because it omits any locative adverb corresponding to ἐκεῖ. Correctly understood, ἐκεῖ explicitly locates the weeping and gnashing actions in the place of eschatological punishment.

Fourthly, we addressed the question of who does the weeping and gnashing. In Matthew, the various descriptions of the place of eschatological punishment coalesce into a picture of a place of banishment, confinement, and torture for wicked angels and humans. It follows that the inhabitants of the place would be conscious and capable of weeping and gnashing, which the unbearable conditions would warrant. In Luke,

---

occasions," but that it must be interpreted in the context of κλαυθμὸς and therefore refers to "horrible pain."

the location of the weeping and gnashing is denoted, perhaps euphemistically, merely as ἐκεῖ. However, parallels in afterlife imagery with the parable of the rich man and Lazarus allow the location to be identified as the place of eschatological punishment. Parallels with another Lucan saying about eschatological weeping and with psalms in which the wicked gnash their teeth confirm that, for Luke too, it is the condemned who do the weeping and gnashing. A reference in Matthew 24:51 to bodily execution prior to the weeping and gnashing does not conflict with this finding. Matthew and Luke both distinguish the eschatological punishment from physical killing and emphasise that it is a fate worse than death or (or nonexistence, in Matthew's case).

Fifthly, we evaluated Duke's positive evidence for understanding our formula as a funerary formula drawn from Palestinian Jewish ritual mourning practices. Duke's argument was deemed unpersuasive for several reasons. The two Ugaritic texts cited in support both predate the Gospels by more than a millennium, and neither clearly refers to gnashing of teeth. Duke's argument arbitrarily omits the formula's two opening words (ἐκεῖ ἔσται) from the putative "idiom" despite their inclusion in all seven Gospel occurrences of the formula. Finally, in the biblical literature, gnashing of teeth expresses anger or hostility, which is uncharacteristic of a funerary setting.

Perhaps the overall finding of this study is rather bland: the conventional view of the "weeping and gnashing" formula in the Gospels, as expressing the emotions of those in Gehenna, turns out to be correct. However, while this may have previously functioned as an unchallenged assumption, we have Professor Duke to thank for challenging it, that it might be substantiated. Hopefully, along the way some additional insights into Matthaean and Lucan ideas about eschatological punishment have been provided.

# Populism and Biblical Studies, Part 1: The Continuation of a Debate, with a Response to Robert W. Yarbrough

**JAMES A. KELHOFFER**

*Uppsala University*

james.kelhoffer@teol.uu.se

As populism, for better and worse, is thriving (with an increase on both the political supply and demand side), research on populism is also likely to thrive.<sup>1</sup>

## INTRODUCTION AND PURPOSE

The 2021 meeting of the Swedish Exegetical Society featured papers on “The Bible in Politics.”<sup>2</sup> The present article contributes to that discussion with a focus on American evangelical biblical interpretation and possible understandings of “populist” and “elitist” constituencies among nineteenth, twentieth, and twenty-first century biblical scholars.

A debate that appeared in *Svensk Exegetisk Årsbok* five years ago provided the impetus for the book *Clash of Visions: Populism and Elitism in New Testament Theology* (hereafter: *Clash*) by Robert W. Yarbrough. The book’s first chapter responds to the debate, which Yarbrough considers

---

<sup>1</sup> Claes H. de Vreese et al., *Communicating Populism: Comparing Actor Perceptions, Media Coverage, and Effects on Citizens in Europe* (Routledge Studies in Media, Communication and Politics; London: Routledge, 2019), 433.

<sup>2</sup> The revised papers have now published: Athalya Brenner-Idan, “Bible, Theology, and Politics in Times of Pandemics,” *SEÅ* 87 (2022): 28–51; Andrew Mein, “Biblical Scholarship and Political Propaganda in First World War Britain,” *SEÅ* 87 (2022): 52–72; Karin Neutel, “The Bible in Migration Politics in Northern Europe,” *SEÅ* 87 (2022): 85–105.



to be indicative of an elitism that pervades the academy.<sup>3</sup> The book's second chapter discusses "elitist" and "populist" tendencies in over a century of biblical scholarship.<sup>4</sup> The purpose of the present article is to assess Yarbrough's critique of the earlier discussion in *SEÅ*, to lay out the tendencies underlying his history of scholarship, and to weigh the usefulness of the categories "populist" and "elitist" for identifying scholarly traditions and confessional identities.

### Background

In 2017, I reviewed *Guds Ord räcker: Evangelisk tro kontra romersk-katolsk* (Eng. "God's Word Is Sufficient: Evangelical Faith against Roman Catholic [Faith]"),<sup>5</sup> written by an established biblical scholar, whose main objective was to critique Roman Catholic theology, including Catholic biblical interpretation, and to persuade Protestant evangelicals not to convert to Catholicism.<sup>6</sup> Although the book's primary theme was not germane for a nonconfessional journal of biblical studies such as *SEÅ*, what initially caught my eye were oversimplifications about purported consensuses among biblical scholars. I also faulted the presentations of the Bible in relation to tradition; outdated notions about the origins and development of the New Testament canon; use of the "Protestant historiographic myth" as a rhetorical weapon; and overgeneralizations about what is biblical, evangelical, or Catholic.

In the same issue of *SEÅ*, the author responded to my article, criticising my review, as well as the journal's editorial board, for intolerance

---

<sup>3</sup> Robert W. Yarbrough, *Clash of Visions: Populism and Elitism in New Testament Theology* (Reformed Exegetical and Doctrinal Studies; Ross-shire: Christian Focus Publications, 2019), 28–37, section entitled "Case Study: A Scandinavian Debate."

<sup>4</sup> Yarbrough, *Clash*, 39–60.

<sup>5</sup> Anders Gerdmar, *Guds Ord räcker: Evangelisk tro kontra romersk-katolsk* (Uppsala: Areopagos, 2016).

<sup>6</sup> J. A. Kelhoffer, "Simplistic Presentations of Biblical Authority and Christian Origins in the Service of Anti-Catholic Dogma: A Response to Anders Gerdmar," *SEÅ* 82 (2017): 154–178.

and the curbing of academic freedom.<sup>7</sup> In a rejoinder, also in that issue, I asserted that such a book may legitimately be evaluated in an academic forum, that a popular audience deserves to know about pertinent scholarly debates and uncertainties, that bringing to light power structures is an intrinsic part of critical inquiry, and that all should be welcomed to participate in a mutual, multi-vocal, give-and-take academic discourse.<sup>8</sup> To my knowledge, Yarbrough was the next to weigh in, adding to the discussion trends in the history of biblical scholarship and a critique of the “historical-critical method” championed by “elitist” exegetes.<sup>9</sup> Inasmuch as Yarbrough addressed issues that were aired in *SEÁ*, it is suitable for the conversation to continue in this forum.

### Overview

An intriguing aspect of *Clash* is its attention to populism, which over the last century has played, and continues to play, a pivotal role in various religious movements, ideological controversies, and political uprisings.<sup>10</sup> Conceptions of populism in relation to elitism can also affect

---

<sup>7</sup> Anders Gerdmar, “The End of Innocence: On Religious and Academic Freedom and Intersubjectivity in the Exegetical Craft – A Response to James Kelhoffer,” *SEÁ* 82 (2017): 179–209.

<sup>8</sup> James A. Kelhoffer, “A Diverse Academy Recognizes No Boundaries for Critical Inquiry and Debate: A Rejoinder to Anders Gerdmar,” *SEÁ* 82 (2017): 210–222.

<sup>9</sup> Anders Gerdmar himself, in *Det står skrivet: Bibelro kontra bibelkritik* (Eng. “It Is Written: Biblical Faith against Biblical Criticism”) (Uppsala: STH Academic, 2020), e.g., 233, 257, 338, 426, takes up a few minor points voiced in Kelhoffer, “Simplistic Presentations” (e.g., pseudonymity) but, on my reading, does not deal with my main criticisms in either that article or my other article (“Diverse Academy”). It was through posts on social media that I became aware of Yarbrough’s and Gerdmar’s recent publications. Although neither scholar was obligated to contact me or *SEÁ*, the lack of any opportunity to give feedback or correct misunderstandings contrasts with the openness of *SEÁ*’s editorial board, which offered to Gerdmar an opportunity to respond in a piece (Gerdmar, “The End of Innocence,” which turned out to be longer than my review article).

<sup>10</sup> For example, De Vreese et al., *Communicating Populism*.

how researchers understand their work within the academy and how the fruit of their efforts is viewed by the general public, including within religious constituencies. Generations of political scientists and scholars in several disciplines of the humanities have debated the meaning of populism, as well as its role in historical developments and intellectual discussions. By comparison, theologians and historians of religion seem to be arriving late to the party. This article is a modest attempt to encourage biblical scholars to contribute to the conversation and, as such, broadens the scope of the invitation that Yarbrough issued to evangelical Protestants.

The next section of this study will look at *Clash's* presentation of “populism” and “elitism” within the academy and, in particular, within biblical and theological studies. It will then be argued that, since claims about protagonist populists and antagonist elites can be based on subjective perceptions, it is advisable to weigh the usefulness of those categories. I will also discuss why scholarship is, in certain respects, necessarily an elite endeavour, as well as why it is arbitrary to label only *some* scholars as elitist. The lauding of a populist movement can have a strong rhetorical appeal. Thus, it is pertinent to consider the additional bases that Yarbrough gives for his categories—namely, persecution as a source of validation for evangelical populists and the linking of their contemporary opponents with ostracised theologians who lived generations, if not centuries, ago. The article concludes that, although *Clash* is to be praised for placing populism on the exegetical landscape, the us-versus-them framework of its review of scholarship is untenable.

## THE CONTINUATION OF A DEBATE

Chapter 1 of *Clash* outlines two irreconcilable ways of approaching the Bible: the elitist, critical stance employed by “the world’s biblical studies authorities”<sup>11</sup> and, by contrast, the populist reading strategy based on

---

<sup>11</sup>Yarbrough, *Clash*, 15.

common doctrinal beliefs, which is embraced by more or less all (other) believers.<sup>12</sup> This section takes up Yarbrough's definitions of populist and elitist, and examines how those terms are marshalled in his response to the debate in *SEA*.

### Visions of Populist and Elitist

Yarbrough identifies "populist Christianity" as "the movement whose reading of the Bible ... has been under attack by secularist-leaning academicians since at least the seventeenth century."<sup>13</sup> The designation "populist," he holds, applies also to "groups" affirming the correct doctrine that is "derivable from the Bible and representative of historic Christianity."<sup>14</sup> Those features could be seen as two sides of the same coin: the oppressed hermeneutical strategy is the one that reflects correct biblical beliefs. In contrast to populist Christianity, elitist readings of the Bible are said to form "a tradition" that has roots in the ancient church, that blossomed in the wake of the Protestant Reformation, and that remains the dominant voice within the academy today.<sup>15</sup> That elitist tradition, Yarbrough holds, is also characterised by a set of "convictions."<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Yarbrough, *Clash*, 16; cf. 19. We will return to those beliefs in the following paragraph.

<sup>13</sup> Yarbrough, *Clash*, 22–25 (22).

<sup>14</sup> Yarbrough, *Clash*, 22, explains that "populist Christianity as [he is] defining it refers to groups affirming the view of God, the world, and the church's identity and mission more clearly derivable from the Bible and representative of historic Christianity." Those beliefs are as follows (*Clash*, 16): (1) a transcendent creator God, (2) the Trinity, (3) human and cosmic fallenness, (4) the incarnation, (5) the divinity of Christ, (6) Christ's virgin birth, atoning death, and bodily resurrection, (7) biblical miracles, (8) the "new birth" of a sincere Christian conversion, (9) Christ's Second Coming, (10) eternal life and eternal punishment, and (11) "an inspired and authoritative Scripture that affirms all these things and much more." See also Gerdmar, *Det står skrivet*, 416–417.

<sup>15</sup> Yarbrough, *Clash*, 25–28. The claim (*Clash*, 25) is that this tradition "has existed since the first century" of the Common Era, and that it is akin to "movements like Gnosticism and pagan skeptics like Celsus" during the second century CE.

<sup>16</sup> Yarbrough, *Clash*, 26, holds that the scepticism of elitist biblical scholars is

For several reasons, the definitions given are questionable. A noteworthy rhetorical appeal is the novel nomenclature: a century ago, the beliefs that Yarbrough propounds were those of “fundamentalist” Protestantism, but they are now branded as “populist,” although there is no discernible difference between the two sets of beliefs. It is also curious to refer, first, to “the movement” (singular) and, subsequently, to “groups” (plural) that are populist when those groups diverge so widely from one another.<sup>17</sup> It is likewise an unjustified generalisation to label any and all nonevangelical scholars as belonging to a single, elitist “tradition.” Rather than plausible heuristic categories, *Clash* sets up an arbitrary dichotomy: all who concur with Yarbrough’s convictions, and who affirm his approach to Scripture, are accorded stature within the populist tradition; conversely, all others are herded into an elitist minority that, relative to its size, has, in his view, wielded disproportionate power and influence.<sup>18</sup>

### **Introductions to the New Testament: A Model of Pedagogical and Scholarly Exchange**

A principal objection that Yarbrough raises to my articles is that it was unsuitable to review a *popular* book in an *academic* journal.<sup>19</sup> On numerous occasions, however, Yarbrough himself has published in such

---

characterised by critical stances towards (1) biblical miracles, (2) Jesus’ resurrection, (3) soteriology, (4) Christology, (5) ecclesiology, and (6) the church’s confessions.

<sup>17</sup> Yarbrough, *Clash*, 23, mentions the diverse confessional standards of Lutherans, Reformed Protestants, Baptists, and even Roman Catholics—groups that, historically, have competed for influence and which could hardly be considered a single “movement.”

<sup>18</sup> It seems more likely, however, that orthodox beliefs could be adhered to not only by populists but also by elitists, just as nonorthodox beliefs could be embraced by both populists and elitists.

<sup>19</sup> Yarbrough, *Clash*, 28–29, 37. Gerdmar, “The End of Innocence,” 180–182, had also raised this objection.

journals reviews of books that were written for popular audiences.<sup>20</sup> The church historian Mark Noll observes that a hallmark of British and American evangelical biblical scholarship during the last century has been “critical anti-criticism.”<sup>21</sup> That is, rather than subjecting the Bible to “higher criticism,” evangelicals have tended to criticize the critical scholarship of nonevangelicals. But when the shoe is on the other foot, and someone levels criticism at “critical anti-criticism”—in this case, my censuring of a popular book’s “pre-critical views”<sup>22</sup>—Yarbrough dismisses the criticism as elitist.

At the 1999 annual meeting of the Society of Biblical Literature, Yarbrough participated in a panel debate with Bart D. Ehrman, an avowed former evangelical who regularly engages evangelical scholars on topics such as the historical reliability of the Bible. The two harshly criticised one another’s recently published introductions to the New Testament, both of which distilled, for beginning students, an array of interpretive problems and debates.<sup>23</sup> The exchange between Yarbrough and Ehrman subsequently appeared in the scholarly journal *Perspectives*

---

<sup>20</sup> Allowing for differing definitions of what constitutes a “popular” book or an “academic” journal, we cite several examples of reviews of popular books in academic journals (to which many could be added): R. W. Yarbrough, Review of Walter M. Dunnnett, “New Testament Survey,” *JETS* 29/4 (1986): 480–482; Review of James K. Beilby, “The Historical Jesus: Five Views,” *Themelios* 35/1 (2010): 95–96; Review of Ken Gire, “Shaped by the Cross: Meditations on the Sufferings of Jesus,” *Themelios* 37/3 (2012): 583–585; Review of Adolf von Schlatter, “Einführung in die Theologie,” *BBR* 24/2 (2014): 297–299. Given that Yarbrough’s reviews of those books are overwhelmingly positive, would that indicate that only positive reviews of such books are suitable in academic journals?

<sup>21</sup> Mark Noll, *Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship, and the Bible in America* (2nd ed.; Vancouver: Regent College Publishing, 2004 [1986]), 85–90, 154–161.

<sup>22</sup> See below, on Yarbrough, *Clash*, 30.

<sup>23</sup> Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (Oxford: Oxford University, 1997); Walter A. Elwell and Robert W. Yarbrough, *Encountering the New Testament: A Historical and Theological Survey* (Encountering Biblical Studies; Grand Rapids: Baker Books, 1998).

in *Religious Studies*.<sup>24</sup> Each author penned a review article of the other's textbook and a separate article responding to the other's review—a format akin to that of the debate in *SEÅ*.<sup>25</sup> On my reading, their conversation was a commendable example of sharp debate and frank scholarly exchange, which, beyond pedagogy, treated broader questions about theory, method, and, especially, historiography. Thus, it is surprising that, in *Clash*, Yarbrough takes exception to my subjecting a popular book “to withering scrutiny.”<sup>26</sup>

### A Response to a Debate and a Response to the Response

Yarbrough's definitions of populist and elitist are brought to bear upon the debate in *SEÅ*. Inasmuch as my review is called “a recent and some-

<sup>24</sup> Bart D. Ehrman, “A Critique of Encountering the New Testament, by Walter A. Elwell and Robert W. Yarbrough,” *PRSt* 27/4 (2000): 353–358; Robert W. Yarbrough, “Response to Professor Ehrman's Review,” *PRSt* 27/4 (2000): 359–362; idem, “The Power and Pathos of Professor Ehrman's New Testament Introduction,” *PRSt* 27/4 (2000): 363–370; Bart D. Ehrman, “A Response to Robert Yarbrough's Critique,” *PRSt* 27/4 (2000): 371–373. See also the discussion, in the same issue, of both textbooks by Susan R. Garrett, “Bridging a Chasm or Burning Bridges? Criticism vs. Confessionalism in Beginning New Testament Study,” *PRSt* 27/4 (2000): 375–382. In neither his review of Ehrman nor his response to Ehrman's review does Yarbrough use the terms “populist” and “elitist.”

<sup>25</sup> Several objections that I had raised (Kelhoffer, “Simplistic Presentations,” 159–166) strike a chord with earlier objections by Ehrman, “Critique of Encountering,” 358 (italics original): “The problem is that Elwell and Yarbrough provide no discrimination for their innocent readers, but brand critical scholarship as all godless and senseless. It is easier, of course, to caricature than to engage—especially when dealing with beginning students. But why is it necessary to present half-truths and to ridicule sincere and serious scholars who have devoted their lives to engaging in sober historical research? Why is it not better, even in a theological introduction, to present the data and then mount an *argument*, or provide the *evidence*, or even give the *options* and let a reader decide for him[-] or herself?”

<sup>26</sup> Yarbrough, *Clash*, 29. In “The End of Innocence,” Gerdmar likewise subjected my response to a “withering scrutiny,” which I regard as legitimate in the give-and-take of scholarly deliberations.

what extreme example” of “elitist interpretation,”<sup>27</sup> I could hardly claim to offer a neutral or an objective perspective on that assertion. In what follows, I will discuss how his is a *populist* response, and why he regards the debate as emblematic of an “elitist-populist divide”<sup>28</sup> that pervades much contemporary biblical scholarship.

A limitation to Yarbrough’s response is that he gives no indication of actually having *read* the book I had reviewed. Although this is understandable, since the book is in Swedish, he does not, and apparently could not, maintain that my criticisms of *that* book were unfounded. Rather, it seems to be unsuitable to critique *any* such book. His response is thus vulnerable to missing nuances in the book, in my critiques, and in the debate’s Swedish cultural and theological context. It is also an extreme example of special pleading—tilting the rhetorical playing field in Yarbrough’s favour before a debate could even begin.

Several of Yarbrough’s other objections may be mentioned more briefly, such as my criticisms of “pre-critical views.”<sup>29</sup> He also censures the problematising of an affirmation of “faith in all of God’s Word,” since he finds unpersuasive my stance that biblical literature reflects diverse viewpoints, and since the biblical authors’ understanding(s) of “God’s Word” could differ from a modern affirmation of biblical inerrancy.<sup>30</sup> Furthermore, Yarbrough finds unreasonable my expectation that the book’s numerous references to scholarly consensuses be aligned with accurate representations of those consensuses.<sup>31</sup> Also questioned are my remarks on the history of the New Testament canon, on the (pseudepigraphic) authorship of letters such as Colossians and Ephesians, and on historiographic models for understanding “Marcion and

---

<sup>27</sup> Yarbrough, *Clash*, 28–37.

<sup>28</sup> Yarbrough, *Clash*, 29.

<sup>29</sup> Yarbrough, *Clash*, 30.

<sup>30</sup> Yarbrough, *Clash*, 30–32.

<sup>31</sup> Yarbrough, *Clash*, 32–33.



the gnostics” in relation to other late ancient Christian theologies.<sup>32</sup> Yarbrough concludes that, when encountering the arguments in my articles, “we are dealing with an elitist reading of the New Testament and its message”; moreover, “the elitist guild consensus” is said to be “functioning like the papal magisterium.”<sup>33</sup>

In certain respects, though, Yarbrough’s objections seem not to take into account the genre and limitations of a review article, within which it is not possible to defend each objection, or to refute each questionable element. What is possible is to ask why a book does not adequately address certain issues, which is often a part of much shorter reviews. Although I welcome the fact that Yarbrough engaged in the debate,<sup>34</sup> it is disconcerting that my objections are dismissed *because* they are seen to be elitist. In other words, what scholars routinely do—namely, critique each other’s work—is, in this case, deemed a partisan assault on populist scholarship.

## POPULISM AND ELITISM: TWO IMPALPABLE CATEGORIES

The allegation of a decidedly elitist approach to biblical interpretation gives rise to a number of questions. In what follows, we will consider Yarbrough’s portrayal of a centuries-old conspiracy, his reification of his-

---

<sup>32</sup> Yarbrough, *Clash*, 33, after which Yarbrough summarises Gerdmar’s response to my article (*Clash*, 34–35) before critiquing my rejoinder to that response (36).

<sup>33</sup> Yarbrough, *Clash*, 37. The latter is a clever assertion: whereas I had asked whether the inclusion, at the beginning of Gerdmar’s book *Guds Ord räcker*, of endorsements by nine (!) prominent Swedish evangelical leaders amounted to “a kind of evangelical curia” for defining correct doctrine (Kelhoffer, “Simplistic Presentations,” 171), Yarbrough holds that I rely upon an analogous absolutist authority. Concurring with Yarbrough’s assessment, Gerdmar, *Det står skrivet*, 420–423, calls for the liberation of biblical studies from its “Babylonian captivity.”

<sup>34</sup> In writing the review article, it was my hope that broader questions of biblical dogmatics and scholarship would receive attention. The responses by Yarbrough and Gerdmar could thus be seen as an affirmation of the article’s purpose.

torical criticism, and his “othering” of opponents. Attention will then be given to a tautology, to the question of who could be designated as elites, to elitism and populism as subjective categorisations, and to scholars’ engagements with the populist public. We will also assess *Clash’s* appeals to persecution as a source of validation and the book’s taxonomic anti-heretical argumentation.

### **Conspiracy Theory, Reification, and Othering**

A central contention in chapter 2 of *Clash* is that there is a prevalent conspiracy within the academy that dates back at least as far as the Enlightenment. According to this claim, doubts about miracles and the perspicuity of divine revelation have driven a particular way of studying the Bible—the “historical-critical method.” Questions may be raised, however, about the posited alternative of either believing in the supernatural or employing historical criticism. The historical-critical method is, in fact, not just one method.<sup>35</sup> If exegetical research since the 1800s could be boiled down to anything, it might be the recognition that believers, agnostics, and nonbelievers are free to pose critical questions to biblical literature and to draw their own conclusions. When this is done, numerous methods and theoretical approaches come into play. Moreover, academics perennially—and vigorously—debate which methods and theories are most apt for illuminating texts, answering questions, and solving problems. There is no consensus as to whether more traditional methods (e.g., semantics and redaction criticism), newer methods and theories (e.g., socio-historical, feminist, and postcolonial approaches), or some combination of the “old” and the “new” should be employed.

Although Yarbrough demonstrates that, in the history of biblical scholarship, *particular* leading figures have had a philosophical bias

---

<sup>35</sup> See Kelhoffer, *Conceptions of “Gospel” and Legitimacy in Early Christianity* (WUNT, 324; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 10–14, and Kelhoffer, “Simplistic Presentations,” 175 n. 65.

against miracles, it is unpersuasive to extrapolate from those examples a generalisation for the field as a whole. A possible counterexample to such bias could be identified in Adolf von Harnack (1851–1930), who acknowledged that, in the early church, miracles were “ein sehr wichtiges Mittel der Mission und Propaganda.”<sup>36</sup> I personally have no naturalist bias against the possibility of miracles, and have examined the often-underappreciated value of miracles in the writings of Paul and Justin Martyr, as well as in numerous other early Christian sources.<sup>37</sup>

Likewise, for those who examine the biblical writings’ historical, theological, and ethical viewpoints, there need not be any *prima facie* bias against the writings’ “accuracy” (however construed). On the contrary, the confronting of critical questions can, at least to some, confirm the reliability of biblical accounts.<sup>38</sup> Where many academicians would draw the line is the distinction between an *openness* to revisionist conclusions and the *presumptions* that the biblical accounts are always accurate and that they are compatible with one another. On my reading, Yarbrough *reifies* (i.e., objectifies) a complex phenomenon by restricting the historical-critical method to a particular approach that is beholden to a naturalist worldview. In doing so, he vanquishes a “straw figure” caricature of what in reality encompasses diverse approaches, trends, and developments.

The paradigm of *Clash* pits “us” (populist believers) against “them” (nearly everyone else). Critical scholars of various stripes are herded into a single amorphous pantheon, and those in the “us” camp are exhorted

---

<sup>36</sup> Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig: Hinrich, 1902), esp. 95–105.

<sup>37</sup> In particular, the references to “ordinary,” or unnamed, Christ-believers who perform miracles is an intriguing topic that merits further study. See Kelhoffer, *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark* (WUNT, 2/112; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 248–339, and Kelhoffer, “The Apostle Paul and Justin Martyr on the Miraculous: A Comparison of Appeals to Authority,” *GRBS* 42/2 (2001): 163–184.

<sup>38</sup> See Noll, *Faith and Criticism*, chapters 5–8.

to conduct their work within a sanctioned ecclesial context. In what therefore seems to be an “othering” of opponents, everyone belongs to one *habitus* or another, and never the twain shall meet. But Mark Noll has shown that, within British and American evangelical circles, questions about the relationship between “faith and criticism” have been met with a variety of explanations.<sup>39</sup> Accordingly, Yarbrough may be speaking for some evangelical exegetes but not necessarily for others.<sup>40</sup>

### Elitism in the Eye of the Beholder?

The picture painted in *Clash* is one of elitism endemic in the academy. To be sure, there is an element of truth in this “elite” characterisation; whether in the natural sciences, the social sciences, or the humanities (including theology and religious studies), researchers devote years to discipline-specific training, and subsequently conduct their research for advanced students (including doctoral students), colleagues, and the interested public. Because of the stringent academic requirements, respect is due to specialists in any field and occupation.<sup>41</sup>

It thus becomes a *tautology* (i.e., a circular definition) to describe scholars as elitist, and it is unjustified to disparage them for that reason.

---

<sup>39</sup> Noll, *Faith and Criticism*, e.g., 85–90, compares, inter alia, the positions of British and American evangelicals during the period 1860–1937.

<sup>40</sup> Noll, *Faith and Criticism*, 154–161, 211–226, presents the results of a 1984 survey that he himself conducted, and identifies differences in the types of “believing critics” between members of the Evangelical Theological Society (ETS) and members of the Institute for Biblical Research (IBR). One could thus wonder how to categorise those who identify as evangelical but who have reservations about some of Yarbrough’s viewpoints.

<sup>41</sup> See above, on Ehrman, “Critique of Encountering,” 358. Nonetheless, some academic programs and institutions of higher learning could be considered more prestigious than others. Additionally, among the so-called elites there are great variations with regard to degree of expertise, authority, and charisma, as well as with regard to degrees of respect based on gender, race, wealth, social position, and prestige. I am grateful to Adela Yarbro Collins for suggestions on this theme.

Demurring from *Clash's* clear-cut distinction between populists and elites, I suggest that *any* of us blessed with the opportunity of having completed postgraduate studies or of having written a doctoral thesis belong, in some sense, to an elite class; no such person is an unlettered commoner, in contrast to members of a privileged aristocracy. Further, most readers of this journal, who possess the educational background, access to theological literature, and both time and leisure to engage with exegetical matters, would also belong to an elite class. This would, of course, apply also to Yarbrough and many who read his book. What is at stake in *Clash*, I suggest, are competing views *among elites*, who vie for influence among colleagues as well as the general public, including the religiously affiliated public. And if most of those engaged in a debate are elites, the rhetorical force of discounting some, but not others, as elitist would be curtailed.

What is more, the binary distinction in *Clash* could be turned on its head. Historically speaking, critically inclined exegetes and other progressive theologians have formed a distinct and vulnerable minority. In speaking out, many have risked retribution from ecclesial, governmental, and even royal power brokers. As has been observed in regard to beauty, a judgement about what is elitist may lie "in the eyes of the beholder." To *prima facie* question others' bias, motivation, or legitimacy due to their privileged status dampens the prospects for meaningful exchange in academic debates and, for that matter, in ecumenical discussions. That kind of stance did not come to the fore in Yarbrough's earlier exchange with Bart Ehrman. Its appearance in *Clash* could imply a shift in how Yarbrough interacts with nonevangelical scholarship.

What, then, can be said about the book's endorsement of populist endeavours and questioning of elitist endeavours? All have a right to share their intuition, experiences, receipt of otherworldly revelations, or interpretation of divine revelation. Many specialists do not communicate solely with others in their guild but also write popular works (at a high level and based on rigorous research) for pastors and people in the churches, giving attention to the spiritual life, ethical issues, and so

forth. Ideally, then, there is no necessary either-or “clash” between populist and elitist pursuits.

## PERSECUTION AND TAXONOMY AS BASES FOR DELEGITIMISING OPPONENTS

Two claims in *Clash* merit particular comment, since they are laden with judgements about mainstream biblical scholars’ ethical conduct, identity, and legitimacy as participants in debate and shapers of public policy. One claim is that elites persecute non-elites; the other, that there are taxonomic links between today’s elitist theologians and their heterodox forerunners. Those links to ancient Judaism, late ancient Christianity, and the Enlightenment span centuries as well as diverse cultural and theological contexts.

### Persecution as Validation

Cited repeatedly in *Clash* are the suffering and persecution of Christians through the ages, as well as in many parts of the world today.<sup>42</sup> Those violations of religious liberty are presented as an analogy to the persecution that evangelical scholars have historically endured, and continue to endure, within the academy.

In a study of evangelical faith and political action, Melani McAlister finds that perceptions of a hostile world are characteristic of American evangelicalism; are experienced as victimisation; and result in the curious phenomenon of “victim identification.”<sup>43</sup> Rebecca Y. Kim points

---

<sup>42</sup> For example, “More [Christian] martyrs die annually [ca. ninety thousand] than the number of elitist scholars existing in university and church graduate schools, certainly in the United States ... and possibly worldwide” (*Clash*, 67–72 [72]). Gerdmar, *Det står skrivet*, 417–420, likewise highlights the “populist” approach to the Bible in growing evangelical constituencies worldwide, but does not follow Yarbrough in validating that approach by virtue of the persecution it endures.

<sup>43</sup> Melani McAlister, *The Kingdom of God Has No Borders: A Global History of American Evangelicals* (New York: Oxford University, 2018), e.g., 39–51.

out, in a review of McAlister's book, the irony that "American evangelicals from the most powerful country in the world are identifying themselves as part of the global body of persecuted Christians by connecting with stories of Christian martyrs outside of the United States."<sup>44</sup> What *Clash* adds to the mix is the claim that, since evangelical biblical interpretation is also prevalent in the Two-Thirds World, scholars in North America and Western Europe (including Sweden) are morally culpable for marginalising that interpretation.

Claims of persecution, while they seek to discredit opponents, may also be used to validate a position. Precedents for claiming validation on the basis of withstanding persecution may be seen in the New Testament. Numerous passages speak to the value of a leader's or a group's endurance of tribulation as a symbolic form of "capital" (or currency), whose value is leveraged to confirm a leader's or a group's legitimacy, authority, or power.<sup>45</sup> However, cautions about such reasoning are in order, for the value attributed to any noneconomic form of capital may be open to differing evaluations.<sup>46</sup> Also, whether in an ancient or a modern context, it may be unclear how, and at what point, undergoing persecution may be exchanged for power and prestige at the expense of a persecutor's power and prestige.

As an illustration of that uncertainty, we will consider two examples from the undisputed letters of Paul. Towards the end of Galatians, Paul insists that, since he bears in his body the "marks" (στίγματα) of Christ—caused by the apostle's persecutors—nobody should cause him

---

<sup>44</sup> Rebecca Y. Kim, Review of McAlister, "Kingdom of God," *Sociology of Religion* 80/2 (2019): 263–267 (264).

<sup>45</sup> See Kelhoffer, *Persecution, Persuasion and Power: Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament* (WUNT, 270; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 42–351.

<sup>46</sup> See Kelhoffer, *Persecution*, 9–24, on the uncertainty of converting one form of noneconomic capital, such as the withstanding of persecution, into either another form of noneconomic capital, such as legitimacy or authority, or even into economic capital (i.e., wealth).

trouble.<sup>47</sup> Although Paul's Christ-believing opponents might have acknowledged that he had suffered as a follower of Jesus, they probably would not have concurred that Paul's suffering confirmed his status as an authoritative apostle. Similarly, in 2 Cor 11 Paul enumerates the many trials he had endured. Citing those sufferings serves as a response to the super-apostles and their followers in Corinth, who had questioned his apostolic legitimacy (2 Cor 11:23–33).<sup>48</sup> Here, too, Paul's Corinthian supporters would likely have been convinced, but his detractors probably would have demurred at the attempt to exchange one form of capital (steadfastness amidst tribulations) for another (authority on a par with that of the super-apostles).

In *Clash*, the appeals to persecution are arguably a “red herring”—that is, an argument that is distracting and irrelevant. Regrettably, some contemporary totalitarian regimes do indeed persecute Christians—as well as, it should be noted, *other* religious and ethnic minorities. The appeal to this fact, as an analogy to the claim that a non-confessional academy persecutes evangelicals, is thus a stunning *ad hominem*—linking nonevangelical biblical scholars with despots who abuse their power and violate their citizens' human rights. Moreover, some Christians in the Two-Thirds World, who suffer the loss of property, freedom, or even life for their faith, might be perplexed by the suggestion that Western evangelical scholars undergo similar ordeals. Such “victim identification” might, to some, be seen as a trivialisation of the suffering borne by theologians and other believers in developing countries.

---

<sup>47</sup> Gal 6:17: τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω· ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω. See also Gal 4:19–20; 5:11, and Kelhoffer, “Suffering as Defense of Paul's Apostolic Authority in Galatians and 2 Corinthians 11,” *SEÁ* 74 (2009): 127–143 (129–130).

<sup>48</sup> In 2 Cor 11–12, Paul musters six defences of his authority (11:5–6, 8, 23–33; 12:1–10, 12b, 17–18). It is only when he refers to his many sufferings (11:23–33) that he does not specify to what accusation he responds. As discussed in Kelhoffer, “Suffering as Defense,” 136–142, his silence about that allegation could suggest that it was particularly damaging.



Whether in an ancient or a modern context, none would identify themselves as persecutors, but are more likely to believe that they are legitimately responding to injustice or danger. The allegation of animosity towards evangelicals may thus come as a surprise to nonevangelicals, who conduct their work without an interest in undermining the faith of anyone. To be sure, academicians are in the business of debating, doubting, confirming, extending, and refining the *communis opinio*, regardless of whether a consensus viewpoint is embraced or assuaged by a particular religious tradition. To cease that work because a particular group (or some within a group) feel persecuted could mean a return to the pre-Enlightenment “dark ages,” when kings, nobles, and religious authorities dominated the ideological landscape and suppressed dissenting views. However unintended, such a by-product would not be a benign populism but could result in replacing a pluralist academy with an authoritarian dogmatism.

An irony in *Clash's* appeals to persecution may also be noted. We are asked to respect the viewpoint of evangelical scholars, since that viewpoint is also represented among persecuted churches, whose numbers are, indeed, growing throughout the world. Following that logic, it could only be a matter of time until persecuted evangelical constituencies became power-wielding majorities. A similar scenario occurred after the triumph of the first Christian emperor Constantine (d. 337 CE). The church, which had been persecuted by Diocletian (d. 305 CE) and several other emperors, suddenly enjoyed the protection of Constantine, who proceeded to sanction the persecution of Jews, polytheists, and even many “heretical” Christians.<sup>49</sup> One may thus wonder about the endgame envisioned in *Clash*. If evangelical scholars, politicians, or clergy should ever constitute a majority within the academy or society at large, what would stop them from suppressing dissenting viewpoints?<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> See, e.g., Harold A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (Baltimore: Johns Hopkins University, 2000).

<sup>50</sup> In regard to this trepidation that a persecuted minority could, over time, become a

## **Where Athens and Jerusalem Meet: Kant, Hegel, and Models of Biblical Interpretation**

A significant feature in *Clash* is developed in greater detail in Yarbrough's monograph *The Salvation Historical Fallacy?* In both studies, he evaluates approaches to the Bible over approximately 150 years, then boils them down to two main alternatives.<sup>51</sup> "Critical orthodoxy," a tradition that questioned, or even rejected, a salvation-historical model for interpreting New Testament theology, was represented principally by Ferdinand Christian Baur (1792–1860), William Wrede (1859–1906), and Rudolf Bultmann (1884–1976). To those exegetes, Yarbrough attributes a positivist worldview (e.g., doubting the possibility of miracles or divine revelation) which, he holds, underlay their "neo-allegorical" interpretations.<sup>52</sup> On the other hand, Yarbrough lauds the opposing viewpoint, which embraced "salvation history" as a unifying rubric for biblical interpretation and was championed by, inter alii, Adolf Schlatter (1852–1938), Oscar Cullmann (1902–1999), and Leonhard Goppelt (1911–1973). In many respects, Yarbrough's review of scholarship is a drama of interactions between "good" and "bad" actors, with repeated laments about the exclusion of the former by the latter. Within this grand narrative, F. C. Baur is the putative villain, who was beholden to

---

persecuting majority, see the studies by political scientists, such as Jan-Werner Müller, *What Is Populism?* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2016), Roger Eatwell and Matthew J. Goodwin, *National Populism: The Revolt against Liberal Democracy* (London: Pelican, 2018), and Bart Bonikowski et al., "Populism and Nationalism in a Comparative Perspective: A Scholarly Exchange," *Nations and Nationalism* 25/1 (2018): 1–24, who hold that populism is inherently at odds with democratic principles.

<sup>51</sup> Robert W. Yarbrough, "The *Heilsgeschichtliche* Perspective in Modern New Testament Theology" (PhD Diss.: University of Aberdeen, 1985), revised and updated in *The Salvation Historical Fallacy? Reassessing the History of New Testament Theology* (History of Biblical Interpretation Series, 2; Leiden: Deo Publishing; 2004).

<sup>52</sup> Yarbrough, *Clash*, 39–60, chapter entitled "The Enduring Appeal of Neo-Allegorical Interpretation: Baur and Bultmann Redux." Cf. the criticism levelled by Gerdmar, *Det står skrivet*, 168–187, 205–206, of how George E. Ladd (a moderate evangelical biblical scholar) understood *Heilsgeschichte*.

the philosophical preconceptions of René Descartes and Immanuel Kant, and who imported those preconceptions into exegetical-theological discussions.<sup>53</sup>

However, to intimate that the dissenters to, but not the supporters of, the salvation-historical model were indebted to non-Christian philosophy could give a skewed impression. When describing the salvation-historical framework affirmed by Johan Tobias Beck (1804–1878), Anders Gerdmar insightfully points out that “the whole *salvation-historical* thought is inspired by the philosophical idealism of [G. W. F.] Hegel.”<sup>54</sup> The question many nineteenth-century exegetes faced, I suggest, was *which* philosophy (i.e., Kant’s epistemological empiricism or Hegel’s dialecticism, idealism, and rationalism) provided a more salient hermeneutical model. A more nuanced and complete picture of scholarship would thus acknowledge that theologians on both sides of the salvation-historical question weighed the relevance of different contemporary philosophies for biblical interpretation.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> In my view, there are valid reasons for questioning how some have understood “salvation history,” although I believe that the concept can, with caution and precision, be utilised for historical analysis. See James A. Kelhoffer, “The Struggle to Define *Heilsgeschichte*: Paul on the Origins of the Christian Tradition,” *BR* 48 (2003): 45–67. I do not, however, concur with Yarbrough that the questioning of the “salvation history” concept goes hand in hand with philosophical naturalism or a rejection of divine revelation.

<sup>54</sup> See Anders Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann* (Studies in Jewish History and Culture, 20; Leiden: Brill, 2009), 203–212 (206 n. 18, italics original): “This organic thinking” of J. T. Beck, “and the whole *salvation-historical* thought, is inspired by the philosophical idealism of Hegel, which Beck also expresses” (i.e., acknowledges). See, further, Gerdmar, *Roots*, 95–100, 113–124, concerning Hegel’s continued influence on the salvation-historical interpretive models of other exegetes, and Gerdmar, *Det står skrivet*, 256.

<sup>55</sup> In Part II of *Roots*, Gerdmar lays out examples of German-language “salvation-historical exegesis and the Jews”—in particular, Adolf Schlatter’s stance that the Jews were “the main enemy of the German people” (*Roots*, 253–325 [314]) and Gerhard Kittel’s notions of Christian *Heilsgeschichte* and Jewish *Unheilsgeschichte* (*Roots*, 417–530).

Readers of *Clash* will recognize much that is laid out in Yarbrough's dissertation. The main ingredient added in *Clash* is criticism of an *elitist* historical-critical method, which is traced to F. C. Baur. Yarbrough's earlier and recent studies convincingly trace the interplay of Baur's historiographic model and the Kantian dialectic. However, it is unpersuasive to leverage that interplay to question the work of many other researchers who, in subsequent generations, have not only built on Baur's work but have also criticized him.<sup>56</sup>

### Taxonomy and Heresiography

An unstated presupposition underlying Yarbrough's review of scholarship is that the *origin* of an idea grounds or annuls its validity. His opponents are heirs to the legacy of Baur, while, despite persecutions from those intellectual descendants, a steadfast evangelical cohort continues the legacies of Schlatter, Cullmann, Goppelt, and others.<sup>57</sup> Antecedents for that truth-versus-heresy conflict are identified in Jesus' conflicts with "elitist" Jewish scribes<sup>58</sup> and in later conflicts with the "gnostics," whose path Baur and others have taken.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> For example, Mary Edith Andrews, "Tendenz versus Interpretation: F. C. Baur's Criticisms of Luke," *JBL* 58/3 (1939): 263–276; Horton Harris, *The Tübingen School: A Historical and Theological Investigation of the School of F.C. Baur* (Grand Rapids: Baker, 1990); William Borden Evans, Review of Harris, "The Tübingen School," *JETS* 36/2 (1993): 247–249; and Peter C. Hodgson, "F. C. Baur's Interpretation of Christianity's Relationship to Judaism," in *Is There a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*, ed. Emmanuel Nathan and Anya Topolski (Perspectives on Jewish Texts and Contexts, 4; Berlin: de Gruyter, 2016), 31–51.

<sup>57</sup> Those convinced by Yarbrough might even accord him a standing analogous to that given to church fathers who opposed heresy.

<sup>58</sup> Yarbrough, *Clash*, 10, referring to Chris Keith, *Jesus against the Scribal Elite: The Origins of the Conflict* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014). Keith, however, does not claim that an inter-Jewish conflict provides a precedent for the errors of elitist critical scholars.

<sup>59</sup> See above, on Yarbrough, *Clash*, 33.

The populist-elitist divide posited in *Clash* is complemented by claimed connections with prior Christian conflicts. Our recalling of a few taxonomic classifications among early Christian heresiographies (i.e., treatises against heresy) will cast that line of argument into sharper relief. Analogous to the systematic classification of plants or animals, a taxonomic argument connects theological systems based on presumed logical relationships to earlier theologies or theologians, even if those systems or theologians span different cultures or time frames.

In the late second century, Irenaeus of Lyon was among the first to marshal taxonomic allegations in his work *Against Heresies*, when he tied both Marcion and “the gnostics” to the errors of the arch-heretic Simon Magus in Acts 8:9–24. By connecting contemporary opponents to an archetypal heretic, Irenaeus called for their exclusion from proto-orthodox circles. Comparable claims featured in the *Prescription against the Heretics* and the treatise *Against Marcion*, by the North African church father Tertullian (d. ca. 240 CE). Any leader or community who could not demonstrate “apostolicity”—that is, a direct lineage to the first apostles—was *de facto* illegitimate (e.g., Tertullian, *Praescr.* 32). Again, the anonymous *Refutatio* (or *Elenchos*, ca. 200 CE, traditionally attributed to Hippolytus of Rome), catalogued the errors of scores of philosophers, astrologers, and magicians (Books 1–4), and showed how each and every past and contemporary Christian heretic erred in ways analogous to those pagan predecessors (Books 5–9).<sup>60</sup> Additionally, in his *Panarion* (ca. 370s CE), Epiphanius of Salamis traced through roughly three and one-half centuries the origin and development of myriad false teachings.

A *basso continuo* in all those late ancient Christian writings (many more could be cited) is taxonomic argumentation: being on the side of

---

<sup>60</sup> For an overview, see Miroslav Marcovich, ed., *Hippolytus, Refutatio omnium haeresium* (PTS, 25; Berlin: de Gruyter, 1986), 1–5, and James A. Kelhoffer, “‘Hippolytus,’ Magic and ‘Heretical’ Miracle Workers: An Examination of *Elenchos* IV. 28–42 and Related Passages in Light of the *Greek Magical Papyri*,” *ZAC* 11 (2007–2008): 517–548 (518–519).

truth could be established by being connected with forefathers who held the truth, while anyone linked to Simon Magus (or another early heretic) was divested of proto-orthodox standing and therefore excluded. At the same time, the authoritative standing of a figure, such as Irenaeus and Epiphanius, was confirmed and enhanced, since those bishops played a role much like that attributed to Peter in Acts 8, when he confronted Simon Magus.<sup>61</sup> The patent similarities between the argumentation used by those church fathers and in *Clash* suggest that the book's portrayal of scholarly protagonists and antagonists is, above all, a modern heresiography. Although some may find Yarbrough's categorisations helpful, others may view them as arbitrary or even self-serving.

## CONCLUSION

### Summation

Robert W. Yarbrough's book *Clash of Visions* provides a service to theological scholarship by its highlighting of the need to understand populism and to weigh its relevance as a theoretical lens and as a basis for identity construction. This article has attempted to sketch the contours of those needs by considering possible meanings of "elitist" and "populist" and by exploring Yarbrough's recourse to those terms. Their relevance and usefulness for understanding modern biblical studies has also been addressed. The theses for which I have argued are as follows:

- (1) The allegation of a conspiracy within the academy (dating back to the Enlightenment), which generated the "historical-critical method," is dubious.

---

<sup>61</sup> The well-known biblical text (Acts 8:9–24) relates the apostle Peter's confrontation of Simon Magus, the (former) magician who wished to attain the power to work miracles in exchange for a monetary gift to the apostles. On this passage, see the recent analysis by John-Christian Eurell, *Peter's Legacy in Early Christianity: The Appropriation and Use of Peter's Authority in the First Three Centuries* (WUNT, 2/561; Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 41–62 (50–51).

- (2) Inasmuch as the historical-critical method is not a single method beholden to a naturalist philosophical paradigm, Yarbrough's arguments reify, caricature, and vanquish a "straw figure."
- (3) The opponents in *Clash* are "othered" by separating scholars into two camps and, on the basis of that binary alternative, fostering an "us" (evangelicals) versus "them" mentality.
- (4) Given that much academic work is necessarily elitist, due to the specialised training required to conduct research, it becomes a tautology to criticise scholarship for being elitist.
- (5) It is arbitrary to complain that *some* scholars are elites, whereas many others, who likewise have received specialised training, are not.
- (6) Perceptions of who are the elites can be subjective, even self-serving.
- (7) While many scholars do indeed engage the general public, it is not reasonable to endorse a solely populist agenda and to disavow elitist academic pursuits.
- (8) It is irrelevant and distracting (i.e., sets up a "red herring") to delegitimise elitist scholars on the basis of past and contemporary religious persecutions. It is also doubtful that a "victim identification" of American evangelical scholars with those persecuted in developing countries is a justified identification.
- (9) The "grand narrative" in *Clash's* history of scholarship is, above all, a heresiography laden with questionable attempts to amalgamate theologians and ideas that stem from diverse historical, cultural, and theological milieux.

To some observers, then, the difference between populism (leading the *populi*) and demagoguery (misleading the *δημους*) may be illusory.

### *Quo vademus?*

In the 2017 issue of this journal, it was pertinent to review a book not because of its anti-Catholic stance but because of questions it raised about biblical theology in relationship to dogmatics, and about the explanatory power of essentialist presentations of ancient and modern religious movements. The present article has arrived at a conclusion about *Clash* that is similar to the one I reached five years ago. Although aspects

of Yarbrough's argumentation are unpersuasive, and even falter in logic, he nonetheless calls attention to important questions that merit further consideration by biblical exegetes, as well as by (other) theologians and historians of religion. For example, in what respects is it appropriate, even necessary, for the academy to consist of highly specialised elites? How could researchers avoid being perceived as elitists, or how could such perceptions be assuaged? After all, an integral part of a scholar's *vocatio* is to communicate with others—not only fellow researchers but also students and the wider public, including the primary audience of *Clash*.

Yarbrough goes to great lengths to demonstrate the existence of a longstanding conflict between (some) evangelical scholars and elitist exegetes. However, the relationship is hardly a mutually adversarial “clash,” as many nonevangelicals might be surprised to hear that they persecute a particular religious tradition. Nevertheless, some experiences of conflict with, and alienation from, the academy may be inevitable for those who eschew the posing of critical questions to biblical literature or who exclude the possibility of arriving at alternate historical reconstructions. This does not mean that anything is fundamentally flawed within the scholarly exegetical guild. On the contrary, a sign of its vitality may be its noncommittal stance towards a priori confessional commitments, and its welcoming of all to engage in mutual, multi-vocal discourse and debate.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> See above, on Kelhoffer, “Diverse Academy,” 210–222.



# Populism and Biblical Studies, Part 2: Political Action, Democratic Principles, and Academic Pluralism

**JAMES A. KELHOFFER**

*Uppsala University*

james.kelhoffer@teol.uu.se

Exegesis and theology are part of a larger cultural fabric.<sup>1</sup>

As populism, for better and worse, is thriving (with an increase on both the political supply and demand side), research on populism is also likely to thrive.<sup>2</sup>

Прощай, элита (Eng. “Farewell, elite!”)<sup>3</sup>

## INTRODUCTION AND PURPOSE

After the election of Joseph R. Biden, Jr., as America’s forty-sixth President, the storming of the United States Capitol Building on January 6, 2021, by thousands of Donald J. Trump’s supporters<sup>4</sup> stunned both na-

---

<sup>1</sup> Anders Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann* (Studies in Jewish History and Culture, 20; Leiden: Brill, 2009), 601.

<sup>2</sup> Claes H. de Vreese et al., *Communicating Populism: Comparing Actor Perceptions, Media Coverage, and Effects on Citizens in Europe* (Routledge Studies in Media, Communication, and Politics; London: Routledge, 2019), 433.

<sup>3</sup> Title of the 2022 pop song by the Russian band Leningrad (Rus. Ленинград).

<sup>4</sup> In regard to the number of protesters (at least ten thousand, but possibly as many as eighty thousand) and those who surrounded the Capitol Building before its breach (several thousand), see Jie Jenny Zou and Erin B. Logan, “Jan. 6: By the Numbers,” *Los Angeles Times* (January 5, 2022). Zou and Logan also report that, as of January 2022 (one year after the incident), over 700 people had been arrested for their assault on the Capitol.

tional and international observers. Some of those who infiltrated the Capitol Building used biblical narratives (e.g., the fall of Jericho and David's vanquishing of Goliath) to explain—and justify—their actions. It was thus clear that, for some protesters, a populist political uprising and populist uses of the Bible were intrinsically intertwined. The 2021 meeting of the Swedish Exegetical Society featured papers on “The Bible in Politics.”<sup>5</sup> The present article contributes to that discussion with a focus on American evangelical biblical interpretation and its recent impact on political activism.

In a monumental study, Anders Gerdmar lays out the interplay of nineteenth- and early twentieth century German nationalism and biblical interpretation.<sup>6</sup> He sharply insists that, since “[e]xegesis and theology are part of a larger cultural fabric,”<sup>7</sup> theologians bear a responsibility to weigh the possible effects of their work within the church and in society at large. That responsibility naturally includes taking account of possible repercussions on *other* religious, ethnic, or ideological groups.<sup>8</sup> In the wake of the Holocaust, the (nearly) universally proclaimed resolution, “Nie wieder!” (“Never again!”), vows that the twentieth century genocides of Jews (and, e.g., of Armenian Christians) must not be repeated. A sometimes-overlooked challenge in keeping that resolution is the fact that a religious ethno-nationalism underlay the Holocaust, and that ominously similar religious ethno-nationalisms continue to flourish. Even today, then, theologians and historians of religion, regardless of their religious persuasion or nationality, would do well to be cognisant of the cultural fabric(s) within which their teaching and research are

---

<sup>5</sup> Athalya Brenner-Idan, “Bible, Theology, and Politics in Times of Pandemics,” *SEÅ* 87 (2022): 28–51; Andrew Mein, “Biblical Scholarship and Political Propaganda in First World War Britain,” *SEÅ* 87 (2022): 52–72; Karin Neutel, “The Bible in Migration Politics in Northern Europe,” *SEÅ* 87 (2022): 85–105.

<sup>6</sup> Gerdmar, *Roots*.

<sup>7</sup> Gerdmar, *Roots*, 601–609 (601).

<sup>8</sup> All religious traditions, of course, need to weigh the possible impact of their theologies beyond their synagogues, churches, mosques, or temples.

conducted, as well as of how their work might be used to nefarious ends outside the academy.

In another article, on which the present study builds, I critically assessed the monograph *Clash of Visions* (hereafter: *Clash*) by Robert W. Yarbrough, who outlines two irreconcilable ways of interpreting the Bible.<sup>9</sup> The springboard for his book was a debate in this journal.<sup>10</sup> In *Clash*, the “populist” approach to biblical theology, to which most believers throughout the world are said to adhere, is lauded. Conversely, the “elitist” approach to biblical studies, affirmed by a tiny minority of critical scholars (mainly in European and North American universities and schools of theology), is repeatedly censured. As a preface to this populist-elitist distinction, two qualifications are given in *Clash*. One is a distinction between *hermeneutical* populism and the *political* populism of “contemporary political figures like Donald Trump ... or his [Trump’s] opponents.”<sup>11</sup> The other is an acknowledgement that “[t]here

---

<sup>9</sup> Kelhoffer, “Populism and Biblical Studies, Part 1: The Continuation of a Debate, with a Response to Robert W. Yarbrough,” *SEÅ* 87 (2022): 203–227 (210–220), discussing Yarbrough, *Clash of Visions: Populism and Elitism in New Testament Theology* (Reformed Exegetical and Doctrinal Studies; Ross-shire: Christian Focus Publications, 2019).

<sup>10</sup> Yarbrough, *Clash*, 28–37, “Case Study: A Scandinavian Debate,” responding to J. A. Kelhoffer, Review of Anders Gerdmar, *Guds Ord räcker: Evangelisk tro kontra romersk-katolsk* (Eng. “God’s Word Is Sufficient: Evangelical Faith against Roman Catholic [Faith]”) (Uppsala: Areopagos, 2016); James A. Kelhoffer, “Simplistic Presentations of Biblical Authority and Christian Origins in the Service of Anti-Catholic Dogma: A Response to Anders Gerdmar,” *SEÅ* 82 (2017): 154–178; Anders Gerdmar, “The End of Innocence: On Religious and Academic Freedom and Intersubjectivity in the Exegetical Craft – A Response to James Kelhoffer,” *SEÅ* 82 (2017): 179–209; and James A. Kelhoffer, “A Diverse Academy Recognizes No Boundaries for Critical Inquiry and Debate: A Rejoinder to Anders Gerdmar,” *SEÅ* 82 (2017): 210–222. Anders Gerdmar has also recently responded to the debate in his book, *Det står skrivet: Bibeltro kontra bibelkritik* (Eng. “It Is Written: Faith in the Bible against Biblical Criticism”) (Uppsala: STH Academic, 2020).

<sup>11</sup> Yarbrough, *Clash*, 7. Gerdmar, *Det står skrivet*, 416–426 (420–423), concurs with Yarbrough’s distinction between types of populism, as well as with the notion that a populist-elitist divide has pervaded modern biblical scholarship.

are evils in populism deserving note.”<sup>12</sup> Yarbrough offers only one example of those evils—that, each year, some unscrupulous church leaders siphon off “billions” of dollars given for overseas missionary work.<sup>13</sup>

For several reasons, those qualifications are fodder for this article. First, it is unclear how Yarbrough’s populism differs from that of Donald Trump or other politicians. Nor is it ever considered whether the populist vision in *Clash* could be tied to any of the “evils in populism” obliquely acknowledged at the beginning of the book. As we will see, it is questionable to make, or to presume, distinctions among types of populism. Representing a variety of disciplines (e.g., political science, sociology, and economic history), many hold that *all* forms of populism share several basic characteristics. What is more, populism can be seen as intrinsically hostile towards democratic principles. However well intended, some populist movements over the last century—whether political, religious, or both—have had numerous harmful effects, including the suffering, even death, of dissenters and bystanders.

Before proceeding, a couple qualifications of my own deserve mention. *Clash* does not advocate for an ethno-nationalist religious programme. On the contrary, the discussions of evangelical believers in developing countries align against a Eurocentric orientation.<sup>14</sup> Nor do I consider Yarbrough to be a nationalist.<sup>15</sup> Nevertheless, since American evangelical political action has often been characterised by ethno-nationalism, it is surprising that *Clash* does not warn of potential draw-

---

<sup>12</sup> Yarbrough, *Clash*, 11.

<sup>13</sup> Yarbrough, *Clash*, 11. To me, however, it is unclear how the theft of funds earmarked for missionary work is a *populist* instance of theft. Perhaps Yarbrough surmises that some populist megachurch leaders use their influence to raise money and then steal some of it. If that is his point, he would seem to confuse *popularity* (i.e., leading a large congregation) with *populism* (whose traits are discussed below).

<sup>14</sup> For example, Yarbrough, *Clash*, 67–72.

<sup>15</sup> I have known Robert Yarbrough since the early 1990s (during my student years), and none of my interactions with him then, or afterward, have suggested to me that he holds a nationalist viewpoint.

backs woven into the cultural fabric to which the book speaks. That ethno-nationalism has had far-reaching consequences in the United States and throughout the world. Ironically, American evangelicals' efforts to make converts of all nations abroad and to actualise nationalist political and economic policies at home may, *mutatis mutandis*, harm some converts to evangelical faith in developing countries.

Before examining specific instances of political and hermeneutical populism, this article will outline populism's principal characteristics, potential for good, and potential for harm. Afterwards, we will consider several instances of the fuelling of populist political agendas by populist biblical hermeneutics (and vice versa). Within biblical and theological studies, a sobering example of that interaction is the populism and nationalism of German theologians before and during the Third Reich. Two more recent examples are evangelicals' overwhelming support for the election of Donald Trump in 2016 and for his candidacy in 2020. Attention will also be given to the biblical rationale that some posited for the assault on the Capitol Building in January 2021. A correlation will then be drawn between "monological" belief systems, such as ardent biblicism, and the inclination to lend credence to one or more conspiracy theories.

