

# SVENSK EXEGETISK ÅRSBOK

# 88



På uppdrag av Svenska Exegetiska Sällskapet  
utgiven av Blaženka Scheuer

Lund 2023

Redaktionskommitté:

Utgivare och redaktör: Blaženka Scheuer (blazenka.scheuer@ctr.lu.se)  
Redaktionssekreterare: David Davage (david.davage@altutbildning.se)  
Recensionsansvarig: Linda Joelsson (l.k.joelsson@teologi.uio.no)  
Skattmästare: Gunnar Samuelsson (gunnar.samuelsson@lir.gu.se)  
Ledamot: Tobias Hägerland (tobias.hagerland@lir.gu.se)  
Ledamot: Mikael Larsson (mikael.larsson@teol.uu.se)  
Ledamot: Karin Neutel (karin.neutel@umu.se)  
Ledamot: Hanna Stenström (hanna.stenstrom@ehs.se)  
Doktorandrepresentant: Miriam Sellén (miriam.sellen@teol.uu.se)

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: "The Seated Scribe," Wikimedia Commons

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 2023

Tryck: Bulls Graphics, Halmstad

# Innehåll

## EXEGETISKA DAGAR 2022

### Exegetiska föredrag

<i>Hägerland, Tobias</i> , En <i>paideia</i> som ger förstånd och kunskap: Bibelns relation till antik utbildning .....	1
<i>Hezser, Catherine</i> , The Hebrew Bible in Ancient Jewish Education .....	14
<i>Morgan, Teresa</i> , The Literate Education of Early Christians, and Some of Its Unintended Consequences for Christian Exegesis.....	33
<i>Schniedewind, William M.</i> , Ancient Israelite Scribal Apprenticeships .....	54

### Pedagogiska föredrag

<i>Ålöw, Tobias</i> , Bibelvetenskaplig forskarutbildning i Sverige: Reflektioner med avstamp i Svenska Exegetiska Sällskapet's Exegetiska dagar 2022 .....	77
---	----

## ARTIKLAR

<i>Eidevall, Göran</i> , Tio år senare: Tankar om bibelvetenskapens framtid – Avskedsföreläsning 10 november 2022 .....	91
<i>Dörpinghaus, Jens</i> , Digital and Network-Based Methods for Narrative Criticism .....	106
<i>Larsson, Mikael</i> , Inger Ljung <i>In memoriam</i> .....	135
<i>Löfstedt, Torsten</i> , Why Did Jesus' Disciples Fail to Cast Out the Deaf and Mute Spirit? (Mark 9:14–29).....	153
<i>Sanfridson, Martin</i> , Becoming Acceptable before the God of Israel: Patterns of Transformation in Paul's Letters and <i>Joseph and Aseneth</i> .....	175
<i>Quick, Laura</i> , Gowns, Crowns, and the Marriage Metaphor: Divinization and Divine Dethronement in Ezekiel 16 .....	195
<i>Eidevall, Göran, Blaženka Scheuer och Ola Wikander</i> , Tryggve Mettinger <i>In memoriam</i> .....	220

## RECENSIONER

Ammann, Sonja, Katharina Pyschny och Julia Rhyder (red.), <i>Authorship and the Hebrew Bible</i> (Lena-Sofia Tiemeyer) .....	225
Balentine, Samuel E., <i>The Lure of Transcendence and the Audacity of Prayer</i> (Lena-Sofia Tiemeyer) .....	229
Fishbane, Michael, <i>Biblical Text and Exegetical Culture: Collected Essays</i> (Stefan Green) .....	233
Flynn, Shawn W., <i>Children in the Bible and the Ancient World: Comparative and Historical Methods in Reading Ancient Children</i> (Mikael Larsson) .....	236
Graybill, Rhiannon, <i>Texts After Terror: Rape, Sexual Violence, and the Hebrew Bible</i> (Hanna Liljefors).....	240
Herzer, Jens, <i>Die Pastoralbriefe und das Vermächtnis des Paulus: Studien zu den Briefen an Timotheus und Titus</i> (John-Christian Eurell).....	243
Jeon, Jaeyoung, <i>From the Reed Sea to Kadesh: A Redactional and Socio-Historical Study of the Pentateuchal Wilderness Narrative</i> (Josef Forsling) .....	246
Jung, UnChan, <i>A Tale of Two Churches: Distinctive Social and Economic Dynamics at Thessalonica and Corinth</i> (Kalle O. Lundahl).....	249
Koch, Ido, Thomas Römer och Omer Sergi (red.), <i>Writing, Rewriting, and Overwriting in the Books of Deuteronomy and the Former Prophets: Essays in Honor of Cynthia Edenburg</i> (Lena-Sofia Tiemeyer).....	252
Lantz, Natalie, <i>The Hypertemple in Mind: Experiencing Temple Space in Ezekiel, The Temple Scroll and Mishnah Middot</i> (Jonas Nilsson).....	256
Lorenzen, Søren, <i>Spoken into Being: Self and Name(s) in the Hebrew Bible</i> (Richard Pleijel) .....	259
Müller, Alexander, <i>Historische Linguistik und Redaktionsgeschichte: Spätbiblisches Hebräisch im Richterbuch</i> (Jan Retsö).....	263
Sandnes, Karl Olav, <i>Var Paulus kristen? Har kirken forstått hans teologi och tro?</i> (Mikael Tellbe).....	267
Schücking-Jungblut, Friederike, <i>Macht und Weisheit: Untersuchungen zur politischen Anthropologie in den Erzählungen vom Absalomaufrstand</i> (Lena-Sofia Tiemeyer) .....	270
Seyoon, Kim, <i>Paul's Gospel for the Thessalonians and Others</i> (Gustaf W. Henriksson) .....	273

# En *paideia* som ger förstånd och kunskap: Bibelns relation till antik utbildning

**TOBIAS HÄGERLAND**

*Göteborgs universitet*

tobias.hagerland@lir.gu.se

Ämnet för de Exegetiska dagarna 2022 – och därmed för flera av artiklarna i detta nummer av *SEÅ* – är Bibelns relation till antik utbildning. I denna introduktionsartikel vill jag först av allt problematisera och precisera vår användning av de till synes självförklarande, men egentligen delvis missvisande, termerna ”Bibeln” och ”antik utbildning”. Därefter kommer jag att ge en kortfattad översikt över forskningen om utbildning, undervisning och lärande i antiken, med fokus på de hebreiska och grekiska kultursfärer inom vilka de bibliska skrifterna tillkom. Slutligen kommer jag till frågan om förhållandet mellan dessa skrifter och antika utbildningspraktiker. Som vi ska se består det förhållandet inte bara i att de bibliska författarna måste ha stiftat bekantskap med sådana praktiker när de lärde sig att skriva och komponera texter. Troligen fyllde också en del av skrifterna, var och en för sig och/eller som skriftsamlingar, mycket tidigt en funktion som utbildningstexter. Det innebär att de sannolikt kopierades eller rent av komponerades i syfte att etablera och upprätthålla en specifik kulturell ”läroplan” – eller ett slags kulturkanon, för att använda ett aktuellt ord.

Som många exegeter har påtalat är det inte alls självklart vad som avses med ”Bibeln”.<sup>1</sup> Fram till dess att de heliga skrifterna samlades i kodexform, vilket bland kristna skedde med början på 100-talet och bland judar långt senare, var de rent fysiskt bokrullar som tänktes ingå i

---

<sup>1</sup> Se till exempel Hanna Stenström, ”Bibeln i politiken: Ett växande forskningsfält”, *SEÅ* 87 (2022): 1–27 (1–2).

en kollektion med skiftande omfång.<sup>2</sup> En effekt av detta in i vår tid är som bekant att olika religiösa grupperingar håller sig med olika definitioner av ”Bibeln” med avseende på omfång, upplägg och textform. Under århundradena kring vår tideräknings början var produktionen av judiska och med tiden kristna texter ymnig, och flera av de skrifter som senare har kommit att kallas apokryfiska, pseudepigrafiska eller intertestamentala har någon gång betraktats som lika heliga och identitetsskapande som böckerna i dagens bibelutgåvor. När vi som historiskt orienterade exegeter talar om ”Bibeln” kan vi därför knappast använda termen annat än i en vag betydelse: en korpus vars kärna utgörs av Lagen, Profeterna och Skrifterna men som också kan innehålla andra antika auktoritativa texter direkt eller indirekt relaterade till denna kärna.

Ett annat svårdefinierat begrepp är ”antik utbildning”. Vår tids och kulturs föreställningar om bildning, utbildning och relationen däremellan skiljer sig på många sätt från den antika världens. Som en påminnelse om det kommer jag att ansluta till ett numera utbredd bruk och använda den grekiska termen *paideia* (παιδεία) med dess motsvarigheter på hebreiska och latin, *mūsar* (מוסר) respektive *educatio*. Betydelsen av dessa ord omfattar vad vi idag brukar mena med utbildning, men mycket mer än så, och vi börjar därför med att se närmare på de termerna.

### BILDNING OCH UTBILDNING: *PAIDEIA*, *MŪSAR* OCH *EDUCATIO*

På svenska gör vi idag en ganska tydlig åtskillnad mellan bildning och utbildning. För att tala med *Nationalencyklopedien*: ”Medan utbildningens mål är en bestämd och begränsad yrkeskompetens, syftar bildning till en omvandling av hela människan.”<sup>3</sup> Distinktionen kommer från tyska språket, från vilket verben ”bilda” och ”utbilda” (*bilden, ausbilden*) – med grundbetydelsen ”(ut)forma” – och de avledda substantiv-

---

<sup>2</sup> Se till exempel F. E. Peters, *The Voice, the Word, the Books: The Sacred Scripture of the Jews, Christians, and Muslims* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 152–163.

<sup>3</sup> *Nationalencyklopedin*, ”Bildning”. Online: <http://www-nw-se.ezproxy.ub.gu.se/uppslagsverk/encyklopedi/lang/bildning>.

en ”bildning” och ”utbildning” (*Bildung, Ausbildung*) lånades in så sent som på 1600-talet.<sup>4</sup> I romanska språk, liksom i engelskan under påverkan av latin, är det emellertid vanligt att ord som *educazione, éducation, education* och så vidare, fungerar som motsvarighet till såväl ”bildning” som ”utbildning” på svenska. Latinets *educatio* avsåg ursprungligen inte något av dessa fenomen, utan snarare vad vi skulle kalla fostran eller uppfostran. I sin klassiska undersökning av utbildning i det gamla Rom noterade Stanley Bonner att

the Latin *educatio* referred not to schooling and intellectual progress but to the physical rearing of the child and his or her training in behaviour. A person who was *bene educatus* was not necessarily one who was ”well-educated” in our sense – he would be termed *eruditus* – but one who was ”well brought up”. It would be true to say that the best Roman parents and teachers were as much concerned about character and conduct as they were about the acquisition of culture.<sup>5</sup>

Den grekiska termen *paideia* används med ett vitt betydelseomfång som inkluderar både latinets *educatio* och *eruditio*. Liddle-Scott-Jones stora grekiska ordbok ger bland annat följande betydelser av det grekiska substantivet: ”rearing of a child”, ”training and teaching, education”, ”mental culture, learning”, ”art, science” och – i judiska och kristna texter – ”chastisement”.<sup>6</sup> Den sistnämnda betydelsen, ”tuktan”, tycks ha uppstått genom inflytande från hebreiskan.<sup>7</sup> Flera av betydelserna känner vi

---

<sup>4</sup> Svenska Akademiens ordbok (SAOB), ”bilda” v. 1. Online: <http://www.saob.se>.

<sup>5</sup> Stanley F. Bonner, *Education in Ancient Rome: From the Elder Cato to the Younger Pliny* (Berkeley: University of California Press, 1977), xi.

<sup>6</sup> LSJ, s.v. παιδεία.

<sup>7</sup> Se Jason M. Zurawski, ”From Musar to Paideia, from Torah to Nomos: How the Translation of the Septuagint Impacted the Paideutic Ideal in Hellenistic Judaism”, i *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, red. Wolfgang Kraus, Martin Meiser och Michaël N. van der Meer (Atlanta: SBL, 2016), 531–554; Patrick Pouchelle, ”Kyropaideia versus Paideia Kyriou: The Semantic Transformation of Paideia and Cognates in the Translated Books of the Septuagint”, i *Pedagogy in Ancient Judaism and Early Christianity*, red. Karina M. Hogan, Matthew Goff och Emma Wasserman (Atlanta: SBL, 2017), 101–134; idem, ”The Septuagintal

igen från nytestamentliga texters användning av substantivet och motsvarande verb. En blick på några textställen i 1981 års översättning räcker för att bekräfta ordens breda semantiska potential:

Varje bok i skriften är inspirerad av Gud och till nytta när man undervisar, vederlägger, vägleder och fostrar (πρὸς παιδείαν) till ett rättfärdigt liv ... (2 Tim 3:16)

Mose blev grundligt insatt (ἐπαιδέυθη) i den egyptiska visdomen och uppträdde med kraft i både ord och handling. (Apg 7:22)

Jag skall ge honom en läxa (παιδέυσας), sedan släpper jag honom. (Luk 23:16)

Det är denna mångtydighet hos *paideia* som har gjort att forskare ofta använder termen i transkriberad form i stället för att översätta den. Bruket etablerades av Werner Jaeger i hans monumentala verk *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, som publicerades i tre band under åren 1934–1947.<sup>8</sup> En inledande anmärkning till den engelska översättningen av Jaegers trilogi tog uttryckligen upp svårigheterna med att definiera *paideia* och omöjligheten av att hitta en lämplig motsvarighet till ordet på något modernt språk:

*Paideia*, the title of this work, is not merely a symbolic name, but the only exact designation of the actual historical subject presented in it. Indeed it is a difficult thing to define; like other broad comprehensive concepts (*philosophy*, for instance, or *culture*) it refuses to be confined within an abstract formula. Its full content and meaning become clear to us only when we read its history and follow its attempt to realize itself. By using a Greek word for a Greek thing, I intend to imply that it is seen with the eyes, not of modern men, but of Greeks. It is impossible to avoid bringing in modern expressions like *civilization*, *culture*, *tradition*, *literature*, or *education*. But none of them really covers what the Greeks meant by *paideia*.<sup>9</sup>

---

*Paideia* and the Construction of a Jewish Identity during the Late Hellenistic and Early Roman Period”, *CBQ* 81 (2019): 33–45, angående betydelseförskjutningen hos *παιδεία* i Septuaginta.

<sup>8</sup> Werner Jaeger, *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, 3 vol. (Berlin: de Gruyter, 1934–1947).

<sup>9</sup> Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, övers. Gilbert Highet, 3 vol. (Oxford: Blackwell, 1939–1945), 1:v.



Hur är det då med hebreiskan? I Septuaginta förekommer *παιδεία* 47 gånger som översättning av ett med någorlunda säkerhet identifierbart hebreiskt nomen, och i 37 av dessa fall utgörs detta underliggande nomen av מוסר. Omvänt översätts i Septuaginta 88 av de totalt omkring 100 förekomsterna av den hebreiska roten יסר med verbet παιδεύειν eller någon kognat.<sup>10</sup> Vid första anblick tycks det uppenbart att מוסר är det ord som i klassisk hebreiska ligger närmast till hands för att uttrycka begreppet *paideia*. Saken kompliceras av att verbet יסר oftast används i betydelsen ”tillrättavisa”, ”förmåna”, ”tukta” och att מוסר i de flesta fall kan förstås som ”tillrättavisning”, ”förmåning”, ”tuktan” snarare än som *paideia* i den vida betydelse som inkluderar bildning och utbildning. Medan det grekiska ordet inte bara används om (ut)bildningsprocessen, utan också om (ut)bildningens innehåll, betecknar det hebreiska ursprungligen endast en process.<sup>11</sup> Men i tidigjudiska skrifter verkar de hebreiska och grekiska begreppen gradvis smälta in i varandra, inte bara så att *παιδεία* kan användas i betydelsen ”tuktan”, ”bestraffning”, utan också så att מוסר kan betyda *paideia*. Denna utveckling kan skönjas i vissa texter från Qumran.<sup>12</sup> Tydligast framträder den i Syraks bok:

En lära (מוסר/παιδεία) som ger förstånd och kunskap har skrivits ner i denna bok av Jesus, Syrak Elasars son, från Jerusalem, som lät vishet strömma ur sitt hjärta. (Syr 50:27, Bibel 2000)

Här avser מוסר något som går långt utöver förmaningar och tillrättavisningar – en ”lära”, som Bibel 2000 väljer att återge ordet, eller kanske ännu hellre en *paideia*. Det hebreiska ordet är inte längre begränsat till att användas om en process utan kan även avse bildningens innehåll.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Hatch-Redpath, s.v. *παιδεία*; Pouchelle, ”*Kyropaideia*”, 101.

<sup>11</sup> Zurawski, ”From *Musar* to *Paideia*”, 529.

<sup>12</sup> Se Karina M. Hogan, ”Would Philo Have Recognized Qumran *Musar* as *Paideia*?”, i *Pedagogy in Ancient Judaism and Early Christianity*, red. eadem, Matthew Goff och Emma Wasserman (Atlanta: SBL, 2017), 81–100. Hogan pekar bland annat på 1QS<sup>a</sup> 1 8, där rekonstruktionen מוסר dock är osäker.

<sup>13</sup> Se också Syr 1:27; 41:15; Samuel L. Adams, ”Reassessing the Exclusivism of Ben

Vi kan således förutsätta att antikens människor, antingen de talade och tänkte på hebreiska, grekiska eller latin, med *mūsar*, *paideia* och *educatio* avsåg något betydligt bredare än vad vi brukar göra när vi talar om utbildning. Å andra sidan står det klart att de antika begreppen också innefattar undervisning och lärande. Vad vet vi om hur utbildning i trängre mening bedrivs i biblisk tid?

## UNDERVISNING OCH LÄRANDE I ANTIKEN

Formerna för utbildning i det gamla Israel skiljer sig inte på något avgörande sätt från hur undervisning gick till i de omgivande kulturerna i Främre Orienten och runt Medelhavet. David Carr identifierar i sin monografi *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (2005) tre bildningskulturer med särskilt inflytande på israelitisk utbildning, nämligen den mesopotamiska, den egyptiska och den grekiska. Det finns visserligen skillnader mellan dessa utbildningstraditioner, men framför allt likheter. Till dem hör en tendens att i första hand bibringa ”praktiskt oanvändbara” kunskaper i uråldriga språkformer och myter på bekostnad av mer samtidsrelevant förståelse och färdighet, något som uppenbart syftade till att skapa och upprätthålla ett avgränsat samhällsskikt, en bildad elit.<sup>14</sup> Av undervisningsmaterial som finns bevarat från det gammalbabyloniska riket framgår att eleverna tillägnade sig grundläggande skrivkunskaper genom att kopiera enskilda ord eller kortare meningar från en förlaga producerad av läraren, alternativt genom att skriva ned dem efter muntlig diktamen.<sup>15</sup> Denna didaktiska metod, som inte så mycket gynnar verklig textförståelse som ett ganska mekaniskt präntande, tycks ha tillämpats i så gott som alla anti-

---

Sira's Jewish *Paideia*”, i *Second Temple Jewish "Paideia" in Context*, red. Jason M. Zurawski och Gabriele Boccaccini (Berlin: de Gruyter, 2017), 47–69 (47); Pouchelle, ”*Kyropaideia*”, 118–119.

<sup>14</sup> David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 16–109.

<sup>15</sup> Carr, *Writing*, 23–27.

ka skrivarkulturer, och den israelitiska är inget undantag. William Schniedewind har i sin bok *The Finger of the Scribe: How Scribes Learned to Write the Bible* (2019) uppmärksammat betydelsen av inskrifterna från Kuntillet 'Ajrud på nordöstra Sinaihalvön för vår förståelse av den utbildning som skrivarna bakom Hebreiska bibeln kan förmodas ha genomgått. Han menar att dessa inskrifter, som tillkom på 800-talet f.v.t., "are the key to unlocking the Hebrew alphabetic curriculum", eftersom de "provide the most varied set of school exercises within the ancient Hebrew epigraphic record".<sup>16</sup> Schniedewinds analys visar att skrivarna i det gamla Israel måste ha utbildats för sin profession genom mer eller mindre samma metodik som användes för att träna kilskrifts-användarna i de angränsande kulturerna; bland inskrifterna från Kuntillet 'Ajrud finns förlagor och övningar anpassade till olika nivåer i skriv-  
varutbildningen – alfabetiska förteckningar, numeriska listor, ordlistor, brevformler och litterära texter.<sup>17</sup> Med utgångspunkt i denna sorts lämningar och de bibliska texterna kan man dra en del slutsatser om de israelitiska skolorna.<sup>18</sup> Vi saknar dock samtida texter som beskriver hur utbildningen gick till eller föreskriver en viss läroplan.

Läget är ett annat när det gäller grekiska och latinska utbildningspraktiker under hellenistisk och romersk tid. Här har vi en mängd källor att tillgå, inte bara sådana dokumentära källor som utgörs av undervisningsmaterial och elevtexter vilka framför allt har bevarats i den egyptiska öknen, utan också litterära, idealiserande framställningar av skola och utbildningsformer hos författare som Platon, Cicero och

---

<sup>16</sup> William M. Schniedewind, *The Finger of the Scribe: How Scribes Learned to Write the Bible* (New York: Oxford University Press, 2019), 23.

<sup>17</sup> Schniedewind, *Finger*, 25–40.

<sup>18</sup> James L. Crenshaw, *Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence* (New York: Doubleday, 1998), 4–11. Se även William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); samt idem, "Scribal Education in Ancient Israel and Judah Into the Persian Period", i *Second Temple Jewish "Paideia" in Context*, red. Jason M. Zurawski och Gabriele Boccaccini (Berlin: de Gruyter, 2017), 11–28.

Quintilianus. I forskningen har det länge antagits att vår kunskap om det hellenistiska ”utbildningssystemet” har varit tämligen detaljerad. I sin klassiska studie *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (1948) presenterade Henri-Irénée Marrou en sedermera mycket inflytelserik modell som han menade sig basera på källorna. Enligt Marrou bestod den antika skolan av tre stadier: 1) en primärskola för barn som var 7–14 år gamla, 2) en sekundärskola där ynglingar i 14–18-årsåldern bedrev vidare litterära och ”vetenskapliga” studier samt slutligen 3) en högre tertiärskola i vilken 18–20-åringar kunde rikta in sig på något av ämnena retorik, filosofi och medicin. På vart och ett av dessa tre stadier sköttes undervisningen av en särskild typ av lärare: alfabetiseringsläraren (*γραμματιστής*) förmedlade grundläggande skriv- och läskunnighet i primärskolan, grammatikläraren (*γραμματικός*) bedrev undervisning i grammatik och litteraturanalys i sekundärskolan och retorikläraren (*σοφιστής* eller *ρήτωρ*) gav högre undervisning åt de lyckligt utvalda som hade sociala och ekonomiska medel att nå den tredje och avslutande utbildningsnivån.<sup>19</sup> Genom att samla och noggrant analysera det omfattande källmaterialet lade Marrou en solid grund för den fortsatta utforskningen av antik utbildning, även om nyare undersökningar har visat att hans knivskarpa bild av en offentligt reglerad skolgång inte motsvarar den mer komplexa historiska verkligheten.

Marrous ingång hade varit att först och främst konsultera litterära källor som läroböcker, lärarhandledningar och andra texter med anspråk på att beskriva hur undervisning och lärande fungerade under antiken. Under 1900-talets sista årtionde började forskare emellertid vända uppmärksamheten mot dokumentära källor. Raffaella Cribiore har katalogiserat papyrer, ostraka och skrivtavlor som användes för skolövningar i Egypten och har utvecklat en metod för att åtskilja handstilarna hos elever på olika stadier i utbildningsgången. I sin bok *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt* (2001) ger hon

---

<sup>19</sup> Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 6 uppl., 2 vol. (Paris: Seuil, 1964), se särskilt 1:157–161, 171, 241.

en bild av de hellenistiska skolformerna som både är mer komplett och mer realistisk än det intryck man får av att studera och kombinera de idealiserande litterära källorna.<sup>20</sup> Parallellt med Cribiore har Teresa Morgan i *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds* (1998) visat samma preferens för dokumentära förstahandskällor snarare än litterära skildringar av antik utbildning. Med en kritisk udd mot det harmoniserande tillvägagångssätt som Marrou och andra tillämpat argumenterar Morgan för att den antika skolan saknade allmän ”läroplan” eller ”studiegång” i egentlig mening. Hon noterar att

while a wide range of texts and exercises was in use overall, very few of them were *widely* used. Everybody, so far as we can see, learned to read and write through reading and writing letters, alphabets, and words ... It is plausible to suppose that everyone read and copied gnomic sayings: their number and distribution in place and time support it. It seems likely that Homer was very widely read, at least up to the end of the Roman period. Beyond these, what our survivals represent is less a curriculum than a free-for-all.<sup>21</sup>

Morgan föreslår att läroplansmodellen à la Marrou ska ersättas med vad hon kallar *core and periphery*, en ”kärna-och-periferi-modell”, där kärnan – det obligatoriska innehållet i all utbildning – utgjordes av grundläggande läs- och skrivfärdighet, memorerandet av sentenser och en del läsning av Homeros. Periferin var däremot, enligt Morgan, så skiftande till sin utformning att vi inte kan definiera den genom att hänvisa till specifika författare, verk, genrer eller metoder.<sup>22</sup>

Stora delar av det bibliska materialet har tillkommit i miljöer där de hebreiska och grekiska utbildningskulturerna har korsats. Hur stora var egentligen skillnaderna mellan dessa kulturer? Det har ibland hävdats att den palestinsiska judendomens centrering kring läsning och

---

<sup>20</sup> Raffaella Cribiore, *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt* (Atlanta: Scholars, 1996); eadem, *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

<sup>21</sup> Teresa Morgan, *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 70.

<sup>22</sup> Morgan, *Education*, 71–73.

tolkning av heliga skrifter medförde att judar hade en högre grad av läs- och skrivkunnighet och att de judiska utbildningsinstitutionerna var mer omfattande än den övriga hellenistiska världens. Catherine Hezser gedigna undersökning *Jewish Literacy in Roman Palestine* (2001) har dock visat att åtminstone skrivkunnigheten var mindre utbredd bland judar i det heliga landet än i det romerska riket överlag, något som delvis kan bero på att den judiska utbildningen var så starkt inriktad på att *läsa* den heliga texten.<sup>23</sup> Hezser har även noterat att de rabbiniska skolor som så småningom växte fram tycks ha haft en mer lokalt och individuellt anpassad utformning än senantikens grekiska skolor, vilka präglades av kosmopolitiska och kollaborativa ideal. Trots dessa skillnader är det lätt att se stora likheter, däribland den vikt som i utbildningen lades vid kulturellt betydelsefulla ”bastexter” – Torah i de judiska skolorna och Homeros i de grekiska.<sup>24</sup> Det verkar också klart att den didaktiska praktiken i judiska skolsammanhang där träning i skrivfärdigheter faktiskt förekom inte på något avgörande sätt skilde sig från den grekiskspråkiga skolans. Några fragment från Qumran innehåller nonsensord och alfabetiska förteckningar som sannolikt har utgjort någon form av skrivövningar.<sup>25</sup> Sådana övningar använde man sig också rutinmässigt av i skolor där grekiska var undervisningsspråket.

---

<sup>23</sup> Catherine Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 68–89, 496–504.

<sup>24</sup> Catherine Hezser, ”The Torah versus Homer: Jewish and Greco-Roman Education in Late Roman Palestine”, i *Ancient Education and Early Christianity*, red. Matthew R. Hauge och Andrew W. Pitts (London: Bloomsbury T&T Clark, 2016), 6–24.

<sup>25</sup> Se Matthew Goff, ”Students of God in the House of Torah”, i *Second Temple Jewish ”Paideia” in Context*, red. Jason M. Zurawski och Gabriele Boccaccini (Berlin: de Gruyter, 2017), 71–89 (86–88). Som Goff påtalar är sådana texter få till antalet, och de skulle kunna ha tillkommit då en skrivare ville prova ut sitt skrivdon snarare än när någon yngre medlem av gemenskapen lärde sig skrivandets konst. Å andra sidan bör gemenskapen ha haft ett direkt behov av att utbilda nya skrivare, och den i Qumran uppskattade Jubileerboken tecknar en idealbild av fadern som lär sin son att skriva. Om detta, se Cecilia Wassén, ”On the Education of Children in the Dead Sea Scrolls”, *SR* 41 (2012): 350–363 (355).

## BIBELN OCH ANTIKA UTBILDNINGSPRAKTIKER

Till sist kommer vi till frågan: Vilken roll kan kännedom om antik utbildning spela för vår förståelse av Bibeln? Här kommer jag inte att försöka ge ett uttömmande svar, utan nöjer mig med att uppmärksamma tre viktiga aspekter.

Det kan för det första inte råda något tvivel om att de människor som producerade de bibliska texterna var (ut)bildade med allt vad detta innebar i den antika världen. De måste ha lärt sig att komponera texter inom ramen för en bredare kulturförmedling, *mūsar* eller *paideia*. Att exempelvis Paulus och evangelisterna författade sina verk på grekiska bör innebära att de hade lärt sig att forma bokstäver, stavelser och ord på samma sätt som andra elever i den hellenistiska skolan, men också att memorera, läsa, skriva ner och analysera sentenser och andra kortare texter av Homeros, Herodotos och Euripides. Bara i undantagsfall visar sig denna grekiska bildning explicit, som när Paulus citerar komediförfattaren Menandros sentens ”Av dåligt sällskap blir den bäste snart förstörd” (1 Kor 15:33).<sup>26</sup> Det är dock viktigt att komma ihåg att ”bas-texter” som Iliaden och Odysseen, trots att de aldrig citeras av Paulus eller i någon annan nytestamentlig skrift, ändå måste ha funnits inom dessa grekiskspråkiga författares referensramar.

För det andra kan vi ibland urskilja spåren av vanligt förekommande utbildningsövningar i texterna. Schniedewind påpekar till exempel att den akrostiska Ps 34 kan läsas som en skrivövning, vilken på olika intrikata sätt uppehåller sig vid sitt egentliga tema – alfabetet.<sup>27</sup> Många forskare har uppmärksammat att nytestamentliga texter återspeglar *progymnasmata*, en samling övningar som brukade användas på högre utbildningsnivåer för att träna studenternas retoriska förmågor.<sup>28</sup> Åtskilliga

---

<sup>26</sup> Se Ronald F. Hock, ”Paul and Greco-Roman Education”, i *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook*, red. J. Paul Sampley (Harrisburg: Trinity Press International, 2003), 198–227 (208).

<sup>27</sup> Schniedewind, *Finger*, 66–69.