Our purpose is thus to examine possible, even likely, repercussions of a populist agenda within, and beyond, Yarbrough's American evangelical *habitus*. Whereas *Clash* presents populism as a positive force for change, it can also foster intolerance and weaken democratic principles. Within the academy, that intolerance could curtail crucial principles of academic freedom, debate, and blind (i.e., neutral or impersonal) peer review. As a result, the call issued in *Clash* for the liberation of evangelical scholars from oppression by elitist academicians could compromise prospects for critical inquiry and exchange among those (both researchers and others) of differing viewpoints and backgrounds. An overarching argument in this article is therefore that the advancing of any populist cause includes a concomitant moral responsibility to mitigate undesirable consequences.

## POPULISM: PROMISES AND PITFALLS

We will now take up definitions of populism from a multidisciplinary perspective, as well as the potential benefits and drawbacks of populist ideologies and movements. I have previously attempted to show that the populist vision in *Clash* rests upon the reification of the historical-critical method, the othering of perceived opponents, a subjective understanding of populism, and a dubious “victim identification” of persecuted populists.<sup>16</sup> The present discussion will consider possible effects of the book’s populist vision. Since populism is not, in fact, a stand-alone ideology and since it can spawn undesirable by-products, any populist political leader should at least attempt to safeguard against its unintended harmful effects. The same responsibility, I suggest, applies to clergy and theologians who advocate populist sentiments.

### What Is Populism?

As mentioned above, Yarbrough asserts that the populism he endorses is different from the populism of Donald Trump and other politicians.<sup>17</sup> We will see, however, that, although populism has been endowed with diverse meanings, it is nonetheless identifiable by several core features, which are a basis for weighing similarities between rhetorical-political and hermeneutical-theological populist strategies.

In 1967, over forty scholars gathered at the London School of Economics to articulate “an acceptable definition of populism.”<sup>18</sup> When the conference began, it was noted that, despite several influential studies, “[t]he term continue[d] to be used in many different ways.”<sup>19</sup> Over the

---

<sup>16</sup> Kelhoffer, “Populism and Biblical Studies, Part 1,” 207–208, 210–220.

<sup>17</sup> Yarbrough, *Clash*, 7.

<sup>18</sup> Unpublished report, “London School of Economics Conference on Populism, May 20–21, 1967” (London, 1967), 6. Online: [http://eprints.lse.ac.uk/102463/1/Conference\\_on\\_Populism\\_1967\\_Report\\_0001.pdf](http://eprints.lse.ac.uk/102463/1/Conference_on_Populism_1967_Report_0001.pdf).

<sup>19</sup> “London School,” 3.

course of the meeting, participants voiced differing views about which twentieth-century political movements could be characterised as populist—with particular discussion of the German-Austrian Third Reich led by Adolf Hitler (“Nazism”), the Chinese Communist movement led by Mao Zedong (“Maoism”), and the anti-Communist movement led by the US Senator Joseph R. McCarthy (“McCarthyism”).<sup>20</sup>

In a monograph on recent and contemporary populist movements in Europe and the United States, Jan-Werner Müller argues that *anti-pluralism*, *anti-elitism*, and *exclusivity* are trademarks of populism.<sup>21</sup> Largely concurring with Müller, Bart Bonikowski and three other political scientists identify “anti-pluralism, anti-elitism and the juxtaposition of a virtuous people against elites” as among populism’s key features.<sup>22</sup> In a similar vein, Rogers Brubaker holds that, in addition to populism’s “core element” of “claim[ing] to speak and act in the name of the people,” another factor at work is “majoritarianism”—that is, “the assertion of the interests, rights, and will of the majority against those of minorities.”<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> See, e.g., “London School,” 29, 48–49, 90–91, 101–103, 149 (on Nazism); 7, 16, 19–21, 30–32, 111–112, 119 (on Maoism); and 24, 29, 59–60, 101, 103, 143 (on McCarthyism).

<sup>21</sup> Jan-Werner Müller, *What Is Populism?* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2016). For example, Müller holds that populism “necessarily involves a claim to exclusive moral representation” (38).

<sup>22</sup> Bart Bonikowski, Daphne Halikiopoulou, Eric Kaufmann, and Matthijs Rooduijn, “Populism and Nationalism in a Comparative Perspective: A Scholarly Exchange,” *Nations and Nationalism* 25/1 (2018): 1–24 (2). See also Roger Eatwell and Matthew J. Goodwin, *National Populism: The Revolt against Liberal Democracy* (London: Pelican, 2018).

<sup>23</sup> Rogers Brubaker, “Why Populism?,” *Theory and Society* 46/5 (November 2017): 357–385 (362–364, 365). Three other characteristics that Brubaker attributes to the “repertoire” of populism are “antagonistic re-politicization,” anti-institutionalism, and protectionism (364–366). Yet another aspect concerns not *what* populists communicate but, rather, *how* they communicate in a style that is “‘low,’ ... ‘raw’ and crude,” rather than one that is “‘high,’ ... refined and cultivated” (366–367).

Another viewpoint prevalent among political scientists is that populism is “a ‘thin’ ideology that combines with ‘thicker’ ones.”<sup>24</sup> To say that populism is “thin” means that, in and of itself, it is not a complete worldview; rather, it is “an ideational phenomenon ... that concerns the antagonistic relationship between the good people and the evil elite.”<sup>25</sup> Moreover, when populism is combined with one or more *other* ideologies, it can be described as “thick,” rather than “thin.” Cas Mudde puts it this way: “As a thin-centred ideology, populism can be easily combined with very different (thin and full) other ideologies, including communism, ecologism, nationalism or socialism.”<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Bonikowski et al., “Populism and Nationalism,” 8; cf. 2, 9, 17–18. See, further, Ben Stanley, “The Thin Ideology of Populism,” *Journal of Political Ideologies* 13/1 (2008): 95–110 (95): “The argument presented here is that populism is a ‘thin’ ideology that in practice is to be found in combination with established, ‘full’ ideologies.”

<sup>25</sup> Bonikowski et al., “Populism and Nationalism,” 9. See also Michael Freeden, “Is Nationalism a Distinct Ideology?,” *Political Studies* 46/4 (1998): 748–765 (750); and Claes H. de Vreese, Frank Esser, Toril Aalberg, Carsten Reinemann, and James Stanyer, “Populism as an Expression of Political Communication, Content and Style: A New Perspective,” *The International Journal of Press/Politics* 23/4 (2018): 423–338 (425): “Accordingly, populism can be understood as a discursive manifestation of a thin-centered ideology that is not only focused on the underlying ‘set of basic assumptions about the world’ but in particular on ‘the language that unwittingly expresses them.’” The authors are quoting Kirk A. Hawkins, Scott Riding, and Cas Mudde, “Measuring Populist Attitudes: Political Concepts Committee on Concepts and Methods,” *The Committee on Concepts and Methods*, Working Paper (#55), 2012:3. Online: <http://www.concepts-methods.org>.

<sup>26</sup> Cas Mudde, “The Populist Zeitgeist,” *Government & Opposition: An International Journal of Comparative Politics* 39/4 (2004): 541–563 (544). In another study, Mudde “define[s] populism as a thin-centered ideology that considers society to be ultimately separated into two homogenous and antagonistic groups: ‘the pure people’ and ‘the corrupt elite,’” and holds that, as a thin ideology, populism “argues that politics should be an expression of the *volonté générale* [“general will”] of the people” (Cas Mudde, “Populism in the Twenty-First Century: An Illiberal Democratic Response to Undemocratic Liberalism,” *Andrea Mitchell Center for the Study of Democracy*, 2022, §3. Online: <https://amc.sas.upenn.edu/cas-mudde-populism-twenty-first-century>). See also



Each of the aforementioned traits, I suggest, comes to the fore in *Clash*. The book is avowedly anti-elitist, and the review of scholarship repeatedly pits a laudable cohort of marginalised evangelical researchers against an intolerant elitist minority.<sup>27</sup> Additionally, a long-standing conflict is narrated—that is, conservative-evangelical protagonists against liberal-elite antagonists—with laments about the exclusion of evangelical colleagues by the antagonists. Further, Yarbrough’s us-versus-them stance could be, or could become, anti-pluralist: if an evangelical populist agenda were to become the majority viewpoint, it could foster intolerance towards nonevangelical groups or viewpoints. He also claims to speak for the Bible-believing masses, and addresses them, rather than engaging in a nuanced exchange with those who bring sceptical higher criticism to bear upon Scripture. It would also follow that *Clash* does not advocate for a stand-alone ideology; rather, its “thin” populism lends itself to combination with other causes. The question, then, is not whether, but *which*, causes could be bolstered by *Clash*’s populist assessment of biblical scholarship.

### The Promises of Populism

If one accepts that populism is not a stand-alone viewpoint or agenda, the question of its effects in relation to other viewpoints and agendas comes to the fore. In a recent article on populism as a political form of communication, Claes H. de Vreese and three others give a nuanced picture of potential benefits and drawbacks when asking if “populism [is] per se a positive force for change or a threat to democracy.”<sup>28</sup> For

---

Stanley, “The Thin Ideology of Populism,” *Journal of Political Ideologies* 73/1 (2008): 95–110; and Daphne Halikiopoulou, sole author of subsection in Bonikowski et al., “Populism and Nationalism,” 17–18, who explains: “‘Thick’ populism then adds more dimensions to the people vs. elites axis, [for example,] an inclusion/exclusion axis [such as] nationalism.”

<sup>27</sup> See Kelhoffer, “Populism and Biblical Studies, Part 1,” 213–216.

<sup>28</sup> De Vreese et al., “Populism,” 424. See also the studies in Roger Kimball, ed., *Vox Populi: The Perils and Promises of Populism* (New York: Encounter Books, 2017).

both alternatives, their answer is neither an unreserved “yes” nor a categorical “no.” In regard to the former, they hold that populism might (1) “increase representation,” (2) “broaden attention for issues,” (3) “mobilize groups of people,” (4) “improve the responsiveness of the political system,” and (5) “be a refreshing wakeup call to powerholders.”<sup>29</sup>

Populism is by no means a new arrival on the American religious scene. The church historian Nathan O. Hatch observes that Protestantism in the United States has, historically, been shaped by “a democratic or populist orientation.”<sup>30</sup> Hatch highlights the positive effects populism has had as “a residual agent of change in America over the last two centuries.” That agency, he holds, has resisted aristocratic tradition, fostered new religious movements, contributed to a distinctly American form of democracy, encouraged attention to ordinary churchgoers and the acceptance of their viewpoints, and challenged people to think for themselves.<sup>31</sup> Those benefits dovetail nicely with the ones outlined by de Vreese et al.<sup>32</sup> Naturally, I concur that a broadened awareness of issues,

---

<sup>29</sup> De Vreese et al., “Populism,” 424.

<sup>30</sup> Nathan O. Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven: Yale University, 1989), 5: “Yet American Protestantism has been skewed away from central ecclesiastical institutions and high culture; it has been pushed and pulled into its present shape by a democratic or populist orientation. ... America exalted religious leaders short on social graces, family connections, and literary education. These religious activists pitched their messages to the unschooled and unsophisticated. Their movements offered the humble a marvelous sense of individual potential and of collective aspiration.”

<sup>31</sup> Hatch, *Democratization*, 5: “Religious populism has been a residual agent of change in America over the last two centuries, an inhibitor of genteel tradition and a recurring source of new religious movements. Deep and powerful undercurrents of democratic Christianity distinguish the United States from other modern industrial democracies. ... These currents ensure that churches in this land do not withhold faith from the rank and file. Instead, religious leaders have pursued people wherever they could be found; embraced them without regard to social standing; and challenged them to think, to interpret Scripture, and to organize the church for themselves. Religious populism, reflecting the passions of ordinary people and the charisma of democratic movement-builders, remains among the oldest and deepest impulses in American life.”

<sup>32</sup> See above in this subsection, on de Vreese et al., “Populism,” 424.

attention to alternate viewpoints, and the questioning of common assumptions are positive, oftentimes necessary, challenges to those who converse only amongst themselves. On these points, Yarbrough and I seem to agree, and he would presumably welcome a facilitation by his book of such renewal within evangelical circles or even the academy at large.

### Populism's Latent Pitfalls

Remarkably, Nathan Hatch does not consider the potential of populism to yield adverse by-products. As noted above, *Clash* mentions, in a single paragraph, only one such possible repercussion.<sup>33</sup>

Since the First and Second World Wars, however, and perhaps even more so in our time, the potential harm of populism has attracted much scrutiny. The aforementioned article by de Vreese et al. cautions that populism might also (1) question or damage the conditions needed for a "liberal democracy," (2) curb the rights of minority groups, (3) weaken nongovernmental institutions (e.g., the courts or the media), or even (4) "lead to political tribalism" whose members seek neither dialogue and debate nor compromise with other groups.<sup>34</sup> *Clash's* populist agenda could arguably serve as a catalyst for any of those consequences, because (1) the book casts doubt upon the ideal of a liberal (i.e., a free and diverse) academy, (2) the interests of minority perspectives could be curbed (since the majoritarian view of Scripture is what matters), (3) trust in double-blind peer review could be eroded due to mistrust of elitist academicians, and (4) an intellectual tribalism could be fostered among evangelicals (as well as, it should be noted, among other proponents of special-interest hermeneutics) if their conversation is primarily (or solely) with like-minded thinkers.

---

<sup>33</sup> Yarbrough, *Clash*, 11, on the embezzlement of funds by some unscrupulous church leaders.

<sup>34</sup> De Vreese et al., "Populism," 424.

Jan-Werner Müller paints an even more pessimistic picture of populism's effects on both recent and contemporary political movements, and accentuates populism's dangers while dismissing possible advantages. In contrast to Nathan Hatch's interpretation of religious populism as an enriching factor for American democracy, Müller holds that populism inherently contradicts democratic principles: since populist politicians assert that they already know the will of "the people" and since they claim to represent that will, "there is no real need for debate, let alone the messy back-and-forth of deliberating in Congress or other national assemblies. The populists have always been the faithful spokespersons of the real people."<sup>35</sup> Two principles undergirding a populist standpoint, Müller explains, are that the people have a single, unified will, and that a populist leader serves as the designated advocate for that will.

Similarly to Müller, Pope Francis gave in 2017 a bleak assessment when reflecting that "populism is evil and ends badly as the past century showed."<sup>36</sup> The following year, Francis put it more explicitly, asserting that populism led to the rise of Hitler; thus, it remains important for young people to understand the forces behind the two World Wars, "so that [young people] do not fall into the same mistake and" so that they "know how populism spreads."<sup>37</sup>

The eschewal of debate looms large in the political rhetoric of Donald Trump, who, at a political rally in May 2016, declared, "The only important thing is the unification of the people, because the other people don't mean anything."<sup>38</sup> That rallying cry to unify his supporters im-

---

<sup>35</sup> Müller, *Populism*, 31, italics added.

<sup>36</sup> Associated Press, "Pope Francis Warns: 'Populism Is Evil and Ends Badly,'" *Business Insider* (March 9, 2017). Online: <https://www.businessinsider.com/ap-pope-in-interview-with-german-paper-warns-of-populism-2017-3?r=US&IR=T>.

<sup>37</sup> "Pope Francis Says Populism Leads to Hitler," *Deutsche Welle* (October 23, 2018). Online: <https://www.dw.com/en/pope-francis-says-populism-leads-to-hitler/a-4601214>.

<sup>38</sup> Jan-Werner Müller, "Real Citizens," *Boston Review* (October 26, 2016), §1. Online: <https://bostonreview.net/articles/jan-werner-muller-populism>. We will return to Donald Trump's populist rhetoric, below.

plied that any detractors are de facto irrelevant. Likewise, the theme of eschewing, rather than welcoming engagement with, political opponents reverberates through the 2022 song “Farewell, elite!” (Rus. Прощай, элита), by the Russian pop band “Leningrad” (Rus. Ленинград). As vocal supporters of President Vladimir Putin, the band members sarcastically bid “farewell” to their countrymen who have recently fled Russia due to fear of reprisals after protesting the invasion of Ukraine.<sup>39</sup> According to both Trump and the song by Leningrad, “we” already know what is true, and any dissenters may just as well exit the stage.

With its reticence to engage in mutual debate, *Clash* sounds an analogous rallying cry.<sup>40</sup> The cautions of Müller, de Vreese, and others bring the book’s review of biblical scholarship into sharper focus. Yarbrough claims to represent the cause of faithful scholars who comprehend God’s will and purposes in redemptive history (i.e., *Heilsgeschichte*) but who have been oppressed and excluded by an elitist minority.<sup>41</sup> According to

---

<sup>39</sup> In startlingly crass language, the song “Farewell, elite!” mocks wealthy, elite Russians as hypocritical for complaining about their plight after having left Russia. Conspicuously, the singers do not lament their country’s loss of trained professionals (i.e., “brain drain”); rather, they shine a harsh light of personae non gratae on the elites who take exception to the policies of a populist president. A video of the song is available online: <https://www.youtube.com/watch?v=2WQIW7aK5Bk>. The Russian lyrics, with translations into English and Italian, may be found online at <https://lyricstranslate.com/en/proshchay-elita-farewell-jet-set.html>. Although I do not read Russian, the Italian translation strikes me as closer to the original. I am grateful to Cecilia Uddén, a reporter for Sveriges Radio [Sweden’s radio], for her report that mentions this song as well as for her sending me these links by email. See, further, Uddén, “Putinmotståndare flyr till Israel” (Eng. “Putin Opponents Flee to Israel”), *Sveriges Radio* (April 25, 2022). Online: <https://sverigesradio.se/artikel/putinmotstanda-re-flyr-till-israel>.

<sup>40</sup> In a chapter entitled, “Is Rapprochement Possible ... or Even Relevant?”, Yarbrough, *Clash*, 61–83, esp. 61–65, holds that the only terms for rapprochement are the conversion—or re-conversion—of liberal, critical scholars to confessional evangelical doctrine.

<sup>41</sup> We will discuss understandings of *Heilsgeschichte*, below.

*Clash*, there is apparently no point in debating with outsiders; rather, it seems sufficient to affirm the majority biblical-theological viewpoint that is attributed to the church historically and throughout the world today.

### **Summation: Promises and Pitfalls**

Taken together, what populism promises to deliver, and the negative consequences it can engender, lead to several conclusions. It would be short-sighted, even presumptuous, to proceed as if populism were inherently benign. Nor is populism a stand-alone framework; rather, it is a “thin” means of communication.<sup>42</sup> Once it is conjoined with one or more other ideologies, however, it can become “thick” and thereby be more likely to have political repercussions that impact partisans, dissenters, and others caught in the crossfire. Whether within the academy, in religious traditions, or in other contexts, an awareness of possible consequences is therefore a necessary component of responsible populist advocacy.

## NIE WIEDER! THE NAZI CULTURAL FABRIC

This and the following section will consider similarities between the German nationalism of nearly a century ago and contemporary American nationalism. In both milieux, biblical scholars and other theologians have not been immune to influence from those nationalistic impulses, which they have reinforced and, in fact, to which they have contributed.

### **German Nationalism and (Purportedly) Jewish Nationalism**

As mentioned above, Anders Gerdmar traces tendencies and developments in over a century of anti-Semitic biblical scholarship. Some les-

---

<sup>42</sup> On “thin” and “thick” populism, see the discussion above, and Bonikowski et al., “Populism and Nationalism,” 8–9, 16–17.

sons from that era of biblical studies are relevant, I suggest, for understanding the contexts within which contemporary research is conducted and to which it speaks. During the time period Gerdmar lays out, prominent theologians played a fateful role in fostering hostile attitudes towards ancient Israelite religion, towards “late Judaism” (*Spätjudentum*) of the Second Temple period, and towards the European Judaism of their day. Through their work in biblical and theological studies, numerous authorities, including Johann Gottfried Herder (1744–1803), Friedrich Schleiermacher (1768–1834), and Paul de Lagarde (1827–1891), laid the “religious” groundwork for a German nationalism.<sup>43</sup> Gerdmar concludes that, in much German biblical scholarship, there was “*a nationalistic undercurrent that influence[d] how Jews and Judaism [were] dealt with.*”<sup>44</sup>

The undercurrent that fostered violence against Jews legitimised violence against others as well—including European Roma, the Jehovah’s Witnesses (whom the Nazis called *Bibelforscher*), homosexuals, and the mentally ill.<sup>45</sup> Moreover, Gerdmar shows, whilst theologians advanced German nationalism, the nationalism that they and others attributed not only to ancient Israelite religion and “late Judaism” but also to contemporary Judaism came under fire.<sup>46</sup> It could thus be seen as ironic, even hypocritical, that a German nationalist undercurrent went hand in

---

<sup>43</sup> Gerdmar, *Roots*, 57–60 (59), on J. G. Herder, who “laid the ideological foundations of a new [German] nationalism”; 73–76, on F. Schleiermacher; 87–89, on W. de Wette; and 180–181, on P. A. de Lagarde.

<sup>44</sup> Gerdmar, *Roots*, 601.

<sup>45</sup> Gerdmar systematically traces “roots of theological anti-Semitism.” However, in a book of over six hundred pages, it is surprising that at least some attention is not given to other “anti-” sentiments within the Third Reich. Although it was, above all, the Jews who were persecuted, the Nazi programme applied also (in addition to groups just noted) to people with physical disabilities and to a relatively small number of Catholic and Protestant clergy who spoke out against Nazism (e.g., Dietrich Bonhoeffer).

<sup>46</sup> Gerdmar, *Roots*, 98–102 (100), on F. C. Baur, who criticized ancient Judaism as nationalistic; 150–154 (154), on Wilhelm Bousset’s assessment of Judaism; 226–233 (229), on Franz Delitzsch’s views.

hand with criticisms of a minority religion's purported nationalism. Theologians' complicity, even agency, in the rise of Nazism and its genocidal policies illustrates why populist religious sentiments do not exist in a vacuum; rather, they can have far-reaching consequences for others.

### **Constructions of *Heilsgeschichte* as a Colonising Rhetorical Weapon**

The aforementioned undercurrent of nationalism in earlier German biblical scholarship casts into a different light Adolf Schlatter (1852–1938), who is Yarbrough's seminal protagonist in the use of *Heilsgeschichte* (salvation, or redemption, history) as a unifying theme for interpreting New Testament theology. Gerdmar devotes Part II of his monograph to "salvation-historical exegesis and the Jews." In a critical assessment of Schlatter, he explains that Schlatter held that the Jews were deemed to be "the main enemy of the German people" due to their antagonistic role within redemptive history.<sup>47</sup>

Another example of salvation-historical interpretation gone awry is that of Gerhard Kittel (1888–1948), who was among the most avid anti-Semitic exegetes of his generation. Kittel held that there was an inherently antithetical relationship between Christian *Heilsgeschichte* and Jewish *Unheilsgeschichte* (damnation, or nonredemption, history).<sup>48</sup> That is, because of the Jews' unbelief, God had "imposed upon them" a destiny within *Unheilsgeschichte*, rather than within the church's redemptive history, since Christians had replaced Jews as the covenant people.<sup>49</sup> A populist-nationalist movement, of course, strives to protect

---

<sup>47</sup> See Gerdmar, *Roots*, at 253–325 (314): "Schlatter regards the Jews as the main enemy of the German people, who will 'win over us.' Although on the surface the racist 'Aryan-Nordic' people play the leading part in the attack on Christian Germany, the 'eternal' enemy, the Jews, are the hidden force behind the political power."

<sup>48</sup> In a lengthy chapter, "Gerhard Kittel: Jewish *Unheil* Theologically Founded," Gerdmar, *Roots*, 417–530, documents and assesses Kittel's salvation-historical paradigm.

<sup>49</sup> See Gerdmar, *Roots*, 468–473 (469), on Gerhard Kittel, "Die Judenfrage im Lichte der Bibel," *Glaube und Volk* 2 (1933): 152–155 (152).



the homeland, or *Heimat*, from perceived threats. Since, according to Kittel, the Jews' fate had been irrevocably sealed, there would be no place for them in a restored Germanic empire.

It would probably go too far, however, to allege that the salvation-historical paradigm of Schlatter, Kittel, and others was built upon a logical "fallacy."<sup>50</sup> A more apt critique, I propose, is that uses of the paradigm have often amounted to a *colonisation* of Scripture. Scholars attempted—and many *continue* to attempt—to impose a single overarching framework upon the Bible's diverse sources, theologies, and ideologies. In Germany (and other European nations) before World War II, exegetes filled the role of colonial viceroys whilst the subjugated indigenous voices of biblical writings were compelled to serve foreign interests. Among the "treasures" gleaned from that subjugation is the symbolic capital of possessing the correct interpretation of Scripture, a possession which can bolster the legitimacy of nationalist agendas and religious programmes. Colonisation reached its pinnacle in an affirmation of the contemporary church's exclusive place within redemptive history, with the resultant banishment of the synagogue from that history.

### *NOCH EINMAL: THE AMERICAN CULTURAL FABRIC*

Inasmuch as theological studies not only derive from, but also speak to, "a larger cultural fabric," it is relevant to consider the contemporary American milieu in which Yarbrough's evangelical populism would likely resonate.<sup>51</sup> As we will see, one could reject, as historically inaccurate and morally bankrupt, theologians' past anti-Semitism, but nonetheless employ ominously similar hermeneutical strategies in later contexts.

---

<sup>50</sup> Yarbrough, *The Salvation Historical Fallacy? Reassessing the History of New Testament Theology* (History of Biblical Interpretation Series, 2; Leiden: Deo Publishing: 2004), objects strongly to the notion that the salvation-historical perspective is based upon a fallacy.

<sup>51</sup> Gerdmar, *Roots*, 601.

## Evangelical Trumpism

In recent years, among the most prominent voices of populist rhetoric has been that of the forty-fifth US President.<sup>52</sup> During his decades as a businessman and television personality, Donald Trump touted the elite status of his hotels, golf courses, and other properties.<sup>53</sup> When he began his presidential campaign in 2015, however, his earlier accolades for elitism were cut off. Instead, he expressed disdain for elite reporters and the media in general, for “a failed political elite” (in particular, his rival for the presidency, Hillary Clinton), for those who favoured standardised educational reform, and for capitalists who did business with China, Mexico, and others deemed to be unsuitable trade partners.<sup>54</sup>

One phenomenon of the 2016 presidential election was the overwhelming support Trump received from evangelical voters. Their support was probably not a coincidence, since, as political scientist James L. Guth argues, “Evangelicals share almost all of the central traits of ‘populists’” that have been “posited by observers of such movements.”<sup>55</sup> If

---

<sup>52</sup> Other populist movements abound today, including political parties in several European countries: in France, Front national (“the National Front,” renamed Rassemblement national in 2018); in Germany, Alternativ für Deutschland (“Alternative for Germany”); in Hungary, Fidesz (“Hungarian Civic Alliance”); and, in Sweden, Sverigedemokraterna (“the Sweden Democrats”).

<sup>53</sup> Michael Kruse, “Trump Reclaims the Word ‘Elite’ with Vengeful Pride,” *Politico Magazine* (November/December 2018), §§1–2. Online: <https://www.politico.com/magazine/story/2018/11/01/donald-trump-elite-trumpology-221953/>. According to Kruse, “Trump Reclaims,” §1, Trump also touted, as elite, the “Elite Model Management” agency (which he owned), as well as Eli Manning as an elite American football quarterback. As noted in Kelhoffer “Populism and Biblical Studies, Part 1,” 215–216, in some contexts, there is nothing inherently wrong with elitism; for example, the academy is, of necessity, elitist in certain respects, since scholars devote years to acquire specialised training in order to produce new research.

<sup>54</sup> Kruse, “Trump Reclaims,” §3. See, further, Cathleen Decker, “Analysis: Trump’s War against Elites and Expertise,” *Los Angeles Times* (July 27, 2017). Online: <https://www.latimes.com/politics/la-na-pol-trump-elites-20170725-story.html>.

<sup>55</sup> Guth, “Are White Evangelicals Populists? The View from the 2016 American National Election Study,” *The Review of Faith & International Affairs* 3 (2019): 20–35 (20).

Guth is correct, those shared traits could account for why one prominent voice in evangelical political discourse, Jerry Falwell, Jr., exclaimed, “I think evangelicals have found their dream president!”<sup>56</sup> It was probably not Trump’s patently nonevangelical ethical, moral, or religious inclinations (to which we will return below), that garnered him approximately three-fourths of the White evangelical vote in 2016.<sup>57</sup> Rather, the ideals of Trump’s populism apparently resonated with the populism embraced by many evangelicals.<sup>58</sup> That is to say, a “thin” religious populism became “thick(er)” when wedded to Trump’s political populism.<sup>59</sup>

Another about-face in Trump’s rhetoric surfaced after he assumed the presidency. Whereas he had campaigned as an anti-elitist, he subsequently embraced, or re-embraced, an elitist persona. Not only was he proud to be an elitist but he went on to confer an elite status on his supporters.<sup>60</sup> For example, he remarked during a 2017 political rally, “I think we’re the elites.” A year later, he made a similar declaration: “Just

---

<sup>56</sup> See Sarah Pulliam Bailey, “‘Their Dream President’: Trump Just Gave White Evangelicals a Big Boost,” *Washington Post* (May 4, 2017). Online: <http://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2017/05/04/their-dream-president-trump-just-gave-white-evangelicals-a-big-boost>. Jerry Falwell, Jr., served as president of Liberty University (2007–2020), a private evangelical university in Virginia with approximately eighty thousand students.

<sup>57</sup> See, e.g., Ryan P. Burge, “The 2016 Religious Vote (for More Groups Than You Thought Possible),” *Religion in Public: Exploring the Mix of Sacred and Secular* (March 10, 2017). Online: <https://religioninpublic.blog/2017/03/10/the-2016-religious-vote-for-more-groups-than-you-thought-possible/>; and Jessica Martínez and Gregory A. Smith, “How the Faithful Voted: A Preliminary 2016 Analysis,” *Pew Research Center* (November 9, 2016). Online: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/11/09/how-the-faithful-voted-a-preliminary-2016-analysis>.

<sup>58</sup> See Marcia Pally, “Evangelical Christians: Support for Trump and American Populism,” *TLZ* 144/11 (November 2019): 1084–1103.

<sup>59</sup> See above, on Bonikowski et al., “Populism and Nationalism,” and Stanley, “The Thin Ideology of Populism.”

<sup>60</sup> Kruse, “Trump Reclaims,” §4: “He [Trump] has been reclaiming the word ‘elite’ with an almost vengeful pride.” In the remainder of the above paragraph, Trump’s remarks are cited and discussed in Kruse, “Trump Reclaims” §4.

remember that you are the elite. They're not the elite." On yet another occasion, when Trump called his supporters "the super-elite," he apparently meant that his constituency of populist anti-elites had superseded the privileged status of the former elites. This dual populist-elitist identity illustrates the fact that, within one and the same constituency, there need not be an either-or choice between self-referential populist and self-referential elitist assertions, for both can have strong appeal.

In addition to populism and elitism, a well-documented theme in Trump's rhetoric is nationalism.<sup>61</sup> In 2018 he exclaimed, "It's called a nationalist. And I say, really, we're not supposed to use that word. You know what I am? I am a nationalist, OK? I am a nationalist."<sup>62</sup> When Trump boasts of being a nationalist, this does not pertain to the US population as a whole; rather, he champions the interests of *White* Americans and the concomitant marginalisation of Black, Brown, Asian, and Native Americans.<sup>63</sup> Robert Schertzer and Eric T. Woods refer to Trump's combination of populist and nationalist rhetoric as "ethno-nationalist populism."<sup>64</sup> In other words, it is a nationalism supported by the White populist majority and dedicated to the White *ethnos* (ἔθνος), as opposed to other American *ethnē* (ἔθνη). That synthesis

---

<sup>61</sup> Robert Schertzer and Eric T. Woods, "#Nationalism: The Ethno-Nationalist Populism of Donald Trump's Twitter Communication," *Ethnic and Racial Studies* 44/7 (January 27, 2020). Online: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01419870.2020.1713390>.

<sup>62</sup> Schertzer and Woods, "#Nationalism," §2. See also Rogers Brubaker, "Between Nationalism and Civilizationism: The European Populist Moment in Comparative Perspective," *Ethnic and Racial Studies* 40/8 (2017): 1191–1226 (1216–1217) on the populist nationalism of Trump's 2016 presidential campaign.

<sup>63</sup> See, for example, Susan A. Ross and Bryan N. Massingale, "White Supremacy, the Election of Donald Trump and the Challenge to Ideology," *Concilium* 2017/3 (2017): 65–73, and Marina Fang, "Trump Is the Biggest 'Superspreeder' of Anti-Asian Racism, Advocates and Scholars Warn," *Huffington Post* (October 21, 2020). Online: [https://www.huffpost.com/entry/trump-anti-asian-racism-covid-19\\_n\\_5f905c0fc5b62333b24133f5](https://www.huffpost.com/entry/trump-anti-asian-racism-covid-19_n_5f905c0fc5b62333b24133f5).

<sup>64</sup> Schertzer and Woods, "#Nationalism," §2.

of racism, nationalism, and populism exemplifies how a “thin” populism can, when combined with one or more other agendas, become a potentially dangerous “thick” force. Although *Clash* does not advocate for a religious nationalism, it is fair to ask about the ends for which the book’s populist agenda could be marshalled.

### **Support for Trump’s Re-Election: Doubling Down, Not Backing Down**

Two hallmarks of American evangelicalism are the claim to champion traditional family values and the intent to return America to the values of her founding fathers.<sup>65</sup> Given the fact that an array of allegations and scandals came to light during Trump’s tenure as the US commander in chief, some evangelicals and other religiously affiliated voters, who had supported Trump in 2016, may have faced the dilemma of choosing between their religious values and political goals when he sought re-election in 2020. A brief reminder of the most notable of those scandals will illustrate the basis for that dilemma.

A hostile foreign power, Russia, had, with Trump’s knowledge and approval, meddled in the 2016 election to ensure his victory. President Trump also interfered with the investigation of that meddling by the Special Counsel Robert Mueller. To avoid negative publicity during the 2016 election, Trump secretly paid \$130,000 to prevent a porn star, Stormy Daniels, from disclosing his extramarital affair with her. In 2019, Trump was fined \$2 million for having illegally used funds from the charitable Trump Foundation to support his election campaign. In a similar fashion, he used his political influence to garner private financial gain from foreign governments (e.g., Kuwait, Saudi Arabia, and Turkey). In advance of the 2020 election, he was exposed for having attempted to strongarm Ukraine’s president Volodymyr Zelenskyy into in-

---

<sup>65</sup> See, for example, Seth Dowland, *Family Values and the Rise of the Christian Right* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015).

vestigating conspiracy theories about the business dealings of Joe Biden's son, Hunter Biden. As a result of that attempt, Trump was, in September 2019, impeached by the US House of Representatives. Perhaps most tragically, Trump neglected to take swift and decisive action to stave off the COVID-19 pandemic, which resulted in many thousands of unnecessary deaths at home and abroad.

Trump never expressed regret for any of those (alleged) misdeeds and, to this day, denies culpability for them. From his supporters, a common response is that the allegations are, in fact, baseless and are part of a "witch-hunt." As noted above, this is a common populist response—dismissing out of hand the viewpoint of one's (elitist) opponents, and viewing as superfluous any need to engage them in debate.<sup>66</sup> Such reticence is also evident in *Clash*.<sup>67</sup>

In the light of the aforementioned scandals (and others), one might have anticipated that, in the 2020 presidential election, Trump would have received less support from evangelical voters. On the contrary, his support among White evangelicals actually increased, as found by the politically neutral Pew Research Center:

Both Trump and Biden held onto or gained with large groups within their respective religious coalitions. Trump's strong support among White evangelical Protestants ticked up (77% in 2016, 84% in 2020) while Biden got more support among atheists and agnostics than did [Hillary] Clinton in 2016.<sup>68</sup>

Accordingly, in 2020 the convergence of evangelical populist religion and populist politics remained steadfast.

Peter Wehner, a senior fellow at the conservative think tank Ethics and Public Policy Center, holds that "[t]he enthusiastic, uncritical em-

---

<sup>66</sup> See above, on Müller, *Populism*, 31.

<sup>67</sup> Yarbrough, *Clash*, 61–83, discussed above.

<sup>68</sup> Ruth Igielnik, Scott Keeter, and Hannah Hartig, "Behind Biden's 2020 Victory: An Examination of the 2020 Electorate, Based on Validated Voters," *Pew Research Center* (June 30, 2021), §7.f. Online: <https://www.pewresearch.org/politics/2021/06/30/behind-bidens-2020-victory/>.

brace of President Trump by White evangelicals is among the most mind-blowing developments of the Trump era,” and trenchantly asks,

How can a group [i.e., evangelicals] that for decades—and especially during the Bill Clinton presidency—insisted that character counts and that personal integrity is an essential component of presidential leadership not only turn a blind eye to the ethical and moral transgressions of Donald Trump, but also consistently defend him? Why are those who have been on the vanguard of “family values” so eager to give a man with a sordid personal and sexual history a mulligan?<sup>69</sup>

Evangelicals’ faithfulness to Trump strikes a chord, so to speak, with the 1989 hit single “I Won’t Back Down” by the rock musician Tom Petty.<sup>70</sup> Their devotion continued to manifest itself in public demonstrations against Joe Biden’s electoral victory as well as in doubt cast upon its legitimacy.

### **Storming the Capitol: Evangelicals’ Protest Rallies as “Jericho Marches”**

After Joe Biden’s victory, a small, but vocal, minority of his opponents continued to not back down. Albeit without any credible evidence, it was claimed that the presidential election had been rigged and that victory had been stolen from Donald Trump.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Peter Wehner, “The Deepening Crisis in Evangelical Christianity: Support for Trump Comes at a High Cost for Christian Witness,” *The Atlantic* (July 5, 2019), §6. Online: <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2019/07/evangelical-christians-face-deepening-crisis/593353>. By “mulligan” (in amateur golf, an extra stroke allowed after a poor shot), Wehner means that evangelicals were willing to allow Trump an extra chance to improve upon his past bad behaviour, an allowance they had not afforded to President Bill Clinton. What Wehner finds surprising, then, is that, whereas both Clinton and Trump had committed adultery, evangelicals overlooked only Trump’s marital misconduct.

<sup>70</sup> For that comparison, I credit Yarbrough, *Clash*, 36, who likened my article “Diverse Academy” (see above) to the song.

<sup>71</sup> Below, we will discuss the phenomenon of belief in conspiracy theories, the

In an article on biblical interpretation and political action, the Hebrew Bible scholar Jeffrey Stackert relates how, beginning in November 2020, a significant number of evangelicals formed the group “Jericho March” and arranged biblically inspired protests of the election result.<sup>72</sup> The protesters “pray[ed] to God to [intervene, to] expose a particular darkness, and [to] bring about justice.”<sup>73</sup> It is telling that they described their rallies as “Jericho marches”—a designation that, as Stackert points out, “alludes to the biblical story in Joshua 6, where the Israelites march[ed] around the city of Jericho in their divinely ordained quest to conquer it.” On the day before the assault on the Capitol Building, some protesters even blew *shofars* (rams’ horns)<sup>74</sup> summoning God to intervene before the Congress could assemble and certify Joe Biden’s electoral victory.

Another biblical allusion among participants was a sign that read “Donald v[ersus] Goliath”<sup>75</sup>—delegitimising Trump’s opponents by likening them to the Philistine enemies of the covenant people. In appealing to those biblical precedents, the marchers claimed roles analogous to those of Joshua and David. Like Joshua, they were divinely sanctioned colonists charged with taking (back) possession of the promised land. And like David, they bravely challenged and entered battle with a much more powerful and better-armed enemy. In both

---

limitations of a monolithic worldview, and the generation of “fake news” and “alternate facts.”

<sup>72</sup> See Jeffrey Stackert, “A Biblical Attack on the Capitol?”, *Sightings: Reflections on Religion in Public Life* (January 14, 2021). Online: <https://mailchi.mp/uchicago/sightings-217417?e=b6c7c1cc77>.

<sup>73</sup> Stackert, “Biblical Attack,” §1, quoting from the text of the homepage “Jericho March” *before* the page was edited subsequent to the storming of the Capitol Building (online: <https://jerichomarch.org/>).

<sup>74</sup> Stackert, “Biblical Attack,” §§1–2, points out that, in Washington on January 5, 2021 (the day before the storming of the Capitol), the shofars resounded and that other “participants sang an [e]vangelical Christian anthem titled, How Great [I]s Our God.”

<sup>75</sup> Stackert, “Biblical Attack,” §2.



respects, they were enthusiastic agents of God's violent wrath and revenge.

The US Constitution stipulates that, after a presidential election, a joint session of Congress must certify its result.<sup>76</sup> The protesters' efforts to prevent the Congress from taking up the matter thus amounted to an attempted coup d'état—the antithesis of the rule of law and democratic principles. A similarity may thus be noted between the divinely sanctioned genocide narrated in Joshua 6 and the violent storming of the Capitol Building by a crowd that conspicuously included evangelicals.<sup>77</sup> An example of such violence, attributed to the President himself, is that, on the day of the Capitol Hill riot, Trump said that “Vice President Mike Pence ‘deserves’ to be hanged for not tossing out electoral votes for Joe Biden.”<sup>78</sup> On the same day, that sentiment was echoed outside the Arizona State Capitol building by approximately one thousand Trump supporters, who erected a guillotine and called for Vice President Pence to be “take[n] out.”<sup>79</sup> This spectacle of intertwined populist politics and

---

<sup>76</sup> United States Constitution, Article II, Section 1. Online: <https://constitutioncenter.org/media/files/constitution.pdf>.

<sup>77</sup> With Stackert, “Biblical Attack,” §3, who cites Joshua 6:20–21: “The people shouted and they blew the trumpets [*shofars*]. When the people heard the trumpet sound, they raised a great cry, and the wall fell. The people ascended into the city, one man after another, and they captured the city. They put to the sword all that were in the city, from man to woman, from young to old, to ox to sheep and donkey.”

<sup>78</sup> This shocking allegation was recently made by the by Republican Congresswoman Liz Cheney; see Timothy Bella, “Cheney States Trump Said on Jan. 6 That Pence ‘Deserves’ to Be Hanged,” *Washington Post* (June 10, 2022), §1. Online: <https://www.washingtonpost.com/politics/2022/06/10/jan6-trump-pence-deserves-hanged-cheney-capitol/>.

<sup>79</sup> See Lois Beckett, “Riots, Effigies and a Guillotine: State Capitol Protests Could Be a Glimpse of Violence to Come,” *The Guardian* (January 13, 2021), §1. Online: <https://www.theguardian.com/us-news/2021/jan/13/capitol-attack-violence-far-right-trump>.

The singling out of Mike Pence for retribution came as a surprise to some, since he is a staunchly conservative evangelical Republican and since he had been an ardent supporter of Trump's presidency.

biblical hermeneutics exemplifies, I suggest, why theologians, clergy, and other leaders bear the responsibility for weighing possible effects of any populist agenda.

### BIBLICISM, CONSPIRACY THEORIES, BIBLICISM, AND THE “SCANDAL” OF THE EVANGELICAL MIND

In another article, I argued that a far-fetched assertion of “victim identification” undergirds *Clash’s* review of modern biblical scholarship.<sup>80</sup> In Yarbrough’s view, theologians have, over the centuries, belonged to one of two camps—that of a partisan minority of elitists or that of an orthodox cohort of populists. The sociologist Ted Goertzel has documented the phenomenon that, “[t]he more conspiracies” a person “believes in, the more likely he or she is to believe in any new conspiracy theory which may be proposed.”<sup>81</sup> I have no reason to believe that Yarbrough doubted the outcome of the 2020 presidential election. However, it seems plausible, even likely, that protestors gathered in Washington and elsewhere would have found, in *Clash’s* account of the marginalisation of evangelical exegetes, a kinship with their experience of political marginalisation after a purportedly fraudulent election. After all, they believed, or hoped, that the walls of Jericho (e.g., the US Capitol Building) would fall, and they placed themselves on the right side of a divinely sanctioned rivalry between the eventual Israelite king David (i.e., Trump) and the Philistine warrior Goliath (inter alii, Biden, Pence, and the Congressional leadership).

Thus far, we have touched upon two conspiracy theories—one posited in *Clash* about the secular academy, and the other within the United

---

<sup>80</sup> See Kelhoffer, “Populism and Biblical Studies, Part 1,” 217–220; Melani McAlister, *The Kingdom of God Has No Borders: A Global History of American Evangelicals* (New York: Oxford University, 2018), e.g., 39–51; and Rebecca Y. Kim, Review of McAlister, “Kingdom of God,” in *Sociology of Religion* 80/2 (2019): 263–267 (264).

<sup>81</sup> Ted Goertzel, “Belief in Conspiracy Theories,” *Political Psychology* 15/4 (1994): 731–742 (740).

States government. Another such theory, advocated by a mysterious movement known as QAnon, holds that “a group of Satan-worshipping elites who run a child sex ring are trying to control [US] politics and media.”<sup>82</sup> Although those convictions might, *prima facie*, sound bizarre, a poll by the politically neutral National Public Radio found, in December 2020, that 17% of the US population believed them to be true, and that another 37% could not identify whether the claim was true or false.<sup>83</sup> Given that the US adult population was around 258 million in 2020,<sup>84</sup> that would suggest that *over forty-three million eligible voters* believed that an elite group of paedophiles had, in fact, stolen the 2020 presidential election from Donald Trump, and that another ninety-five million adults were unsure about whether that had occurred.

The interplay of QAnon and American evangelicalism has run in both directions, with each building on the other's beliefs and constituency. On the one hand, the popularity of QAnon among evangelicals has grown in recent years. Kevin Roose observes,

The earliest adherents [of QAnon] were mainly far-right Trump supporters, but in 2020, the movement expanded its reach to include health-conscious yoga moms, anti-lockdown libertarians and evangelical Christians.<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> On that belief, see Chris Jackson et al., “More Than 1 in 3 Americans Believe a ‘Deep State’ Is Working to Undermine Trump,” *National Public Radio* (December 30, 2020), §2.e. Online: <https://www.ipsos.com/en-us/news-polls/npr-misinformation-123020>. See also Dawn Araujo-Hawkins, “The Making of the QAnon Conspiracy Cult,” *Christian Century* 137/26 (2020): 16–17 (16): “The basic tenets of QAnon are these: a group of military leaders recruited Donald Trump to run for president in 2016 with the specific goal of having him combat a ring of liberal, Satan-worshipping sex traffickers and their stronghold over global media and politics. Adherents analyze Trump's tweets and public appearances, looking for hidden messages in his clothing, movements, and word choice that affirm QAnon's predictions and claims.”

<sup>83</sup> Jackson et al., “More Than 1 in 3 Americans,” §2.e.

<sup>84</sup> On the size of the American population in 2020, see the United States Census Bureau. Online: <https://www.census.gov>.

<sup>85</sup> Kevin Roose, “What Is QAnon, the Viral Pro-Trump Conspiracy Theory?,” *New York Times* (September 3, 2021), §9.a. Online: <https://www.nytimes.com/article/what-is-qanon.html>.

In fostering that coalition, QAnon online message boards routinely post Bible verses, albeit without advocating for evangelical religion per se.<sup>86</sup>

The coalescence of the two groups is probably not coincidental; as Dawn Araujo-Hawkins notes, “the sprawling QAnon narrative is quite compatible with certain sects of evangelicalism, especially those that adhere to Rapture [i.e., premillennial] theology.”<sup>87</sup> A recent example of the movements’ overlapping interests was during the COVID-19 pandemic, when evangelicals and QAnon supporters worked together in opposition to lockdown measures aimed at curtailing the spread of the disease.<sup>88</sup> For both groups, those preventative measures amounted to the surreptitious meddling of a “deep state”—that is, a group of those in the military, in government agencies, and in the media secretly manipulating and controlling governmental policy behind a democratic façade. The rhetoric is ominously similar to longstanding conspiracy theories that accuse(d) international cabals of Jews for controlling banking and government, a control commonly identified as Jewish nationalism.<sup>89</sup>

A supportive environment for belief in conspiracy theories, Ted Goertzel explains, may be found in “monological” belief systems. While “[d]ialogical belief systems engage in a dialogue with their” surrounding social and cultural “context, ... monological systems speak only to them-

<sup>86</sup> Araujo-Hawkins, “Making,” 16, points out that online posts by QAnon supporters “regularly include Bible verses or other religious language—which might be one reason QAnon has found such a comfortable home among White evangelicals, who are some of its most conspicuous supporters.”

<sup>87</sup> Araujo-Hawkins, “Making,” 16. Quoting from an email from Alex Newhouse (a researcher of right-wing extremism and religious fundamentalism), Araujo-Hawkins also suggests that “QAnon holds that the world is embroiled in a large-scale, centuries-spanning war between the divinely ordained forces of good and the satanic forces of evil.” See also Benjamin E. Zeller, “New Religious Movement Responses to COVID: Frame Alignment Strategies and Social Context,” *Approaching Religion* 11/2 (2021): 62–81 (76), on how “evangelical millennialism” has lent credibility to QAnon’s conspiracy theories.

<sup>88</sup> Zeller, “New Religious Movement Responses,” 64, 73–77.

<sup>89</sup> See above, and Gerdmar, *Roots*, e.g., 100, 154, 229, 314.

selves in all but the shallowest respects.”<sup>90</sup> We have noted that the inclination to interact only with one’s tribe, and not with outsiders, is a hallmark of populism (see above). An illustration of monological belief systems at work may be seen in Molly Worthen’s discussion of some evangelicals’ truth claims.<sup>91</sup> A historian of American religion, Worthen speaks to the paradoxical (my term) relationship between what many evangelicals tout as a biblical worldview and their creation of an alternate intellectual universe:

[T]he worldview based on biblical inerrancy gets tangled up in the contradiction between its claims on universalist science and insistence on an exclusive faith. By contrast, the worldview that has propelled mainstream Western intellectual life and made modern civilization possible ... continually—if imperfectly—revises its conclusions based on evidence available to everyone, regardless of their beliefs about the supernatural. This worldview clashes with the conservative evangelical war on facts.<sup>92</sup>

Accordingly, if science calls into question cherished beliefs (e.g., creationism), the result could be a conundrum for some, since the problem is seen to lie in unbelievers’ scepticism, not in unexamined dogma.

In 1994, the church historian Mark Noll described the cause of that conundrum:

The scandal of the [American] evangelical mind is that there is not much of an evangelical mind. ... American evangelicals are not exemplary for their thinking, and they have not been so for several generations.<sup>93</sup>

As a prominent evangelical intellectual, Noll found disconcerting the widespread anti-intellectual stance of his fellows towards, inter alia, the

<sup>90</sup> Goertzel, “Conspiracy Theories,” 740.

<sup>91</sup> Molly Worthen, “The Evangelical Roots of Our Post-Truth Society,” *New York Times* (April 13, 2017). Online: <https://www.nytimes.com/2017/04/13/opinion/sunday/the-evangelical-roots-of-our-post-truth-society.html> (subscription required).

<sup>92</sup> Worthen, “Evangelical Roots”; cf. Stackert, “Biblical Attack,” §§9–10.

<sup>93</sup> Mark A. Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 1–13 (1).

natural sciences.<sup>94</sup> Ten years later, he stated that, although he had become more optimistic about the increasing number of evangelical scholars who engaged with the natural sciences, philosophy, and ecumenical dialogue, he continued to affirm the book's main arguments.<sup>95</sup>

We note that several factors can form a cluster of comorbidities: adherence to a monological belief system, an ignoring of dissenting views, belief in one or more conspiracy theories, and a fideistic epistemology (the latter expressing the conviction that all knowledge depends on faith). When it comes to *Clash's* take on biblical scholarship, a similar dynamic may be at play: if historical criticism of the Bible (however construed)<sup>96</sup> is seen to be at loggerheads with a belief in biblical inerrancy, the fault is said to lie with elitist critics, not with the diverse traditions preserved in biblical literature. In that case, a fideistic response could issue in hermeneutical “fake news” or the search for “alternate facts” about the Bible.

## 6. CONCLUSION

The main theses for which I have argued are as follows:

- (1) Leading social scientists hold that populism is not a complete paradigm but, rather, a “thin” mode of communication. When used in tandem with other ideologies and agendas, that “thin” mode can become “thick.”

---

<sup>94</sup> Noll, *Scandal*, 1: “[I]t has been precisely ... Bible-believers par excellence who have neglected sober analysis of nature, human society, and the arts.”

<sup>95</sup> See Noll, “The Evangelical Mind Today,” *First Things* (October 2004), §1. Online: <https://www.firstthings.com/article/2004/10/the-evangelical-mind-today>: “I remain largely unrepentant about the book's historical arguments, its assessment of evangelical strengths and weaknesses, and its indictment of evangelical intellectual efforts.”

<sup>96</sup> For an argument that “the historical-critical method,” in fact, is not a single method, see Kelhoffer, “Populism and Biblical Studies, Part 1,” 213–215.

- (2) There is also an interdisciplinary consensus that populism can have positive as well as negative consequences, while some hold that it is, in fact, inherently at odds with democratic principles.
- (3) Since populism can be harmful, leaders are obliged to acknowledge that fact and mitigate those harms.
- (4) Scholars, likewise, are called to weigh the specific effects a populist ideology could have on academic freedom, debate, and blind peer review. This desideratum pertains not only to scholarly discourse in general but also to debates within religious constituencies—for example, about the character, or the “scandal,”<sup>97</sup> of some evangelical scholars’ disposition towards the historical and natural sciences.
- (5) Lessons from earlier German nationalist biblical interpretation underscore the need for theologians to reckon with how populist viewpoints could legitimise the oppression, even the genocide, of ethnic and religious minority groups.
- (6) The religious populism of many (White) American evangelicals went hand in hand with their overwhelming support for Donald Trump’s populist anti-elitism during the 2016 US presidential election, the 2020 campaign, and the election aftermath.
- (7) The fall of Jericho and David’s killing of the Philistine Goliath were cited as biblical archetypes and, hence, as justifications for the January 2021 storming of the US Capitol Building. That failed political uprising is “a recent and somewhat extreme example”<sup>98</sup> of populist biblical interpretation marshalled in support of a “thick” ideology—namely, to prevent Congress from fulfilling its constitutional mandate to certify the 2020 presidential election.
- (8) The contemporary American cultural fabric of populist politics, when combined with ethno-nationalist rhetoric, is a sobering example of how a “thin” theological populism could lend support to broader tendencies in society at large.

---

<sup>97</sup> See above, on Noll, *Scandal*, 1–13.

<sup>98</sup> Cf. the use of this phrase in Yarbrough, *Clash*, 27.

The preceding points support my overarching thesis that the “vision” expressed in Robert W. Yarbrough’s book is at best, a *simplistic and incomplete* agenda and is, at worst, *dangerous and irresponsible*.

Five years ago, when responding in this journal to a book on biblical theology and confessional identity, I interacted with an interpretive tradition different from my own.<sup>99</sup> It was my intent to engage an esteemed colleague in debate, not to foster a separation of purportedly populist and elitist viewpoints. Building on an earlier article,<sup>100</sup> I have attempted in the present study to do the same, for an integral aspect of a scholar’s vocation is to communicate with others—not only with research colleagues and students but also the wider public, including those addressed in *Clash*. It remains to be seen who, in evangelical circles, will take up the mantle and address the concern of myself and others that any populist cause can have both positive and harmful repercussions far beyond religious institutions as well as the ivory tower. It also remains crucial for all to open-mindedly engage with those who embrace differing viewpoints. For none of us wishes that we—or others—would languish in monological discourses based on imagined “facts” reverberating within segregated echo chambers.

---

<sup>99</sup> Kelhoffer, “Simplistic Presentations,” responding to Gerdmar, *Guds Ord räcker*.

<sup>100</sup> Kelhoffer, “Populism and Biblical Studies, Part 1.”



# Att vara ”gammaltestamentlig”: Tillskrivna betydelser av ordet ”gammaltestamentlig” i svenska dagstidningar 1987–2017

HANNA LILJEFORS

*Uppsala universitet*

hanna.liljefors@teol.uu.se

”Men man vill ju inte verka överdrivet hård, kall, okänslig och gammaltestamentlig”.<sup>1</sup>

## INLEDNING

Efter stormningen av Kapitolium i USA:s huvudstad den sjätte januari 2021 beskrev en journalist i *The New York Times* dåvarande president Donald J. Trump som en person med en ”Old Testament vindictiveness” (ungefär ”en gammaltestamentlig hämndlystnad”). Journalisten mötte en kritikerstorm på Twitter för detta uttalande då det uppfattades vara antijudiskt.<sup>2</sup>

I svensk kontext har begreppet ”gammaltestamentlig” inte kommit att uppfattas lika problematiskt även om dess antijudiska<sup>3</sup> kopplingar

---

<sup>1</sup> Johan Hakelius, ”Vi byter Dawit mot de här svenskarna”, *Aftonbladet* (29 april 2009).

<sup>2</sup> <https://twitter.com/scaevola67/status/1348356478651006976?s=21>. Tack till David Davage för tips om denna länk.

<sup>3</sup> Hanna Stenström, ”Gudinnemördare eller systrar i kampen: Anti-judiska motiv i feministiska teologier”, *Svensk Kyrkotidning* 101/8–9 (2005): 107–111 (108), definierar *antijudiskhet* som stereotyper, föreställningar och tankemönster vilka framställer judisk tro och judiskt liv på ett nedsättande sätt, vilket leder till att något annat (ofta

har uppmärksammats inte minst av idéhistorikern Henrik Bachner. Bachner har i flera studier beskrivit uttryck för antisemitism<sup>4</sup> i medier och i den offentliga diskursen i Sverige.<sup>5</sup> Han har visat hur konstruktionen av judendom som antites till kristendom, inte minst skildrad genom den judiska oförsonligheten som antites till den kristna kärleken, fungerat som ledmotiv i debatter om staten Israels politik där ett återkommande tema är "a specific Jewish vengefulness and cruelty, an 'Old Testament' wrath and bloodthirstiness".<sup>6</sup> Särskilt lyfter Bachner fram föreställningar om den så kallade gammaltestamentliga hämnden kodifierad i satsen "öga för öga, tand för tand", en fras som upprepas i rapporteringen av hur staten Israel agerar i olika internationella konflikter.<sup>7</sup> Bachner är också en av forskarna bakom en studie genomförd 2005

---

kristendom) värderas högre. Antisemitism är, menar hon, en rasistisk, våldslegitimerande ideologi som säger att judarna som folk är underlägset.

<sup>4</sup> Förutom Stenströms definition av antisemitism nämnd i ovanstående fotnot förekommer flera andra definitioner som, till skillnad mot Stenström, menar att ideologin inte behöver vara våldslegitimerande. Se till exempel Forum för levande historias hemsida (<https://www.levandehistoria.se/fakta-fordjupning/rasism/lar-dig-mer-om-rasism/rasism-mot-olika-grupper/antisemitism/definition>). En definition som framhålls på hemsidan är hämtad från Statens offentliga utredningar, SOU, 1999:20 (kursiv i original): "En samling attityder och diskurser om judar som bland annat handlar om negativa differenser och uteslutning, om förträngningar, projektioner och fantasier. Vad som skiljer antisemitismen från andra liknande rasistiska och främlingsfientliga diskurser är dess långa historiska roll i den västerländska civilisationen och speciellt de starka inslagen av tro på judarnas makt, moraliska mindervärdighet och ondska. Antisemitism kan inte tolkas eller förstås utan att det sätts in i ett historiskt sammanhang."

<sup>5</sup> Se till exempel Henrik Bachner, "Kristna antijudiska motiv i medier och debatt", i *Religion och medier: Några perspektiv*, red. Göran Larsson, Mia Lövheim och Alf Linderman (Lund: Studentlitteratur, 2006), 143–163 samt idem, "Political Cultures of Denial? Antisemitism in Sweden and Scandinavia", i *Politics and Resentment: Antisemitism and Counter-Cosmopolitanism in the European Union*, red. Lars Rensmann och Julius H. Schoeps (Lieden: Brill, 2010), 329–362.

<sup>6</sup> Bachner, "Political Cultures", 334.

<sup>7</sup> Bachner, "Political Cultures", 336. Bachner ger ett flertal exempel på hur frasen används i artiklar hämtade från de stora svenska dagstidningarna. Även andra bibliska

på uppdrag av Forum för levande historia och Brottsförebyggande rådet om antisemitiska attityder i Sverige där 26 % av de tillfrågande helt eller delvis instämde i påståendet ”Israels politik präglas av en i Gamla Testamentet rotad hämndlystnad (’öga för öga, tand för tand’)”.<sup>8</sup> Bachner anser att det är troligt att den relativt stora andel som i undersökningen menar att Israels politik är rotad i en så kallad gammaltestamentlig hämndlystnad har att göra med den frekventa användningen av detta motiv i medier och i den offentliga debatten.<sup>9</sup>

### SYFTE

Inom receptionsfältet har bibelvetare framhållit vikten av att studera inte enbart specifika tolkningar av specifika bibeltexter utan även tolkningar av motiv hämtade från bibeln, inklusive motiv som tolkaren antar är hämtade från bibeln.<sup>10</sup> Bibelvetaren bör således inkludera tolkningar av teman vilka uppfattas härstamma från bibliska texter såsom symboler, namn eller begrepp i receptionsstudiet.<sup>11</sup> Ett flertal bibelvetare har till exempel undersökt hur själva begreppet eller objektet ”Bibeln” laddas med olika innebörd på ett sätt som påminner om hur diskursteoretiker skulle beskriva en flytande signifikant, ett element som

---

texter och motiv används i debatter. Till exempel citerar Bachner en text ur *Svenska Dagbladet* från 2002 där Israels premiärminister Ariel Sharon likställs med sin så kallade bibliske motsvarighet Kung Herodes som, liksom Sharon, var en barnamördare enligt artikelförfattaren. Ett tidigare exempel är hur en ledare i *Aftonbladet* 1982 beskriver Israels premiärminister som den gammaltestamentliga dödsängeln, det vill säga Förgöraren i 2 Mos 12:23 (338; se också Bachner, ”Kristna antijudiska motiv”, 152).

<sup>8</sup> Henrik Bachner och Jonas Ring, *Antisemitiska attityder och föreställningar i Sverige* (Stockholm: Forum för levande historia och Brottsförebyggande rådet, 2006), 59.

<sup>9</sup> Bachner, ”Political Cultures”, 352.

<sup>10</sup> Jag skriver här bibeln med litet b för att markera att det kan röra sig om olika kanonversioner.

<sup>11</sup> Se till exempel Anders Martinsen, Petter Skippervold och Ole Jakob Løland, *Bibelen i Populärkulturen* (Oslo: Scandinavian Academic Press, 2014), 9.

i särskild hög grad är öppet för tillskrivning av olika betydelser.<sup>12</sup> "Bibeln" blir ett slags diskursivt objekt vars betydelse är föremål för en hegemonisk kamp om innebörd. I relation till studiet av bibeln som en slags flytande signifikant kan i svensk kontext Petter Spjut nämnas. Spjut har undersökt hur termen "gnosticism" attribueras olika betydelser i framförallt kristna medier.<sup>13</sup>

Inspirerad av receptionsstudier med fokus på uppfattade bibliska teman eller motiv snarare än faktiska bibeltexter avser jag här undersöka hur begreppet "gammaltestamentlig" laddas med mening i svenska dagstidningar i relativ närtid. Detta vill jag göra utifrån ett teoretiskt och metodologiskt angreppssätt hämtat från lingvisten Norman Fairclough. Jag uppfattar Fairclough som relevant för mitt syfte då han tydligt betonar språkets betydelse och framhåller vikten av att undersöka hur diskurser, men även specifika ords tillskrivna betydelser, konstrueras, reproduceras och transformeras utifrån bakomliggande ideologier och i relation till det kringliggande samhället. Utifrån Faircloughs idéer ämnar jag analysera hur adjektivet "gammaltestamentlig" använts och vilken betydelse begreppet tillskrivs i svenska dagstidningar mellan åren 1987–2017. Jag avser inte göra en fullständig analys enligt Fair-

---

<sup>12</sup> Marianne Winther Jørgensen och Louise Phillips, *Diskursanalys som teori och metod* (Lund: Studentlitteratur, 2000), 35. Några exempel på bibelvetare som undersökt olika typer av föreställningar om "Bibeln" i den offentliga diskursen är Yvonne Sherwood i "Bush's Bible as a Liberal Bible (Strange Thought that Might Seem)", *Postscripts: The Journal of Sacred Texts and Contemporary Worlds* 2/1 (2006): 47–58; Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2013); Hannah M. Strømmen, "Biblical Blood-Lines: From Foundational Corpus to the Far Right Bible", *BibInt* 25/4–5 (2017): 555–573; och James G. Crossley, "What the Bible Really Means: Biblical Literacy in English Political Discourse", i *Rethinking Biblical Literacy*, red. Katie B. Edwards (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015), 23–45; idem, "What the Bible Means—And Could Mean—In English Political Discourse", *Practical Theology* 11/3 (2018): 241–254.

<sup>13</sup> Petter Spjut, "Polemisk etikett eller saklig beteckning? En studie av svenskspråkiga opinionsbildares användning av termen 'gnosticism' och dess implikationer för bibelvetenskaplig och kyrkohistorisk forskning" *SEÅ* 82 (2017): 76–115.

cloughs modell utan endast visa på vilka betydelser termen tillskrivs för att väcka frågan avseende vad dessa betydelser skulle kunna implicera för en fortsatt diskussion inom den bibelvetenskapliga disciplinen. Detta angreppssätt ligger i linje med hur Spjut tidigare diskuterat begreppet ”gnosticism” och dess roll inom bibelvetenskapen.

## ORDBETYDELSE

Fairclough, som formulerat en tredimensionell modell för kritisk diskursanalys,<sup>14</sup> definierar diskurs som ”a particular way of representing certain parts or aspects of the (physical, social, psychological) world”.<sup>15</sup> Fairclough menar att diskurser fungerar ideologiskt vilket han definierar som ”meaning in the service of power”.<sup>16</sup> Diskurser förstås bidra till att producera, reproducera eller transformera dominansrelationer.<sup>17</sup> Språket är en del av den sociala processen.<sup>18</sup> Diskurser både formar och formas av andra sociala praktiker.

Faircloughs tredimensionella modell syftar till att analysera hur olika aspekter av språk bidrar till ensidiga konstruktioner som tjänar en särskild grupps intressen, också genom att studera det som inte sägs, utan tas för givet.<sup>19</sup> Ideologi förstås utöva makt genom ett övertalande språk i stället för andra typer av tvång, det vill säga ideologi förstås som sunt förnuft.<sup>20</sup> Hegemoni är ideologi som når sin kulmen, punkten när

---

<sup>14</sup> Se till exempel Norman Fairclough, *Discourse and Social Change* (Cambridge: Polity, 1992) och idem, *Critical Discourse Analysis* (2:a uppl.; London: Routledge, 2010).

<sup>15</sup> Fairclough, *Critical Discourse Analysis*, 358.

<sup>16</sup> Fairclough, *Critical Discourse Analysis*, 8.

<sup>17</sup> Fairclough, *Discourse and Social Change*, 87.

<sup>18</sup> Fairclough, *Critical Discourse Analysis*, 304.

<sup>19</sup> Titus Hjelm, ”Religion, Discourse and Power: A Contribution Towards a Critical Sociology of Religion”, *Critical Sociology* 40/6 (2014): 855–872 (860).

<sup>20</sup> Hjelm, ”Religion”, 860.

alla andra konstruktioner trycks undan till förmån för ett dominant synsätt.<sup>21</sup>

Ett av analysverktygen i Faircloughs verktygslåda för att analysera naturaliserade och hegemoniska föreställningar är det han kallar ord-betydelse (eng. "wordmeaning"). Han beskriver analysen av ords tillskrivna betydelser på ett sätt som känns välbekant för en exeget:

This means that as producers we are always faced with choices about how to use a word and how to word a meaning, and as interpreters we are always faced with decisions about how to interpret the choices producers have made (what values to place upon them).<sup>22</sup>

Fairclough menar att det är av vikt att studera vilken innebörd som tillskrivs ord, då ords tillskrivna betydelser ska ses som en del av kampen om hegemoni:

The emphasis is upon "key words" which are of general or more local cultural significance; upon words whose meanings are variable and changing; and upon the meaning potential of a word—a particular structuring of its meanings—as a mode of hegemony and a focus of struggle.<sup>23</sup>

Som bibelvetare med fokus på den Hebreiska bibeln intresserar jag mig för bibeltolkning i allmänhet men även specifikt studiet av bibeln som diskursivt objekt. Mitt huvudsakliga intresseområde rör hur diskurser om "Gamla testamentet" och det så kallat gammaltestamentliga konstrueras i medier.<sup>24</sup> Följaktligen är även de betydelser som tillskrivs ordet "gammaltestamentlig" intressanta för mig, inte minst med tanke på de problematiska konnotationer Bachner framhållit att ordet riskerar att föra med sig. Går det att se liknande tendenser i ett större material och i frågor som inte rör staten Israels politik?

---

<sup>21</sup> Hjelm, "Religion", 860.

<sup>22</sup> Fairclough, *Discourse and Social Change*, 18.

<sup>23</sup> Fairclough, *Discourse and Social Change*, 236.

<sup>24</sup> I min kommande avhandling *Hebreiska bibeln debatterad: En receptionskritisk studie av diskurser om "Gamla testamentet" i svenska dagstidningar 1987–2017* (Skellefteå: Artos & Norma, 2022), analyserar jag tolkningar av och föreställningar om "Gamla testamentet" och en så kallad gammaltestamentlig gudsbild och människosyn.

## URVAL OCH METOD

Enligt *Svenska Akademiens ordlista* (SAOL) avser ”gammaltestamentlig” något som hör Gamla testamentet till. Jag kommer dock här, inspirerad av Faircloughs syn på hur ord tillskrivs mening som en del av den hegemoniska kampen, fokusera på hur begreppet används i tidningarna *Aftonbladet*, *Dagens Nyheter*, *Expressen* och *Svenska Dagbladet*. Valet av material bygger på de aktuella tidningarnas stora upplagor och deras därigenom stora genomslag.<sup>25</sup> Valet är också relevant då de fyra tidningarna representerar både dags- och kvällspress samt att de har olika politisk hemhörighet. Tidningarna definierar sig som obunden socialdemokratisk (*Aftonbladet*), obunden liberal (*Expressen* och *Dagens Nyheter*) respektive obunden moderat (*Svenska Dagbladet*). Vidare menar sig samtliga tidningar vara religiöst obundna. Jag är främst intresserad av hur ordet används i medier som når en bred allmänhet snarare än mer riktade medier såsom konfessionella medier eller medier med kopplingar till till exempel vit-makt-miljöer.

Mitt tillvägagångssätt har varit relativt enkelt: jag har sökt efter det aktuella ordet i Kungliga Bibliotekets databas över digitaliserade tidningar och därefter undersökt i vilka sammanhang ordet förekommer samt om det går att skönja några övergripande tendenser. Detta tillvägagångssätt korresponderar med Faircloughs metodologiska vägledning för den kritiska diskursanalysen. Han menar att forskaren först bör undersöka ett större material på ett övergripande sätt för att se de generella tendenserna, därefter genom ett mindre utvalt representativt material belysa ett antal konkreta exempel.<sup>26</sup> Jag kommer redovisa övergripande mönster genom att kategorisera resultatet samt ge exempel på uttryck för de olika kategorierna.

---

<sup>25</sup> Antal upplagor skiljer sig dock rejält under den utvalda tidsperioden. En förklaring är antagligen det växande antalet nätbaserade läsare.

<sup>26</sup> Fairclough, *Discourse and Social Change*, 230.

## FÖREKOMSTEN AV ORDET "GAMMALTESTAMENTLIG\*"

Träffar på ordet "gammaltestamentlig\*" <sup>27</sup> under den utvalda tidsperioden (1987–2017) uppgår till 193 i *Aftonbladet*, 504 i *Expressen*, 798 i *Dagens Nyheter* (DN), samt 918 i *Svenska Dagbladet* (SvD) – sammanlagt 2413 träffar. <sup>28</sup>

En majoritet av dessa träffar rör tillfällen där ordet inte tillskrivs en särskild värdering utan endast används deskriptivt i relation till Hebreiska bibeln. Här kan nämnas kyrkliga annonser vilka förtecknar kommande söndags gammaltestamentliga läsning samt i korsordsfrågor av typen "gammaltestamentlig man med ark". Liknande användningar har jag inte valt att undersöka närmare. Jag har heller inte valt att gå vidare med tillfällen då ordet brukas för att hänvisa till, till exempel, gammaltestamentliga böcker, profeter, tider och så vidare, eller när det av sammanhanget är svårt att utläsa vad som avses med beskrivningen, som till exempel formuleringen "gammaltestamentligt skägg". <sup>29</sup> Jag har av 2413 träffar valt att närmare studera 308 tillfällen då ordet används på ett värdeladdat sätt då mitt syfte här är att undersöka vilka betydelser som tillskrivs ordet i kampen om hegemoni.

## "GAMMALTESTAMENTLIG": KATEGORIER OCH EXEMPEL

Efter att ha analyserat de 308 tillfällen då ordet används med någon form av tillskriven värdering har jag kategoriserat dem under olika

---

<sup>27</sup> Tillägget av \* i sökningen gör att ordet med suffix inkluderas i resultatet, det vill säga även förekomsten av "gammaltestamentliga", "gammaltestamentligt", och så vidare.

<sup>28</sup> I den använda databasen förekommer en del felaktigheter. Det finns en risk att en del nummer inte blivit katalogiserade, samt att en del nummer kan ha lagts in mer än en gång. Vissa texter återkommer dessutom vid flera tillfällen i de citerade tidningarna till exempel om det rör sig om en recension av en film som visats vid flera tillfällen. Sökningen genomfördes hösten 2018 och sedan dess kan fler nummer lagts in i databasen vilket kan påverka utfallet. De exakta siffrorna ger en fingervisning men bör förstås som ett ungefärligt utfall, och inte ett definitivt.

<sup>29</sup> Karin Henriksson, "Amerikanska kulturekon i Kanada", SvD (22 feb 1995).



rubriker. I flera fall har ett uttryck kunnat placeras in under flera av kategorierna, inledningen ska därmed inte ses som definitiv. Snarare är jag ute efter att skönja övergripande mönster i hur ordet tillskrivs mening. De kategorier jag valt att tillämpa i indelningen är:

- (a) skildrande något föråldrat och/eller ociviliserat (10 tillfällen)
- (b) kopplat till moral/moralism (45 tillfällen)
- (c) kopplat till våld eller hot om våld (114 tillfällen)
- (d) ett sätt att fånga in eller förstärka ett särskilt sinnelag (139 tillfällen)

Jag kommer nedan att ge exempel från kategorierna för att ge en fingervisning om vad de inrymmer. I det stora materialet förekommer fyra vad jag anser vara positivt laddade tillskrivelser av ordet, vilket utgör en försvinnande minoritet. Jag återger ett av dessa nedan för att visa på att även mer positiva konnotationer förekommer, om än i begränsad mån. Detta kan dock knappast ses som representativt med hänseende till det större materialet.

- (a) "Gammatestamentlig" som skildrande *något föråldrat och/eller ociviliserat* (10 tillfällen). Exempel på formuleringar ur denna kategori är:
  - "ålderdomlig och gammatestamentlig till mentaliteten"<sup>30</sup>
  - "en gammaldags, nästan gammatestamentlig prägel"<sup>31</sup>
  - "[d]en Gud Ann Heberlein längtar efter är inte Nya testamentes förlåtande älskande gudom utan en mer medeltida, gammatestamentlig gud"<sup>32</sup>
- (b) "Gammatestamentlig" kopplat till *moral/moralism* (45 tillfällen). I denna kategori förekommer ordet kopplat till en sträng eller problematisk moral, till exempel:
  - "[h]är finns en sträng, gammatestamentlig moral"<sup>33</sup>
  - "något så gammatestamentligt har inte hörts i riksdagen sedan Thorbjörn Fälldins dagar" (en kommentar om dåvarande finansministern

<sup>30</sup> Sven Delblanc, "Tidens anakronismer", *Expressen* (10 nov 1991).

<sup>31</sup> Ulrika Kärnborg, "Respekt och patos", *DN* (17 april 1999).

<sup>32</sup> Daniel Suhonen, "Gudsförgäten", *Expressen* (31 mars 2015).

<sup>33</sup> Tommy Olofsson, "En djup kontakt", *SvD* (6 okt 1988).

Göran Persson som i riksdagen talat om att den som är satt i skuld icke är fri)<sup>34</sup>

- "en närmast gammaltestamentlig moraluppfattning"<sup>35</sup>
- "en gammaltestamentlig uppläxning"<sup>36</sup>
- i en artikel påstås att journalisten Siewert Öholm hade kunnat få behålla sin anställning om han hade kunnat "hålla sina gammaltestamentliga kristna värderingar i schack"<sup>37</sup>
- en film om ett fattigt brödrapar som bestämmer sig för att råna banker beskrivs kortfattat som "#gammaltestamentligmoral"<sup>38</sup>

(c) "Gammaltestamentlig" kopplat till *våld eller hot om våld* (114 tillfällen). Kategorin återkommer vid flera tillfällen i beskrivningar av Gud som så kallat gammaltestamentlig, eller hur personer påminner om en gammaltestamentlig gud, till exempel:

- "inte denna gammaltestamentligt straffande gud"<sup>39</sup>
- "[i] Västerbotten är Gud mer gammaltestamentligt hård och straffande"<sup>40</sup>
- tv-profilen Arga Snickaren beskrivs vara: "mer som den gammaltestamentliga Guden kan man säga: Arg och straffande – någon att frukta"<sup>41</sup>

Kategorin förekommer även i reportage om politiska händelser såsom:

- "gammaltestamentlig moral som Bush och Israel 'spränger ni vårt hus, bombar vi ert land'<sup>42</sup>
- "[d]e i någras ögon kanske något gammaltestamentliga reaktionerna ... om att rättvisa nu skipats" (reportaget skildrar reaktioner på terroristgruppsledaren Usama Bin Ladins död)<sup>43</sup>

<sup>34</sup> Dick Ljungberg, "Carlssons trupp har tappat farten", *DN* (15 apr 1995).

<sup>35</sup> Johan Lundberg, "Gustafsson och den samtida erfarenheten", *SvD* (17 feb 2003).

<sup>36</sup> Åsa Linderborg, "Herrrrrrregud!", *Aftonbladet* (10 mars 2012).

<sup>37</sup> Jan-Olov Andersson, "Öholm tog större plats än de flesta", *Aftonbladet* (26 jan 2017).

<sup>38</sup> Helena Lindblad, "Allt du behöver veta inför Oscarsgalan", *DN* (24 feb 2017).

<sup>39</sup> Carl-Gunnar Åhlén, "Som en straffande guds akustiska våld", *SvD* (11 juni 1997).

<sup>40</sup> Bo Lövendahl, "Biblisk maktkamp får liv i ny opera", *SvD* (31 dec 2008).

<sup>41</sup> Maria Brander, "Maria Brander", *Expressen* (5 nov 2015).

<sup>42</sup> Mattias Göransson, "Jag skiter i sakligheten", *DN* (6 juli 2003).

<sup>43</sup> Lars Nicander, "Säkrare värld utan bin Ladin", *SvD* (3 maj 2011).

- någon menar att den amerikanske presidenten George W. Bush ”lät närmast gammaltestamentlig när han manade till något som lät som ett korståg”<sup>44</sup>

Kategorin återkommer också i kultur- och sportreportage, till exempel:

- ”Nicole Kidmans slutgiltiga hämnd är av grymmaste, gammaltestamentliga snitt”<sup>45</sup>
- ”som gillar sin filmhämnd brutal och gammaltestamentlig”<sup>46</sup>
- under delrubriken ”Zlatan hämnaren” står att läsa att Ibrahimović är ”den mest gammaltestamentliga fotbollsspelaren som finns. Han glömmer aldrig en oförrätt ... han vänder aldrig andra kinden till”<sup>47</sup>

(d) ”Gammaltestamentlig” som ett sätt att *fånga in eller förstärka ett särskilt sinnelag* (139 tillfällen). I denna kategori förekommer uttryck för när ordet kan anses tillskrivas positiva konnotationer. Ett exempel är beskrivningen:

- ”gammaltestamentlig och hjälpsam”<sup>48</sup>

Vid några tillfällen kopplas även ”gammaltestamentlig” ihop med ett poetiskt sinnelag, vilket kan tolkas anspela på ett positivt sinnelag. Vid den överväldigande majoriteten av tillfällena är ordet dock associerat med mer negativt laddade sinnelag. Ett av de två vanligaste sinnelagen som ”gammaltestamentlig” kopplas samman med är *stränghet*:

- ”härskade en strängt, gammaltestamentlig miljö”<sup>49</sup>
- ”en gammaltestamentligt sträng teolog”<sup>50</sup>
- ”[m]ed gammaltestamentlig stränghet”<sup>51</sup>
- ”[h]ans världsåskådning var gammaltestamentligt sträng”<sup>52</sup>

<sup>44</sup> Björn Wiman, et al., ”Vad gjorde du den 11 september 2001?” *DN* (11 sept 2011).

<sup>45</sup> Helena Lindblad, ”Lekfulla tillbakablickar”, *DN* (3 jan 2004).

<sup>46</sup> Emma Gray Munthe, ”Manligheten inte helt 2009”, *Aftonbladet* (6 mars 2009).

<sup>47</sup> Johanna Frändén, ”Fransmännen: Vem är Zlatan egentligen?”, *Aftonbladet* (21 maj 2016).

<sup>48</sup> Redaktionen, ”Isländskt rekord”, *Aftonbladet* (22 dec 1987).

<sup>49</sup> Maria Bergom Larsson, ”När mannen älskar en annan – också”, *Aftonbladet* (6 okt 1997).

<sup>50</sup> Peter Luthersson, ”Minnesgård över krigskamrater”, *SvD* (26 juni 2000).

<sup>51</sup> Olle Svenning, ”På jakt efter alternativ till Jesus”, *Aftonbladet* (25 dec 2005).

<sup>52</sup> Kulturredaktionen, ”Deckare, tigrar, K & koftor”, *Aftonbladet* (14 juli 2007).

- "[d]en nästan gammatestamentliga strängheten"<sup>53</sup>
- "gammatestamentligt strängt"<sup>54</sup>
- "strängt skolfrökenaktigt för att inte säga gammatestamentlig framställning"<sup>55</sup>

Det andra mest frekvent förekommande sinnelaget kopplat till ordet är *vreden*, några exempel är:

- "ett stort mått vrede – närmast gammatestamentlig vrede"<sup>56</sup>
- "gammatestamentlig vrede"<sup>57</sup>
- "uttalad med gammatestamentlig vrede"<sup>58</sup>
- "som fort var sur på sitt gammatestamentliga sätt"<sup>59</sup>
- "gammatestamentlig aggressivitet"<sup>60</sup>
- "en gammatestamentlig vrede på orättvisor"<sup>61</sup>

En tendens är att "gammatestamentlig" används på ett allmänt förstärkande sätt. Är det "gammatestamentligt" allvar eller tungt ska detta tolkas som att det är väldigt allvarligt eller tungt och så vidare. Nedan listas några exempel på denna tillskrivna, förstärkande egenskap:

- "dess gammatestamentliga upprepningar"<sup>62</sup>
- "gammatestamentligt mörk"<sup>63</sup>
- "gammatestamentligt kärv"<sup>64</sup>
- "osnällheten i den här TV-serien är gammatestamentlig"<sup>65</sup>

---

<sup>53</sup> Helena Dahlgren, "Dödslängtan, ångest och tröstlöshet gör mig glad", *Aftonbladet* (8 okt 2010).

<sup>54</sup> Bo Lindberg, "Prövningarna styr vårt förhållande till Fortuna", *SvD* (5 mars 2012).

<sup>55</sup> Viktoria Jäderling, "Konst & konstigt", *Aftonbladet* (16 juni 2014).

<sup>56</sup> Mats Gellerfeldt, "Ger röst åt de nedersta", *SvD* (10 sept 1989).

<sup>57</sup> Jerker Persson, "Storebrorsattityd utmärker SNF", *SvD* (18 apr 1991).

<sup>58</sup> Gunnar Fredriksson, "... det var alltså här Spinoza satt och slipade linser", *Aftonbladet* (2 aug 1997).

<sup>59</sup> Fredrik Johansson, "En karriär i hård motvind", *DN* (9 nov 2003).

<sup>60</sup> Helena Lindblad, "Lögner, förläggare och maffia", *DN* (20 okt 2006).

<sup>61</sup> Lasse Berg, "Stig T Karlsson", *SvD* (22 mars 2015).

<sup>62</sup> Redaktionen, "Husbondens röst", *DN* (11 juni 1990).

<sup>63</sup> Elin Unnes, "Grinderman", *SvD* (22 sept 2010).

<sup>64</sup> Jens Liljestränd, "Ångest som smittar", *Expressen* (18 nov 2015).

<sup>65</sup> Johan Hakelius, "Johan Hakelius", *Expressen* (9 juli 2016).

- ”skapar en klimatångest av gammaltestamentliga mått”<sup>66</sup>
- ”[i] denna gammaltestamentliga mardröm”<sup>67</sup>

Efter denna genomgång av kategorier och exempel på formuleringar vill jag nedan diskutera de övergripande tendenserna i materialet samt eventuella orsaker till de mönster jag menar mig se. För att kunna göra detta kommer jag först att sätta analysen i relation till bruket av andra liknande begrepp, för att se om det föreligger någon skillnad i tillämpning. Därför ämnar jag kortfattat redogöra för mönster i användandet av begreppen ”biblisk”, ”evangelisk” och ”nytestamentlig”.

### ”BIBLISK”, ”EVANGELISK” OCH ”NYTESTAMENTLIG”

I analysen har jag valt att studera hur andra likartade begrepp används på liknande sätt, det vill säga inte enbart som en teknisk deskriptiv term utan på ett värdeladdat sätt, för att kunna upptäcka eventuella likheter och skillnader.<sup>68</sup> Av utrymmesmässiga skäl, och då dessa begrepp inte står i fokus för analysen, presenteras resultatet här mer kortfattat.

Ordet ”biblisk\*” förekommer 10829 gånger i det utvalda materialet, varav det 534 gånger används på ett värdeladdat sätt (majoriteten av tillfällena rör bibliska personer, tider, namn, böcker, platser osv.). Det övergripande mönstret angående dessa tillfällen är att ”biblisk” kan tillskrivas både negativa och positiva associationer. I en mer allmän användning är den positiva associationen mer framträdande, medan ”biblisk” ges mer negativa eller åtminstone förstärkande negativa associationer då det används i relation till fenomen som krig, flykt-inkatastrofer och klimatfrågan. Några exempel på formuleringar presenteras nedan.

<sup>66</sup> Oscar Rossi, ”Fjädrar: Klimatapokalyps drabbar Danmark”, *SvD* (28 nov 2017).

<sup>67</sup> Wanda Bendjelloul, ”Årets bästa utländska filmer”, *DN* (15 dec 2017).

<sup>68</sup> Denna undersökning genomfördes våren 2021, därför kan urvalet av tidningsnummer som hunnit föras in i databasen, och därmed det utvalda materialet, varit något större. Återigen ska antalen ses som en fingervisning.

En dramatisk förlossning som till sist gått bra beskrivs som en "biblisk förlossning".<sup>69</sup> Vidare kan i ett positivt sammanhang nämnas skildringar som beskriver "en biblisk värdighet",<sup>70</sup> "en närmast biblisk kärlek",<sup>71</sup> "bibliskt i sin visdom",<sup>72</sup> "[i]dyllen tycks närmast biblisk",<sup>73</sup> "den bibliska skönheten",<sup>74</sup> "en fest av bibliska proportioner",<sup>75</sup> "[d]et är nog denna tyglade medkänsla som ger filmerna det bibliska drag många tyckt sig känna"<sup>76</sup> samt "[m]ed ett bibliskt lugn och tålmod".<sup>77</sup>

Samtidigt förekommer mer negativa konnotationer till begreppet, till exempel i skildringar som "en sträng biblisk uppfostran",<sup>78</sup> "en biblisk avund"<sup>79</sup>, "[o]ch andra sekunden drabbas jag av ett ursinne, som en helig, nästan biblisk vrede".<sup>80</sup> Ordet används även i samband med olika typer av katastrofer såsom i beskrivningen av ett "bibliskt skyfall".<sup>81</sup> Framförallt efter millennieskiftet används "biblisk" allt mer ihop med "mått", "proportioner" och "dimensioner", särskilt för att beskriva fyra specifika fenomen, nämligen naturkatastrofer, flyktkatastrofer, krig eller sportresultat. Här kan till exempel nämnas "[k]atastrofen i Sydostasien har rent bibliska proportioner"<sup>82</sup> eller "[k]atastrofen i Syrien har nått 'nästan bibliska proportioner'".<sup>83</sup>

<sup>69</sup> TT, "Biblisk förlossning i Gällivare", *Aftonbladet* (13 dec 1995).

<sup>70</sup> Björn Norström, "Resa över prärien", *Expressen* (25 feb 1988).

<sup>71</sup> Nina Lekander, "Kärleken är inte assurerad", *Expressen* (29 aug 1990).

<sup>72</sup> Anonym, "Lysande!", *DN* (15 jan 1994).

<sup>73</sup> Per Nilsson, "Ingen rädder för vargen", *Expressen* (30 juni 1994).

<sup>74</sup> Peter Kadhammar, "De fördömdas by", *Expressen* (12 juli 1994).

<sup>75</sup> Klick!, "Jag älskar köttbullar", *Aftonbladet* (10 dec 2004).

<sup>76</sup> Märten Blomkvist, "Osentimentalt elände: Bröderna Dardenne har fångat en oförglömlig olycksfågel", *DN* (13 jan 2012).

<sup>77</sup> Thomas Engström, "Putins illvilja ska inte underskattas", *SvD* (19 mars 2015).

<sup>78</sup> Klas Ericsson, "Vuxet värre", *Expressen* (27 sept 2002).

<sup>79</sup> Anton Gustavsson, "Vilken är din värsta synd, Sissela Kyle?", *SvD* (15 jan 2010).

<sup>80</sup> Alex Schulman, "Alex Schulman", *Expressen* (13 aug 2017).

<sup>81</sup> Paul Auster, "Dödens blixtnedslag", *Expressen* (5 apr 1996).

<sup>82</sup> Lars Ryding, "En personlig referens låter oss ana lidandet", *SvD* (30 dec 2004).

<sup>83</sup> Anne-Marie Slaughter, "En flygförbudszon för Syrien", *DN* (22 sept 2015).

I sportsammanhang återkommer beskrivningen kopplat till både vinst och förlust, det vill säga både i positiva och negativa sammanhang. Här kan nämnas ”ett nederlag av bibliska proportioner”,<sup>84</sup> ”ett mirakel av bibliska mått”<sup>85</sup> och då Zlatan Ibrahimović beskrivs kunna ”göra bibliska mål”.<sup>86</sup>

Slutligen återkommer ”biblisk” även ofta kopplat till beskrivningar av ett särskilt sätt att uttrycka sig, då återgett tillsammans med till exempel ”ton”, ”klang”, ”språk”, ”poetiskt” eller liknande. Bob Dylans senaste skiva beskrivs till exempel äga en ”biblisk tuktad stramhet”.<sup>87</sup> I en bokrecension skildras ”bokens stramt allvarliga, stundom nästan bibliska stil”.<sup>88</sup> Andra exempel är ”bibliskt högstämmd retorik”<sup>89</sup> samt ”[h]ans språk klingade bibliskt ålderdomligt”.<sup>90</sup>

”Evangelisk\*” förkommer 4194 gånger i materialet varav det vid 65 tillfällen används på ett värdeladdat sätt.<sup>91</sup> ”Nyttestamentlig\*” förekommer i sin tur 244 gånger varav det vid 21 tillfällen används på ett värdeladdat sätt (majoriteten rör nyttestamentlig exegetik, texter, personer och så vidare). Till skillnad mot ”gammaltestamentlig”, som i en absolut majoritet associeras till något negativt och ”biblisk”, som kan associeras till både positiva och negativa företeelser, är dessa två i stort sett enbart förknippade med positiva företeelser. Ett undantag finns i beskrivningen

<sup>84</sup> Per Bjurman, ”På söndag krossar Payton myten om sig själv”, *Aftonbladet* (31 jan 2007).

<sup>85</sup> Jennifer Wegerup, ”Wegerup: Därför ser vi nu slutet på storhetstiden”, *Aftonbladet* (15 sept 2007).

<sup>86</sup> Noa Bachner, ”Z-dilemma för PSG”, *Expressen* (14 juli 2015).

<sup>87</sup> Jens Peterson, ”Tack gode gud för Dylans nya LP”, *Aftonbladet* (15 sept 1989).

<sup>88</sup> Leif Nylén, ”Kiruna i kärlek, sorg och vrede”, *DN* (31 aug 1988).

<sup>89</sup> Sven Delblanc, ”Att gå till Österbotten med historien”, *Expressen* (30 jan 1992).

<sup>90</sup> Salomon Schulman, ”I Frälsarens fotspår”, *DN* (23 juni 1998).

<sup>91</sup> Majoriteten rör evangeliska eller evangelisk-lutherska kyrkor, lära, bekännelse och så vidare. Från 2015, i samband med Donald J. Trumps presidentvals kampanj, blir ”evangelikal” allt mer förekommande i de utvalda tidningarna. Ordet förekommer sammanlagt 83 tillfällen och rör då en särskild kristen inriktning.

av en tv-dokumentär som ska skildra en "konservativ, evangelisk moral".<sup>92</sup> I övrigt har förekomsterna positiva konnotationer.

Några exempel är "[t]onen är optimistisk, kanske evangelisk",<sup>93</sup> "evangelisk solidaritet",<sup>94</sup> "evangeliskt lycklig",<sup>95</sup> "[n]ågot oväntat visar det sig att den gammaltestamentlige professorn är mera evangelisk än den nytestamentlige",<sup>96</sup> samt "publikens evangeliska välvilja".<sup>97</sup>

I materialet är "nytestamentlig" inte vanligt förekommande, men när det används sker det utifrån förutsättningen att det rör någonting positivt. Två exempel är "[i] Beauvoirs i övrigt så ljusa, närmast nytestamentliga jämlikhetsbudskap"<sup>98</sup> samt "[d]en nya snickaren 'Pirre', är på det viset mer nytestamentlig, mer Jesus. Han är förlåtande och vänlig och någon att ty sig till".<sup>99</sup>

Sammanfattningsvis kan "biblisk" användas för att beskriva eller förstärka beskrivningar med både positiv och negativ innebörd, medan "evangelisk" och "nytestamentlig" utom i ett fall används med en positiv innebörd. "Gammaltestamentlig" används tvärtom i en överväldigande majoritet med en negativ innebörd.

## ORDBETYDELSE AV "GAMMALTESTAMENTLIG" OCH EVENTUELLA IDEOLOGISKA BAKGRUNDER

Fairclough menar att den kritiska diskursanalytikern bör försöka göra tendenserna i det övergripande materialet begripliga.<sup>100</sup> Här har jag visat

<sup>92</sup> Tv-tablån, *Expressen* (10 jan 2012).

<sup>93</sup> Olle Svenning, "När blev Judas en förrädare?", *Aftonbladet* (23 dec 1995).

<sup>94</sup> Anders Ehnmark, "Elden som oroar", *Expressen* (2 juni 1994).

<sup>95</sup> Thomas Götselius, "Levande troskamp: Vad händer när diktens du råkar heta 'Kristus?'", *DN* (20 sept 2001).

<sup>96</sup> Ur en kommentar till en debatt om homosexualitet i vilken journalisten beskriver skiljelinjen mellan en professor i Nya testamentets exegetik och en professor i Gamla testamentets exegetik (Bo Strömstedt, "Halkvarning i Lund", *Expressen* [11 nov 2003]).

<sup>97</sup> Jacob Lundström, "Snyft vilket klassamhälle", *Aftonbladet* (11 sept 2010).

<sup>98</sup> Birgit Munkhammar, "Beauvoir låter disken stå", *DN* (31 maj 1991).

<sup>99</sup> Maria Brander, "Maria Brander", *Expressen* (5 nov 2015).



att ordet ”gammaltestamentlig” i de fall då begreppet fungerar som ett värdeladdat adjektiv eller adverb används för att skildra något negativt. Ordet används också i en slags superlativ form med negativa konnotationer. Den mest förekommande kategorin av de utvalda 308 tillfällena skildrar ett användande av ordet där ett ofta problematiskt eller negativt sinnelag beskrivs eller förstärks. Den näst största kategorin sammankopplar ordet med våld eller hot om våld till exempel genom straff eller hämndaktioner.

Fairclough betonar vikten av att inte bara undersöka vad som sägs utan också det som inte sägs, och här är det uppenbart att ordet i stort sett aldrig skildrar företeelser med positiva konnotationer. Det framstår i materialet som närmast orimligt att beskriva en god öl som en ”IPA av gammaltestamentliga mått” eller en vänlig person som ”gammaltestamentligt kärleksfull” och så vidare. Tvärtom är det tydligt att ordet i den absoluta majoriteten av fallen tillskrivs negativa konnotationer, en ”gammaltestamentlig moral” uppfattas inte som en god eller modern moral. Även den förstärkande effekten sker i relation till negativa begrepp som ångest, kärvhet eller mardröm. Endast vid ett fåtal tillfällen kan ordet tolkas förstärka något positivt, som i exemplen med hjälpsamhet eller angående en vrede mot orättvisor.

Sammantaget kan sägas att den ordbetydelse som tillskrivs ”gammaltestamentlig” är en negativ innebörd, till exempel straffande, hämnande och omodern samt ett förstärkande värde i en nästintill superlativ bemärkelse gällande generellt negativa fenomen. Det går nästan inte att vara exempelvis mer sträng än ”gammaltestamentligt sträng”. I den hegemoniska kampen om ordets betydelse förekommer alternativa tillskrivningar av ordbetydelse men dessa är försvinnande få i det större materialet.<sup>101</sup>

<sup>100</sup> Fairclough, *Discourse and Social Change*, 219.

<sup>101</sup> Detta är ett övergripande mönster i materialet oaktat tidning, genre (reportage, krönikor, debattartiklar osv.) samt återkommande under hela den utvalda tidsperioden, med vissa toppar och dalar. Som jag nämnde finns en viss tendens att ”biblisk”

När människor i samma samhälleliga kontext tänker lika om specifika frågor eller till och med förbiser att andra synsätt är möjliga, går det att beskriva som hegemoni.<sup>102</sup> En negativ eller nedvärderande betydelse av "gammaltestamentlig" framstår i materialet ha uppnått hegemonisk position. Detta till skillnad mot de mer positivt laddade "evangelisk" och "nytestamentlig" samt "biblisk", vilket i materialet framstår ha mer flytande innebörd och vara mer öppen för att användas i positiv eller negativ bemärkelse.

Fairclough betonar vikten av att medvetandegöra den hegemoniska process som genom historien skapat en språklig norm.<sup>103</sup> Här menar jag att den språkliga norm som sammankopplar "gammaltestamentlig" med negativa konnotationer kan ha att göra med vad Bachner uppmärksammat, det vill säga att det förekommer kopplingar mellan diskurser om det så kallat gammaltestamentliga och en antijudisk diskurs artikulerad i den kristna idéhistorien. Här kan nämnas konstruktionen av judendom som antites till kristendom. En nedvärderande syn på både Gamla testamentet och judendom går att spåra långt tillbaka i den kristna idéhistorien även i svensk kontext. Ett exempel på det är hur ordet "gammaltestamentlig" enligt *Svenska Akademiens ordbok* (SAOB) avser både något som "tillhör", "utmärker" eller "påminner om det gamla testamentet" eller dess tid, men som också genom hänvisning till källor från 1880-talet innebär: "särsk. skämts. o. eufemistiskt: judisk. Gammaltestamentlig näsa". Begreppet användes således åtminstone på slutet av 1800-talet i Sverige som en omskrivning för judisk, och med negativa konnotationer. Det antijudiska temat associerat med ordet kan här skönjas återkomma genom historien.

---

förekommer som en beskrivning av något som inte relaterar till bibeln allt oftare efter millennieskiftet.

<sup>102</sup> Ruth Wodak och Michael Meyer, "Critical Discourse Studies: History, Agenda, Theory and Methodology", i *Methods of Critical Discourse Studies*, red. Ruth Wodak och Michael Meyer (Los Angeles: SAGE, 2016), 1–23 (9).

<sup>103</sup> Fairclough, *Discourse and Social Change*, 240.

I relation till SAOB är det dock intressant att notera att det relativt frekvent förekommande bruket av adjektivet/adverbet på ett värdeladdat sätt mellan 1987–2017 kan jämföras med den relativt låga förekomsten ett århundrade tidigare, det vill säga 1887–1917. Då förekommer ”gammaltestamentlig\*” endast 141 gånger i tre av de utvalda tidningarna (*Expressen* grundades 1944), varav det vid 27 tillfällen används som ett värdeladdat adjektiv/adverb.<sup>104</sup> Också då används ordet i en superlativ tillämpning och i beskrivningar av en särskild ton eller stil. Ordet tillskrivs negativa konnotationer såsom ”gammaltestamentlig hatfullhet”<sup>105</sup> eller ”gammaltestamentlig enfald”<sup>106</sup> men även mer positiva konnotationer som ”gammaltestamentlig patos”,<sup>107</sup> ”gammaltestamentlig festlighet och glans”,<sup>108</sup> ”en gammaltestamentlig idyll”<sup>109</sup> eller ”en nästan gammaltestamentlig charme”.<sup>110</sup> Intressant nog verkar användandet av ordet således dels öka och dels alltmer associeras med en negativ inbörd hundra år senare (1987–2017). Här kan därför också andra diskurser, såsom en modernitetsdiskurs (där det gamla uppfattas ha lägre status än det nya) samt en sekulär, religionskritisk eller kyrkokritisk diskurs lyftas fram som relevanta för att förstå varför ”gammaltestamentlig” tillskrivs negativa konnotationer i svensk kontext under 1987–2017.<sup>111</sup>

---

<sup>104</sup> I databasen är det mer troligt att vissa tidningsnummer utkomna under 1800-talet inte finns digitaliserade av olika skäl än vad som är troligt gällande senare års publiceringar, men en absolut majoritet finns inlagda så med vissa förbehåll är siffrorna representativa.

<sup>105</sup> Redaktionen, ”Vårt land”, *DN* (14 nov 1889).

<sup>106</sup> Redaktionen, ”Från olika länder”, *Aftonbladet* (9 jan 1896).

<sup>107</sup> Tor Hedberg, ”August Strindbergs nya drama”, *SvD* (28 okt 1898).

<sup>108</sup> Sten, ”Finn och Lukasgillet i Lund”, *SvD* (19 dec 1900).

<sup>109</sup> Erik Norling, ”Dagar med Heidenstam”, *DN* (21 dec 1907).

<sup>110</sup> August Brunius, ”På tröskeln till Italien”, *SvD* (16 sept 1908).

<sup>111</sup> Se till exempel Mia Lövheim, ”Religion, Mediatization, and ‘Complementary Learning Processes’ in Swedish Editorials”, *Journal of Religion in Europe* 10/4 (2017): 366–383; Sven Thidevall, *Kampen om samhällsreligionen: Dagens Nyheters Djävulskampanj 1909* (Skellefteå: Artos Academic 2016).

Det finns således fler diskurser att beakta för att förstå den ordbetydelse som tillskrivs "gammaltestamentlig". Det som måhända har ett ursprung i en antijudisk diskurs i den kristna idéhistorien har senare kommit att införlivas i och förstärkas av andra diskurser i en hegemonisk process (vilket påminner om hur Fairclough beskriver interdiskursivitet)<sup>112</sup> vilket lett till en mer allmän användning av begreppet och vedertagen ordbetydelse. De som använder ordet menar inte att hävda en antijudisk diskurs utan är kanske främst ute efter att nedvärdera något uppfattat omodernt eller alltför strängt eller moraliserande. Problemet kvarstår dock då en diskurs som kontrasterar Nya testamentets kärleksfulla budskap och förlåtande Gud mot Gamla testamentets stränga budskap och straffande Gud samtidigt riskerar att reproduceras, om än omedvetet.

Fairclough menar att en kritisk diskursanalys bland annat syftar till att upptäcka de bakomliggande ideologier som kommer till uttryck i språkbruk. Fairclough definierar ideologier i detta sammanhang som ...

... significations/constructions of reality (the physical world, social relations, social identities), which are built into various dimensions of the forms/meanings of discursive practices, and which contribute to the production, reproduction or transformation of relations of domination.<sup>113</sup>

Man ska dock inte anta, menar han, att människor är medvetna om den ideologiska dimensionen av det egna handlandet. Ideologier är mer eller mindre naturaliserade och automatiserade. Fairclough beskriver ideologi som mest effektivt när "its workings are least visible", det vill säga när ideologi uppfattas som sunt förnuft.<sup>114</sup> I materialet är det sunt förnuft att det så kallat gammaltestamentliga ska förstås som något negativt. Att det så kallat gammaltestamentliga är något negativt har naturaliserats

---

<sup>112</sup> Se till exempel Fairclough, *Discourse and Social Change*, 233; Winther Jørgensen och Pillips, *Diskursanalys*, 77.

<sup>113</sup> Fairclough, *Discourse and Social Change*, 87.

<sup>114</sup> Norman Fairclough, *Language and Power* (London: Routledge 2015), 108.

och behöver inte förklaras, det vill säga att det är ideologi, enligt Fairclough.

Fairclough betonar vikten av ett kritiskt förhållningssätt till språkbruk samt vikten av att medvetandegöra den ideologiska processen i diskurs.<sup>115</sup> Även om jag här enbart tillämpat ett av Faircloughs många analysverktyg, menar jag att analysen visar på just vikten av ett kritiskt förhållningssätt till språkbruk samt förståelse för den språkliga norm som konstruerats historiskt utifrån dominansrelationer. I detta fall gäller det dominansrelationen mellan kristna och judar där en typ av antijudisk diskurs uttalad i den kristna idéhistorien riskerar att reproduceras genom den tillskrivna betydelsen av ”gammaltestamentlig”.

#### IMPLIKATIONER FÖR EN FORTSATT DISKUSSION

Som bibelvetare är det intressant att notera det genomslag nämnda tillskrivna betydelser av ”gammaltestamentlig” fått i svensk offentlighet genom dess förekomst i svenska icke-konfessionella dagstidningar, en betydelse som skiljer sig från hur det definieras enligt *Svenska Akademiens ordlista* (SAOL). Det är vidare intressant att se hur ordet påfallande ofta under den utvalda perioden, 1987–2017, används i andra sammanhang än i artiklar om bibeln eller andra ämnen som kan förknippas med religion. Ordet lever på ett sätt sitt eget liv och har kommit att implementeras i ett bredare språkbruk. Detta påminner om vad Spjut uppmärksammar angående hur begreppet ”gnosticism” används i svenska, framförallt kristna, medier där han visar att termen främst används ”som negativt exempel, för att illegitimeras en teologisk motståndares förståelse av kristendomen”.<sup>116</sup> Ordbetydelsen och förknippandet av ”gammaltestamentlig” med något negativt har uppnått en hegemonisk position i materialet. Även om Fairclough kan kritiseras utifrån huruvida hans teori och metod kan bidra till verklig

---

<sup>115</sup> Fairclough, *Discourse and Social Change*, 90.

<sup>116</sup> Spjut, ”Polemisk etikett”, 109.

förändring avseende orättvisa strukturer som avspeglar sig i språkbruk, menar jag att det första steget i att skapa förändring är att medvetandegöra och tydliggöra en språklig norm som kan reproducera dominansförhållanden.

En stereotyp och orättvis kontrastering mellan det så kallat "Gamla" och "Nya" testamentet har påtalats av många bibelvetare, bland annat av Terence E. Fretheim. Fretheim påpekar att det finns en orättvisa i att samtidigt som många texter i den Hebreiska bibeln tar avstånd från våld så har textsamlingen fått ett dåligt rykte om ett våldsamt innehåll.<sup>117</sup> Samtidigt, framhåller han, har Nya testamentet fått ett bättre rykte än det förtjänar då textsamlingen ofta förknippas med icke-våld trots att det rymmer ett flertal passager av våldsskildringar, däribland det underliggande hotet om att utsättas för evigt våld. Denna stereotypa och orättvisa kontrastering lever kvar i en språklig norm genom den naturaliserade förståelsen av "gammaltestamentlig" som något negativt.<sup>118</sup>

För den svenska bibelvetenskapen (ordet "gammaltestamentlig" förekommer inte i alla språk) blir en kritisk reflektion över bruket således viktig. Förutom att problematisera det eventuellt egna användandet av termen kan bibelvetenskapen fortsätta bidra till att motverka stereotypa

<sup>117</sup> Terence E. Fretheim, "God and Violence in the Old Testament", i *What Kind of God? Collected Essays of Terence E. Fretheim*, red. Michael J. Chan och Brent A. Strawn (Pennsylvania: Penn State University Press, 2015), 129–139 (129).

<sup>118</sup> På [synonymer.se](https://www.synonymer.se) kan man till exempel läsa om "gammaltestamentlig" att ordet (understrykningar i original): "avser Gamla testamentet i Bibeln (ofta med *syftning* på dess *bild* av Gud som en *oförsonlig* hämnare)". Där ges också fem exempel på användning hämtade från medier och skönlitteratur (kursiv i original): "Han blir besatt av en *gammaltestamentlig* gudom som ljungar obönhörlig lydnad. Men det är ingen överdrift att säga att fiendskapen och avundsjukan mellan dem är av en *gammaltestamentlig* sort. Så kommer det sig att föreläsningarna ena dagen kan handla om kvantfysik och den andra om *gammaltestamentlig* exegetik. Han blängde på henne likt en *gammaltestamentlig* profet i begrepp att frammana Guds vrede och krossa de ogudaktiga. Reagan var optimisten medan Goldwater var pessimisten i sin retorik visade upp en *gammaltestamentlig* dysterhet" (<https://www.synonymer.se/sv-syn/gammaltestamentlig>).

och orättvisa rykten och föreställningar om det ”gammatestamentliga” i en offentlig diskurs.<sup>119</sup> Särskilt bör synnerligen problematiska motiv beaktas, såsom en ”gammatestamentlig” typ av hämnd. Motiv som, vilket Bachners forskning visar, bidrar till att reproducera antijudiska stereotyper och tankegoods.

---

<sup>119</sup> Detta gäller även undervisningssammanhang, se Mikael Larsson och Hanna Liljefors, ”Att undervisa om ’Bibeln i politiken’: Fallgorpar och möjligheter”, *SEÅ* 87 (2022): 120–140.

# Mer än filologi: Textkritiska positioner i Svenska Folkbibeln och Bibel 2000

**RICHARD PLEIJEL**

*Stockholms universitet*

richard.pleijel@su.se

## INTRODUKTION

Varje bibelöversättning iscensätter en unik grundtext.<sup>1</sup> Denna texts utformning – det vill säga de manuskript och textvarianter som den är baserad på – är inte arbiträr, utan en konsekvens av vissa textkritiska överväganden som påverkas av en mängd olika omständigheter. Detta kan uttryckas som att en given översättnings textkritiska position beror av olika kontextuella faktorer. Syftet med denna artikel är att undersöka hur två samtida svenska översättningar, Svenska Folkbibeln (härefter: Folkbibeln) och Bibel 2000, positionerar sig textkritiskt till följd av olika sådana kontextuella faktorer. Givet dessa översättnings skilda profiler – å ena sidan teologiskt konservativ och evangelikal (Folkbibeln),<sup>2</sup> å

---

<sup>1</sup> Jfr Stephen C. Daley, *The Textual Basis of English Translations of the Hebrew Bible* (THBSupp, 2; Leiden: Brill, 2019), 384–392, som konstaterar att ingen av de engelska GT-översättningar mellan 1611 och 1996 som han undersökt översätter exakt samma text. Se även Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (3 uppl.; Minneapolis: Fortress, 2012), 367–376, om ”modern translations as Bible editions”.

<sup>2</sup> För karaktäriseringen av Folkbibeln som ”evangelikal”, se Birger Olsson, ”Svenska Folkbibeln: En evangelikal bibelöversättning”, *STK* 91 (2015): 130–137. En viss glidning kan observeras mellan Folkbibeln 1998, som tydligt dominerades av stiftelsen *Biblicum* och dess lutherska profil (se bakgrundsteckningen nedan), och den reviderade utgåvan 2015, som kan sägas ha fått en mer markerat evangelikal profil (jfr Olsson, ”Svenska Folkbibeln”, 133 n. 24). Detta illustreras bland annat av att Folkbibelns stiftelse har antagit den evangelikala Lausannedeklarationen (jfr Olsson, 133).



andra sidan allmänskulturell och ickekonfessionell (Bibel 2000) – utgör de en bra utgångspunkt för att komparativt studera spänningsfältet mellan olika textkritiska positioner.

Bart Ehrman har framfört idén att man kan använda manuskript och textvarianter som ett ”fönster” till olika tidigkristna teologiska kontroverser.<sup>3</sup> En metodologisk utgångspunkt för denna artikel är att användningen av manuskript och textvarianter – det vill säga textkritisk praxis – i samtida översättning av Bibeln kan förstås på liknande sätt: som ett ”fönster” till olika typer av kontroverser. Som ”fönster” använder jag i artikeln fyra verser eller delar av perikoper från Gamla testamentet (GT), nämligen 1 Mos 49:10; 5 Mos 32:8; Jes 7:14; och Ps 22:17.<sup>4</sup> De präglas alla av någon form av textkritisk problematik; detta i kombination med deras receptionshistoriska betydelse gör att de kan belysa spänningen mellan de båda översättningarnas olika textkritiska positioner. Eftersom både Folkbibeln och Bibel 2000 i sina översättningar av GT utgår ifrån den masoretiska texten (se nedan) finns anledning att anta att de nästan alltid väljer att översätta samma text.<sup>5</sup> Det är därmed undantagen från denna princip som är signifikanta. Med andra ord är det ett fåtal verser som illustrerar skiljelinjerna mellan olika översättningar, vilket motiverar ett begränsat texturval.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Bart D. Ehrman, ”The Text as Window: New Testament Manuscripts and the Social History of Early Christianity”, i *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*, red. Bart D. Ehrman och M. W. Holmes (2:a uppl.; NTTSD, 42; Leiden: Brill, 2012), 803–830.

<sup>4</sup> Eftersom såväl Folkbibeln som Bibel 2000 använder sig av beteckningarna Gamla testamentet (GT) samt 1–5 Mosebok anser jag det motiverat att använda dem också i denna artikel.

<sup>5</sup> Folkbibelns översättning av GT är delvis en nyöversättning och delvis en revidering av GT-översättningen i 1917 års kyrkobibel. Mig veterligen har inte översättarna själva redovisat vilka delar Folkbibelns GT som är en revidering av 1917 års GT och vilka som är en nyöversättning; det framstår som en angelägen forskningsuppgift att fastställa detta. I denna artikel behandlar jag genomgående Folkbibeln som en översättning (och inte som en revision).

<sup>6</sup> Andra tänkbara verser eller perikoper som ytterligare skulle kunna stärka slut-

Förutom att undersöka respektive översättnings textkritiska position är ett vidare syfte med artikeln att undersöka hur dessa översättningar positionerar sig i relation till varandra, som en konsekvens av vissa *gemensamma* kontextuella faktorer. I artikeln diskuterar jag en av dessa, nämligen den historisk-kritiska bibelforskningen med rötter i tidigmodern tid (från renässansen och reformationen fram till upplysningen). Folkbibeln avfärdar sådan bibelforskning, medan Bibel 2000 bejaktar den, vilket innebär att båda översättningarna påverkas av historisk-kritisk bibelforskning som en kontextuell faktor.<sup>7</sup> Med andra ord kan båda översättningarna sägas verka på samma premisser. Sammanfattningsvis innebär detta att jag genom de fyra valda verserna studerar hur Folkbibeln och Bibel 2000 intar olika textkritiska positioner, men hur dessa positioner samtidigt är otänkbara utan varandra.

Artikeln är upplagd på följande sätt. Först tecknar jag bakgrunden för Bibel 2000 samt dess textkritiska principer, därefter motsvarande för Folkbibeln. Därefter följer fallstudier av de fyra ovannämnda verserna, där jag studerar respektive översättnings textkritiska praxis såväl som den information som tillhandahålls läsaren genom fotnoter och annat kringmaterial. Efter en kort sammanfattning av vissa tendenser diskuterar jag avslutningsvis de båda översättningarnas positionering gentemot varandra som ett utslag av vissa idéhistoriskt bestämda processer, som framför allt har att göra med historisk-kritisk bibelforskning och synen på denna.

---

satserna i denna artikel är till exempel Jes 53, eller de verser som företräder samma typ av problematik avseende spänningsfältet mellan monoteism och polyteism som 5 Mos 32:8 (t.ex. 5 Mos 32:43).

<sup>7</sup> Folkbibelns representanter har kanske särskilt ifrågasatt den ”högre” kritiken (se t.ex. Seth Erlandsson, *Hur skall Bibeln översättas? En jämförelse mellan två högaktuella bibelöversättningar – Svenska folkbibeln och Bibel 2000* [Haninge: XP Media, 1999]). Den problematik jag diskuterar i denna artikel är dock en tydlig illustration av att också den ”lägre” kritiken (det vill säga textkritiken) är en del av det historisk-kritiska paradigmet (jfr John Barton, *The Nature of Biblical Criticism* [Louisville: Westminster John Knox, 2007], 65–67), och därför har potentiellt problematiska implikationer för den som motsätter sig historisk-kritisk bibelforskning.

## BIBEL 2000: BAKGRUND OCH TEXTKRITISKA PRINCIPER

Den 1 december 1972 tillsatte den socialdemokratiska utbildningsministern Alva Myrdal Bibelkommissionen, en statlig utredning med uppdraget att översätta Nya testamentet.<sup>8</sup> Den 18 juni 1975 utfärdade regeringen tilläggsdirektiv som utökade kommissionens uppdrag till att också omfatta översättningen av GT. Utfärdandet av tilläggsdirektiven hade föregåtts av ett arbete utfört av 1971 års bibelkommitté, som 1974 presenterade sitt betänkande *Att översätta Gamla testamentet* (SOU 1974:33). I betänkandets kapitel ”Textunderlag och textkritik” (skrivet av Bertil Albrektson) skisserades en kommande översättnings textkritiska riktlinjer. Detta kapitel är den enskilt viktigaste texten för att förstå de textkritiska principerna bakom Bibel 2000. Jag ska därför diskutera den, men också som en bakgrund textkritikens funktion i 1917 års kyrkobibel.

De olika initiativ som föregick det som skulle bli Bibel 2000 motiverades i hög utsträckning av ett missnöje med den gällande kyrkobibeln från 1917 (KB1917). I den allmänna debatten lyftes ofta dess språkliga stil som ett problem, men det noterades också att översättningen av just GT var textkritiskt mycket konservativ. Den dåvarande kommissionen hade så långt det bara var möjligt velat hålla fast vid den mäsoretiska texten (MT), utan att använda sig av andra textvittnen när MT kunde anses felaktig eller skadad.<sup>9</sup> En av kommissionens ledamöter, John Personne, hade motiverat detta med att översättningen var tänkt att vara en ”kyrkobibel” och ”folkbibel”, och inte en vetenskaplig översättning.<sup>10</sup> Personne menade dessutom att MT ägde ”den judiska

---

<sup>8</sup> För en bakgrund, se Richard Pleijel, *Om Bibel 2000 och dess tillkomst: Konsensus och konflikt i översättningsprocessen inom Bibelkommissionens GT-enhet* (Skellefteå: Artos & Norma, 2018), 100–114.