<sup>28</sup> Se Mikeal C. Parsons och Michael W. Martin, *Ancient Rhetoric and the New*

av de korta episoder som alltsedan den tidiga formkritikens dagar har ansetts utgöra evangelieberättelsernas byggstenar påminner starkt om den progymnastiska krian (gr. *χρεία*), ett slags mycket kondenserad berättelse som fokuserar på en minnesvärd utsaga eller handling tillskrivna en betydelsefull person. Det kan knappast betvivlas att de evangelister som omformulerade och omstrukturerade sina samlingar av minnesvärda historier om Jesus gjorde detta med hjälp av färdigheter som de förvärvat genom ”grammatiklärarens” undervisning.<sup>29</sup>

Slutligen finns det för det tredje sådant som tyder på att de som sammanställde bibelböckerna ibland gjorde det med avsikten att etablera nya ”bastexter” som skulle definiera en alternativ *paideia* (eller *mūsar*). Josefus starka insisterande på att de heliga skrifterna är exakt tjugotvå (*C. Ap.* 1.41) – samma antal som bokstäverna i det hebreiska alfabetet – tyder enligt Carr på att forandet av en judisk ”kanon” tidigt uppfattades som inrättandet av en ”Hellenistic-style anti-Hellenistic curriculum”, det vill säga en textuell bas för den hebreiska bildningskultur som samtidigt efterhärmar och gör motstånd mot den dominanta grekiska kulturen. ”Bastexterna” i denna majoritetskultur, Iliaden och Odysseen, var nämligen redan i antiken indelade i tjugofyra sånger vardera, lika många som antalet bokstäver i det grekiska alfabetet.<sup>30</sup> Det är inte långsökt att se samlingen av de tjugotvå hebreiska böckerna som en spegling av detta arrangemang, även om det kan diskuteras i vilken mån den ska förstås som direkt ”antihellenistisk”.<sup>31</sup> Vi kan jämföra med den

---

*Testament: The Influence of Elementary Greek Composition* (Waco: Baylor University Press, 2018), för en god introduktion.

<sup>29</sup> Se till exempel Tobias Hägerland, ”Reminiscences True, Noble and Beneficial: Mark 2:1–3:6 in the Light of Theon’s Chreia Exercises”, i *Genres of Mark: Reading Mark’s Gospel from Micro and Macro Perspectives*, red. Jacob P. B. Mortensen (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2022), 17–35.

<sup>30</sup> Carr, *Writing*, 248–251, 253–272.

<sup>31</sup> Goff, ”Students”, 74–75. Se även den mer långtgående kritiken i John van Seters, ”The Origins of the Hebrew Bible: Some New Answers to Old Questions, Part Two”, *JANER* 7 (2008): 219–237 (233–235).



utveckling i Nya testamentet genom vilken ”evangeliet” gradvis etableras som en auktoritativ ”bastext” vilken är ”till nytta ... för *paideia*” (2 Tim 3:16). Denna utveckling börjar redan med Paulus åberopande av normativ tradition från Jesus (1 Kor 11:2, 23; 15:3) och kulminerar då ett Jesusord identifieras som ”Skriften” (1 Tim 5:18). Härigenom har en grund lagts för den framväxande kristendomens egen bildningskultur, utan att den hebreiska bildningens grundläggande texter – eller för den delen egentligen den klassiska grekiska kulturtraditionen – avvisas.

Frågan om relationen mellan Bibeln och antik utbildning är kanske egentligen inte helt rätt ställd. Det vi brukar kalla Bibeln är i sig ett uttryck för uråldrig lärdom och bildning. Den är, för att återigen tala med vishetsläraren i Syraks bok, en *paideia* som ger förstånd och kunskap.

# The Hebrew Bible in Ancient Jewish Education

**CATHERINE HEZSER**

*SOAS, University of London*

ch12@soas.ac.uk

After the destruction of the Jerusalem Temple in 70 CE the Torah, and the Hebrew Bible in general, became the basis of Jewish identity and religious practice, at least as far as the newly emerging rabbinic movement is concerned. This new centrality of the Torah does not necessarily imply that all Jews received a Torah-based education, could read biblical texts, and were knowledgeable of Torah law. Rather, we have to reckon with a wide range of biblical knowledge and expertise, ranging from those who followed customary practices such as Sabbath and holiday observance at home to those who attended Torah readings and rabbinic *drashot* in late antique synagogues—some of which also displayed certain biblical scenes such as the Binding of Isaac, the Building of the Tower of Babel, and Daniel in the Lion’s Den visually on their mosaic floors—to scribes with the technical skills to write Torah scrolls and, at the very top of the pyramid, rabbinical scholars and disciples of sages who were able to augment Torah law to make it applicable to new situations. These Torah sages also provided learned interpretations for specific biblical verses and passages. Only a few individuals of each generation would have possessed such scholarly expertise, which is comparable to that of other ancient intellectuals including Graeco-Roman philosophers such as Epictetus and Christian scholars such as Origen. We therefore have to reckon with a hierarchy of Torah knowledge that was also, at least to some extent, a social hierarchy, with the illiterate rural labourer at the bottom and the urban rabbi at the top of the Jewish edu-

cational pyramid. In the following I shall discuss some of the factors that determined this development.

## KNOWLEDGE OF THE JEWISH BIBLE BEFORE 70 CE

In pre-rabbinic times knowledge of the Bible is likely to have been less prevalent amongst the Jewish populace than in post-70 times. In late Roman and early Byzantine Palestine synagogues decorated with biblical scenes and Jewish symbols became the religious centres of local communities.<sup>1</sup> At approximately the same time some rabbis seem to have given sermons on the Sabbath that were probably based on the Torah portions that were read out aloud in synagogues that week.<sup>2</sup> Rabbis were also available for giving Torah-based advice to their fellow-Jews in all situations of daily life.<sup>3</sup> Their goal was to enable them to lead a life that was pleasing to God. Whether and to what extent ordinary Jews made use of

---

<sup>1</sup> Seth Schwartz, *Imperialism and Jewish Society: 200 BCE to 640 CE* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 275–290, has argued that synagogues became religious centres of Jewish communities from the late fourth and fifth centuries CE onwards only, when they competed with churches. On the development and decoration of synagogues see also Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, 2nd ed. (New Haven: Yale University Press, 2005). On the depiction of biblical scenes and Jewish symbols in late antique synagogues and churches, see recently Shulamit Ladermann, *Jewish Art in Late Antiquity: The State of Research in Ancient Jewish Art* (Leiden: Brill, 2021); cf. Catherine Hezser, *Bild und Kontext: Jüdische und christliche Ikonographie der Spätantike* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 31–80, 114–147. More recently, the excavations of the Huqoq and Wadi Hamam synagogues have expanded our knowledge of biblical scenes displayed on synagogue mosaic floors.

<sup>2</sup> On rabbinic sermons see Richard Hidary, *Rabbis and Classical Rhetoric: Sophistic Education and Oratory in the Talmud and Midrash* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 43–47.

<sup>3</sup> This practice is reflected in the so-called case stories, see Moshe Simon-Shoshan, *Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

those options depended on the local availability of synagogues and rabbis, on personal circumstances and individual choice.

At the time when the Jerusalem Temple existed, the Temple service conducted by priestly professionals was the central religious activity in Judaism. Torah study is associated with Pharisees, whom Baumgarten identified as wealthy literate urban intellectuals and who are considered a sectarian movement, that is, they did not represent the values and practices of the entire Jewish populace.<sup>4</sup> Although Pharisaic influence varied in the late Hellenistic and early Roman periods, there is no evidence that they were able to increase Torah study amongst the general Jewish population. Whereas upper-class Jewish intellectuals such as Josephus may have sympathized with their teachings, the very fact that the gospels distinguish “Pharisees and scribes” from the rest of the Jewish population suggests that their scholarly reputation was considered elitist.<sup>5</sup> Since we lack first-hand evidence about their studying and teaching methods, we can merely assume that Torah study and observance was their own priority at a time when the Temple still existed and that they alerted their fellow-Jews to the importance of the Torah for the maintenance of Jewish identity under Roman rule.

Since no organized school system existed in Roman Palestine throughout antiquity, Josephus’ statement that all (male?) Jews are knowledgeable of Jewish law (cf. *C. Ap.* 2.18, 175) cannot be considered historically reliable. In any case, the text merely refers to people listening to public Torah readings, probably in the synagogue, on the Sabbath, a regular form of popular instruction that lacks analogies in Greek and

---

<sup>4</sup> Albert I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation* (Leiden: Brill, 1997), 96–100. On Pharisees see also Anthony J. Saldarini, *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach* (Edinburgh: T&T Clark, 1989); Joseph Sievers and Amy-Jill Levine (eds.), *The Pharisees* (Grand Rapids: Eerdmans, 2021).

<sup>5</sup> On Josephus’ own allegiance with Pharisees and their representation in his works see Steve Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study* (Leiden: Brill, 1991), 342–356, on the Pharisees in Josephus’ *Vita*.

Roman societies.<sup>6</sup> Besides such public readings, which some may have attended and others not, knowledge of Jewish religious practices and biblical moral narratives were mainly transmitted within families, from one generation to the next, that is, most Jews would have followed local and family customs rather than having read biblical texts themselves.<sup>7</sup> The level of their Torah education would have depended on their father's (and as far as girls are concerned their mother's) own learning and the socio-economic situation of the family.

### THE EARLY RABBINIC PERIOD

This situation would have generally continued after the destruction of the Temple. Although rabbis as a group are no longer seen as the mere successors of the Pharisees, children's Torah education continued to be the father's responsibility (cf. t. Hag. 1:2; Mek., Pisha 18).<sup>8</sup> In Jewish as in Graeco-Roman society, male householders of the upper strata of society would have been the most literate members of society in terms of their reading ability and education. Therefore scholars have argued that the first generations of rabbis stemmed from wealthy families. Based on a study of rabbinic civil law in the Mishnah tractate Bava Metzia, Hayim Lapin has concluded "that the Mishnah regularly addresses the con-

---

<sup>6</sup> See also Geza Vermes, "A Summary of the Law by Flavius Josephus," *NovT* 24 (1982): 289–303, who attributes a didactic purpose to Torah reading on the Sabbath.

<sup>7</sup> Such household practices would have stood in line with general ancient Mediterranean and Near Eastern practices, see the contributions in Rainer Albertz and Rüdiger Schmitt (eds.), *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2012); John Bodel and Saul M. Olyan (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity* (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2012).

<sup>8</sup> On the relationship between Pharisees and rabbis see Peter Schäfer, "Der vorrabbinische Pharisäismus," in *Paulus und das antike Judentum*, ed. Martin Hengel (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991), 125–175; Shaye J. D. Cohen, "The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism," in idem, *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 44–70.

cerns of one particular group of people: substantial landowners whose wealth is sufficiently great that they need not engage in the labor of production themselves.”<sup>9</sup> He locates rabbis who created, transmitted, and edited these rules amongst such wealthy landowners.<sup>10</sup> Whether and to what extent his assessment of mishnaic rules is correct and whether or not a direct relationship between the social issues addressed in the texts and the social status of the rabbis who transmitted them can be established, what is clear is that a certain amount of leisure time would have been necessary to even acquire elementary Torah reading knowledge, which was a prerequisite for “secondary” rabbinic study. At a time when the majority of children worked alongside their parents in agriculture and handicrafts, only reasonably well-off parents would have considered the acquisition of such knowledge useful, since it was not valuable economically. Furthermore, if the father was not learned himself, an elementary teacher had to be hired for a fee. Scribes who functioned as extra-familiar children’s teachers are rarely mentioned in tannaitic texts, however.<sup>11</sup>

At least in the tannaitic period, the rabbinic propagation of Torah study (cf., e.g., m. ’Abot 1:15: “Shammai says: ... Make your Torah [study] a fixed obligation”) is therefore likely to have mostly found resonance amongst fellow-rabbinic families, with potential students from poorer backgrounds constituting an exception. The study with a rabbi, that is, to become his personal disciple, was a form of higher learning analogous to philosophical and sophistic study in Graeco-Roman society.<sup>12</sup> As I have already argued elsewhere, the study of the Torah was seen

---

<sup>9</sup> Hayim Lapin, *Early Rabbinic Civil Law and the Social History of Roman Galilee: A Study of Mishnah Tractate Bab’ Mesi’a* (Atlanta: Scholars, 1995), 233.

<sup>10</sup> Lapin, *Civil Law*. On the socio-economic background of early rabbis see also Shaye J. D. Cohen, “The Place of the Rabbi in Jewish Society of the Second Century,” in *The Galilee in Late Antiquity*, ed. Lee I. Levine (New York: JTS, 1992), 169–171.

<sup>11</sup> For a discussion of the literary evidence of children’s teachers and schools see Catherine Hezser, *Jewish Literacy in Antiquity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 40–68.

<sup>12</sup> Catherine Hezser, “Rabbis as Intellectuals in the Context of Graeco-Roman and

as an “indigenous” alternative to Greek *paideia*, which some Jewish aristocrats may have acquired to join the social circles of provincial grandees.<sup>13</sup> Within the Graeco-Roman cultural context, devoting time to Torah study may therefore have contained an element of rebellion against Roman imperial rule, comparable to the so-called Second Sophistic with its emphasis on Greek cultural identity under Rome.<sup>14</sup>

### BIBLICAL KNOWLEDGE IN LATE ANTIQUITY

The emphasis on Torah study and the dissemination of biblical knowledge would have received a boost in late antiquity, for several reasons. By the third and fourth centuries, rabbis had established themselves as Jewish religious experts in major cities of Roman Palestine.<sup>15</sup> Their teaching and comportment became increasingly visible in the public sphere.<sup>16</sup> Their public visibility as urban Jewish intellectuals and role models would have increased the number of young men who wanted to study with them. Another major development was the increased availability of elementary Torah teachers, perhaps as a consequence of rabbis’ propagation of Torah study amongst the wider public but also because

---

Byzantine Christian Scholasticism,” in *Scholastic Culture in the Hellenistic and Roman Eras: Greek, Latin, and Jewish*, ed. Sean A. Adams (Berlin: de Gruyter 2019), 169–185.

<sup>13</sup> Catherine Hezser, “The Torah versus Homer: Jewish and Greco-Roman Education in Late Roman Palestine,” in *Ancient Education and Early Christianity*, ed. Matthew R. Hauge and Andrew W. Pitts (London: Bloomsbury, 2016), 5–24.

<sup>14</sup> On the Second Sophistic see Tim Whitmarsh, *The Second Sophistic* (Oxford: Oxford University Press, 2005); idem, *Beyond the Second Sophistic: Adventures in Greek Postclassicism* (Berkeley: University of California Press, 2013).

<sup>15</sup> On the so-called “urbanization” of rabbis see especially Hayim Lapin, “Rabbis and Cities in Later Roman Palestine: The Literary Evidence,” *JJS* 50 (1999): 187–207; idem, “Rabbis and Cities: Some Aspects of the Rabbinic Movement in Its Graeco-Roman Environment,” in *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, ed. Peter Schäfer and Catherine Hezser, 3 vols. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 2:51–80.

<sup>16</sup> See Catherine Hezser, *Rabbinic Body Language: Non-Verbal Communication in Palestinian Rabbinic Literature of Late Antiquity* (Leiden: Brill, 2017), 24–68, 243.

synagogues would have needed male Torah readers. Amoraic sources mention children's teachers and the practice of teaching children not only in the courtyards of *insula* buildings but also in synagogues and study houses when they were not used for other purposes.<sup>17</sup> The greater availability of primary Torah education would have enabled children from more diverse socio-economic backgrounds to gain Torah reading skills. An example highlighted in Avot de Rabbi Natan is Rabbi Aqiba, who is said to have been extremely poor, unable to afford proper clothes and food (cf. ARNA 6). He is said to have started Torah study as an adult, together with his son.<sup>18</sup> They "sat before a children's teacher" who taught them Torah reading by writing Hebrew letters and then small Torah portions from the books of Leviticus and Numbers ("the Torah of the Priests") on a tablet for them to read out aloud and memorize.<sup>19</sup> Although the story cannot be considered historically reliable, it would have been used by rabbis to indicate that Torah study requires dedication and commitment and that even men from lower backgrounds can become Torah scholars if they set their minds to it.

Another major development of late antiquity is the emergence of lavish synagogues as the religious centres of local communities. Some of these synagogues were richly decorated with mosaic floors that showed biblical scenes such as the Binding of Isaac (Sepphoris, Bet Alpha, cf. Dura Europos), Daniel in the Lion's Den (Na'aran, Susiya), Noah's Ark (Gerasa, Misis-Mopsvestia), King David with his Harp (Gaza), the Exodus story (Huqoq), and the Building of the Tower of Babel (Huqoq and Wadi Hamam). As Hachlili has pointed out, these depictions are not illustrations of biblical texts but free renderings of orally transmitted narratives.<sup>20</sup> They probably indicate which biblical narratives were best known, that is, retold within the Jewish community, and held the great-

---

<sup>17</sup> For a discussion of the source material see Hezser, *Jewish Literacy*, 76–82.

<sup>18</sup> Hezser, *Jewish Literacy*, 76–82.

<sup>19</sup> Hezser, *Jewish Literacy*, 76–82.

<sup>20</sup> Rachel Hachlili, *Ancient Mosaic Pavements: Themes, Issues, and Trends* (Leiden: Brill, 2009), 93.



est religious significance at that time. The story of the Binding of Isaac, for example, emphasized obedience to God. The motif of Isaac's so-called "sacrifice" was also used in Christian contexts as a symbol of Jesus' alleged salvific death and redemption. The different Jewish and Christian interpretations of the same biblical narrative stood in an indirect dialogue with each other and exemplified the phenomenon that each community used biblical narratives to express its own beliefs, religious values, and identity.<sup>21</sup>

Another late antique phenomenon mentioned in amoraic sources are rabbinic sermons or *drashot* in synagogues and study houses on the Sabbath. Especially from the third century onwards some prominent rabbis are said to have expounded Scripture in public settings on a weekly basis.<sup>22</sup> Not only men but also women and children had access to these lectures. That they attracted (especially?) women is suggested by a famous story about "R. Meir [who] was sitting expounding [Scripture] on Sabbath nights" (Lev. Rab. 9:9). A woman used to go there and listen to his *drasha* every week. Her jealous husband locked her out of her home until she had spat into the rabbi's face.<sup>23</sup> Such Scripture-based lectures, probably based on the weekly Torah portions, would have enabled the wider public to gain some knowledge of the Bible from hearsay, even if they were illiterate and lacked direct access to the texts themselves. Such knowledge would have been mediated by rabbis and reflect their personal understanding and values. Sometimes lay people are said to have challenged the rabbinic monopoly on the Torah, as in the story about Rabbi Yannai who tested the biblical knowledge of his wealthy host during a

---

<sup>21</sup> For a discussion of the Jewish and Christian literary and artistic use of this narrative see Hezser, *Bild und Kontext*, 37–80.

<sup>22</sup> Catherine Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 371; idem, *Jewish Literacy*, 206; Hidary, *Rabbis*, 46.

<sup>23</sup> On this story see especially Galit Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2003), 55–85.

meal (Lev. Rab. 9:3). The host exclaimed that the Torah was the heritage of all Jews and he proved to be living according to its moral standards (*derekh eretz*). Such stories underlined the difference between rabbinic scholarly expertise and lay people's practice, based on their more general knowledge of biblical narratives.

### RABBINIC SCHOLARLY APPROACHES TO THE HEBREW BIBLE

The Torah had a huge symbolic value after 70 CE.<sup>24</sup> It was the Jewish religious heritage that had survived the destruction of the Temple. From Yohanan b. Zakkai onwards, rabbis presented themselves as experts not only in Torah knowledge but also in its expansion and application to new contemporary circumstances. They came to consider their "Oral Torah" as important and divinely inspired as the "Written Torah" and thereby legitimized their innovative halakhic rules.<sup>25</sup> The dual notion of "Written" and "Oral" Torah not only emphasizes their equal value but also indicates difference and distinction. In amoraic times rabbis were aware of the phenomenon that their own traditions were much more numerous in volume than the Torah itself and they discussed the relative value of the two corpora (cf. *y. Pe'ah* 2:6, 17a). The claimed divine origin of rabbinic traditions also meant that rabbis' innovative halakhic rulings, while broadly inspired by the Torah, were not simply gained through exegesis but went far beyond biblical law.

An example is Sabbath practice. In the Torah, the Sabbath is presented as a "holy" day (cf. Exod 20:8) and a "day of rest" (cf. Exod 20:10: "you shall not do any manner of work"; 31:15; 35:2; Lev 16:31), on which all members of a household including domestic animals shall refrain from work (Deut 5:14). The Deuteronomist connects the Sabbath

---

<sup>24</sup> See Schwartz, *Imperialism*, 59.

<sup>25</sup> On the "ideological construction" of the notion of the Oral Torah see Martin S. Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE–400 CE* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 84–99.

with the Exodus from Egypt (Deut 5:15). The Torah provides very little information on Sabbath practice, however, that is, on the types of activities that should be avoided. According to Exod 16:26, one shall not gather crops from fields, and according to Exod 35:3, one shall not kindle a fire. Other activities are not specified. When discussing halakhic rules for Sabbath practice, rabbis would have found very little in the Torah that they could build upon. Although the traditions in the Mishnah, Tosefta, and Talmud tractate Shabbat are inspired by the notion that the Sabbath should be a day of rest, the specific regulations and discussions rabbis came up with are entirely innovative, geared at contemporary practices and circumstances rather than derived by biblical exegesis. Issues rabbis were concerned with included the question of whether and how one could hand out food to beggars on the Sabbath (m. Šabb. 1:1), and which items of jewelry and hair ornaments women could wear on the holiday (m. Šabb. 6:1, 3), that is, practical matters that people were confronted with in daily life. Rabbinic study took place in real life situations, while eating meals, while observing one's master's practices and listening to the advice he gave to people who approached him on the street.

This kind of study was very different from *yeshiva* study nowadays which focuses on the written compilation of the Babylonian Talmud. It was also different from Graeco-Roman and ancient Christian study which was much more book-centred, with philosophers' private libraries and the ecclesiastical library in Caesarea available to patristic teachers and their students. The notion of book learning is therefore inappropriate as far as ancient rabbinic study is concerned.

This conclusion is also based on practical matters. Only a few wealthy rabbis would have owned Torah scrolls or scrolls of other biblical books themselves.<sup>26</sup> Torah scrolls had to be handwritten in ink on parchment by scribes.<sup>27</sup> They were not only very expensive but their ho-

---

<sup>26</sup> Hezser, *Jewish Literacy*, 147–149.

<sup>27</sup> Hezser, *Jewish Literacy*, 140–142.

liness required special procedures and precautions when handling them.<sup>28</sup> To unroll them and read or check specific words and phrases would have been a complex process, not to mention the problems involved in finding a word in a text that lacked chapter divisions and punctuation. Therefore it is highly unlikely that rabbis used written Torah scrolls in the day-to-day teaching of their students. Rather, they presented and discussed halakhic matters topically, based on memorized biblical texts, earlier rabbis' halakhic views, and in reaction to actual phenomena—for example, household objects in connection with purity issues—that they encountered in daily life.<sup>29</sup> In amoraic times some rabbis seem to have had access to written versions of individual Mishnah tractates which formed the basis of amoraic discussions.

Scholars hold different opinions on the relationship between the mentioned *drashot*, that is, the practice of publicly expounding the Torah on Sabbaths—though probably not in liturgical settings as done nowadays—and the literary genre of rabbinic Midrash. Gary Porton considers Midrash a “literary phenomenon” and “challenges the claim that much of our current Rabbinic Midrash originated in the Rabbinic sermons of late antiquity.”<sup>30</sup> Richard Hidary also points out that “most recent scholars agree that they [i.e., the extant Midrash collections] are literary creations ...”<sup>31</sup> This also means that the editors of the literary compositions of Midrash may have had written Torah scrolls at hand

---

<sup>28</sup> See Martin Goodman, “Sacred Scripture and ‘Defiling the Hands,’” *JTS* 41 (1990): 99–107.

<sup>29</sup> On rabbinic purity rules see Mira Balberg, *Purity, Body, and Self in Early Rabbinic Literature* (Berkeley: University of California Press, 2014).

<sup>30</sup> Gary Porton, “Midrash and the Rabbinic Sermon,” in *When Judaism and Christianity Began: Essays in Memory of Anthony J. Saldarini*, ed. Alan J. Avery-Peck, Daniel Harrington, and Jacob Neusner, 2 vols. (Leiden: Brill, 2004), 2:461–482.

<sup>31</sup> Hidary, *Rabbis*, 49. Hidary goes on to say that the Midrash collections are “literary creations of rabbinic schools,” but the entire notion of “rabbinic schools” is problematic, as I am arguing in my work in progress on rabbinic scholarship in the context of late antique scholasticism.

that the rabbis who gave “words of Torah,” that is, their own personal comments on heard and memorized Torah portions and narratives, may not have had available. Unfortunately, no transcripts of rabbinic *drashot* have survived or are transmitted in rabbinic documents. The collections of diverse rabbis’ midrashic comments transmitted in literary Midrashim are unlikely to reflect rabbinic sermons, not least because of their compilatory nature, where traditions from various rabbis are combined. They are more like *Florilegia* that preserve the brief and diverse biblical comments of a plurality of commentators and exegetes. Unlike Christian *Florilegia* and *Catena*, however, there is no evidence that rabbinic Midrash is based on extracts from written rabbinic biblical commentaries.

### MEMORY AND INNOVATION

It seems that memory and the memorization of texts, whether originally written biblical texts or oral rabbinic traditions, played a huge role in rabbinic study. The quintessential text that urges parents to teach their sons Torah (Sifre Deut. 46) emphasizes the oral nature of that teaching:

“And teach them to your children” [Deut 11:18–21]: your sons and not your daughters, the words of R. Yose b. Aqiba. On the basis of the verse at hand they have said: When a child begins to talk, his father speaks with him in the holy language, teaching him the Torah [כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו בלשון]. But if he [the father] does not speak with him in the holy language and teach him Torah, he is worthy of burying him.

In a linguistic context in which the spoken language was Aramaic, it is recommended that fathers speak to their children in Hebrew at an early age, to enable them to understand the Torah in Hebrew. At this stage the “teaching of the Torah” seems to be envisioned as an entirely oral process. Perhaps the father was expected to tell his children biblical narratives as part of moral lessons and to introduce them to the most important legal rules that governed Jewish religious practice.

The next stage is indicated in the already mentioned story about Rabbi Aqiba's and his son's elementary Torah study with a children's teacher (ARNA 6):

He and his son went and sat before a children's teacher. R. Aqiba took hold of the top of the tablet and his son [took hold of] the top of the tablet. He [the teacher] wrote for him the alphabet and he learned it, the Torah of the Priests [i.e. Leviticus and Numbers] and he learned it. He continued to learn until he had learned the entire Torah.

Elementary teachers are said to have taught students to read the Hebrew alphabet and small Torah portions which they wrote for them on tablets. The students were expected to gain proficiency in reading the Torah in Hebrew aloud and to memorize the portions that they read. Once one portion was memorized—on the basis of repeated recitation—a new portion could be read and remembered as well. In this way, certain parts of the Torah text, that is, the portions the teacher considered most important and those which a student was able to memorize, would become a fixed part of his mind.

Rabbinic study, that is, the higher level Torah study with a rabbinic master, would have constantly refreshed and augmented that basic memorized knowledge. Rabbis expected their students to create and understand keyword connections between words and phrases that appeared in different narrative contexts and parts of the Bible. Once they had read and memorized a Torah portion, the most efficient memorizers may have possessed an almost photographic memory of a text. Also evident, however, are connections made on the basis of the sound of words, indicating the remembrance of spoken texts.<sup>32</sup> In their minds rabbis were able to make connections between texts that we are nowadays able to make through internet searches only.

The phenomenon of having the Torah in their minds rather than reading from—and being bound to—a written text in front of them en-

---

<sup>32</sup> See Alexander Samely, *Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 52.

abled rabbis to be innovative and playful in their use of scriptural knowledge. Unlike modern commentators, rabbis did not interpret biblical texts literally and consecutively, with attention to their literary contexts and sequences. Rather, they fragmented the text by focusing on particular words and phrases that they isolated from their contexts and connected in their minds. In this way, they were able to develop ideas and rules that had little to do with the literal or original meaning of the biblical text but were meaningful to them and their fellow-Jews in their own circumstances. As David Weiss Halivni has pointed out,

Midrash derives from the reader of Scripture, who is stimulated by the text—against the text’s natural meaning—to indulge in imaginative comments ... Most of his cues come from outside the text; the reader actively brings these cues to bear on the text and interacts with it.<sup>33</sup>

In striking contrast to modern historical-critical approaches to the Bible, for rabbis the biblical text served as a springboard for their own legal, moral, and theological imagination.

In its current literary form, the rabbinic genre of Midrash presents individual earlier traditions in a skillfully arranged structure, connecting the *seder*-verse (from the Torah) with the *petichta*-verse (from elsewhere in the Bible).<sup>34</sup> In relation to the amoraic Midrash Genesis Rabbah, Lieve Teugels has pointed to the midrashic techniques of “gap filling and linkage” between seemingly disparate verses as characteristic aspects of midrashic exegesis. She points out that rabbinic midrash contains “narrative expansions and elaborations of the scriptural text which would not be allowed to be called exegesis in our day.”<sup>35</sup> The term “ex-

---

<sup>33</sup> David Weiss Halivni, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 159.

<sup>34</sup> On the proem see Joseph Heinemann, “The Proem in the Aggadic Midrashim: A Form-Critical Study,” in *Studies in Aggadah and Folk Literature*, ed. Joseph Heinemann and Dov Noy (Jerusalem: Magnes Press, 1971).

<sup>35</sup> Lieve Teugels, “Gap Filling and Linkage in the Midrash on the Rebekah Cycle,” in *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction, and History*, ed. André Wénin (Leuven: Peeters, 2011), 586.

gesis” may be inappropriate because the purpose of midrash is not to determine the original meaning of a biblical text in its literary context. Rather, a biblical word may provide a “clue” or “peg” for rabbis’ search for meaning. This imaginary speculation functioned within the context of a rabbinic worldview that was enmeshed in Scripture. Since rabbis “breathed” Scripture, they were able to play with it imaginatively.