<sup>9</sup> Rebecca Idestrom, *From Biblical Theology to Biblical Criticism: Old Testament Scholarship at Uppsala University 1866–1922* (CBOT, 47; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2000), 189–192.

<sup>10</sup> Bertil Albrektson, ”Grundtext och urtext: Om underlaget för svenska

församlingens och den kristna kyrkans traditionsauktoritet”.<sup>11</sup> Med andra ord framhölls den masoretiska textens ställning inom en viss religiös tradition som en garant för dess tillförlitlighet.

I kapitlet ”Textunderlag och textkritik” i SOU 1974:33 markerade Bertil Albrektson en tydlig distans till denna textkritiska princip. Albrektson menade visserligen att MT måste vara utgångspunkten för en översättning av GT, men när MT var skadad, eller inte kunde anses representera en så tidig text som möjligt, behövde man söka en annan läsart.<sup>12</sup> Här fanns de antika översättningarna eller andra textvittnen att tillgå. Fanns det ingen acceptabel läsart i någon existerande textvariant var det rimligt att utföra en konjektur, det vill säga en rekonstruktion av en trolig läsart.<sup>13</sup> Trots kritiken mot KB1917 menade kommittén bakom SOU 1974:33 i betänkandets inledning att en kommande översättning borde ”vara återhållsam med textändringar och bevara sambandet med äldre översättningstradition”.<sup>14</sup> Just vad gäller textgrundlaget skulle alltså den nya översättningen om möjligt bevara sambandet med KB1917.

I SOU 1974:33 framhöll Albrektson den instruktion som Gustav III hade gett till sin bibelkommission år 1773 som en förebild när det gällde det textkritiska arbetet. Den gustavianska kommissionens instruktion hade stadgat att översättarna skulle följa ”en til sin rätta lydelse återställd Text”.<sup>15</sup> Hjälpmedel som nämndes var Brian Waltons polyglottbibel och Benjamin Kennicotts hebreiska variantsamling, men också

---

översättningar av Gamla testamentet”, i *Understanding Poets and Prophets: Essays in Honour of George Wishart Anderson*, red. A. A. Game (Sheffield: Sheffield University Press, 1993), 27–29.

<sup>11</sup> Citerat i Bertil Albrektson, ”Textunderlag och textkritik”, i *Att översätta Gamla testamentet* (SOU 1974:33; Stockholm: Allmänna förlaget, 1974), 42.

<sup>12</sup> Albrektson, ”Textunderlag och textkritik”, 65, 69.

<sup>13</sup> Albrektson, ”Textunderlag och textkritik”, 69.

<sup>14</sup> Blenda Ljungberg, et al., ”Kommitténs bakgrund, uppdrag och arbete”, i *Att översätta Gamla testamentet* (SOU 1974:33; Stockholm: Allmänna förlaget, 1974), 17.

<sup>15</sup> Albrektson, ”Textunderlag och textkritik”, 35.

konsulterandet av de med hebreiskan närliggande språken. Med gillande citerade Albrektson Birger Olssons karaktäristik av den gustavianska kommissionens instruktion som ”den modernare bibelforskningens förstlingsprodukt i den svenska bibelöversättningens historia”.<sup>16</sup> Flera andra medlemmar av Bibelkommissionen skulle komma att framhålla vad de uppfattade som den gustavianska instruktionens framsynthet, men också den grundläggande likheten mellan denna instruktion och Bibelkommissionens direktiv – särskilt vad gällde de textkritiska principerna.<sup>17</sup> Både i SOU 1974:33 men också i andra sammanhang lyfte Bertil Albrektson fram två av de viktigaste personerna i den gustavianska kommissionens inledningsskede, orientalisterna Johan Adam Tingstadius och Carl Aurivillius, samt inte minst deras stora föredöme, Göttingenprofessorn J. D. Michaelis.<sup>18</sup>

Inte bara instruktionen utan också den gustavianska kommissionens själva sammansättning, där företrädare för ett antal olika vetenskapsområden utöver teologin var representerade, skulle komma att utgöra en inspiration för Bibelkommissionen.<sup>19</sup> Genom den gustavianska kommissionens utformning och instruktion framtonade en syn på översättningen av Bibeln som en vetenskaplig och allmänskulturell, snarare än en religiöst konfessionell, angelägenhet. I Albrektsons framställning representerar Tingstadius, Aurivillius och Michaelis ett tydligt vetenskapsideal

---

<sup>16</sup> Albrektson, ”Textunderlag och textkritik”, 36; Birger Olsson, ”Svenskt bibelöversättningsarbete: En översikt främst med tanke på Nya testamentet”, i *Nyöversättning av Nya testamentet: Behov och principer* (SOU 1968:65; Stockholm: [utan förlag], 1968), 400.

<sup>17</sup> Harald Riesenfeld, ”Grundtexterna som underlag för de svenska översättningarna”, i *Den svenska bibeln: Ett 450-års jubileum* (Stockholm: Proprius, 1991), 130, 134; Sten Hidal, *20 frågor om den nya bibelöversättningen* (Uppsala: Svenska Bibelsällskapet, 1999), 18.

<sup>18</sup> Albrektson ”Grundtext och urtext”, 24–25; idem, ”Gammalt vin i nya läglar: om bibelkommissionens nyöversättning av Gamla testamentet”, i *Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundets i Uppsala årsbok 1999* (Uppsala: Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet, 1999), 32.

<sup>19</sup> Se Pleijel, *Om Bibel 2000*, 85–86, 107, 189.

med utgångspunkt i den jämförande språkvetenskapen och filologin utanför de teologiska fakulteternas domäner.<sup>20</sup> Detta ställs mot den textkritiska konservatismen i 1917 års översättning av GT. Traditionsargument eller argument utifrån en viss textforms ställning inom en religiös tradition ansågs inte förenliga med den kommande översättningens övergripande textkritiska princip: översättningen skulle baseras på ”en så ursprunglig text som möjligt”, vilken ”korrigerats enligt allmänt gängse textkritiska metoder”.<sup>21</sup> Det var en princip som bara kunde formuleras på filologins – och inte teologins – grund.

### SVENSKA FOLKBIBELN: BAKGRUND OCH TEXTKRITISKA PRINCIPER

De textkritiska principerna är ett exempel på hur Bibelkommissionen avsåg att stå i samklang med såväl samtida som äldre akademisk bibelvetenskaplig forskning. Sådan forskning karaktäriseras ofta som ”historisk-kritisk”.<sup>22</sup> Från vissa representanter för olika kristna samfund mötte Bibelkommissionen under sitt arbete kritik för att den i sitt översättningsarbete var påverkad av denna typ av bibelforskning.<sup>23</sup> Den historisk-kritiska bibelforskningens problem var enligt kritikerna att den verkade på en inomvärldslig grund och därför behandlade Bibelns texter som vilka andra antika texter som helst.<sup>24</sup> Bibelkommissionens översättning ansågs därför inte lämna något utrymme för ”miraklet, det

---

<sup>20</sup> Se även Olsson, ”Svenskt bibelöversättningsarbete”, 399–401.

<sup>21</sup> Ljungberg, ”Kommitténs bakgrund”, 17.

<sup>22</sup> För en diskussion, se Barton, *Nature*, 31–68.

<sup>23</sup> Se Edvin Larsson, ”Från debatten om den nya svenska bibelöversättningen”, i *Det levande Ordet: Festskrift til professor, dr. theol. Åge Holter på hans syttiårsdag 19. januar 1989*, red. I. Asheim (Oslo: Universitetsforlaget, 1989), 15–28; Christer Åsberg, ”Så mottogs NT81”, i *Svenska kyrkans årsbok 1982/1983* (Stockholm: Verbum, 1983), 50–61.

<sup>24</sup> Jfr Jonas Dagson, *Vilken bibel? En presentation, analys och jämförelse av tjugoen svenska översättningar* (Handen: XP Media, 2013), 26–27.

övernaturliga, det mänskligt sett omöjliga”, som en av Folkbibelns företrädare senare skulle uttrycka det.<sup>25</sup>

För dem som såg detta som ett problem var det uppenbart att någon form av alternativ översättning behövdes. Vid en konferens 1983, som samlade ett antal privatpersoner och företrädare för olika kristna samfund, bildades därför en organisation vid namn *Stiftelsen Bibeltrogen Bibelöversättning* (senare *Stiftelsen Svenska Folkbibeln*), med målet att arbeta fram just en ”bibeltrogen bibelöversättning”.<sup>26</sup> Ordet ”bibeltrogen” signalerar en översättning som uppfattas vara kongenial med Bibeln och vad den lär om sig själv (dess ”självvittnesbörd”<sup>27</sup>). Ett samarbete inleddes med den lutherskt konservativa stiftelsen *Biblicum*, som återkommande kritiserat den akademiska bibelforskningen för att utgöra ett ”angrepp på Bibelns tillförlitlighet”.<sup>28</sup> Denna karaktärisering av modern bibelvetenskap är central för Folkbibeln och dess tillskyndare. Återkom-

---

<sup>25</sup> Swen Bergling, ”Folkbibeln och ursprungsvisionen”, i *Folkets bibel: Berättelsen om hur vi fick Svenska Folkbibeln* (Handen: Stiftelsen Svenska Folkbibeln, 2019), 19–20.

<sup>26</sup> Anders Robertsson, ”Folkbibeln och projektledningen”, i *Folkets bibel: Berättelsen om hur vi fick Svenska Folkbibeln* (Handen: Stiftelsen Svenska Folkbibeln, 2019), 40; för en bakgrund, se Olsson, ”Svenska Folkbibeln”, 130–132.

<sup>27</sup> Jfr Dagson, *Vilken bibel?*, 17. Även om begreppet ”självvittnesbörd” sällan definieras antar det i regel karaktären av ett axiom (så till exempel Bruno W. Frandell, ”Nedslag i bibelsynsdebatten under svenskt 1900-tal”, i *Bibeln – myt eller sanning?* [Handen: XP Media], 247), ett grundantagande om vilken typ av textsamling Bibeln är: en gudomligt given, organiskt sammanhängande skriftsamling som är fri från motsägelser. En utläggares eller översättares uppgift blir därför att helt enkelt acceptera Bibelns axiomatiska självsyn och inte införa ett otillbörligt tolkande moment i exegesen. För en diskussion av det senare, med avseende på Folkbibeln, se Staffan Olofsson, ”Hur skall Bibeln översättas? En kritisk granskning av granskningen”, i *Så som det har berättats för oss: Om bibel, gudstjänst och tro: En hyllning till Lennart Thörn på hans 65-årsdag*, red. Gunnar Samuelsson och Tobias Hägerland (Örebro: Libris, 2007), särskilt 142, 146.

<sup>28</sup> Seth Erlandsson, ”Folkbibeln och översättningsarbetet”, i *Folkets bibel: Berättelsen om hur vi fick Svenska Folkbibeln* (Handen: Stiftelsen Svenska Folkbibeln, 2019), 46. Om *Biblicum* och dess kritik av historisk-kritisk bibelforskning, se Sten Hidal, *Bibelro och bibelkritik: Studier kring den historisk-kritiska bibelsynens genombrott i Sverige 1877–1910 med särskild hänsyn till Gamla testamentet* (Stockholm: Verbum, 1979), 192–202.

mande har denna kritik också getts tydliga idéhistoriska konturer, när det av Folkbibelns försvarare till exempel hävdas att historisk-kritiska bibelforskare bär ”modernitetens forskningsglasögon”,<sup>29</sup> och att det historisk-kritiska paradigmet kan spåras tillbaka till upplysningstiden med dess ”naturalism” och ”rationalism”.<sup>30</sup> Det är tydligt att detta för Folkbibelns anhängare är något starkt negativt. Det handlar inte bara om historisk-kritisk forskning som sådan, utan om ”kritisk” bibelforskning som ett modernt projekt. På ett principiellt plan avvisas detta projekt, eftersom det uppfattas bygga på sekulära principer som inte kan göra rättvisa åt Bibeln som helig skrift.

Folkbibeln uppstod alltså som ett alternativ till NT81 och sedermera Bibel 2000. Ett uttalat mål för Folkbibeln var därför att den skulle hinna komma ut innan Bibelkommissionen avslutade sitt arbete.<sup>31</sup> Det innebar att arbetet med särskilt GT behövde forceras. Därför kunde detta inte bli föremål för en nyöversättning på samma sätt som NT, utan blev en delvis nyöversatt text och delvis en revision av GT i KB1917. Översättningen av NT publicerades 1996 och helbibeln 1998, det vill säga ett år innan Bibelkommissionen publicerade sin översättning.<sup>32</sup> År 2015 publicerades en reviderad utgåva av Folkbibeln.<sup>33</sup> I det följande övergår jag till att beskriva Folkbibelns textkritiska principer, med utgångspunkt från utgåvan 2015.<sup>34</sup> Precis som för Bibel 2000 är ut-

---

<sup>29</sup> Stefan Swärd, ”Folkbibeln och Jesu gudom”, i *Folkets bibel: Berättelsen om hur vi fick Svenska Folkbibeln* (Handen: Stiftelsen Svenska Folkbibeln, 2019), 78.

<sup>30</sup> Seth Erlandsson, *Guds ord och bibelkritiken: En granskning av teologin bakom Bibel 2000* (Handen: XP Media, 2004), 83, 95; idem, *Hur skall Bibeln översättas?*, 21, 24.

<sup>31</sup> Erlandsson, ”Folkbibeln och översättningsarbetet”, 51.

<sup>32</sup> *Bibeln: Texterna* (SOU 1999:100; Stockholm: Fakta info direkt, 1999).

<sup>33</sup> I broschyren ”Den nya Folkbibeln. Modern och texttrogen” anges att den reviderade utgåvan motiveras utifrån följande förbättringspunkter: (1) ”modernare språk”, (2) ”bättre flyt”, (3) ”närmare grundtexten” samt (4) ”fylligare noter” (se online: <http://www.folkbibeln.it/arkiv/SFB15-broschyr-web.pdf>).

<sup>34</sup> Folkbibeln har mig veterligen inte publicerat någon sammanhållen textkritisk programförklaring. Det går dock att ackumulera information från olika publikationer, inte minst den redan refererade antologin *Folkets bibel: Berättelsen om hur vi fick Svenska*



gångspunkten för Folkbibelns översättning (revidering) av GT den masoretiska texten. Så här sammanfattar Tony Larsdal, som biträdde Seth Erlandsson i revideringsarbetet inför 2015 års utgåva av Folkbibeln:

Vi har utgått från den masoretiska standardtexten men även stått i dialog med den textkritiska forskningen och vägt in andra hebreiska handskrifter, som Dödahavsrullarna och den samaritanska pentateuken. Vi har också varit öppna för jämförelser med andra antika GT-översättningar. Här har självklart den grekiska Septuaginta en särställning genom att den stundtals citeras av apostlarna själva, men vi har också beaktat exempelvis arameiska targumer och den syriska översättningen.<sup>35</sup>

I ett annat sammanhang beskriver Larsdal bibelöversättarens uppgift som att ”återspegla det Guds ord som möter oss i det inspirerade originalet”.<sup>36</sup> Textkritikens uppgift blir då att fastställa detta inspirerade original. Där den masoretiska texten är oklar måste man alltså försöka rekonstruera den ursprungliga hebreiska texten, till exempel utifrån Septuagintas förmodade *Vorlage*, men också med hjälp av Qumrantexter och andra textvittnen. Just Septuaginta är enligt Larsdal (blockcitatet ovan) en textkritisk auktoritet med särskild tyngd eftersom den citeras av apostlarna, det vill säga i Nya testamentets skrifter. Vad som på ett principiellt plan avvisas är idén om konjekturer. Enligt Seth Erlandsson måste en bibelöversättare hålla sig till ”vad som faktiskt står i grundtexten”<sup>37</sup> och inte ”gör[a] en egen text”.<sup>38</sup> Enligt Tony Larsdal ”öppnar ett sådant tillvägagångssätt för ett godtycke från översättarens sida som gränsar till självsvåld gentemot bibelordet”.<sup>39</sup> Avvisandet av konjekturer

---

*Folkbibeln* (Handen: Stiftelsen Svenska Folkbibeln, 2019), samt flertalet skrifter av Seth Erlandsson inklusive vissa publikationer från *Biblicum*.

<sup>35</sup> Tony Larsdal, ”Folkbibeln och revideringsarbetet”, i *Folkets bibel: Berättelsen om hur vi fick Svenska Folkbibeln* (Handen: Stiftelsen Svenska Folkbibeln, 2019), 130.

<sup>36</sup> Tony Larsdal, ”I begynnelsen – en bibelöversättarens reflektioner kring Genesis 1”, i *Guds ord består: En festskrift till Seth Erlandsson* (Ljungby: Stiftelsen Biblicum, 2021), 45.

<sup>37</sup> Erlandsson, *Guds ord och bibelkritiken*, 10; kursivering borttagen.

<sup>38</sup> Erlandsson, *Hur skall Bibeln översättas?*, 82.

<sup>39</sup> Larsdal, ”Folkbibeln och revideringsarbetet”, 130.

kan förstås som en konsekvens av idén att Guds ord är det *skrivna* ordet så som det föreligger i de ursprungliga manuskripten, en bibelsyn som växer fram under slutet av 1800- och början av 1900-talet bland annat till följd av att en ”ortodox” syn på Bibeln utmanas av historisk-kritisk forskning.<sup>40</sup> Med andra ord avvisas viss textkritisk praxis utifrån en religiöst eller konfessionellt bestämd syn på vilken typ av textsamling som Bibeln är.

Att Folkbibeln och Bibel 2000 intar olika positioner i denna såväl som i andra frågor är kanske inte så förvånande för den som är bekant med dessa översättningar. Men hur omsätts principerna i textkritisk praxis i de båda översättningarna? Annorlunda uttryckt: hur positionerar de båda översättningarna sig på ett textkritiskt praktiskt plan? Jag undersöker detta i det följande avsnittet.

#### TEXTKRITISK POSITIONERING I FYRA OLIKA VERSER

I detta avsnitt närstuderar jag fyra enskilda verser – 1 Mos 49:10; 5 Mos 32:8; Jes 7:14; samt Ps 22:17 – i Folkbibeln respektive Bibel 2000.<sup>41</sup> Som redan nämnts är Folkbibelns översättning av GT endast delvis en nyöversättning. Här behandlar jag den som en översättning och inte som en revision. Alla fyra verser innehåller någon form av textkritiskt problem som kortfattat diskuteras för kontextens skull; avsikten är inte att bedöma Folkbibelns eller Bibel 2000:s lösningar på problemen. För varje vers ger jag tolkningen hos en ”förkritisk” översättning, King James Version (KJV), som i alla fyra verser representerar den traditionel-

---

<sup>40</sup> För exempel från en amerikansk kontext, med särskild hänsyn till bibelöversättningsfrågan, se Peter J. Thuesen, *In Discordance with the Scriptures: American Protestant Battles over Translating the Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 57–58, 134, 147; se även Mark A. Noll, *Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship, and the Bible in America* (New York: Harper & Row, 1986).

<sup>41</sup> Folkbibeln citeras efter *Bibeln: Den heliga Skrift; Gamla och Nya testamentets kanoniska böcker; Svenska Folkbibeln* (Handen: XP Media, 2015); Bibel 2000 efter *Bibeln* (SOU 2000:100; Stockholm: Fritzes, 2000).

la tolkningen och därmed ger en utgångspunkt för diskussionen av Folkbibelns respektive Bibel 2000:s textkritiska positionering.

### 1 Mosebok 49:10

Som det näst sista kapitlet i 1 Mosebok utgör 1 Mos 49 till största delen Jakobs sista tal till och välsignelse av sina tolv söner (Israels tolv stammar). I vv. 8–12 tilltalas och omtalas Juda. Vers 10 har i såväl judisk som kristen tradition tolkats som en messiansk profetia.<sup>42</sup> Den översätts på följande sätt i KJV:

The sceptre shall not depart from Judah, nor a lawgiver from between his feet, until Shiloh come[s] [עַד בְּיָבוֹא שִׁילֹה]; and unto him *shall* the gathering of the people *be*. (KJV)

Den textkritiska problematiken finns i v. 10b $\alpha$ , där MT har עַד בְּיָבוֹא שִׁילֹה. Det är oklart vilket subjekt verbet בוא har och vad ordet שִׁילֹה egentligen betyder.<sup>43</sup> Versens messianska konnotationer kommer sig främst av att שִׁילֹה har tolkats som ett messianskt egennamn ("Shilo"). Om שִׁילֹה förstås som ett egennamn och, som i kristen tradition, typologiskt likställs med Jesus, blir innebörden att Jesus kommer att vara den siste kungen av Davids hus och därmed ersätta Juda rike.<sup>44</sup> Även om få samtida översättningar återger שִׁילֹה som ett egennamn,<sup>45</sup> har versen av allt att döma kvar sina messianska konnotationer. Detta kan vara en förklaring till Folkbibelns översättning:

Spiran ska inte vika från Juda,  
inte härskarstaven från hans fötter,

---

<sup>42</sup> Shaye J. D. Cohen, "Does Rashi's Torah Commentary Respond to Christianity? A Comparison of Rashi with Rashbam and Bekhor Shor", i *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James S. Kugel*, red. Hindy Najman och Judith H. Newman (JSJSup, 83; Leiden: Brill, 2003), 452–455.

<sup>43</sup> För en diskussion av olika lösningsförslag, se Serge Frolov, "Judah Comes to Shiloh: Genesis 49:10b $\alpha$ , One More Time", *JBL* 131 (2012): 417–422.

<sup>44</sup> Cohen, "Rashi's Torah Commentary", 453.

<sup>45</sup> Daley, *Textual Basis*, 70.

förrän han som den tillhör [וְשִׁי לֵה] kommer  
och folken lyder honom. (Folkbibeln 2015)

Ett växande antal samtida översättningar förstår ordet וְשִׁי לֵה som ursprungligen tvådelat (וְשִׁי לֵה), med det andra ordet som en preposition med suffix ("till honom").<sup>46</sup> Folkbibelns "som den tillhör" (v. 10bα) framstår som en omskrivning av "till honom" (לֵה), men dess översättning tycks samtidigt utelämna den första halvan av ordet (וְשִׁי). Vidare har verbet "kommer" (בּוֹא) subjektet "han", och det är detta som möjliggör att läsa denna vers som en messiansk profetia ("han som kommer" är alltså Messias). I Folkbibelns fotnot till v. 10bα står följande:

Dvs Messias, den rätte härskaren av Juda stam (Heb 7:14, Upp 5:5). Jfr Hes 21:27. Annan översättning: "Shilo" (där tabernaklet senare stod, se Jos 18:1, 1 Sam 1–4).

Här sägs alltså uttryckligen att denna vers är en messiansk profetia, vilket beläggs med citat från NT. I sin bok *Guds ord och bibelkritiken* benämner Seth Erlandsson också 1 Mos 49:10 som "Messiasprofetia".<sup>47</sup> Erlandsson kritiserar vidare Bibelkommissionen för att den "får bort" messiasprofetian i 1 Mos 49:10 "genom att ändra i grundtexten".<sup>48</sup> I Bibel 2000 har versen översatts på följande sätt:

Spiran skall förbli hos Juda,  
härskarstaven i hans hand.  
En gång skall han motta tribut [וְשִׁי לֵה]  
och folken tvingas till lydnad. (Bibel 2000)

I en textkritisk anmärkning som hör till versen står det att eftersom "MT [är] oklar", har en "rättelse" utförts av וְשִׁי לֵה till וְשִׁי לֵה, det vill säga "tribut till honom". Med det framförvarande verbet וְבָא oförändrat blir

<sup>46</sup> Richard C. Steiner, "Poetic Forms in the Masoretic Vocalization and Three Difficult Phrases in Jacob's Blessing: וְשִׁי לֵה (Gen 49:3), וְשִׁי לֵה (49:4), and וְשִׁי לֵה (49:10)", *JBL* 129 (2012): 220. Denna läsart återfinns redan i vissa midrashiska källor (Steiner, "Poetic Forms", 219–220).

<sup>47</sup> Erlandsson, *Guds ord och bibelkritiken*, 27.

<sup>48</sup> Erlandsson, *Guds ord och bibelkritiken*, 27.

”tribut” subjekt till verbet, och betydelsen därmed ”ska tribut komma till honom” (på mer idiomatisk svenska: ”skall han motta tribut”). Detta skapar ett samband mellan de båda vershalvorna, och den som ska mota tribut likställs därmed otvetydigt med Juda. Detta omöjliggör i sin tur den messianska tolkningen; den nämns heller inte i någon fotnot.

## 5 Mosebok 32:8

5 Mosebok 32 består till största delen av Moses avskedssång (vv. 1–44), som han enligt skildringen framför strax före sin bortgång. Några verser in i kapitlet berättar Mose om folkets tidigaste historia. Vers 8 översätts i KJV på följande sätt:

When the most High divided to the nations their inheritance, when he separated the sons of Adam, he set the bounds of the people according to the number of the children of Israel [בְּנֵי יִשְׂרָאֵל]. (KJV)

Det textkritiska problemet är koncentrerat till v. 8bβ, där KJV:s ”the children of Israel” är en översättning av MT:s בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Många exegeter har föreslagit att detta skulle vara en senare läsart, med 4QDeut בְּנֵי אֱלֹהִים (”Guds söner” eller ”gudasöner”) som den förmodat tidigare.<sup>49</sup> Denna läsart antas också återspeglas av LXX ἄγγέλων θεοῦ eller, som i några manuskript, υἱῶν θεοῦ.<sup>50</sup> Ett kontextuellt problem med MT:s läsart är att versen refererar bakåt till släkttavlorna i 1 Mos 10–11, men där nämns inte Israel.<sup>51</sup> Om MT representerar en senare läsart kan den ha uppstått utifrån en önskan att tona ner den polyteism som impliceras av Q och LXX. I likhet med KJV väljer Folkbibeln MT:s läsart:

<sup>49</sup> Till exempel Michael S. Heiser, ”Deuteronomy 32:8 and the Sons of God”, *BSac* 158 (2001): 52–74. בְּנֵי אֱלֹהִים är stavningen i 4QDeut<sup>1</sup> (Heiser, ”Deuteronomy”, 53 n. 5).

<sup>50</sup> Heiser, ”Deuteronomy”, 52–53.

<sup>51</sup> Sidnie White Crawford, Jan Joosten och Eugene Ulrich, ”Sample Editions of the Oxford Hebrew Bible: Deuteronomy 32:1–9, 1 Kings 11:1–8, and Jeremiah 27:1–10 (34 G)”, *VT* 58 (2008): 357.

När den Högste gav arvslotter åt folken,  
 när han spred ut människors barn,  
 då utstakade han gränserna för folken  
 efter antalet av Israels barn [בְּנֵי יִשְׂרָאֵל]. (Folkbibeln 2015)

Till v. 8bβ har Folkbibeln följande fotnot:

Andra handskrifter (Septuaginta och Qumran): ”Guds söner” (änglarna).

Här hänvisar alltså Folkbibelns översättare till läsarna i LXX och Q, men gör samtidigt en tolkning av ”Guds söner” genom att likställa detta uttryck med änglarna. Detta undviker den förmodat polyteistiska föreställningen om en gudaförsamling eller ett panteon med יהוה som en av många gudar eller gudaväsen. Bibelkommissionen har valt en annan textkritisk lösning. I kapitlet ”Texthistoria och textkritik” i SOU 1974:33 kommenterar Albrektson versen:

MT:s läsart är nästan säkert en korrigering – troligen företagen av teologiska skäl – av den ursprungliga texten, som alltså bevarats i Qumran-rullen och några gamla översättningar. Det är begripligt om en utsaga att jorden en gång av den Högste fördelats ”efter antalet av Guds söner” har avmytologiserats och blivit ”efter antalet av Israels söner (barn)”; däremot är det svårt att tro att ett ursprungligt ”Israels söner” senare skulle ha ändrats till det mera mytologiskt klingande ”Guds söner”.<sup>52</sup>

Här tar Albrektson alltså ställning mot MT:s senare läsart. I linje med detta har Bibel 2000 valt följande översättning:

När den Högste gav land åt folken  
 och skilde dem från varandra,  
 när han fördelade deras områden  
 efter gudasönernas antal [בְּנֵי אֱלֹהִים]. (Bibel 2000)

Det kan vara värt att notera att översättningen ”Guds söner” i SOU 1974:33 har reviderats till ”gudasönerna” i Bibel 2000. Medan den första genitivkonstruktionen är öppen för tolkningen att ”sönerna” i likhet med änglarna inte skulle befinna sig på samma ”nivå” som יהוה, för den

---

<sup>52</sup> Albrektson, ”Textunderlag och textkritik”, 61.

andra genitivkonstruktionen – ”gudasönerna” – snarare tanken till ett antal gestalter eller väsen som tillsammans befolkar ett gudomligt pantheon, det vill säga en tydligt polyteistisk föreställning.<sup>53</sup>

### Jesaja 7:14

Utan överdrift kan Jes 7:14 sägas vara den i bibelöversättningssammanhang mest kontroversiella och omdebatterade av Bibelns alla verser. Frågan gäller hur ordet עלמה i v. 14b ska översättas. I denna vers är problematiken både semantisk och textkritisk; hur ordet עלמה ska översättas har inte minst med valet av målspråklig ekvivalent att göra, men eftersom diskussionen om hur ordet ska återges tenderar att påverkas av särskilt LXX finns det skäl att också betrakta detta som ett textkritiskt problem. KJV representerar den traditionella förståelsen av versen:

Therefore the Lord himself shall give you a sign; Behold, a virgin [הַעֲלָמָה] shall conceive, and bear a son, and shall call his name Immanuel. (KJV)

LXX översätter הַעֲלָמָה med ἡ παρθένος. Medan det grekiska ordet betyder ”jungfru” säger inte det hebreiska ordet något om huruvida kvinnan eller flickan är oskuld i sexuell mening.<sup>54</sup> För den kristna receptionshistorien är det avgörande att LXX citeras i Matt 1:23, och att ordet där ges den otvetydiga innebörden ”jungfru” eftersom det i sammanhanget syftar på jungfrun Maria.<sup>55</sup> Det innebär också att Jes 7:14 förstås som en

---

<sup>53</sup> Intressant nog går denna utveckling i rakt motsatt riktning mot den revidering som föregick publiceringen av den danska översättningen (1992); i ett antal verser – bland andra 5 Mos 32:8 – reviderades ”gudesønnerne” till ”gudssønnerne”, vilket skulle ha skett för att få översättningen att harmoniera med idén om GT som enhetligt monoteistisk (så Jens-André P. Herbener, ”Baggrunden for nyoversættelsen”, i *Ny bibeloversættelse – på videnskabeligt grundlag*, red. J-A P. Herbener [Köpenhamn: C. A. Reitzel, 2001], 43–45).

<sup>54</sup> Robert G. Bratcher, ”A Study of Isaiah 7:14”, *BT* 9 (1958): 98–126.

<sup>55</sup> James R. Adair, ”Light from Below: Canonical and Theological Implications of Textual Criticism”, *OTE* 11 (1998): 16–17, menar att under Septuagintas första två hundra år fanns det en bred acceptans att ἡ παρθένος var en korrekt översättning av

messiansk profetia. Seth Erlandsson menar därför att "[t]illämpningen av detta ställe i Matt 1:22–23 på jungfru Maria och Jesu födelse blir ett tydligt exempel på att Jesus och frälsningen genom honom är förutsagd i GT".<sup>56</sup> Folkbibelnns översättning av Jes 7:14 är därför i linje med denna idé:

Därför ska Herren själv ge er ett tecken: Se, jungfrun [הַעֲלָמָה] skall bli havande och föda en son, och hon ska ge honom namnet Immanuel. (Folkbibeln 2015)

I fotnoten till denna vers i Folkbibeln står följande:

Citeras i Matt 1:23 som profetia om Jesu jungfrufödelse. Hebr. *almá*, en orörd giftasvuxen flicka, översätts i Septuaginta med *parthénos* som betyder "jungfru" eller "oskuld".

Här framställs det alltså som att *עלמה* betecknar någon som är sexuell oskuld ("orörd"). Det beläggs med hur ordet har översatts i LXX. Detta innebär att det inte är helt klart om Folkbibelnns "jungfrun" är en översättning av MT *הַעֲלָמָה* eller LXX *ἡ παρθένος*. Oavsett vad framstår referensen till Matt 1:23 som avgörande för hur *עלמה* i Jes 7:14 ska översättas, eftersom denna information kommer först i fotnoten. Bibelkommissionen har återigen valt en annan lösning:

Då skall Herren själv ge er ett tecken: Den unga kvinnan [הַעֲלָמָה] är havande och skall föda en son, och hon skall ge honom namnet Immanu El, "Gud med oss". (Bibel 2000)

I fotnoten till versen står följande:

Det hebreiska ordet betecknar en flicka i giftasvuxen ålder. Det är osäkert om profeten syftar på någon särskild kvinna och i så fall på vem. Den unga kvinnan skulle kunna vara profetens egen hustru (jfr 8:3) eller en hustru till kung Ahas. – I Matteusevangeliet (1:23) tillämpas denna vers på Maria ("jungfrun") och Jesus, i anslutning till översättningen i >Septuaginta.

---

*הַעֲלָמָה*, men när Matteus citerade Jes 7:14 och konnotationerna hos *παρθένος* därmed förändrades började judiska skriftlärdar ifrågasätta LXX, för att i stället föredra Aquila, Symmachos eller Teodotion (som alla har *ἡ νεᾶνις*, "den unga kvinnan").

<sup>56</sup> Erlandsson, *Guds ord och bibelkritiken*, 44.



Här förankras versen tydligt i Jesajas samtid. Fotnoten uttalar sig inte om huruvida kvinnan skulle vara oskuld eller inte, men det framgår tydligt av själva översättningen: eftersom ”den unga kvinnan” är havande kan hon per definition inte vara oskuld. Presens och inte futurum gör det dessutom svårt att läsa versen som en utsaga om en kommande framtid, vilket tolkningen av versen som en messiansk profetia vill göra gällande. Fotnoten i Bibel 2000 nämner att versen citeras i Matt 1:23, men att den där ”tillämpas” på Maria, vilket avvisar idén om att denna tolkning skulle vara given hos den gammaltestamentliga författaren. Till skillnad från fotnoten i Folkbibeln säger Bibel 2000 heller inte något om att Jes 7:14 skulle vara en ”profetia” om Jesu ”jungfrufödelse”.

### Psalm 22:17

Psalm 22 har haft en central roll i såväl kristen som judisk tradition. Som en del av högtiden *Purim* associeras Psalm 22 med Ester; i den kristna kyrkan blev psalmen redan tidigt en del av långfredagsliturgin.<sup>57</sup> Anledningen är att dess inledande vers enligt Matt 27:46 och Mark 15:34 citeras av Jesus i samband med korsfästelsen. Evangelierna alluderar till eller citerar också flera andra av psalmens verser; från ett antal isolerade verser kom efter några århundraden psalmens alla verser att associeras med Jesus i kristen exeges.<sup>58</sup> Den enskilda versen här, Ps 22:17, har associerats med korsfästelsen och Jesu genomborrade händer och fötter. Det textkritiska problemet är isolerat till v. 17c. KJV har följande översättning:

For dogs have compassed me:  
the assembly of the wicked have inclosed me:  
they pierced [כָּאָרְרִי] my hands and my feet. (KJV)

Problemet handlar om hur MT כָּאָרְרִי, i KJV översatt med verbet ”they pierced”, ska förstås. Det textkritiska problemet är erkänt svårlöst. MT

<sup>57</sup> Catherine B. Tkacz, ”Esther, Jesus, and Psalm 22”, *CBQ* 70 (2008): 717, 720–726.

<sup>58</sup> Tkacz, ”Psalm 22”, 717.

כָּאָרִי brukar i regel uttydas ”som (ett) lejon”, och v. 17c skulle då över-sättas ”som ett lejon mina händer och fötter”. Detta är dock svår-begripligt rent innehållsligt. Kontexten kräver ett verb, vilket är det som de allra flesta lösningsförslag tar fasta på.<sup>59</sup> Den traditionella översättningen ”genomborra” verkar ha uppstått genom en avledning av LXX ὤρυξαν (”grävt”).<sup>60</sup> Folkbibelns översättning är i enlighet med den traditionella tolkningen:

Hundar omger mig,  
de ondas hop omringar mig,  
de har genomborrat [כָּאָר/כֹּר] mina händer och fötter. (Folkbibeln 2015)

I sin skrift *Hur skall Bibeln översättas?* menar Seth Erlandsson – som inleder med att konstatera att psalmen ”citeras av Jesus på korset” – att det är osannolikt att כָּאָרִי i sammanhanget betyder vad det ordagrant tycks betyda, ”såsom lejonet”.<sup>61</sup> Han förstår det i stället som ett ”förkortat particip” i plural av ett verb med roten כָּאָר eller כֹּר.<sup>62</sup> Detta tycks alltså vara ett argument för MT:s läsart. I den korta fotnoten till denna vers i Folkbibeln står dock följande:

Andra handskrifter: ”som lejon”.

Detta antyder att ”som lejon” inte är MT:s formulering, när det i själva verket är just detta som är fallet. Fotnoten vill framställa det som att översättningen är en återgivning av MT (vilket den enligt Erlandsson är), och att det skulle vara andra varianter som har ”som (ett) lejon”

<sup>59</sup> För en genomgång av olika lösningsförslag, se Michael V. Flowers, ”What Did the Psalmist Say about His Hands and Feet in Psalm 22:17?”, *VT* 71 (2021): 48–75.

<sup>60</sup> James R. Linville, ”Psalm 22:17b: A New Guess”, *JBL* 124 (2005): 735: ”The Greek seems to presuppose the Hebrew root כָּרָה (‘to dig’) and is often taken to mean in context something like ‘they pierced’.”

<sup>61</sup> Erlandsson, *Hur skall Bibeln översättas?*, 43.

<sup>62</sup> Erlandsson, *Hur skall Bibeln översättas?*, 44, anger dessa två verbformer i transkriberad form som *kaár* respektive *kur*. I sin genomgång av olika lösningsförslag på det textkritiska problemet i Ps 22:17c redovisar Flowers, ”What Did the Psalmist Say”, inte idén att כָּאָרִי skulle vara ett ”förkortat particip” i pluralis av כָּאָר eller כֹּר.

(d.v.s. MT כְּאַרְיָה). Bibelkommissionen har valt en annan lösning på det textkritiska problemet:

Hundar samlas runt mig,  
jag omringas av en hord av våldsmän.  
Händer och fötter är skrumpnade [כָּרַוּ]. (Bibel 2000)

I den utförliga fotnoten står följande:

Det hebreiska ordets betydelse osäker. MT har ”som ett lejon”. I de äldsta översättningarna tolkas ordet som ett verb, vars innebörd dock återges på olika sätt: ”sarga”, ”binda” eller ”gräva” (i den tidiga kristna kyrkan fattat som ”genomborra”); versen citeras inte i NT). Tolkningen ”skrumpna” har språkligt stöd i akkadiskan (>Mesopotamien) och syriskan och ger en god parallell till beskrivningen i v. 18.

Översättningen ”skrumpnade” är alltså baserad på en akkadisk rot som skulle motsvara hebreiskans כָּרַוּ. Denna lösning föreslogs ursprungligen i en artikel av J. J. M. Roberts 1973.<sup>63</sup> Den bygger förutom den akkadiska parallellen till själva verbet på att händer och fötter konstrueras som subjekt, och inte objekt som i MT.<sup>64</sup> Här har Bibelkommissionen alltså ett resonemang med argument från den komparativa filologin för att kunna etablera en rimlig läsart. Den traditionella översättningen, representerad av Folkbibeln men också av KB1917, avvisas därmed av Bibelkommissionen.

### SAMMANFATTNING

I alla fyra verser intar Folkbibeln och Bibel 2000 motsatta positioner. Bibelkommissionen väljer konsekvent läsarter som inte är i linje med traditionell kristen exeges. Detta motiveras med att MT antingen är skadad eller korrump (1 Mos 49:10; Ps 22:17), eller att den representerar

---

<sup>63</sup> Se Bertil Albrektson, ”Att översätta Psaltaren”, *Svenskt Gudstjänstliv* 54/55 (1979/1980): 49.

<sup>64</sup> Flowers, ”What Did the Psalmist Say?”, 70–72.

en läsart som är tidigare (Jes 7:14) respektive senare (5 Mos 32:8). Dessa olika avväganden bygger på närbesläktade språk (Ps 22:17), på det litterära eller historiska sammanhanget i en viss bibelbok (Jes 7:14; 1 Mos 49:10), eller på religionshistoriska argument kring förekomsten av polyteism respektive monoteism i GT:s samtid och omvärld (5 Mos 32:8). De textval som ligger bakom Folkbibelns översättning tycks däremot vila på andra argument, i den meningen att den kristna verkningshistorien, samt inte minst Nya testamentets exeges av GT, bildar utgångspunkt för valet av text. I tre av fyra verser (1 Mos 49:10; Jes 7:14; Ps 22:17) blir NT utgångspunkten för att välja en text som ligger i linje med traditionell kristen tolkning. Med andra ord bildar idén om att GT och NT tillsammans utgör en enhet en utgångspunkt för vilka textkritiska val man anser sig kunna göra. Utifrån denna korta sammanfattning kan det framstå som att de båda översättningarna är varandras motsatser. Men som jag ska diskutera i det avslutande avsnittet är premisserna för Folkbibelns respektive Bibel 2000:s textkritiska val i själva verket intimt sammankopplade.

## TEXTKRITISK POSITIONERING I BIBEL 2000 OCH FOLKBIBELN

Som jag beskrivit ovan uppstod Folkbibeln som ett alternativ till Bibel 2000. När Bibelkommissionens översättning av NT hade offentliggjorts upplevde vissa kristna samfund och privatpersoner att denna översättning inte gav uttryck för den bibelsyn de själva identifierade sig med. I sin bok *In Discordance with the Scriptures* beskriver Peter Thuesen hur den amerikanska New International Version (NIV) uppkom på grund av liknande kritik, som gjorde gällande att historisk-kritisk forskning och "liberal teologi" hade kommit att påverka Revised Standard Version (RSV), publicerad 1952.<sup>65</sup> För att klargöra att de inte ställde sig bakom den bibelsyn som RSV uppfattades ge uttryck för skrev NIV:s över

---

<sup>65</sup>Thuesen, *Discordance*, 130–137.

sättare under en formulering som underströk Bibelns ofelbarhet.<sup>66</sup> På liknande sätt har *Stiftelsen Svenska Folkbibeln*, och därmed Folkbibelns översättare, ställt sig bakom Lausannedeklarationen, en ”evangelikal trosbekännelse” som erkänner

Gamla och Nya testamentets gudomliga inspiration, sanning och auktoritet i dess helhet, såsom Guds enda skrivna ord, utan fel i allt som det påstår och det enda ofelbara rättesnöret för tro och liv.<sup>67</sup>

En sådan formulering fungerar för Folkbibelns översättare bland annat som ett försvar mot den historisk-kritiska bibelforskningens upplevda angrepp på Bibelns tillförlitlighet. Den typ av konfessionella översättningar som Folkbibeln och NIV representerar är med andra ord otänkbara utan den moderna bibelforskningens existens. Michael Legaspi beskriver i sin bok *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies* hur begreppet ”konfessionell” får mening först i samband med och efter reformationen, när den västliga (romerska) kyrkan utmanas av nya kyrkobildningar. Från att ha varit Kyrkans skrift förvandlas Bibeln till ett objekt under förhandling som polemiskt laddas med olika betydelser (katolska, protestantiska, reformerta).<sup>68</sup> Tiden direkt efter reformationen är också en tid då textkritiska argument börjar användas för att försvara och befästa olika teologiska eller konfessionella positioner.<sup>69</sup> Folkbibelns textkritiska val kan uppfattas som en konsekvens av sådana positioner, som till exempel idén att Gamla och Nya testamentet utgör en organisk enhet (jfr 1 Mos 49:10; Ps 22:17; Jes 7:14) eller att GT:s gudsbild är enhetligt monoteistisk (jfr 5 Mos 32:8).

---

<sup>66</sup> Thuesen, *Discordance*, 136.

<sup>67</sup> <http://www.folkbibeln.org/lausannedeklarationen>.

<sup>68</sup> Michael C. Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 5.

<sup>69</sup> Se Ronald Hendel, ”The Dream of a Perfect Text: Textual Criticism and Biblical Inerrancy in Early Modern Europe”, i *Sybil, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy*, red. Joel Baden, Hindy Najman och Eibert Tigchelaar (Leiden: Brill, 2017), 517–541.

Men framväxten av olika konfessionella positioner ger också efter reformationen gradvis upphov till ett forskningsparadigm som försöker överbrygga dem, vilket sker genom en distansering till det konfessionellt präglade sättet att studera Bibeln på: successivt studeras nu Bibeln mer som text än som religiös skrift.<sup>70</sup> Under upplysningstiden får detta paradigm sitt definitiva genombrott, med idén om Bibeln som lika mycket en kulturell, litterär och historisk som religiös artefakt.<sup>71</sup> Det är en sådan bibelsyn, vilken kopplas just till upplysningstiden med dess fokus på vetenskap, rationalitet och förnuft, som Folkbibeln tydligt vänder sig emot. Bibelkommissionen bejakar tvärtom en sådan bibelsyn; dess översättningsarbete kan därmed förstås som ett sätt att i upplysningstidens anda försvara Bibelns texter mot vad som uppfattas som konfessionell eller religiös appropriering. Hos Bibelkommissionens medlemmar och medarbetare finns ett återkommande försvar för översättningens icke-konfessionella karaktär, för en översättning som i första hand är ett ”allmänskulturellt” – och inte ett religiöst eller kyrkligt – projekt.<sup>72</sup> När Bertil Albrektson i ett sammanhang menade att den nya översättningen skulle ”bygga på vetande, inte på tro”<sup>73</sup> talade han därför inte bara för

---

<sup>70</sup> Legaspi, *Death of Scripture*, 10–25, menar att förutsättningen för detta var Bibelns ”textualisering” (eng. ”textualization”) under reformatorisk och efterreformatorisk tid, vilket innebar en ny typ av närläsning av bibeltexterna med utgångspunkt i renässansfilologin. Det nya sättet att studera bibeltexterna användes under denna tid för att försvara och befästa olika konfessionella positioner (Hendel, ”Dream”, 518–531). Från och med andra halvan av 1600-talet demonstrerade forskare som Spinoza ett intresse för att studera bibeltexterna på andra premisser än de konfessionella; under andra halvan av 1700-talet började bibelforskare vid europeiska universitet använda detta sätt att studera Bibeln som en strategi för att aktivt överbrygga konfessionella positioner (Legaspi, *Death of Scripture*, 28–37).

<sup>71</sup> Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 219–258, kallar denna konceptualisering av Bibeln ”the cultural Bible”, medan Legaspi, *Death of Scripture*, viii, talar om ”the academic Bible”.

<sup>72</sup> Pleijel, *Om Bibel 2000*, 112.

<sup>73</sup> Bertil Albrektson, *Newton och Bibeln: Essäer om bibeltexter, tolkningsfrågor och översättningsproblem* (Stockholm: Carlssons, 2015), 223.

sig själv utan för hela kommissionen samt dess uppdragsgivare, regeringen.<sup>74</sup> "[S]pråkvetenskapliga och exegetiska skäl" var avgörande för över-sättningen – inte traditionsargument.<sup>75</sup> I linje med detta kan Bibelkommissionens sätt att knyta an till Gustav III:s kommission och dess instruktion förstås som ett sätt att distansera sig till ett mer konfessionellt sätt att hantera bibelöversättningsfrågan på. I olika publikationer där Bibelkommissionens medlemmar lyfter den gustavianska instruktionen är det särskilt dess filologiskt och textkritiskt framsynta karaktär som betonas; symptomatiskt nog nämns däremot sällan att instruktionen också framhöll att översättningen borde bevara sambandet mellan tron och Skriften (*analogia fidei et scripturae*), vilket i den gustavianska kommissionens konkreta översättningsarbete ledde till att "kända messianska ställen" särbehandlades.<sup>76</sup> Som jag redan nämnt hade SOU 1974:33 menat att den nya översättningen borde "vara återhållsam med textändringar och bevara sambandet med äldre översättningstradition".<sup>77</sup> Dessutom hade regeringens tilläggsdirektiv till Bibelkommissionens GT-enhet sagt att översättningen om möjligt skulle välja formuleringar som öppnade upp för "kristologiska associationer".<sup>78</sup> Men till varken 1 Mos 49:10; Ps 22:17; eller Jes 7:14 har Bibelkommissionen valt en text som möjliggör en läsning med "kristologiska associationer", eller att dessa verser uppfattas som messianska profetior i traditionell kristen bemärkelse. Sambandet med 1917 års text är inte bevarat i 1 Mos 49:10; 5 Mos 32:8; eller Ps 22:17.<sup>79</sup> I själva verket markerar Bibelkommissio-

<sup>74</sup> Se Pleijel, *Om Bibel 2000*, 112–114.

<sup>75</sup> Albrektson, "Att översätta Psaltaren", 48.

<sup>76</sup> Birger Olsson, "Förord", i *Den gustavianska bibelkommissionen: Första protokolls-boken*, red. T. Larsson (Lund: Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv, 2009), 19.

<sup>77</sup> Ljungberg, et al., "Kommitténs bakgrund", 17.

<sup>78</sup> "Grundtextens innebörd får självfallet inte åsidosättas till förmån för kravet på en sådan kristologisk tolkning, men i de fall där man har tillgång till olika översättningsalternativ, varav ett ger kristologiska associationer, bör detta senare kunna väljas" (citerat efter Pleijel, *Om Bibel 2000*, 139). Denna formulering var sannolikt en konsekvens av att många remissinstanser, särskilt kyrkliga, hade önskat att översättningen skulle ha en sådan öppenhet (se Pleijel, *Om Bibel 2000*, 132–133).

nen en tydlig distans till den textkritiska praxisen i KB1917. Även om det aldrig är riktigt uttalat är det svårt att förstå som annat än ett avståndstagande till idén om att låta konfessionella hänsynstaganden styra valet av text.

Präglas då Bibel 2000, i likhet med Folkbibeln, av ett visst bestämt perspektiv som kan sägas påverka de textkritiska val som dess översättare gör? Ja, i den meningen att Bibelkommissionen, och därmed Bibel 2000, utgår ifrån en historiskt-kritiskt bestämd syn på bibeltexterna. Denna syn på texterna är varken teologiskt eller ideologiskt ”neutral”, eftersom den är otänkbar utan den konfessionella eller religiösa position gentemot vilken den kontrasteras. Medan Folkbibeln kan sägas vilja försvara sina positioner gentemot Bibel 2000 – eller den typ av bibelöversättning som Bibel 2000 representerar – framstår det därför som att Bibelkommissionen i sin tur vill försvara bibeltexterna mot vad den uppfattar som religiös eller konfessionell appropriering av dessa texter. Det tar sig bland annat uttryck i avvisandet av kristen tradition som verkningshistorisk auktoritet, vilket innebär att NT inte erkänns som tolkningsram för GT. Detta är tydligt i översättningen av Jes 7:14. Tydligast är det kanske i Ps 22:17 – särskilt i ljuset av direktiven som föreskrev att Bibel 2000 om möjligt skulle bevara sambandet med den äldre översättningens text. Som Michael Flowers har konstaterat behöver inte översättningen ”genomborra” med dess konnotationer till korsfästelse automatiskt få läsaren att associera just till Jesus, eftersom korsfästelsen var en vanlig avrättningsmetod i antiken.<sup>80</sup> Men givet psalmens (kristna) receptionshistoria är sannolikheten stor att läsaren gör associationen just till den korsfäste Jesus. Detta vill rimligen en föregivet vetenskaplig översättning som Bibel 2000 undvika; valet av textunderlag låter därför denna översättning framstå som neutral och obunden. Det är värt att återge ett längre citat av Flowers, där han sammanfattar sin

---

<sup>79</sup> Vad gäller Jes 7:14 hade dock redan KB1917 översatt עלמה med ”den unga kvinnan”, vilket innebär att Bibel 2000 bevarar sambandet med texten i just denna vers.

<sup>80</sup> Flowers, ”What Did the Psalmist Say”, 58 n. 35.



genomgång av ett antal olika lösningsförslag till problemet med MT כְּאֲרִי i Ps 22:17:

The arbitrariness with which one judges these remaining options will likely be compounded by ideological concerns which scholars tend not to divulge and which often affect them at a largely unconscious level. For example, an orthodox Jew may find כְּאֲרִי (no. 1) more appealing than כְּרִ(א) (no. 3) because it coheres with tradition and deprives Christians of an important proof-text for their Messiah. A Christian, by contrast, may find כְּרִ(א) (no. 3) more appealing because it allows the text to be read as a prophecy about Jesus. Someone taking a secular approach may find one of the other options appealing since it is more detached from the Jewish-Christian debate and allows him or her to appear more neutral and dispassionate.<sup>81</sup>

Det går att känna igen Folkbibeln i försvaret av alternativ nr. 3, som kan översättas ”genomborra”, och Bibel 2000 i försvaret av något annat av de alternativ som harmonierar med ”a secular approach”. Men det viktigaste är att dessa olika alternativ är otänkbara utan varandra. Därför bör inte Folkbibeln och Bibel 2000 i första hand förstås som varandras kontraster eller motsatser – utan som varandras såväl *förutsättning* som *konsekvens*. Olika bibelöversättningar positionerar sig gentemot varandra, och en avgörande premis för detta är den moderna bibelforskningens ramar. Ingen översättning har möjlighet att verka utanför dessa ramar, inte heller den som avvisar dem. I den meningen är ingen bibelöversättning, varken Folkbibeln eller Bibel 2000, förutsättningslös.

---

<sup>81</sup> Flowers, ”What Did the Psalmist Say”, 74.

# The Personal Names in Ezra and Nehemiah as a Turning Point in Hebrew Naming Fashion: A Comparative Study

PAULI RAHKONEN  
*Åbo Akademi University*  
pauli.rahkonen@gmail.com

## INTRODUCTION

At any historical period, in every language and society, there is always a certain fashion pertaining to personal names. It is not unusual that cycles follow one another regarding naming trends and practices. Names almost forgotten may come back into use for different reasons. Such cycles may be rapid or slow, and last for a couple of generations or hundreds of years. Even when the language that the names are based on becomes extinct or nearly extinct, names may remain in use or come back into fashion again. This is evident, for example, in Irish and Cymric naming systems: even though English has become the dominant language in Ireland (*Éire*) and in Wales (*Cymru*), the giving of personal names reflects strong support for national emotions, that is, in a political situation where local languages are threatened.

In a previous study, I have pointed out that already in the Mosaic books (Exod; Lev; Num; Deut)<sup>1</sup> the Patriarchal names of Abraham's family had completely disappeared from the Hebrew naming system. This fact proves that the Mosaic books describe a time different from

---

<sup>1</sup> The term "Mosaic books" is used here to refer to books that recount the narrative of Moses. Consequently, the term "Mosaic names," as used below, refer to personal names found in these books.

Genesis chapters 12–50. The Patriarchal anthroponyms are, in turn, comparable with those found in the Mari and Ugaritic records, indicating common Amorite roots—or, more precisely, common Northwest Semitic roots—originating from the Middle or Late Bronze Age (c. 1950–1200 BCE).<sup>2</sup> Based on these observations, I concluded that at least the names of the Pentateuch (if excluding Genesis 1–12), must originate from the second millennium BCE.<sup>3</sup>

Moving on, I observed that the anthroponyms of epigraphic sources from the Judahite and Israelite Monarchic period (ca 1000–586 BCE, 95% of the dated material originate from the period 800–586 BCE) differed considerably from the Mosaic and early extrabiblical Northwest Semitic naming fashion (the second millennium BCE).<sup>4</sup> To me, this indicated that the fashion of anthroponyms was altered. This could be seen in particular in the usage of yahwistic theophoric elements (*Yêhō-*, *Yô-*, *-yâbhû*, *-yâw*), that increased significantly and in a cumulative way after 1000 BCE,<sup>5</sup> while the previously popular Northwest Semitic hypocoristic affix *-\*ân(u) > -ôn* disappeared.<sup>6</sup> A couple of new hypocoristic affixes, such as *-a'* and *-ai*, became more common.<sup>7</sup> Nonetheless, I observed that the basic idea of constructing anthroponyms by utilizing

---

<sup>2</sup>The structure of personal names in the Mosaic books resembles the onomasticon of the Amarna tablets to a certain extent. The most popular theophoric element in the Hebrew personal names mentioned in the Mosaic books was based on the deity *'Ēl < \*'Ilū*, not YHWH.

<sup>3</sup>Pauli Rahkonen, “Personal Names of the Pentateuch in the Northwest Semitic Context: A Comparative Study,” *SJOT* 33/1 (2019): 111–135, 120–122; cf. Richard S. Hess, “Personal Names in the Hebrew Bible with Second-Millennium B.C. Antecedents,” *BBR* 25 (2015), 5–12.

<sup>4</sup>Rahkonen, “Personal names,” 131–133. These sources are, for example, Egyptian execration texts, Mari and Ugaritic texts, or the Amarna letters.

<sup>5</sup>Mitka Golub, “The Distribution of Personal Names in the Land of Israel and Transjordan During the Iron II Period,” *JAOS* 134/4 (2014), 630, table 4.

<sup>6</sup>Rahkonen, “Personal names,” 126.

<sup>7</sup>Pauli Rahkonen, “Biblical Hebrew Names in Joshua, Judges, Ruth, and 1–2 Samuel: A Comparative Study,” *SEÅ* 85 (2020), 160–179, 172.

the names of deities, relatives representing epithets of deities (such as *'ab*, “father,” or *'aḥl' aḥ*, “brother”), and hypocoristic affixes, persisted at least from the Middle Bronze Age (ca 1950–1550 BCE) until the exile in 586 BCE,<sup>8</sup> and partially even later still, although popular epithets, such as *'Amm(u)-* (“divine uncle”) as a prefixed element, disappeared after the Early Iron Age.<sup>9</sup>

In sum, these observations suggested that certain radical changes in the Hebrew naming fashion had taken place before the time of Ezra-Nehemiah. It is usually the case, however, that earlier naming habits remain, while new fashions slowly infiltrate the old ones. In this article, the onomasticon of Ezra-Nehemiah will be studied from such a perspective, exploring what is inherited from the earlier (Late) Monarchic period and what new elements are becoming dominant in the Hellenistic period.

## EARLIER STUDIES AND THEIR CONNECTION WITH THE PRESENT STUDY

### **Tal Ilan's** *Lexicon*

The work of Tal Ilan forms a significant foundation for the present investigation. The lists of names from the period 330–140 BCE (that is, from the conquest of Alexander the Great until Hasmonean times), here referred to as “names of the Hellenistic period,” are drawn from her onomastic book *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, Part I: Palestine 330 BCE–200 CE*.<sup>10</sup> Of special importance for our subject are her notes in the section called “The Biblical Heroes.”<sup>11</sup> There, she lists alto-

---

<sup>8</sup> Shmuel Ahituv, *Echoes From the Past* (Jerusalem: Carta, 2008), 472.

<sup>9</sup> Rahkonen, “Biblical Hebrew Names,” 172.

<sup>10</sup> Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, Part I: Palestine 330 BCE–200 CE* (TSAJ, 91; Tübingen, Mohr Siebeck, 2002).

<sup>11</sup> Ilan, *Lexicon*, 5–6.

gether 2826 names to which she has attaches metadata, including the source and background of these names. Since she has gathered this data in a most detailed way, it is not necessary to repeat here. An overview of her main observations will suffice. More specifically, in her book, Ilan suggests that ...