For example, at the very beginning of Gen. Rab., “In the beginning God created” (Gen 1:1) is linked to a verse from Proverbs, “Then I was besides him like a little child” (Prov 8:30), attributed to Rabbi Oshaiah. The following comments provide a number of different understandings of the term אָמֵן, also identifying it with אֹמֵן, “workman,” which is even associated with a pedagogue, quoting Num 11:12. Obviously, the purpose is not to explain the literal or contextual meaning of the term אָמֵן used in Prov 8:30 but to extract as many meanings as possible from the root consonants of the word, with references to other biblical verses in which it appears. The purpose of this endeavour was to reveal the richness of Scripture—not only each word but each Hebrew root (and letter) contained multiple meanings, was significant and relevant in many contexts and for diverse ethical and theological purposes. The rabbinic assumption of the polyvalence of Scripture is one of the characteristic aspects of the midrashic approach.<sup>36</sup> It is based on the belief in the divine inspiredness of Scripture, which makes every letter and word meaningful and relevant in the context of the Hebrew Bible and beyond.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> See Philip S. Alexander, “Quid Athenis et Hierosolymis? Rabbinic Midrash and Hermeneutics in the Graeco-Roman World,” in *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*, ed. Philip R. Davies, Geza Vermes, and Richard T. White (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 104.

<sup>37</sup> See also Sebastian Brock, “Midrash in Syriac,” in *Midrash Unbound: Transformations and Innovations*, ed. Michael Fishbane and Joanna Weinberg (London: The Littman Library of Jewish Civilization, 2013), 85.



## THE LASTING RELEVANCE OF SCRIPTURE

In contrast to modern-day biblical scholars, classicists, and ancient historians, rabbis were not interested in reconstructing the “original” meaning of biblical texts in their historical and literary contexts. What mattered to them was the relevance of Scripture for their and their Jewish contemporaries’ own lives in the circumstances they lived in. These circumstances included Roman imperialism and the Byzantine Christian appropriation of the rabbinic Land of Israel as the Christian “Holy Land.”<sup>38</sup> To make Scripture meaningful required the reading of contemporary issues into the biblical text or rather: to understand the biblical text from a contemporary perspective. For example, in the Babylonian Talmud and later Midrashim rabbis present the biblical king David as a Torah scholar (cf. b. Sanh. 16a). This presentation served as a counter-image to the Christian appropriation of David as a forerunner of Jesus, the alleged Davidic messiah.<sup>39</sup> The biblical Edom was associated with contemporary Rome and Romans with the figure of Esau.<sup>40</sup> Scholars have also pointed to the implicit and hidden rebuke of Christian and christological interpretations of Scripture in midrashic and talmudic contexts.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> See Joshua Levinson, “There Is No Place Like Home: Rabbinic Responses to the Christianization of Palestine,” in *Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity*, ed. Natalie B. Dohrmann and Annette Yoshiko Reed (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013), 99–120.

<sup>39</sup> Catherine Hezser, “The Contested Image of King David in Rabbinic and Patristic Literature and Art of Late Antiquity,” in *Torah, Temple, Land: Constructions of Judaism in Antiquity*, ed. Markus Witte, Jens Schröter, and Verena M. Lepper (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 277–298.

<sup>40</sup> Sacha Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings* (Leiden: Brill, 1994), 19; Carol Bakhos, *Ishmael on the Border: Rabbinic Portrayals of the First Arab* (Albany: State University of New York Press, 2006), 79–80; Jacob Neusner, *Persia and Rome in Classical Judaism* (Lanham: University Press of America, 2008).

<sup>41</sup> See, for example, Burton L. Visotzky, *Golden Bells and Pomegranates: Studies in Midrash Leviticus Rabbah* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 154–172; Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud* (Princeton: Princeton University Press, 2007).

Contemporary concerns also led to rabbinic legal innovation. Rabbinic *halakhah* addresses numerous legal situations that are not covered by biblical law or to which biblical law relates in a general way only. The Roman imperial context and the presence of Roman jurists in the cities of Roman Palestine made rabbis familiar with Roman law.<sup>42</sup> In many legal areas scholars have noticed diversions between biblical and rabbinic law and analogies between rabbinic and Roman law, that is, a legal development that not only takes changing legal situations but also changing legal cultures into account.<sup>43</sup> For example, the matrilineal principle that associates the ethnic, religious, and social status of children with that of their mother is a rabbinic innovation that seems to be based on the Roman principle that the offspring of illegitimate unions, such as those between male Roman citizens and slave women, has the status of the mother.<sup>44</sup> Rabbinic rules enabling slaves to do business with their masters' property resemble Roman notions of the *peculium* that slaves could use; in both cases the proceeds belonged to the master.<sup>45</sup> Rather than sticking to the letter of the Torah and merely repeating and ex-

---

<sup>42</sup> Catherine Hezser, "Did Palestinian Rabbis Know Roman Law? Methodological Considerations and Case Studies," in *Legal Engagement: The Reception of Roman Law and Tribunals by Jews and Other Inhabitants of the Empire*, ed. Katell Berthelot, Natalie B. Dohrmann, and Capucine Nemo-Pekelman (Rome: Ecole Française de Rome, 2021), 303–322.

<sup>43</sup> See the contributions in Berthelot and Dohrmann, *Legal Engagement*.

<sup>44</sup> Roman law: Ville Vuolanto, "Child and Parent in Roman Law," in *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, ed. Paul J du Plessis, Clifford Ando, and Kaius Tuori (Oxford: Oxford University Press, 2016), 487–497 (495); Rabbinic law: Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Berkeley: University of California Press, 1999), 293–298.

<sup>45</sup> Catherine Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 276–282. On the *peculium* see already Boas Cohen, "Peculium in Jewish and Roman Law," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 20 (1951): 135–234.

plaining biblical rules, rabbis constantly innovated and developed Jewish law to make it relevant for their contemporaries.<sup>46</sup>

## CONCLUSIONS

The use of the Hebrew Bible in ancient Jewish education was radically different from biblical education nowadays. Two factors are fundamental to the ancient approaches: 1) the illiteracy of the large majority of the population and 2) the lack of an organised educational system. In illiterate and largely oral societies, where only a small scholarly elite has direct access to written texts, familiarity with Scripture would have been based on public readings of the Torah and on public *drashot* provided by rabbis as literate intermediaries, especially from the third century CE onwards. Knowledge of biblical narratives and customary practices were transmitted within families and households. Whether and to what extent children received a Torah-based education depended on their father's own level of scholarship or lack of it.

By emphasizing the oral nature of their learning in contrast to other nations' production of many books, rabbis linked disciples to their masters as the embodiment of Torah knowledge. There were a number of advantages to orality and memorization rather than book-based learning: the creative distance between the base-text and its interpretation and application; the holistic approach to Scripture that understood words and phrases in the context of the entire received tradition; and last but not least the opportunity of innovation, change, and adaptation to new circumstances.

Altogether, then, rabbis' liberal use of Scripture stands out. The Torah and the Hebrew Bible as a whole provided inspiration for rabbis' own ideas and rules, providing guidance to their contemporaries. Biblical law was not fixed and static but expandable and adaptable to new

---

<sup>46</sup> See also Judith Hauptman, *The Stories They Tell: Halakhic Anecdotes in the Babylonian Talmud* (Piscataway: Gorgias, 2022).

circumstances. Besides the biblical tradition, rabbis' familiarity with the non-Jewish Roman legal context inspired legal development. The higher learning, which distinguished rabbis from non-rabbis, did not consist in the mere ability to read and memorize the Torah or to write Torah scrolls but in being able to expand, innovate, and adapt biblical laws and narratives to contemporary situations, to make them relevant for people's daily lives. In modern parlance, it was the impact that mattered most.

# The Literate Education of Early Christians, and Some of Its Unintended Consequences for Christian Exegesis

TERESA MORGAN  
*Yale Divinity School*  
teresa.morgan@yale.edu

## INTRODUCTION: THE LANDSCAPE OF EDUCATION UNDER THE EARLY ROMAN PRINCIPATE

The landscape of education in the ancient Mediterranean and Near East around the time that Christianity emerged was very varied.<sup>1</sup> Most peo-

---

<sup>1</sup>This paper was delivered to the Swedish Exegetical Days 2022 at the University of Gothenburg, and warm thanks for the invitation are due to the Society's President and Committee. Earlier forms of parts of sections on the earliest Christian education and imitation of Christ appear in "Christian Instruction and Moral Formation in the Apostolic Fathers," in *The Apostolic Fathers*, ed. Paul Foster (Grand Rapids: Zondervan, forthcoming) and "Not the Whole Story? Moralizing Biography and *Imitatio Christi*," in *Fame and Infamy: Essays for Christopher Pelling on Characterization in Greek and Roman Biography and History*, ed. Rhiannon Ash, Judith Mossman, and Frances B. Titchener (Oxford: Oxford University Press, 2015), 353–366. On the diversity of educational practices in this period see, for example, E. W. Heaton, *The School Tradition of the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1994); Teresa Morgan, *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Raffaella Cribiore, *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt* (Princeton: Princeton University Press, 2001); Yun Lee Too, ed., *Education in Greek and Roman Antiquity* (Leiden: Brill, 2001); Eleanor Dickey, *The Colloquia of the Hermeneumata Pseudodositheana* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Laura Quick, "Recent Research on Ancient Israelite Education: A Bibliographic Essay," *CBR* 13 (2014): 9–33; George J. Brooke and Renate Smithuis, eds., *Jewish Education from*

ple will have learned a range of practical, everyday skills—spinning and weaving, cooking, childcare, farming, fishing, pottery, and smithing—by more or less formal demonstration, imitation, and apprenticeship. This kind of practical education was probably the earliest model for scribal education, which also seems to have taken the form of apprenticeship. Scribal education is often, rightly, thought of as producing accomplished literates, who could take high political office, compose and comment on literary texts both religious and secular, and play a key part in the transmission of sophisticated cultures, but it could also equip people for more modest roles. Under the Roman principate, it has been estimated that as many as 20% of adult men, together with some women, may have needed at least the elements of literacy and numeracy to run a business, act as a secretary or accountant (freelance, or within a wealthy household), or staff the large and growing imperial bureaucracy at every level from the village to the court.<sup>2</sup> Graeco-Roman Egypt has yielded some evidence of their (not necessarily very extensive) education, in the form of fragments of papyrus and ostraca on which a word, sentence, series of numbers, or signature has been neatly written at the top, followed by several attempts to imitate it.<sup>3</sup>

From the early Hellenistic period onwards, in the Greek and Roman worlds, a further form of literacy-based education developed which came to be known as *enkyklios paideia*, “ordinary” or “general” educa-

---

*Antiquity to the Middle Ages: Studies in Honour of Philip S. Alexander* (Leiden: Brill, 2017); William M. Schniedewind, *The Finger of the Scribe: How Scribes Learned to Write the Bible* (New York: Oxford University Press, 2019), and below, n. 8.

<sup>2</sup> Alan K. Bowman and Greg Woolf, eds., *Literacy and Power in the Ancient World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); William V. Harris, *Ancient Literacy* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 1–25; Greg Woolf, “Ancient Illiteracy?” *BICS* 58 (2015): 31–42.

<sup>3</sup> For example Herbert C. Youtie, “Pétaus, fils de Pétaus, ou le scribe qui ne savait pas écrire,” *CdE* 81 (1966): 127–143; idem, “*Bradeōs graphon*: Between Literacy and Illiteracy,” *GRBS* 12 (1971): 239–261. There is, separately, evidence for foreign language learning in this period which is less relevant here.

tion, or “literate education.”<sup>4</sup> *Enkyklios paideia* began, like scribal education, with students, normally children, learning to read and copy individual letters and numbers, syllables, words, and short sentences. They then graduated to simple arithmetic and to reading longer passages of Greek or Latin verse and prose: especially Homer or Virgil, Euripides and Menander or Terence, fables, and passages from well known historians and orators. Some of these sentences or passages were moralistic or concerned the gods, so religious and moral attitudes were communicated, explicitly or implicitly, alongside other forms of cultural knowledge and technical skills. If their parents could afford it, students might graduate from these basics to learn some geometry and grammar: not the grammar of the spoken Greek or Latin of the time, but that of classical Attic or golden-age Latin. Those whose parents were sufficiently wealthy might then study rhetoric, literary criticism, philosophy, more sophisticated mathematics, and/or music with elite rhetoricians, philosophers, and other scholars.<sup>5</sup>

*Enkyklios paideia* developed out of aspects of classical Athenian education in the kingdoms which succeeded the empire of Alexander the Great, both because Alexander and his successors admired Athenian culture and as a tool of imperial control. It had practical uses: through it non-Macedonians and non-Greeks could acquire skills which enabled them to join the ruling bureaucracies of the Hellenistic kingdoms. Equally significantly, it became a tool of cultural initiation and social mobility at a time when identity was coming increasingly to be identified in socio-economic and cultural terms.<sup>6</sup> By the later Hellenistic peri-

---

<sup>4</sup> Morgan, *Literate Education*. On the roots of this education in classical Athens see idem, “Literate Education in Classical Athens,” *CQ* 49 (1999): 46–61.

<sup>5</sup> At many levels of society boys will probably also have taken part in some athletic and military training: for example Henri-Irénée Marrou, *A History of Education in Antiquity* (New York: Sheed and Ward, 1956), 116–132; Nigel Kennell, *Ephebeia: A Register of Greek Cities with Citizen Training Systems in the Hellenistic and Roman Periods* (Hildesheim: Weidmann, 2006).

<sup>6</sup> Per Bilde, Troels Engberg-Pedersen, Lise Hannestad, and Jan Zahle, eds., *Ethnicity*

od *enkyklios paideia* constituted a well developed curriculum of subjects with a culturally high profile. It was a recognized part of the social equipment of a wealthy or upper-class Greek or Roman, or someone who aspired to enter those elites, or to look something like a member of them.<sup>7</sup>

At the time when Christianity arose, the educational scene across the Mediterranean and Near East was therefore richly diverse. In this context, however, the written remains of early Christianity raise a number of questions. What kind of education did the writers of the earliest Christian texts have? How did Christians in early churches learn about their faith?

## THE EDUCATION OF THE FIRST CHRISTIAN WRITERS

Probably all the earliest Christian writers were Jewish, but those who survive wrote in Greek. Some may also have spoken or read at least some Aramaic and/or Hebrew, but there is little sign that most, if any read the scriptures in Hebrew; their bible of reference was the Septu-

---

*in Hellenistic Egypt* (Aarhus: Aarhus University Press, 1992); Richard Fowler, "Ethnicity and Power: Studies in Royal Ideology in the Hellenistic Fertile Crescent" (PhD diss., Oxford University, 1999); Andrew Gardner, Edward Herring, and Kathryn Lomas, eds., *Creating Ethnicities and Identities in the Roman World* (London: Institute of Classical Studies, 2013); Teresa Morgan "Society, Identity and Ethnicity in the Hellenistic World," in *Ethnicity, Race, Religion: Identities and Ideologies in Early Jewish and Christian Texts, and in Modern Biblical Interpretation*, ed. David G. Horrell and Katherine M. Hockey (London: Bloomsbury Academic, 2018), 23–45.

<sup>7</sup>The wide distribution, high profile and stability of *enkyklios paideia* are remarkable given its limited institutional support: without training or accreditation of teachers, school buildings, an examination system, or public funding for more than a small number of elite orators and philosophers. Children of the wealthy were taught by slaves. The less wealthy found a teacher at the local gymnasium, in the marketplace, or at a crossroads. If a person could recruit pupils he or she was a teacher, though such teachers were not always highly regarded: one Greek proverb says, "He's either dead or teaching letters" (Zen. 4.17).



agint. It seems clear that they had some form of education in Greek, and perhaps only in Greek. This obviously involved literacy and was much more than elementary, since it enabled them to write sizeable works of history, biography, letters, teaching treatises, and apocalypses. The most widespread and obvious source of literate education in Greek at this time was *enkyklios paideia*, but there are difficulties in assuming that this was what early Christians received. *Enkyklios paideia* teaches more advanced students to read and write a grammatically and syntactically complex Greek informed by classical Attic, but early Christians write various, more or less sophisticated but confident, forms of *koinē*, the simplified everyday Greek of their own time. Written *koinē* and contemporary literary Greek are on a spectrum, and neither is identical to classical Attic, but, compared, for instance, with near-contemporaries such as Plutarch, Dio Chrysostom, Philo, or Josephus, the first Christian writers do not look as though they have received a high level mainstream literate education. Could they have received such an education but be switching to *koinē* to make their writings more accessible to their audiences, some of whom may not have had much education? This may be possible in principle, but Christians living in cities, at least, around the ancient Mediterranean were used to hearing public speeches by the highly educated, and much of the communication of early Christian writings is likely to have taken place orally. If so, there would have been no obvious need for writers to “write down” to their audiences.

An alternative candidate for the education of early Christians is a form of Jewish scribal education, conducted in Greek. The existence of such a tradition has been inferred not least from the number of substantial Hellenistic Jewish writings that survive, written, like early Christian writings, in lively and confident *koinē* Greek. Unfortunately we have surprisingly little evidence for Hellenistic Jewish education, so it cannot be proven.<sup>8</sup> We do, however, have a little evidence for education within

---

<sup>8</sup> See especially Jason Zurawski, “Jewish education the Hellenistic Diaspora: Discussing Education, Shaping Identity” (PhD diss., University of Michigan, 2016);

Christian communities of the very late first and early second centuries, in the writings of the Apostolic Fathers. This has been largely overlooked in the study of education, and it by no means tells us all we should like to know, but it offers a shred of testimony to the education of early Christians. In the process it may also shed some light on the education of the earliest Christian writers, and perhaps also of Greek-speaking Jews.

### THE EARLIEST “CHRISTIAN EDUCATION”

The earliest reference to “Christian education” appears in the First Letter of Clement, plausibly written around the end of the first century in the name of “the church of God ... in Rome” to “the church of God ... in Corinth.” At 21.6 and 21.8, the writer exhorts the Corinthians, “Let us teach the young [or ‘new members’] the *paideia* of the fear of God ... let our children share the teaching ‘in Christ.’” The first *paideia* here could refer to an education whose content is the fear of God, or an education appropriate to those who fear God, but in context the first is more likely. The writer is telling the community how to be “citizens worthy of [God]” (21.1): among other things, by doing God’s will, revering Christ, instructing the young and possibly also adult converts, and regulating their wives for good (21.4, 6).<sup>9</sup> The second reference to *paideia* probably also refers to the content of this education, which, the writer tells us immediately afterwards, includes humility, love of God, and the recognition that fear and love of God bring salvation (21.8).<sup>10</sup>

---

Karina M. Hogan, Matthew Goff, and Emma Wasserman, eds., *Pedagogy in Ancient Judaism and Early Christianity* (Atlanta: SBL, 2017); Jason M. Zurawski and Gabriele Boccaccini, eds., *Second Temple Jewish “Paideia” in Context* (Berlin: de Gruyter, 2017); Patrick Pouchelle, “The Septuagintal Paideia and the Construction of a Jewish Identity during the Late Hellenistic and Early Roman Period,” *CBQ* 81 (2019): 33–45.

<sup>9</sup> This indicates that male householders are the primary addressees of the letter, and responsible for education within their households.

<sup>10</sup> The meaning of the phrase “in Christ” is much debated, but here its meaning is

For this writer, and all the Apostolic Fathers, the ultimate teacher is God, through God's commandments, the Jewish scriptures, God's sending of Jesus Christ to earth, and Jesus' earthly teaching (for example, 1 Clem. 2.8; 2 Clem. 13.4; Poly., *Phil.* 2.2; Did. 1.2; Barn. 1.2; Herm. Vis. 1.3.4; cf. Diog. 7.2–6).<sup>11</sup> In early Christian writings, it is very rare for the exalted Christ to teach, though the risen Christ does instruct the disciples in the gospels and Acts (Matt 28:19; Luke 24:25–28, 44–47; Acts 1:2–3; cf. Joh 21:15–17), and there may be a hint of the exalted Christ's teaching at 1 Clem. 22.1. During his earthly life, however, Jesus both teaches and instructs by example, as he bears his sufferings with faithfulness and humility (1 Clem. 16.3–7; Ign. *Rom.* 6.3; Poly. *Phil.* 10.1; Mart. *Poly.* 1.2).<sup>12</sup>

After God and Christ, the chief educators of the faithful are the apostles. The writer of the Letter to Diognetus refers to the apostles as his own teachers: “having become a disciple of the apostles, I am becoming a teacher of the nations ...” (11.1), and rejoices that, through Christ and through people like himself, what the apostles handed down to later generations is well guarded (11.6). Bishops, presbyters, and deacons also teach Christian householders, who pass the teaching on to their dependents (e.g. Did. 4.9; Herm. Vis. 1.3.1). For Polycarp of Smyrna and the writer of the Letter to Diognetus, community members also teach each other, by the example of their faithfulness, righteousness,

---

probably instrumental (cf. 1 Clem. 2.1, 49.1). See further Teresa Morgan, *Being “In Christ” in the Letters of Paul: Saved through Christ and In His Hands* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 254–255.

<sup>11</sup> Peter Gemeinhardt, “Teaching the Faith in Early Christianity: Divine and Human Agency,” *VC* 74 (2020): 129–164.

<sup>12</sup> On Jesus as teaching in his earthly ministry in the Apostolic Fathers see, for example, 1 Clem. 13.1–2; 2 Clem. 6.1; Ign., *Eph.* 9.2; Poly., *Phil.* 2.2–3; and probably 1 Clem. 49.1; Barn. 5.7–8). They also quote or refer to teachings by Jesus which appear in the canonical gospels (e.g. 1 Clem. 24.5; 2 Clem. 3.1; Ign., *Eph.* 14.2; Ign., *Rom.* 7.3; Poly. *Phil.* 5.2; Did. 11.7; Barn. 5.9; Herm. Vis. 4.2.6; Mand. 6.2.4; Sim. 6.3.6; Sim. 9.20.2; Diogn. 9.6).

and endurance in suffering (Poly. *Phil.* 9.1–2; Diogn. 5.10–16; cf. 1 Thess 1:7). All community members are also learners, with a responsibility to listen to their teachers, to recognize their sins, and to imitate Christ and the longsuffering of fellow Christians, especially under persecution.<sup>13</sup> No distinction is made in these texts between what is taught to children and adults, perhaps because at this time so many of those who need to be taught about Christ-confession are adult converts. It is not clear where or in what contexts teaching takes place, but, just as Jesus is remembered as teaching in synagogues on the Sabbath, in private houses, and in the open air, we can conjecture that his early followers also taught both in liturgical contexts and in informal domestic or open-air meetings.

These glimpses of early Christian education focus on its ultimate sources of authority—God and Christ—on those who transmit it—especially apostles, community leaders, and householders—and on its content—interpretation of the scriptures, the teaching of Jesus in his earthly life, imitation of Christ and other faithful people, and what the faithful ultimately hope for. It is evident that education is firmly embedded in the organizing structures and practices of communities, and directly supports those structures and practices. Disappointingly, the Apostolic Fathers have little to say about the media in which, for instance, the teaching of Jesus is preserved in their communities, though at this point both oral traditions and texts are in circulation among churches. Their picture of education has some points of contact with *enkyklios paideia* (for instance, in its interest in moral formation) but its authority structure, content, and aims, and its lack of explicit interest in literacy, are all significantly different.<sup>14</sup> In its understanding of education

---

<sup>13</sup> Jason N. Yuh, “Do as I Say, Not as They Do: Social Construction in the Epistle of Barnabas through Canonical Interpretation and Ritual,” *HTR* 112 (2019): 273–295, notes that Barnabas’ audience are responsible for understanding what they are taught, by the “circumcision of hearing” (Barn. 9.1–3).

<sup>14</sup> It also has parallels with traditional Roman moral formation of children, paradigmatically described in Plutarch’s life of Cato the Elder (20); on the role of

as coming from God, however, as involving interpretation of the Jewish scriptures, as transmitted by figures of authority within the community, as directed primarily at householders who teach and regulate other members of their households, and as aimed explicitly at the good of the whole community in its life of service to God, the Apostolic Fathers' picture of education is strongly reminiscent of that of the Hellenistic Jewish books of wisdom. We can, I think, infer with some confidence that early Christian education derives from a probably Greek-speaking, scribal-type Hellenistic Jewish educational tradition. This further suggests that the Apostolic Fathers offer some evidence of Hellenistic Jewish educational practices, and probably also of the education of the earliest Christian writers.

What the references above do not yield is any evidence of how, practically, reading and writing were taught, but there may be a shred of information about this too. As early as the end of the first century, the *Didache* describes how teachers sometimes arrive in a Christian community from outside. The writer tells its community to receive such people, but warily, testing them, and recognizing that there are false teachers as there are false prophets (11.1–2; cf. 6.1; 12.1). False teachers, or teachings from outside, may refer to teaching from other Christian groups with which this writer does not agree: the kind of thing Paul refers to when he tells the Corinthians or the Galatians not to be led astray by people who preach something different from him (1 Cor 3:1–11; Gal 3:1–2; 4:8–9). The *Didache*, however, has a strongly dualist world view. There are two paths, of life and death, good and evil, and those whom the writer associates with evil are normally absolute outsiders: non-Christians. Teachers from outside—who, among other things, teach about morality and the divine—could therefore be non-Christians, and if so, the likeliest candidates are teachers of *enkyklios*

---

parents in education more broadly see Janette McWilliam, "The Socialization of Roman Children," in *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, ed. Judith Evans Grubbs and Tim Parkin (Oxford: Oxford University Press, 2013), 264–285 (269–274).

*paideia*, some of the content of whose teaching had a religious and moralizing dimension. If so, then the writer of the Didache may be warning his community not to have anything to do with this type of education and its profane and immoral content—a concern which will become a major bigger issue for Christians in the following centuries.<sup>15</sup> This reinforces the likelihood that if Christians were taught to read and write, it was in the other tradition readily available to them, that of Hellenistic Judaism.

The earliest Christian teaching must have been oral proclamation of the death and resurrection of Jesus Christ, together with interpretation of its significance, affirmation of Christ's exaltation and lordship and his future coming, the call to repentance and baptism, and transmission of teachings of Jesus in his earthly life. At a very early stage, this teaching began to be written down and further interpreted; it was built into larger works such as gospels and *acta*, and was taught by community leaders one of whose prime responsibilities was education. For this kind of development of teaching and writings, education in a scribal tradition would serve well. *Enkyklios paideia* would undoubtedly have been a presence in the places where Christian communities developed, and no doubt some converts had received a literate education, but it may have remained marginal to early Christian communities, and may even have been perceived as more of a threat than an opportunity.

#### IMITATION OF CHRIST AS CENTRAL TO EARLY CHRISTIAN EDUCATION

This sketch of very early Christian education has touched on one aspect of it which is well attested in early writings, and which deserves a little more attention in its own right: imitation, especially imitation of Christ.

---

<sup>15</sup> When Ign. *Magn.* 8.10 urges the Magnesians similarly not to be led astray by false teachings, nor by “useless old fables”, it is referring to the Mosaic law, but the Didache is unlikely to be referring to Jewish teaching in hostile terms.

The call to imitation of Christ is deeply rooted in early Christian thinking; it appears in some of Paul's earliest letters (1 Thess 1:6; 1 Cor 11:1) and is remembered as being taught by Jesus himself in his earthly life (for example Luke 22:26–27; Joh 15:9, 12–14). The idea that one learns by imitating—by conforming one's intentions and/or actions to an end modelled by another—is also endemic in all kinds of contemporary Mediterranean and Near Eastern education, as well as in popular and philosophical ethics, so it comes as no surprise to find that it is invoked by Christians. The way Christians are called to imitate Christ, however, is distinctive. A few examples will have to suffice here.

In Luke's account of the Last Supper (Luk 22:26–27), Jesus tells the disciples to follow his example by serving one another. It has been suggested that the whole of Luke's passion narrative portrays Jesus as a model for imitation, especially by early Christian martyrs.<sup>16</sup> John's Jesus also calls the disciples to imitate him: "This is my commandment: love one another as I love you. No-one has greater love than this, to lay down one's life for one's friends" (Joh 15:12–14).<sup>17</sup> Following Jesus means following his example of love, and the ultimate expression of love is to be willing to die for others. In these examples, the disciples are told specifically to imitate Jesus' willingness to suffer and die for others. In the synoptic gospels and Acts, a handful of other activities of Jesus are also identified as models for imitation: in the gospels, for instance, the disciples are sent out to exorcize unclean spirits, heal the sick, and preach the gospel (Mark 3:14–15; 6:7 = Matt 10:1–16 = Luke 9:1–5), and in Acts we see them doing so. Where imitation is referenced in the

---

<sup>16</sup> For example Brian E. Beck, "Imitatio Christi and the Lucan Passion Narrative," in *Suffering and Martyrdom in the New Testament*, ed. William Horbury and Brian McNeil (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 28–47; cf. G. W. H. Lampe, "Martyrdom and Inspiration," in Horbury and McNeil, *Suffering*, 118–135; Jon Ruthven, "The 'Imitation of Christ' in Christian Tradition: Its Missing Charismatic Emphasis," *Journal of Pentecostal Theology* 8 (2000), 60–78.

<sup>17</sup> Translations are from the NRSV unless otherwise noted.

gospels, however, it is most often (though not quite always) imitation of Christ in his suffering or death.

The same is true of Paul's letters. At 1 Thess 1:6–7, for example, Paul tells the Thessalonians,

You became imitators of us and of the Lord, for in spite of persecution you received the word with joy inspired by the Holy Spirit, so that you became an example (*typos*) to all the believers in Macedonia and in Achaia.

The Thessalonians' "affliction" seems to be that they have been attacked in some way for putting their trust in God (1:8) At 2:14 Paul adds that they have become imitators of the churches of Judaea, "for you suffered the same things from your compatriots as they did from the Jews." These verses are sometimes taken to mean that the Thessalonians can console themselves by remembering that Christ, Paul, and other churches have suffered as they are suffering, but this cannot be quite right. The suffering of the Thessalonians is not like that of Christ, since there is no indication that it has led to arrest or death, and it is not salvific. Nor is there any indication that they are suffering, like Paul, because they are apostles. At the same time, the phrase, "You became imitators of us and of the Lord" hints that the Thessalonians' suffering, whatever it consists in, does achieve something, and Paul indicates that it inspires others to trust and faithfulness towards God.

Ephesians 5:1–2 also encourages imitation, of both Christ and God-self, even if it leads to suffering, and indicates that such suffering achieves something: "Therefore be imitators of God, as beloved children, and live in love, as Christ loved us and gave himself up for us, a fragrant offering and sacrifice to God." The writer urges the Ephesians to imitate God by forgiving others as God has forgiven them through the death of Christ (5:2, cf. 1:7), and to imitate Christ by loving others as Christ loved them, even to death (though there is no indication that he expects the Ephesians to seek death). In a similar spirit, while instructing Christian slaves to obey their masters, the author of 1 Peter asks rhetorically what credit there is in being beaten for doing wrong.



None, he says, but it is a grace before God to endure suffering patiently for doing good:

For to this you have been called, because Christ also suffered for you, leaving you an example, so that you should follow in his footsteps ... When he was abused, he did not return abuse; when he suffered, he did not threaten; but he entrusted himself to the one who judges justly. He bore our sins in his body upon the cross, so that, free from sin, we might live for righteousness.” (1 Pet 2:21, 23–24)

Once more, imitating Christ is connected not with the whole of Christ’s life, but with his suffering and death, and the writer hints that imitating him, in some unspecified way, strengthens the righteousness of the faithful.