- (1) ... the principles regarding giving personal names changed from the ones in use in biblical times so that the meanings of names were no longer essential;<sup>12</sup>
- (2) ... the names of several biblical heroes were reinstated, except for the greatest ones—Moses, Aaron, David, Solomon, and Elijah (these names might have been “too powerful” and therefore dangerous for the bearers). The names of what she calls “secondary heroes”—such as Jacob, Judah, Joseph, Benjamin, Joshua, Samuel, Elisha, and Jonathan—were taken into use, however, as were some names derived from individuals with a questionable reputation—Simon, Levi, Saul, Absalom, Manasseh, Menahem, and even the Arab-related Ishmael;<sup>13</sup>
- (3) ... the names of the first Hasmoneans, Mattathias and his sons, became popular; and<sup>14</sup>
- (4) ... the names of priestly clans were in use.<sup>15</sup>

Some comments are in place. Related to the first point (1), it can be said that while her premise that the principles in giving personal names changed is correct, she makes no attempt to explain the *causes* of the development more thoroughly. Moreover, she builds up no comparative bridge to earlier habits. In relation to the second point (2), the real reason for avoiding names such as Moses and David was most probably the “holiness” of these individuals (as Ilan also notes). However, those names *did in fact become popular among Jews later*, especially in the Middle Ages. It can also be noted that Ilan’s conclusions regarding the favor-

---

<sup>12</sup> Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, Part I: Palestine 330 BCE–200 CE* (TSAJ, 91; Tübingen, Mohr Siebeck, 2002), 2.

<sup>13</sup> Ilan, *Lexicon*, 5–6.

<sup>14</sup> Ilan, *Lexicon*, 6–8.

<sup>15</sup> Ilan, *Lexicon*, 8.

ing of names derived from biblical characters with a “questionable reputation” is not persuasive.<sup>16</sup> Ishmael, for example, was in use among Jews without connotation to Arabs already during the late biblical period (Jer 40:8, 14–16; Ezra 10:22). Moving on, related to the third point (3), and as will be pointed out below, the Hasmoneans had names which were popular already before their time. This means that their personal popularity was not necessarily the main reason for the subsequent popularity of the “heroic” names, although it may well have increased it.

Of course, one must remember that the basic aim of Ilan’s study was to compose a lexicon rather than explore the reasons contributing to the new situation more deeply. In fact, one of the differences between Ilan’s work and my own is that the starting point of my study is the names of Ezra-Nehemiah, and that my interest is related to issues of when the new types of names appeared, what their connection to pre-exilic anthroponyms and trends further developing between 330–140 BCE were, as well as what the historical reasons for the change might have been.

### **Shmuel Aḥituv’s *Echoes From the Past***

Shmuel Aḥituv’s book *Echoes From the Past* is also important for this study. Aḥituv introduces a comparison of the names of Ezra-Nehemiah with names from the Hellenistic period, as well as epigraphic extra-biblical Hebrew names from the Monarchic period (ca 1000–586 BCE, mostly 800–586 BCE). Furthermore, the list of Monarchic anthroponyms is adopted from Aḥituv’s other book *הכתב והמכתב: אסופת כתובות מארץ-ישראל וממלכות עבר הירדן מימי בית-ראשון* (Eng. *Handbook of Ancient Inscriptions from the Land of Israel and the Kingdoms beyond the Jordan from the Period of the First Commonwealth*).<sup>17</sup> In this book, Aḥituv presents the material in a way that allows one to work out how many occurrences of a name in the list might belong to the same

<sup>16</sup> Ilan, *Lexicon*, 5–6.

<sup>17</sup> Aḥituv, *הכתב והמכתב*, 450–457.

person. Aḥituv has attached all the used sources and references to each archaeological finding containing personal names. Consequently, as with Ilan above, it is not necessary to add and repeat all the numerous archaeological identifiers of the original sources in this article.

As already mentioned above, 95% of the names of the Monarchic period are from 800–586 BCE.<sup>18</sup> More specifically, they are dispersed as follows: (1) tenth to ninth centuries, 27 names; (2) 800–586 BCE, 642 names; (3) undated, 43 names. A further division would show that within the latter period, 66% of the names are dated between 700–586 BCE. These figures thus illustrate that the overwhelming majority of the anthroponyms in the corpus are dated in the Later Monarchic period.<sup>19</sup>

## MAIN SOURCE AND FOCUS OF THE STUDY

In the present study I am especially interested in examining the changes in Jewish naming habits reflected in Ezra-Nehemiah. Most scholars date these two books to the later Persian period. Hugh G. M. Williamson, for example, suggests around 400 BCE, based on, among others, the name of the high priest Yoḥanan (who was on duty in the late fifth century BCE), as found in the Aramaic papyri from Egypt (AramP 30),<sup>20</sup> and Isaac Kalimi considers Ezra-Nehemiah as the most important source for research on religious, social, and political matters in the Persian period.<sup>21</sup> Consequently, this will be the foundation for the diachronic arguments below. Although the *historicity* of these texts has

---

<sup>18</sup> Cf. Golub, “Distribution”, 630, table 2.

<sup>19</sup> Extrabiblical epigraphic material from the Persian period is scarce. One of the sources is Bezalel Porten and Ada Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1987). This onomastic material, however, does not offer significant statistical benefit, as the names in it are few and the bearers of those names did not live in Judea.

<sup>20</sup> Hugh G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah* (WBC, 16; Waco: Word, 1985), xxxvi.

<sup>21</sup> Isaac Kalimi, *New Perspectives on Ezra-Nehemiah: History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2012).

been challenged,<sup>22</sup> this does not pose any major problem, since the focus of this study is not the *narratives* in the books of Ezra and Nehemiah, but the *personal names* in them. It will thus be of greater importance to note, for example, that there are no names of Greek origin in Ezra-Nehemiah, even though such anthroponyms became popular in the Hellenistic period.<sup>23</sup> In fact, this hints that the names in Ezra-Nehemiah originate from the Persian period and not from the Hellenistic period.

As for material itself, we do unfortunately not have much extrabiblical epigraphic material from the Persian period for comparison. Even the material from the first century of the Hellenistic period is relatively poor.<sup>24</sup> However, there are several long lists of names found in both Ezra and Nehemiah. In Ezra, they include the anthroponyms of the returnees from Babylon to Judea with Zerubbabel (Ezra 2:2–60; cf. Neh 7:7–63) and Ezra (Ezra 8:2–19), and the list of men who married foreign wives (Ezra 10:18–43). In Nehemiah, they include the names of the builders of the wall (Neh 3:1–31), the list of those returning with Zerubbabel (Neh 7:7–63; cf. Ezra 2:2–60), the list of those who confirmed the covenant with God (Neh 10:1–27), the list of people who agreed to live in Jerusalem (Neh 11:4–24), and the list of priests and Levites who returned to Judea with Zerubbabel (Neh 12:1–26).

---

<sup>22</sup> See Israel Finkelstein, “Persian Period Jerusalem and Yehud: A Rejoinder,” *JHS* 9 (2009), 2–13 (cf. idem, *Hasmonean Realities behind Ezra, Nehemiah and Chronicles* [Atlanta: SBL, 2018]), who challenges the historicity of the so-called Nehemiah’s city walls during the Persian period, as well as the lists of toponyms (Ezra 2:1–67; Neh 7:6–68). He has been opposed by Gavriel Barkay, “Additional View of Jerusalem in Nehemiah Days,” in *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and Its Region II*, ed. D. Amit D and G. D. Siebel (Jerusalem: Israel Antiquities Authority and the Hebrew University, 2008), 48–54. See also Benedikt Hensel, “Ezra-Nehemiah and Chronicles: New Insights into the Early History of Samari(t)an-Jewish Relations,” *Religions* 11/2 (2020): 1–24, who dates Ezra-Nehemiah to the Late Persian or Early Hellenistic period, based on a conflict between the Jewish community in Jerusalem and the Samaritans.

<sup>23</sup> Ilan, *Lexicon*, 257–324. Altogether 50 Greek names originating from the third to second centuries BCE are listed in Ilan’s register (including eleven names from Aristeas).

<sup>24</sup> See Ilan, *Lexicon*.



In sum the central research task of this study is *to analyze the most common anthroponyms of Ezra-Nehemiah and offer a comparison with names of the previous pre-exilic Monarchic Hebrew period (ca 1000–586 BCE, mostly 800–586 BCE) and the following Hellenistic period (330–140 BCE)*. I will ask which of these two periods show the greatest overlap with the names in Ezra-Nehemiah, as well as to what extent old naming habits persisted, when the new ones began to appear, and what rationales may have laid behind these developments. To answer these questions, the anthroponyms of Ezra-Nehemiah will also be compared to epigraphic extrabiblical material dated to both prior to the exile (in practice 800–586 BCE) and after the Persian period (330–140 BCE).

## METHODS

The main questions will be answered in light of a study of onomastics. The methods of this discipline are based on the research of onomastic structural typology, linguistic phonology, and statistics.<sup>25</sup> More specifically, the methodology of this study is based on typological classification and comparative statistics. The popularity and general occurrences of different onomastic types have been sorted out and compared with one another, and this comparison revealed similarities and differences in the onomastic fashion of different periods. One might criticize the comparison of two different types of sources per se. The reliability of biblical data is often questioned. Here, Ezra-Nehemiah offers biblical data,

---

<sup>25</sup> See, for example, Joe Salmons, “Northwest Indo-European Vocabulary and Substrate Phonology,” in *Perspectives on Indo-European Language, Culture and Religion: Studies in Honor of Edgar C. Polomé, volume 2*, ed. Roger Pearson (Journal of Indo-European Studies Monograph Series, 9; Washington: Institute for the Study of Man, 1992), 265–279; Janne Saarikivi, *Studies on Finno-Ugric Substrate in Northern Russian Dialects* (Substrata Uralica; Tartu: Tartu University Press, 2006), 15–16; Pauli Rahkonen, *South Eastern Contact Area of Finnic Languages in the Light of Onomastics* (Jyväskylä: Bookwell, 2013), 13–17.

whereas epigraphic texts or inscriptions represent an extrabiblical register. There are, however, two reasons for using this method.

Firstly, there is not enough epigraphic material for a reliable statistical use originating from the Persian period. However, I have wanted to bind and anchor the biblical names to extrabiblical sources in order to have as a reliable dating as possible for them. Because there is not usable data from the Persian period, I had to use such a detour.

Secondly, as noted above, the dating of biblical texts is quite uncertain. Extrabiblical epigraphic record, in contrast, is undeniable and generally well dated. If the names of Ezra-Nehemiah would be similar to the names indisputably originating from those from the Hellenistic period, we should conclude that the anthroponyms of Ezra-Nehemiah are considerably later than from the Persian period. Alternatively, if they were mostly comparable with the names of the Late Monarchic period, one could either claim that the names of Ezra-Nehemiah are counterfeit artificial biblical names from later periods or that they are authentic, but that no change took place in the naming fashion after the exile. In any case, they cannot be dated earlier than to the Persian period. If the names of Ezra-Nehemiah fit between the anthroponyms from the Hellenistic and Late Monarchic period, having typical features from both sides, we can conclude that the names in Ezra-Nehemiah are most probably to be dated to the Persian period.

As a byproduct, the ratio of the similarity and difference between Hellenistic and Monarchic data within the onomastic material of Ezra-Nehemiah tells us what is inherited from earlier periods and what are new onomastic innovations. It is true that the epigraphic material of the Late Monarchic period is similar to, for example, the personal names of the book of Jeremiah.<sup>26</sup> However, I have preferred a comparison with

---

<sup>26</sup> Rahkonen, "Personal Names," 124; cf. Nahman Avigad, *Corpus of West Semitic Stamp Seals* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanity, 1997); Jeaneane D. Fowler, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew: A Comparative Study* (SJOTSup, 49; Sheffield: JSOT, 1988).

the epigraphic extrabiblical material because of the reasons mentioned above. To repeat, the periods considered are:

- (1) The Monarchic period of the Hebrew kingdoms (ca tenth century to 586 BCE). As noted above, the source of the names is Aḥituv's register (95% of the material can be dated to 800–586 BCE).
- (2) The period of Ezra-Nehemiah (which according to most of the scholars is the Persian period). Names are retrieved from the biblical books of Ezra and Nehemiah. In this study I have limited the chains of genealogical trees to individuals who are mentioned as real people living in the time after Zerubbabel, excluding earlier names. I have attempted to find out the popularity of each name by counting the number of people who bore these names. This evaluation follows *HALOT*, albeit not slavishly. In addition, I have utilized the internal context of the text itself.
- (3) The Hellenistic period. Biblical names from 330–140 BCE are retrieved from Tal Ilan's book, as discussed above. The time frame of the period is the pre-Hasmonean, post-Persian era. The reason for ruling out the Hasmonean and Roman periods is to determine whether the popularity of the Maccabees influenced the naming fashion (before the year 140 BCE any adult person could hardly have had a name adopted from the Maccabees).

The sources of the three periods thus cover a span of approximately 660 years. By utilizing this literary material, it has been possible to analyze types of alterations or permanencies. Above all, the studied points are: (1) the percentages of mutually similar names; (2) the frequency of different elements in constructing names; and (3) the appearance of new anthroponymic types and the disappearance of others.

Before presenting the statistics, it is important to note that because the post-Persian period was characterized by Hellenistic culture, many Hebrew names also appeared in Greek form. This is familiar to those who are acquainted with, for example, the Septuagint. In the present study, as in Ilan's work, the names are classified according to the Hebrew form of the names. Names found in the Greek form are thus, for statistical purposes, placed under the title of their Hebrew forms. *Ζαχαρίας*, is, for example, presented and statistically counted under the Hebrew

זכריה. In some rare cases, the interpretation of the Greek form may be somewhat complicated. However, the most usual biblical names are found in the Septuagint, Josephus, or the New Testament, and these early literary sources determine the rules of how the originally Hebrew anthroponyms were transformed into Greek form.<sup>27</sup> It should also be noted that several (probably) fictitious names are found in Ilan's lexicon.<sup>28</sup> These are statistically uncertain—although not impossible—and therefore not counted in the lists of the present investigation.<sup>29</sup>

## STATISTICS

### **Anthroponyms in Ezra-Nehemiah, Compared with Monarchic Names**

The record of the Monarchic names presented by Aḥituv, consists of altogether approximately 700 names, including a relatively low percentage of Ammonite, Edomite, and Moabite anthroponyms. It must be observed that among those names there are several that belong to one person. Ezra contains 114 and Nehemiah 186 statistically accepted names, many of which overlapped with one another. I have counted 89 bearers of names among the 18 most popular names within all the Ezra-Nehemiah data.

---

<sup>27</sup> For a detailed discussion of the rules of transliteration and orthography, see Ilan, *Lexicon*, 16–32; cf. B. P. Kantor, *The Second Column (Secunda) of Origen's Hexapla in Light of Greek Pronunciation* (PhD diss.: University of Texas, 2017).

<sup>28</sup> They are seen as fictitious also by Ilan.

<sup>29</sup> A considerable amount of these names are of the names of the translators of the Septuagint listed by Aristeas. Ilan, *Lexicon*, 47, suggests that they possibly represent names from the author's own lifetime, that is from the late second century BCE (the translators are said to have been Alexandrians, not Judeans), an explanation I find credible. However, several Greek names in the list of Aristeas are found in other literary sources from the early second century (e.g., Dositheos, Theodosios, Theodotos, and Jason). Thus, it is reasonable to think that these names might have existed among the Jews already in the third century.

For methodological purposes, it is important to be aware of the popularity of anthroponyms. If only individual occurrences are considered, the total picture may be skewed. When speaking of Monarchic names, it is no straightforward task to track down which names belonged to one and the same person. The main criterion is to know the geographic archaeological site where the name was found. In addition, it is most useful to know the character of the object bearing a name as well as its date. For example, if similar names are found, both being written on jar handles originating from the same chronological stratum from the same site, these most probably belonged to the same person.

It is most demanding to separate different bearers of the same name from the data of Ezra-Nehemiah as well. Sometimes the fathers or sons of these individuals are mentioned, which aids the identification. Sometimes the status—such as priest, Levite, or other occupations—is helpful. The groupings of names may also provide clues. In a few cases, some uncertain names are accepted as belonging to different bearers.

### Popularity of Anthroponyms in Ezra-Nehemiah

Among the eighteen most popular names, 61,1% have parallels with the extrabiblical names originating from the Monarchic era (see Table 1 below). This result means that there was still a relatively strong connection to the old pre-exilic habits of giving personal names. The structural distribution of the Ezra-Nehemiah names are as follows:

Yahwistic names	total of Ezra-Nehemiah: 32% among the most popular names: 50%
<i>el</i> -based names	total in Ezra: 18%; total in Nehemiah: 7% among the most popular names: 0%

This shows that the significance of the *yahwistic* element in names was generally weakened. Among the Monarchic names, the corresponding percentage is 67% (see Table 2, below). However, among the most popular names of Ezra-Nehemiah, it was still strong. Among the total number of the *el*-based names, the quantity is rather similar to the pre-exilic

situation, but radically different among the most popular names. This indicates that a considerable change was taking place, although old habits were still alive.

Name	Individuals	Attested in the Monarchic epigraphic register	
<i>Mešullām</i>	8	yes	
<i>Šema'yā</i>	8	yes	
<i>Ḥananyā</i>	6	yes	
<i>Mattanyā</i>	6	yes	
<i>Ma'asēyā</i>	5		no
<i>Malkiyā</i>	5	yes	
<i>'Ēhyāšīb</i>	5	yes	
<i>Zekaryā</i>	5	yes	
<i>'Azaryā</i>	5	yes	
<i>Bānī</i>	4		no
<i>Binnūy</i>	4	yes	
<i>Zakkūr</i>	4		no
<i>Ḥānān</i>	4	yes	
<i>Yehūdā</i>	4		no
<i>Mallūḳ</i>	4		no
<i>Šādōq</i>	4		no
<i>Šebanyā</i>	4	yes	
<i>Šerebyā</i>	4		no

Table 1: *The Most Popular Names in Ezra-Nehemiah*  
(All of these names are found in the LXX as well)

### Popularity During Different Periods

The popularity of the anthroponyms in Ezra-Nehemiah changed radically compared with those of the pre-exilic names. Among the 21 most popular anthroponyms in the Monarchic record, five of them remained among the 18 most popular names in Ezra-Nehemiah: *Šema'yābhū*, *Zekaryābhū*, *Zakkūr*, *Ḥānān*, and *Ḥanānyābhū* (see Table 2). Among the most popular 21 monarchic names, 67% included the theophoric element *-yābhū*. In comparison, the corresponding percentage in the most popular names of Ezra-Nehemiah is 50%, but among the total data of Ezra-Nehemiah only 32%. This indicates the decreasing importance of

theophoric elements during the Persian period compared with the Monarchic period.

<b>Name</b>	<b>Location</b> <sup>30</sup>	<b>Individuals</b>
<i>Menahēm</i>	3J, 1I, 1A	5 (probably)
<i>'Elišā'</i>	2J, 1I, 1A	4
<i>Šema'yāhū</i>	4J	4 (probably)
<i>'Ezer</i>	3J, 1A	4 (probably)
<i>Šelemyāhū</i>	4J	4 (probably)
<i>Benāyāhū</i>	4J	4 (probably)
<i>Zakkūr</i>	2J, 1I, 1A	4 (probably)
<i>Gemaryāhū</i>	3J	3 (probably)
<i>Neḫemyāhū</i>	3J	3 (probably)
<i>'Elnātān</i>	3J	3 (probably)
<i>Semakyāhū</i>	3J	3 (probably)
<i>'Iššiyāhū</i>	3J	3 (probably)
<i>Gērā'</i>	1J, 1I, 1M	3
<i>Hōšā'yāhū</i>	3J	3 (probably)
<i>Hiššilyāhū</i>	3J	3 (probably)
<i>-Zekaryāhū</i>	3J	3 (probably)
<i>-Ḥānān</i>	1J, 1I, 1A	3
<i>-Ḥanānyāhū</i>	3J	3 (probably)
<i>Yā'azanyāhū</i>	3J	3 (probably)
<i>Yirmeyāhū</i>	3J	3 (probably)
<i>Nēriyāhū</i>	3J	3

Table 2: *The Most Popular Names of the Monarchic Period*<sup>31</sup>

Among the 15 most popular names of the Hellenistic period, only three names are found in the list of 18 most popular anthroponyms of Ezra-Nehemiah: *Mešullām*, *Zekaryā*, and *Ḥananyā* (see Table 3). Compared with the Monarchic extrabiblical names, three of the 22 most popular names are found in the list of 15 most popular names of the Hellenistic period: *Šelemyā(hū)*, *Zekaryā(hū)*, and *Ḥananyā(hū)*. One can notice

<sup>30</sup> J = Judea, I = Israel, A = Ammon, M = Moab.

<sup>31</sup> There is a difficulty in knowing if the names in Aḫituv's list belong to different or the same individuals. The figures here are analyzed on the basis of archaeological data.

that the names *Zekaryā(hû)* and *Ḥananyā(hû)* appeared in all the lists. Most probably they were the usual names used by priests (cf. Luke 1:5 and Acts 23:2).

<b>Name</b>	<b>Individuals</b>
<i>Yôḥānān</i>	7
<i>ʾĒlʾāzār</i>	5
<i>Ḥananyāh</i>	5
<i>Šimʾôn</i>	5
<i>Yehūdāh</i>	4
<i>Yônātān</i>	4
<i>Yôsēf</i>	4
<i>Tēḥinnāh</i>	4
<i>ʾAbšālôm</i>	3
<i>Mattatyāh</i>	3
<i>Aqqub</i>	3
<i>Zekaryāh</i>	2
<i>Yēšuaʿ</i>	2
<i>Mešullām</i>	2
<i>Šələmyāh</i>	2

Table 3: *The Most Popular Names in the Hellenistic period*

Nine of the twelve most popular names in Ilan's total list (330 BCE–200 CE) are found among the fifteen most popular names from the period 330–140 BCE (see Table 4). This suggests that the change after the year 140 BCE was considerably slow.

<b>Name</b>	<b>Individuals</b>
Simon	257
Joseph	231
Judah	179
Eleazar	177
Yohanan	128
Jeshua	103
Hananiah	85
Jonathan	75
Mattathias	63
Menahem	46



Jacob	45
Hanan	39

Table 4: *The Most Popular Hebrew Male Names in Ilan's Total Register*<sup>32</sup>

In Table 5, all the data is gathered. This comparison does not measure the popularity of names during different periods, but rather the general occurrences of different anthroponyms. One can observe that the popularity changed much more radically than the general occurrence. Roughly one half (51,6%) of the names in the Hellenistic register have parallels in the onomasticon of the Hebrew Monarchic period. The equivalent number is 83,9% for parallels with personal names in Nehemiah.<sup>33</sup>

Hellenistic Period	Nehemiah <sup>34</sup>	Monarchic Period
(3) אבשלום ≈ 'Abšālôm	–	–
(1) אלנתן ≈ 'Elnātān	–	x (Ammonite)
(5) אלעזר ≈ 'El'āzār	x	x
(2) זכריה ≈ Zekaryāh	x	x
(1) חור ≈ Hūr	x	–
(1) חנן ≈ Hānān	x	x
(5) חנניה ≈ Hānanyāh	x	x
(1) טוביה ≈ Ṭōbīyāh	x	x
(1) יאזניה ≈ Ya'azanyāh	–	x
(1) ידוע ≈ Yaddua'	x	x
(4) יהודה ≈ Yehūdāh	x	–
(1) יהורם ≈ Yehōrām	–	–
(2) יהושוע / ישוע ≈ Yehōšūa' / Yēšūa'	x	x
(1) יואחז ≈ Yō'āhāz	–	–
(7) יוחנן ≈ Yōhānān	x	–
(4) יונתן ≈ Yōnātān	x	–

<sup>32</sup> The names are presented in their English form since the list follows Ilan.

<sup>33</sup> The reason why not to present both the names of the books of Ezra and Nehemiah is practical. It would have been troublesome to separate names that are overlapping in those books. Because the register of Nehemiah is considerably wider, I utilized that. Statistically the sample is still sufficient.

<sup>34</sup> [x] means that the name was found and [–] that it is absent.

(4) יוסף	≈ <i>Yōsēf</i>	x	—
(1) יועזר	≈ <i>Yō'āzār</i>	—	—
(1) יקים	≈ <i>Yāqīm</i>	—	—
(1) מנשה	≈ <i>Menassēh</i>	x	—
(2) משלם	≈ <i>Mešullām</i>	x	x
(3) מתתיה	≈ <i>Mattatyāh</i>	x	—
(1) נריה	≈ <i>Nēriyāh</i>	—	x
(1) עבדי	≈ <i>'Abdī</i>	x	—
(1) עזריה	≈ <i>'Azaryāh</i>	x	x
(3) עקוב	≈ <i>'Aqquḇ</i>	x	x (Ammonite)
(1) פדיה	≈ <i>Pedayāh</i>	x	x
(2) שלמיה	≈ <i>Šelemyāh</i>	x	x
(5) שמעון	≈ <i>Šim'on</i>	x	—
(1) שמעיה	≈ <i>Šemayāh</i>	x	x
(4) תחנה	≈ <i>Tehinnāh</i>	—	x?
<b>Total: 31 names (71 individuals)</b>		<b>26</b>	<b>16</b>
		<b>83,9%</b>	<b>51,6%</b>

Table 5: *Onomasticon from the Hellenistic Period, Nehemiah, and the Monarchic period*

### “HEROIC” ANCIENT BIBLICAL NAMES

Returning to the issue of “biblical heroes,” it was noted above that Tal Ilan claimed that names like Moses, Aaron, David, or Solomon were not used at all during 330 BCE–200 CE, while names of what she called “secondary characters” (e.g. Jacob, Judah, Joseph, Benjamin, Joshua, Samuel, Elisha, and Jonathan), as well as biblical characters with controversial or questionable reputations (e.g., Simon, Levi, and Absalom) were reused during this period. Some objections were raised above, and considering the data, some additional points can be made.

First, it is hard to believe that parents naming a child were thinking of a questionable reputation or secondary character of the name. For example, the name *'Abšālôm* simply followed a more traditional naming system. Similarly, *Yišmā'el* is an archaic name, known already in the an-

cient Amorite onomasticon, and was in use in the Monarchic period as well.

Second, it is doubtful that *Ya'aqōb* was seen as a secondary character for the Israelites. *Isrā'el* was the second name of *Ya'aqōb* and those names frequently occur as a pair in biblical parallelism. It seems more plausible that all ancient biblical names—except the holiest ones—were considered possible. Moreover, since there are, in every society, influential leaders—nobles, high ranking priests, famous scribes etc.—who initiate trends and make things popular, it is more likely that the reason for choosing only certain biblical names from a wider cluster during the Persian and Hellenistic period was a question of fashion (see more below).

Third, it can be noted that some ancient biblical “heroic” names begin to appear already in Ezra and Nehemiah:

<i>ʾĀsāp</i>	one of David's chief musicians
<i>ʿElʾāzār</i>	a son of Aron
<i>Binyāmin</i>	ason of Jacob
<i>Gērsōm</i>	a son of Moses
<i>Hūr</i>	an assistant of Moses
<i>Yehūdā</i>	a son of Jacob
<i>Yēšūa' &lt; *Yehōšūa'</i>	a war marshall and follower of Moses
<i>Yōnātān</i>	a son of Saul and best friend of David
<i>Yōsēp</i>	a son of Jacob
<i>Yišmāʿel</i>	a son of Abraham
<i>Šimʿon</i>	a son of Jacob

In light of the fact that *ʾAbšālôm*, *Yehūdā*, *Yēšūa' < \*Yehōšūa'*, *Yōnātān*, *Yōsēp*, and *Šimʿon* are also found in the lexicon of Ilan, dated to 330–140 BCE, and that additional ancient heroic names from the period 140 BCE–200 CE found in this lexicon are *ʾAbrāhām*, *ʿElīšāʿ*, *Benyāmin*, *Ḥeṣrōn*, *Yāʾīr*, *Yōʾāb*, *Yaʿaqōb*, *Yišḥāq*, *Yiššākār*, *Lēwī*, *Mošāʿ(?)*<sup>35</sup>, *ʿĒlī*, *Reʿūbēn*, and *Šāʾūl*, it can be concluded that the fashion of using names

---

<sup>35</sup> According to Ilan, *Lexicon*, 190 (who refers to Clermont-Ganneau), the reading of the name is questionable.

of ancient biblical “heroes” began already in the times of Ezra-Nehemiah, increased considerably between 330–140 BCE, and continued to expand further after 140 BCE.

### REASONS FOR THE OBSERVED CHANGES IN GIVING PERSONAL NAMES

The names used in the Hellenistic period have a ratio of 83,9% overlap with the total number of names in Ezra-Nehemiah, but only 51,6% overlap with the total number of names in the Monarchic anthroponyms (as shown in Table 5 above). Furthermore, among the most popular names in Ezra-Nehemiah, 61,1% overlap with names from the Monarchic Era (see Table 1). Even though the number of parallels—to both names used in the Hellenistic period and in Ezra-Nehemiah—is relatively high, the percentage is much lower when comparing their popularity: in the Hellenistic period, the ratio to Ezra-Nehemiah is 3 out of 18 names (16,6%, see Table 3), and in Ezra-Nehemiah, the ratio to the Monarchic personal names is 5 out of 21 (23,8%, see Table 1 and Table 2).

It is thus evident that the theophoric elements of anthroponyms lost their original sense over time. This can be seen in the percentage of *yah-wistic* elements in the total number of personal names: from 50,3% in the Monarchic material to 32% in Ezra-Nehemiah.<sup>36</sup> The reason for this may be that the theophoric elements of pre-exilic anthroponyms were usually combined with (a wide range of) verbal or possessive expressions giving a reasonable meaning to names. It is well known that among Semitic nations, the original meaning of a name was used to express religious hopes and expectations. If the name was *’lī-milku* (Canaanite for “El is my king”), for example, the parents were likely choosing that name to confess that El was the highest god and king of

---

<sup>36</sup> Rahkonen, “Personal Names,” 123.

the baby. As another example, the name of the Assyrian king Sennacherib [Ass. *Sîn-ablī-erība*] contains the idea “Sîn (moon god) is my brother, who enters.”

As was seen above, names that overlap with “heroic” names began to appear during the period of Ezra-Nehemiah and then became even more popular during Hellenistic, Hasmonean, and Roman periods. Why is this? To what extent did biblical tradition influence naming habits? If not central, who were pioneering in using these names? What were their roles in spreading the fashion to a wider use? What was the role of the struggle between Hellenism and traditional Judaism?

Below, I will note what I argue are three of the most significant influences: (1) Changes in language; (2) Changes in religion (and culture); and (3) Changes in political situation, followed by a discussion of how these changes relate to the statistics.

### Changes in Language

Jewish society and culture were greatly impacted by the exile on several levels. Aramaic began to make its way into the language. It is unclear what the position of Hebrew as an everyday language was in Judea. Most probably it was widely spoken at least in the fifth century BCE, as can be seen in the way Neh 13:24 describes the situation: “And half of their children spoke the language of Ashdod(?), and could not speak the language of Judah (יהודית).” Elsewhere in the biblical text, יהודית (“the language of Judah”) is clearly separated from ארמית (“Aramaic,” cf. Isa 36:11). It has been estimated that a certain Hebrew dialect survived as a living language until ca 200 CE.<sup>37</sup>

The Elephantine papyri from the fifth century are written in Aramaic, but this does not prove that the native tongue of the people was Aramaic. Furthermore, those papyri are not written in Judea. However, the ratio between Hebrew and Aramaic as everyday languages among the

---

<sup>37</sup> Ian Young and Robert Rezetko, *Linguistic Dating of Biblical Texts* (London: Equinox Publishing, 2014), 204.

Jews in the Southern Levant during the Persian and Hellenistic periods remains vague. Personal names which could have been derived from Aramaic did not become popular until after the beginning of the Common Era. Moreover, one should observe that many of the Aramaic-based names listed by Ilan seem to have belonged to Arabs or Nabateans.<sup>38</sup>

### Changes in Religion (and Culture)

First, it can be noted that after the time of Ezra-Nehemiah, the Jewish religion began to change. Scribes became appreciated as biblical scholars and theological leaders. This can be noticed, for example, in early scribal activities such as the earliest biblical manuscripts found at Qumran, originating already from the third century BCE.<sup>39</sup> The ministry of prophets faded and ceased to exist. However, as the temple was rebuilt and continued to be the mainstay of continuity in the religion, the importance of scribes seems to have increased. As noted by most scholars, much of the editorial work of the biblical books was conducted in the fifth century BCE by Jewish scribes,<sup>40</sup> and this development may be hinted already in Jer 8:8: “How can they say, ‘We are wise, and the law of the Lord is with us’? Look, the false pen of the scribes (ספרים) certainly works falsehood.” Nehemiah 8:2–3 also includes a description of how the Torah was read to the common people by Ezra, the Scribe, and Priest. These early scribes were probably priests and Levites,<sup>41</sup> as reflected in Neh 8:7: “... the Levites explained the law to people.”

Second, it can be observed that the need to understand the language of the Bible motivated the translation of the Hebrew Bible into Greek.

---

<sup>38</sup> Ilan, *Lexicon*, 359–417.

<sup>39</sup> Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint: Collected Essays, Volume 3* (Leiden, Brill 2015), 3.

<sup>40</sup> Saldarini, *Pharisees*, 247–249.

<sup>41</sup> Anthony J. Saldarini, *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 246.

The translation work likely began with the Torah in the third century BCE, followed by the copying of other Old Testament books later in the third century BCE.<sup>42</sup> Then, the Pharisaic movement appeared in approximately 200 BCE, probably bringing biblical matters even closer to the common folk.<sup>43</sup> Taken together, these factors may indicate that Old Testament personal names became relatively familiar among Jews.

### Changes in Political Situation

At this time, the Persian county of Yehud had become politically subdued, and the independent Jewish governmental power had come to an end. A slowly increasing Greek influence in Jewish societies can be noted after the conquest of Alexander the Great.<sup>44</sup> At first, this Hellenistic influence was visible primarily among the higher social classes;<sup>45</sup> Ptolemaic rulers were not interested in Hellenizing the Jews. That pressure rather began under Seleucid dominion. Greek was a living spoken language in several parts of the Southern Levant, and Greek culture came to have significant influence on Jewishness, including the Jewish onomasticon. Interestingly, one of the Hasmonean rulers called himself *Philoellene* (“lover of Hellenes”).<sup>46</sup>

### Diachronic Developments

One of the most central observations in the present study is the date when “heroic biblical names” were taken back into use in the Jewish community. The beginning of this process is found in the onomasticon

---

<sup>42</sup> Ernst Würthwein, *The Text of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 51; Tov, *Textual Criticism*, 270.

<sup>43</sup> See, for example, the foreword by James C. VanderKam in Saldarini, *Pharisees*, xii.

<sup>44</sup> Glen W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

<sup>45</sup> Louis Feldman, *Judaism and Hellenism Reconsidered* (Leiden: Brill, 2006), 72–101.

<sup>46</sup> James Aitken, *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire* (New York: Cambridge University Press, 2014), 15–36.

of Ezra and Nehemiah where names such as *Binyāmin*, *Yehūdā*, *Ḥūr*, *Yōsēp̄*, and *Šim'ôn* are found. This process continued during the Hellenistic period, where anthroponyms such as *Yōnātān*, *Yōḥānān*, *Yōsēp̄*, and *Šim'ôn* became especially popular, while names like *Ya'aqōb*, *Lēwī*, *'Eliša'*, *Yiṣḥāq*, *Re'ūben*, and *Šā'ul* appeared later. One might suggest that names like *Yehūdā*, *Yōsēp̄*, *Šim'ôn*, or *Binyāmin* were originally derived from the names of the tribes to which those persons belonged. This seems unlikely, however, because other “heroic” names, such as *'Āsāp̄*, *Yōnātān*, and *Gērsōm*, names not referring to tribes, are also found in Ezra-Nehemiah.

One of the causes for change noted above related to the exile. Ancient Hebrew names supported the national spirit among the Jews who returned to their ancestral land after the exile. Having been displaced among gentiles, it was important to maintain and emphasize their own religion and national identity. In a way, this is visible even in the modern history of the Jews. Many of those who have moved to Israel have abandoned their old names (often based on *Yiddiṣ*) and taken a Hebrew name. Those who had returned to Judea in the time of Ezra-Nehemiah belonged to the Persian Empire with only limited independence. The Jews turned their minds to the past, to ancient times. It should also be noted that at the same time, knowledge of the Old Testament seems to have increased, and that during the Hellenistic period, the battle against Hellenization became even more furious.<sup>47</sup> It thus seems evident that the principles of giving names changed after the exile.

In earlier periods, theophoric elements were important and evidently closely linked to the religion of the Northwest Semitic people,<sup>48</sup> and a

---

<sup>47</sup> Saldarini, *Pharisees*, 253.

<sup>48</sup> Amorite names, originating from the Middle Bronze Age, were often constructed as follows: *'Abī-yarah* (“my father is *Yarah* [a moongod]”), *Mutu-ila* (“God’s [Ilu’s] man”), *Ba'li-haddu* (“Haddu is my lord”), *Ḥiṣni-dagan* (“Dagan is my protection”), *'Aštar-kabar* (“*Aštar* is great”), or as verbal sentences such as *Yamlīk-'el* (“El has become a king”) or *Ya'qub-el* (“El has protected”). These names expressed confession, faith, and hope in different deities.



strong faith in the power of gods can be observed,<sup>49</sup> since having a name of a deity as an element in a personal name was a kind of confession of faith.<sup>50</sup> It is even possible that the name itself witnessed to a kind of superstition among ordinary people. At this point in time, then, the nations of the Levant showed great trust in their gods, and so, we can safely assume that the Israelites did so too.

During the Monarchic period, the *yahwistic* theophoric elements—the prefix *Yehô-* or affixes *-yāhû* (later > *-yāh*), and the northern Israelite *-yaw*—became the most popular among the theophoric names. More specifically, 50,3% of all the Monarchic extrabiblical Jewish names represented this anthroponymic type.<sup>51</sup> During the seventh to early sixth centuries BCE the percentage of *yahwistic* names among all the extrabiblical theophoric names was 67%.<sup>52</sup>

How can the increased popularity of old biblical names best be explained? It was noted above that Hellenistic influence likely started with the elites. In fact, is typical in all cultures and societies that fashion and trends “flow” from the upper classes towards the lower social strata of the population. It can, thus, be presumed that old biblical personal names were first adopted by the intelligentsia and the upper classes, and subsequently spread from there into common use. One should notice that the majority of anthroponyms mentioned in Ezra-Nehemiah was most probably the names of prominent people in the Jewish society,

---

<sup>49</sup> For example, the stela of *Meša*, erected by a Moabite king, proves that he held the help of the Moabite main deity *Kemoš* in high esteem. The second row of the stela reads: “I made this high place for *Kemoš* ... because he has delivered me from all kings”. This was obvious even though *Kemoš* was not included in *Meša’s* name, only in his father’s name. Having conquered a region, the Assyrian rulers carried the images of the local deities to captivity. The reason must have been the belief that the conquered lands would thus lose the protection of their gods (see, e.g., the king prism of Sennacherib).

<sup>50</sup> Jeffrey Tigay, *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (HSS, 31; Atlanta: Scholars, 1986).

<sup>51</sup> Rahkonen, “Personal names,” 123.

<sup>52</sup> Golub, “Distribution,” 630.

such as priests, Levites, and principals. If this period was the starting point of a change in giving names, it is understandable that the process began here, and the fashion was later adopted by the common folk.

It is clear, however, that the Maccabees or Hasmoneans did not have any major role in initiating this fashion (although it is possible that they invigorated the trend). Even if roughly one third of all the male names listed by Ilan are shared with the first Maccabees,<sup>53</sup> the onomasticon of Ezra-Nehemiah show that the habit of using “heroic” biblical names had begun already in the Persian period. The names taken by the Maccabees were thus popular in the Hellenistic period before them, that is, before 140 BCE (see Table 3 above).

After the exile, the most popular heroic names were simply adopted or copied from the Scriptures. The original meanings of the names were no longer important. When giving the name *Šim’ôn* [from the root \*šm‘, “listen,” “hear”] to their child, parents did, most likely, not connect the name to a wish that God would listen to this newly born baby, for example. The weakening of the meaning of the names may also reflect the decreased vitality of the Hebrew language.

	<b>Persian Period (537–330 BCE)</b>	<b>Hellenistic Period (330–140 BCE)</b>
<b>Language</b>	Hebrew/Aramaic	Hebrew/Aramaic/Greek
<b>Religion</b>	temple, prophets, scribes	temple, scribes, Bible translation and copying, activities (LXX, DSS), wisdom literature (Ben Sira), Pharisaic movement
<b>Politics</b>	Persian dominion	Egyptian/Syrian Hellenistic dominion

Table 6: *Cultural Impacts in Jewish society 537 BCE–140 CE*

<sup>53</sup> Ilan, *Lexicon*, 7.

## CONCLUSIONS

The main findings of the study can be summarized as follows. A first conclusion is that the period of Ezra-Nehemiah was the turning point in the giving of personal names. The earlier fashion originating from the (late) Monarchic period was still clearly visible. However, new practice began to infiltrate. Most likely the names of Ezra-Nehemiah can be dated between those two periods—Hellenistic and Monarchic. This means that these names most probably originate from the Persian period.

A second conclusion is that there was a cycle of sorts in the fashion in Jewish naming tradition: several ancient Jewish biblical anthroponyms became fashionable again. The first sprouts of the new trend began to appear in the Persian period and reached its heyday during the Hellenistic period.

Third, there are several reasons for this resurgence of old names: (1) dramatic developments in political situations, where pressure from Persian and especially Hellenistic cultures produced a spirit of national romanticism; (2) the focus of Jewish religion changed in that the God of Israel was no longer bound to the land of Israel and to its harvests, peace, possible victories in wars etc. Instead, Jews increasingly became a people of the Book and began to perceive their own ancient history in a new way.

Last, the Hebrew language did not bring in new onomastic innovations because its position among the Jews was weakened. Although Hebrew was spoken to some extent, and some of the Jews spoke Greek as their first language, most spoke Aramaic. This fact produced several Greek personal names and directed people into rediscovering ancient Hebrew names as well.

## Recensioner

SEAN A. ADAMS OCH ZANNE DOMONEY-LYTTLE (RED.)

*Abraham in Jewish and Early Christian Literature*

LSTS 93, London: T&T Clark, 2019, häftad, xii + 252 sidor,

SEK 472, ISBN: 978-05-67-70152-7

Denna volym om patriarken Abraham i den judiska och tidiga kristna litteraturen består av elva kapitel plus introduktion, författade av lika många bibelforskare. Var och en av dessa experter utvärderar hur Abraham som person eller symbol används i olika grupper av texter: kanske framför allt hur Abraham är ihågkommen under de olika perioder som litteraturen representerar. I introduktionskapitlet lyfter bokens två redaktörer fram flera litterära teman som skrivits fram i de olika kapitlen, teman som i regel framställer Abraham i positiv dager. Men även andra upptäckter nämns, exempelvis olika benägenheter hos de antika författarna och redaktörerna att expandera, förändra eller tona ner berättelsen om Abraham. Det kan i och för sig upplevas litet överdrivet att lyfta fram sådana tendenser som just upptäckter. Dock är tendenserna onekligen fascinerande, trots att det knappast är någon nyhet för läsare av exempelvis apokryfisk och pseudepigrafisk litteratur att de bibliska berättelserna justeras eller censureras efter behov och aktuella tolkningsfrågor. De olika associationerna mellan texter och personer, med utgångspunkt från Abraham, utgör däremot volymens verkliga godbitar för både bibelforskare och intresserade, även om de flesta kapitlen kan beskrivas mer som översikter (bra sådana) än djupborrningar i specifika frågeställningar.

Bokens första kapitel handlar logiskt nog om Abraham i den Hebreiska bibeln. En av artikelns fördelar är att Zanne Domoney-Lyttle inte bara spårar receptionen av patriarken Abraham i Skriften utan även tar med kvinnorna i hans liv: Sara, Hagar och Ketura. Det är utmärkt av Domoney-Lyttle att diskutera Abraham tillsammans med mödrarna till

hans barn och vad det kan innebära bibelteologiskt. Slutsatsen blir emellertid att minnena av Abrahams partners avtar medan patriarkens dominans ökar med tiden på deras bekostnad. En forskningsuppgift vore att försöka utmana en sådan slutsats även om det onekligen är svårt att ifrågasätta att receptionshistorien om Abrahams liv blev mer och mer selektiv till sin natur. Géza G. Xeravits efterföljande artikel vill visa att Abrahams popularitet som en förebild vad gäller tillit till Gud ökar i Gamla testamentets apokryfer. I dessa texter finns det även tecken på att ytterligare omfattande litteratur om patriarken existerade, vilket exemplifieras av hur 1 Mos 22 åberopas på olika sätt. I vilket fall menar Xeravits att Abraham presenteras på ett sätt som innebär en delvis positiv omvärdering av hans liv och karaktär. Nästa grupp av tidig judisk litteratur, det vill säga pseudepigrapherna, behandlas av Jared Ludlow. Han visar hur de antika författarna försöker fylla ut luckorna i Abrahams liv med syfte att göra patriarken mer färgrik, men att de samtidigt trots det på det stora hela förblir trogna en mer traditionell syn på Abraham. Det viktiga är enligt Ludlow att minnas Abrahams karaktär som positiv och igenkännlig.

De tre första kapitlen analyserar alltså hur Abrahams karaktär och personlighet blev framställd i tidig judisk litteratur, medan de följande kapitlen snarare granskar hur berättelsen om Abraham i 1 Mos använts i specifika genrer. Susan Docherty inleder denna del med "Rewritten Scripture", ett bra kapitel i boken, där hon identifierar olika exegetiska metoder som författarna till dessa skrifter använde sig av i sina ambitionen att förtydliga texterna om patriarken. I sin slutsats konstaterar Docherty att Abraham visserligen är igenkännlig från 1 Mos i de omskrivna verken, men att de också introducerar material som omformar och levandegör patriarken. I femte kapitlet utvärderar Sean Adams hur Filon av Alexandria framställer Abraham. Adam konstaterar att Filon drar nytta av tolkningsutrymmen i berättelsen för att definiera hur Abrahams karaktär utvecklas i relation till andra personer i hans liv. Näst i tur är Michael Avioz, om Abraham i Josefus författarskap. Han anser att även detta (liksom Filon) är tänkt som ett exegetiskt projekt.

Josefus omskrivning av Abraham gör honom vis, tjänande, filosofisk, kunnig inom astronomi och till en militär befälhavare. Avioz menar att dessa särdrag är mer eller mindre bibliska och att Josefus helt enkelt betonar eller utvecklar dem exegetiskt.

Efter att boken har avhandlat Abraham i den judiska litteraturen är det tid att granska patriarken i den tidiga kristna litteraturen. Först ut med kapitel 7 är Joshua W. Jipps artikel om Abraham i evangelierna och Apostlagärningarna. Jipp konstaterar att det generellt finns ett stort intresse för Abraham, med undantag för Markusevangeliet. Abraham sammankopplas med Jesus både med hjälp av genologi-universalism (t.ex. Matteus) och i handling (t.ex. Johannes). Jipp noterar bland annat även Jesu olika tillämpningar av Abraham som en förebild, speciellt i ljuset av en universell förbundsteologi. I Apostlagärningarna är det framför allt i Petrus, Stefanus och Paulus tal som Abraham lyfts fram, för att illustrera kontinuiteten mellan Guds utvalda folk Israel och Jesu liv, död och uppståndelse. Chris Tillings kapitel om Abraham i de nytestamentliga breven är en annorlunda artikel jämfört med de tidigare bidragen i boken. Helt klart kräver kapitel 8 mer av läsaren än vad hittills varit fallet. Det beror på den komplicerade debatten (det gamla kontra det nya perspektivet på Paulus) bland forskare angående Abrahams plats i paulinskt författarskap, särskilt i Rom 4 och Gal 3. Förutom Abraham i Paulus brev granskar Tilling också hur patriarken presenteras i Hebreerbrevet.

Med kapitel 9 har läsaren anlänt till de apostoliska fäderna. Seth M. Ehorn betonar med sin text den abrahamitiska släktlinjens betydelse för de tidiga kristna författarnas identitet. Ehorn visar att Abrahams liv i denna litteraturgrupp användes för att understödja eller föreslå politiska och sociala agendor. Artikeln är intressant, inte minst med tanke på fädernas kristnande av Abraham innan Justinus martyren var aktiv som "apologet". Även de grekiska och latinska författarnas syn på Abraham får sin del, i kapitel 10. Margaret Williams visar hur synen på Abraham präglades av den tidens historiska sammanhang, samtidigt undveks det som uppfattades som avskyvärt (exempelvis omskärelse). Williams lyfter

särskilt fram hur Abraham nu betraktas som en klok religionsgrundare och känd astrolog, vilket sker parallellt med kristendomens ökade betydelse i det romerska imperiet. Normalt framställs Abraham på ett positivt sätt i tidig judisk och kristen litteratur, även om vissa inslag in hans liv ibland undveks eller skrevs om. Men undantag sker i de gnostiska texternas komplicerade relation till Gamla testamentet, som Csaba Ötvos diskuterar i bokens sista kapitel. Där uppfattas Abraham ibland negativt och i regel som en ganska oviktig person. Hänvisningar till patriarken sker i huvudsak för att visa på bibliska kopplingar, inte som en slags förebild.

*Abraham in Jewish and Early Christian Literature* är en mycket välredigerad bok som ger en fin överblick över Abraham roll i biblisk och icke-biblisk litteratur. Några artiklar är som sagt mer djupgående än andra, men varje författare har gjort sitt jobb. Eftersom boken spänner över vidsträckta tidsperioder kan det vara svårt för läsaren att utvärdera alla kapitel med lika stor säkerhet. Varje tidsperiod eller litteraturgrupp kräver sin särskilda kunskapsbank. Jag kan ändå varmt rekommendera boken som en viktig ingång till djupare studier beroende på vad man är intresserad av. Det enda negativa jag kan peka på i en för övrigt värdefull volym, är att några författare, i sina undersökningar, tycks passa på att diskutera sina ”käpphästar”. Det behöver i och för sig inte vara något fel, om det tillför bokens tes något, vilket det i regel gör.

*Stefan Green, Åbo Akademi*

ERIK AURELIUS

*Från Sinai till himlen: Bibliska aspekter på tillvaron*

Skellefteå: Artos, 2021, häftad, 166 sidor, SEK 215, ISBN: 978-9-17-777203-3

Har bibliska perspektiv någon relevans idag? Det hävdar Erik Aurelius i essäsamlingen *Från Sinai till himlen: Bibliska aspekter på tillvaron*. Boken är en outtalad uppföljare till *Guds lek och andra bibliska perspektiv* (1993), med samma upplägg av korta självständiga kapitel byggda på tidigare föreläsningar och produktion av Aurelius. Kapitel två och fyra är dock nyskrivna. Baksidestexten sammanfattar innehållet nästan

ordagrant likadant som föregående essäsamling: "[boken] presenterar resultat från vetenskaplig bibelforskning på ett lättillgängligt sätt och förutsätter inga teologiska förkunskaper". Huruvida detta är en passande beskrivning av boken återkommer jag till.

Essäerna är självständiga, med tre övergripande teman. Den första essän, samt de tredje, fjärde och femte essäerna är tematiska, bibelteologiska utläggningar. Den andra essän är en slags apologi för kristen tro i moderniteten utifrån idéhistoria, och de tre sista essäerna behandlar ecklesiologiska frågor. Perspektivet är genomgående konfessionellt svenskkyrkligt-lutherskt och språket välformulerat och lättläst. Tonen varierar från tematiskt bibelundervisande till apologetiskt föreläsande, och flera essäer har tydliga spår av sitt ursprung som föredrag. Vissa essäer förutsätter mer förkunskap än andra. Det finns ingen riktig röd tråd i boken – möjligen kan en rörelse uppfattas i boken från en tilltränkt icke-kristen kristendomskundig läsare född innan 70-talet till en troende svenskkyrklig läsare.

Den första essän behandlar vem som kan höra Guds röst enligt den kristna Bibeln. Aurelius utgår från Guds tilltal till israeliterna i Psaltaren, samt gör olika nedslag i det deuteronomiska historieverket (bland annat laggivandet, därav bokitelns första hälft), Johannesevangeliets herdetema och Pingsthändelsen i Apostlagärningarna. Han använder redaktionskritiska, narrativa och språkliga perspektiv i sina olika nedslag. Svaret på essäns fråga blir att *alla* kan höra Guds röst, ”i åskans dunder, i Guds bud och i Jesu ord” (16).

”Gud i den moderna världen” är nästa essäs titel, där Aurelius undersöker hur det förmodernas gudsbild och tro såg ut, varför det blev konflikt mellan tro och vetenskap samt om det finns skäl att tro på Gud. Aurelius drar – främst utifrån skapelseberättelsen och Job – slutsatsen att ordning och godhet är normaltillståndet och ondskan det avvikande i Bibeln och även nutid. Denna tanke återkommer också i andra essäer. Främst ges i essän en idéhistorisk exposé över upplysningens syn på ondska och vetenskap, följt av bibelvetenskapens framväxt och dessa förändringars utmaning till kristen tro. Aurelius slutsats i denna apologetiska



essä är att "tillvaron" rimligast bör ses som i grunden god och sökande kontakt med människan.

De följande tre essäerna behandlar tre bibelteologiska teman: "Gud och människa i Psaltaren", "Tio Guds bud" och "strider om Abraham". Psaltaren, skriver Aurelius, är inte bara Israels bönbok som speglar deras teologi, utan också en bönbok för kristna. Han menar att i Psaltarens teologi är Israels Gud som givare av goda gåvor och regerande över världen i centrum, och vidare att psalmerna ger mönster för bön och teologi. De är öppna, med "luckor", för att läsare ska kunna sätta in sig själv i dem. Aurelius avslutar essän med att tolka psalmerna som att de blir Guds egna ord genom att Jesus själv bad dem.

I nästa essä förklarar Aurelius idén att de deuteronomistiska teologerna i exilen formulerade buden för att envist bevara sin religion, samt diskuterar hur de formuleras olika i Pentateuken. Därefter blir de tio buden föremål för korta historisk-kritiska exegeser, vilka Aurelius menar att resten av lagen ska ses som utvecklingar av. Han sammanfattar budskapet i buden som "låt Gud vara Gud och människorna medmänniskor" (75). Aurelius skriver sedan, utifrån en presentation av Luthers lilla katekes i relation till tio Guds bud, att alla buden ska "utläggas" utifrån evangeliet. Det är genom tillit till Gud som lydnad till buden uppstår.

Den femte essän handlar om "strider om Abraham" i NT. Essän saknar egentlig inledning, och slutar lika tvärt efter sammanfattningen av tre "strider". Aurelius menar först att Johannes Döparen hamnade i konflikt med samtida judar om vilka som kunde få del i Abraham. I den andra konflikten försvarade Paulus att också hedningarna kunde bli rättfärdiggjorda genom tro. Aurelius presenterar ett klassiskt lutherskt perspektiv utan dialog med andra perspektiv. I den tredje konflikten menar Aurelius utifrån en sen datering och egen teori om Jakobsbrevet att dess författare ställde sig i polemik mot främst Hebréerbrevets tal om att få del i Abraham genom tro och hur "trosrättfärdigheten" erhålls. Denna strid löstes inte, konstaterar Aurelius, utan båda perspektiven behålls i NT. Aurelius avslutar denna lite omotiverade utläggning med att

lyfta in hur Matteusevangeliet, det kanoniskt första evangeliet, inte börjar med en strid om Abraham utan ”fredligt”.

De tre sista essäerna handlar om dop, ”evangelisk själavård” och (Svenska) kyrkans framtid, och växlar därmed om efter de föregående bibelteologiska essäerna. I NT är dopet främst Jesu korsdöd, skriver Aurelius, och att döpas innebär ett deltagande i den döden samt Jesu uppståndelse. Detta innebär i sin tur en delaktighet i Jesu kropp med fortsatt formande till Guds avbild. Aurelius hävdar att enligt Bibeln är det naturliga att bli Guds avbilder; detta är inte att bli något mer eller annat än mänsklig, vad människan är skapad till. Till sist sammanfattar Aurelius hur dopgudstjänster utformats från de första kristna till Svenska Kyrkan idag, där han fokuserar på spädbarnsdop och deras rättighet och möjlighet att döpas in i Guds rike.

”Evangelisk själavård” är främst förmedlandet av det ”ursprungliga” evangeliet eftersom det leder själar till ro, skriver Aurelius i det sjunde kapitlet. Evangelisk själavård innebär samtidigt själavård i vanlig bemärkelse, hävdar han, trots att han nästan uteslutande använder begreppet i betydelsen förmedling av syndernas förlåtelse. Aurelius knyter detta till avlatshandeln och den protestantiska reformationen – att den verkliga själavården ligger i evangeliet och inte i föreskrifter och avlat. Klassisk luthersk lära om rättfärdiggörelse genom tro presenteras kort, och Aurelius skriver att kristendomen är enskild själavård till sitt väsen, frälsning för var och en.

Den sista essän handlar om kyrkans framtid – ”himlen”. Aurelius menar att en inte ska oroa sig för Svenska Kyrkans framtid, utan just framtiden och hoppet är vad kyrkan faktiskt bär. Kyrkan är på väg mot en god framtid och väntar på Jesu återkomst, samtidigt som Kristus kommer till kyrkan varje söndag i gudstjänsten. Liksom Abraham ska kyrkan välsigna alla folk, skriver Aurelius, med det glädjebudskap hon bär om mänsklighetens nutid och framtid med Gud.

Det var svårt att greppa vad detta är för bok när en jämför titel och baksida med innehållet. Någon presentation av resultat från bibelforskningen är det inte, även om sådant förekommer genomgående, likt

väl förberedda predikningar av en teolog. I allmänhet presenteras bara en forskningsposition, och Aurelius gör lika starka påståenden om sitt fält Pentateuken, men också om till exempel Jakobsbrevet och Upplysningen. Boken är populärteologisk, samtidigt som enskilda bibelord knyts ihop lite väl svepande och GT ofta läses strikt kristet. Referenserna går främst till svenska och tyska lutherska teologer från förra århundradet eller tidigare och inte aktuell forskning.

Bokens baksida blir därför något missvisande, och ses i stället bäst som en sammanställning av Aurelius populärteologiska produktion sedan föregående bok. Därmed rekommenderar jag inte boken som en lättillgänglig presentation av just bibelforskning, utan snarare till den som antingen uppskattar Aurelius välskrivna och varmt kristna produktion eller söker korta, tillgängliga bibeltematiska betraktelser utifrån ett svenskkyrkligt perspektiv.

*Kevin Rydberg, Örebro teologiska högskola*

SHARON BETSWORTH OCH JULIE FAITH PARKER

*T & T Clark Handbook of Children in the Bible and the Biblical World*

London: T&T Clark, 2019, inbunden, xxi + 496 sidor,

SEK 1155, ISBN: 978-0-567-67257-5

och

KRISTINE HENRIKSEN GARROWAY OCH JOHN W. MARTENS

*Children and Methods: Listening to and Learning from*

*Children in the Biblical World*

Brill's Series in Jewish Studies 67, Leiden: Brill, 2020, inbunden, xvi + 258 sidor,

SEK 1600, ISBN: 978-90-04-42339-8

Marcia Bunges *The Child in the Bible* (2008, recenserad i SEÅ 76) satte frågor om barn och barndomar på den exegetiska agendan. Drygt ett decennium senare manifesterar en veritabel flod av publikationer fältets snabba utveckling, varav två antologier recenseras här. Volymerna aktualiserar frågan om hur fältet ska förstås. Handlar det om ett nytt ämnesområde, en ny metod eller ett nytt kritiskt perspektiv? Den frågan

återkommer jag till i en avslutande jämförelse mellan böckerna. Men först presenteras upplägg och huvudsakligt innehåll.