The “Christ-hymn” at Phil 2:6–11 offers Christ as a model in slightly more oblique terms. “Let the same mind be in you that was in Christ Jesus:” the “mind” that led Christ to empty himself, take the form of a slave, humble himself, and become obedient even to death on a cross. As many commentators have argued, this would be a roundabout way of telling the Philippians simply to practice humility and obedience to God, but it can be heard as inviting them to identify with, and model their lives on, the kenotic humility and death of Christ.<sup>18</sup>

Passages like these are by no means the only ones in which early writers commend to community members activities which they associate with Jesus in his earthly life. At 1 Cor 12:8–10, for instance, Paul tells the Corinthians that they are, or should be, capable of healing, do-

---

<sup>18</sup> Following, for example, Ernst Lohmeyer, *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil. 2,5–11* (Heidelberg: Carl Winters, 1928), 91; Stephen E. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul: An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus* (Sheffield: JSOT, 1990), chapters 3–4. On the conflicted history of interpretation of this passage, however, see Ralph P. Martin, *Carmen Christi: Philippians ii 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967); idem, “Carmen Christi revisited,” in *Where Christology Began: Essays on Philippians 2*, ed. idem and Brian J. Dodd (Louisville: Westminster John Knox, 1998), 1–5.

ing mighty deeds, prophesying, discerning spirits, and more. In Acts, Peter, Paul, Stephen and others follow the example of Jesus by preaching, prophesying, healing, and being directed or even taken to one place or another where they are needed (for example Acts 2:17; 6:10; 8:39; 11:28; 13:4; 19:6). All the Apostolic Fathers, by virtue of their writings, construct themselves as teachers, and sometimes describe themselves as such (for example *Ep. Diog.* 11.6; *Herm.* 2.4.3), as well as exhorting community leaders, by virtue of their office, teachers, by virtue of their spiritual gift, or all the faithful, by virtue of their faith, to teach others. But these activities are not typically described as ways of imitating Christ: rather they are gifts or expressions of the Spirit, or responsibilities of community membership or office (for example Rom 12:6–8; 1 Cor 12:28–31; 14:1–2; 1 Thess 5:19–20; cf. Eph 4:11). When early writers speak of people imitating or following Christ, it is almost always in connection with Christ's suffering and death.

We could multiply examples, but the importance of imitating Christ for early Christians is well recognized. It is, however, less well recognized that early Christian imitation, in some ways, takes a significantly different form from the imitation of moral exemplars in the world around it.

Imitation is a major theme in ancient Mediterranean and Near Eastern culture and education, while in mainstream Greek and Roman education children read exemplary stories of great men and (occasionally) women of the past from an early stage.<sup>19</sup> In this context, imitation typi-

---

<sup>19</sup> Christopher Pelling, "Aspects of Plutarch's Characterization," *ICS* 13 (1988): 257–274; idem, "The Moralism of Plutarch's Lives," in *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*, ed. Doreen C. Innes, Harry Hine, and Christopher Pelling (Oxford: Oxford University Press, 1995), 205–220; Timothy E. Duff, *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 13–51; Teresa Morgan, *Popular Morality in the Early Roman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 122–129; Rebecca Langlands, *Exemplary Ethics in Ancient Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018); Matthew Roller, *Models from the Past in Roman Culture: A World of Exempla* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

cally takes one of two forms: either one imitates the behaviour of a role model, or, more generically, one imitates his or her virtue in a way appropriate to one's own context. One might, for example, aspire to imitate the behaviour of the fabled early Republican Roman soldier Horatius Cocles if Rome should one day need defending again from an invader. Alternatively, one might seek to imitate the courage of Alexander the Great without aiming to invade a neighbouring kingdom.

When Christians, however, are urged to imitate the faithfulness of Christ in suffering, or even death, their suffering is not an action, nor is it commended as a virtue. Christians might be willing to accept suffering, but they are not usually told that it is an intrinsically good thing, that they should seek it out, or that it should take any particular form.<sup>20</sup> Imitation of Christ is better understood as a willingness to accept the consequences of the commitment a Christian has made to God and Christ, in the conviction that, however apparently negative, these are ultimately positive—not just for oneself, but also for others.<sup>21</sup>

One of the implications of this understanding of imitation, for Christians, is that it commits those who practise it not only to practising a virtue or to a specific action, but to a continuous path of action. A path of action informed by an intellectual or moral commitment is the beginning of what Christians, together with some early imperial philosophers, call a *hodos* or “way,” and following a way begins to create a way of life and an ongoing identity for the person who follows it. The idea that followers of Christ imitate Christ is therefore inseparable from the conviction that Christian *pistis* (“trust,” “belief,” or “faith” in God and Christ) is not just a set of beliefs, a collection of moral ideas, or even worship of a divinity, but an entire way of life, in community with others who share it, which the faithful follow until the end time. Imitation of Christ is one of the most powerful of the ideas that represent

---

<sup>20</sup> Though occasionally early Christians did express a desire for martyrdom: for example Ign. *Rom.* 6.3; cf. 2.2; Tert. *Scap.* 5; Isidore, *Orig.* 8.5.51.

<sup>21</sup> Morgan, “Not the whole story?,” 364–365.

early Christ-confession to its adherents not just as a new set of concepts or a new cult, but as a rebirth; a new creation; life already lived under the kingdom of God; or an aspect of eternal life already active in the present time.

The idea that a person might be willing to embrace the consequences of a commitment she or he has made is not unique to Christians. One might point to Abraham's obedience when he is commanded to sacrifice Isaac; Socrates' refusal to flee Athens in 399 BCE to escape execution under the laws of his city; or the (probably apocryphal) determination of the Roman general Regulus to return to Carthage, from where he has been sent to Rome as a hostage-negotiator for peace in 255 BCE, to tell the Carthaginians in person that Rome refuses to accept their terms, and face execution. Stories like these are told not only for the virtues of their subjects, but for their exemplary determination to accept the situations into which their religious, moral, or patriotic commitments has led them. Christians, however, take this idea and make it central to Christ-confession and, in the process, to Christian education, in a way which is new.

### SOME UNINTENDED CONSEQUENCES OF EARLY CHRISTIAN EDUCATION

So far, we have sought to recover some under-used evidence for very early Christian education, and to locate it, as far as possible, in its Graeco-Roman and Jewish contexts. By the mid-second century, however, we can begin to say much more about the education of Christians, because an increasing number (most, at first, converts, but more and more cradle Christians too) have a high-level education based on *enkyklios paideia* and also encompassing rhetoric, literary criticism, and/or philosophy.<sup>22</sup> This, as is well recognized, makes possible the great efflorescence

---

<sup>22</sup> On the interaction of late antique Christian with mainstream education see, for example, Sara Rappé, "The New Math: How to Add and Subtract Pagan Elements in

of later ancient Christian philosophy, theology, apologetic, and scriptural interpretation, together with hymns, poetry, complex sermons, liturgies, and more. By way of a coda to this article, however, it is worth drawing attention to some of the unintended consequences of this development in the education of (some) Christians, for the ways in which their own tradition and earliest writings are heard and interpreted.<sup>23</sup>

One of the effects, and almost certainly intentions, of Greek and Latin literate education, from its inception, was to encourage those who received it to identify with Greek and/or Roman culture, often to the point of embracing the expansion or redefinition of their ethnicity and social identity on the basis of that culture. The debate about the relationship between Christianity and non-Christian education which reached its height in the fourth century attests that educated Christians were as susceptible as non-Christians to the effects of education on their identity, and aware of it as an issue, even if not everyone had nightmares, like Jerome, about being condemned by Christ as a Ciceronian rather than a Christian.<sup>24</sup> The culture one acquired through *enkyklios paideia*, rhetoric, philosophy, and the rest, moreover, was not only literate, but deeply literary. We should expect educated Christians influ-

---

Christian Education,” in Lee Too, *Education*, 405–532; Peter Gemeinhardt, “In Search of Christian *paideia*: Education and Conversion in Early Christian Biography,” *ZAC* 16 (2012): 88–98; Carolyn Osiek, “The Education of Girls in Early Christian Ascetic Tradition,” *Studies in Religion* 41 (2012): 401–407; Matthew Ryan Hauge and Andrew W. Pitts, *Ancient Education and Early Christianity* (London: Bloomsbury, 2016).

<sup>23</sup> We should not overdraw the contrast between Hellenistic Jewish and Greek-type educations here, given that by the early principate there had been extensive cross-fertilization between Jewish and Greek literate cultures. The most influential Christian writers of the second century on, however, clearly have a much higher-level Greek education than most, or all, first-century writers, while the Hellenistic Jewish traditions in which first-century writers were probably educated are very unlikely normally to have reached the cultural heights of, for example, Philo or Josephus.

<sup>24</sup> *Ep.* 22.30: “Asked who and what I was I replied: ‘I am a Christian.’ But He who presided said: ‘You lie, you are a follower of Cicero, not of Christ. For “where your treasure is, there will your heart be also.”’”

enced by it to have had a tendency to identify their Christian identity and faith particularly strongly with the authority of written texts, and they do.

By the early principate, moreover, Greek literature and, increasingly, Latin literature, had developed canons: lists of the most significant authors within the repertoire of all significant, remembered authors.<sup>25</sup> The canon of Greek literature began to develop in the early Hellenistic period and was closely linked with the evolution of *enkyklios paideia*. *Enkyklios paideia* heavily favoured canonical texts as teaching aids because it was designed, in part, to teach the young what it was most important for them to know if they aspired to belong to the ranks of the culturally and socially Greek. Some Christians were increasingly encouraged, probably not least by their literate education, not only to link their Christian identity with texts, but to link it especially with a selection of what they saw as the most significant texts, and so gradually to form the Christian canon (the same process had already begun with Jewish texts, very likely, at least in part, because of a similarly close relationship between Hellenistic Jewish and Greek literate culture). One unintended consequence of this was Christianity's eventual privileging of "canonical" writings over other writings or forms of communication as definitive of the content of "the faith" and what it means to be a Christian. A further consequence is the reading of canonical writings in distinctive ways: notably for traces of later doctrines, such as the doctrine of the Trinity, which, it was felt, ought to be at least adumbrated in some form in the scriptures because they became important later. Finding later

---

<sup>25</sup> The development of the canon is attributed to Aristarchus of Samothrace and Aristobulus of Alexandria, librarians of the Alexandrian library, though the process began earlier, with the privileging of the *Iliad* and *Odyssey* over other epics from the late archaic period, and the identification of Aeschylus, Sophocles, and Euripides as the three great tragedians of fifth-century Athens from the fourth century onwards. Within the canon, educational writings further privileged some writers—Homer, Euripides, Menander—and some works over others, creating, effectively, a canon within the canon, a tendency which is also evident in early Christian writings.

ideas in canonical texts is a longstanding practice of Greek literary criticism and textual commentary: it was, for instance, a commonplace of literary discourse that one could find everything one needed to know in Homer's *Iliad*, from how to build a boat to the doctrines of later Platonism.<sup>26</sup>

The high-level education of some Christians, from the mid-second century onwards, also encouraged them to read what they regarded as their most significant early texts in ways inherited from the study of canonical Greek literature. In this passage, for example, Origen uses allegorical interpretation to read Matthew's parable of the treasure hidden in a field (Matt 13:44) as affirming his view that there is secret wisdom in the scriptures and in the person of Christ which is not accessible to ordinary, uneducated Christians, and should be kept from them:

Now a man who comes to the field, whether to the Scriptures or to the Christ who is formed both from things manifest and from things hidden, finds the hidden treasure of wisdom whether in Christ or in the Scriptures. For, going round to visit the field and searching the Scriptures and seeking to understand the Christ, he finds the treasure in it. Having found it, he hides it, thinking that it is not without danger to reveal to everybody the secret meanings of the Scriptures or the treasures of wisdom and knowledge in Christ. And, having hidden it, he goes away. Now he is focused on the heavy labor of devising how he shall buy the field, or the Scriptures, that he may make them his own possession, receiving from the people of God the oracles of God with which the Jews were first entrusted.<sup>27</sup>

In an even more elaborate reading of Matthew's parable of the leaven (Matt 13:35), Hilary of Poitiers interprets every element in the parable allegorically to argue that the teaching of the law and the prophets are

---

<sup>26</sup> For example Robert Lamberton, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of an Epic Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1986), John J. Keaney and Robert Lamberton, *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

<sup>27</sup> Manlio Simonetti, ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture: Matthew* (Downers Grove: InterVarsity, 2001), ad loc.

completed by the gospel and brought into unity through the Holy Spirit:

The kingdom of heaven is like leaven. Yeast comes from flour and returns the potency it received to the batch of its own kind. The Lord compared himself with this yeast. It was taken in hand by the woman, that is, the synagogue, and buried with the judgment of death, affirming that the law and the prophets are dissolved in the gospel. This yeast, covered with three measures of flour in equal parts—that is the law, the prophets and the gospel—makes everything one, so that what the law established and the prophets proclaimed is completed by the added ingredient of the gospel. Everything, possessing the same contents and potency, is brought about through the spirit of God, so that there is no disunity in what is fermented in equal parts.<sup>28</sup>

Readings like these, among much else, look for a density and complexity of argument which go beyond anything Matthew is likely to have intended, or his first listeners to have heard, but which are firmly in the tradition of the allegorical interpretation of poetry by Greek literary scholars and philosophers.

At times, even the literary Greek which educated Christians had learned may have affected their interpretation of the texts. Luke 17:21b, for example, “Behold, the kingdom of God is ἐντός ὑμῶν,” offers a notorious interpretative crux. In classical Greek, ἐντός can mean “within” or “among,” suggesting to most late antique and modern commentators that the kingdom of God is either within the disciples or among them. For Ambrose’s *Exposition of the Gospel of Luke* (8.33), Isaac of Nineveh’s *Ascetical Homilies* (53), and John Cassian’s *Conferences* (1.13), for instance, it is within them. This interpretation has held sway for much of the Church’s history, though the “among” translation has been preferred by those who identify the kingdom with the presence of Christ in the Church, or who see Luke’s gospel as much concerned with Christian community and care for the socially vulnerable.<sup>29</sup> In 1948, however,

---

<sup>28</sup> Simonetti, *Ancient Christian Commentary*, ad loc.

<sup>29</sup> See the discussion of François Bovon, *Luke 2: A Commentary on the Gospel of Luke 9:50–19:27* (Minneapolis: Fortress, 2013), ad loc.



C. H. Roberts demonstrated that in early imperial papyri written in *koinē*, ἐντός often means “near at hand” or “within your grasp.”<sup>30</sup> If early Christian writers had read the gospels with the Greek of their own day in mind, rather than the literary Attic of several centuries earlier, this interpretation might have entered the mainstream of interpretation much earlier.<sup>31</sup>

In very varied ways, therefore, the ways in which early Christians were educated affected what and how they wrote, and how they evaluated, read, and interpreted earlier writings. In the process, they shaped Christian understandings about the nature of tradition, which parts and forms of tradition were most significant, and what was significant about them, in ways that persist to the present day. Should we see this as problematic? It depends on what we are trying to do by studying early Christianity. Historians are interested in what the authors of written sources were trying to say, and how they were heard by their first audiences, while theologians are more interested in the accumulation of tradition and in interpretations. In addition, of course, contemporary practices of history are themselves the product of a tradition and make what are effectively confessional assumptions and claims about the nature of human beings and human societies, so no approach to the material is objective or value-neutral. At the very least, however, understanding something of how Christian education evolved as part of Greek, Roman, and Jewish culture and traditions, and how its background shaped its relationship with the form and content of Christian tradition, allows modern scholars to make better informed decisions about how they read and interpret the tradition at every stage, whether as historians, literary scholars, linguists, theologians, or people of faith.

---

<sup>30</sup> C. H. Roberts, “The Kingdom of Heaven,” *HTHR* 41 (1948): 1–8. (Gos. Thom. 3, rephrases this saying, “The kingdom is inside you and it is outside you,” partly in line with this writing’s emphasis on interiority).

<sup>31</sup> Though Cyril of Alexandria, in his commentary on Luke, *Homily* 117 (Migne, *PG* 52, 841) comes close to a *koinē* interpretation when he says, “It is within you: that is, it depends on your own wills and is in your own power, whether or not you receive it.”

# Ancient Israelite Scribal Apprenticeships

WILLIAM M. SCHNIEDEWIND

UCLA

williams@humnet.ucla.edu

## APPRENTICESHIPS INSTEAD OF SCHOOLS

Ancient scribes learned their trades through apprenticeship. In this article, I provide comparative, archaeological, and inscriptional evidence to support this hypothesis for the apprenticeship learning model in ancient Israel and explore some of its implications for biblical literature. To begin with, the apprenticeship model means that there were no “schools” in the formal sense of the term. Scribes apprenticed in a variety of professions. These professions included government scribes, military scribes, priestly scribes, prophetic scribes, and so on. The learning process meant that each of these professions created their own “community of practice” (as anthropologists describe it). These close-knit communities created through apprenticeships used familial language to express their relationships. These communities collected, preserved, and passed on their traditions. This also means that there were no individual authors but rather communities of tradents.

Scholars of Mesopotamia and Egyptian scribalism discuss the model of apprenticeship,<sup>1</sup> but this model has not been emphasized for ancient Israel. For example, the classic works by James Crenshaw, *Education in Ancient Israel*, and Christopher Rollston, *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel*, never mention apprenticeship as the mode of

---

<sup>1</sup> For example, Dominique Charpin, *Reading and Writing in Babylon* (Cambridge: Harvard University Press, 2010), 17–53; Niv Allon and Hana Navrátiiová, *Ancient Egyptian Scribes: A Cultural Exploration* (London: Bloomsbury, 2017), 110–111.

scribal education.<sup>2</sup> David Carr and Karel van der Toorn, who both draw heavily on comparative Near Eastern evidence, do mention apprenticeship, but do not develop it in their seminal works.<sup>3</sup> For this reason, apprenticeship needs to be illustrated and emphasized in the study of ancient Israelite scribalism. The ancient Near Eastern comparative evidence makes the apprenticeship model quite clear. For example, a classic example of the master and apprentice relationship may be found in the standard Sumerian composition known as *Schooldays*:

My teacher said to me, You fellow, because you hated not my words, neglected them not, may you complete the scribal art from beginning to end. Because you gave me everything without stint, paid me a salary larger than my efforts deserve, and have honored me, may your pointed stylus write well for you; may your exercises contain no faults. Of your brothers, may you be their leader; of your friends, may you be their chief; may you rank the highest among the schoolboys.<sup>4</sup>

There was a respected master and a group of “brothers.” The students were not family biologically, but the family metaphor reflects the tightly knit social community formed through apprenticeship learning.

Biblical scribes also learned to read and write through apprenticeships. A master scribe took on students or “sons.” The use of the term “sons” for apprentices underscores the familial aspect to the scribal trade. For example, the administrative list of King Solomon’s officials expresses this familial relationship. Elihoreph and Ahijah in 1 Kgs 4:3 are described as “the sons of *Shisha*—scribes” (בני שישא ספרים). The ex-

---

<sup>2</sup> James Crenshaw, *Education in Ancient Israel* (New York: Doubleday, 1998); Christopher Rollston, *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel* (Atlanta: SBL, 2010).

<sup>3</sup> See David Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (New York: Oxford University Press, 2005), 12–13, 21, 77, 82; Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 56, 69, 89, 109.

<sup>4</sup> From the classic translation by Samuel Noel Kramer, *From the Tablets of Sumer* (Indian Hills: Falcon, 1956); see his critical publication, “Schooldays: A Sumerian Composition Relating to the Education of a Scribe,” *JAOS* 69 (1949): 199–215.

pression, “sons of,” should be read as a metaphor reflecting an early scribal community of practice. In this particular reference, the word *Shisha* was an Egyptian loanword for a royal scribe that is glossed by its Hebrew counterpart—ספרים “scribes,” which was a later scribal addition explaining the old Egyptian loanword.<sup>5</sup>

### KINSHIP THROUGH APPRENTICESHIP

Scribes were a family—both fictively and in actuality. The familial nature of ancient learning is also reflected in the use of the term ילדים “children.” This term, which normally refers generically to “children” in biblical literature, can also be used to refer to communities. For example, in the story of the division of the kingdom (1 Kgs 12), “children” are an adult group of royal advisors. After the death of Solomon, a group of Israelites complain about high taxation and threaten to divide the kingdom if their burden is not lightened (vv. 3–4). Solomon’s son, Rehoboam, considers the matter taking counsel with “the elders” and the “children” (ילדים). But these ילדים are Rehoboam’s contemporaries, and Rehoboam was supposedly forty years old when he came to the throne, so ילדים are hardly “children.” Both terms are related to traditional tribal and social structures. Nili Fox has pointed out the similarity of the ילדים to an Egyptian administrative group known as “the children of Pharaoh’s nursery” (*brdw n k3p*).<sup>6</sup> This was an administrative term that

---

<sup>5</sup> There has been considerable debate about whether the Hebrew term *Shisha* (שישא) should be understood as an Egyptian loanword. The original Egyptian term got garbled by later scribes, copyists, and translators so that a variety of different renditions are found in Hebrew manuscripts, parallel passages (i.e., 2 Sam 8:17; 20:25; 1 Chr 18:16), and translations (especially note the LXX). The confusion of this Egyptian loanword in the sources tells us that the later scribes no longer precisely understood it, and for this reason they added the interpretative gloss “scribes” (ספרים) for “sons of *Shisha*”; see William M. Schniedewind, *The Finger of the Scribe: How Scribes Learned to Write the Bible* (New York: Oxford University Press, 2019), 10.

<sup>6</sup> Nili Fox, “Royal Officials and Court Families: A New Look at the ילדים (*yelādīm*) in 1 Kings 12,” *BA* 59 (1996): 225–232 (226).

was widely used during the New Kingdom period, and they were people who were raised and groomed for service within the Pharaoh's administration and this included scribal training. They were often foreigners, and one can assume many worked in the sprawling Egyptian administrative centers in the Levant during the heyday of the Empire. This provides a plausible vector of transmission for its use in an early Judean narrative. Rehoboam's ילדים seem to represent government bureaucracy over against the traditional tribal social structures represented by the "elders." The literary contrast then is not simply age, it is government bureaucracy versus the wise old local elders.

The prophet Isaiah slips easily from the term "students" (למדים) to the term "children" (ילדים) when he enjoins his apprentices to collect his oracles. We read in Isa 8:16–18, "Bind up the testimony; seal the teaching among my *students*. ... See, I and the *children* whom the Lord has given me are signs and portents in Israel from the Lord of hosts, who dwells on Mount Zion." This must be the prophet Isaiah speaking (note v. 17),<sup>7</sup> but did Isaiah mean to refer to his biological children here? This is unlikely since the text begins by speaking about his "students." But his students—apprentices of the prophet—became his "children." In this way, the book thus becomes the legacy of a community of prophetic scribes.<sup>8</sup>

## ANTHROPOLOGICAL BACKGROUND

The seminal anthropological research by Jean Lave and Etienne Wenger in particular has fostered our understanding of apprenticeship learning.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> See the discussion and bibliography on this passage by David Davage, *How Isaiah Became an Author: Prophecy, Authority, and Attribution* (Minneapolis: Fortress, 2022), 91–99.

<sup>8</sup> See, for example, the conclusions about the formation of the Book of Isaiah by Davage, *Isaiah*, 289–297.

<sup>9</sup> See Jean Lave and Etienne Wenger, *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), and Etienne Wenger-Tayner, *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity* (Cambridge: Cam-

In their book, *Situated Learning*, they explore how social networks are created by learning through apprenticeship. They use case studies drawn from craft guilds like tailors, butchers, or midwives. Writing was a craft like metalsmithing or pottery making. People learned these skills through apprenticeships, and this type of learning created long lasting, close-knit social networks that they call “communities of practice.” As the Assyriologist Dominique Charpin points out, archaeological evidence suggests that “scribal apprenticeship may hardly have been different in their sociological reality from other ways of transmitting knowledge.”<sup>10</sup> Lave and Wenger emphasize that their model “is not itself an educational form, much less a pedagogical strategy or a teaching technique. It is an analytical viewpoint on learning, a way of understanding learning.”<sup>11</sup> They point out that learning is a social practice, particularly learning within the context of apprenticeship. Although this model has been taken up and applied to modern learning contexts, Lave and Wenger emphasize that communities of practice have been around as long as people have learned together.

Lave and Werner define communities of practice by three characteristics: a shared domain, a community, and a practice. They identify these characteristics based on a variety of different types of guilds with guilds being defined as professions where you learn through apprenticeship. They can then become formal networks, but they do not have to become formal. In antiquity, some prominent guilds included metalsmiths and potters who seem to form extensive informal networks.<sup>12</sup>

---

bridge University Press, 1998). This model finds a variety of useful applications in the scholarly literature; for example, Joanna Kopaczyk and Andreas H. Jucker, eds., *Communities of Practice in the History of English* (Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2014); Etienne Wegner-Trayner et al., eds, *Learning in Landscapes of Practice: Boundaries, Identity, and Knowledgeability in Practice-Based Learning* (London: Routledge, 2015).

<sup>10</sup> Charpin, *Reading and Writing*, 32.

<sup>11</sup> Lave and Wegner, *Situated Learning*, 40.

<sup>12</sup> See Nadia Ben-Marzouk, “Forged by Society: An Interregional Investigation into

Scribal learning also created informal social networks, though these could be formalized through employment in societal structures—for example, the palace or the temple. Writing was a skill within a limited group and in defined professions. Each profession created their scribes' shared domain and distinguished them from other professions. The shared domain was a common area of expertise. Literacy was one skill, but each profession—for example, government bureaucrat, soldier, priest—would have other shared areas of expertise. The shared domain created a community that engaged in the joint activities of their profession. Apprenticeship begins with learning the practice, but then also using the practice various professions.

A variety of professions in ancient Near East used writing.<sup>13</sup> For example, there were soldiers, government bureaucrats, prophets, and temple scribes. Each had different roles and functions, and there is evidence to suggest they each had their own community of practice. They belonged to different communities, which were their professions. Writing itself was not the profession. Later, perhaps during Hellenistic times, the scribe itself became a profession, but the scribe seems to be an occupation of a professional copyist of manuscripts. For example, there are at least seventeen manuscripts among the 900 Dead Sea Scrolls that are written in a “calligraphic” style—that is, they produced by professional copyists whose job was likely only to make “presentation” copies of scrolls that could be used in synagogues, archived in libraries, or became part of the collection of a wealthy elite.<sup>14</sup> But there were no such scribal copyists in ancient Israel. The observation that writing was a skill used

---

the Social Implications of Metallurgical Knowledge Transfer in the Southern Levant and Egypt (ca. 5000–3000 BCE)” (PhD diss., UCLA, 2020).

<sup>13</sup> This is especially well illustrated in Niv Allon and Hana Navrátilová, *Ancient Egyptian Scribes: A Cultural Exploration* (London: Bloomsbury, 2017), which explores the biographies of ten different Egyptian “scribes” with different professions.

<sup>14</sup> On the “calligraphic” style, see Drew Longacre, “Paleographic Style and the Forms and Functions of the Dead Sea Psalm Scrolls: A Hand Fitting for the Occasion?” *VT* 72 (2022): 67–92.

in a profession may explain why are no ancient Hebrew seals that have the title, “the scribe.”<sup>15</sup> Consider, for example, the case of Ezra. He is indeed called a “scribe,” but that was not his profession. If Ezra had a seal, it would likely have had the title “Priest” not “Scribe.” Yet, he was a priest who was literate—that is, he was also a scribe because of his profession as priest. Since writing was a skill, literacy need not be strictly limited to individuals holding the title, “Scribe.”

### WRITING AS A SKILL

Writing as a skill and not a profession can be illustrated by the claims of literacy for kings. For example, literacy was attributed to the famous pharaoh, Tutankhamen: “A copy of the decree, which his Majesty himself made with his hands.” Another account of an earlier pharaoh states, “His Majesty proceeded to the house of the scrolls, When his Majesty unrolled the texts with the officials, Then his Majesty found the texts of the mansion of Osiris.”<sup>16</sup> Pharaohs thus make the claim to have had scribal training. Likewise, the Assyrian king Assurbanipal notably claimed to be literate:

Marduk, the sage of the gods, gave me wide understanding and broad perceptions as a gift. Nabû, the scribe of the universe, bestowed on me the acquisition of all his wisdom as a present. ... I learnt the lore of the wise sage Adapa, the hidden secret, the whole of the scribal craft.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> There are examples of the title “Scribe” from the antiquities market, but these are probably forgeries; for example, Nahman Avigad, *West Semitic Stamp Seals*, revised by Benjamin Sass (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1997), nos. 21, 22, 23, 417. See, also, for example, Yuval Goren and Eran Arie, “The Authenticity of the Bullae of Berekhyahu son of Neriyaahu the Scribe,” *BASOR* 372 (2014): 147–158.

<sup>16</sup> Texts cited by Allon and Navrátilová, *Scribes*, 74–75.

<sup>17</sup> Cited from Irving Finkel, “Assurbanipal’s Library: An Overview,” in *Libraries before Alexandria*, ed. Kim Ryholt and Gojko Barjamovic (New York: Oxford, 2020), 373; also see Alasdair Livingstone, “Assurbanipal: Literate or Not?” *ZA* 97 (2007): 98–118.



There are also indications that Israelite kings claimed to be literate. The claims that David wrote psalms or that Solomon wrote wisdom texts like Proverbs and Ecclesiastes are probably later traditions, but the “Law of the King” in Deuteronomy directly requires literacy: “When the king sits on the throne of his kingdom, he shall write for himself a copy of this *torah* in the presence of the levitical priests” (17:18). One may imagine that claims for Israelite royal literacy were influenced by old traditions in both Mesopotamia and Egypt.

### PRESERVING TRADITION IN APPRENTICED COMMUNITIES

The model of apprenticeship was not meant to foster individuality, but rather to replicate the master. In the deuteronomic example of king, he was meant to faithfully preserve the text, not author a text. When master scribe took on students or apprentices, they were taught the tradition in order to pass it on. In the case of the prophet Isaiah’s students, their job was to “bind up the testimony” and to “seal the teaching,” not to invent new traditions. Their job is to preserve the tradition, not to add to it or augment it. To be sure, the process of preserving a tradition could entail editing, augmenting, and elaborating. But the purpose was to preserve the tradition, not to invent a tradition.

The use of familial language becomes a reflection of a social group that replicates the master among the students. According to Lave and Wegner’s research, such communities of practice are about the maintenance and reproduction of the group, which is “a historically constructed, conflicting, synergistic structuring of activity and relations among participants.”<sup>18</sup> As we read in *Schooldays*, the ideal student does not hate the words of the master. The early education included a shared standard curriculum that included vocabulary lists and model texts like letters and contracts. This group learning created standards for spelling

---

<sup>18</sup>Lave and Wegner, *Situated Learning*, 56.

and script that are evident in Hebrew inscriptions.<sup>19</sup> Students also practiced and memorized “canonical” literature that included proverbial sayings (like we find in the Book of Proverbs), stories (like the ones in Genesis), or liturgies (as we find in Exod 15 or the Psalms). The shared learning environment created a community that passed on the practice from one generation to the next.

Scribal communities were not a single community. Increasing urbanization and complexity in ancient societies created a variety of communities of practice that required literacy. In small isolated villages, everyone might have to make their own pottery, grow their own food, and build their own houses. But urbanization fostered specialization. A potter now makes pottery. A vintner makes wine. A metalsmith makes tools, jewelry, and weapons. Craft specialization was part of the major urban centers of the ancient Near East. Urbanization and complexity were part of near eastern cities like Babylon or Thebes as early as the third millennium BCE. Early Israel, in contrast, was largely a village culture in the days of the Judges (i.e., Iron I, 1150–960 BCE) and early kings (Iron IIA, 960–840 BCE). But the rise of the neo-Assyrian empire beginning in the ninth century brought massive changes ancient Israel and Judah. By the end of the eighth century BCE (i.e., the Iron IIB period, 840–700 BCE), urbanization had spread throughout the Near East including ancient Israel.<sup>20</sup> As a result, craft specialization developed and spread in ancient Israel as well. And literacy became a skill used in a variety of these specializations.

In the late Judean monarchy, writing was employed in a variety of old professions that previously may have used writing only sparingly. So, for example, in the seventh century BCE, we find an industrial complex for the production of wine at the site of Gibeon, just five miles north of

---

<sup>19</sup> On scribal curriculum, see Schniedewind, *Finger*. For a discussion of standardization see Rollston, *Writing*, 91–126. On memorization as part of education, see Carr, *Writing*, 6–7.

<sup>20</sup> See Avraham Faust, *The Neo-Assyrian Empire in the Southwest: Imperial Domination and Its Consequences* (New York: Oxford, 2021).

Jerusalem. Sixty-three wine cellars were excavated with a capacity for producing 25,000 gallons of wine annually!<sup>21</sup> Vintners there used writing to label the jars of wines. More than 50 labels were found inscribed on the jars. They are not sophisticated inscriptions. One of the longer labels reads, “Gibeon. Belonging to the walled plot, (that is) belonging to Hananiah.” This is basic literacy, writing used by vintners. They are not writing the Bible, but it illustrates the use of writing as a skill in different sectors of society. Some professions like a vintner or a tomb cutter did not require a high level of literacy. Writing was a utilitarian tool. Palace or temple scribes, in contrast, would have required more sophisticated levels of literacy.

#### APPRENTICES AT KUNTILLET ‘AJRUD

The publication of the inscriptions from Kuntillet ‘Ajrud revealed the practice of writing skills for the military-administrative profession for the first time.<sup>22</sup> The location for these inscriptions is critical for this interpretation. Kuntillet ‘Ajrud was a remote desert fortress, sponsored by kingdom of Samaria (northern Israel) in the ninth and eighth centuries BCE. It served as a trade station along a desert caravan route from Eilat on the Red Sea to Gaza on the Mediterranean coast. The function of the site itself as a military and trading fortress along the Eilat-Gaza road meant that military and mercantile activities that required writing might be expected there.

A close examination of the Kuntillet ‘Ajrud inscriptions show master scribes and apprentices at work. They used large storage jars like a blackboard to practice writing.<sup>23</sup> They wrote exercises, washed off the practice

---

<sup>21</sup> James Pritchard, *Gibeon Where the Sun Stood Still* (Princeton: Princeton University Press, 1962), ix.

<sup>22</sup> These were first published in Ze’ev Meshel, ed., *Kuntillet ‘Ajrud* (Jerusalem: IES, 2012). Comments here summarize my analysis of the inscriptions in *Finger*, 23–48.

<sup>23</sup> See my *Finger*, chapter 2.

exercises, then reused the jar for more exercises. Excavators found drawings, scribbles, and more formal exercises on these jars. They doodled with letters (KA 3.15), scribbled their ABCs (KA 3.11–14), jotted vocabulary lists (KA 3.7, 8, 10), and wrote model practice letters (KA 3.1, 6, 9). There is also practice with hieratic accounting symbols. The jars illustrate the elegant hand of a master scribe alongside the rudimentary letter shapes of apprentices. The title of one of the plaster wall inscriptions (KA 4.1) refers to “Apprentices of the Fortress Commander” (*nʿry . šrʿr*), who likely were required to memorize and recite the poetic texts inscribed in the gate of the fortress. All in all, the Kuntillet ‘Ajrud inscriptions provide a remarkable glimpse into a community learning its trade with a specific archaeological context. They were not training to be scribes as a profession, but rather they were learning scribal skills as part of their training in a military-administrative community stationed at a trading fortress.

### TERMS FOR APPRENTICESHIP

The Hebrew title, “Scribe” (ספר), as well as the other positions that required scribal training like “Recorder” (מוכיר), “Royal Steward” (אשר-על-הבית), or “Servant of the King” (עבד המלך) likely required complex social networks and hierarchies.<sup>24</sup> The Hebrew word בן is usually translated as “son,” but it does not need to be understood as strictly familial and can also refer to a “guild.” For example, the “sons of the gatekeepers” (for example, Ezr 2:42) are not biologically related, but rather members of a social group. As Lave and Wegner have pointed out, a guild includes “apprenticeships, young masters with apprentices, and masters some of whose apprentices have themselves become masters.”<sup>25</sup> But the

---

<sup>24</sup> For a list of various administrative titles and discussion, see Yitzhak Avishur and Michael Heltzer, *Studies on the Royal Administration in Ancient Israel in the Light of Epigraphic Sources* (Tel Aviv: Archaeological Publication Center, 2000).

<sup>25</sup> Lave and Wegner, *Situated Learning*, 56.

term *guild* can be misleading. It is usually associated with medieval societies, which is where Lave and Wegner took their case studies. For this reason, Lave and Wegner also coined the jargon “communities of practice,” which underscores some of the less formal aspects of education through apprenticeship. The ancient scribal guilds were informal associations created through learning that had a shared domain and maintained a common practice. Scribes belonged to guilds or “communities of practice” in the ancient world like other craftspeople. As Charpin observes this in Mesopotamia, “the scribe was considered an artisan and was remunerated as such.”<sup>26</sup> In this respect, the scribal guild has parallels with metalsmiths, potters, and other artisans in the ancient near east. They learned in similar ways, namely through apprenticeships.

The apprenticeship system in ancient Israel is indicated by the Hebrew title, נֶעֶר, which is known both in biblical texts and inscriptions.<sup>27</sup> The translation of this term has been the subject of a great deal of discussion, partly because of its seemingly broad semantic range. The standard biblical Hebrew lexicon offers its first definition as “lad,” “adolescent” and its second definition as “young man”;<sup>28</sup> however, this seems misleading as many of the passages cited for such definitions could just as easily be translated as “servant” or “apprentice.” For example, in the Joseph narrative we read about a נֶעֶר “who was the servant of the chief steward” (Gen 41:12). Joshua, the adult servant of Moses, is also given the title נֶעֶר (Exod 33:11). The prophet Balaam also has two servants who are given the title נֶעֶר (Num 22:22). Gideon has a servant named Purah who is his נֶעֶר (Judg 7:10–11). Abimelech has a נֶעֶר, who is responsible for carrying his weapons (Judg 9:54). One could be designated as a נֶעֶר from birth (Judg 13:7; Jer 1:5–6), but the נֶעֶר could be of

---

<sup>26</sup> Charpin, *Reading and Writing*, 22.

<sup>27</sup> See John MacDonald, “The Status and Role of the *Na’ar* in Israelite Society,” *JNES* 35 (1976): 147–170; Carolyn S. Leeb, *Away from the Father’s House: The Social Location of the Na’ar and Na’arah in Ancient Israel* (Sheffield: Sheffield Academia Press, 2000).

<sup>28</sup> *HALOT*, ad loc.

various ages. Most famously, the young boy Samuel was made the נַעַר of Eli (1 Sam 3:1). He was his apprentice. How long did Samuel remain a נַעַר? Presumably until the death of Eli, at which time he took over the position of Eli and ceased to be a נַעַר, that is, he was no longer the apprentice but inherited the mantle of the master (1 Sam 4:18). The title נַעַר was not necessarily related to age, but rather position.

One of the most curious uses of a נַעַר is for King Solomon. Solomon actually calls himself a נַעַר when addressing God, even though he had just become king (1 Kgs 3:7). In this case, Solomon uses נַעַר as a metaphor. It is a self-deprecation has to do with experience as well as his relationship to God as king.<sup>29</sup> Essentially, Solomon tells God that he is his apprentice. If we understand the metaphor of God as the ultimate king, then Solomon was indeed his נַעַר.

נַעַר is already known as a formal title in Ugaritic administrative lists. For example, one military list begins with the heading: *n'r mrynm* "Apprentices of the Chariot Warriors" (KTU 4.102); another administrative list refers to the *n'rm b'l šdm n* "Apprentices of the Field Master."<sup>30</sup> The title "Field Master" relates to the administration of agricultural holdings of the palace, and the "Apprentices" (נַעַרִים) are subordinates to the master. This list further illustrates that נַעַר has to do with hierarchy and social structures as opposed to age.

Hebrew inscriptions nicely parallel the Ugaritic lists. At the fortress of Arad (about 50 miles south of Jerusalem), we have two fragmentary lists of names that use נַעַר as a title (Arad 15:4; Arad 100:1, 2).<sup>31</sup> The term also appears on several seal impressions, including at least five from the same individual, "Eliakim, Apprentice of Yochin" (*lykm n'r ywkn*)

<sup>29</sup> On this metaphor, see Marc Brettler, *God is King: Understanding an Israelite Metaphor* (Sheffield: JSOT, 1989).

<sup>30</sup> See John Macdonald, "The Unique Ugaritic Personnel Text KTU 4.102," *UF* 10 (1978): 161–173; Pierre Bordreuil and Dennis Pardee, eds., *Une Bibliothèque au Sud de la Ville, Ras Shamra-Ougarit 18* (Paris: Publications de la maison de L'Orient et de la Méditerranée, 2012), RS 94.2439, no. 22.

<sup>31</sup> See Yohanan Aharoni, *Arad Inscriptions* (Jerusalem: IES, 1981).

excavated at different places.<sup>32</sup> These parallel the use of the title on the fragmentary literary text at Kuntillet 'Ajrud mentioned above.<sup>33</sup>

One of the clearest examples of נָעַר as an apprentice is in a political coup by Jehu (2 Kgs 9:1–4). Here, the נָעַר is clearly older and is part of a community of prophets:

Then the prophet Elisha called *one of the sons of the prophets* and said to him, "Gird up your loins; take this flask of oil in your hand, and go to Ramoth-gilead. When you arrive, look there for Jehu son of Jehoshaphat, son of Nimshi; go in and get him to leave his companions, and take him into an inner chamber. Then take the flask of oil, pour it on his head, and say, 'Thus says the Lord: I anoint you king over Israel.' Then open the door and flee; do not linger." So the נָעַר, the נָעַר *of the prophet*, went to Ramoth-Gilead.

Elisha delegates the role of anointing Jehu as king to his נָעַר, who was a member of a community of prophets. The נָעַר could not have been a youth, rather the נָעַר is one from "the sons of the prophets." As Robert Wilson observes in his classic work, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, "the group labeled 'sons of the prophets' seems to have had a more rigid structure. ... the group was capable of coordinated social action and had a hierarchical structure."<sup>34</sup> This type of structure is also suggested by the story of a "band of prophets" in 1 Sam 10 (especially v. 5). In story of Elisha's commissioning of one of the sons of the prophets, the term נָעַר gives us further evidence for an apprenticeship system among the prophets in ancient Israel.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Four were excavated at Tel Beit-Mirsim (Avigad, *Stamp Seals*, no. 663). An additional unpublished example of this seal impression was reportedly excavated in the recent salvage dig at Beth-Shemesh. I am uncertain about the authenticity of three unprovenanced seals using the title *n'r*, see Avigad, *Stamp Seals*, nos. 24, 25, and 26.

<sup>33</sup> For a more extensive discussion, see Schniedewind, *Finger*, 42–48.

<sup>34</sup> Robert Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress, 1980), 141.

<sup>35</sup> See my forthcoming article, "The Isaiah Bulla, Jeremiah the Priest/Prophet, and Reinterpreting the Prophet (*nby'*) in the Persian Scribal Community," in *Jewish Culture and Creativity: Essays in Honor of Michael Fishbane on the Occasion of His Eightieth Birthday*, ed. Elisha Russ-Fishbane and Eitan Fishbane (Cambridge: Academic Press).

Perhaps the most well-known biblical example of “the son of a prophet” is in the story of Amos at the royal shrine in Bethel. Amos vehemently rejects the title saying, “I am not a prophet, nor am I the son of a prophet” (7:14). Although this seems like a disingenuous claim, the context of Amos’ denial suggests that he is rejecting “prophet” as a professional title related to the bureaucracy of the royal shrine as well as the apprenticeship of prophets like that expressed in the Elijah-Elisha narratives, particularly in 1 Kgs 9:4.

These texts provide a useful background for reading two seal impressions from Lachish, which Yohanan Aharoni interpreted as follows, “Belonging to Jeremiah, son of Zephaniah, Son of the Proph[et].”<sup>36</sup> These seal impressions were found in an administrative locus with other administrative seal impressions and an administrative list (Lachish no. 22), and they support the reconstruction of “Prophet” (*nby*’) as an early administrative title. In the Lachish seal impressions, the “son of the prophet” would be the title of a prophetic apprentice related to government administration, precisely the title that Amos rejects.<sup>37</sup>

## SCRIBAL COMMUNITIES OF PRACTICE IN THE INSCRIPTIONAL RECORD

Archaeological excavations have uncovered communities of scribes working in Jerusalem. One of these, the family of Shaphan, was already known in biblical literature. Shaphan, the son of Azaliah, was the scribe

---

<sup>36</sup> Yohanan Aharoni, “Trial Excavations in the ‘Solar Shrine’ at Lachish: Preliminary Report,” *IEJ* 18 (1968): 166–167 (167) nos. 6–7; and Yohanan Aharoni, *Lachish V* (Tel Aviv, 1975), 19–22 nos. 6–7. On the critical issues with this reading, see Anat Mendel-Geberovich, Eran Arie, and Michael Magen, “The Lachish Inscriptions from Yohanan Aharoni’s Excavations Reread,” in *From Sha’ar Hagolan to Shaaraim: Essays in Honor of Prof. Yosef Garfinkel*, ed. Saar Ganor et al. (Jerusalem: Israel Exploration Society, 2016), 111\*–133\* [Hebrew]. In spite of these issues, Aharoni’s interpretation seems correct as I argue in “Isaiah Bulla.”

<sup>37</sup> For a discussion of the title “Prophet” and its early use as an administrative title, see my article “Isaiah Bulla.”



who read the “book of the covenant” that was found during King Josiah’s time and prompted his religious reforms (see 2 Kgs 22–23). From their activities, Shaphan’s family appears to be government bureaucrats. Shaphan’s sons, Gemariah and Elasah, are also scribes or officials mentioned in the Book of Jeremiah (Jer 29:1–3; 36:10). Another apparent son of Shaphan, Ahikam, was a government official (2 Kgs 22:12). Shaphan’s grandson, Gedaliah, became governor of Judah during the Babylonian occupation and was later assassinated (Jer 39:14; 41:2). The skill of writing was part of the family’s education of these various figures, and they become employed in a variety of administrative functions. This scribal family finds corroboration from a seal impression belonging to Gemariah, son of Shaphan, excavated in Jerusalem (see Figure 1). Other members of this scribal family seem to be known from seals and impressions that come from the antiquities market. They are probably authentic, but no matter. In this case, archaeologists digging in the City of David have already given us striking evidence for this scribal family known in biblical literature.

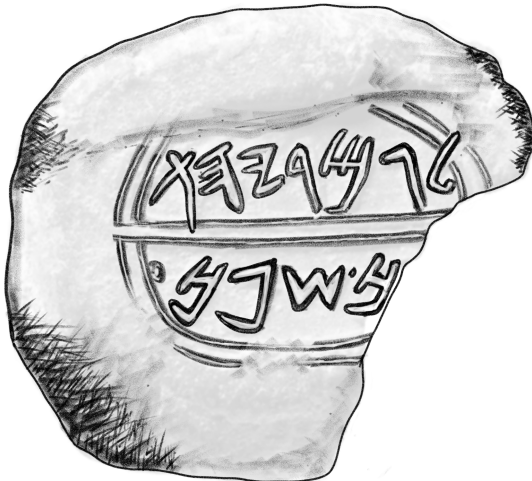


Figure 1: *A Seal Impression, “Belonging to Gemariah, son of Shaphan”* (drawing by author)

Between the City of David and the Temple Mount in Jerusalem, a new and previously unknown group of scribes and administrators has come to light in Ophel excavations.<sup>38</sup> Seven seal impressions among a larger cache of impressions were discovered in these excavations tell us about a scribal family related to a patriarch named Bes. Three of the seal impressions (B2/B3/B4) were struck by one seal (Figure 2), and it nicely illustrates three generations of the scribal family.



Figure 2: *Drawing of Seal from Impressions B2/B3/B4* (drawing by author)

B2/B3/B4

- |                    |                        |
|--------------------|------------------------|
| 1) [l]yrhm         | “belonging to Yerahmi- |
| 2) [ʾ]l   bn   nhm | -’el, son of Nahum,    |
| 3) [bn   ]bs       | son of Bes”            |

Seal Impression B5 has different names but also concludes with “the son of Bes.” Seal Impressions B6–B8 are fragmentary examples, but the different paleography suggest that they were three different seals belong-

---

<sup>38</sup> See Eilat Mazar, *The Ophel Excavations to the South of the Temple Mount, 2009–2013, Final Reports, Vol. II* (Jerusalem: Shoham, 2018), 256–263.

ing to as many as three other members of the scribal family. Another indicator that this group of seal impressions are part of the same community of practice is the use of the vertical divider (“|”) between words, which is quite uncommon for seals but used consistently in this whole group. It marks a distinct scribal community—a master and his sons or apprentices. The seals seem to come from as many as five different individuals of a scribal community of practice.

The B2/B3/B4 seal provides a typology for the Bes scribal seals. They have three registers, which is unusual (typically seals had only two registers). Each name is separated by a vertical stroke, which is unique to this group of seal impressions. Each register was separated by a double line. Based on the unusual three-line register of names, the vertical stroke, and the repetition of the patriarch Bes’ name in the register, we may assume that three generations are mentioned because of the prominence of Bes as a figure within this scribal guild.

The Bes cache is especially critical because we know something of its broader archaeological context. First of all, the Ophel area of Jerusalem was a royal administrative district between the City of David and the Temple Mount. The excavator, Eilat Mazar, reconstructed a large Gatehouse complex here that served an internal passageway from the mostly residential areas of the City of David into the administrative, royal, and religious areas in Ophel and the Temple Mount. The cache was part of a larger group of thirty-four seal impressions. Most notable among these other seal impressions including one “Belonging to Hezekiah, son of Ahaz, King of Judah” and another fragmentary example with the royal insignia.<sup>39</sup> So, this collection of seal impressions is part of a royal and administrative enclave in Jerusalem.

---

<sup>39</sup> Mazar, *Ophel Excavations*, 273–274, does not offer a reconstruction for seal impression B21, but the royal insignia is clear. Line 2 is the end of a theophoric name. I read it as [L-PN]/{winged scarab}/[‘bd (or, bn) ḥzqy]hw/[mlk yhd]h “[belonging to PN, servant/son of Hezek]iah, [king of Juda]h.” Given the personal name in the first line, I prefer “son of” and then we can only guess which royal prince it might have belonged to.

The excavations in the Ophel administrative area also yielded evidence for a prophetic scribal community. Alongside the “son of Bes” cache were two seal impressions related to the prophet Isaiah that are also dated by their archaeological context to the late eighth century BCE (see Figure 3).<sup>40</sup> The first reads, “Belonging to Isaiah, Prophet” (*lyš’yhb[w]/nby[ʿ]*), and a second seems to be his son or apprentice, “Belonging to Iddoyahu, (son of) Isaiah” (*l’dyhw/yš’yhw*).<sup>41</sup> It is not merely coincidence that these seal impressions were found within ten meters of a seal impression that reads belonging to Hezekiah, the king of Judah. There were also eight *lmlk* (“belonging to the king”) seal impressions found in this same area.<sup>42</sup> These seal impressions as well as other archaeological finds reflect a royal administrative context.



Figure 3a, b: *Seal Impressions of Isaiah (a) and Iddoyahu (b)* (drawings by author)

<sup>40</sup> The official scholarly publication is Mazar, *Ophel Excavations*, 247–280. A more convenient discussion can be found in Mazar’s popular article, “Is this the Prophet Isaiah’s Signature?” *BAR* 44, 2–3 (2018): 64–73, 92.

<sup>41</sup> Mazar, *Ophel Excavations*, 263–64 (no. B9), translates the name in the second bulla as ‘Adiyahu, which is just an English translation. I choose the English translation that makes the etymology of the name and its social context more obvious.

<sup>42</sup> For the *lmlk* seal impressions, see Mazar, *Ophel Excavations*, 182.

How can we be certain this is the same Isaiah as mentioned in biblical literature? First of all, Isaiah (biblical Hebrew, ישעיהו) was an uncommon name in ancient Judah. This name was unknown in the excavated inscripational record until Mazar's excavation in the Ophel where the name appears twice.<sup>43</sup> Consider, for example, that the name Isaiah never appears in the register of all the seal impressions excavated in the City of David by Yigal Shiloh.<sup>44</sup> There are 85 names on 45 published seal impressions. Several other names appear three or four times, but "Isaiah" does not appear. There's no question that the root יָשׁ "to save" was known and used broadly in Hebrew and Northwest Semitic languages. For example, the related Hebrew names, Hosea and Hoshiah, create names using the יָשׁ root in the Hiphil conjugation, which reflects the common refrain in biblical Hebrew "Save, O Lord," but this is grammatically different.<sup>45</sup> The *hiphil* verbal form of the root יָשׁ is common

---

<sup>43</sup> Mazar, *Ophel Excavations*, 264, says that Isaiah was a common name based on inscriptions, but this is based on antiquities market artifacts. The name Isaiah becomes somewhat popular in post-exilic biblical genealogical lists (see Ezr 8:7, 19; Neh 11:7; 1 Chr 3:21; 25:3, 15; 26:25), but this is hardly surprising. It likely reflects the prominence of the historical prophet Isaiah and the Book of Isaiah in later post-exilic tradition. The name Isaiah appears at least thirteen times on objects from the antiquities market, but this is hardly surprising. Benjamin Mazar also excavated a fragmentary inscription that he reconstructed, *lys<y>hw*, "belonging to Isa<i>ah," which also would have been contemporary with the biblical Isaiah, but it is missing a letter which is hard to explain as a mistake. On this, see F. W. Dobbs-Allsop et al., *Hebrew Inscriptions: Texts from the Biblical Period of the Monarchy, With Concordance* (New Haven: Yale University Press, 2005), 223–224; Yonatan Nadelman, "Hebrew Inscriptions, Seal Impressions, and Markings of the Iron Age II," in *Excavations in the South of the Temple Mount: The Ophel of Biblical Jerusalem*, ed. Eilat Mazar and Benjamin Mazar, QEDem 29 (Jerusalem: Hebrew University, 1989), 138.

<sup>44</sup> Yair Shoham, "Hebrew Bullae," in *City of David Excavations: Final Report VI*, ed. Yigal Shiloh (Jerusalem: Institute of Archaeology, 2000), 51. More have been published from the City of David by Eilat Mazar, but there are still no other examples with the name "Isaiah."

<sup>45</sup> Christopher Rollston, "The Yešā'yah[û] ["Isaiah"] Bulla and the Putative Connection with the Biblical Prophet: A Case Study in Proposography and the Necessity of

in Biblical Hebrew, while  $\text{עשׁ}$  is never used with the *qal* in Biblical Hebrew. The name Isaiah had to be used with the root  $\text{עשׁ}$  as a noun, which explains why the personal name Isaiah was uncommon in ancient Judah and hitherto was unknown in the epigraphic record.

There has been some debate about the correct reading of the Isaiah seal impression. Namely, some scholars have suggested reading it as “Belonging to Isaiah, (son of) Nobai” ( $lys'yh[w]/nby$ ).<sup>46</sup> This reading has several problems. First of all, Nobai is a meaningless Hebrew root, whereas the term *nby* meaning “prophet” is well-known in both Hebrew and Aramaic. Second, the Hebrew expression “son of” ( $\text{בן}$ ) is missing in the seal impression, even though there is ample room and seals almost invariably include “son of” when there is available space. The engraver actually enlarged the letters in the final register instead of using the standard word *bn* “son of” (see Figure 3a). But the word  $\text{בן}$  was not appropriate for this Isaiah because he was not the son of a prophet nor was he an apprentice. This seal is also exquisitely carved reflecting his high status and probably his relationship as a consultant to the king.

The fact that the name “Isaiah” was unknown among excavated artifacts until Mazar’s excavations makes it all the more remarkable that the name appears on another seal impression from the same assemblage (Figure 3b). The second seal impression reads, “Belonging to ‘Iddoyahu, (son of) Isaiah” ( $l'dyhw ys'yhw$ ). Who was this ‘Iddoyahu? He was probably a son or apprentice of the Isaiah mentioned on the other seal impression. In this respect, the name of the seal’s owner is quite revealing because it is related to the name Iddo (BH,  $\text{עדר}$  or  $\text{עדרא}$ ), which is well-known in the Bible as the name of several biblical prophets (2 Chr

---

Methodological Caution,” in *Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honor of P. Kyle McCarter Jr.*, ed. idem, Susanna Garfein, and Neil Walls (Atlanta: SBL, 2022), 414–417, uses all the names use the root,  $\text{עשׁ}$  (such as Hosea and Joshua) to argue that Isaiah is a common name, but this is misleading.

<sup>46</sup> See especially Rollston, “Yeša‘yah[û] [“Isaiah”] Bulla”; see my extended critique in “Isaiah Bulla.”

15:1–8; 12:15; 13:22; 28:9; Zech 1:1, 7).<sup>47</sup> The root for this name is 𐤃𐤓𐤕, and an interesting Old Aramaic inscription uses a related term in recording that prophetic messengers (*ʿddn*) spoke to Zakkur about how the god Baal had made him king and delivered him from his enemies (KAI 202A, 11–15). Indeed, the root is used in Hebrew words like 𐤃𐤓 “witness, testimony” that are related to the prophetic mission. The name ‘Iddoyahu thus has deep connections to the prophetic profession. This makes the relationship between the Isaiah seal impression and the ‘Id-doyahu seal impression even more interesting. Given the fact that the name Isaiah has not appeared elsewhere in an excavated inscription, the most plausible explanation is that the seal of ‘Iddoyahu belonged to the son of the very Isaiah known from the other seal impression. In this interpretation, the prophet Isaiah may have given his son a name related to the prophetic profession.

The Isaiah seal impressions from the Ophel excavations reflect aspects of the prophetic scribal community suggested by the Book of Isaiah itself. The Book of Isaiah points to the close working relationship that the prophet Isaiah had with the palace. This begins with the superscription to the book (1:1), and it is reflected in the call narrative of the prophet (6:1). Most pointedly, we see Isaiah’s close association with the royal palace the Syro-Ephraimite crisis in Isa 7 as well as the story of Sennacherib’s invasion (Isaiah 37//2 Kings 19). Perhaps even more pertinent is the story in Isa 8, where the prophet Isaiah enjoins his students (v. 16), whom he refers to as “the children that YHWH has given me” (v. 18), to collect the prophet’s teachings. This story reflects the familial

---

<sup>47</sup> Also cognate with another prophetic name, Oded (𐤃𐤓𐤕; 2 Chr 15). The name Iddo also illustrates the variation of spelling with and without a final aleph (see Zech 1:1, 7; 1 Chr 6:6; 2 Chr 12:15; 13:22; 2 Chr 9:20; 1 Kgs 4:14; Ezr 5:1; 6:14; Neh 12:4, 16). The name ‘Adiyahu or ‘Iddoyahu appears once in the Hebrew Bible (2 Chr 23:1), and the Syriac version there transcribes it as the name Iddo. The name ‘Adiyahu also appears in Arad 58:1. The LXX spells the name Iddo as Αδδω reflecting both the doubling of the dalet (from the root 𐤃𐤓𐤕) as well as the interchangeability of the a and i in the transcription of the name.

nature of the prophetic scribal community, and they remind us that it was through the scribal “community of practice” that texts were collected, preserved, and passed on.

## CONCLUSION

In sum, this article has provided evidence for the apprenticeship learning model and has explored some of its implications. Apprenticeship learning and the resulting communities of practice underscore that biblical literature was collected, edited, and preserved by communities and not authors. This is one reason that biblical literature routinely omits authorial statements. Moreover, writing was learned for professions and scribe was not itself a profession. Rather, scribe was a title that could be used by various professions including palace scribes, military scribes, temple scribes, craft scribes, and prophetic scribes. Each of these professions would have had its own scribal community, and each scribal community could develop its own sociolect (spelling, paleography, lexicon, etc). For this reason, it is important to differentiate the size, type, and scope of scribal communities at different periods in the history of ancient Israel and Judah.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> This is the topic of my longer extended study, *Who Really Wrote the Bible? The Story of Scribal Communities* (Princeton: Princeton University Press, forthcoming).



# Bibelvetenskaplig forskarutbildning i Sverige: Reflektioner med avstamp i Svenska Exegetiska Sällskapets Exegetiska dagar 2022

**TOBIAS ÅLÖW**

*Göteborgs universitet*

tobias.alow@lir.gu.se

## INLEDNING

Svenska exegetiska sällskapets Exegetiska dagar anordnades 2022 vid Göteborgs universitet på temat "Bibels relation till antik utbildning". Efter att lyssnat till föreläsningar av Tobias Hägerland, William M. Schniedewind, Cathrine Hezser och Teresa Morgan om utbildning i antiken under den första av dagarna riktades uppmärksamheten under den andra dagen mot frågor om *samtida* exegetik och utbildning, med särskilt fokus på bibelvetenskaplig forskarutbildning i Sverige idag. Under rubriken "Doctoral Education in Biblical Studies Around Sweden: An Overview" presenterade doktorander från berörda svenska lärosäten – Hanna Liljefors från Uppsala universitet, Lukas Hagel från Lunds universitet, Johanna Larsdal från Göteborgs universitet och Martin Landgren från Enskilda Högskolan Stockholm – respektive forskarutbildnings innehåll och upplägg.<sup>1</sup> Aspekter som redogjordes för av doktoranderna berörde bland annat antal doktorander respektive anställda och professorer i ämnet, examensämne, antagningsprocess, forskarutbildningens finansiering och målsättning samt projektbeskriv-

---

<sup>1</sup> Forskarutbildning bedrivs även vid Umeå universitet, vars doktorand var inbjuden men inte hade möjlighet att delta.

ningens eventuella styrning. Efter doktorandpresentationerna inbjöds tidigare nämnda internationella gäster att bidra med inspel och perspektiv från sina respektive sammanhang under rubriken ”Perspectives on Doctoral Education in Biblical Studies: Discussion”. Till sist bjöds även auditoriet som helhet in i samtalet.