*T&T Clark Handbook of Children in the Bible and the Biblical World* har som syfte att konsolidera "Childhood studies" i bibelvetenskapen och att utgöra en resurs för den som är nyfiken på fältet (3). Antologin är organiserad utifrån materialprincipen, med Hebreiska bibeln och Nya testamentet som de mest omfattande delarna. Till nyheterna hör att också att apokryfa texter behandlas, både intertestamentala och tidigkristna. Handboken inleds med två ambitiösa bidrag om fältets utvecklingslinjer och beröringspunkter med andra fält. Reidar Aasgaard gör en noggrann forskningsöversikt, med början i 1960-talets föregångare och med blick för framtiden. Han identifierar huvudstråk i forskningen, med avseende på bibelböcker (synoptiker, Paulusbrev), ämnesval (våld, sårbarhet) och metoder/perspektiv (narrativ kritik, genus). Därmed kan han också identifiera luckor (pseudepigrafer, receptionsstudier) och ge uttryck för farhågor, till exempel att tendensen att klumpa ihop barn med andra marginaliserade grupper riskerar att osynliggöra intressekonflikter mellan olika grupper. Laurel Koepf-Taylor sätter, lika initierat, barnstudier i bibelvetenskapen i relation till det större fältet "Childhood studies", utifrån frågan om hur forskaren kan få tillgång till materialet (barnen). Det leder till en inventering av bidrag från hjälpvetenskaper som psykologi, litteraturvetenskap, arkeologi, antropologi och etnografi. Aasgaard och Koepf-Taylor betonar vikten av att skilja mellan barn och barndomar samt att undvika att tala om "barnet", som de menar utgör en essentialiserande abstraktion.

Varje huvuddel börjar med ett bidrag kring de metodologiska grundfrågorna om vem som räknas som barn och var forskaren hittar barnen. Kristine Henriksen Garroway visar hur svårt det är att definiera barn i relation till den Hebreiska bibeln, då barnskap har med både ålder (biologi) och livscykel (kultur) att göra och då barndomen rymmer (här: fyra) olika faser. Hon ger exempel på hur vi kan "upptäcka" barn i texterna via teofora gudsnamn eller den mångfald av termer som används för olika kategorier av barn. Garroway gör också utblickar mot

mesopotamisk litteratur och arkeologi (ikonografi, skelettrester och begravningsseder) som källor till kunskap om historiska barn. Heath Dewrell återvänder till frågan om barnoffer i Israel, i relation till förbundsboken och Hesekiel. Det nya är att han med hjälp av demografi och antropologi försöker identifiera "logiken" bakom föreskriften att ge det förstfödda till YHWH. Dom Sung Kim skriver om barn som medproducenter av föränderlig diasporaidentitet i Esters bok (och dagens Sydkorea). Ericka Dunbar och Kenneth Ngwa lyfter fram det mångfacetterade, om än litterära och idealiserade (abstrakta) "barnet" i Ordspråksboken. Julie Faith Parker undersöker möjligheten att JHWH gestaltas som barn (i 1 Mos 1; 1 Kung 19; Ps 10; Ords 8).

I inledningen till NT-delen slår John W. Martens fast att det inte finns någon genomsnittlig barndom i den grekisk-romerska världen. Han visar hur intersektionen mellan biologi och kultur skär olika hos exempelvis Filon och i Mishna, liksom att tiden från födelse till vuxenliv ser extremt olika ut för pojkar och flickor, slavar och fria. Martens vågar sig på en översikt över barn i NT, tidigkristna och tidigjudiska texter, grekiska och romerska inskriptioner samt ger även exempel på relevant arkeologiskt material (rörande barnadödlighet). Avslutningsvis ställer han den suggestiva frågan om lärjungarna i själva verket var barn, men att vi missar det på grund av våra (moderna) föreställningar om barn. Sharon Betsworth undersöker den sociokulturella bakgrunden till liknelsen om de missnöjda barnen på torget (rättsskipning och lek). Amy Lindeman Allen belyser implikationerna för vuxna av de välkända orden att Guds rike tillhör barnen (Luk 18). James Murphy söker efter konkreta barn hos Q och kommer fram till att det kanske inte finns några. Två bidrag berör 1 Kor 7 och hur barn påverkas av Paulus föreskrifter om hushållet, dels vid äktenskap med icke-troende (Judith Gundry) och dels av idealet om celibat (John Martens).

Den korta delen om intertextuella frågor och intertestamental litteratur rymmer två bidrag. Stephen Wilson undersöker Tobias vuxenblivande i Tobits bok. Wilson tar här samma grepp som i sin avhandling (2015) och konstaterar att äktenskap är viktigare än våldskapitel i

övergången från barn till man. Kathleen Gallagher Elkins uppmärksammar barn i krigssituationer i sin läsning av Klagovisorna och Markus lilla apokalyps. Hon menar att barn utgör något av en vit fläck i "Trauma studies", men också att bilder av lidande barn gärna används för att representera folkets olycka. I den avslutande delen tecknar Anna Rebecca Solevåg en komplex bild av konkreta och metaforiska barn i fem apokryfa apostlagärningskrifter. Å ena sidan framhålls celibat som ideal (och barn som problem), å den andra är barn i högsta grad närvarande i församlingens liv och Jesu barndom är föremål för kristologisk reflektion. Tony Burke får sista ordet i ett bidrag om flykt- och pilgrimsberättelser i apokryfa barndomsevangelier. Han visar på kontinuiteten mellan dessa texter och traditioner från den Hebreiska bibeln, vad de säger om tidigkristen självförståelse och hur de erbjuder möjlighet till potentiell (imaginär) identifikation med den heliga familjens öden.

I inledningen till *Children and Methods: Listening To and Learning From Children in the Biblical World* frågar sig redaktörerna hur vi ska förstå det växande forskningsfältet kring barn och barndomar i relation till bibeltexter, i vilken relation fältet står till andra närliggande fält, och vad ska vi kalla det nya fältet ("childist/child-centered interpretation/criticism"). Titeln markerar en viktig utgångspunkt: att lyssna på och lära av barn. Det är inte direkt busenkelt när vi har att göra med textmaterial från antiken, därtill producerat av vuxna, men bidragen visar hur det kan gå till. Antologin är indelad i tre delar: (1) kopplingar till andra fält, (2) historiska metoder och (3) textstudier från HB och NT. Här ges exempel på några särskilt intressanta bidrag.

Kathleen Gallagher Elkins inleder den första delen med att slå fast feministiska studier som moderskeppet för barnstudier. Samhörigheten mellan fälten märks både i ämnesval och i sättet att ställa frågor till texterna. Liksom tidigare generationers feminister ägnar sig barnforskare åt att synliggöra de marginaliserade, genom att lyfta deras agens (också i asymmetriska maktförhållanden) utan att förminska det våld och eller förtryck som de utsätts för. Barnstudiet står därmed i en tradition av misstänksamhetens hermeneutik. Stephen Wilson hävdar att maskulini-

tetsforskningen har uppmärksammat interaktionen mellan maskulinitet och femininitet, men inte den mellan maskulinitet och barnskap. Han visar hur bristande mognad kan utgöra ett lika stort hot mot hegemonisk maskulinitet som feminisering, med Gideons son Jether (Dom 8) som exempel.

I delen om historiska metoder får vi bidrag om arkeologi, ikonografi samt komparativt material från det antika Främre Orienten. Kristine Henriksen Garroway introducerar "childist archeology" och fokuserar på en viss sorts objekt – snurror med två hål – vars funktion gäckt arkeologer. Garroway visar att de sannolikt tillverkats av barn, i syfte att ge färdighetsträning, som senare kunde användas för att göra "nyttiga" redskap. Jason Anthony Riley identifierar barns närvaro i assyrisk ikonografi, närmare bestämt reliefer om belägringen av Lachish. Riley menar att barn blev vittne till tortyr av stadens ledare och att relieferna gestaltar en ideologi där bara de som gör uppror (vuxna män) utsätts för våld, medan de som underkastar sig (kvinnor och barn) skonas. På så sätt bidrar ikonografen till att legitimera våldet.

Den avslutande tredje delen bjuder på mer textorienterade metoder och perspektiv. Danna Nolan Fewell utgår från paradoxen att barn som individer ofta har små roller, samtidigt som bebådelse och födelse är centrala teman. Hon introducerar socio-narratologi och grundfrågan gäller hur bibeltexternas barn bidrar till identitetsformation. Med exempel från 1 Mos (Hagar och Ismael, Dina och Shechem samt *Aqedan*) visar Fewell hur barns närvaro, som tecken och representanter för kollektiv, bidrar till att komplicera sådana processer. Sharon Betsworth återvänder till narrativkritikens rötter med bland andra Alter och Rhoads. Hon gör en närläsning av helandeberättelsen om den syrofenikiska kvinnans dotter i Mark 7 och visar hur dottern, trots att hon saknar direkt agens, utgör det nav kring vilket berättelsen kretsar.

James Murphy närläser också Markus, fast med Derrida och de Man. Han visar hur förgivettagna motpoler (mellan lärjungar och barn) bryter samman, liksom på begränsningarna i Markus försök att vända upp och ner på hierarkier. Översteprästens slavflicka träder här fram som liminal

figur, med drag av både Jairos dotter (förebild) och Herodias dotter (avskräckande exempel). Anna Rebecca Solevåg visar, i en undersökning av pastoralbrevens, hur barnskap och funktionsvariation utgör föränderliga identiteter som också används metaforiskt. I ett material där de konkreta barnen är få, intresserar sig Solevåg för potentiella sprickor i fasaden, till exempel hustavlornas överdrivet (?) idealiserade barn eller Timoteus, som genom sin ungdom, sjukdom och ogifta civilstånd avviker från normen för församlingsledare.

De två volymerna erbjuder tillsammans en imponerande provkarta på forskning om barn och barndomar i relation till Bibelns texter. Att fältet gått in i en ny fas betyder inte att grundläggande datainsamling är överflödig. *T&T Clark Handbook of Children* fyller materialmässiga kunskapsluckor om barn i exempelvis apokryfa texter och hos Q. *Children and Methods* bryter ny mark om (historiska) barns bidrag till familjeekonomi (arkeologi), barns funktion i assyrisk ideologiproduktion (ikonografi) och barns roll i huskulten (komparativa antika Främre Orienten-studier). Mer textorienterade bidrag pekar på förbisedda barn, som till exempel lärjungarna, barnet i Upp 12 eller Timoteus och Titus ställning som Paulus "barn". Tematiskt anknyter antologierna till återkommande teman inom barnforskningen, som sårbarhet, fostran och familj, men utifrån nya perspektiv. Mer originella teman rör barns lek, barn som resenärer och flyktingar eller Gud som barn – de två första med intressanta beröringspunkter mellan antologierna. Ytterligare ett gemensamt drag är att peka på barn som komplexa gränsvarelser, som både subjekt och objekt, som individer och representanter för kollektivet.

Till barnforskningens nya fas hör att bedriva historieskrivning om det egna fältet och att söka dialog med närliggande fält. Här vill jag särskilt lyfta Aasgaards och Koepf Taylors bidrag som viktiga resurser (*T&T Clark Handbook*). Relationen till feministiska studier är grundläggande i båda volymerna. I *T&T Clark Handbook* märks en teoretisk koppling tydligast hos Betsworth (tendensen i materialet att "tänka med barn") och Solevåg (intersektionalitet), men även Martens bygger vidare



på feministiska föregångare. I *Children and Methods* är Elkins den som mest utförligt skriver fram feministiska studier som barnstudiets ursprung. Personligen studsar jag något inför bruket av familje- (feminismen som "moder") och vågmetaforer i historieskrivningen, eftersom de länge problematiserats i feministisk teori. Möjligen kan det förstås som ett försök att återta språkbruket. Wilson bekräftar arvet från feminismen, men hävdar att det försvårat samarbetet med maskulinitetsforskning, en slutsats som kan diskuteras. Solevåg argumenterar i sitt bidrag för vikten av dialog mellan olika kritiska perspektiv och visar på beröringspunkter mellan intersektionell feminism, "Disability studies" och "Childhood studies". Att Elkins, Wilson och Solevåg står sida vid sida (i *Children and Methods*) vittnar om en uppfriskande takhöjd. När det gäller andra kritiska teorier mobiliserar Kim (*T&T Clark Handbook*) postkolonial teori och queer diasporateori (och en nypa maskulinitets-teori). Han är den som mest utförligt, och lyckosamt enligt min mening, problematiserar den egna "vuxna" forskarpositionen. Murphy (*Children and Methods*) visar hur ett nygammalt kritiskt perspektiv – dekonstruktion – effektivt kan ställas i barnstudiets tjänst.

Ansatser till teoriutveckling ser jag tydligast hos Wilson och Solevåg (i *Children and Methods*). För Wilson handlar det om att tillämpa R. W. Connells teori om multipla maskuliniteter på barn, och på så sätt kunna differentiera mellan olika typer av samverkande (till exempel hegemoniska och marginaliserade) barndomar. Förslaget ter sig inte självklart, men det är onekligen generöst att bjuda också på tentativa idéer. Solevågs integrering av flera kritiska perspektiv är mer långtgående och ambitiös. Hon visar övertygande på nyttan med dialog mellan teoretiska traditioner. I bibeltexterna används både barn och sjukdom (och kvinnor) för att tala och tänka om annat; här finns beröringspunkter med Betsworth (*T&T Clark Handbook*).

Garroway argumenterar i avslutningen av *Children and Methods* för att det som började som en metod nu har växt ut till ett kritiskt perspektiv, "Childist Criticism". Perspektivet präglas enligt henne av fyra principer: att ge röst och agens åt barn, att fylla kunskapsluckor om

barn, att påvisa en vuxen-bias i tidigare forskning samt att uppmärksamma samspelet mellan barns värde och sårbarhet. Antologin visar otvetydigt hur traditionella och något nyare metoder kan användas för att skapa kunskap om barn och synliggöra deras närvaro i historien och i texterna. Mitt intryck är dock att artiklarna ger prov på en större mångfald än Garrows principer signalerar. Framför allt den första och sista principen riskerar att bli alltför snäva om de uppfattas som axiom snarare än explorativa frågor. Vi kan söka efter barns agens, men inte förutsätta den. Växlingen mellan barns sårbarhet och betydelse för kollektivet är central, men det utesluter inte att vi också undersöker andra aspekter av konkreta barns liv samt hur de på olika sätt fungerar som tecken för vuxenvärlden.

Några av bidragen i *T&T handbook* – men långt ifrån alla – identifierar sina tolkningar som ”childist”. Allens bidrag ger i mina ögon ett gott exempel på hur ansatsen kan fungera som ett kritiskt perspektiv, genom att utveckla konsekvenserna för vuxna av den omvända maktordning som den lukanske Jesus föreslår. På liknande sätt visar Gundry och Martens hur texter som inte handlar direkt om barn kan ha stora konsekvenser för barn. I båda fall går analysen bortom att identifiera barns specifika roll (i texter och historien) till att exponera normer och maktordningar.

Dessa två antologier vittnar om att forskningsfältet barnstudier har mognat och ger väsentliga bidrag till bibelvetenskapen. Den dominerande uppgiften är fortfarande att hitta och synliggöra barnen, men vi får också exempel på att fokus på barn kan fungera som kritisk lins. Jag ser ännu inte riktigt att ”Childist Criticism” vuxit ut till ett eget kritiskt perspektiv. Antologierna rymmer också olika förhållningssätt till saken och markerar både självständighet och kontinuitet med andra fält. Mitt intryck är *T&T Handbook* eftersträvar att visa på fältets bredd, medan *Children and Methods* tydligare söker peka på det gemensamma, också i en mångfald av metoder. Tillsammans ger antologierna en kvalificerad lägesrapport från forskningsfronten.

*Mikael Larsson, Uppsala universitet*

HELEN K. BOND

*The First Biography of Jesus – Genre and Meaning in Mark's Gospel*

Grand Rapids: Eerdmans, 2020, inbunden, xiii + 317 sidor,

SEK 422, ISBN: 978-0-80-287460-3

Även om det är vanskligt att tala om ”konsensus” inom bibelvetenskapen är det svårt att undgå utvecklingen inom evangelieforskningen som (återigen) börjat se de kanoniska evangelierna som antika grekisk-romerska biografier. I *The First Biography of Jesus* utgår Helen K. Bond från att Markusevangeliet bäst beskrivs som en grekisk-romersk biografi och utforskar hur den utgångspunkten påverkar dess tolkning.

Syftet med *The First Biography of Jesus* är att presentera hur en läsning av Markusevangeliet som en antik grekisk-romersk biografi kan se ut, och särskilt som en biografi vars subjekt var en filosof eller grundare av en filosofisk tradition eller rörelse. Närmaste analogier finner Bond i Xenofons *Memorabilia*, Filons *De vita Mosis*, det anonyma *Vita Aesopi*, Lucians *Demonax*, Filostratos *Vita Apollonii* och Diogenes *Laertios Vitae Philosophorum*. Hon utgår ifrån dessa som huvudsaklig komparanda, men inkluderar även andra grekisk-romerska biografiska verk när hon anser det lämpligt, som exempelvis de av Plutarchos, Suetonius, Nepos, med flera. Hennes breda undersökningsbas är en av styrkorna med hennes arbete. Hon refererar ofta till andra både judiska och grekisk-romerska verk. De utvalda biografierna är handplockade främst utifrån vad Bond menar är deras värderingar och deras syn på subjektets död som ärofull, vilket skiljer sig från andra biografiska verk. För en filosof var det nämligen viktigt att dö i enlighet med sin undervisning och hur man själv hade levt. Att dö på ett sådant sätt legitimerade och gav auktoritet till filosofen, varför författare till biografier ofta ansträngde sig för att framställa dennes död i ett sådant ljus. Bond menar att detta också var något Markusevangeliets författare eftersträvade, vilket kan förklara hur han beskriver Jesu död.

Bonds tolkning av Markusevangeliet som en *bios* kommer först i kapitel fyra. I bokens första kapitel tar Bond upp forskningshistorien. Genomgången är på inget sätt uttömmande men ger en god överblick över debatten om Markusevangeliets och evangeliernas genre under det

senaste århundradet. Hon tar upp att evangelierna i stort sett ansågs vara någon form av biografier fram till formhistoriens intåg, men att pendeln återigen började svänga tillbaka i och med redaktionskritiken, den efterföljande narrativa kritiken, sociologiska approacher samt litteraturvetenskapens intresse för genrer. Därigenom började man åter inom evangelieforskningen att intressera sig för genre och att jämföra evangelierna med litteratur i de grekisk-romerska, och även judiska, skriftkulturerna.

I kapitel två går Bond in på antika grekisk-romerska biografier, genrens utveckling och allmänna kännetecken. Hon beskriver genren som flexibel med ”porösa” gränser där levnadstecknaren hade friheten att forma biografien utifrån sitt litterära syfte. De flesta biografier, menar Bond, kan placeras någonstans på skalan mellan *encomium* och historia, samtidigt som de också kunde använda andra genrer. Syftet med de flesta biografiska verk var att beskriva ett betydelsefullt liv för att dra lärdom av det. Därför var det viktigt att illustrera personens karaktär. Bond beskriver också hur personens död ofta var en viktig del i biografien med dess ideal om att dö ärofyllt.

I kapitel tre diskuteras Markus som författare och vad man potentiellt kan säga om hans utbildningsnivå – var han tillräckligt litterärt skolad för att kunna skriva en biografi? Bond menar att det inte finns några tecken på att Markus skulle vara ”högutbildad” enligt den tidens mått, men att hans användning av bland annat vissa retoriska tekniker och *chreiai* visar att han åtminstone fått något mer än en grundläggande utbildning. Markus användning av mer simpelt språk indikerar att han skrev till en relativt utbildad grupp kristna. Bond analyserar här också Markus användning av anekdoter och visar hur en tolkning av dessa inom sin korrekta litterära kontext utmanar flera formhistoriska slutsatser.

Kapitel fyra är en genomgång av Markusevangeliet med störst fokus på hur Jesu karaktär och hans undervisning skildras. Markus presenterar en Jesus som en dygdig man som visar medkänsla, självkontroll, behärskning, måttfullhet och anspråkslöshet. Han är kritisk mot lyx och

överdåd, försvarar kvinnor, förser människor med mat, helande och återställda relationer och han talar djärvt mot de religiösa ledarna och förundrar människor med sin auktoritet. ”Hemlighetsmotivet” kan förstås som att Jesus undviker den heder och offentliga bekräftelser som han egentligen förtjänar och som andra vill ge honom. Bond menar att Markus presenterar Jesus som en ärofull man som kunde beundras på samma sätt som andra stora män i den grekisk-romerska världen, och som Guds son. Jesu undervisning präglas på samma sätt av betoning på självupppoffring och villighet att tjäna och omtolkar på så sätt sin kulturs sätt att se på ära och makt.

Innan Bond avslutar sin studie med Jesu död, ägnas kapitel fem åt att diskutera de övriga karaktärernas funktion i Markusevangeliet. Bond menar att i en biografi var syftet med de övriga karaktärer att förstärka något hos det centrala subjektets karaktär eller egenskap. Detsamma gäller i Markusevangeliet. Jesus är såväl huvudpersonen i biografien som modellen för kristet lärjungaskap. De perifera eller sekundära karaktärernas funktion i narrativet är exempelvis att framhäva Jesu auktoritet, eller hans omsorg och generositet. I vissa fall kan de också fungera som positiva eller negativa exemplar.

Bond kritiserar också den narrativa kritiken som hon menar tenderar att ta för stora friheter med att fylla i de luckor som ibland uppstår i narrativet för att skapa koherens. Dessa luckor är i stället en konsekvens av Markus episodiska design och en effekt av att det är Jesus som hela tiden är i fokus. Bonds diskussion kastar nytt ljus på birollernas funktion i narrativet som undviker ett eftersökande av diverse outtalade betydelser eller förklaringar som kanske inte finns i narrativet själv. Att birollernas främsta funktion är att framhäva Jesus utesluter inte nödvändigtvis att en läsare eller åhörare kan känna sympati eller igenkänning med dessa, men Bond ger en viktig perspektivskillnad som följer av att läsa evangelierna som biografier.

Slutligen ägnas kapitel sex särskilt åt Markus beskrivning av Jesu död. Skildringen av hans död, menar Bond, ska ses i ljuset av Markus betoning på självförnekelse och skam i Jesu undervisning, som har

karaktiserats av att omtolka vad som leder till heder och skam. I Jesu undervisning har heder eller ära funnits i lidande, förödmjukelse och i att inte söka andras aktning. Jesu skamfulla död blir därför det paradoxalt ärofulla sättet för honom att dö eftersom han dör i enlighet med sitt eget budskap.

Helen Bonds *The First Biography of Jesus* är en välskriven bok som ger en lättillgänglig och övergripande presentation av forskningen om evangeliernas genre. Dessutom är den hittills unik med att utforska de hermeneutiska följderna i genren *bios* för Markusevangeliet. Detta blir särskilt tydligt i kapitel fem om karaktärernas funktion där hennes tolkning har potential att skapa diskussion eftersom det står i kontrast till hur den narrativa kritiken vanligtvis förklarar exempelvis lärjungarnas funktion i berättelsen. Framför allt belyser Bond hur genre faktiskt har betydelse för tolkningen av ett narrativ, vilket borde få fler att fundera över hur rimligt det är att den narrativa kritiken inom bibelvetenskapen så kategoriskt ignorerat genre, särskilt när detta inom den "sekulära" litteraturvetenskapen är sammankopplat.

En avslutande fråga är huruvida Bonds jämförelse med just biografier om filosofer reducerar Jesus till ett etiskt föredöme. Det kan kontrasteras med Richard Burridges konstaterande om att evangelierna som biografier innebär att de grundläggande är kristologi i narrativ form. Som sådana skulle målet i så fall handla mer om att kommunicera något om hur de troende uppfattade hans identitet och roll, inte enbart ett ideal att efterlikna.

*Victoria Vasquez, Uppsala universitet*

EZRA JAEKYUNG CHO

*The Rhetorical Approach to 1 Thessalonians:*

*In Light of Ancient Funeral Orations*

Eugene: Pickwick, 2020, häftad, xvi + 302 sidor, SEK 325, ISBN: 978-1-7252-5888-4

Ezra JaeKyung Cho driver tesen att Paulus i 1 Thess använder sig av retoriska element från antika grekiska, romerska och judiska begravnings-

ningstal, och att jämförelser med sådana därför kan kasta ljus över språk och argument i detta brev.

Cho inleder sin bok med att observera hur generationer av forskare bakom brevets argumentation funnit just de Paulusmotståndare de väntat sig: Ferdinand Christian Baur (1792–1860) fann judekristna förkunnare som hävdade den judiska lagens giltighet även för hednakristna, Walter Schmithals (1923–2009) fann gnostiker som förnekade Kristi återkomst och förespråkade fri sexualitet, och Robert Jewett (1933–2020) fann milleniarister som strävade efter att leva utanför samhällets vedertagna sociala och ekonomiska plikter. Cho visar större sympati för Marshall, som i stället ville se en genomsnittlig församling klämd mellan omvärldens kritik mot den kristna läran och den egna osäkerheten kring den rätta Paulustolkningen.

Försök att identifiera den antika brevskrivningens traditionella delar i brevet avfärdar Cho som överdrivet formalistiska, och förordar i stället en retorisk metodik, som tar fasta på Paulus uppmaning att läsa brevet högt (1 Thess 5:27), på det faktum att ett typiskt Paulusbrev på 2500 ord är mycket längre än ett genomsnittligt brev från Seneca (955 ord) eller Cicero (295 ord), och på den högklassiga retoriska utbildning som var tillgänglig i Paulus födelsestad Tarsos. Cho medger att det finns likheter mellan 1 Thess och antika kondoleansbrev, men menar att likheterna är större med antika begravningstal, som också är till sin natur riktade till gemenskaper, medan kondoleansbrev – som förstås också påminner om begravningstal – vänder sig till individer.

Inom den retoriska metodiken berömmar Cho Frank W. Hughes, som karaktäriserat 1 Thess som uppvisningsretorik och föreslagit ett antal paralleller med antika begravningstal och tröstetal, men som – beklagar sig Cho – inte har tagit nästa logiska steg i jämförelsen genom att studera brevets struktur utifrån begravningstalets tredelade struktur med berättande del, tröstande del, och uppmuntrande del. Han lyfter också fram James D. Hester, som jämfört brevet med antika begravningstal, men som å andra sidan negligerat brevets eskatologiska

sida, och inte tagit fasta på att de som dött i den thessalonikiska församlingen sannolikt dött martyrdöden.

När Cho beskriver den filosofi kring döden och döendet som går att utläsa ur antika begravningstal, finner han givetvis ett avsevärt svagare evighetshopp än i jämförbart kristet material. En slående, och ofta återkommande slogan är *non fui, fui, non sum, non curo* ("Jag fanns inte, jag kom till, jag finns inte, jag bryr mig inte"). Bland undantagen märks Plutarkos, men även hans starka övertygelse om den mänskliga själens odödlighet står i tydlig kontrast mot Paulus tro på kroppens uppståndelse.

Cho identifierar det antika begravningstalet som en form av uppvisningstal med fyra traditionella delar: En inledning med syftet att göra åhörarna välvilligt inställda, en berättande del där talaren klagat över sin sorg och hyllar den döde, en tröstande och uppmuntrande del, och en avslutande uppmaning och bön. Cho menar att det största utrymmet tas av det berättande och tröstande materialet, och att de klagande elementen sällan är betonade, och till och med kan uteslutas.

I begravningstal från det klassiska Aten finner Cho en gemensam strategi att ena atenarna genom att betona kontinuiteten mellan de döda och de levande, och en tendens att rikta tröst till de äldre åhörarna, och uppmuntran till de yngre. I romerskt material finner han samma mål att ena och trösta de levande, parad med en påtaglig öppenhet för realiteten att söner växer upp till soldater och dör i strid. De flesta av begravningstalens retoriska element går också igen i kondoleansbrev, som därigenom får karaktären av begravningstal med tillagda brevinledningar och brevavslutningar. Även i den judiska Fjärde Mackabeerboken finner Cho många likheter med antika begravningstal. I det materialet finns dock den avgörande skillnaden att de döda här inte fallit i krig, utan dött som martyrer, och uppmaningen att de levande bör följa de dödas exempel blir då också mer framträdande.

När han går igenom antika retorikhandböcker får Cho bekymmer att hitta avsnitt där Aristoteles, Cicero, Quintilianus och andra behandlar begravningstal i specifik mening, och uppehåller sig i stället vid deras



råd angående uppvisningstal i allmänhet, vilket inte tillför mycket. Cho hävdar att Paulus bör ha stiftat bekantskap med prominenta begravningsretoriker, men presenterar inget förslag till vilken form den kontakten kan ha tagit, eller varför Paulus skulle känna till just de handböcker Cho analyserar.

I sin analys av retoriken i 1 Thess finner Cho ett kort *exordium* (1 Thess 1:2–3), ett påfallande långt *narratio* (1:4–3:10), en kort *transitus* (3:11–13), fem tröstande och uppmuntrande delar (4:1–5:22) och en kombinerad *peroratio* och brevavslutning (5:23–28). Cho menar att Paulus anknyter till begravningsretoriken både genom att låta det berättande avsnittet bli osedvanligt långt, genom att ofta påminna åhörarna om vad de redan vet, genom att lovprisa de döda för vad de åstadkommit i livet, och genom att använda första person plural för att betona gemenskapen mellan sig själv och åhörarna. I analysen av uppmaningarna i brevets andra halva ägnar Cho, inte helt oväntat, det största utrymmet åt 1 Thess 4:13–18, där Paulus tveklöst tröstar dem som förlorat kristna anhöriga. Uppmaningen att inte sörja (4:13) finner Cho vara ofta återkommande i antika begravningstal, och i den triumfatoriska bilden av Jesu återkomst (4:16) ser han stora likheter med kejsarnas begravningsprocessioner. Paulus övriga uppmaningar behandlas avsevärt mer kortfattat.

Cho drar slutsatsen att 1 Thess reflekterar begravningstalens motiv, innehåll, struktur och syften när Paulus uppmuntrar mottagarna i en tid av lidande och martyrskap, och målar upp en tydlig gräns mellan församlingen och de utomstående, där kristnas sorg kan få präglas av hoppet om återuppståndelsen. Han menar sig också ha funnit flera andra likheter i språkbruk och retorisk strategi, som förankrar 1 Thess i antik begravningsretorik, utan att förvandla brevet till ett regelrätt begravningstal – bland annat den långa berättande delen, och motivet att uppmuntra de levande att följa de dödas levnadsexempel.

Cho lyckas med att ge en god överblick över flera aspekter av antik begravningsretorik, och lyckas också väl i att påtala ett flertal punkter där 1 Thess ansluter sig till denna. Brevet hör tydligt till en situation där

några i gemenskapen har avlidit, och det är därför både rimligt och trovärdigt att begravningsretoriken har ett stort förklaringsvärde för flera av uttryckssätten i brevet. Däremot är det knappast hela brevet som passar in på den beskrivning Cho ger oss. Den långa berättande delen handlar inte om förlusten av kristna vänner utan om vilket gott föredöme församlingen varit för andra kristna, vilken stolthet avsändarna känner för dem, och hur mycket Paulus längtar efter att åter få besöka dem. Av de uppmanande avsnitten i andra halvan av brevet är det egentligen bara det tredje (4:13–18) som är avsett att trösta de sörjande – de övriga handlar snarare om vikten av att leva heligt (4:1–8), leva lugnt och stilla (4:9–12), vara redo för Kristi återkomst (5:1–11), och sträva efter god ordning i gemenskapen (5:12–22). De återkommande varningarna att Guds vrede väntar den som inte uppnår erforderlig helighet före Jesu återkomst (1:10, 2:16, 4:1–8, 5:9, 5:23) passar heller knappast in i begravningsretoriken. Tröstemotiven finns där, men är inte brevets primära ärende.

*Carl Johan Berglund, Åbo Akademi*

STEPHEN C. DALEY

*The Textual Basis of English Translations of the Hebrew Bible*

Supplements to the Textual History of the Bible 2, Leiden: Brill, 2019, inbunden, xxviii + 475 sidor, SEK 1727, ISBN 978-90-04-39175-8

Denna boks förlaga är en avhandling försvarad vid Hebrew University (Jerusalem) 2007. Boken analyserar textunderlaget för ett antal översättningar av den Hebreiska bibeln till engelska. Syftet är ”to work beyond existing uncertainties regarding the textual basis of the English translations of the Hebrew Bible” (xv). Två huvudfrågor anges: ”What developments can be defined with regard to the textual basis of English translations?” och ”How can the text-critical nature of the individual translations be characterized and compared?” (1). Studien är alltså både synkron (den karakteriserar varje enskild översättning) och diakron (den jämför översättningar och kartlägger förändringar över tid). Tjugotvå engelska översättningar undersöks, från King James Version (1611) till

New Living Translation (1996). Eftersom det gått lång tid mellan avhandlingen (2007) och denna bok som bygger på den (2019), finns också ett appendix där Daley studerar fem nyare översättningar – från English Standard Version (2001) till International Standard Version (2014). De översättningar som Daley studerar omfattar alltså ett över 400 år långt tidsspann.

Som Daley konstaterar har det inte funnits någon samlad, komparativ studie av vilken text engelska biblar egentligen översätter. Även om ämnet adresseras regelbundet av såväl forskare som översättare, diskuteras det sällan på ett mer systematiskt sätt. Det är alltså denna brist som Daley vill avhjälpa med sin studie. Att kunna studera detta på ett systematiskt sätt är inte minst en fråga om metod. I bokens andra kapitel utvecklar Daley därför en trestegsmetod med syfte att studera de engelska översättningarnas eklekticism, vilket definieras som "the selective adoption of non- $\mathfrak{M}$  variations into translations that primarily reflect  $\mathfrak{M}$ " (168).  $\mathfrak{M}$  är en helt naturlig utgångspunkt eftersom de allra flesta översättningar av den Hebreiska bibeln har denna text som sin bas.

Daleys trestegsmetod startar inte med översättningarna, utan med källtexterna. För en given text, som 1 Mos 49 (en av de texter Daley närstuderar), redovisas alla varianter jämfört med  $\mathfrak{M}$ . Dessa delas sedan in i översättbara (translatable) och icke-översättbara (non-translatable) varianter. De icke-översättbara varianterna, som definieras av att de normalt sett inte skulle märkas i en översättning, är till exempel ortografiska. När de översättbara varianterna har isolerats, delas dessa i sin tur in i textuella (textual) respektive icke-textuella (non-textual) korrespondenser (correspondences). Den senare kategorin består av "coincidental agreements" (33–34) mellan en översättnings återgivning och en viss textkritisk variant. Sådana "coincidental agreements" är just slumpvisa och kan vara följderna av "stylistic adjustments" (44) eller "linguistic amelioration" (47), vilket i regel är en konsekvens av en viss översättningsteknik och alltså inte av ett medvetet textkritiskt ställningstagande. Det tredje och sista steget består i att jämföra de textuella korrespondenserna med de olika översättningar som studeras. Det är

alltså först här som de engelska översättningarna kommer in i bilden. På detta stadium kan Daley identifiera specifika perikoper där en viss översättning har avvikit från  $\mathfrak{M}$ .

I kapitel tre tillämpar Daley sin metod på fyra texter: 1 Mos 49, Hab 3, Ps 139 och Ords 14. När det kommer till resultat och empiri är detta kapitel bokens viktigaste och mest substantiella. I kapitlets sista sidor (167–173) konstaterar Daley sammanfattningsvis att de engelska översättningarna – föga förvånande – ”reflect varying degrees of eclecticism” (168), men också, vilket kanske är mer intressant, att ingen översättning uppvisar ”precisely the same departures from  $\mathfrak{M}$ ” (169). Daley kan alltså belägga att ingen av de översättningar han studerar representerar exakt samma text när det kommer till de undersökta avsnitten. Daley konstaterar vidare att de engelska översättningarna ”with the lowest number of T[extual] C[orrespondences] reflect a conscious or subconscious wish not to become involved in textual questions by adhering to  $\mathfrak{M}$ ” (169). Med andra ord verkar det som att en del översättningar av en eller annan anledning vill undvika att engagera sig i textkritiska frågor.

Daley kan vidare belägga hur textkritiska preferenser (vilka naturligtvis är avhängiga forskningsläget under en given period) har växlat över tid. Utifrån en stor mängd komparativ data kan Daley klart och tydligt visa hur sådana trender har kommit till uttryck inte bara inom textkritiken som forskningsfält, utan också hur de konkret har påverkat översättningar av den Hebreiska bibeln, eller mer precist vilken text som har valts för dessa översättningar. Vad gäller översättningarnas eklekticism kan Daley så urskilja tre perioder: den första (1611–1917) präglas av minimal eklekticism, den andra (1924–1970) av maximal eklekticism, och den tredje (1971–1996) av moderat eller modererad eklekticism.

De följande tre kapitlen (4, 5 och 6) tillför ytterligare data genom att studera paratextuella  $\mathfrak{M}$ -element som *Ketib-Qere* (kapitel 4), förekomsten av emendationer (kapitel 5) samt inflytande från Qumran-texterna (kapitel 6). Resultaten från dessa tre kapitel bekräftar i stort sett den ovan nämnda periodiseringen. Ett av de mest intressanta resultaten

kommer från kapitel 6: medan man kanske spontant skulle tänka att den textkritiska diversifieringen ökade efter upptäckten av Qumran-texterna, det vill säga att eklekticismen skulle ha blivit större, tycks i själva verket det motsatta vara fallet. Även om Qumran-texterna i vissa fall representerar en "bättre" text än  $\mathfrak{M}$ , har de på det stora hela bekräftat den masoretiska textens trovärdighet (325). De engelska översättningarnas eklekticism har därför minskat under perioden från 1971 och framåt. Som Daley noterar: "two decades is a reasonable interval to allow for the developments of new understandings in text-critical scholarship and then an outworking of the same in translations intended for the public" (324).

I det åttonde kapitlet kalibrerar Daley den ovan nämnda periodiseringen: medan översättningarna från den första perioden är mycket lika varandra vad gäller graden av eklekticism, är översättningarna från den andra och tredje perioden mer skiftande. Daley kompletterar därför periodiseringen med en typologi där fyra olika typer av översättningar ryms, som han benämner traditionella, ny-traditionella, analytiska och kritiska (376–382). På detta sätt kan Daley också, åtminstone antydningvis, fånga in hur de olika översättningarnas textkritiska profiler kopplar till vissa konfessionella eller ideologiska tendenser hos översättningarna inklusive deras uppdragsgivare och tilltänkta avnämargrupper.

I kapitel nio går Daley från den deskriptiva hållningen i studiens tidigare kapitel till en mer preskriptiv eller normativ hållning. Efter att ha konstaterat att ingen av de översättningar han undersökt representerar exakt samma textunderlag, tydliggör Daley att han anser detta vara ett problem. Detta kopplar Daley till de "faith communities" (413) – såväl kristna som judiska – som använder sig av Bibelns texter. De skulle enligt Daley vara mer betjänta av en och samma bibel, så att säga. Detta har att göra med Bibelns auktoritet (eng. "authority") och kanonicitet (eng. "canonicity"), vilket är en angelägenhet för de sammanhang som håller Bibeln för att vara religiös skrift och därmed i någon mening auktoritativ. Daley rekommenderar en gemensam konsonanttext (som representeras av  $\mathfrak{M}$ ), ett gemensamt fasthållande vid en av flera möjliga lit-

terära former av ett och samma avsnitt – med preferens för  $\mathfrak{M}$  – samt en moderat position när det kommer till emendationspraxis och användandet av de paratextuella element som hör till  $\mathfrak{M}$ . Kanske är rekommendationerna (som jag inte kan diskutera utförligare här) för allmänt hållna för att kunna resultera i en gemensam textbas för framtida översättningar, och det är knappast givet att olika ”faith communities” skulle kunna enas kring gemensamma textkritiska preferenser (hur löser man till exempel problemet med Ps 22:17 i olika delar av judisk respektive kristen tradition?), men det är i alla fall enligt min mening positivt att Daley tar steget från den deskriptiva hållningen till en preskriptiv. Hans bok handlar trots allt om hur textkritik kommer till konkret uttryck i praktisk bibelöversättningsverksamhet. Därför är ämnet inte bara av intresse för exegeter eller filologer, utan även för översättningsforskare, praktiskt verksamma översättare, och inte minst för de ”vanliga” bibelläsare som dagligen interagerar med de bibeltexter vilka är resultatet av att en viss textform har blivit konstruerad och därefter översatt till ett visst språk. Daleys bok är omfattande och berör ett komplext och tekniskt ämne, men är välstrukturerad och överraskande lättläst. Den borde ha potential att få stor spridning.

*Richard Pleijel, Stockholms universitet*

BENJAMIN H. DUNNING (RED.)

*The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality*

Oxford: Oxford University Press, 2019, inbunden, xxv + 736 sidor,

SEK 1380, ISBN: 978-0-19-021339-8

”Feministisk exegetik” har idag utvecklats till stora internationella forskningsfält där feministisk forskning ingår i en bred genusforskning som inkluderar maskulinitetsforskning och queerteori. Andra teoretiska perspektiv, till exempel från postkoloniala studier, samverkar i dagens exegetik ofta med feministiska perspektiv och bredare genusperspektiv. Forskning om samspel mellan genus samt förståelser av kropp och sexualitet har också givit många intressanta resultat. ”Intersektionalitet” är etablerat också i exegetiken, alltså studier av hur olika maktordningar

knutna till exempelvis kön/genus, klass/social status, etnicitet och ras samspelar för att, bland annat, forma samhällen samt individers och grupperns livsvillkor. I många avseenden följer alltså utvecklingen i exegetik och studiet av tidig kristendom i andra discipliner utvecklingen i forskning i stort. *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality* visar hur denna utveckling skett och var internationell forskning är nu. Boken vittnar också om en akademiseringsprocess som har motsvarigheter i andra discipliner.

Med "akademisering" och "akademiseringsprocess" menar jag att tidig feministisk forskning ofta hade rötter i, och tydliga kopplingar till, kvinnorörelsens behov av ny kunskap och nya perspektiv för att förstå till exempel mäns våld mot kvinnor eller hur bibeltexter samt bibeltolkningar återspeglar, vidmakthåller och legitimerar patriarkala samhällen. Till kvinnorörelsen räknar jag feministiska grupper i judiska och kristna religiösa gemenskaper. Många tidiga feministiska exegeter ville bidra till konstruktiv bibeltolkning i judiska och kristna religiösa gemenskaper, bibeltolkningar som tjänade kvinnofrigörelsen. När feministisk forskning etablerats och integrerats i akademien har de sambanden ofta blivit svagare, även om exempel finns på motsatsen.

*The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality* beskriver denna process i flera bidrag, även om termerna "akademisering" och "akademiseringsprocess" inte används. Flera kapitel vittnar om processen då de inte relaterar till feministiskt förändringsarbete i kyrkor och samhälle utan stannar vid sin forskningsuppgift. Vissa kapitel håller frågorna om betydelsen av forskningen för sammanhang utanför forskningen levande.

På 1980-talet och en bit in på 1990-talet var det möjligt att ha överblick över feministisk exegetik men idag är det knappast möjligt för en enskild forskare att känna till hela detta breda fält. Därför behövs översiktsverk som *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality*. Utöver självklara användningar som att introducera teorier, metoder och kunskapsläget på ett visst område för studenter och forskare genom översiktsartiklar med omfattande bibliografier bör vissa

kapitel kunna användas som underlag för föreläsningar. Till exempel bör en akademisk lärare som inte kan något om tolkning ur HBTQI-perspektiv kunna hitta underlag för en föreläsning om det finns intresse för det hos studenterna.

Bokens titel är lite missvisande, då inte bara Nya testamentet inkluderas utan också andra tidiga kristna texter som Nag Hammadi-texterna samt de apokryfa apostlagärningarna. Titeln är i viss mån också ett ställningstagande: boken handlar om Nya testamentet, genus och sexualitet, inte om "feministisk exegetik": Här skiljer den sig från motsvarande volym om Hebreiska bibeln publicerad 2020 – Susanne Scholz (red.) *The Oxford Handbook to Feminist Approaches to the Hebrew Bible*. Där är "feminist approaches" det övergripande begreppet, medan vissa bidrag kombinerar en sådan "approach" med till exempel transperspektiv, queerteori eller intersektionalitet.

En detaljerad framställning och diskussion av bokens trettiosex kapitel ryms inte här men en kort beskrivning kan förhoppningsvis ge en bild av bokens innehåll som visar varför den har en plats i biblioteket (eller som elektronisk resurs) på universitet och högskolor som har exegetisk utbildning och forskning.

Dunnings inledning bär titeln "The New Testament and Early Christian Literature in the History of Gender and Sexuality". Formuleringen visar att fokus i boken är forskningsinriktat och brett. Titeln relaterar till teoretiska strömningar som sedan förklaras i inledningen, inklusive Michel Foucaults teorier och verk. I inledningen behandlas också annan genusteori. Utgångspunkten för boken är alltså att genus och sexualitet ofta framställs som något naturligt, som är sig likt genom historien, men de har faktiskt formats och förstås på olika sätt genom historien och i olika kulturer. Genus och sexualitet har därmed en historia och är del av historien. Bokens övergripande fråga blir: vilken plats har Nya testamentet och tidiga kristna texter i denna historia?

Första delen, "Theory and Method", har tio kapitel. Först ges en (bra) framställning om feministisk bibeltolkning och sedan följer två kapitel om historiskt arbete. R. S. Kraemer skriver om vanskligheter i



arbetet med att skapa kunskap om kvinnor i Antiken, inte minst de problem som finns när studiet byggs på texter. L. S. Nasrallah skriver om hur ”materiell kultur” – föremål, konstverk och så vidare – kan användas för att skapa historisk kunskap. I denna del behandlas även maskulinitetsstudier samt olika teoretiska perspektiv inklusive womanistiska perspektiv, queerteori och tolkningsstrategier för bibeltexter ur HBTQI-perspektiv.

Andra delen fokuserar på sociala och intellektuella kontexter genom tre artiklar: en om judiska kvinnors liv och villkor, en om förståelsen av erotiskt begär i hellenistisk filosofi och poesi, och en om ”Roman Imperial Culture” (se nedan).

I tredje delen, ”Texts”, behandlas, i sju kapitel, de nytestamentliga texterna och genusforskning om dem, Nag Hammadi-texter och texter relaterade till dem, samt de apokryfa apostlagärningarna.

Fjärde delen behandlar, i fem kapitel, vissa ”paradigmatic figures”: Jesus, Maria Magdalena, Maria Jesu mor, Sofia (Visheten) samt Tekla. Fokus är inte på dem som historiska personer utan på hur bilder av dem fungerar som paradigmatiska gestalter: föredömen, förebilder. Hur kan de förstås med hjälp av teorier om genus, kropp och sexualitet? På vilket sätt fungerar dessa gestalter till exemplet för att inspirera eller förmedla och forma värderingar?

I femte delen, ”Topics”, finns tio kapitel om skilda centrala ämnen som äktenskap, barn och familj, ledarroller i tidiga kristna församlingar, våld, samkönade relationer och prostitution. Ett kapitel ägnas åt slavar, med fokus på slavägares sexuella övergrepp på sina slavar och slavars utsatthet.

Till sist ges ett sak- och personindex medan index över texter saknas. Bibliografier ges efter varje kapitel.

Även om artiklarna framför allt ska ge forskningsöversikter redovisar också flera av dem analyser av ett material som blir egna bidrag, inte bara återgivning av vad andra säger, vilket bör göra boken intressant också för de redan insatta. Fler bidrag visar hur genusperspektiv samt kunskap om förståelser av genus, kropp och sexualitet är relevanta för

förståelsen av frågor och material där inte just genus, kropp och sexualitet är själva fokus. Kapitlen om "Roman Imperial Culture" visar, till exempel, hur dessa perspektiv och kunskaper bidrar till tolkningen av statyer av den romerske kejsaren i hans makt och härlighet, som en fulländad man omgiven av kuvade folk vilkas underordning uttrycks i att de är kvinnogestalter. Kapitlet om svårigheterna med att få kunskap om tidiga kristna kvinnor genom texter är rimligen relevant för alla som arbetar med tidiga kristna texter som historiska källor medan kapitlet om materiell kultur sannolikt är relevant för alla som vill skapa kunskap genom att arbeta med exempelvis arkeologiskt material.

*The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality* har alltså en självklar plats på de universitet och högskolor där det finns undervisning och forskning i exegetik samt om den tidiga kristna rörelsen, såväl i exegetik som i andra discipliner.

*Hanna Stenström, Enskilda Högskolan Stockholm*

RAANAN EICHLER

*The Ark and the Cherubim*

FAT 146, Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, inbunden, xv + 391 sidor,  
SEK 1446, ISBN 978-3-155432-2

Förbundsarken som beskrivs i den Hebreiska bibeln i samband med Sinaiuppenbarelse och senare händelser i Israels historia har numera fått förnyad aktualitet i populärkulturen, något man kan förvissa sig om genom att googla på "The Ark of the Covenant". Där surrar numera en mängd mer eller mindre fantastiska spekulationer om detta föremåls utseende och mening. Ett förnyat studium av ämnet av en kompetent och kritisk bibelforskare är bara att välkomna. Eichlers volym är ett nyktert och nyttigt arbete för den kritiskt sinnade bibelläsaren. Tillsammans med Peter Porzigs *Die Lade Jahwehs im Alten Testament und den Texten vom Toten Meer* (2009) är den en välkommen motvikt mot excesserna på nätet.

Eichlers syfte är enkelt: en studie av form och funktion hos arken och dess tillbehör utifrån perspektivet hos de vittnesbörd som finns om

den och hur detta förhåller sig till liknande föremål från det antika Främre Orienten.

Boken består av tolv kapitel: (1) Arken allmänt, det vill säga dess omnämnande i bibeltexterna och dess benämningar, (2) dess form och utseende, huvudsakligen enligt beskrivningen i 2 Mos 25 och 5 Mos 5, (3) närmare detaljer (konstruktion, dimensioner, guldutsmyckning, "kant"?, *zer*, dess "fötter", *pe'amôt*, och dess "sidor" *šela'ôr*; (4) bärstängerna (ringarna, *ṭabba'ôt*, stängerna, *baddîm*); (5) dess innehåll (förbundets tavlor, *lûḥôt*, *'edût*); (6) dess funktion; (7) *kapporet*, det vill säga föremålet placerat "ovanpå" arken, och slutligen (8)–(12) keruberna, *krûbîm*. Denna sista del upptar nästan halva boken och fördelas på en allmän introduktion (8), kerubernas kontext (9); deras form (10); detaljer i formen (11) och deras funktion (12).

Alla detaljer i beskrivningen av arken jämförs med liknande föremål i samtida omgivande kulturer, inklusive ett utmärkt bildmaterial. Vi får också systematiska översikter över de olika tolkningarna av arken och dess tillbehör i de gamla bibelöversättningarna, senare judisk tradition samt av moderna forskare. Vad de förra beträffar kan man (än en gång) konstatera att varken översättarna eller de judiska lärde hade någon kompletterande information om arken. Allt är exeget. Eichler visar också en, för det mesta, sund skepsis och väl underbyggd kritik mot många moderna forskares ofta fantasifulle förklaringar till vad *zer*, *baddîm*, *'edût* och *krûbîm* egentligen var.

Så vad var då arken enligt Eichler? Det var en behållare för "vittnesbördet", *'edût*, det vill säga förbundets tavlor, den hade självfallet ("self-evidently") ett "lock", *kapporet*, med en kant av guld, *zer*, på vilket två bevingade människoliknande figurer stod ansikte mot ansikte. Dess funktion var att markera Guds närvaro.

Eichlers bild av arken blir således mycket konventionell även om han har ett par intressanta och plausibla förslag om detaljer. Det bästa är hans förklaring av bärstängerna, *baddîm*. I 2 Mos 25:12–15 sägs att de skall stickas in i ringarna som är fästa vid arken och inte får tas ut. Men i 4 Mos 4:1 beskrivs hur stängerna sätts in (*samû*) i ringarna när arken

skall transporteras, vilket anger att de tidigare tagits ut. Eichler föreslår att meningen är att stängerna alltid skall bli kvar i ringarna som är placerade på arkens undersida men de dras ut, det vill säga placeras i bär-läge (*samû*), när arken skall transporteras. Konstruktionen återfinnes på den välkända kistan från Thutankhamons grav och är också avbildad på flera egyptiska framställningar av kistor som bäres (115–116).

Välgörande är också att Eichler ansluter sig till dem som menar att kapporets keruber inte knäböjer, som så ofta framställs, utan står upp (260). Hans analys av kerubernas funktion är ett av bokens intressantaste avsnitt. Han avvisar idén att frasen *yôšeb hakkrûbîm* skulle betyda att Israels Gud "tronar på keruberna". Överhuvudtaget avfärdas, också med rätta, att arken skulle vara en tron. I stället jämförs detta med uttryck som *haybûsî yôšeb yerûšalayim*, "jebusén som bor i Jerusalem" (Dom 1:21), vilket enligt Eichler visar att uttrycket betyder att JHWH "dväljes bland/mellan keruberna". Keruberna omger honom som härskaran i Mikas vision i 1 Kung 22:19 (2 Krön 18:18), där han sitter på sin tron och omges av "himlens här". Han följer upp med en hypotetisk men ändå spännande tolkning av vad 1 Mos 3:24 ursprungligen har betytt. Stödd på Septuagintas problematiska återgivning och Targumernas versioner läser han: "He (YHWH) settled (*yîškon*) east of Eden with (*'et*) the cherubim and the spinning sword-flame". Det är en provokativ läsning som kan ha betydligt vidare implikationer än vad Eichler vågar sig på.

Annars är tendensen i Eichlers undersökning ett starkt och för en kritiskt sinnad läsare ibland störande harmoniserande, vilket ofta leder till påståenden som är tveksamma och ibland klart felaktiga. Hans slutsats att "The complete absence of disagreement among the biblical texts regarding the form of the ark and the cherubim is remarkable" (303) skulle väl inte alla instämma i. Påståendet att arken i 5 Mos är exakt samma föremål som det som beskrivs i P (2 Mos 25) eller i Samuelsböckerna måste för varje fördomsfri läsare förfalla som stridande mot vad texterna faktiskt säger, även om Eichlers kritik av de olika argument som presenterats om att det funnits flera arkar är berättigad. Att

beskrivningarna av arken i P, D och Samuelsböckerna är mycket olika har enligt Eichler ingen betydelse. Likaså avstår han från en analys av de olika termerna för arken i de olika traditionerna. Han glider således förbi en rad sprickor i texterna. En stor lucka i en framställning om arkens betydelse och funktion i Israel är naturligtvis frånvaron av en analys av arkberättelserna i 1 Sam 4–6/2 Sam 6. Man kan vidare undra om de olika uppgifterna om vem som tillverkat P-arken (*Beṣal'el*) respektive D-arken (Mose) ändå inte betyder något.

Diskussionen om vad som fanns i arken (9, 126ff.) genererar många frågetecken. Att D placerar tavlorna med de tio budorden i sin ark är klart. Däremot vad P's *'edūt* är och var den finns är långtifrån uppenbart. Man bör observera den helt olika formuleringen av hur Mose hanterar *'edūt* och tavlor i P respektive D (2 Mos 25:21; 40:20; 5 Mos 10:5). Identifieringen av *'edūt* med förbundets tavlor är uppenbart sekundär och en klar deuteronomistisk korrektion av P-texten. Eichler missar också helt det faktum att texten på tavlorna i 2 Mos 32–34 trots de deuteronomistiska glossorna i 2 Mos 31:18; 34:28, 29 inte är de Tio Budorden utan Dodekalogen (2 Mos 34:27). Dessutom nämns ingen ark överhuvudtaget i samband med dessa tavlor.

Frånvaron av problematisering, som är den grundläggande kritiken mot Eichlers arbete, beror på hans statiska syn på GT-religionen. Den uppfattning om Israels *sacra* som etablerats av GT-författarna ses som identisk med deras ursprungliga betydelse. De som frambringat dessa föremål hade exakt samma uppfattning om deras funktion och mening som senare tiders ortodoxi. Eftersom allting enligt Eichler är så rationellt och förnuftigt i den monoteistiska kontexten försvinner den israelitiska religionens historia, vilket medför att problematisering av en rad fenomen, till exempel arken och dess tillhör, saknas. Identifieringen av "spolier" och "survivals" från olika stadier av Israels religion suddas ut och undersökningen av deras möjliga tidigare kontexter följs inte upp. Israels religion blir ett teologiskt system, statiskt utan verkliga förändringar. Religion blir teologi, inte mytologi.

Även om kritiskt sinnade kan ha en hel del att invända mot Eichlers arbete är det som så ofta med denna typ av undersökningar ett bryne för tanken som stimulerar till vidare funderingar. Eichlers bok är dessutom väldokumenterad med en utmärkt bibliografi och utgör ett nyttigt referensverk för den som vill fördjupa sig i de fascinerande problemen runt de israelitiska *sacra*. Dock, trots sina förtjänster, är Eichlers arbete definitivt inte sista ordet.

*Jan Retsö, Göteborgs universitet*

AMY ERICKSON

*Jonah: Introduction and Commentary*

Illuminations, Grand Rapids: Eerdmans, 2021, inbunden, xxiv + 466 sidor,  
SEK 740, ISBN: 978-0-80-286831-2

Denna nya kommentar är ett värdefullt tillskott till den hela tiden växande skaran av Jonakommentarer. Dess publikationsdatum från 2021 gjorde det tyvärr omöjligt för mig att föra en dialog med den i min egen kommentar, publicerad samma år, och även vice versa. Det är därför intressant att se hur denna kommentar, som liksom min egen är fokuserad på receptionshistoria, kompletterar varandra och lyfter fram olika aspekter.

Erickson väljer att dela upp sin kommentar i två ungefär lika stora delar, där den första delen, introduktionen, är tillägnad vad man kan kalla bakgrundsinformation medan den andra delen utgör själva bibelkommentaren. I själva kommentardelen finns fyra receptionshistoriska delar, en för varje kapitel, men dessa sektioner har karaktären av exkurser, och påverkar således sällan den kringliggande exegetiska diskussionen. Detta är den största strukturella skillnaderna gentemot min egen kommentar, där dessa två delar är sammanbakade, så att receptionshistorien blir helt och hållet integrerad i bibelkommentaren. Kort sagt är Ericksons kommentar fokuserad på receptionshistoria medan min egen faller inom ramen för receptionsexetik. Denna skillnad är inte kvalitativ utan speglar i stället till stor del de riktlinjer som de två serierna *Illuminations* och *Wiley-Blackwell* förespråkar.

Första del av Ericksons kommentar innehåller en stor mängd information som kommuniceras på ett välstrukturerat och lättillgängligt sätt. Erickson diskuterar först manuskripttraditionerna och de antika översättningarna av Jonaboken. Det är värdefullt att varje sektion avslutas med en utförlig och uppdaterad bibliografi, vilket underlättar för den läsare som vill studera en enskild fråga i mer detalj. Samtidigt saknar jag en samlad bibliografi i slutet av boken, även om författarindexet till viss del fyller en sådan funktion.

De följande sektionerna 2–7 går på samma sätt igenom aspekter som alla är relevanta för en bred förståelse av Jonaboken. Erickson diskuterar bokens språk, förhållandet mellan prosadelen i kapitel 1, 3–4, och bönen i kapitel 2, författarfrågan (det vill säga när och var boken skrevs), bokens värld (det vill säga när och var bokens handling utspelar sig), och slutligen bokens genre och dess litterära aspekter. Dessa sektioner är välavvägda och visar både bokens rika tolkningstradition och den oenighet som finns bland moderna forskare hur boken kan eller bör tolkas. Det som fattas i denna gedigna introduktion är, enligt mig, en utläggning om Jonabokens redaktionshistoria. Överlag finns ytterst litet dialog med (speciellt tyska) historisk-kritiska forskare och deras teorier *vis-à-vis* bokens möjliga diakroniska utveckling. Jag saknar även ett resonemang kring Jonaboken i dess kanoniska kontext i Tolvprofetboken (diskussionen på sida 220 är kortfattad).