Såväl doktorandpresentationerna som den internationella jämförelsen underströk hur mycket exegetisk forskarutbildning kan skifta avseende såväl innehåll som utformning – då inte enbart i förhållande till utlandet utan också inom en svensk kontext. En beaktansvärd olikhet som framkom av diskussionen var bland annat hur de 240 högskolepoäng som forskarutbildningen idag omfattar fördelas mellan kursfördingar respektive avhandlingsskrivande. En annan påfallande skillnad gällde antagningsprocessen. En presumtiv doktorand vid Uppsala universitet, Lunds universitet samt EHS förväntas i samband med antagningsförfarandet ha tagit kontakt med en potentiell handledare, medan en sådan kommunikation inte förväntas ha ägt rum vid Göteborgs universitet. Vidare utlyser Uppsala, Lund och EHS platser som doktorand i *bibelvetenskap* (utbildningen kan sedan inriktas mot Gamla eller Nya testamentet), medan bibelvetenskap inte är ett eget ämne vid Göteborgs universitet utan en del av Religionsvetenskap och Teologi. Detta får konsekvenser för antagningsprocessen: eftersom det då inte finns några särskilda doktorandtjänster i bibelvetenskap att söka får kandidater från hela ämnet Religionsvetenskap och Teologi konkurrera, och ämneskollegiet i stort behöver komma överens om vilken kandidat som ska erbjudas tjänst.

Med avstamp i denna korta resumé skall jag i det följande presentera en något mer detaljerad (om än fortfarande kortfattad) överblick över bibelvetenskaplig forskarutbildning i Sverige idag. Denna översikt tar sin utgångspunkt i samtalet vid Exegetiska dagar 2022 men baserar sig i huvudsak på aktuella allmänna studieplaner för berörda forskarutbildningar.<sup>2</sup> Jag skall särskilt lyfta fram skillnader mellan berörda lärosäten

---

<sup>2</sup> ”Allmän studieplan för utbildning på forskarnivå: Bibelvetenskap” (Uppsala

vad det gäller forskarutbildningsämne, examen, samt fördelningen av poäng i relation till avhandling respektive kurser och kort diskutera tänkbara möjligheter och risker som följer av de olika sätt på vilka utbildningarna utformats. Avslutningsvis skall jag även dryfta en aspekt av bibelvetenskaplig forskarutbildning som i väsentliga avseenden förbises i kursplanerna, nämligen samverkan med det omgivande samhället (inklusive dess problematiska förening med tanken på självständig kritisk forskning).

Jag vill samtidigt understryka att denna diskussion inte på något sätt skall ses som en granskning eller utvärdering. Min intention är betydligt mer modest. Vad jag vill tillhandahålla är ett sorts tidsdokument förenat med en viss kritisk reflektion – en ”stillbild” över bibelvetenskaplig forskarutbildning i Sverige idag. Kan denna i förlängningen bidra till fortsatta samtal om utformningen av bibelvetenskaplig forskarutbildning är det en lycklig bieffekt.

## ÖVERSIKT

Forskarutbildning i bibelvetenskap bedrivs idag vid fem svenska lärosäten: de fyra statliga universiteten i Göteborg, Lund, Umeå och Uppsala samt vid Enskilda Högskolan Stockholm, som ägs och drivs av Equestrikyrkan. De universitet som har staten som huvudman lyder under de grundläggande bestämmelser som föreskrivs i Högskolelagen,<sup>3</sup> Högskoleförordningen,<sup>4</sup> samt Universitets- och högskolerådets (UHR)

---

universitet, 2020); ”Allmän studieplan för utbildning på forskarnivå till doktorsexamen i Gamla testamentets exegetik” (Lunds universitet, 2022); ”Allmän studieplan för utbildning på forskarnivå till doktorsexamen i Nya testamentets exegetik” (Lunds universitet, 2022); ”Allmän studieplan för utbildning på forskarnivå i religionsvetenskap” (Göteborgs universitet, 2022); ”Allmän studieplan för forskarutbildning i Bibelvetenskap” (Enskilda Högskolan Stockholm, 2019); ”Allmän studieplan för utbildning på forskarnivå i religionsvetenskap” (Umeå universitet, 2022).

<sup>3</sup>”SFS 1992:1434 Högskolelagen” (Utbildningsdepartementet).

<sup>4</sup>”SFS 1993:100 Högskoleförordningen” (Utbildningsdepartementet).

författningssamling.<sup>5</sup> För de enskilda utbildningsanordnarna är det delvis andra regler som gäller.<sup>6</sup> Likväl skall utbildningen precis som vid de statliga universiteten vila på vetenskaplig eller konstnärlig grund och på beprövad erfarenhet, bedrivs så att den uppfyller de krav som ställs i Högskolelagens första kapitel samt uppfylla de särskilda krav som gäller enligt examensordningen. I övrigt gäller dock varken Högskolelagen eller övriga delar av Högskoleförordningen för de enskilda utbildningsanordnarna.<sup>7</sup>

Med dessa skillnader i åtanke kan det därmed vara värt att inledningsvis återge tillämpliga avsnitt ur relevanta styrdokument, då dessa ligger till grund för den fundamentala likheten och överlappningen mellan de fem lärosätenas respektive forskarutbildningar. Till att börja med står det att läsa i Högskolelagen 1 kap 9 a § att

Utbildning på forskarnivå skall väsentligen bygga på de kunskaper som studenterna får inom utbildning på grundnivå och avancerad nivå eller motsvarande kunskaper.

Utbildning på forskarnivå skall, utöver vad som gäller för utbildning på grundnivå och på avancerad nivå, utveckla de kunskaper och färdigheter som behövs för att självständigt kunna bedriva forskning.

Vidare specificeras i Högskoleförordningen 7 kap 39 § att

Grundläggande behörighet till utbildning på forskarnivå har den som har

1. avlagt en examen på avancerad nivå,
2. fullgjort kursfordringar om minst 240 högskolepoäng, varav minst 60 högskolepoäng på avancerad nivå, eller
3. på något annat sätt inom eller utom landet förvärvat i huvudsak motsvarande kunskaper.

Högskolan får för en enskild sökande medge undantag från kravet på grundläggande behörighet, om det finns särskilda skäl.

---

<sup>5</sup>”UHR:s Författningssamling” (Universitet och högskolerådet, UHR).

<sup>6</sup> Se ”Lag (1993:792) om tillstånd att utfärda vissa examina” (Utbildningsdepartementet).

<sup>7</sup>”Lagar och regler som styr den högre utbildningen” (UHR).

Dessutom anger Högskoleförordningen bilaga 2 – den så kallade Examensordningen som anger vilka examina som får avläggas och vilka krav som studenterna ska uppfylla för respektive examen – följande:

### **Omfattning**

Doktorsexamen uppnås efter att doktoranden fullgjort en utbildning om 240 högskolepoäng inom ett ämne för utbildning på forskarnivå.

### **Mål**

#### *Kunskap och förståelse*

För doktorsexamen ska doktoranden

- visa brett kunnande inom och en systematisk förståelse av forskningsområdet samt djup och aktuell specialistkunskap inom en avgränsad del av forskningsområdet, och
- visa förtrogenhet med vetenskaplig metodik i allmänhet och med det specifika forskningsområdets metoder i synnerhet.

#### *Färdighet och förmåga*

För doktorsexamen ska doktoranden

- visa förmåga till vetenskaplig analys och syntes samt till självständig kritisk granskning och bedömning av nya och komplexa företeelser, frågeställningar och situationer,
- visa förmåga att kritiskt, självständigt, kreativt och med vetenskaplig noggrannhet identifiera och formulera frågeställningar samt att planera och med adekvata metoder bedriva forskning och andra kvalificerade uppgifter inom givna tidsramar och att granska och värdera sådant arbete,
- med en avhandling visa sin förmåga att genom egen forskning väsentligt bidra till kunskapsutvecklingen,
- visa förmåga att i såväl nationella som internationella sammanhang muntligt och skriftligt med auktoritet presentera och diskutera forskning och forskningsresultat i dialog med vetenskapssamhället och samhället i övrigt,
- visa förmåga att identifiera behov av ytterligare kunskap, och
- visa förutsättningar för att såväl inom forskning och utbildning som i andra kvalificerade professionella sammanhang bidra till samhällets utveckling och stödja andras lärande.

#### *Värderingsförmåga och förhållningssätt*

För doktorsexamen ska doktoranden

- visa intellektuell självständighet och vetenskaplig redlighet samt förmåga att göra forskningsetiska bedömningar, och

– visa fördjupad insikt om vetenskapens möjligheter och begränsningar, dess roll i samhället och människors ansvar för hur den används.

#### **Vetenskaplig avhandling (doktorsavhandling)**

För doktorsexamen ska doktoranden ha fått en vetenskaplig avhandling (doktorsavhandling) om minst 120 högskolepoäng godkänd.

#### **Övrigt**

För doktorsexamen med en viss inriktning ska också de preciserade krav gälla som varje högskola själv bestämmer inom ramen för kraven i denna examensbeskrivning.

Dessa bestämmelser är alltså gemensamma för alla bibelvetenskapliga forskarutbildningar, men som antyds av den avslutande paragrafen specificerar respektive lärosäte, i anslutning till examensordningen, de bestämmelser och mål som skall gälla för doktorsexamen med en viss inriktning. Detta sker i den allmänna studieplanen för forskarutbildning i berört ämne. Mot dessa dokument och deras respektive utformningar riktar vi nu uppmärksamheten.

### FÖRSKARUTBILDNINGSSÄMNE

Till att börja med kan vi notera hur de fem lärosätena skiljer sig från varandra ifråga om vilket forskarutbildningsämne examen utfärdas i. Mest specificerade är universiteten i Lund och Uppsala, som skiljer mellan GT/Hebreiska bibelns respektive Nya testamentets exegetik. EHS intar en sorts mellanposition i det att forskarutbildningsämnet där är Bibelvetenskap, medan utbildningen vid universiteten i Göteborg och Umeå är i Religionsvetenskap.

Spelar då skillnaderna mellan forskarutbildningsämne någon praktisk roll för utbildningarnas respektive utformning? Utan möjlighet att granska enskilda doktoranders individuella studieplaner och litteraturlistor, och med tanke på att skiftande rubriceringar i studieplanerna sannolikt rymmer överlappande innehåll, är det svårt att säga något konkret *om* – och i så fall också *hur* – de skiftande examensämnena får konkret genomslag i utformning av utbildningen. Likväl ger en jämförelse av

hur kursfordringarna disponeras en viss indikation. Här är det särskilt intressant att jämföra Göteborgs och Lunds universitet, som till skillnad från övriga lärosäten avsätter lika många högskolepoäng för kursfordringar, samtidigt som de skiljer sig åt vad det gäller graden av specialisering.

Göteborgs universitet <i>Religionsvetenskap</i>	Lunds universitet <i>Gamla testamentets exegetik</i>
<p><b>Obligatoriska kurser, 45 hp</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>– Teori och metod, 15 hp</li> <li>– Ämnesfördjupning, 15 hp</li> <li>– Konferenspresentation i teori och praktik, 10 hp</li> <li>– Högskolepedagogisk baskurs, 5 hp</li> </ul> <p><b>Valfria kurser (15 hp)</b></p>	<p><b>Obligatoriska kurser, 11 hp</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>– Introduktionskurs, 5 hp</li> <li>– Forskningsetik, 3 hp</li> <li>– Högskolepedagogik, 3 hp</li> </ul> <p><b>Valfria kurser (49 hp)</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>– Allmänt GT:s exegetik, 35 hp</li> <li>– Specialisering i det egna forskningsområdet, 14 hp</li> </ul>

Tabell 1: *Kursfordringar vid Göteborgs och Lunds universitet*

Som framgår av tabellen ovan ägnas ett större antal poäng vid Göteborgs universitet till annat (till exempel Konferenspresentation i teori och praktik, Högskolepedagogisk baskurs) än de mer ämnesspecifika kurser som läses vid Lunds universitet, där ett större fokus riktas mot forskarutbildningsämnet som sådant. I vilken mån detta är ett utslag av skillnaderna vad det gäller forskarutbildningsämne är dock svårt att avgöra, men ett samband borde föreligga.

En kanske mer avgörande fråga har att göra med om skillnaderna i forskarutbildningsämne påverkar den blivande doktors framtida karriärmöjligheter. Är ett bredare eller snävare forskarutbildningsämne av karriärmässig fördel? Av tämligen uppenbara skäl bör en forskarutbildning i bibelvetenskap eller Gamla/Nya testamentets exegetik vara mer specifikt inriktad på det kritiska studiet av de bibliska texternas ursprung, tolkning och betydelse, medan en forskarutbildning i religionsvetenskap är bredare och fokuserar på en vidare förståelse av religion som fenomen och dess roll i samhället. En doktorsexamen i ett

bredare forskarutbildningsämne som religionsvetenskap torde därmed åtminstone i teorin öppna upp för fler möjligheter till fortsatt akademisk forskning och undervisning, men också arbete inom andra sammanhang där religionsvetenskaplig kompetens efterfrågas, till exempel myndigheter och tankesmedjor. Å andra sidan skulle en tydligare specialistkompetens kunna vara till fördel i sammanhang där just sådan efterfrågas. Hur detta tar sig uttryck i praktiken är svårt att sja om. Det skulle på sikt vara intressant följa upp hur doktorer från de berörda lärosätenas fortsatta yrkesbana sett ut och undersöka om det föreligger några nämnvärda skillnader i möjligheter till eller val av fortsatt karriär efter doktorsexamen.

## EXAMINA

En aspekt relaterad till diskussionen av forskarutbildningsämne har att göra med examen. En forskarutbildning med inriktning mot bibelvetenskap kan idag leda fram till antingen en filosofi (fil.dr) eller en teologi (teol.dr) doktorsexamen, men de olika lärosätena skiljer sig åt vad det gäller vilken/vilka av dessa examina som kan utdelas:

Enskilda Högskolan Stockholm	teol.dr	
Göteborgs universitet	teol.dr	fil.dr
Lunds universitet	teol.dr	(fil.dr) <sup>8</sup>
Umeå universitet	teol.dr	
Uppsala universitet	teol.dr	(fil.dr) <sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> "Forskarutbildningen i Gamla testamentets exegetik leder till teologie doktorsexamen. Efter ansökan kan doktoranden få tillstånd att avlägga filosofi doktorsexamen" ("Allmän studieplan för utbildning på forskarnivå till doktorsexamen i Gamla testamentets exegetik", 1; "Allmän studieplan för utbildning på forskarnivå till doktorsexamen i Nya testamentets exegetik", 1).

<sup>9</sup> "Vid teologiska fakulteten kan inom utbildningen på forskarnivå avläggas Teologie licentiatexamen och Teologie doktorsexamen i bibelvetenskap. Fakultetsnämnden kan, i särskilda fall, efter ansökan från doktoranden vid antagning till utbildning, bevilja dispens för avläggande av filosofi doktors- och licentiatexamen" ("Allmän studieplan för utbildning på forskarnivå: Bibelvetenskap", 15).



Har dessa skillnader någon praktisk betydelse? I en svensk kontext är valet av doktorsexamen sannolikt av mindre praktisk betydelse, inte minst då bägge typer av examina kan utfärdas av ett och samma lärosäte och berörda parter i regel är införstådda med att bägge kan följa på en och samma forskarutbildning. I en internationell kontext kan dock skillnaden mellan de två uppfattas som större. Exempelvis kan man på hemsidan för The American Academy of Religion (AAR, världens största sammanslutning av forskare med fokus på religion) läsa att den till teologie doktor motsvarande amerikanske examen Doctor of Theology (ThD) är en så kallad "professional degree" i likhet med Master of Divinity (MDiv) och Doctor of Ministry (DMin), vilka normalt sett utställs vid så kallade "seminaries", "schools of theology", och "divinity schools" och förbereder för kyrklig tjänst. PhD-graden, motsvarande vår svenska fil.dr, utfärdas i stället som regel av ett universitets religionsvetenskapliga institution. Vidare framhålles att en ThD i allmänhet fokuserar mer specifikt på kristen teologi, medan en PhD ofta är mer jämförande.<sup>10</sup>

För den doktorand vid svenskt lärosäte som tänker sig en fortsatt internationell karriär kan det alltså vara värt att överväga vilken typ av examen som är lämpligast att ta ut, om möjligt. Återigen skulle det vara intressant att följa upp om och hur valet av typ av doktorsexamen från svenska lärosäten påverkat (möjligheterna till) en internationell karriär.

#### AVHANDLING VS. KURSER

Den förmodligen mest påtagliga och betydelsefulla av de skillnader som här lyfts fram har att göra med fördelningen av de 240 hp som en forskarutbildning omfattar mellan författande av avhandling respektive

---

<sup>10</sup> Whitney Bauman, "Stages of Education: Different Stages of Becoming a Scholar in Religious Studies and Theology," *AAR*. Online: <https://aarweb.org/AARMBR/AARMBR/Publications-and-News-/Guides-and-Best-Practices-/Grad-Students-/Stages-of-Education.aspx>.

kurser. Vid Göteborgs och Lunds universitet ägnas 180 hp till avhandlingsförfattande och 60 hp till kurser. Enskilda Högskolan Stockholm och Umeå universitet skiljer sig något och avsätter istället 165 hp för avhandlingsskrivande och 75 hp åt kurser, medan Uppsala universitet befinner sig i en kategori för sig själv då man fördelar poängen 150/90.<sup>11</sup> Det skiljer alltså som mest 30 hp – det vill säga en hel termins studier – mellan hur lång tid en doktorand vid Göteborgs och Lunds universitet respektive Uppsala universitet har på sig att författa sin avhandling.

Samtidigt torde kraven på kvalitet i praktiken vara de samma. Det är exempelvis svårt att föreställa sig att en fakultetsopponent eller ledamot i betygsnämnden skulle ställa lägre krav på avhandlingar framlagda vid Uppsala universitet än vid övriga lärosäten på grund av det lägre poängantalet. Å andra sidan, om poängantalet för avhandlingsskrivande är för högt kan det följas av motsvarande högre förväntningar på såväl omfattning och kvalitet, vilket i sin tur kan få till följd att doktoranden tar längre tid på sig att slutföra sin avhandling till nackdel för både doktoranden och institutionen, som får ökad belastning på sin budget och personal. Eftersom det också är väl känt att forskarstudier ofta tar mer tid i anspråk än vad som ryms under en normal arbetsvecka och att många doktorander upplever press att arbeta på sin fritid bör man fråga sig vilken poängfördelning som är bäst för att undvika riskera skapa onödigt stress och i förlängningen utbrändhet och sjukskrivningar.<sup>12</sup>

Möjligtvis relaterar skillnaderna än en gång även till aspekter som berör karriär och möjligheten att få anställning efter disputation. Målet med forskarutbildning är naturligtvis en balans mellan bredd och fördjupning, och även om skillnaderna inte skall överdrivas bör mer omfat-

---

<sup>11</sup> Enligt Högskoleförordningen bilaga 2 gäller för doktorsexamen att doktoranden ha "fått en vetenskaplig avhandling (doktorsavhandling) om minst 120 högskolepoäng godkänd." Avhandlingsskrivandet skall alltså enligt ett minimum omfatta två års heltidsstudier.

<sup>12</sup> *Hur mår doktoranden? En rapport från Fackförbundet ST och SFS doktorandkommitté om forskarstuderandes psykosociala arbetsmiljö* (Stockholm: Fackförbundet ST, 2021), 15–21.

tande kursfordringar generera forskare med större bredd i sin kompetens, vilket kan ses understödja den pedagogiska meriteringen, medan ett större fokus på avhandlingsskrivande producerar specialister och bidrar till vetenskaplig meritering – för att renodla det hela. Frågan är vad som efterfrågas i ett anställningsförfarande. Utan att ha analyserat vare sig tjänsteutlysningar eller sakkunnigutlåtanden för lektorat i bibelvetenskapliga ämnen kan man med relativ säkerhet ändå hävda att någon större vikt sällan läggs vid fördelningen av poäng mellan kursfordringar och avhandlingsförfattande och dess eventuella konsekvenser för pedagogisk respektive vetenskaplig meritering. Något som dock beaktas är avhandlingens kvalitet. Riskerar den Uppsaladoktorand som inte ägnar kvällar och helger åt att skriva avhandling att hamna i ett sämre utgångsläge än sina kollegor vid övriga lärosäten? Även dessa frågor skulle vara intressanta att följa upp i en större utredning.

#### NYTTIGGÖRANDE AV FRI EXEGETISK FORSKNING

En aspekt som inte berörts i den föregående diskussionen då den inte behandlas i berörda studieplaner men som likväl är värd att reflektera över avslutningsvis är den komplicerade kombination av självständig kritisk forskning respektive nyttiggörande av densamma som efterfrågas i rådande regelverk. I examensordningen anges nämligen att för doktorsexamen skall doktoranden inte enbart visa ”förmåga att kritiskt, självständigt, kreativt och med vetenskaplig noggrannhet identifiera och formulera frågeställningar samt att planera och med adekvata metoder bedriva forskning” utan också ”förutsättningar för att såväl inom forskning och utbildning som i andra kvalificerade professionella sammanhang *bidra till samhällets utveckling* och stödja andras lärande.”<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Min kursivering. Av Högskololagen 1 kap 2 § framgår också att det är högskolornas och universitetens uppgift att ”samverka med det omgivande samhället för ömsesidigt utbyte och verka för att den kunskap och kompetens som finns vid högskolan *kommer samhället till nytta*” (min kursivering).

Att vetenskapliga resultat kommer samhället till nytta är ett på många sätt berömvärt, eftersträvansvärt och (så länge som forskningen finansieras av skattemedel) även rimligt mål. Dess förening med idealet om fri forskning sker emellertid med varken självklarhet eller enkelhet. Varken den humanistiska traditionen i stort eller exegetiken mer specifikt låter sig naturligt infogas i en styrningsideologi där *nyttiggörande* (vilket från politikens sida inte sällan definieras i termer av innovation, ekonomisk tillväxt och ökade arbetstillfällen) är ledord. Visst genererar exegetisk forskning ny kunskap som kan ligga till grund för både fortsatt vetenskapligt arbete och undervisning och är på så sätt både relevant och nyttig. Likafullt är dessa resultat sällan av någon omedelbar relevans för de mest angelägna samhällsutmaningarna i form av pandemier, klimathot, flyktingströmmar, krig, finanskris, och så vidare. I ljuset av sådana problemkomplex framstår den omgående samhällsnyttan av bibelforskning lätt som tämligen begränsad och perifer.

Dessa frågor berör naturligtvis exegeter i alla stadier av karriären, men det blir samtidigt ett särskilt angeläget bekymmer i relation till forskarutbildning. Att lära sig att bli självsändig och kritisk samtidigt som forskningsresultaten ska nyttiggöras är – som Lundqvist & Benner med viss underdrift påpekar – nämligen ”ingen enkel uppgift”:<sup>14</sup>

Uppdraget rymmer onekligen komplicerade och svåra avvägningar och beslut, inte minst för en doktorand vars möte med forskarvärlden är ny och emellanåt svärgenomtränglig och vars uppgift ju huvudsakligen beskrivs som att skriva en avhandling och genomgå kurser.<sup>15</sup>

Det finns visserligen anledning att ifrågasätta den motsägelsefulla idén om styrning av fri forskning, inte minst med tanke på hur den senare sägs gälla för allmän princip och skall främjas och värnas. Högskolelagen (1 kapitel 6 §) anger trots allt att forskningsproblem skall fritt få väljas, forskningsmetoder fritt utvecklas och forskningsresultat fritt publiceras.

---

<sup>14</sup> Åsa Lundqvist och Mats Benner, ”Kritisk, självständig och nyttig: Mål och praktik i forskarhandledning”, *Högre utbildning* 2/2 (2012): 93–106 (94).

<sup>15</sup> Lundqvist och Benner, ”Kritisk”, 94.

Likafullt har lärosätena befintligt regelverk att förhålla sig till och frågorna kvarstår därmed. Hur kan den bibelvetenskapliga forskarutbildningens resultat komma samhället till nytta och bidra till dess utveckling? Hur implementeras tanken på nyttiggörande på bästa sätt i forskarutbildningen? Hur kan lärosätena praktiskt arbeta med att utbilda doktorander i den så kallade ”tredje uppgiften”?

Utbildning i dessa aspekter handlar dessutom inte enbart om att leva upp till rådande regelverk, utan är även viktig förberedelse för den kommande forskargärningen då medel skall sökas i konkurrens med forskare från discipliner med tydligare koppling till de typer av samhällsutmaningar som nämnts ovan. Exempelvis är Vetenskapsrådets utlysning av forskningsmedel till humaniora som förmodat bekant kombinerad med samhällsvetenskap. I allt högre grad fäster olika utlysningar om forskningsmedel vikt vid just precisering och tydlig kommunikation av forskningens relevans, inte bara för akademien utan även för andra tänkbara så kallade ”stakeholders”. Att förmå bryta upp ett forskningsprojekt i mindre delar, identifiera hur dessa relaterar till och är av betydelse för olika intressenter på såväl kort som lång sikt blir så mot denna bakgrund alltmer avgörande.

Frågan om hur denna problematik på bästa behandlas är det inte min avsikt att försöka besvara. Jag vill i första hand dra uppmärksamhet till en av förklarliga skäl något förbisedd dimension i samtida bibelvetenskaplig forskarutbildning. Samtidigt kan lösningen, som jag ser det, knappast vara att på brett plan överge traditionella exegetiska forskningsfrågor till förmån för studier som avser lösa samhällsproblem med hjälp av bibelvetenskap. Fastmera blir det en fråga om att träna doktorander i populärvetenskaplig kommunikation och att göra forskningsresultat mer tillgängliga för den intresserade allmänheten.

#### SAMMANFATTNING OCH AVSLUTNING

Denna artikel har tagit sitt avstamp i den andra av 2022 års Exegetiska dagar och dess fokus på samtida bibelvetenskaplig forskarutbildning i

Sverige. Utöver en kortfattad rapport från konferensen, har jag redogjort för såväl de styrdokument vilka reglerar svensk forskarutbildning, som belyst några påfallande skillnader som framkommit genom jämförelse av de allmänna studieplanerna för berörda lärosäten med fokus på forskarutbildningsämne, examen, poängfördelning och samverkan. Som förhoppningsvis blivit tydligt vid det här laget är likheterna – vilka har sin yttersta grund i det gemensamma regelverket – betydligt större än skillnaderna. Likväl skiljer sig utbildningarnas utformning åt i ett flertal avseenden, och jag har i all korthet påtalat olika typer av möjligheter respektive risker som kan tänkas följa. Diskussionen är utan tvekan ofullständig och några säkra slutsatser om de frågor som behandlats kan inte dras på basis av det begränsade underlag som studieplanerna utgör. Likafullt har ett antal potentiellt betydelsefulla aspekter ringats in. På sikt skulle det kunna vara av både intresse och relevans att följa upp vilket utfall dessa skillnader faktiskt fått.

# Tio år senare: Tankar om bibelvetenskapens framtid – Avskedsföreläsning 10 november 2022

**GÖRAN EIDEVALL**

*Uppsala universitet*

goran.eidevall@teol.uu.se

## INLEDNING

För tio år sedan, i november 2012, installerades jag som professor. Nu när jag snart ska gå i pension känner jag en stor tacksamhet för allt jag fått vara med om. Jag bär med mig många fina minnen av samarbeten, samarrangemang, samtal och samvaro i olika former. Tack till alla kolleger, doktorander och studenter som bidragit till en mångfacetterad och dynamisk miljö för undervisning och forskning i bibelvetenskap här i Uppsala!

Denna avskedsföreläsning kommer dock inte att handla särskilt mycket om personligt tillbakablickande. Det blir ingen kavalkad av minnesbilder. I stället har jag valt att spana framåt, att använda detta tillfälle till att dela med mig av tankar och visioner om bibelvetenskapens framtid. Men för att kunna göra det behöver jag ta avstamp i vad som har hänt med ämnesområdet under dessa tio år, och under tidigare decennier.

När jag utnämndes till professor blev min titel, av byråkratisk-tekniska skäl, ovanligt bred: ”professor i bibelvetenskap”, om än med det viktiga tillägget ”särskilt Gamla testamentet”. I min installationsföreläsning, med rubriken ”Vi och de andra: Identitetsfrågor i ett bibelvetenskapligt perspektiv”, fokuserade jag på frågeställningar som aktualiserats av egna forskningsprojekt om fiendebilder och olika synsätt på

offerkult,<sup>1</sup> samt av Karin Tillbergs påbörjade avhandlingsprojekt om synen på främlingen.<sup>2</sup>

Jag argumenterade även för ett namnbyte till Hebreiska bibelns exegetik, en anpassning till en växande internationell praxis som skulle ge uttryck för medvetenheten om att akademisk religionsvetenskap vid svenska universitet bör vara konfessionellt obunden och neutral. Här följer ett utdrag av mitt resonemang.<sup>3</sup>

Vi lever i ett sekulärt och mångreligiöst samhälle. Beteckningen ”Gamla testamentet” är då inte oproblematiserad, eftersom den är kristet färgad. Den förutsätter ju att det finns en fortsättning, det Nya testamentet. Den implicerar att ”Gamla testamentet” inte kan läsas som en fristående textsamling. Innehållet pekar, enligt traditionell kristen teologi, framåt mot den fullbordade som läsaren möter i NT. Det ”gamla” är i viss mån överspelat. Men samma textsamling utgör även judendomens bibel. Den kallas då ofta Tanak (en förkortning av Torah = Lagen eller Undervisningen, Nevi'im = Profeterna och Ketuvim = Skrifterna). Uppenbarligen fungerar det alldeles utmärkt att studera dessa skrifter utan att länka dem till Nya testamentet! För praktiserande judar blir i stället Talmud en viktig resurs i den ständigt pågående tolkningen av skrifterna i Tanak.

Efter en övergångsperiod då vi växelvis använde beteckningarna GT/HB och HB/GT gjordes så småningom det föreslagna namnbytet. Sedan år 2020 erbjuds det forskarutbildning i Uppsala i Hebreiska bibelns exegetik samt i Nya testamentets exegetik. Även om det kanske inte verkar så vid första anblicken menar jag att denna terminologi präglas av konsekvens och logisk konsistens – i relation till en lång akademisk tradition. Standardutgåvorna som innehåller dessa ämnens centrala källtexter på grundspråk heter ju på latin *Biblia Hebraica* (Hebreiska bibeln) respektive *Novum Testamentum* (Nya testamentet).

---

<sup>1</sup> Resultaten av dessa projekt publicerades i två monografier: Göran Eidevall, *Prophecy and Propaganda: Images of Enemies in the Book of Isaiah*, ConBOT 56 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2009); idem, *Sacrificial Rhetoric in the Prophetic Literature of the Hebrew Bible* (Lewiston: Edwin Mellen, 2012).

<sup>2</sup> Se nu Karin Tillberg, *The Outsider in Our Midst: A Study of Language and Norms Concerning the "Outsider" in Persian Period Yehud* (Uppsala: Uppsala universitet, 2020).

<sup>3</sup> Citerat ur mitt manus. Installationsföreläsningen har inte publicerats.



Det återstår att se hur utvecklingen blir vid svenska lärosäten; för tillfället noterar jag att en hel del kollegor tillämpar en form av dubbel bokföring. På hemmaplan arbetar de vid institutioner som håller fast vid beteckningen ”Gamla testamentets exegetik”. Men i internationella sammanhang, i sina konferenspaper och publikationer, använder de i hög utsträckning ”Hebrew Bible”. Någon förändring ser inte ut att vara nära förestående.

Men namnfrågan är förstas bara intressant så länge som ämnet finns kvar. Idag, tio år senare, har fokus förflyttats till frågan om överlevnad. Det är med sorg i hjärtat jag konstaterar att framtiden för Hebreiska bibelns / Gamla testamentets exegetik är högst osäker här i Uppsala. När jag går i pension om ett par veckor kommer en mer än 400-årig tradition att brytas. Ända sedan universitetets nystart kring år 1600 har det alltid funnits en professor med ansvar för studiet av GT/HB. Ämnesbeteckningar och annat har ändrats vid flera tillfällen. Under perioden 1790–1877 fanns det faktiskt bara en exegetisk professor, med ansvar för forskning och undervisning kring både GT och NT.<sup>4</sup>

Ändå kan man konstatera att konstruktionen med två professorer i exegetik vid den teologiska fakulteten, som rådde under hela 1900-talet och in på 2000-talet, går tillbaka till hertig Karls och riksrådets brev om Uppsala universitets återupprättande från augusti 1593. Först bland de nya professorerna nämns ”Mester Niels Olai Bothniensis” (även känd som Nicolaus Olai Bothniensis, det vill säga Nils Olofsson, från Piteå, utbildad i Rostock), ”som är förordnad till Praepositus och professor Theologiae, hvilken och i Collegio skal läsa Vetus Testamentum Hebraice”.<sup>5</sup> Vi talar med andra ord om en mycket lång, och i princip obruten, tradition. Med lite avrundning hade jag kunnat välja ”430 år senare” som rubrik för detta föredrag.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Se Oloph Bexell, *Teologiska fakulteten vid Uppsala universitet 1916–2000*, Acta Universitatis Upsaliensis (Uppsala: Uppsala universitet, 2021), 173.

<sup>5</sup> Hela ”Hertig Karls och riksrådets bref om Upsala Universitets återupprättande, 1 augusti 1593” återfinns i Claes Annerstedt, *Uppsala universitets historia. Bihang 1. Handlingar 1477–1654* (Uppsala: Uppsala universitet, 1877).

<sup>6</sup> Traditionen kunde mycket väl ha brutits redan 2012, då Stig Norin gick i pension.

Tiderna förändras (och vi med dem). Tillströmningen av studenter har minskat, till stor del beroende på ökad konkurrens. Teologiska institutionen och fakulteten i Uppsala brottas, än en gång, med ekonomiska problem. Prioriteringar måste göras. Det talas om nedskärningar och besparingar. Jag har viss förståelse för att man ser det som ännu mer angeläget att försöka få fram extern finansiering för en ny professur i judiska studier (en hjärtefråga för mig personligen; jag var med och startade Forum för judiska studier) än att tillsätta en efterträdare till mig. Men på kort sikt ser det rätt dystert ut för båda dessa ämnen. Under de senaste tio åren har ju Hebreiska bibelns exegetik breddats till att innefatta studier av reception i rabbiniska texter, något som speglas i två doktorandprojekt: ett avslutat (Natalie Lantz) och ett pågående (Miriam Selén Gerson). Den befintliga professuren (i GT/HB) dras in av besparingskäl samtidigt som den nya professuren, i judiska studier, i bästa fall kan finnas på plats först om några år. I värsta fall blir det ingenting – det gäller ju att hitta någon eller några som vill donera stora belopp.

Om vi vidgar perspektivet och betraktar ämnesområdet bibelvetenskap vid universitet och högskolor i Sverige ser vi att det jag beskrivit är del av ett större mönster, en nedåtgående trend. Antalet anställda lärare har under de senaste 20–30 åren minskat på ett märkbart sätt i både Lund och Uppsala, samma sak gäller antalet doktorander. Mer uppåtgående trender och tydliga satsningar på bibelvetenskapen ser vi framför allt i Stockholm (vid EHS) och i Örebro. Men den övergripande tendensen är att ämnesområdet krymper, främst på forskningssidan – och särskilt när det gäller GT/HB. Det har inte blivit någon utlysning av professuren i Lund efter att min ämneskollega Fredrik Lindström gick i pension 2021. När nu även jag går i pension kommer Lena-Sofia Tiemeyer, professor i Gamla testamentets exegetik vid ALT (Akademi för Ledarskap och Teologi), att vara ensam kvar. Den *första* kvinnliga professorn i Sverige inom området bibelvetenskap blir plötsligt också

---

Någon utlysning var, enligt uppgift, inte planerad. Nu löstes det hela, eftersom jag blev befordrad vid rätt tidpunkt och därmed kunde överta rollen som ämnesföreträdare.

den *enda* professorn i aktiv tjänst i GT:s/HB:s exegetik i detta avlånga land.<sup>7</sup>

Mer kunde sägas om sådana trista trender. Men nu är det dags att skifta fokus och påbörja försöket att formulera framtidsvisioner – för jag hoppas och tror att bibelvetenskapen trots allt har en framtid vid våra universitet och högskolor, som ett ämnesområde för både undervisning och forskning. Mitt främsta syfte är att stimulera till fortsatta diskussioner. En del tankar och förslag kan nog uppfattas som kontroversiella. Strukturen är åtminstone traditionell. Föreläsningen av detta föredrag består, som sig bör, av tre delar:

- 1) *Relevans*. Denna del kretsar kring frågan: Hur kan bibelvetenskapen stärka sin akademiska och samhällliga relevans? Här lyfter jag fram dess in-  
neboende tvärvetenskapliga natur som en viktig faktor.
- 2) *Reception*. Här argumenterar jag för att ett svar på frågan om relevans stavas  
ökad satsning på receptionsstudier. Jag lyfter fram potentialen i detta fält. Samtidigt hävdar jag att en sådan satsning inte räcker för att säkra bibel-  
vetenskapens framtid.
- 3) *Renässans*. Här ställer jag frågan: Finns det en framtid för klassisk historiskt  
inriktad exegetik, baserad på filologi och textkritik? Detta utmynnar i några  
förslag till reformer som jag tror skulle kunna främja en renässans för sådan  
exegetik.

## RELEVANS

Hur kan bibelvetenskapen stärka sin akademiska och samhällliga relevans? Denna fråga är central för en reflektion om bibelvetenskapens framtid som forskningsämne vid svenska universitet och högskolor. Alla tre delarna av min framställning kan därför ses som steg på vägen fram

---

<sup>7</sup> Obalansen mellan NT och GT/HB är en nationell angelägenhet, men den illustreras just nu tydligt i Uppsala. Under de närmaste åren kommer det att finnas två professorer i Nya testamentets exegetik, James Kelhoffer (ämnesföreträdare) och Cecilia Wassén (nyutnämnd, den första kvinnan i Sverige med denna titel – oerhört glädjande), men ingen i Hebreiska bibelns exegetik.

emot formulerandet av realistiska svar på frågan om ämnets fortsatta relevans i ett pluralistiskt samhälle där det råder en hård konkurrens om medel och anslag.<sup>8</sup>

Innan jag går vidare vill jag göra ett förtydligande. Jag kommer inte att diskutera bibelvetenskapens framtid som ett ämnesområde för utbildning på kandidatnivå.<sup>9</sup> Där kommer Svenska kyrkans och andra samfunds beslut om vad som ska ingå i utbildning av präster och pastorer, med flera, att ha avgörande betydelse. Mitt fokus ligger på helt och hållet på framtiden för bibelvetenskapen som ett ämnesområde för forskning. Konkret gäller det finansiering av professurer, forskarutbildningar, seminarier, forskningsmiljöer och projekt. Formulerat i politiska termer: Hur motivera att skattepengar satsas på bibelvetenskap?

Jag tar min utgångspunkt i iakttagelsen att bibelvetenskapen är tvärvetenskaplig till sitt väsen, eftersom den definieras av sina forskningsobjekt (de bibliska texterna samt relaterade texter) snarare än av en specifik metodik. Texterna och deras kontexter kan (och bör) belysas ur många synvinklar; i praktiken med hjälp av metoder och perspektiv som är länkade till ett antal olika akademiska discipliner. När jag ser tillbaka tror jag att detta är en viktig förklaring till att jag fastnade för just denna disciplin. Här kan jag kombinera i stort sett alla mina akademiska intressen; jag kan studera språk, historia, litteratur och religion.

Den inbyggda tvärvetenskapligheten kan således bidra till att göra bibelvetenskapen attraktiv för enskilda studenter och forskare. Den kan även ses som en framgångsfaktor på andra nivåer. Vi bibelvetare bjuds ju då och då in att medverka i symposier, antologier och projekt som behandlar antik historia och religionshistoria. Jag nöjer mig med ett ak-

---

<sup>8</sup> En bakgrundsteckning till dagens situation ges i Birger Olsson, "Exegetik och det offentliga rummet: då och nu", *SEÁ* 84 (2019): 81–100.

<sup>9</sup> Beträffande utmaningarna relaterade till undervisning om GT/HB finns ett utmärkt diskussionsunderlag i form av 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), 101–129.

tuellt exempel. Nyligen beviljade Riksbankens Jubileumsfond medel till ett stort projekt om apokalyptik; bland de drygt tjugo forskarna från olika områden finns fyra exegeter (Blaženka Scheuer, Cecilia Wassén, Hannah Strømmen Schmiedel och Tobias Hägerland).<sup>10</sup>

För att belysa hur utvecklad tvärvetenskaplighet kan stärka bibelvetenskapens relevans som forskningsämne, vill jag nu lyfta fram ett exempel ur den lokala forskningshistorien. Den så kallade "Uppsalaskolan" hade sin storhetstid under efterkrigstiden (cirka 1945–1960).<sup>11</sup> Genom att kombinera gammaltestamentlig exegetik med religionshistoriska perspektiv och teorier (relaterade till den brittiska "myth and ritual"-skolan) lyckades en liten grupp forskare sätta Uppsala på den bibelvetenskapliga kartan under efterkrigstiden. Namn som Ivan Engnell, H. S. Nyberg, Helmer Ringgren och Geo Widengren blev internationellt kända.<sup>12</sup> Men i efterhand kan man konstatera att Uppsalaskolans glansperiod blev ganska kort. Denna grupp av framstående individer förmådde inte bygga upp ett bestående samarbete över ämnesgränserna, eller över generationsgränserna. Notabelt är att denna skolbildning endast genererade ett fåtal doktorsavhandlingar. Jag gör reflektionen att

---

<sup>10</sup> Projektets fullständiga titel är: "At the End of the World: A Transdisciplinary Approach to the Apocalyptic Imaginary in the Past and Present".

<sup>11</sup> Det saknas en detaljerad historik om Uppsalaskolans uppgång och fall. För en kortfattad överblick hänvisas till: Antti Laato, "Biblical Scholarship in Northern Europe", i *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, red. Magne Saebø, 6 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), III/2:336–370. Se också Helmer Ringgren, "Vad blev det av Uppsalaskolan?", i *Teologiska fakultetens vid Åbo Akademi 60-årsjubileum den 1 oktober 1984*, red. Fredric Cleve och Hillevi Karjalainen (Åbo: Åbo Akademi, 1985), 11–20.

<sup>12</sup> Noteras bör att både filologen Nyberg och religionshistorikern Widengren gjorde viktiga bibelvetenskapliga insatser. Om Geo Widengren, se Göran Eidevall, "Hebrew Laments in the Light of Mesopotamian Material", i *The Legacy, Life and Work of Geo Widengren and the Study of the History of Religions after World War II*, red. Göran Larsson (Leiden: Brill, 2022), 36–49. Nybergs främsta exegetiska verk är utan tvekan *Studien zum Hoseabuche*, Uppsala Universitets Årsskrift 6 (Uppsala: Lundequistska, 1935).

avsaknaden av ett institutionellt ramverk gjorde detta ämnesövergripande samarbetsprojekt sårbart.

Innan jag går vidare och belyser situationen i Uppsala på 2000-talet, med fokus på något som skulle kunna kallas ”den nya Uppsalaskolan”, gör jag nu en avstickare söderut, till min doktorandtid i Lund på 90-talet. Där formades en insikt om att det inte behöver finnas någon motsättning mellan ”nördiga” språk- och textstudier å ena sidan och ett engagemang i nutidens brännande frågor å andra sidan. I Lund hade jag också förmånen att ingå i ett livaktigt och välbesökt forskarseminarium, under ledning av Tryggve Mettinger, där deltagarna representerade många olika intresseinriktningar och arbetsätt – raka motsatsen till en skolbildning knuten till specifika teorier och metoder. Det blev ibland mycket livliga diskussioner, men ämnet och seminariet hölls samman. Jag kom fram till att receptet för ett levande seminarium är: högt i tak, myllrande metodologisk mångfald och dynamisk dialog.

Besjälad av denna vision såg jag som en av mina första uppgifter i Uppsala, åren 2006–2007, att föra samman de olika fraktionerna inom ämnet till att sitta ner i samma rum, diskutera och lära av varandra. Som professor har jag sedan velat värna just detta, en arbetsgemenskap som präglas av mångfald och dialog. Det är upp till andra att bedöma hur väl detta har lyckats.

Under åren i Uppsala har jag framför allt lärt mig mycket, vidgat mina vyer och knutit värdefulla kontakter. I möten med kolleger, doktorander och studenter har jag stimulerats att söka nya vägar i min forskning. Det var också i Uppsala som jag på allvar upptäckte potentialen i en växande trend inom bibelvetenskapen som jag dittills följt på avstånd, nämligen receptionsstudier. Det leder över till nästa punkt.

## RECEPTION

Receptionshistoria eller receptions kritik? Jag avstår från att diskutera den namnfrågan här och nu. I stället vill jag lyfta fram betydelsen av receptionsstudier i en situation då bibelvetenskaplig forskning behöver

framstå som samtids- och samhällsrelevant.<sup>13</sup> Fältet bibelreception är i högsta grad internationellt. Det öppnar interdisciplinära kontaktytor åt många olika håll (inom religionsvetenskap, humaniora och samhällsvetenskap), beroende på vilken tidsperiod och vilka typer av bibeltolkning eller bibel användning som studeras. Inom receptionsstudier kan dessutom exegeter ta sig an samtidsaktuella frågor som rör kultur, religion, politik, genus, identitet, med mera. Här finns således en fantastisk potential, rent forskningsmässigt – men också när det gäller att stärka och synliggöra bibelvetenskapens samhälleliga relevans.

Glädjande nog är reception en viktig del av bibelvetenskapens profil i Uppsala. Man skulle kunna tala om en ny Uppsalaskola, som i likhet med den gamla har byggt vidare på vårt ämnesområdes inbyggda tvärvetenskaplighet, men med en annan inriktning. Den ”nya Uppsalaskolan” präglas av en bred satsning på olika typer av såväl antik som modern bibelreception. Notabelt är att studierna främst har författats av unga forskare, om än med inspiration från flera seniora forskare (här förtjänar framför allt Inger Ljung att nämnas). Under 2000-talet har det kommit en strid ström av bibelvetenskapliga avhandlingar i Uppsala (inom såväl NT- som GT/HB-exegetik), med inriktning på dessa olika former av reception: a) tidiga judiska tolkningar (Camilla von Heijne, Natalie Lantz); b) tidiga kristna tolkningar (Carl Johan Berglund); c) kulturorienterad reception, särskilt i skönlitteratur (Stefan Klint, Mikael Sjöberg [Larsson], Lina Sjöberg, Mattias Huss); samt d) reception i media, särskilt dagspress (Hanna Liljefors).<sup>14</sup> Några av avhandlingsförfattar-

---

<sup>13</sup> För en initierad och uppdaterad diskussion, se Hanna Liljefors, *Hebreiska bibeln debatterad: En receptionskritisk studie av diskurser om ”Gamla testamentet” i svenska dagstidningar 1987–2017* (Skellefteå: Artos Academic, 2022), 32–44.

<sup>14</sup> Här presenteras titlarna på avhandlingarna, i kronologisk ordning: Stefan Klint, *Romanen och evangeliet: Former för Jesusgestaltning i Pär Lagerkvists prosa* (2001); Mikael Sjöberg [Larsson], *Wrestling with Textual Violence: A Case Study of the Jephthah Narrative in Antiquity and Modernity with Special Regard to Gender* (2004); Lina Sjöberg, *Genesis och Jernet: Ett möte mellan Sara Lidmans Jernbancepos och bibelns berättelser* (2006); Mattias Huss, *Vetekornets väg: Utblottelse hos Dostojevskij och i romanen ”Bröderna*

na har haft möjligheten att följa upp med fler publikationer inom receptionsfältet. Tilläggas bör att flera exegeter vid andra lärosäten i vårt land också har publicerat sådana studier. Trenden är således stark.

Men en viktig lärdom från tillbakablicken på den gamla Uppsalaskolan är att det behövs ett institutionellt ramverk. Annars blir varje sådan skolbildning helt beroende av tidsbundna personkonstellationer och anställningsförhållanden. Vad jag ser framför mig är en organiserad och långsiktig satsning på tvärvetenskaplig samverkan. Drömmen vore ett centrum för studier av bibelreception, beläget i Uppsala eller kanske någon annanstans i Sverige. Något i stil med *The Centre for the Study of the Bible* i Oxford, under ledning av Hindy Najman, där jag nyligen var gästföreläsare. Programförklaringen för deras verksamhet skulle kunna vara en inspirationskälla: ”We provide a forum for risk-taking research projects that integrate scriptural traditions into the many disciplines of the Humanities”.<sup>15</sup> Men visionen om ett alldeles eget forskningscenter, enbart inriktat på bibelreception, receptionsinriktad bibelforskning, måste nog betecknas som en aning utopisk.

Ett mer realistiskt alternativ är, som jag ser det, att verka för att receptionsinriktad forskning ska bli en viktig del av ett redan existerande sammanhang knutet till Teologiska fakulteten i Uppsala, nämligen CRS (Centrum för mångvetenskaplig forskning om Religion och Samhälle), med arbetsbeskrivningen: ”Research on the impact of religion”.<sup>16</sup> Där har bibelvetarna länge lyst med sin frånvaro. Det är hög tid att ändra på den saken, genom att påbörja arbetet med att belysa ”the impact of the Bible” tillsammans med forskare från andra discipliner.

---

*Karamazov*” (2008); Camilla von Heijne, *The Messenger of the Lord in Early Jewish Interpretations of Genesis* (2008); Carl Johan Berglund, *Origen's References to Heracleion: A Quotation-Analytical Study of the Earliest Known Commentary on the Gospel of John* (2019); Natalie Lantz, *The Hypertemple in Mind: Experiencing Temple Space in Ezekiel, the Temple Scroll and Mishnah Middot* (2022); Liljefors, *Hebreiska bibeln debatterad*.

<sup>15</sup> Citerat från centrets hemsida: <https://www.centreforbible.oriel.ox.ac.uk>.

<sup>16</sup> Se hemsidan: <https://www.crs.uu.se>.



Jag menar sammanfattningsvis att en fortsatt och gärna utökad satsning på receptionsstudier är ett viktigt led i att trygga bibelvetenskapens framtid. Detta fält erbjuder möjligheter till spännande tvärvetenskapliga forskningsprojekt. Mycket är ännu outforskat. Dessutom är nog detta bibelvetenskapens främsta chans att profilera sig som aktuell och samhällsrelevant.

Med detta sagt vill jag dock understryka att det knappast räcker med en satsning på bibelreception. Fältets tvärvetenskapliga karaktär medför vissa risker. Jag håller med dem som hävdar att exegetisk expertis behövs för att ge nödvändig bakgrundskunskap och för att skärpa den kritiska udden, även i undersökningar av bibelreception i konstverk eller i politiska debatter. Men jag tror inte att alla låter sig övertygas. Skulle inte en konstvetare eller litteraturvetare eller sociolog som skaffat sig fördjupade kunskaper om relevanta bibeltexter och deras tolkning kunna utföra minst lika kompetenta och intressanta analyser som en exeget som skaffat sig extra kunskaper i konstvetenskap, litteraturvetenskap eller sociologi? Många studier av modern bibelreception kan nog utföras på ett utomordentligt sätt av forskare som saknar kompetens i de bibliska grundspråken och i historisk-kritisk exegetik.

Med en medvetet tillspetsad formulering kan man säga att en ensidig satsning på reception skulle kunna leda till att bibelvetenskapen avskaffar sig själv, eller sågar av den gren den sitter på, nämligen exegetiken. "Bibelvetenskap" skulle kunna omvandlas till, eller omdefinieras som, ett fält för forskare med många olika kompetenser och inriktningar. I det perspektivet framstår det som angeläget att värna om exegetikens framtid.

## RENÄSSANS

En diskussion av bibelvetenskapens framtid bör även försöka besvara frågan: Finns det en framtid för den klassiska filologiskt inriktade exegetiken vid våra universitet och högskolor?

Ur en synvinkel är svaret givet. Exegetiken som undervisningsämne lär finnas kvar så länge som kurser med textstudier på bibliska grundspråk efterfrågas inom ramen för präst- och pastorsutbildningar. Men behovet av en eller flera lärare på sådana kurser medför inte nödvändigtvis en ekonomisk satsning på GT/HB- och NT-exegetik som forskningsämnen. Varför satsa skattepengar på långa specialistutbildningar i konsten att tillämpa textkritik och grammatisk analys samt diverse historievetenskapliga och litteraturvetenskapliga metoder i tolkningar av bibeltexter? Här skulle byråkraterna kunna se stora möjligheter till besparingar. Jag menar därför att det är nödvändigt att börja formulera visioner av *exegetik* som kan göra detta till ett mer attraktivt ämnesområde för såväl studenter och doktorander som beslutsfattare.

Ett viktigt led i detta, menar jag, är att visa att exegetik, betraktad som metodik för texttolkning, är av relevans även för studenter och forskare som inte primärt är intresserade av bibliska texter. I praktiken studerar ju exegeter i stor utsträckning även andra antika texter av religionsvetenskaplig relevans. Men detta syns inte tillräckligt tydligt när ämnet presenteras som "bibelvetenskap" med två inriktningar, HB:s och NT:s exegetik. Därför vill jag här presentera en lägesbeskrivning som lyfter fram den existerande mångfalden.

Exegetisk forskning vid Teologiska fakulteten i Uppsala behandlar dessa grupper av texter: a) Hebreiska bibeln/Gamla testamentet; b) Nya testamentet; c) Dödahavsrollarna (studiet av texterna från Qumran utgör ett eget forskningsfält, med kopplingar till både HB/GT och NT, nu under ledning av en nyutnämnd professor, Cecilia Wassén); d) pseudepigrapher och apokryfer; e) tidiga kristna texter, i anslutning till studiet av NT (såväl patristiska som "gnostiska" texter, det senare aktualiserat i Petter Spjuts pågående avhandlingsprojekt), samt f) tidiga judiska texter (Mishnah, targumer, med mera). Det sistnämnda fältet, som i nuläget främst representeras av en doktorand, Miriam Selén Gerson, har de senaste åren varit knutet till Hebreiska bibelns exegetik. Förhoppningsvis kommer det snart att tilldelas en egen professur.

Så långt beskrivningen av dagens faktiska exegetiska mångfald. Låt oss nu blicka framåt. Jag föreslår att nästa reform av forskarutbildningsämnen i Uppsala bör resultera i att Exegetik blir namnet på ett ämnesområde med ett flertal olika inriktningar eller specialiseringar. På så sätt skulle studiet av dödahavsruddar och pseudepigrapher, av patristiska eller rabbiniska texter ges status av egna forskningsfält. Självklart skulle dessa inriktningar samverka. Jag föreslår inte flera nya professorer, det vore orealistiskt. Enskilda forskare skulle, precis som idag, kunna vara verksamma inom mer än en av dessa inriktningar. Ur den synvinkeln skulle det inte bli någon större förändring. Ändå tror jag att mycket skulle vara vunnet om vi på detta sätt förtydligade att exegetiken omfattar mycket mer än bibelstudier.

Min vision innehåller dessutom idén om en utvidgning av den akademiska exegetiken till att innefatta studium av ännu fler källtexter som betraktas som auktoritativa inom någon religiös tradition. Som ett första steg i den riktningen, med bibehållet huvudfokus på de så kallade abrahamitiska religionerna, föreslår jag inrättandet av en ny inriktning: Exegetiskt studium av Koranen.

Jämförande studier av motiv i bibeltexter och korantexter sker i allt större utsträckning. Men något väsentligt saknas: en koranvetenskaplig motsvarighet till den moderna bibelvetenskapliga exegetiken. Utbildning i exegetisk analys av korantexter sker inte, såvitt jag vet, vid något akademiskt lärosäte i Sverige. Men behovet har uppmärksammats av andra. Här vill jag särskilt nämna ett debattinlägg av Göran Larsson och Tobias Hägerland vid Göteborgs universitet.<sup>17</sup> De lyfter fram avsaknad av kompetens (framför allt språkligt, avseende kunskaper i arabiska) som en viktig orsak till att det inte går att studera Koranen på samma sätt som texter ur Bibeln vid svenska universitet och högskolor. Dessutom är det välkänt att det finns ett motstånd bland företrädare för islam mot att studera korantexter med liknande metoder som används inom

---

<sup>17</sup> Göran Larsson och Tobias Hägerland, "Det växande intresset för islam ökar förhoppningsvis utbudet av koranstudier", *Dagen* 2021-11-25.

den moderna bibelvetenskapen. Förslaget skulle därför kunna ses som riskfyllt. Vågar svenska universitet och högskolor utmana fundamentalistiska synsätt genom att tillämpa textkritik, formkritik och redaktionskritik på Koranen?

Det kommer att ta tid, kanske mer än tio år, innan detta förslag går att genomföra. Jag vill ändå betona att det vore en följdriktig och samtidsanpassad utveckling och breddning av ämnesområdet exegetik. Den senaste omorganisationen av Teologiska fakulteten i Uppsala innebar ju, intressant nog, en genomgripande omvandling av ämnet Systematisk teologi. Det består nu av två inriktningar: "Livsåskådningsforskning och kristen teologi" samt "Islamisk teologi". Seminarieverksamheten är i stor utsträckning gemensam.<sup>18</sup> Jag ser inget principiellt hinder för en liknande utvidgning av ämnesområdet Exegetik, om än med betydligt färre gemensamma seminarier (av språkliga skäl). Jag hoppas denna vision om ett utvidgat exegetikämne kan stimulera till en fortsatt diskussion.

## AVSLUTNING

När det nu är dags att avrunda letar jag efter en passande metafor. Bibelvetenskapen som ett träd med många grenar? Nja, kanske hellre bilden av flera angränsande fält med olika växter och grödor. Jag har beskrivit och diskuterat några fält med särskilt god jordmån, det vill säga stor potential, inom mångvetenskapliga studier av bibelreception och inom området exegetik. I båda fallen ser det ut som om nyckeln till bibelvetenskapens framtid ligger i breddning och i samverkan med andra ämnen.

Jag har inte kunnat vara heltäckande i detta föredrag. Det finns flera andra fält som är intressanta. Avslutningsvis vill jag nämna ett sådant, där det redan spirar och gror på ett mycket lovande sätt: Forskning om

---

<sup>18</sup> Se presentationen på Teologiska institutionens hemsida: <https://www.teol.uu.se/forskning/systematisk-teologi/>.

bibelöversättning(ar). Inom detta tvärvetenskapliga fält kan bibelvetare bidra med sin språkliga och exegetiska specialkompetens, i betydligt större utsträckning än inom receptionsstudier. Dessutom kan projekt inom detta fält vara tydligt samtids- och samfundsrelevanta. Från Uppsalas horisont ser jag i nuläget dels arbetet med NT 2026, en nyöversättning som sysselsätter en stor del av de nytestamentliga exegeterna i Sverige, dels ett par projekt knutna till enskilda forskare: Johanna Rönnlund (doktorandprojekt om överföring av orala aspekter i översättningar av psaltarsalmer) och Richard Pleijel (VR-projekt: ”En sekulär bibel: Bibel 2000 i skärningspunkten mellan religion och politik i efterkrigstidens Sverige”).

Det ska bli spännande att följa den fortsatta utvecklingen, under de kommande tio åren, från min nya utsiktsplats som aktiv emeritus. Jag är övertygad om att bibelvetenskapen har en framtid. Men hur kommer den att se ut? Jag hoppas detta föredrag gett inspiration att tänka och arbeta vidare, för att gemensamt förverkliga visionen av ett stort antal bibelvetenskapliga fält – fält som bevarar artrikedom och som ger god avkastning.

Allra sist: Man kan fråga sig hur viktig bibelvetenskapens framtid är i ett läge då vi har anledning att oro oss för demokratins framtid, för försvaret av mänskliga rättigheter och för planetens framtid. Jag tror alla forskningsämnen kan bidra med något. I det sammanhanget vill jag lyfta fram att vi exegeter är experter på att överbrygga enorma avstånd i tid och rum i sökandet efter bättre förståelse mellan oss och de andra, mellan deras kultur och vår. Dessutom förblir de texter vi studerar ständigt aktuella som klangbottnar för att uttrycka mänsklig förtvivlan men också för att formulera ett trotsigt hopp.