I sektion åtta för Erickson en djupare resonemang angående vad som utmärker de litterära huvudkaraktärerna i Jonaboken. Detta är en intressant fråga och Erickson gör ett utmärkt jobb. Jag undrar dock om inte denna diskussion hade passat bättre i slutet av boken, det vill säga som en sammanfattning av insikterna i kommentaren, än här i början. Det är en smaksak.

Den absolut största delen av introduktionen utgörs av ett gediget receptionshistoriskt arbete. Erickson kallar träffande denna del "History of Consequences". Ericksons diskussion är systematiskt organiserad, så till vida att hon börjar med judisk tolkning, vilken sträcker sig från andra templets tid till modern tid. Hon vänder sig sedan till kristen

tolkning och leder läsaren på ett liknande sätt från kyrkofäderna, via medeltiden och reformationen, fram till tidig modern forskning på 1700-talet. Erickson går likaledes igenom islamisk tolkning, med fokus på Koranen och populära berättelser om profeterna, däribland Jona. Trots att tonvikten i alla dessa tre sektioner ligger på texter, finns här även gott om exempel från konst och musik. Erickson ger läsarna en fascinerande inblick i den mångfald som karakteriserar Jonabokens receptionshistoria. Samtidigt är denna uppdelning mellan judiska, kristna och muslimska tolkningar inte alltid optimal, så till vida att relationer mellan olika tolkningstraditioner inte framgår tydligt. Till exempel kan läsarna lätt missa hur en kristen tolkning kan ha genererat ett judiskt gensvar, och tvärtom. Det finns därför en fördel att skriva tolkningshistoria kronologiskt, snarare än uppdelat i enlighet med de olika religionerna. Denna alternativa struktur främjar funderingar kring hur en viss tradition har uppkommit, samt hur den har påverkat andra kringliggande tolkningstraditioner. Vad är till exempel förhållandet mellan den allegoriska tolkningen i Zohar, enligt vilken Jonas själ sjunker ner i dödsriket och den liknande allegoriska tolkningen i NT där Jesus sjunker ned i dödsriket (Matt 12:40)?

Erickson avslutar med en relativt kort men informativ genomgång av Jonas betydelse i modern tid, vilken innefattar bokens betydelse i bibelforskningen och upplysningstidens debatt om Bibelns historicitet. Ericksons fokus ligger dock på Jonabokens inflytande på litteratur, konst och musik. Denna diskussion är, i min smak, litet för fokuserad på den engelsktalande världen. Detta är naturligt när det gäller Upplysningstiden och Romantiken, där diskussionerna av Daniel Defoe, William Blake, och Herman Melville dominerar. När läsaren kommer fram till 1900- och 2000-talet vidgas horisonten något och Erickson nämner en rad författare som skriver på andra språk. Medan Erickson diskuterar Camus och Bonhoeffer i detalj, liknar dock tyvärr hennes referenser till de skandinaviska, polska, sydamerikanska, och israeliska författarna mer en katalog. Jag hade gärna lärt mig mer om vilka aspekter av Jonaboken dessa olika författare belyser samt hur de problematiserar vanliga tolkningar av de olika bibeltexterna.



Själva kommentaren är indelad i enlighet med bokens fyra kapitel. Varje kapitel börjar med en ny översättning av den hebreiska texten. Det saknas de sedvanliga textkritiska noterna, men då de finns i andra kommentarer är de kanske inte nödvändiga här. En inledande diskussion ger sedan en överblick över kapitlets innehåll och huvudteman. Därefter följer en lång receptionshistorisk exkurs (se ovan), innan Erickson övergår till en mer detaljerad kommentar av de mindre textstyckena. Erickson visar djup förståelse för texten och belyser den från olika perspektiv. Hon visar speciellt hur en synkron läsning av Jonatexten i dialog med resten av den Hebreiska bibeln fördjupar och problematiserar Jonabokens budskap. Denna intertextuella läsning är, enligt mig, en av kommentarens mest insiktsfulla delar. Det jag dock saknar, vilket jag redan nämnt, är en dialog med de receptionshistoriska insikter som Erickson belyst tidigare i sin kommentar. Jag tror fullt och fast att receptionshistoria inte bör vara kuriosa i början av en kommentar utan i stället en välintegrerad del av diskussionen av textens betydelser (pl!). Ericksons kommentar avslutas med tre användbara index (ämne, författare, text).

Som sammanfattning är detta en värdefull kommentar som har givit mig många nya insikter om Jonaboken. Ericksons kommentar är även – tack och lov bör jag kanske säga – inte en konkurrent till min egen kommentar, utan i stället en god samtalspartner. Våra två kommentarer kompletterar varandra genom deras skilda fokus på receptionshistoria respektive receptionsexetik, samt deras olika struktur.

*Lena-Sofia Tiemeyer, Örebro teologiska högskola*

JOHN GOLDINGAY

*Hosea–Micah*

Baker Commentary on the Old Testament: Prophetic Books,

Grand Rapids: Baker Academic, 2021, inbunden,

xvi + 542 sidor, SEK 580, ISBN: 978-0-80103-076-5

Få forskare inom gammaltestamentlig exegetik har varit så produktiva och breda i sin expertis som John Goldingay. I denna nytgivna volym visar han återigen hur det textnära grundarbetet är avgörande för den teologiska syntesen för den kristna kyrkan. Som Bill T. Arnold uttrycker

det på bokens baksida: ”... this new work offers engaging commentary that is exegetically sound and theologically sensitive.”

Kommentarseriens metodologiska utgångspunkt är att inom ramarna för kristen tradition presentera en historisk, kanonisk och språklig analys av de (i septuagintisk och kristen gruppering) profetiska böckerna som gagnar såväl den ambitiösa bibelläsaren som förkunnaren. Med denna målgrupp i åtanke ger författaren alltid en teologisk reflektion i avslutningen av varje kapitel, ofta med öga för samhällsaktuella frågor som rör spiritualitet och moral. Det kanoniska perspektivet medför att författaren läser bibeltexten i ett frälsningshistoriskt vidvinkelperspektiv som når sitt klimax i Kristi tillkommelse och Andens utgjutelse.

I introduktionen till denna volym klargör Goldingay sin grundläggande inställning att acceptera tillförlitligheten i det perspektiv som Hosea-Mika uppvisar, snarare än att kritisera det. Goldingay fortsätter sedan med att beskriva uppkomsten av de profetiska utsagorna i dess politiska, religiösa och sociala kontexter (vilka är tydligast i Hosea, Amos och Mika, där en uppräknig av de regerande kungarna under respektive profets levnadstid ges). Därpå följer en kort redogörelse för hur profeternas ord spreds, hur de talade och hur texterna nedtecknades. Goldingay stannar här kort upp för att reflektera över vad man kan (eller – enligt honom – inte kan) veta om redaktionsprocessen kring dessa sex profetskrifter. Han intar här en i stort agnostisk ståndpunkt. Han menar att det inte finns nog med kontextuella särdrag i skrifterna som kan anses främmande för profeternas angivna (eller, i Jonas fall, härledda) verksamhetstid, som skulle få läsaren att anta en långtgående redaktionsprocess, likt det ofta argumenteras för angående exempelvis Jesaja bok eller Pentateuken. Goldingays fokus är alltså inte att tillskriva autenticitet till ett ursprungligt författarskap, utan till en färdig bok. Han bibehåller således en kanonisk förnöjsamhet med texten som den står.

Goldingay arbetar framför allt med den masoretiska texten, även om han också återkommande noterar hur Septuaginta, Vulgata och Targumer återger texten. Som en hermeneutisk brasklapp avslutar Goldingay

inledningskapitlet med att visa hur klassisk kristen uppfyllelseläsning inte har mycket att hämta från Hosea-Mika. Konceptet av משיח är helt frånvarande i de sex profetböckerna. I stället är deras ärende att spegla och utlägga en självbeskrivning om JHWH som barmhärtig, nådig men samtidigt straffande (se 2 Mos 34:6–7).

För att ge en mer detaljrik recension av författarens utläggning fokuserar jag nu framför allt på hans kommentar av Jona bok. Goldingay noterar i introduktionsdelen hur det finns flera tecken på att boken är skriven i och reflekterar en samtid senare än den då Jona ben Amittaj levde enligt 2 Kung 14, vilket ger bilden av att boken nedtecknades en tid senare än det som skildras. Han noterar dock snabbt att detta tids-gap mellan den redogjorda händelsen och textens tillkomst inte i sig självt säger något om textens historicitet.

På tal om just Jona boks historicitet och relation till dess inspiration och sanningshalt anmärker Goldingay humoristiskt hur diskussionsklimatet i vissa kretsar har gjort att påståendet "... historical until proven fictional" har fått samma status som "innocent until proven guilty" (371). Han argumenterar kort för att relationen mellan Jona boks historicitet och dess inspiration inte bör ses med så stort allvar som det ofta gjort. Goldingay själv landar i att den rika förekomsten av litterära stilmedel såsom ironi, humor, parodi och hyperbol visar att boken bör förstås som en fiktiv teologisk novell snarare än ett historiskt narrativ.

Goldingay lyfter tre primära syften med Jona bok. Det första är att i en tid präglad av stormaktsdominans kring och i Juda landområde be-fästa att JHWH kommer hålla alla stormakter till svars, men samtidigt på det mest oväntade sätt tillåta dem att omvända sig och finna nåd. För det andra visar boken hur någon kan vara både motvillig och opasslig för profetyrket, men vara kallad av Gud icke desto mindre. För det tredje redogör boken för JHWH:s karaktär som suverän över natur, väder, nationer och samtidigt nådefull. Den ironiska teodicén vilken Jona antar, som sätter detta på sin spets, är inte ifrågasättandet av Guds dom, utan hans godhet.

Väl i textkommentaren är Goldingay gedigen. Särskilt framträdande är hans öga för ironiska drag i Jonaberättelsen. Jona flydde av rädsla för att lyckas, snarare än att misslyckas. Jona ombads att ”stå upp” för att bege sig till Nineve (1:2, קום לך אל נינוה), men Jona ”stod upp” för att fly till Tarshish (1:3, ויקם יונה לברח תרשישה). I flykten från sitt kall att föra de hedniska nineviterna till omvändelse lyckades han föra de hedniska sjömännen till omvändelse. Guds ångrade ”ondska” (3:10, הרעה) ledde till att Jona blev mycket ”ond/missnöjd” (4:1, וירע אל יונה רעה). Även när det kommer till den bredare kanoniska läsningen noterar Goldingay samma drag. Jona somnade i båten i sin flykt från Gud, men Jesus somnade i båten i förtröstan till Gud (Matt 8:23–27).

Goldingay varvar på ett skickligt sätt utläggning av texten med träffsäkra kommentarer och citat som skulle göra varje predikant lyrisk. Hans sätt att identifiera Jonas missnöje över Guds förbarmande utsträckt till de onda nineviterna väcker oundvikligen hos läsaren den rannsakande frågan huruvida man själv skulle tillåta Guds barmhärtighet att nå så långt.

Dessa stimulerande och positiva aspekter åsido finns några ytterligare saker att önska. Även om det bör klargöras att Goldingays avståndstagande från att se Jona bok som ett historiskt narrativ inte är grundat i ett naturalistiskt ifrågasättande av bokens sensationella innehåll (vilket ofta är fallet), finner jag ändå hans litterära argument för denna slutsats otillräckliga. Som ofta skapas en onödig dikotomi, det vill säga att Jona bok antingen är en teologisk novell eller ett historiskt narrativ. Goldingay igenkänner komplexiteten i diskussionen, men drar sedan (enligt mig) en aningen förhastad slutsats: ”... a history writer may use humor and other features of fiction and thereby create a work that looks fictonal. I take it that the prominence of irony and humor, or satire and parody, suggests that the Jonah scroll is an imaginative short story” (371). Sedan han först har medgivit att diskussionen är komplex skulle jag gärna sett att Goldingay utvecklade sin argumentation.

I de flesta fall har Goldingay rikligt med språkliga kommentarer i sin översättning som fördjupar förståelsen av texten. De är dock i vissa fall

oproportionerligt fördelade. För att nämna två exempel utlägger Goldingay kort diskussionen om קִיָּוִן (4:6–10) i en utförlig fotnot (395), medan han helt förbigår diskussionen om att 4:11 kan läsas antingen som en retorisk fråga eller ett deklarativt påstående. Detta blir särskilt anmärkningsvärt eftersom han själv väljer det senare alternativet – vilket är en minoritetsposition – utan att ens i en fotnot klarlägga att han här avviker från majoriteten av etablerade översättningar (bland andra NIV, NRSV, NET, ESV, NASB), eller den teologiska konsekvensen av respektive läsning. Detta kommer troligt väcka huvudbry hos den ickeinitierade predikanten som märker stor skillnad mellan sin bibelöversättning och Goldingays kommentar. Det är således aningen ironiskt att han ägnar en längre fotnot åt att diskutera קִיָּוִן, något som han själv fastslår är av ringa betydelse.

Dessa exempel på konstruktiv kritik bör dock inte överskugga det faktum att Goldingay än en gång har skrivit en textnära kommentar med relevans för den kristne förkunnaren och textutläggaren. Den förtjänar en bred läsarkrets och är trogen serieredaktörernas önskan och bön att kommentaren "... will make a contribution to the ongoing task of doing Christian theology for the present generation" (viii).

*Markus Frid, Örebro teologiska högskola*

J. THOMAS HEWITT

*Messiah and Scripture*

WUNT II 522, Tübingen: Mohr Siebeck, häftad, xiii + 292 sidor,  
SEK 910, ISBN 978-3-16-159228-7

J. Thomas Hewitt demonstrerar i sin bok *Messiah and Scripture* hur Paulus användning av begreppet "i Kristus" härstammar från hans messianska tolkning av bibeltexter som handlar om Abrahams avkomma och Danielbokens fras "människosonen". Boken har en inledning som följs av sex kapitel. Inledningen är kort och ger en överblick över problemformulering, metod och teori, samt en disposition över boken. Hewitts fokus ligger genom hela boken på frasen ἐν Χριστῷ ("i Kristus"), vilket han dessutom anmärker behöver förstås som "i Messias". Detta är

också huvudproblemet i kapitel 1, "The Modern Problem of 'in Christ' in Paul", där Hewitt visar att frasen varit omdiskuterad och svår för forskare att förklara på ett tillfredställande sätt. Hewitt konstaterar att frasen har erhållit mycket uppmärksamhet och att det finns två tydliga tendenser bland forskare. Den första är att frasen i fråga oftast behandlas som ett koncept, varpå Hewitt svarar att det snarare är ett sätt att tala ("a manner of speaking, not a concept"). Den andra tendensen är att om forskare skulle översätta det som att handla om Messias på något sätt – vilket är ovanligt – behandlas messianism som en ideologi och även där något fixerat och bestämt. Som Hewitt uttrycker det, "the problem here is the stubborn diversity among ancient messiah texts, a diversity which resists the formulation of a widely held 'messianic idea'" (41).

I kapitel två ges en överblick över messiasforskning i relation till Paulusforskning. Hewitt konstaterar att problemet forskare haft när de försökt förstå Messias hos Paulus är att hans sätt att tala om Jesus som Messias inte passar den messianska idén. Snarare, säger Hewitt, bör vi betrakta Paulus användning av frasen "i Messias" som en variant av messiaspråk. Paulus är engagerad i messiasdiskurs och messiaspekulation. På samma sätt som andra samtida judar som spekulerade om Messias använder sig Paulus av ett språk som tar både typiska och icketytiska skriftställen och för samman det med Messias och således skapar messiasdiskurs.

I kapitel tre analyserar Hewitt Abrahams avkomma och hur skrifttraditionen om profetian angående avkomman relaterar till Paulus messiaspekulation. Hewitt argumenterar för att detta är ursprunget till uttrycket "i Messias". Paulus har alltså anpassat tolkningstraditionen rörande Abrahams avkomma som att handla om Messias och Hewitt visar de olika stadierna av denna anpassning. Genom att Abrahams avkomma tolkas som Davids avkomma skapas en koppling mellan senare messiasdiskurs och ett större, bredare tolkningsperspektiv som läser in hela löftet till Abraham som messiasförväntan, vilket Paulus ser realiserat i Jesus.

I kapitel fyra ämnar Hewitt reda ut en något mer konceptuell del av Paulus användning av ”i Messias”, nämligen den delaktighet Jesusföljarna verkar ha med Messias genom att vara i honom. Hewitt ser en brist i förklaringsmodellerna som givits angående hur Jesusföljare och Messias egentligen delar erfarenhet och historia och förklarar denna brist genom en läsning av Dan 7 tillsammans med Paulus messiasdiskurs. Till skillnad från tidigare förklaringsmodeller som gärna begränsar delaktighetskonceptet till ett sätt att ta del av Messias, argumenterar Hewitt för att Paulus i Dan 7 hittar en ingång med vilket han kan skapa ett koncept och sedan använda på olika sätt i sitt messiaspråk. Det innebär i praktiken att Paulus fras ”i Messias” inte avser ett sorts delaktighet med Jesusföljare och Jesus, utan snarare många möjligheter som tar sig uttryck på många olika sätt.

I kapitel fem ger Hewitt en genomgående syntaktisk analys av frasen ”i Kristus”. Ambitionen är att undersöka vad frasen modifierar i sammanhanget, och han analyserar därför varje förekomst av frasen i de sju brev av Paulus som anses vara äkta. Han använder sig av nio kategorier, varav fyra är adverbiala och modifierar ett verb, två är adverbiala och modifierar ett substantiv, två är adjektivistiska och modifierar substantiv, och den sista kategorien är substantiverad och syftar på personer. Av de 63 förekomster av frasen konstaterar Hewitt att 43 används adverbialt och 20 adjektivistiskt. Hewitt konstaterar dessutom att Paulus använder frasen på ett innovativt sätt och begränsar sig inte till ett användningsområde. Snarare verkar Paulus tillämpa frasen på ett mer kreativt sätt än vad forskare tidigare erkänt. Dessutom, hävdar Hewitt, används inte frasen med gudomlig agens så mycket som förut hävdats; endast elva utav de 63 gånger används frasen adverbialt med ett verb som uttrycker gudomlig agens.

I det sjätte och sista kapitlet analyserar Hewitt de konceptuella användningarna av frasen. Vad han ser som sitt bidrag till forskningen är att han samlar samtliga kategorier under ämnet ”Messias”. Då tidigare forskning på ämnet ofta undersökt frasen semantiskt eller teologiskt, försöker Hewitt snarare undersöka hur frasen används utifrån antagan-

det att frasen härstammar från Paulus engagemang i messiasdiskurs. Hewitt identifierar tre kategorier utifrån vilka han sedan analyserar frasen. De är ”instrumentalt”, ”inkluderande” och ”solidariskt”.

Den ”instrumentala” kategorin handlar framför allt om hur Messias är ett instrument i Guds handlingsplan. Det är alltså inte en kategori som utgår från hur prepositionen *év* används. Den ”inkluderande” kategorin hävdar Hewitt avser de användningarna av frasen som hänvisar till att någon är en del av Messias folk. Kategorin fungerar alltså mestadels som ett sätt att markera att någon är ”inne” i Messias folk. Med ”solidariskt” avser Hewitt att Messias och den person eller grupp som åsyftas i sammanhanget delar en erfarenhet, gör något tillsammans eller äger något tillsammans. Liksom i kapitel fem går sedan Hewitt igenom varje förekomst av frasen och placerar dem inom en av dessa tre kategorier. Resultatet är att 23 utav de 63 förekomsterna är ”instrumentala”, 13 hör till ”inkluderande”, och resterande 27 hamnar inom den ”solidariska” kategorien. Hewitt drar två slutsatser utifrån detta.

Den första är att frasen inte på något sätt är en formel som bär på ”mysticism”. Han påpekar dock att kategorien ”solidariskt” angränsar till mysticism i och med att det har med förening och enhet att göra, men idén att frasen ”i Kristus” alltid bär på dessa undertoner behöver överges. Hewitts andra slutsats är att när Paulus talar om solidaritet med Messias, gör han det ofta om sig själv eller sitt team. Tolv gånger utav de 27 använder Paulus ”i Kristus” om sig själv eller sina medarbetare. Hewitt hävdar även att när Paulus använder frasen inom ramen för den solidariska kategorien och i relation till att ”tala i Kristus”, är det enda gången han verkar tala om endast sig själv. Detta användningsområde verkar dessutom vara nära anknutet till situation när Paulus auktoritet är ifrågasatt.

Hewitts bidrag till forskningen med sin monografi är egentligen tvåfaldig. Det första är att han ger ett nytt förslag till varifrån Paulus har fått frasen ”i Kristus” och hur den bör förstås. Här visar Hewitt hur frasen ”i Abrahams avkomma” fungerar som en prototyp för Paulus, och han tolkar alltså Jesus som Abrahams avkomma. Det andra Hewitt



bidrar med är en läsning av Paulus helt inom ramen för messiasföreställningar. Som Hewitt visar är detta inte något som paulusforskare gjort i särskilt stor utsträckning, även om det förekommit. I och med detta är Hewitts monografi ett välkommet bidrag till paulinsk messiasforskning som jag tror kommer lämna avtryck i diskussioner både om frasen ”i Kristus” och om paulinsk teologi i stort.

*Lukas Hagel, Lunds universitet*

BERND JANOWSKI

*Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder; Mit einem Quellenanhang und zahlreichen Abbildungen*

Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, xix + 806 sidor, SEK 475, ISBN 978-3-16-150236-1

Denna bok kan beskrivas som höjdpunkten på en lång karriär. Bernd Janowski, professor i Tübingen och emeritus sedan ett tiotal år, har en diger verkslista bakom sig. Ämnet för denna bok – Gamla testamentets antropologi – har han ägnat sig åt under de senaste tjugo åren, med ett antal artiklar och antologibidrag och en tidigare monografi, *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen* (2003). Med den föreliggande boken fortsätter Janowski att skriva in sig i en säregen tysk tradition, där Gamla testamentets antropologi är lika mycket en fråga om antropologi som teologi och där den oundvikliga referensen är H. W. Wolffs *Anthropologie des Alten Testaments* (1973). Baksidestexten till Janowskis bok informerar läsaren om att det sedan ett halvt århundrade inte har kommit någon ny GT-antropologi – en lucka som Janowskis bok uppenbarligen avser fylla. Det är ingen slump att Wolffs och Janowskis bok (bortsett från underrubrikerna) har exakt samma titel: Feras undersökningar avser just Gamla testamentet (och inte den Hebreiska bibeln, det Första testamentet eller något liknande) och – framför allt – de söker skriva fram en GT-antropologi i singularis. Vad som eftersträvas är en mäktig syntes, ett helhetsgrepp om Gamla testamentet och vad som där sägs om människan. Det är ett lika intressant och givande som problematiskt grepp. Jag ska nedan beskriva bokens upplägg och sedan göra några nedslag i framställningen.

Boken är uppdelad i 13 kapitel och ett över 250 sidor långt appendix. De 13 kapitlen fördelar sig över sju avsnitt: (1) "Vad är människan? – Inledning" (ty. "Was ist der Mensch? Einführung"); (2) "Från vaggan till graven: Livsfaser" (ty. "Von der Wiege bis zur Bahre: Phasen des Lebens"); (3) "Med kropp och 'själ': Personbegreppets beståndsdelar" (ty. "Mit Leib und 'Seele': Elemente des Personbegriffs"); (4) "Det aktiva livet: Det sociala handlandets former" (ty. "Vom tätigen Leben: Formen des sozialen Handelns"); (5) "Rum och tid: Aspekter av att förnimma världen" (ty. "Räume und Zeiten: Aspekte der Welterfahrung"); (6) "Bilder av människan: Antropologier i Gamla testamentet" (ty. "Bilder vom Menschen: Anthropologien im Alten Testament") och (7) "Hela människan: Sammanfattning" (ty. "Der ganze Mensch: Resümee"). Appendixet omfattar "antika antropologiska källor" (såväl bilder som texter) från den med GT samtida främreorientaliska världen, men också från antikens Grekland, den rabbiniska judendomen och islam (Koranen). Boken avslutas med källförteckning och register över ämnen och anförda texter.

Medan H. W. Wolff i sin *Anthropologie des Alten Testaments* inledde framställningen med en "antropologisk språklära", där ett antal så kallade antropologiska nyckelbegrepp (lexem) stod i fokus, är Janowskis ansats mer tematisk eller litterär. Han är inte filolog utan exeget och studerar Gamla testamentet som en samling litterära texter, men han är också – som antytts – teolog, vilket blir tydligt under framställningens gång. Janowski framhåller själv sin mer tematiska ansats som en viktig skillnad jämfört med Wolffs bok. Forskningen har dessutom gått vidare inom ett antal områden: det handlar om ny kunskap kring den vidare främreorientaliska kontexten, men också om discipliner som historisk antropologi och psykologi, genusforskning, samt kultur- och kognitionsvetenskap. Allt detta måste en nyansats enligt Janowski ta hänsyn till (19). Det förstnämnda, den vidare främreorientaliska kontexten, kommer främst till uttryck genom det omfattande appendixet där ett antal "antika antropologiska källor" (se stycket ovan) är samlade. I själva framställningen är det främreorientaliska materialet dock inte integrerat

i någon högre utsträckning, men det är också en naturlig konsekvens av att Janowski, som han själv framhåller, avser att skriva just en Gamla testamentets antropologi (36).

”Vad är människan?” (ty. ”Was ist der Mensch?”) är enligt Janowski, som här citerar Ps 8:5, antropologins grundläggande fråga. Det är också denna fråga som det första kapitlet startar med. Detta är inte bara den gammaltestamentliga antropologins fråga, utan en evigt aktuell fråga för alla tiders och kulturers människouppfattningar. Janowski försöker alltså ta fasta på det universella draget i detta sökande eller frågande. En viktig drivkraft bakom framställningen är därmed att försöka överbrygga tidsavståndet mellan det gammaltestamentliga och vår tids kultur(er). Som Janowski uttrycker det: den gammaltestamentliga antropologin ”är inte bara ett fönster mot det förgångna, utan också ett tematiskt fält [ty. ’Themenfeld’] som på flera olika sätt utövar inflytande på samtiden” (ix), även om Gamla testamentets människor sedan länge är förstummade fortsätter de att leva genom texterna (viii). Det är texterna som är utgångspunkten för att kunna förstå Gamla testamentets människor – både på vilket sätt de är lika oss och på vilket sätt de är olika oss. De över tid och rum gemensamma mänskliga förutsättningarna och erfarenheterna kallar Janowski för ”antropologiska konstanter” (ty. ”anthropologische Konstanten”, 9, 20). En gammaltestamentlig antropologi måste dessutom ta hänsyn till de ”konkreta livsomständigheterna” för människan i det gamla Israel samt till Gamla testamentets ”litterära kontexter” (20).

Janowski talar alltså om litterära kontexter, vilket är ett sätt att markera att det inte finns en enhetlig människobild utan snarare olika tematiska tyngdpunkter i olika delar av GT. Ändå menar Janowski att Gamla testamentets antropologi som helhet kan sägas präglas av tre aspekter: ”den kroppsliga erfarenheten”, ”rättfärdighetens etos” samt ”medvetenheten om ändligheten” (39). Detta sammanfattar Janowskis syntes, som han själv kallar för en ”integrativ ansats” (39).

Den grundläggande frågan ”Vad är människan?” är, som jag noterade ovan, ett citat från Ps 8:5. Janowski lyfter fram denna vers samt

1 Mos 2:7 och Mika 6:8 som ”antropologiska nyckelsatser” (ty. ”anthropologische Leitsätze”, 38). I dessa tre verser betonas människan karaktär av att vara skapad (1 Mos 2:7), ändlig (Ps 8:5) samt kallad att göra det rätta/goda (Mika 6:8). I allt detta existerar människan *coram Deo*, inför Gud. Genom att lyfta fram just dessa tre verser har Janowski formulerat förutsättningarna för att skriva fram en GT-antropologi: den är relationell, först och främst till Israels Gud. Människan i det gamla Israel präglades av en grundläggande ”socialitet” (29), till andra människor, men framför allt till Gud. ”Socialiteten” i relation till andra människor kommer som en integrerad del av framställningen i alla kapitel (jämför rubrikerna jag citerade i det andra stycket ovan), men denna mellanmänskliga (horisontella) socialitet är alltså alltid präglad av den mänskligt-gudomliga (vertikala) socialiteten.

Det är här Janowski får anledning att betona Gamla testamentets antropologiska varians i jämförelse med (västerländsk) modern tid. I det trettonde och sista kapitlets sammanfattande diskussion jämför Janowski Gamla testamentets syn med särskilt den senmoderna västerländska filosofins människobild, med Immanuel Kants ”subjektsteoretiska” filosofi som exempel (544–547). Medan Kant, upplysningstraditionen och därmed ”vår” moderna människobild präglas av att människan i sitt frågande efter sin existens kan vända sig inåt, mot sig själv, vände sig människan i det gamla Israel alltid mot den Gud som hade skapat henne. Detta är enligt Janowski en avgörande skillnad jämfört med vår tid. Men frågandet, det vill säga frågan ”Vad är människan?” har ställts i alla tider. Om detta är Janowskis bok i sig själv ett fascinerande vittnesbörd. Den har på detta sätt en existentiell kvalitet som man ganska sällan möter i exegetisk litteratur.

Är Janowskis framställning representativ för vad Gamla testamentet vill säga om människan? Det är däremot svårare att få ett grepp om. Janowski oscillerar hela tiden mellan att å ena sidan betona de riktigt stora tematiska mönstren (eller ”tematiska fälten”, som han kallar dem) och å andra sidan framhålla olika tyngdpunkter i olika delar av GT. Det förstnämnda är naturligtvis det som möjliggör själva syntesen, det vill

säga att ta ett helhetsgrepp om Gamla testamentet, men blir oundvikligen väldigt generaliserande. Att antropologin i GT till exempel skulle präglas av en "socialitet" mellan människor samt mellan människor och Gud är en så pass allmänt hållen utsaga att det är svårt att se hur den skulle kunna tjäna som analytiskt koncept när Gamla testamentets texter ska analyseras. Detsamma gäller de tre antropologiska aspekterna "den kroppsliga erfarenheten", "rättfärdighetens etos" och "medvetenheten om ändligheten" (se ovan). Kanske ligger då det stora värdet hos Janowskis bok i just själva frågandet. Det som han menar är antropologins universella fråga – "Vad är människan?" – är också Janowskis egen fråga i mötet med de gammaltestamentliga texterna och de människor om vilka de vittnar. Hans bok är därmed inte bara ett vittnesbörd om en forskargärning utan även om en människas möte med andra människor.

*Richard Pleijel, Stockholms universitet*

SARA KIPFER OCH JEREMY M. HUTTON (RED.), TILLSAMMANS MED REGINE HUNZIKER-RODEWALD, THOMAS NAUMANN, OCH JOHANNES KLEIN

*The Book of Samuel and its Response to Monarchy*

BWANT 228; Stuttgart: Kohlhammer, 2021, häftad, 344 sidor,  
SEK 852, ISBN 978-3-17-037040-1

Denna noggrant redigerade samlingsvolym, som härrör från ett kollokvium som pågick jämte IOSOT-mötet 2019 i Aberdeen, är tillägnat Walter Dietrich på hans 75-årsdag. Kollokviet är lägligt, så tillvida att det fokuserar på populism, främlingsfientlighet och auktoritarism, vanliga fenomen i vår samtida värld. Volymen inleds med ett kapitel skrivet av de båda huvudredaktörerna Sara Kipfer och Jeremy M. Hutton, som reflekterar över mångfalden av reaktioner till monarkin som ryms i 1–2 Sam. Med de olika artiklarna som grund, vidhåller de att makt, som den framställs i Samuelsböckerna, inte är en abstrakt auktoritet som har blivit given ledarna. I stället är makt en konkret process, där en ledare måste förtjäna sin makt och där den måste bli ratificerad av folket. Samtidigt är inte makt en opersonlig och formell faktor, utan knuten till kungen och hans familj som individer. Vi ser hur det person-

liga är det politiska inte bara i intrigerna mellan Amnon, Tamar och Absalom (Ilse Müllner, "Das Geschlecht der Politik: Familie und Herrschaft in der dynastischen Monarchie") utan även i Davids uppförande. Davids gråt uttrycker inte bara hans personliga sorg utan även hans politiska ambition. Gråt tjänar dessutom som ett medel att väcka Guds medlidande och få honom att agera å den gråtande personens vägnar. Det är dock ett spontant uttryck snarare än en fast, rituell handling (Thomas Naumann, "'Der König weint' – Das öffentliche Weinen des Königs als Mittel politischer Kommunikation in alttestamentlichen Texten").

Många texter i 1–2 Sam problematiserar kunglig makt. Detta ser vi tydligast i Hannas bön i de inledande kapitlen (1 Sam 2) och i psalmen i de avslutande kapitlen (2 Sam 22) där Gud ger makt till de svaga och värnlösa. Sätillvida är inte 1–2 Sam, i dess slutgiltiga form, en apologi för kunglig makt. Snarare utgör böckerna ett viktigt politiskt dokument som reflekterar över makt och maktlöshet. De uttrycker inte bara hoppet om att en kung ska regera över Guds folk, utan även en kritik mot en traditionell syn på kungamakt. All makt är given av Gud (David G. Firth, "Hannah's Prayer as Hope for and Critique of Monarchy").

Samma ambivalenta inställning till makt och hur man skaffar sig den finns även i många nutida samhällen. I en jämförande studie av Samuelsböckernas framställning av makt och hur man ser på makt bland Vhanvendafolket, kan vi uppfatta samma balansgång: makt är något man föds till, men det är också något för vilket man måste kämpa. Vi observerar hur Samuelsböckerna auktoriserar vissa människors makt samtidigt som andra grupper maktanspråk delegitimeras (Hulisani Ramantswana, "Tribal Contentions for the Throne: A Culturally Enthused Suspicious Reading of 1 Samuel 1–8"). Detta intryck, att Gud ger seger till vem han vill, ser vi tydligast i materialet om filistéerna. Till många läsares bestörtning drar sig inte 1–2 Sam för att proklamera hur Gud kan stå på fiendens sida (Regine Hunziker-Rodewald, "Images by and Images of Philistia: Winner and Loser Perspectives in 1 Samuel 5–6").

I senare reception har 1–2 Sam ofta hänvisats till och även används i diskussioner om både makt och maktmissbruk. Detta syns redan på

redaktionsnivå, där de olika redaktionerna av texten reflekterar en skiftande syn på vem som ska ha makten (Hannes Bezzel, "Der 'Saulidische Erbfolgekrieg': Responses to Which Kind of Monarchy?" och Sara Kipfer, "Conquering all the Enemies West, East, South, and North: Envisioning Power in the Books of Samuel and the Ancient Near East").

Vi observerar samma fenomen under andra templets tid, då Samuelsböckerna troligtvis redigerades. Texter läggs till för att modifiera den ursprungliga bilden av maktrelationer (Ian D. Wilson, "Remembering Kingship: Samuel's Contributions to Postmonarchic Culture"). Synen på Davids relation till filistéerna förändras till exempel genom det senare tillägget i 2 Sam 15:19–22, där filistéerna framställs mer positivt (Mahri Leonard-Fleckman, "Ally or Enemy? Politics and Identity Construction in 2 Sam 15:19–22"). Samtidigt förändras bilden av David i och med de olika redaktionella tilläggen. Successivt framställs kungamakt mindre och mindre positivt. De tidigare lagren upprätthåller idén om en kung, till skillnad mot den slutgiltiga, post-exiliska redaktionen som håller kungamakten ensam ansvarig för Judas förstörelse 586 f.Kr. (Johannes Klein, "Dynastiekritische Vorstellungen und das Königtum: Ein Blick auf die Samuelbücher").

Vi ser detta även senare, inte bara hos Machiavelli utan även hos de protestantiska ledarna som Philipp Melanchthon och bland senare filosofer som Thomas Hobbes och Baruch Spinoza. Thomas Paine, en amerikansk författare verksam under det amerikanska inbördeskriget, använde sig till exempel av 1 Sam 8 och 10 i sin antiroyalistiska propaganda (Jeremy M. Hutton, "A Pre-Deuteronomistic Narrative Underlying the 'Antimonarchic Narrative' [1 Sam 8; 10\*; 12] and Its Reuse in Thomas Paine's *Common Sense*").

Dock är detta bruk inte entydigt. På samma sätt som 1–2 Sam inte predikar en enhetlig syn på makt har senare filosofer, teologer, filosofer, och politiker inte använt sig av dem på ett enhetligt sätt. Snarare har Samuelsböckernas inneboende ambiguitet lett till en mångfald av olika – ofta ömsesidigt motstridiga – tolkningar. Denna tendens härrör delvis från svårigheten att kategorisera böckernas persongalleri som anti-

ngen positiva eller negativa; de påvisar snarare en mycket mänsklig blandning av ont och gott. Porträttet av David själv är oerhört svåröverskådligt och sammansatt, och berättelsen om honom är inte bara en apologi för hans regering utan även samtidigt en kritik av honom som person. Monarkin är en mänsklig institution (Benjamin J. M. Johnson, "An Unapologetic Apology: The David Story as a Complex Response to Monarchy").

Boken avslutas med Walter Dietrichs respons (på både tyska och engelska), där han beskriver de tre huvudmakthavarna i 1–2 Sam. I hans händer blir Samuel den motvillige förespråkaren för kungadömet, Saul blir mannen som kallas till makten men som misslyckas, och David blir kungen som är välsignad trots sina fel. I slutändan framställs kungamakten som problematisk men ofrånkomlig. Denna bild är både attraktiv och anstötlig, och dess komplexitet speglar senare tiders djupa ambivalens gentemot Israels tidiga historia.

Sammantaget är detta en mycket noggrant redigerad volym som ger betydande nytt ljus över 1–2 Sam och dess historiografi. Åtta av artiklarna är skrivna på engelska och fyra på tyska. Varje artikel inleds med ett abstrakt, även detta skrivet på både tyska och engelska, och avslutas med en fullständig bibliografi. Det finns dessutom två index – bibliska referenser och ämnen – men inget författarregister. Denna samlingsvolym kan rekommenderas till alla som är intresserade av Davidberättelsen. Den är dessutom användbar för dem som studerar hur makt framställs, legitimeras men även kritiserats.

*Lena-Sofia Tiemeyer, Örebro teologiska högskola*

PETER E. LORENZ

*A History of Codex Bezae's Text in the Gospel of Mark*

Berlin: de Gruyter, 2022, inbunden, 1043 sidor,

SEK 1433, ISBN 978-3-11-074605-1

Peter E. Lorenz har ägnat imponerande 1043 sidor till att undersöka en kontroversiell handskrift vid namn Codex Bezae Cantabrigiensis, som innehåller merparten av de fyra evangelierna och Apostlagärningarna. Den protestantiske reformatorn Theodore Beza tog eller stal hand-



skriften under hugenottkrigen, uppenbarligen från ett kloster i Lyon. Beza skänkte handskriften till Cambridge University år 1581 där den finns sedan dess. Bezae, daterad till cirka år 400, är relevant för svenska bibelläsare. Det kan vi se i till exempel Mark 1, som beskriver Jesu möte med en spetälsk man.

Vers 41 lyder enligt 1917 års bibelöversättning: ”Då förbarmade han [Jesus] sig och räckte ut handen och rörde vid honom och sade till honom: ’Jag vill; bli ren.’” Bibel 2000 översätter samma vers på följande sätt: ”Jesus greps av vrede, sträckte ut handen och tog på honom och sade: ’Jag vill. Bli ren!’” Flertalet handskrifter säger att Jesus *σπλαγχνισθείς* (”förbarmade sig”) över den spetälske mannen. 1917 års bibelöversättning följer denna läsning. Men Bezae säger i stället att Jesus *ὀργισθείς* (”grips av vrede”). Med andra ord följer Bibel 2000 Bezae. Med tanke på våra (svenska) biblar är Peter Lorenz’ forskning alltså av stor relevans.

Lorenz har delat sin bok, *A History of Codex Bezae’s Text in the Gospel of Mark*, i åtta kapitel. Kapitel ett behandlar dateringen av Bezaes grekiska text. Själva handskriften är alltså från cirka år 400. Tidigare forskare har hävdats att själva texten som Bezae innehåller går tillbaka till andra århundradet, då den liknar den som man finner hos tidiga kristna skribenter. Lorenz har därför jämfört Bezae med den nytestamentliga text som man finner i citat hos fyra skribenter från det andra århundradet: Justinus Martyren, Ptolemaios av Rom, Irenaeus av Lyon och Markion av Sinope. Lorenz hävdar det finns få spår av Bezaes text hos dessa författare.

Kapitel två undersöker Bezaes grekiska text och dess latinska parallelltext. Vad som gör Bezae speciellt värdefull är att den är tvåspråkig, den består av parallella kolumner av grekisk (på vänster sida) och latinsk (till höger) text.

Lorenz placerar Bezae i dess kyrkohistoriska kontext på slutet av 300-talet. Här fanns en kamp mellan två fraktioner i kyrkan, de som tyckte att kyrkofadern Hieronymus latinska översättning av Bibeln, känd som Vulgata, var bättre än de (anonyma) äldre latinska bibelöver-

sättningarna (som går under samlingsnamnet *Vetus Latina*), eller de som likt kyrkofadern Augustinus tyckte att de gamla latinska översättningarna var bättre än Vulgata på grund av latinets ”egenvärde” som traditionsbärare.

Det är möjligt att syftet med skapandet av Bezae var att den skulle legitimera den gamla latinska versionen av Nya testamentet mot Vulgatas påstående om större trohet mot den grekiska traditionen (304). ”Syftet” med den grekiska texten i Bezae var att vara trogen mot den gamla latinska bibeltexten, som alltså också återges i Bezae.

Kapitel tre fortsätter diskussionen om grekisk-latinsk tvåspråkighet. Lorenz tar upp tre indicier som stödjer tesen att handskriften producerats i den östra delen av det romerska imperiet (449):

- (1) Bezae är en så kallad ”b-d uncialskrift” som man finner främst i juridiska texter i öst;
- (2) det finns sju eller åtta grekiska korrekturläsare i handskriften under århundradet efter dess ”färdigställande”; samt
- (3) de liturgiska anteckningarna i handskriften, som baserar sig på en bysantinsk kalender.

Lorenz accepterar David Parkers förslag att Berytus (Beirut) var den ort där man framställde Bezae. Berytus hade en prestigefylld lagskola där man utbildade sina grekisktalande studenter i romersk lag. Den tyske historikern Theodor Mommsen kallade Berytus för en ”latinsk ö i den orientaliska hellenismens hav” (citerad på sida 376).

Det fanns hjälpmedel för de som önskade lära sig romarnas språk. Bland dessa hjälpmedel var bilinguala texter av Cicero och Vergilius (357–362). Lorenz placerar Bezae i denna kontext: handskriften var ett redskap för grekiska studenter för att lära sig latin.

Kapitel fyra undersöker varför Bezaes grekiska text ser ut som den gör. Han diskuterar gamla teorier om den. F. J. A. Hort hävdade till exempel år 1882 att Bezaes text visar en ”kärlek för parafrasering”. Lorenz visar däremot att Bezaes text i Markusevangeliet inte är en parafras utan en blandad text bestående av en grekisk mainstreamtext eller oberoende läsvarianter som kan placeras inom den större mainstreamtraditionen.

”Tillverkarna” av Bezae trodde att vissa läsarter var bättre än andra, men lämnade den övriga texten oförändrad. Det finns få bevis som stödjer den konventionella uppfattningen att man upphörde med att göra större ändringar i den nytestamentliga texten efter år 200. Ett berömt exempel på ett tillägg som förmodligen uppkommit på 300-talet är berättelsen om Kristus och äktenskapsbryterskan, som lades till Joh 7:53–8:11.

Kapitel fem undersöker tre faser i Bezaes texthistoria: perioderna direkt före, under och efter färdigställandet av handskriften. I samtliga tre faser var den grekiska texten redan del av den tvåspråkiga traditionen (639). Under århundradet efter färdigställandet av Bezae fanns det åtminstone sju korrekturläsare som korrigerade handskriftens Markus-text, med start hos korrekturläsaren ”G”, som verkar ha varit nästan samtida med den skribent som skrev mestadels av handskriften. De senare korrekturläsarna fokuserade nästan enbart på den grekiska texten.

Kapitel sex diskuterar den latinska texten i Bezae. Lorenz observerar att endast den äldre latinska versionen stödjer de närmare unika 300 varianter i Bezaes grekiska text av Markusevangeliet. Kapitel sju argumenterar för att Bezae visar en senare, mer utvecklad grekisk text, och kapitel åtta utgör en omfattande sammanfattning av de tidigare kapitlen.

Boken avslutas med ett index över antika verk, samt ett generellt index. Dock saknas det viktigaste – ett index till bibelverserna i Bezae. Följaktligen är det svårt att hitta specifika bibelverser i detta mastodont-  
verk.

Jag har problem med Lorenz bruk av begreppet ”mainstreamtext”, eftersom han använder det både i singular och plural. Texterna av Ptolemaios av Rom ”erbjuder ett starkt bevis för existensen av mainstream-texter i mitten av andra århundradet i Rom samtidigt som Justinus modifierade mainstreamtexten för sina retoriska behov” (901). Det är alltså oklart huruvida mainstreamtexten var en eller flera? Det är inte heller tydligt var gränsen går mellan vad som är mainstream och vad som inte är det.

Jag frågar mig också varför man ska prioritera ursprung över tradition. Vore det inte bättre att finna en balans mellan sådana läsarter som man tror sig vara original och sådana som traditionen har helgat? Det kan vara skadligt med dikotomier där man i onödan framhäver en läsvariant framför en annan.

Lorenz (955) polemiserar också mot tidigare textkritiker som trodde sig ha funnit spår av en äldre äkta text till Nya testamentet i Bezae. Lorenz hävdar i stället att tillverkarna av Bezae skapade en ny grekisk texttradition utifrån de äldre latinska bibelöversättningarna.

Det återstår att se om forskarvärlden accepterar Lorenz (implicita) tes att Bezaes grekiska text är "irrelevant" för rekonstruktionen av den initiala texten i Nya testamentet på grekiska.

*Kalle O. Lundahl*

RÜDIGER LUX

*Sacharja 1–8*

Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Basel: Herder, 2019,  
inbunden, 694 sidor, SEK 1241, ISBN: 978-3-451-31308-0

Rüdiger Lux, professor emeritus vid universitetet i Leipzig, är en mycket välrenommerad Sakarjaforskare som, på grund av att han nästan uteslutet skriver på tyska, tyvärr inte är så känd utanför Tyskland som hans kunskap och expertis förtjänar. Denna kommentar är frukten av många års forskning. Den är historisk-kritisk till sin karaktär, vilket framgår tydligt redan i dess titel och omfång. Till skillnad mot, till exempel, Mark Bodas gedigna kommentar från 2016, som täcker hela Sakarjaboken, är Lux kommentar begränsad till kapitel 1–8. Denna avgränsning speglar den rådande konsensus bland redaktionskritiska forskare att kapitel 1–8, 9–11 och 12–14 inte är skrivna av samma person.

Efter en utförlig bibliografi, där viktiga kommentarer och monografier nämns, inleder Lux sin kommentar med en relativt kortfattad inledning. Det finns inga stora överraskningar här. Lux diskuterar den gängse uppdelningen av boken i tre delar, relationen mellan Sak 1–8 och Haggaj som de sinsemellan mycket lika (men dock inte helt

identiska) datumformuleringarna oundvikligt föreslår, samt förhållandet mellan de olika delarna i Haggaj-Malaki och deras kronologiska och litterära funktion i Tolvprofetboken. Han ger även en koncis överblick av innehållet i kapitel 1–8, samt diskuterar den struktur som skapas, inte bara genom dialogen mellan de olika litterära karaktärerna, utan även genom blandningen av å ena sidan, dialog, prosa och poesi, och å andra sidan visionsskildring och gudstilltal.

Lux är konservativ när det gäller dateringen av Sak 1–8. Han vidhåller att datummarkeringarna har historiskt värde och antar således att merparten av texten är skriven under (och reflekterar) den tidiga persertiden under Darius I:s regeringstid. Med det sagt sällar sig Lux till flertalet nutida redaktionskritiska forskare som hävdar att predikan i Sak 1:1–6, materialet om Josua i kapitel 3 och 6:9–15, samt mycket i kapitel 7–8 tillkom efter andra templets grundande år 515 f.Kr. Allt som allt finner Lux – in linje med många andra forskare (till exempel Wöhrle, Tiemeyer) – bevis på en grundskrift från 520–518 f.Kr. som består av sju visionsskildringar, samt tre senare redaktioner där kapitel 3, de flesta orakeltexter samt kapitel 7–8 utgör senare tillägg från slutet av 500-talet till slutet av 300-hundratalet f.Kr. Lux bidrar även med en diskussion angående de olika teologiska perspektiv som finns i Sak 1–8, med fokus på författarnas förväntningar på Guds snara återkomst till Jerusalem för att skapa en ny världsordning i historisk tid med Serubbabel som regent. Det är först i de senare redaktionerna som dessa förväntningar förskjuts till en eskatologisk framtid.

Den större delen av Lux gedigna kommentar ägnas åt själva texten (Sak 1–8). Lux går metodiskt igenom texten perikop för perikop. Diskussionen av var och en av dessa större textavsnitt är indelade i fem delar. Varje diskussion börjar med en bibliografi bestående av viktiga monografier och artiklar som diskuterar texten i fråga. Denna bibliografi – som fungerar som en komplettering av de huvudverk som finns omnämnda i kommentarens början – är orienterad mot tyska, historisk-kritiska verk, helt i linje med kommentarens metod. Den som söker efter pastoral litteratur eller feministiska eller postkoloniala läsningar

letar alltså förgäves, då dessa områden ligger utanför Lux tyngdpunkt och intresse. Det bör även påpekas att Lux klart väljer att framhålla tysk forskning i de följande exegetiska diskussionerna.

Lux gör sedan en nyöversättning till tyska av den aktuella perikopen ("Text"), åtföljd av utförliga textnoter ("Zu Text und Übersetzung") där skillnader mellan bland annat MT och LXX, samt av forskare föreslagna textkritiska ändringar nämns. Som vanligt i många kommentarer är denna sektion skriven i mycket koncentrerad form och dessutom tryckt i ett mindre typsnitt än den kringliggande diskussionen. Detta är synd, då Lux diskussion – noggrant utförd i kritisk dialog med relevant sekundärlitteratur – är en viktig del av kommentaren och dessutom väsentlig för att förstå den ofta mycket komplicerade text som Sakarjas visionsskildring utgör.

Den därpå följande analysen ("Analyse") diskuterar textens genre, struktur, tematiska och språkliga koherens samt redaktionella lager i dialog med relevant sekundärlitteratur. I denna del finns inte speciellt många överraskningar, då uppdelningen mellan grundtexten och redaktionslagren i mångt och mycket följer gängse åsikter bland nutida redaktionskritiska forskare. Till exempel skiljer Lux grundtexten i 4:1–6aa och 10b–14 från de senare tillagda orakeltexterna i vers 6aβ–10a. Han är däremot mer tveksam till huruvida vers 1 och 12 utgör senare tillägg, igen helt i linje med den senaste Sakarjaforskningen. När det gäller kapitel fem är situationen mer komplicerad, då forskare är inbördes oeniga om textens gradvisa tillkomst. Lux väljer – enligt min mening korrekt – att upprätthålla textens ursprungliga enhet, till skillnad mot forskare som Körting och Hallaschka, som skiljer grundtext från redaktionslager.

Lux övergår sedan till att diskutera textens tolkning ("Auslegung"). På grund av de avsevärda utmaningarna när det gäller att tolka Sakarjas visionsskildring är denna diskussion, som ofta är fallet, lång och detaljerad. Lux vänder på varje sten och ger läsaren en mycket god inblick i de betydande tolkningssvårigheter som finns med avseende på textens oklara och komplicerade symbolik, dess potentiella historiska och eskatologiska betydelse samt eventuella politiska och religiösa budskap.

Denna del av kommentaren är rikligt illustrerad med hjälpsamma bilder om hur textens bildspråk kan belysas av samtida arkeologiska artefakter. Lux visar till exempel egyptiska och mesopotamiska bilder på tjurar, huvudbonader med horn och likande motiv för att illustrera vad Sakarja, i sin andra visionsskildring i Sak 2:1–4 (sv. 1:18–21), kan ha menat sig ha sett.

Den avslutande delen ("Bedeutung") sammanfattar det budskap som texten i sin helhet kan tänkas söka förmedla, hur de redaktionella tilläggen skiftar textens tonvikt och såtillvida modifierar dess betydelse inte bara i Sakarjaboken utan även i den större kontexten in den Hebreiska bibeln. När det gäller kapitel 3 hävdar Lux till exempel att denna visionsskildring, som de flesta redaktionskritiska forskare menar är ett senare tillägg, är del av två tolkningsprocesser. Å ena sidan bidrar tillägget av den historiske personen Josua till en process därigenom visionsskildringen knyts an till historiska personer för att legitimera det historiska översteprästerskapet. Å andra sidan finns en parallell process där fullbordan av många av motiven i visionsskildringen skjuts på framtiden. Hoppet om en kung av Davids ätt, som i grundlagret är knutet till Serubbabel, blir omtolkat till att gå i uppfyllelse först i den eskatologiska eran. Kommentaren slutar med ett index över bibelställen.

Lux kommentar är mycket användbar och kan helt klart rekommenderas till alla som önskar förstå det enigmatiska materialet i Sak 1–8. Det är ingen revolutionerande kommentar så till vida att den inte innehåller speciellt många helt nya insikter. I stället är den en oerhört noggrann och gedigen diskussion och utvärdering av redan existerande tolkningar.

Den är också relativt lättillgänglig då den följer den attraktiva struktur för vilken Herders kommentarserie är känd. Dess innehåll är över-skådligt tack vare marginalanteckningarna som fungerar som både överskrift och sammanfattning av ett textstycke. Lux språk är dessutom relativt lättförståeligt för den som inte har tyska som modersmål.

*Lena-Sofia Tiemeyer, Örebro teologiska högskola*

KELLY J. MURPHY

*Rewriting Masculinity: Gideon, Men, and Might*

Oxford: Oxford University Press, 2019, inbunden, xii + 240 sidor,  
SEK 892, ISBN-13: 978-0-19061939-8

Kelly J. Murphys forskning rör Domarboken, receptionshistoria, gudinor, monster och maskulinitet. Hon medverkade i antologin *Hebrew Masculinities Anew* (red. Creangäs 2019, recenserad i *SEÅ* 85) med ett bidrag om Ordspråksbokens omförhandlade mansideal i relation till pengar. Omtolkning av vad det betyder att vara en ”mäktig man” (*gibbor hechayil*) står också i centrum för denna monografi om Gideon.

Berättelsen om Gideon i Dom 6–8 är synnerligen väl vald för den som är intresserad av maskulinitetens olika ansikten. Bibeltextens Gideon framträder exempelvis som rädd bonde, tvivlande befälhavare, framgångsrik militärstrateg, blodtörstig hämnare, ödmjuk JHWH-anhängare som tackar nej till kungatronen, avgudadyrkare som vilseleder folket, fader till den som störtar Israel in i inbördeskrig (Avimelek) och samtidigt någon sägs ha gjort ”gott” för Israel och gett landet fred i 40 år. Uppgiften i *Rewriting Masculinity* är att följa Gideonfigurens vindlande växlingar i tre steg. Det första handlar om att sätta honom i relation till ett tidigt krigarideal, det andra att identifiera hur Gideon avviker från ett sådant ideal och att följa hur avvikelserna kan knytas till textens redaktionshistoria. Slutligen gör Murphy också nedslag i tolkningshistorien och hur Gideons maskulinitet uppfattas där. De tre stegen tas i bokens alla fem kapitel, som berör olika avsnitt av Gideonberättelsen.

I det första kapitlet står episoden om den anonyma profeten (6:7–10) i fokus. Murphy argumenterar för att episodens närvaro i MT (och frånvaro i 4QJudg) kan förstås som exempel på inombiblisk reception. Genom tillägget knyter en deuteronomistisk redaktör ihop Gideoncykeln med det större skeendet för hela Israel, liksom med Debora. Utvecklingen fortsätter i Josefus omskrivning av berättelsen (*Antiquitates Judaicae*), men då utifrån andra genusideal. Josefus krymper Deboras roll och förflyttar rättsskipningen till Barak. Han gör Gideon modigare och censurerar ofördelaktiga inslag som tecken och hämnd. Murphy



pekar på tendensen (i tolkningshistorien) av att jämföra män med män och att korrigera eftermälet av de som inte riktigt lever upp till normen.

Det andra kapitlet rör de inledande avsnitt i kapitel sex som står i viss motsättning till krigaridealet: att Gideon gömmer sig i vinpressen (6:11), att han verkar på natten (6:25–32), men sedan också ikläds anden och sammankallar trupper (6:33–35). Invändningarna mot kallelsen pekar mot Mose, andeuppfyllelsen mot Jefta. Murphy gör här också utblickar mot rabbinsk tolkningstradition och dess omtolkning av hjälten. För rabbinerna är idealet självkontroll snarare än duglighet i strid. Diskretion och nattarbete uppfattas exempelvis som omsorg om familjen snarare än feghet.

I nästa kapitel behandlar Murphy tre ytterligare episoder där Gideon framträder som något mindre hjältelik: det berömda ull(fleece)-testet (6:36–40), truppbantningen (7:1–8) samt drömmen och dess tydning i utkanten av det midjanitiska lägret (7:9–15). Genom utblickar mot komparativt främreorientaliskt material visar Murphy att Gideons begäran om gudomliga försäkringar före strid inte i sig är anmärkningsvärda, men att göra det tre gånger före samma strid kan vara det. Truppbantningen kan fungera som ett sätt att omvandla ett lokalt hjältedåd till något som gäller hela Israel. Drömtydningen kan uppfattas som en särskilt onödig fördröjning av själva striden. Redaktörens poäng, enligt Murphy, är att framställa JHWH som den verkliga krigaren och Gideon som osäker och inkapabel. Genom receptionshistoriska nedslag i tidigkristen litteratur visar Murphy att Gideons trosförsäkringar både problematiserats och tolkats som uttryck för lydnad. Kyrkofäder som Origenes förkastar Roms militarism samtidigt som krigsretoriken bevaras. Det omförhandlade tidigkristna mansidealet är att vara en andlig krigare.

I fjärde kapitlet går Murphy vidare till själva striden mot midjaniterna (7:16–22), som fördröjts hela 41 verser efter kallelsen. Murphy menar att striden har något överlastat och närmast komiskt över sig. Till vapnen hör inte bara svärd utan också lampor, krukor och trumpeter, fienden flyr två gånger och stridsropet är tvetydigt (för JHWH och

Gideon). Striden vinnas genom tjuv- och rackarspel och fienden framställs som löjlig. Murphy pekar på de krumbukter barnbiblar tar till när Gideon ska lanseras som förebild för pojkar. Ett vanligt grepp är att lägga tyngdpunkten på det som föregår striden (testerna). Barnbiblarnas Gideon är någon som övervinner rädslor och blir en ledare.

I femte kapitlet uppmärksammar Murphy de delar av berättelsen som många läsare hoppar över: förhandlingen med Efraim, straffexpeditionen mot Suckot och Penuel, avrättningen av de midjanitiska kungarna och byggandet av efoden (7:23–8:35). Här förkroppsligar Gideon krigarnormen, i kontrast till det föregående. Murphy menar att avsnittet tillhör de tidigaste skikten av berättelsen, samtidigt som glossan om efodens konsekvenser (8:27b) utgör ett sent tillägg. Här vittnar den mottagna texten om hur hjälteidealet kompliceras, då byggandet av efoden omtolkas från fromhetsgärning till tecken på avfall. Krigarhjälten är inte längre gångbar. Den urspårade sonen Avimeleks misslyckande kastar en skugga också över Gideon. Hädanefter går det bara utför.

Som avslutning identifierar Murphy tre skikt i berättelsen som presenterar olika bilder av Gideon som man och hjälte. I det äldsta (nordrikt, 900tal?, före Domarboken) framträder Gideon som Joash son, kapabel krigare, ledare för en liten grupp, värnare av familjens heder och byggare av helgedom. Det andra skiktet (före och under exiltiden) präglas av det brutna förbundet och låter Gideon framträda som en JHWH-trogen befriare som söker tecken och överlämnar striden helt till Gud. Här ikläs han anden, sätts i relation till Domarboken som helhet, men också till Mose och patriarkerna. I det yngsta skiktet (persisk tid), när allt hopp om en ny kung i Israel är släckt, tas hjälten slutgiltigt ner från piedestalen. Kvar blir en avgudadyrkare som får representera Domarbokens vändning mot kaos och som sår tvivel om giltigheten i det föregående skiktet (Israels JHWH-trohet). Murphy pekar också på att nya läsare fortsätter att skriva om Gideon. Berättelsen om honom är en berättelse om maskulinitet i konstant förändring och kris.

Tanken att det är svårt att dra tydliga gränser mellan textkritik, litterärkritik, redaktionshistoria och receptionshistoria är inte ny (se, till

exempel, Brennan Breed, *Nomadic Text*, recenserad i *SEÅ* 80). Murphy åskådliggör mycket övertygande hur dessa olika moment (särskilt redaktion och reception) kan förstås som delar i samma process, men också hur denna process präglas av kampen för tolkningsföreträde. Studien tillbakavisar uppfattningen att skildringen av enskilda domarna endast genomgått en begränsad redaktion. Exempelen på reception är väl valda och relevanta. Teoretiskt är studien väl förankrad i Connells teori om multipla maskuliniteter och Kimmels idéer om maskulinitetens kris. Men det blir aldrig överlastat – fokus ligger hela tiden på materialet. Möjligen hade Murphy kunnat återknyta mer till Connell i sina slutsatser, om hur det som i en viss tid representerar hegemoni i en annan tid blir marginaliserat.

Murphy tar sin utgångspunkt i Gideoniternas bildande vid sekelskiftet 1900. Sammanslutningen lanserade ett lydnads- och skötsamhetsideal för kristna affärsmän, i kontrast till mindre gudaktiga kollegor. När jag skriver detta har Rysslands anfallskrig mot Ukraina pågått i åtta veckor. På nytt står rivaliserande maskuliniteter mot varandra: det råa överväldets krigsmaskin mot det heroiskt kämpande fåtalet. Putin inlemmar Joh 15:13 i propagandan. Svenska teologer utropar återkomsten av ”den traditionella mannen” i Zelenskyjs gestalt (Heberlein, *Kvartal*, 13 mars 2022). Vi har inte lämnat barbariet bakom oss, inte heller fascinationen över krigshjälten. Murphys synnerligen välskrivna studie visar att redaktionshistoria kan vara rafflande och ha hög relevans för vår egen tid.

*Mikael Larsson, Uppsala universitet*

EMMANUEL NATHAN

*Re-membering the New Covenant at Corinth:*

*A Different Perspective on 2 Corinthians 3*

WUNT II/514, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, häftad, xiv + 207 sidor,

SEK 912, ISBN 978-3-16-157687-4

*Re-membering the New Covenant at Corinth* är en omarbetad version av författarens avhandling som lades fram 2010 vid Katholieke Universiteit

Leuven. Dess fokus ligger på förbundstemat i 2 Kor 3, särskilt i relation till läsningar inom det nya perspektivet på Paulus. Författaren återkommer till frågor om kontinuitet och diskontinuitet, både gällande Paulus förståelse av förbund och gällande olika forskares beskrivning av denna. En genomgående fråga i boken är huruvida Paulus i 2 Kor 3 ger uttryck för en negativ inställning till judendomen samtida med honom.

Bokens totalt elva kapitel rör sig från att introducera studiens övergripande frågor och redogöra för delar av forskningen kring denna (kapitel 1–3), via en närläsning av 2 Kor 3 (kapitel 4), vidare till att presentera ett antal sociologiska perspektiv kopplade till frågor om minnesforskning och identitetstransformation (kapitel 5–9), för att till slut presentera dess slutsatser (kapitel 10–11).

Det inledande kapitlet lyfter frågan om Paulus roll i ”the parting of the ways”, det vill säga separationsprocessen mellan judendomen och den framväxande rörelsen av kristustroende. Denna sätts i relation till utvecklingen av det nya perspektivet på Paulus, framförallt med utgångspunkt hos E. P. Sanders och James Dunn. När det gäller det nya förbund (*καινή διαθήκη*) som omnämns i 2 Kor 3:6 är författarens läsning att Sanders betonar diskontinuitet i relation till det gamla förbundet (se *παλαιά διαθήκη*, 2 Kor 3:14) medan Dunn betonar kontinuitet. Nathan placerar sin egen studie någonstans mellan dessa två. En intressant notering från Nathan är att frågan om ”the parting of the ways” tidigare hängde tätt samman med den mer allmänna frågan om Paulus relation till judendomen, men att dessa med tiden har blivit två alltmer separata frågeställningar.

Kapitel två presenterar en mer ingående diskussion av förbundstemat hos Paulus i allmänhet och dess uttryck i 2 Kor 3 i synnerhet. Här lyfts dels den grundläggande frågan om hur viktig förbundssteologin är för Paulus och dels om huruvida det handlar om ett förbund eller två separata (ett för judar och ett för icke-judar). Dialogen sker främst med Dunn och Ellen Juhl Christiansen, vilka båda argumenterar för att förbund är en perifer kategori för Paulus. Nathans egen position är något

otydlig här, men han framhåller att det som kontrasteras i 2 Kor 3 är två tjänster (ministries) snarare än två förbund (covenants).

I det tredje kapitlet flyttas fokus ännu tydligare till 2 Kor 3 med hjälp av en noggrann redogörelse för Scott Hafemanns läsning av denna text. Denna sammanfattas av Nathan: "The problem for Paul, according to Hafemann, was thus not the Law, nor even the content of the old covenant, but instead the hardness of Israel's hearts" (48). Denna läsning, som präglas av ett eskatologiskt fokus, kontrasteras sedan med två mer traditionella lutherska tolkningar från Sigurd Grindheim och Frank Thielman. Bokens fjärde kapitel består därefter av en närläsning av 2 Kor 3, vilken lägger särskild vikt vid termerna *καταργέω* (3:7, 11, 13, 14) och *τέλος* (3:13).

I kapitel fem skiftar fokus till att introducera olika möjliga sociologiska läsningar som kan vara behjälpliga för studien. Här presenteras inledningsvis bidrag från Troels Engberg-Pedersen, Edward Adams och Francis Watson. Därefter lyfts ytterligare tre forskare som presenterat läsningar specifikt inriktade på identitetstransformation: David Horrell, William Campbell och Brian Tucker. Nathan har en tendens att presentera ett stort antal ingående beskrivningar av andra forskares bidrag. Jag ser det som ett uttryck för bokens heuristiska betoning i att hitta nya sätt att läsa 2 Kor 3, men kanske speglar det själva forskningsprocessen lite väl ingående. Denna tendens gör även att det finns en viss otydlighet – eller kanske snarare mångtydighet – kring författarens egen position. Här i bokens femte kapitel plockar Nathan upp flera metodologiska betoningar från varje forskare som beskrivs, vilket leder till att kapitlet avslutas med en lista på totalt sjutton (!) implikationer för studien.

I kapitel sex fokuserar Nathan återigen på texten i 2 Kor 3, nu genom att presentera fyra trender i synen på Paulus argumentation utifrån Skriften: (1) "Biblical Reasoning", (2) "Charismatic Exegesis", (3) "Eschatological Exegesis", samt (4) "Apocalyptic Discourse". Den apokalyptiska diskursen förespråkas av Nathan, som öppnar upp för möjligheten att sammanföra denna med insikter från mer eskatologiskt inriktade läsningar.

Bokens sjunde kapitel introducerar ytterligare en metodologisk aspekt, nämligen forskning kring minne och identitet. Första halvan av kapitlet ägnas åt att introducera bidrag från tre forskare; en som fokuserar på kristen identitet i judisk och grekisk-romersk kontext (Judith Lieu), en som tillämpar denna typ av teorier på evangelierna (Samuel Byrskog) och en som tillämpar dem på Paulus brev (Philip Esler). I kapitlets andra halva utvärderas möjligheterna att göra en läsning av 2 Kor 3 som bygger på att denna text konstruerar ett så kallat "counter-memory" gällande Mose i Paulus polemik mot motståndarna i Korinth.

I kapitel åtta ges ytterligare en genomgång av andra forskares bidrag, här kring teorier om socialt minne ("social memory"), både i allmänhet (Maurice Halbwachs, Jan och Aleida Assmann) och tillämpat på Nya testamentet (Minna Shkul, Rafael Rodriguez, Anthony Le Donne). Huvudfokus ligger på Le Donnes teoribildning kring så kallad "mnemonic refraction", ett begrepp som belyser hur (sociala) minnen genomgår anpassning och förändring.

I kapitel nio presenterar Nathan en läsning av 2 Kor 3 baserat på Le Donnes teori om en så kallad "mnemonic cycle." Denna process bygger på fyra steg: (1) "Mnemonic category of significance", en viss kategori – Paulus fall "det nya förbundet", (2) "Trajectory of refraction", befintliga tolkningar av denna kategori – eskatologiska tolkningar av det nya förbundet, (3) "New perspective", det nya som tillförs – i Paulus fall aspekten att det nya förbundet står i kontrast till det gamla, samt (4) "Localization", resultatet av den nya tolkningen – i Paulus fall en ny förståelse av det nya förbundet. Nathan sätter denna förståelse i relation till den som kommer till uttryck i 1 Kor 11:25 och konstaterar, i linje med Le Donnes teori, att det finns både kontinuitet och diskontinuitet mellan de två passagera.

Författaren argumenterar för att förändringen som sker gällande "det nya förbundet" mellan 1 Kor 11 och 2 Kor 3 har tydliga likheter med hur Mose framställs i 1 Kor 10 respektive 2 Kor 3. Denna slutsats utvecklas vidare i kapitel tio, där författarens tes är att Paulus framhåller sig själv som en andra Mose. Jämförelsen löper även åt andra hållet,

vilket innebär att uppfattningen av Mose förändras i ljuset av ”the ’pre-Christian’ Paul”.

I bokens elfte kapitel lyfter Nathan in den omdiskuterade relationen mellan skapelse och förbund hos Paulus, och läser den i ljuset av Paul Ricoeurs diskussioner kring ideologi och utopi. Utifrån detta återvänder författaren till den tidigare ställda frågan gällande ”the parting of the ways” och framhåller att Paulus inte aktivt framkallade denna, men att hans texter senare kom att påverka utvecklingen i denna riktning.

Sammanfattningsvis präglas boken av många olika spår och teman (det nya perspektivet, ”the parting of the ways”, förbund, identitet och minne) vilket gör att helhetsintrycket blir splittrat. Stort utrymme ges till forskare vars bidrag inte används i bokens analys. Samtidigt tillför Nathans studie ett antal intressanta och kreativa öppningar i diskussionerna kring 2 Kor 3, inte minst gällande olika typer av minnesteori. Här ligger bokens styrka, nämligen att kasta nytt ljus över både texten och andra forskares läsning av den.

*Ludvig Nyman, Örebro teologiska högskola*

JAN RÜCKL

*A Sure House: Studies on the Dynastic Promise to David  
in the Books of Samuel and Kings*

Orbis Biblicus et Orientalis 281, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016,  
inbunden, vii + 356 sidor, SEK 1190, ISBN: 978-3-525-54407-5

Denna noggranna och väldokumenterade monografi diskuterar de texter i 1–2 Sam och 1–2 Kung i vilka Gud lovar att Davids dynasti ska vara för evigt. Boken har flera parallella mål: den är på en och samma gång en textkritisk, redaktionskritisk och teologisk studie.

Boken inleds med en hjälpsam diskussion om vikten av textkritik när det gäller 1–2 Sam. Materialet i 2 Sam 7 kan inte undersökas utan att diskutera dess mycket komplicerade textuella historia. Rückl är dock medveten om att inte alla finner en sådan undersökning vara inspirerande läsning (7). Rückl inkluderar även en god introduktion till olika definitioner av vad forskare menar med definitionen ”deuteronomistisk”. Han väljer själv att använda termen för att uttrycka generella

likheter mellan 5 Mos och en annan text, gällande uttryck eller teologiska teman, snarare än en klart utarbetad redaktion utförd av en specifik grupp skrivare.

De följande 170 sidorna är tillägnade 2 Sam 7, varav mer än hundra sidor består i en ytterst detaljerad och insatt textkritisk diskussion av skillnaderna mellan 2 Sam 7 MT, 2 Sam 7 LXX<sup>B</sup>, 2 Sam 7 LXX<sup>L</sup>, 4QSam<sup>a</sup>, 1 Krön 17 MT och 1 Krön 17 LXX. Denna diskussion är inte för de klenmodiga. Efter många tabeller och diagram drar Rückl avslutningsvis den välgrundade slutsatsen att 2 Sam 7 MT bevarar den äldsta versionen av texten. Denna version är bland annat den enda som bevarar ordleken mellan ”tempel” och ”dynasti” (samma hebreiska ord בית används) mellan vers 5b och 13a (95, 106–110), något många forskare tidigare noterat. Huvudfrågan är inte vad David kan göra för Gud (ett tempel) utan vad Gud kan göra för David (en dynasti). Genom hela denna diskussion gör Rückl ett antal välavvägda val och tillför mycket till den metodologiska diskussionen. Han vidhåller bland annat att det inte alltid är den svåraste läsarten som är den ursprungliga. Tvärtom, det är fullt möjligt att en senare redaktör valde att ändra eller göra ett tillägg av teologiska skäl, vilket resulterade i en svårare text. Med andra ord, teologisk ortodoxi väjde tyngre än narrativ koherens (105).

Rückl vänder sig sedan till redaktionskritik och vidhåller, igen i djup dialog med en avsevärd mängd sekundärlitteratur, att Natans bön i 2 Sam 7:1–17 är en koherent text. Skillnaderna mellan, å ena sidan, vers 1–3 och, å andra sidan, vers 4–17 när det gäller Davids tempelbygge bör därför inte förklaras som resultatet av olika källor utan som ett stilistiskt drag. Vers 1–3 ger läsaren vissa förväntningar (David kan bygga tempel) som sedan resten av texten dementerar (David kan inte bygga tempel, 185). Rückl argumenterar vidare att denna text troligtvis skrevs i slutet av den neobabyloniska eran, det vill säga efter templets förstörelse 586 f.Kr. Dess syfte var att argumentera mot en teologi som vidmakthöll länken mellan kungamakten och templet. Snarare försöker den legitimeras Davids ätt oberoende av dess förhållande till templet.



Rückl argumenterar vidare att Davids bön i vv. 18–29 är baserat på material i 5 Mos 4, som i sin tur vilar på texter i P. I stället för att, som många andra forskare, hävda att dessa texter inte härstammar från samma källa som vers 1–17, väljer dock Rückl att vidhålla textens enhet. Detta pekar på att hela 2 Sam 7 komponerades efter 520 f.Kr. Sammantaget daterar Rückl texten, med dess klara pro-davidiska ståndpunkt, tillsammans med dess strävan att legitimera davidsätten oavsett templets existens, till en tid strax efter Serubbabel.

Detta kapitel, kärnan i Rückls bok, visar tydligt bokens starkheter och svagheter. Å ena sidan är diskussionen en exemplarisk förebild av textkritisk noggrannhet. Å andra sidan saknas ofta struktur till diskussionen såtillvida att man får följa Rückls gradvisa arbete snarare än att bli serverad en i efterhand välstrukturerad redovisning. Jag hade uppskattat tydligare vägvisning i kapitlens början åt vilket håll argumenten kommer att gå, samt klarare summeringar i slutet av vad man egentligen har kommit fram till.

Sidan 191 är ett typiskt exempel på denna stil. Jag är fram till näst sista raden osäker på huruvida Rückl i slutändan argumenterar för en eller flera textkällor in 2 Sam 7:22–26. Dessutom slutar kapitlet ytterst abrupt utan en välbehövlig sammanfattning. Jag har lärt mig mycket om 2 Sam 7 de senaste 170 sidorna, men jag är fortfarande osäker på vad kapitlets huvudsyfte egentligen är.

De senare kapitlen i Rückls bok fortsätter i samma anda. I kapitel tre diskuterar Rückl materialet om gudsmannen och hans orakel mot Elis hus i 1 Sam 2:27–36. Baserat på den klara polemik gentemot Elis hus till fördel för en präst som handlar efter Guds håg och tjänar inför kungen (v. 35) drar Rückl slutsatsen att även denna text, liksom den i 2 Sam 7, härstammar från runt 520 f.Kr. Vers 35 speglar samarbetet mellan översteprästen Josua och davidsättlingen Serubbabel (jfr Haggaj och Sakarja).

I kapitel 4–8 diskuterar Rückl i all korthet även 1 Sam 25:28; 2 Sam 22:51; 23:1–7; 1 Kung 2:24, 33, 45; 11:29–39; 15:4; och 2 Kung 8:19 och vidhåller att även dessa texter härstammar från persisk tid och

speglar samma positiva syn på David och hans ätt. Däremot hävdar Rückl i kapitel nio att 1 Kung 2:2–4, 8, 22–26; och 9:1–9 speglar en annan, mer ambivalent syn på David. Dessa texter härstammar därför från ett annat redaktionellt textlager. Rückl avslutar sin bok med ett kapitel om 5 Mos 17:14–20 och dess syn på kungamakten. Han anser att även här finns en mer negativ inställning till kungamakten, tydliggjord i de villkorade, snarare än ovillkorliga, löftena till kungen. För att hans makt ska bestå måste han leva upp till Guds lag.

Rückls slutsats är att alla texter som talar om Guds stadfastande av Davids hus är skrivna efter templets förstörelse 586 f.Kr. De är positiva till David och stöder Guds ovillkorliga löften till hans ätt. Samtidigt tonar de ned länken mellan kungamakten och templet och vidhåller att kungens makt inte beror på hans förmåga att bygga ett tempel. Dessa texter är vidare deuteronomistiska så till vida att de innehåller deuteronomistiska uttryck och tankesätt. Dock bör de inte ses som produkten av en specifik deuteronomistisk grupp av skrivare. De texter som däremot insisterar på att Guds löften är villkorliga är av ett senare datum.

För att sammanfatta har jag lärt mig mycket av Rückls bok och kan rekommendera den till alla som är intresserade av antingen förhållandet mellan de olika versionerna av materialet i Samuelsböckerna, dess redaktionshistoria, Guds löfte till David om en evig dynasti, eller alla tre frågorna. Dessa tre frågor är relaterade till varandra och en diskussion av det sistnämnda temat hänger naturligtvis samman med de första två frågorna. Samtidigt resulterar detta vida perspektiv i en svåräst bok. Rückls insikter hade varit avsevärt lättare att ta till sig om de två förstnämnda frågorna fått mindre utrymme. Rückl för dessutom en dialog med en imponerande skara forskare, men detta bidrar likaledes till att man som läsare ofta saknar vägledning. Jag förstår att Rückl vill låta läsaren följa argumenten steg-för-steg och ge oss möjlighet att dra samma slutsatser som han gör i slutändan. Min kritik är dock att detta till synes pedagogiska skrivsätt trots allt inte är det mest effektiva utifrån ett läsarperspektiv utan snarare lätt kan leda till förvirring. Slutligen

innehåller boken en bibliografi men saknar tyvärr index, vilket igen gör den mindre lättillgänglig än den kunde ha varit.

*Lena-Sofia Tiemeyer, Örebro teologiska högskola*

KLAAS SPRONK OCH EVELINE VAN STAALDUINE-SULMAN (RED.)

*Hebrew Texts in Jewish, Christian, and Muslim Surroundings*

SSN 69, Leiden: Brill, 2018, inbunden, xii + 348 sidor,

SEK 1180, ISBN: 978-90-04-35840-9

Denna samling artiklar är tillägnad Dineke Houtman i samband med hennes pensionering som professor vid Protestant Theological University i Amsterdam. Enligt redaktörerna speglar boken på ett särskilt sätt en viktig sida av hennes akademiska prestationer, nämligen att bygga broar mellan olika religiösa gemenskaper. Hennes expertområden inom judaistik (Mishna, Tosefta, Targum och den judisk-kristna relationen under medeltiden fram till idag) är också välrepresenterade i volymen. Därför ligger tyngdpunkten i boken på det nätverk av relationer som förenar de tre monoteistiska religionernas heliga skrifter (den hebreiska Tanakh, den kristna Bibeln och Koranen) med varandra. Detta gäller inte enbart själva texterna utan också de många nivåer av läsningar och tolkningar som är ihopblandade och har påverkat varandra. Syftet med bokens spännvidd ger med andra ord ett ganska unikt intryck, då den sträcker sig över tre religioners heliga skrifter genom att diskutera och redogöra för några av de många kontaktpunkter som finns och måste finnas mellan dem i tolkningshistorien.

Bokens omfång är ambitiöst. Boken består av fyra delar med totalt tjugo artiklar plus en introduktion. Med tanke på alla hänvisningar till olika skrifter och primärkällor, är det extra tacksamt att boken är försedd med ett index över antika källor. Eftersom volymen består av hela tjugoen kapitel är de flesta bidragen till antal tecken inte så långa, vilket gör boken mindre tungläst och mer fokuserad på särskilda områden eller teman som kan intressera en studerande eller forskare. För att riktigt kunna gå in i en dialog med innehållet krävs dock en mycket bred inläsning av material och litteratur, vilket antagligen de flesta läsare

inte hunnit med. Därför fungerar volymen bäst som en resurs för väldefinierade forskningsområden eller som introduktion till ett specifikt tema. Bokens fyra delar är: (1) "Hebrew Texts in Jewish Surroundings" (8 artiklar), (2) "Hebrew Texts in Muslim and Christian Surroundings" (6 artiklar), (3) "Hebrew Texts in Jewish and Christian Surroundings" (5 artiklar), (4) "Hebrew Texts in Jewish, Christian and Muslim Surroundings" (1 artikel).

Vad som framgår av bokens struktur är att samtliga artiklar har de hebreiska texterna som logisk utgångspunkt, eftersom både kristen och muslimsk tolkningstradition har sina rötter i det förstnämnda. Alla tre traditioner har utvecklats på olika sätt, vilket de olika författarna inte har förbisett, men fokus är som sagt på det som på olika sätt skapar kontakt mellan dem. Några av artiklarna har titlar som gör deras syften väldigt specifika. I bokens första del finns till exempel: "The Beauty of Sarah in Rabbinic Literature" av Tamar Kadari, i den andra delen finns "Elazar ben Jacob of Baghdad in Jewish Liturgy" av Wout van Bekkum, i den tredje delen finns "The Voice of Community: Jewish and Christian Traditions Coping with an Absurd Commandment (Deut 21:18–21)" av Michael C. Mulder, och i den fjärde och sista delen finns en enda artikel, "A Queen of Many Colours" av Magda Misset-van de Weg, som fokuserar på drottningen av Saba, en av få kvinnor som omnämns i alla tre monotheistiska religionernas heliga skrifter. I dessa ovannämnda fall måste man nästan läsa artiklarna för att förstå vad de handlar om, även om titlarna otvivelaktigt gör en nyfiken på innehållet.

Några artiklar placerar hebreiska texter i ett modernare sammanhang än vad majoriteten av bokens bidrag gör. I första delen har vi artikeln "From 'Writtenness' to 'Spokenness': Martin Buber and His Forgotten Contemporaries on Colometry" av F. J. Hoogewoud, och "Imitating Dutch Protestants: Jewish Educational Literature on the Biblical History from the 19th and the First Half of the 20th Century" av Cees Houtman. I den andra delen finns "Martin Luther—Precursor of Modern Antisemitism?" av Hans-Martin Kirn, "You are Constantly Looking over My Shoulder": The Influence of the Relationship Between Franz

Rosenzweig and Margrit Rosenstock-Huessy on the Gritlium and on "The Star of Redemption" av Harry Sysling och "Local Leadership in the Galilee: *ʿAbd Allāh Salman Saleh Khayr* (1906–1971) av Gert van Klinken", och i tredje delen hittar vi "Noachide Laws: A Viable Option as an Alternative for Full Conversion to Judaism?" av Simon Schoon. I den sistnämnda artikeln analyserar författaren ett modernt fenomen, nämligen att fler kristna ville konvertera till judendomen efter andra världskriget än judar som vill konvertera till kristendomen. Dessa speciella artiklar visar att mötet med hebreiska texter fortsatte och fortsätter än idag.

Övriga artiklar i boken, inräknat de som ingår i min första lista ovan, har gemensamt att de behandlar sina teman utifrån en ursprunglig historisk kontext. I första delen finner vi: "Converted Demons: Fallen Angels who Repented" av Johannes C. de Moor, "Jephthah and Saul: An Intertextual Reading of Judges 11:29–40 in Comparison with Rabbinic Exegesis" av Klaas Spronk, "Two Woman, One God and Reader: Theology in Four Recensions of Hannah's Song (1 Samuel 2:1–10)" av Eveline van Staalduine-Sulman, "Between Hermeneutics and Rhetorics: The Parable of the Slave Who Buys a Rotten Fish in Exegetical and Homiletical Midrashim" av Lieve Teugels och "David's Strengths and Weaknesses in the Targum of the Psalms" av Geert W. Lorein. I andra delen finns "Jewish Influences upon Islamic Storytelling: The Example of David and Bathsheba" av Marcel Poorthuis och "Midrash Bereshit Rabbah in Christian Bindings: A Newly Discovered Medieval Ashkenazic Manuscript Fragment from Jena" av Andreas Lehnardt, och i den tredje delen "Finding Pearls: Matthew 13:45–46 and Rabbinic Literature" av Eric Ottenheijm, "'You Christians are being Led Astray!' Some Notes on the Dialogue of Athanasius and Zacchaeus" av Pieter W. van der Horst och "'Stay Here with the Ass': A Comparing Exegetical Study between Cyril's Fifth Festal Letter and Rabbinic Exegesis in Babylonian Talmud and Genesis Rabbah 56:1–2" av Leon Mock.

Totalt är detta en imponerade samling artiklar, författade av forskare med intresse för specifika dialoger mellan texter och representanter för

olika traditioner inom den monoteistiska religionssfären. Varje artikel är inte lika djuplodande, men visar ändå att i mötet mellan olika andliga skrifter finns det ännu mycket att undersöka och förstå för historiker, teologer och religionsvetare. Helt klart har redaktörerna lagt ner en hel del omsorg för att kunna presentera en fin volym både till innehåll och design. Fler av bidragen är exempelvis illustrerade med bilder i färg av god kvalitet. Om något skall sägas till bokens nackdel, är det att varje artikel nog inte är relevant för alla läsare. Volymen spänner över fyra mycket stora ämnesområden som vart och ett innehåller mycket material, och som har tillkommit under långa tidsperioder. Med tanke på bokens inköpspris köper man nog därför inte volymen som privatperson för enstaka artiklar utan man får i så fall hoppas på att bibliotek med hyfsad budget införskaffar den.

*Stefan Green, Åbo Akademi*

MIKAEL TELLBE OCH TOMMY WASSERMAN (RED.)

*Healing and Exorcism in Second Temple Judaism and Early Christianity*

WUNT II 511, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, häftad, xii+ 317 sidor,

SEK 853, ISBN 978-3-16-158936-2

Denna volym innehåller ett urval av artiklar som först presenterades på en internationell konferens vid Örebro teologiska högskola i mars 2018. Boken består av tolv kapitel och en sammanfattande inledning av Mikael Tellbe. De bidragande forskarna är knutna till universitet i Sverige, Norge, Storbritannien och USA. Alla bidrag är skrivna på engelska.

För att en antologi ska vara användbar måste den ha ett väldefinierat tema. Titeln lovar studier om helande och exorcism i andra templets judendom och tidig kristendom. Med undantag för det första kapitlet har antologin ett snävare fokus; elva av de tolv kapitlen fokuserar på helande och exorcism i evangelierna och den tidiga kristendomen. Titeln kunde ha bättre speglat detta smala fokus. Antologin är uppdelad i två delar: "Healing and Exorcism in Second Temple Judendom och

Emerging Christianity” och ”Healing and Exorcism in the Early Church”. Kapitlen är ordnade kronologiskt.

I det första kapitlet ger Lena-Sofia Tiemeyer övertygande tolkningar av Sakarja 3, 5:1–4 och 5:5–11, och relaterar texterna inte bara till Gamla testamentets skrifter utan också till andra traditioner från det antika Främre Orienten. Hon visar även hur dessa texter, där Gud bär ansvaret för att både sända ondska och ta bort den, omtolkades i den tidiga kristendomen.

I det första av sex kapitel i antologin som fokuserar nytestamentliga texter relaterade till helande och exorcism frågar Cecilia Wassén varför andar karakteriseras som ”orena” i evangelierna. Hon noterar att termen ”oren ande” sällan användes i judisk litteratur. Hon menar att Markus refererar till vissa andar som orena eftersom de ledde människor till synd och för att de orsakade sjukdomar som förorenade människor. Detta uttryck kan troligtvis härledas till den historiske Jesus.

Sigurd Grindheim studerar Jesu verksamhet med att befria människor från demoner och synd, särskilt som den beskrivs i Markus, och jämför den med berättelser från andra templets judendom som berättar om andra människor som driver ut andar eller erbjuder syndernas förlåtelse. Även om Markus inte uttryckligen kopplar samman de två aktiviteterna, är de sammankopplade genom att de båda vittnar om Jesu unika personliga auktoritet.

I en välskrivna artikel visar Susan R. Garrett, en ledande forskare om exorcism i evangelierna och Apostlagärningarna, hur tvåstegsläkningen av den blinde mannen i Betsaida (Mark 8:22–26) illustrerar processen som Petrus var tvungen att genomgå för att bli befriad från den blindhet som djävulen orsakat så att han kunde förstå varför det var nödvändigt för Människosonen att dö.

Steve Walton frågar varför Lukas i sitt evangelium och Apostlagärningarna berättar att Jesus och Paulus befallde demoniserade människor att vara tysta. Medan vissa har hävdats att Apg 16:16–18 är ett exempel på att Paulus ville stilla kvinnliga röster, menar Walton att andarna tystas så att de inte skulle bedra människor och få dem att

missuppfatta evangeliets budskap och Jesu och hans lärjungars uppdrag. I Lukasevangeliet tystas andarna även för att de inte ska avslöja Jesu sanna identitet för tidigt.

Graham H. Twelftree jämför synen på helande och exorcism hos Paulus, Markus och Johannes. Även om Paulus inte skriver om exorcism, är Lukas beskrivning av hur Paulus drev ut demoner i linje med Paulus världsbild, där det fanns varningar om onda andemakter och möjligheter till mirakulöst helande. Markus ger helande och exorcism stor uppmärksamhet, förmodligen för att uppmuntra läsaren att följa Jesu exempel. Redaktören som bidrog med det längre slutet på Markusevangeliet står i samma tradition. Johannes skiljer sig från de andra evangelisterna genom att inte säga något om hur Jesus drev ut onda andar. Enligt Johannes besegras ondskan i första hand genom sanningen som är förkroppsligad i Jesus och som blir tillgänglig genom Anden.

Larry W. Hurtado visar att Kristi tidigaste anhängare inte förlitade sig på fasta formler för helande och exorcism, och inte heller åkallade de änglar som några av deras judiska samtida, utan de vände sig till Jesus som en person, på liknande sätt som de gjorde i bön och andakt.

Del två fokuserar på helande och exorcism i den tidiga kyrkan. Fyra av dessa kapitel studerar receptionen i den tidiga kyrkan av evangelietexter relaterade till helande och exorcism.

Jennifer W. Knust och Tommy Wasserman studerar användningen av kapitelrubriker i tidiga manuskript av Johannesevangeliet. Dessa underlättade för läsare att hitta avsnitt som berättar om Jesu under och att göra jämförelser mellan evangelierna. Bruket av dessa rubriker kan vara kopplat till pågående debatter om hur Gud interagerar med den materiella världen.

Karl Olav Sandnes studerar debatter om Jesu mirakel, mer specifikt Origenes svar på Kelsos och Eusebius svar på Hierokles. Kelsos och Hierokles ifrågasätter inte att Jesu under var verkliga men tolkar dem som uttryck för magi, snarare än gudomlig kraft. De hedniska kristendomskritikerna och de kristna apologeterna talar förbi varandra då de är



helt oense om vad som är rationellt, vad som är moraliskt och vilka syften religioner ska fylla.

Carl Johan Berglund undersöker Herakleons läsning av helandet av ämbetsmannens son i Joh 4:46–54 och visar att det inte finns något specifikt Valentinianskt i den, i motsats till Origenes påståenden. Herakleon verkar snarast läsa Johannesevangeliet i ljuset av liknande berättelser i de synoptiska evangelierna.

Barbara Crostini analyserar en predikan av Kyrillos av Jerusalem om helandet av den lame mannen vid Betesda (Joh 5). Kyrillos kopplar samman detta helande med evangeliernas berättelser om Kristi lidande genom beskrivningen av Salomos kungliga säng i Höga visan (3:9–11), vilken i likhet med den lame mannens bädd är bärbar, och vilken inkluderar element av trä, silver, och guld, samt purpurtyg och stenar, saker som omnämns i berättelserna om Kristi lidande eller används i kyrkans liturgi. Kyrillos kopplar därmed samman Kristi helande och frälsningsgärning och Jerusalems kristna geografi.

Det sista kapitlet avviker då det inte relaterar direkt till några nytessamentliga texter. Anthony John Lappin undersöker kristna försök på 300-talet att motverka Daphnes tempel nära Antiokia samt Serapeion i Alexandria. Lappin konstaterar att våld sällan användes för att motverka hedniska tempel när en enkel exorcism räckte.

Är antologin något mer än summan av dess kapitel? Samtliga författare tolkar svåra texter i deras historiska, sociokulturella och litterära sammanhang. Deras slutsatser är välgrundade och rimliga. Men som oftast är fallet med konferensvolym, interagerar de enskilda författarna inte med varandra även när de berör samma material.

Texter relaterade till exorcism och helande inom andra templets judendom och den tidiga kristendomen har hamnat i fokus för ökad vetenskaplig uppmärksamhet under de senaste decennierna, till stor del tack vare banbrytande studier av Garrett och Twelftree, som båda bidragit med kapitel till denna volym. Redaktörerna ger en lista över viktiga publikationer från 1999 till 2019 relaterade till detta ämne, men kommenterar dem inte. Volymen hade förstärkts av en sammanfattning

av forskningsläget för att hjälpa läsaren att bättre uppskatta de enskilda kapitlens unika bidrag. Tellbe sammanfattar dock kapitlen vilket gör att verket upplevs mer som en helhet.

Volymen är välredigerad. Den innehåller ett register över bibelverser, ett författarregister och ett ämnesregister. Detta gör antologin mer användarvänlig. Artiklarna som utgör antologin förtjänar att läsas. Jag misstänker dock att många forskare som kunde ha nytta av dessa artiklar inte kommer att läsa dem, eftersom volymen är för dyr för den genomsnittliga läsaren och bidragen inte är tillgängliga via ”open access”.

*Torsten Löfstedt, Linnéuniversitetet*

LENA-SOFIA TIEMEYER

*Jonah Through the Centuries*

Oxford: Wiley, 2021, e-bok, x + 304 sidor, SEK 869, ISBN: 978-1-118-97334-9

Lena-Sofia Tiemeyers kommentar *Jonah Through the Centuries* består av fyra kapitel vilka motsvarar indelningen av Jonaboken i Bibeln. Syftet med kommentaren är att lyfta fram de mest inflytelserika läsningarna av Jonaboken i historien. Hon vill visa att alla återberättelser har sitt ursprung i den bibliska texten samtidigt som hon anser att tolkarens förutfattade meningar, religiösa bakgrund och kulturella antaganden påverkar återberättelserna. För att ge läsaren en insikt i den hebreiska texten använder hon sig av sin egen översättning. Genom en tematisk framställning ämnar hon visa hur olika tolkningar har påverkat och gett upphov till varandra.

I sitt introduktionskapitel fastslår hon att Jonabokens receptions-historia består av en stor tolkningsmångfald. Hon börjar därför med att presentera en kort översikt över de viktigaste tolkningarna i judiska, kristna, muslimska och sekulära läsningar. Judiska tolkningar syns redan i Septuaginta, men det finns många andra judiska texter ur andra templets tid som interagerar med Jonaboken och även Qumranrullarna innehåller mindre textvariationer. Rabbinska tolkningar utsmyckar berättelsen med detaljer om Jonas bakgrund. Kristna tolkningar är ofta typologiska där Jona och andra karaktärer förebådar aspekter av Jesu liv

och död. Den muslimska berättelsen om Jona skiljer sig från den bibliska och får därmed ett nytt fokus: Jona framställs som en trofast profet som förkunnar Guds budskap. I moderna återberättelser av Jonaboken framträder tre ämnen: Jonas flykt från sin kallelse, Jona som flykting, och Jona som ifrågasätter Guds rättvisa. Till sist kommenterar Tiemeyer fiskens mångsidiga tolkning i receptionshistorien vars fascination går ända in i vår tid.

Jona 1 handlar om Jonas kallelse att gå till Nineve samt hans flykt. Tiemeyer undersöker hur personen Jona har tolkats genom historien med fokus på hans härkomst, hans karaktär, anledningen bakom hans olydnad, vad han egentligen flyr ifrån, innehållet i hans budskap samt hans interaktion med sjömännen på skeppet. En viktig teologisk fråga som får stort utrymme i hennes kapitel är anledningen till Jonas flykt. Den mest vanliga tolkningen i receptionshistorien är att Jona är medveten om Guds nåd, vilket får stöd av Jona 4:2. Utifrån detta menar många tolkare att Jona fruktade att bli kallad för falsk profet. Andra anser att han var rädd för att Nineves omvändelse skulle framställa Israel i ett dåligt ljus. En mindre vanlig tolkning är att Jona ville att Nineve skulle bli förstörd för att på det sättet säkerställa Israels överlevnad. Andra förslag är att Jona var rädd (framförallt kristna tolkningar), arg (muslimska) eller vansinnig.

I Jona 2 hamnar Jona i fiskens buk och ber en bön till Gud. Tiemeyer beskriver ingående hur fisken samt Jonas överlevnad i den har tolkats i historien. Fyra tolkningar blir framträdande: fisken som Jonas räddare, ett monster, en symbol för döden samt tolkningar där berättelsen om fisken ses som något pinsamt. Därutöver undersöker hon fiskens beskrivning i poetiska texter samt moderna återberättelser och skönlitterära verk såsom Pinocchio. Även tolkningen av påståendet att Jona befinner sig i fiskens buk i tre dagar och tre nätter diskuteras djupgående. Bland annat ses det som en typologi för Jesu död och uppståndelse, Guds straff för Jonas olydnad samt ett mirakel. Hon beskriver också hur tolkare har löst problemet med fiskens könsbyte i den hebreiska texten. Därefter lyfter hon några teologiska frågor som upp-

står i samband med Jonas bön inuti fisken som till exempel när, hur och vad för slags bön Jona ber. Slutligen diskuterar hon den teologiska betydelsen av att fisken spyr ut Jona på torrt land, hur Jona såg ut efter det samt var han hamnade.

I Jona 3 hör Nineves invånare Jonas budskap och omvänder sig. Tiemeyer analyserar hur exegeter har brottats med de teologiska frågorna som Nineves omvändelse och Guds föränderlighet har gett upphov till. Många kristna tolkningar ser Nineves omvändelse som ett gott exempel samtidigt som jämförelsen mellan Nineve och Israels folk ofta har resulterat i antijudiska tolkningar. Medan judiska tolkningar inte ser Guds föränderlighet som ett problem har det blivit en stor teologisk fråga i kristna tolkningar där man menar att Gud inte ångrar sig. Muslimska tolkningar förstår Jonas budskap som en varning vilket åsidosätter frågan om Guds föränderlighet. Detta leder vidare till frågan vad Jona egentligen säger i Nineve. Medan kristna tolkningar diskuterar innehållet i Jonas predikan, fokuserar judiska tolkningar på det hebreiska ordet *nehpachet* som antingen kan betyda att Nineve ska "omstörtas" eller "omvändas". Slutligen uppmärksammar Tiemeyer att många moderna återberättelser slutar med Jona 3.

Jona 4 består av ett samtal mellan Jona och Gud. Tiemeyer studerar hur Jonas missnöje med Guds benägenhet att vara nådefull har tolkats samt hur olika tolkare har försökt att förstå spänningen mellan Guds nåd och Guds rättvisa. Vanliga anledningar till Jonas ilska är att han fruktade att bli kallad för falsk profet eller att han insåg att det assyriska riket skulle förstöra Israel. Andra tolkningar är att hedningarnas frälsning skulle innebära judarnas död samt att Jona missunnade hedningarna möjligheten att bli Guds barn. Många återberättelser fångar upp den sistnämnda aspekten. Vidare tar hon upp olika tolkningar av plantan och masken som Gud beordrar. Masken har gett upphov till många antijudiska tolkningar i vilken plantan representerar det gamla förbundet och masken antingen Kristus eller evangeliet. Därefter förklarar Tiemeyer att Jona 4:11 antingen kan läsas som en retorisk fråga

eller utsaga. Till slut presenterar hon hur olika återberättelser föreställer sig Jonas, Nineves och fiskens öde.

I sitt avslutningskapitel betonar Tiemeyer att hennes femåriga forskning har lett till många nya och berikande insikter om Jonaboken. Genom att ha mött många olika och motsägelsefulla tolkningar har hon tvingats ompröva sina förutfattade meningar. Hon lyfter fram fem punkter i vilka hon har fått en ny syn på berättelsen i Jonaboken: (1) Jona som person har blivit mer mångfacetterad, (2) fisken har förvandlats till en större teologisk karaktär, (3) hon har börjat ifrågasätta uppriktigheten i Nineves omvändelse, (4) frågan kring sjömannens dygder och brister har blivit mer framträdande, och (5) slutligen har hennes syn på Guds rättvisa utmanats.

Tiemeyers kommentar ger en omfattningsrik överblick över de viktigaste tolkningsskillnaderna i Jonabokens receptionshistoria. Genom sin tematiska framställning lyckas hon med att visa hur de olika tolkningarna har påverkat och gett upphov till varandra. Hon har så till vida uppnått sitt syfte med kommentaren genom att ge de mest inflytelserika omläsningarna av Jonaboken i judiska, kristna, muslimska och sekulära läsningar stort utrymme. Hennes kommentar är således berikande för alla som vill fördjupa samt utmana sin egen syn på berättelsen i Jonaboken.

Jag anser vidare att Tiemeyers kommentar har en bra struktur. Hon belyser de olika frågorna som uppstår utifrån den hebreiska texten genom att beskriva hur de olika traditionerna har tolkat texten. Det blir tydligt att hon har studerat ett stort antal historiska texter inom de judiska, kristna och muslimska traditionerna samtidigt som hon har lyft in en mångfald av moderna återberättelser såsom poetiska texter, teaterpjäser, predikningar, skönlitteratur, musik och konst. Det har varit mycket intressant att se den mångfalden av moderna återberättelser som anknuter till eller är inspirerade av Jonaboken. Ett stort plus i hennes kommentar är bilderna som visar hur berättelsen om Jona framställs i konsten.

En annan styrka är att Tiemeyer valt att presentera de olika tolkningarna i receptionshistorien utan att värdera dem, för att på det sättet utmana läsarna att dra sina egna slutsatser. Samtidigt uppskattar jag att hon i sitt avslutningskapitel lyfter fram det som har varit utmanande och berikande för hennes egen förståelse av Jonabokens tolkning och budskap.

Avslutningsvis menar jag att hennes kunskap i det hebreiska språket är en stor fördel som hon använder sig genomgående av. På de ställen där det finns språkliga svårigheter i texten guidar hon läsaren genom att skriva fram sin egen åsikt.

*Annkathrin Kirimwumugabo, Örebro teologiska högskola*

JEFFREY M. TRIPP

*Direct Internal Quotation in the Gospel of John*

WUNT II 493, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, häftad, xii + 323 sidor,  
SEK 1311, ISBN: 978-3-16-155956-3

Att de citat som antika författare presenterar inte alltid återger originaltexten med den precision moderna läsare förväntar sig är ett välkänt fenomen. Det är särskilt välrepresenterat i Johannesevangeliet, där det även gäller interna citat – ställen där berättaren eller en karaktär återger något som sagts tidigare i berättelsen. Åhörare som nyss hört Jesus säga ”den som bevarar mitt ord skall aldrig någonsin se (θεωρήσει) döden” (Joh 8:51) kan utan vidare hävda att han sagt att den som bevarar hans ord aldrig ska ”möta (γεύσονται) döden” (8:52), och Jesus själv kan påstå att han sagt att åhörarna ska dö i sina synder (ἀμαρτίας; 8:24), trots att han tre verser tidigare har sagt att de ska dö ”i er synd” (ἀμαρτία; 8:21). Fenomenet har använts för att hävda att evangeliet saknar redaktionella lager (Erich Stange, 1915), att författaren är senil (Gerhard Hoffman, 1933) eller att berättelsen saknar historisk trovärdighet (Edwin Abbot, 1906, och många andra), men sällan studerats som ett avsiktligt stilistiskt drag. I sin reviderade doktorsavhandling från Loyola University (2016) åtgärdar Jeffrey M. Tripp denna brist genom att analysera ställen där Johannesevangeliet presenterar citat som mer eller mindre exakt

motsvarar något som rapporterats tidigare i berättelsen (t.ex. 5:11; 14:9), citat som uppenbarligen förändrar det tidigare sagda (8:33 // 8:32, 13:11 // 13:10), och citat som inte alls går att belägga, antingen för att de tycks ägt rum i den berättade världen utan att ha återgivits i berättelsen (1:33–34), eller för att de har karaktären av allmänna talesätt (4:20, 35).

Tripp inleder sin analys med att etablera att *παράφρασις* ("parafraas") var en etablerad litterär teknik i antiken, som ingår bland de retoriska standardövningarna (*progymnasmata*), rekommenderas av Theon (första århundradet), Quintilianus (ca. 35–96) och Suetonius (ca. 70–122), och används i Platons dialog Protagoras (339a–347a) för att retoriskt lyfta fram olika betydelsenyanser och tolkningslinjer i antik poesi. På liknande sätt, menar Tripp, kan Johannesevangeliet förändra ordföljden för att betona olika delar av samma utsaga (13:11 // 13:10), lägga till kontextuell information för att göra citatet förståeligt (21:20 // 13:25), utesluta detaljer som inte är relevanta för ögonblicket (5:12 // 5:11 // 5:8), eller byta ut en term eller fras för att pröva en möjlig tolkning av utsagan (3:4 // 3:3). Variationen har som bieffekt att undvika onödiga upprepningar, men är enligt Tripp framför allt avsedd att stödja berättelsens tendens och teologiska budskap. När "judarna" parafraaserar Jesus på ett sätt som berättelsen problematiserar, bidrar detta till att etablera deras begränsade förståelse av Kristi budskap, medan de bättre parafraaser som presteras av berättaren, Johannes döparen och Jesus själv bidrar till att bygga upp deras trovärdighet som vittnen – ett centralt tema i Johannesevangeliet. När Johannesevangeliet återanvänder tidigare traditioner där Johannes döparen introducerar Jesus som "den som kommer efter mig" modifieras utsagan till att också förkunna Kristi preexistens – "ty han fanns före mig" (1:30 // Mark 1:7–8 par.). De många variationerna på temat "Ännu en kort tid är jag hos er" och "Dit jag går kan ni inte komma" (7:33–34 // 7:35–36; 13:33, 36; 14:19) blir i Tripps analys ett sätt att specificera en eskatologisk tidtabell som varken är helt slutgiltig eller helt realiserad, utan ger utrymme för att kombinera båda perspektiven.

Tripp drar slutsatsen att Johannesevangeliets författare modifierar sina citat fullt medvetet, och inte enbart för att göra texten mindre repetitiv, utan för att lyfta fram viktigare utsagor – ofta sådana som är hämtade från tidigare traditioner – upprepa dem, reflektera över dem, förtydliga dem, och i många fall dementera icke önskvärda tolkningar av dem. Antika läsare förväntade sig inte att samtal som ägt rum årtionden tidigare skulle återges ord för ord, och inget av evangelierna skildrar lärjungar som ägnar sig åt att anteckna, memorera, eller upprepa Jesu budskap ordagrant – därför, menar Tripp, bör vi heller inte förvänta oss att de verkliga lärjungarna bevarade exakta formuleringar. I stället kan vi ta fasta på att de johanneiska lärjungarna sägs bevara det rätta innehållet i Jesu utsagor – som tål att ifrågasättas, granskas och omformuleras – till skillnad från ”judarna”, som missförstår honom även när de citerar honom ordagrant. Accepterar vi att Johannes gärna parafrazerar i stället för att citera ordagrant, påpekar Tripp, har vi mindre anledning att hävda att Johannesevangeliet är oberoende av synoptikerna – de många skillnaderna kan ju vara medvetna omarbetningar snarare än åtskilda traditionsflöden. Accepterar vi därutöver Tripps förslag att interna citat särskilt ofta används för traditionellt material, har vi ett verktyg för att hitta tidigare traditioner och se hur Johannes bearbetar dem i sina upprepningar.

Tripps framställningssätt erbjuder vissa svårigheter. Inledningen saknar en tydligt avgränsad syftesformulering, den struktur som rubrikerna anger är inte alltid genomförd i själva texten, och avslutningen drar slutsatser som skulle kräva fördjupade studier även av andra texter än de som Tripp har analyserat. Hänvisningar till tabeller specificerar inte om de avser en tabell i appendix eller i det aktuella kapitlet. Boken saknar ett sakregister som kan leda läsaren tillbaka till viktiga begrepp, och övriga register hänvisar ofta till sidan före eller efter den rätta. Trots dessa brister är Tripps studie ett värdefullt tillskott till samtalet om hur och varför antika författare modifierar sina citat, och bör konsulteras av var och en som frestas förutsätta att någon antik berättelse återger sina källor ordagrant.



*Carl Johan Berglund, Åbo Akademi*

FLORIAN WILK (RED.)

*Paul and Moses: The Exodus and Sinai Traditions in the Letters of Paul*

Seraphim 11, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, inbunden, viii + 278 sidor,

SEK 655, ISBN 978-3-16-159490-8

Denna antologi är resultatet av ett symposium som hölls utanför Göttingen under 2019, under vilket Paulus bruk av traditionerna kring Sinai och ökenvandringen stod i fokus. Symposiumet var en del av ett större forskningsprojekt kring utbildning och religion (Göttingen Collaborative Research Center SFB 1136 "Bildung und Religion" / "Education and Religion" [2015–2020]), vilket präglar bokens inriktning. Paulustexterna läses utifrån dess traditionshistoriska bakgrund, kontext, litterära utformning och kommunikativa syfte.

Gällande bokens struktur kan de nio kapitlen delas in i tre delar. Kapitel 1–3 behandlar den judiska bakgrunden till Paulus läsning av Mose och hur denna kommer fram i Paulus brev (utöver 1–2 Kor), kapitel 4–6 fokuserar specifikt på 1 Kor 10 och kapitel 7–9 innehåller läsningar av 2 Kor 3.

I ett första omfattande kapitel ger Ulrike Mittmann en överblick av Mose i antik judisk litteratur från 300 f.Kr till 200 e.Kr. Presentationen är strukturerad tematiskt utifrån Moses olika roller som mottagare och förmedlare av lagen, profet, ledare för uttåget, apokalyptisk visionär, vis ledare, samt några mindre vanliga epitet (till exempel Guds vän och Guds tjänare). Mittmanns slutsats är att Paulus visserligen bör förstås i relation till dessa tolkningstraditioner, men att hans beskrivningar av Mose primärt utgår från direkta tolkningar och tillämpningar av texterna i Pentateuken. Ett undantag är uppfattningen att lagen förmedlades genom änglar (Gal 3:19), vilket är ett motiv som inte finns med i Pentateuken men däremot i senare tolkningar.

Kapitel två syftar till att komplettera bokens fokus på 1–2 Kor med en presentation av hur motiv från Israels uttåg ur Egypten används i Paulus övriga brev. Det är åtminstone vad kapitel titeln utlovar ("Israel's Exodus Outside Paul's Corinthian Correspondence"). I själva verket är

kapitlet, skrivet av A. Andrew Das, snarare en diskussion om huruvida dessa motiv används i Gal 4:1–7 och Rom 1–9, vilket författaren i stort avvisar. Slutsatsen är att det enbart är i början av Rom 9 som Paulus använder sig av motiv från uttåget.

Kapitel tre fyller en liknande funktion som det föregående kapitlet, men nu med fokus på Sinai. Genom att undersöka tre texter (Gal 3:1–4:7; Rom 5:12–21; 7:7–25) diskuterar J. Ross Wagner hur Paulus förhåller sig till laggivandet i dessa. Därefter jämförs innehållet i texterna med avsnittet i 2 Kor 3. Kapitlets slutsatser är att laggivandet inte är i fokus i texterna från Rom och Gal, utan snarare fungerar som ”a minor episode on the periphery of the plot line” (82). När det kommer till 2 Kor 3 ser det något annorlunda ut; här ges större utrymme både till Sinaihändelsen som helhet och till Moses roll i denna.

Bokens andra huvuddel har alltså ett fokus på 1 Kor 10, där Paulus lyfter in Israels ökenvandring i sin argumentation. I bokens fjärde kapitel ger Roy E. Ciampa en ingång till denna diskussion genom att resonera kring hur avsnittet 1 Kor 10:1–22 fungerar dels i brevet som helhet och dels i den mer närliggande kontexten (1 Kor 8–11). Ciampa argumenterar för att brevet, utöver inledning och avslutning, består av fyra huvuddelar som var och en behandlar ett specifikt ämne: vishet (1:10–4:17); sexuell orenhet (4:18–7:40); avgudadyrkan (8:1–14:40); uppståndelsen från de döda (15:1–58). Varje del består, enligt Ciampa, av en negativ och en positiv beskrivning. Utifrån detta utgör 1 Kor 10:1–22 en del av den negativa beskrivningen av avgudadyrkan, som sedan får sin positiva kontrast i 11:2–14:40. Det genomgående temat i avsnittet är att mat och dryck lyfts fram i relation till avgudadyrkan.

I kapitel fem argumenterar Matthias Konradt för att Paulus syfte med 1 Kor 10:1–11 är att ta med korinthierna på en bildningsprocess (ty. ”Bildungsprozess”) med utgångspunkt i Skriften. Detta förutsätter, enligt Konradt, att mottagarna har en relativt grundlig förkunskap, alternativt att det finns några i församlingen som kan förklara innehållet för de övriga. Paulus plockar upp berättelserna från Pentateuken, men använder även dess vidare tolkning i till exempel Ps 78; 105; 106; Neh

9; och LAB 10, för att sedan göra en tillämpning i den aktuella situationen i Korinth.

I kapitel sex används texten i 1 Kor 10:1–22 för att lyfta frågan om hur mycket kunskap om Skriften mottagarna i Korinth hade. Kapitel-författaren B. J. Oropeza är kritisk till en minimalistisk ståndpunkt, det vill säga att mottagarna hade mycket begränsad insikt. Han argumenterar i stället för att brevet indikerar att Paulus och andra har undervisat församlingen, då innehållet tycks förutsätta sådan bakgrundskunskap. I den aktuella texten innebär detta att man bland annat kände till Mose, uttåget ur Egypten och tillbedjan av guldkalven. Denna position nyanseras samtidigt till viss del då Oropeza framhåller att det mycket väl kan vara så att några få, mer välutbildade, medlemmar av församlingen förklarar och fördjupar innehållet för de mindre insatta.

Bokens tredje och avslutande del består av tre kapitel med fokus på 2 Kor 3. Först ut är kapitel sju, i vilket Florian Wilk placerar in denna text i sitt litterära sammanhang. Wilk inleder med att resonera generellt kring betydelsen av en texts litterära sammanhang och presenterar sedan ett arbetssätt som bygger på att steg för steg bryta ner en text i allt mindre delar. Tillämpat på 2 Kor 3:14–18 innebär detta en femstegsanalys enligt följande: kapitel 1–13; 1:15–7:16; 2:14–7:3; 3:1–5:10; 3:1–4:6. Kapitlets slutsats är att 2 Kor 3:4–18 primärt är en del av Paulus försvar av sitt apostlaskap.

Det åttonde kapitlet, skrivet av Scott Hafemann, utgörs av en noggrann närläsning av 2 Kor 3. Ett grundläggande antagande är att detta avsnitt kännetecknas av att Paulus gör en eskatologiskt präglad jämförelse mellan sig själv och Mose. Denna jämförelse drar framför allt paralleller till Moses kallelse (2 Mos 4) och hans roll i laggivandet på Sinai (2 Mos 32–34). Utifrån detta argumenterar Hafemann för att Paulus uppfattning är att det inte är lagen och dess innehåll som utgör ett problem, utan det faktum att ”the law, without the Spirit, de-creates a hardened people” (180). I kontrast till detta skapar evangeliet, inom ramen för det nya förbundet, ett omformat folk. Härligheten som fanns

vid Sinai och nu tar gestalt bland korinthierna är det som primärt håller samman jämförelsen.

I bokens avslutande kapitel jämför Cana Werman 2 Kor 3 med judiska beskrivningar av laggivandet på Sinai, framförallt Qumrantexter. De tvetydigheter som finns i bibeltexterna i 2 och 5 Mos öppnar upp för olika betoningar och tolkningar gällande dessa händelser. Werman presenterar ett antal olika uppfattningar och diskuterar deras bakgrund och syfte. Fokus ligger sedan primärt på skillnader mellan Paulus och övriga texter; författaren konstaterar att: "Paul's retelling of the Sinai Theophany ... is far from what we expect from a Jew who lived in the first century of the Common Era" (184).

Sammanfattningsvis är boken en intressant samling av texter som hålls samman av det gemensamma temat, samtidigt som nivån på bidragen skiftar något. Ulrike Mittmanns kapitel är till exempel en utmärkt översikt av Mose i antik judisk litteratur, medan Andrew Das text är alldeles för begränsad i sin inriktning och Cana Wermans läsning av Paulus argumentation i 2 Kor 3 är godtycklig och stundtals missvisande (till exempel då hon påstår som en självklarhet att Paulus syn var att lagen gavs av Mose snarare än av Gud). När det gäller innehållet som helhet är titeln Paul and Moses något vilseledande; det handlar snarare om Sinai- och Exodustraditioner i bredare bemärkelse (vilket undertiteln visserligen indikerar). Ett talande exempel är att Paulus intressanta uttalande att folket under uttåget blev "döpta till Mose" (1 Kor 10:2) knappt berörs överhuvudtaget.

*Ludvig Nyman, Örebro teologiska högskola*

## 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 portot kostnadsfri; i övriga fall tillkommer porto 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

- |    |      |   |
|----|------|---|
| 83 | 2018 | Översättning som tolkning<br><i>Translation as Interpretation</i>               |
| 84 | 2019 | Emotioner i Bibeln<br><i>Emotions in the Bible</i>                              |
| 85 | 2020 | Gamla manuskript i nya perspektiv<br><i>Old Manuscripts in New Perspectives</i> |
| 86 | 2021 | Bortom det skrivna<br><i>Beyond the Written</i>                                 |
| 87 | 2022 | Bibeln i politiken<br><i>The Bible in Politics</i>                              |

## KOMMANDE NUMMER

SEÅ 88, 2023

**Bibelns relation till antik utbildning***The Bible and Ancient Education*

Numret innehåller bland annat material från de exegetiska dagarna vid Göteborgs universitet, den 26–27 september 2022. Inbjuda föreläsare var dr. Catherine Hezser, dr. Teresa Morgan, samt dr. William Schniedewind.