# Digital and Network-Based Methods for Narrative Criticism

JENS DÖRPINGHAUS

*University of Koblenz and University of Pretoria*  
doerpinghaus@uni-koblenz.de

## INTRODUCTION

This paper explores possible intersections between computational natural language analysis and narrative exegesis of biblical texts, attempts to provide an overview of established methods and possible synergies, and offers a critical review.<sup>1</sup> The main research question guiding this process is: Is it possible to automatically extract a social network from literary texts or is it only possible to extract a constellation of characters?

Before introducing social networks and Social Network Analysis (SNA), we will first focus on narrative criticism of biblical texts, sometimes called *narrative exegesis*. Narrative exegesis is diverse not only in its methods but also in its terminology.<sup>2</sup> What is in common, however, is a focus on the biblical text as a literary work, and that methods of literary studies are used to interpret narrative texts. Some different trends can be identified (see Table 1):<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> According to the best of my knowledge, only little research has been carried out in this field, see my “Computergestützte Verfahren für die Narrative Exegese,” *BeTh* 6 (2022): 157–178.

<sup>2</sup> Manfred Oeming, *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung* (Darmstadt: WBG, 2007), 70, mentions New (Literary) Criticism, Literary Approach/Criticism, Holistic Approach, Rhetorical Criticism, Close Reading, Synchronical Approach, Narratology and Narrative Criticism.

<sup>3</sup> Following Anja Cornils, *Vom Geist Gottes erzählen: Analysen zur Apostelgeschichte* (Tübingen: Francke, 2006).

Methods Oriented Toward Texts	Reader-Oriented Approaches
New (Literary) Criticism, Formalism, Narratology	Affective, Phenomenological, and Psychoanalytical Criticism
Semiotics, Structuralism	Poststructuralism and Deconstruction
Rhetorical Criticism	Reception Aesthetics
Linguistics	Reader Response Criticism

Table 1: *Trends in Narrative Exegesis*

Parallel to this, there are also different schools committed to different literary theories and associated with different geographical areas.<sup>4</sup> This leads to an enormously complex field. Two observations can be made: On the one hand, computer-assisted methods are becoming increasingly popular in biblical exegesis;<sup>5</sup> on the other hand, the advances in digital language processing have hardly been received. In recent years, however, progress has been made regarding the processing of literary texts, and at the intersection between general religious data and texts.<sup>6</sup> Digital methods are also being used more frequently in literary studies.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> See Oeming, *Hermeneutik*, 70–71, although a precise classification is often not possible. Oeming speaks of America, Anglo-Saxons, the Netherlands, and Israel; Cornils, *Geist*, 30–32, differentiates between Francophone and German speaking regions.

<sup>5</sup> See, for example, Jens Dörpinghaus and Carsten Düing, “Automated Creation of Parallel Bible Corpora with Cross-Lingual Semantic Concordance,” in *2021 16th Conference on Computer Science and Intelligence Systems (FedCSIS)* (Sofia: IEEE, 2021), 111–114; Dirk Roorda, “Coding the Hebrew Bible: Linguistics and Literature,” *Research Data Journal for the Humanities and Social Sciences* 3/1 (2018): 27–41. In practice, one often finds only the enumeration of individual words (for example, in Greek, Hebrew or Aramaic) and the elaboration of charts.

<sup>6</sup> See, for example, Toni Bernhart et al., eds., *Quantitative Ansätze in den Literatur- und Geisteswissenschaften: Systematische und historische Perspektiven* (Berlin: de Gruyter, 2018); Nils Reiter, Axel Pichler, and Jonas Kuhn, eds., *Reflektierte algorithmische Textanalyse: Interdisziplinäre(s) Arbeiten in der CRETA-Werkstatt* (Berlin: de Gruyter, 2020); Tim Hutchings and Claire Clivaz, eds., *Digital Humanities and Christianity: An Introduction* (Berlin: de Gruyter, 2021).

<sup>7</sup> As an example, in the field of digital humanities, Jonas Kuhn, “Computer-lingu-

The aim of this paper is not to give a comprehensive presentation of narrative exegesis or quantitative approaches and methods from the Digital Humanities for literary studies, but to provide an overview of a selection of possible intersections, as stated above: Which aspects of these computational methods are relevant to biblical exegesis, which methods are already being used, and what additional synergies can be suggested? In particular, I will focus on SNA, which uses digital methods and exegesis, and discuss methodological advantages, limitations, and potential problems.

### Natural Language Processing

The tasks of computer-based analysis of natural language (“Natural Language Processing,” NLP), automatic translation, and extraction of information from texts (“text mining”) are not new within computer science.<sup>8</sup> Human language and digitised texts initially consist only of individual letters or their binary references, and are therefore unstructured data. In order to process them, they have to be transformed into structured data. This is done by NLP. Linking the resulting structure

---

istische Textanalyse in Der Literaturwissenschaft? Oder: ‘The Importance of Being Earnest’ bei Quantitativen Untersuchungen,” in Bernhart et al., *Quantitative Ansätze*, 11, describes the situation as follows:

Die Computerlinguistik und die Sprachtechnologieforschung entwickeln ihre Modelle und Methoden Überwiegend für Gebrauchstexte wie Zeitungsartikel, Produktbesprechungen auf Internetseiten, Forenbeiträge in den Sozialen Medien etc. Dennoch üben literarische Texte mit ihren vielfältigen Herausforderungen an die Textanalyse eine große Anziehungskraft auf Computerlinguistinnen und -linguisten aus und in den wichtigsten Publikationsorganen, den Tagungsbänden der großen Computerlinguistikkonferenzen, erscheinen seit vielen Jahren vereinzelt, aber immer wieder Beiträge zur Erweiterung von computerlinguistischen Analysemodellen, die auf Charakteristika literarischer Texte abzielen.

<sup>8</sup> See Michael W. Berry and Jacob Kogan, *Text Mining: Applications and Theory* (Hoboken: Wiley, 2010); Gary Miner et al., ed., *Practical Text Mining and Statistical Analysis for Non-Structured Text Data Applications* (Waltham: Academic Press, 2012); Chris Biemann and Alexander Mehler, *Text Mining: From Ontology Learning to Automated Text Processing Applications* (Cham: Springer, 2014).



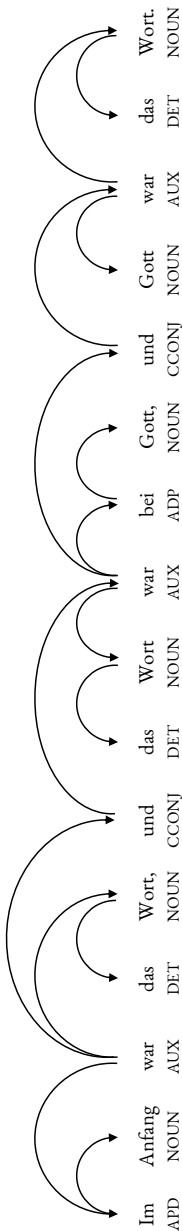


Figure 1: A Plot of the Dependency Parsing (DP) of John 1:1 in German, Showing the Dependencies Between the Building Blocks of a Sentence to Its Grammatical Structure

with other information (for example, dictionaries) or extracting further information is the task of a second step, text mining. Both tasks have experienced a great upswing in recent decades due to growing storage and computing resources. Furthermore, the digitisation and interoperability of different databases and archives is the basis for accessing and processing an ever-increasing amount of data, to which biblical studies also has access. The direct linking of individual data (*linked data*) not only leads to convenient query options (“Which scholarly literature deals with biblical passage X under consideration of the Greek form Y?”), but also enables visualization through open data formats. Such a knowledge network (*Knowledge Graph*) has its limits—not only in biblical studies—because of the following problems, which will be described in more detail later: 1) Data availability; 2) Data complexity; and 3) Data speed.

Basically, the analysis and processing of natural language always consist of several steps. The first step is the recognition of sentences, words, and lemmata (sentence splitting, lemmatization, stemming). In this process, parts of speech and their grammatical forms can be studied:  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  can be extracted from  $\Theta\epsilon\acute{o}\nu$ , the form of the noun in accusative singular, for example. Next, an important task is Named-Entity Recognition (NER), where standardized entries in dictionaries or structured

lists are assigned to various terms: Θεόν is here assigned Strong's number 2316, for example.

Putting these entities into structured relationships (that is, recognizing subject-verb-object relations) is even more difficult ("relation extraction"). This can also be visualized as a so-called Dependency Parsing (DP, see Figure 1 above). For these tasks, which are quite difficult from a computer science point of view, there exists plenty of program libraries and both AI and non-AI models for different modern languages. However, only a few resources are available for ancient languages like Koine Greek.<sup>9</sup> Since no universally valid models exist, different languages and types of literature have very different requirements.<sup>10</sup>

Besides text translation, there are also various types of text categorization, such as assigning keywords to documents, automatic sorting and filtering (of, for example, e-mails), and recognition of emotions (for example, good, bad, or aggressive online reviews).

However, although a wide range of methods and approaches for algorithmically complex tasks are available in computer science, interdisciplinary work is required to apply them to other fields of study, since the relation between research questions and methods vary significantly. What is asked (and how it is asked) depends on a multitude of disciplinary factors that are not always made explicit.<sup>11</sup> Thus, even though biblical and literary studies share a methodological toolbox, there are still additional aspects to be considered in exegetical research.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> There are quite a few libraries available for Python (a high-level, general-purpose programming language). The most popular are currently Natural Language Toolkit (NLTK, <https://www.nltk.org>) and spaCy <https://spacy.io>. Java and R are also used.

<sup>10</sup> See, for example, Andre Blessing et al., "Dramenwerkbank-Automatische Sprachverarbeitung zur Analyse von Figurenrede," in *Digital Humanities im deutschsprachigen Raum* (2016): 281–284.

<sup>11</sup> Cf. Axel Pichler and Nils Reiter, "Reflektierte Textanalyse," in Rieter, Pichler, and Kuhn, *Textanalyse*, 46.

<sup>12</sup> See, for example, the "double act of interpretation" in my "Digital Theology: New Perspectives on Interdisciplinary Research Between the Humanities and Theology," *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 18 (2022): 1–17.

## Structure

The remainder of the article is structured in five parts: 1) First, some areas from the field of digital humanities and computational linguistics relevant for narrative exegesis will be presented, focussing on their potential value for biblical studies; 2) next, issues related to contextual and structural classification of texts and their textual analysis will be discussed; 3) then, some results from SNA will be surveyed; followed by 4) some critical reflections on digital methods in narrative theology and exegesis; and 5) a conclusion and outlook.

### DIGITAL HUMANITIES, COMPUTER LINGUISTICS, AND NARRATIVE EXEGESIS

Computer-based literary text analysis can, like narrative exegesis, be structured in several ways. Following Christine Ivanovic, a threefold approach can be suggested that focus on 1) structural comprehension; 2) hermeneutic understanding; and 3) contextual location of a text.<sup>13</sup> Since automatization of the second aspect—the hermeneutic understanding of a text—is quite complex, it is currently only a marginal topic in research.<sup>14</sup> Instead, scholars focus on the first and third aspect (structural comprehension and contextual location). However, based on the work of Evelyn Gius,<sup>15</sup> a more comprehensive model can be suggested which is expanded into a five-step approach as the following:

---

<sup>13</sup> See Christine Ivanovic, “Die Vernetzung Des Textes: Im Möglichkeitsraum Digitaler Literaturanalyse,” *Zeitschrift für digitale Geisteswissenschaften* 2 (2017): n.p.; cf. the contrasting Matthew L. Jockers, *Macroanalysis: Digital Methods and Literary History* (Illinois: University of Illinois Press, 2013).

<sup>14</sup> Cf. Reinhard Krüger and Beatrice Nickel, Schöferei, *Computer, Internet: Digital Humanities und frühneuzeitliche Pastoralliteratur* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 22; Maurice Erb, “Alles oder gar nichts Lesen? Foucault, Moretti und die Verheißungen des Algorithmus,” *Le Foucauldien* 2/1 (2016): 6.

<sup>15</sup> Evelyn Gius, “Computationelle Textanalysen als fünfdimensionales Problem: Ein Modell zur Beschreibung von Komplexität,” *LitLab Pamphlet* 8 (2019): 1–20.

1) Question		
2) Data		
Single Text	Multiple Texts	Contextualization
3) NLP Methods Isolation, Description, and Classification of Phenomena or Properties		
4) Assignment to Appropriate Systems		
5) Interpretation of the Results		

Table 2: *A Fivefold Approach to Computer-Based Literary Text Analysis*

Steps 1 and 5 are, evidently, part of the original scientific discipline, that is, of either biblical or literary studies.<sup>16</sup> However, it is not possible to assign steps only to one discipline,<sup>17</sup> since, for example, the hermeneutical decisions in step 1 impact the methods used in steps 3 and 4, which, in turn, need to be considered in step 5. In this model, steps 2–4 are computer generated (or aided) methods. The basic data is generated by the research question, and step 2 describes it in light of this question. As seen in Table 2, this data may consist of a single text, multiple texts, or additional contextual information such as metadata, different versions of a text etcetera. For such contextual information, external knowledge or data sources are required.<sup>18</sup> Moving to steps 3 and 4, their sub-aspects are each to be understood as part of computational linguistics. Horizontally to this vertical scheme lie different methods from computer science, such as plot and figure detection, speech reproduction, genre analyses, and stylometry. They can be applied to different questions and are usually integrated in multiple steps, at least steps 3 and 4.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Following Axel Pichler and Nils Reiter, “Reflektierte Textanalyse,” in Reiter, Pichler, and Kuhn, *Textanalyse*, 46–47, operationalization is also important, which, for example, structures questions in such a way that reviews and evaluations can take place.

<sup>17</sup> This interdisciplinary approach always includes a methodological transfer from a scientific domain such as biblical or literary studies to computer science and vice versa.

<sup>18</sup> See Gius, “Textanalysen,” 16.

<sup>19</sup> Thus, clustering is used as a method for grouping similar elements not only to find

Described in such a way, these steps underline the complexity of the selected topics, and it is not obvious how to approach them. Sorting by questions leads to a one-to-many relationship with methods; sorting by methods leads to a one-to-many relationship with different questions. Therefore, a slightly different approach needs to be taken, which is described below in four parts of the next section, dealing with the contextual and structural classification of texts and their textual analysis. The methods used in biblical studies will be discussed in the light of perspectives from computational linguistics. Since the focus is primarily on countable elements, a first sub-section will be on quantitative drama analysis, followed by other aspects that can be used for narrative exegesis: character analysis; scenes and perspectives as structural elements; and course of action and action analysis. Such a selection of methods and questions is by necessity arbitrary and incomplete, but guided by their possible application in biblical studies. It should also be noted that all these concepts are contested within literary theory, thus again underlining the need for interpretation and reinterpretation between the steps of analysis as discussed above.

## TEXTS AND TEXT ANALYSES: CONTEXTUAL AND STRUCTURAL CLASSIFICATION

When analyzing texts and text excerpts, the focus is often on questions related to content: What is it about? What is the topic? In this context, text-immanent aspects are used, that is, the structural comprehension of texts. For example, one can also ask: What characterizes the text?<sup>20</sup>

---

similar documents, but also for text analysis (clustering of word vectors) and topic modeling, for example.

<sup>20</sup> But also how the style or character of a text can be compared. In other words, it would include questions of genre and author, as well as historical processes and “sprachlich und kulturell bedingte Ordnungen” (cf. Ivanovic, “Vernetzung,” n.p.). This methodology is also called *stylometry*.

Methodically, such questions are often solved by topic or corpus detection and—in the broadest sense—by clustering or categorization. A growing amount of digitally accessible scientific publications raise, for example, the question of how a researcher can get an overview of information relevant to him or her as quickly as possible.<sup>21</sup> However, when applied to the analysis of literature, this means to take into account the specifics of the texts,<sup>22</sup> and the impact has been rather modest.<sup>23</sup> In biblical studies, for example, the use of enumerative procedures is often limited to word frequencies or the naming of individual terms.<sup>24</sup> It is true that word frequencies are an obvious starting-point, especially on small text extracts. However, when applying (methodically arbitrarily se-

---

<sup>21</sup> See, for example, “Text Retrieval Conference” (TREC), a conference that has been organized since 1992 and gathers competences and research in the field of information retrieval; cf. Kirk Roberts et al., “Overview of the TREC 2015 Clinical Decision Support Track,” *TREC* (2015): 1–12. The amount of work on corpus or topic detection is, however, simply staggering, cf. Miner, *Text Mining*; Jens Dörpinghaus, Sebastian Schaaf, and Marc Jacobs, “Soft Document Clustering Using a Novel Graph Covering Approach,” *BioData Mining* 11/1 (2018): 11; Jens Dörpinghaus and Marc Jacobs, “Knowledge Detection and Discovery Using Semantic Graph Embeddings on Large Knowledge Graphs Generated on Text Mining Results,” in *15th Conference on Computer Science and Information Systems (FedCSIS)*, ed. Maria Ganzha, Leszek Maciaszek, and Macin Paprzycki (Warsaw: Polskie Towarzystwo Informatyczne, 2020), 169–178.

<sup>22</sup> Cf. Ivanovic, “Vernetzung,” n.p.

<sup>23</sup> Andrew Frank and Christine Ivanovic, “LitText: Building Literary Corpora for Computational Literary Analysis: A Prototype to Bridge the Gap between CL and DH,” in *Proceedings of the Eleventh International Conference on Language Resources and Evaluation (LREC 2018)*, ed. Nicoletta Calzolari et al. (Miyazaki: European Language Resources Association, 2018), 798.

<sup>24</sup> See, for example, the analysis of “Pneuma-Nennungen in der Figuren-Rede” in the Book of Acts by Cornils, *Geist Gottes*, 92–93. A certain methodological arbitrariness is often to be found here. Immanuel Matthäus Martella, “Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis: Eine literatur-wissenschaftliche Analyse ausgewählter Geschwisterrivalitäten” (PhD diss.: University of South Africa, 2015), 108, for example, often examines only the number of verses in which a word occurs, or normalizes to the number of verses in the chapter.

lected) normalizations, that is, when adjusting values to a predefined range and using them on a larger scale, the question of their applications in computational linguistics has to be asked.<sup>25</sup>

For these tasks—measuring, for example, similarities between documents and texts, or their structural or contextual classification—certain properties, so-called *features*, of text elements or documents in a document space have to be mapped by a function into numbers that can be processed by a computer. A classical approach is the so-called *Vector Space Model*. Two important observations can be made here, first that the model is used manually in biblical studies in the form of word frequencies, and second, vector space models show the (mathematical) complexity of the methods presented here, even when they are partially replaced by more technically advanced approaches. Instead of word frequencies, other representations such as the weighted vector of words of a text form coordinates in an  $n$ -dimensional vector space.<sup>26</sup> However, it is also possible to represent other entities, such as locations or persons (see Figure 2).

Filippos, till exempel, gick till huvudstaden i **Samarien LOC** och talade till människorna där om att **Jesus PRS** är **Kristus PRS**, den utlovade kungen.

Figure 2: *Visualization of Named Entities in Acts 8:5 (Translation from the Swedish Nya Levande Bibeln)*

<sup>25</sup> See also Andre Blessing et al., “Computerlinguistische Werkzeuge zur Erschließung und Exploration großer Textsammlungen aus der Perspektive fachspezifischer Theorie,” *Grenzen und Möglichkeiten der Digital Humanities*, ed. Constanze Baum and Thomas Stäcker, Sonderband der Zeitschrift für digitale Geisteswissenschaften 1 (2015), n.p.; but also George A. Miller, “On Knowing a Word,” *Annual Review of Psychology* 50/1 (1999): 1–19 (5): “Nevertheless, there is a consensus that the sense enumeration found in a standard dictionary is not the kind of lexicon required for linguistic or psycholinguistic theory.”

<sup>26</sup> See Fotis Jannidis, Hubertus Kohle, and Malte Rehbein, *Digital Humanities: Eine Einführung* (Cham: Springer, 2017), 275.

In this text, a location (LOC) and two persons (PRS) are identified which could form a vector with three entries. However, some entities are missing (for example Filippus), and other need interpretation. Moreover, while methods for contemporary languages such as Swedish exist, it is vital to be able to carry out these analyses on the original languages.

In biblical studies, word frequency is mainly the analysis of particular words in certain biblical texts, and in such a context, one may want to weigh rare words higher and ignore more common ones (so-called “stop words”). Here, the term *document frequency* refers to the number of occurrences in one or all documents or texts. The method that rewards words with a low document frequency is called *inverse document frequency*,<sup>27</sup> and combined, this results in what is called the Term Frequency-Inverse Document Frequency Measure (TFIDF). Other measures—each with their own methodological advantages and disadvantages—are also used. It is also important to note that since the dimensions are reduced, the results are always approximations, since calculations with word vectors would otherwise be too time-consuming.

Ultimately, this demonstrates the complexity of this task. Not only does one need a (mathematical) measure after having transferred a representation of the text into a vector space, one also needs a (mathematical) similarity function. Such a procedure is in itself highly complex and often leads to errors in the results, even though they may be mathematically correct (see Figure 3 below).<sup>28</sup> Consequently, when Immanuel Matthäus Martella, for example, considers word frequencies in a particular part of the Book of Genesis, he must justify not only his textual

---

<sup>27</sup> See ChengXiang Zhai and Sean Massung, *Text Data Management and Analysis: A Practical Introduction to Information Retrieval and Text Mining* (Kentfield: Morgan & Claypool, 2016), 99.

<sup>28</sup> See Jens Dörpinghaus, Johannes Darms, and Marc Jacobs, “What was the Question? A Systematization of Information Retrieval and NLP Problems,” in *Proceedings of the 2018 Federated Conference on Computer Science and Information Systems*, ed. Maria Ganzha, Leszek Maciaszek, and Macin Paprzycki (Poznań: IEEE, 2018), 471–478.



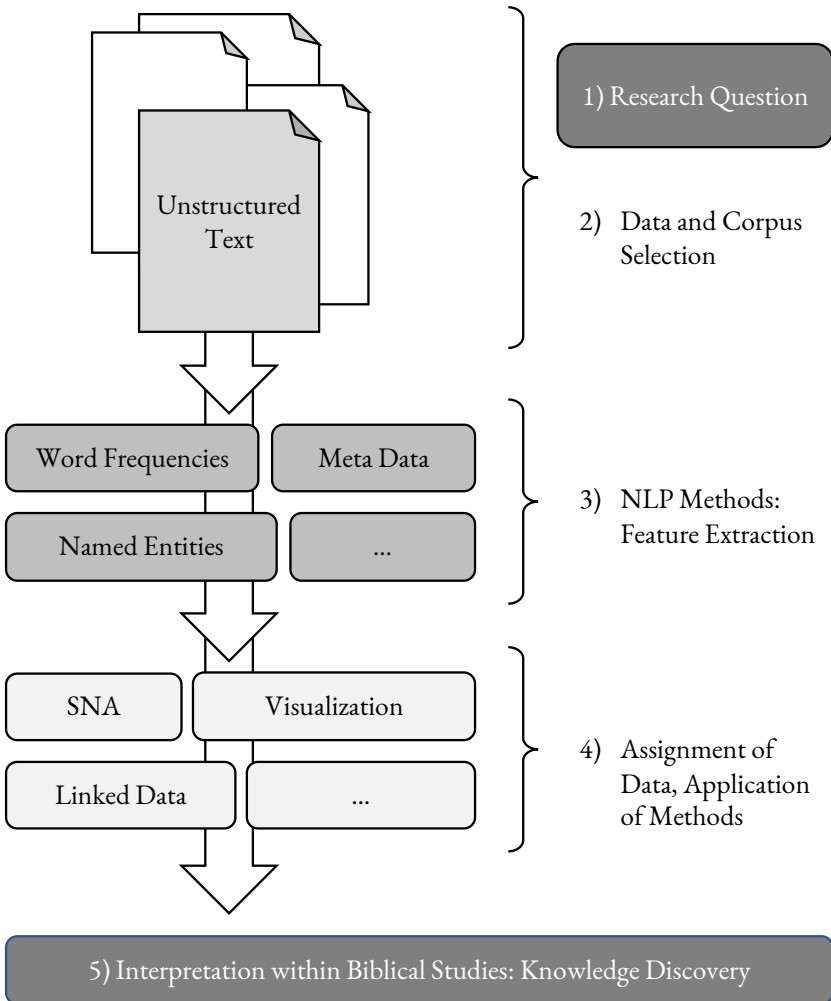


Figure 3: *Schematic Representation of Steps 1 to 5*<sup>29</sup>

<sup>29</sup> The darkest boxes indicate steps within biblical studies. After step 2 (“Data and Corpus Selection”), different features are extracted that can be stored in a vector space model and a certain method, leading to information gain.

choice, but also why he normalizes, with what, and why, since obviously, there was a bias that he wanted to clean up.<sup>30</sup>

It can be observed that stylometric studies can be found in biblical studies; these approaches had their peak in the 1980s, but some newer studies can also be found. These are mainly concerned with the question of authorship of biblical texts, but also with classification of sources.<sup>31</sup> However, only a few stylometric studies of parts of the Hebrew Bible have been published. This may point to a weakness in computational linguistics: most models and methods were developed for contemporary languages with many speakers. Very few (if any) models exist for ancient languages.<sup>32</sup> At the same time, these studies also show some method-

---

<sup>30</sup> This is a methodological criticism, but it can be broadly generalized. The substantive, practical, and technical difficulties of word frequencies is often discussed, see, for example, Gabriel Viehhauser, “Historische Stilometrie? Methodische Vorschläge für eine Annäherung textanalytischer Zugänge an die mediävistische Textualitätsdebatte,” in Baumand Stäcker, *Grenzen*, n.p. Friederike Schruhl, “Quantifizieren in Der Interpretationspraxis Der Digital Humanities,” in Toni Bernhart et al., eds., *Quantitative Ansätze*, 261, which is well worth reading, should also be mentioned in this regard, concluding that ...

[i]n dieser Hinsicht lenkt die Digitalisierung die Aufmerksamkeit nicht nur auf den technischen Fortschritt. Vielmehr gerät die beeindruckende Komplexität literaturwissenschaftlicher Praxiszusammenhänge in den Fokus. Was durch die Quantifizierungen offensichtlich wird, ist “also der Sachverhalt und nicht die ‘Sache selbst.’”

<sup>31</sup> See for example Anthony Kenny, *A Stylometric Study of the New Testament* (Oxford: University Press, 1986); Harry Erwin and Michael Oakes, “Correspondence Analysis of the New Testament” (paper presented at Language Resources and Evaluation for Religious Texts, Istanbul, 22 May, 2012), 30; David L. Mealand, “Hellenistic Greek and the New Testament: A Stylometric Perspective,” *JSNT* 34/4 (2012): 323–345.

<sup>32</sup> For one of the few examples, see <http://etcbc.nl/data>. Cf. Valerio Perrone et al., “GASC: Genre-Aware Semantic Change for Ancient Greek,” *ArXiv Preprint ArXiv:1903.05587* (2019): n.p.; Dörpinghaus and Düing, “Automated Creation”; David Bamman, “Natural Language Processing for the Long Tail,” *Book of Abstracts of Digital Humanities* (2017): 1–5; S. Vijayarani et al., “Text Mining: Open Source Tokenization Tools, an Analysis,” *Advanced Computational Intelligence: An International Journal (ACII)* 3/1 (2016): 37–47; Roorda, “Coding.”

ological flaws in formulating research questions and in the evaluations.<sup>33</sup> It should also be noted that the approach of word vectors is used less and less in computational linguistics, emerging is instead the extraction or annotation of so-called *named entities* (that is, words and synonyms from controlled vocabularies or ontologies).<sup>34</sup>

However, not all methods are reproducible. Dimensionality reduction methods do, for example, summarise words by eliminating dimensions that represent individual words, a process that is also used manually in biblical studies. In addition, methods based on machine learning do not allow any conclusions to be drawn about rules once they have been trained. However, a careful and methodologically valid procedure helps to extract relevant parameters and make them available for further discussion.<sup>35</sup> For narrative exegesis, this opens up many possibilities that

---

<sup>33</sup> See, for example, Maciej Eder, “Computational Stylistics and Biblical Translation: How Reliable Can a Dendrogram Be,” *The Translator and the Computer* (2013): 6: “It can be safely assumed, then, that the problems concerning the authorship of subsequent books of the New Testament have been thoroughly examined from linguistic, historical, theological, and rhetorical points of view. For this reason, the Scripture seems to be an ideal material for stylometric benchmarks, because the traditional scholarship can serve as a straightforward validation of the results obtained by using the computational approach.” It should be noted, however, that there is often not one single view on authorship. On the other hand, it does not make sense from the point of view of statement logic to use these theses to validate the results.

<sup>34</sup> See, for example, Evelyn Gius et al., “SANTA: Systematische Analyse Narrativer Texte Durch Annotation,” in *Digital Humanities im deutschsprachigen Raum* (2018): n.p.; Jens Dörpinghaus and Andreas Stefan, “Knowledge Extraction and Applications Utilizing Context Data in Knowledge Graphs,” in *2019 Federated Conference on Computer Science and Information Systems (FedCSIS)*, ed. Maria Ganzha et al. (IEEE, 2019), 265–272. An entity is a concrete, definable, abstract object from the real world whose information can be stored and processed. An ontology usually comprises a formally ordered representation and definition of properties and relationships between entities. Ontologies in computer science is a digital version of the classical ontology concept in philosophy. They are usually realised using RDF or the Web Ontology Language (OWL); see Pascal Hitzler et al., *Semantic Web: Grundlagen* (Cham: Springer, 2007).

<sup>35</sup> Cf. Florian Barth, “Zwischen Elisabeth Hauptmann und Bertolt Brecht:

go beyond the mere enumeration of words. Besides stylometric studies, content, themes, and emotions could be extracted and analysed, and genre studies could be conducted since narratives can be categorised by quantitative analyses.<sup>36</sup> In the scheme described above, these methods concern steps 3 and 4, but must be methodically validated in terms of steps 1 and 5.<sup>37</sup> Consequently, even if the methodological foundations still need to be discussed, quantitative drama analysis could be important for narrative exegesis, to which I now turn.

### Quantitative Drama Analytics

Because of its literary genre, a drama may at first seem irrelevant for the analysis of biblical texts. Dramas are usually characterized by literal speech and strong textual structuring. This makes them both attractive and difficult for automatic language processing.<sup>38</sup> Two aspects are particularly important from the point of view of biblical studies. On the one hand, some biblical books definitely bear features of a modern drama.<sup>39</sup>

---

Stilometrische Studien einer Zusammenarbeit,” in Toni Bernhart et al., eds., *Quantitative Ansätze*, 95–120.

<sup>36</sup> See Evgeny Kim and Roman Klinger, “A Survey on Sentiment and Emotion Analysis for Computational Literary Studies,” *ArXiv Preprint ArXiv:1808.03137* (2018); Gabriel Viehhauser, “Digitale Gattungsgeschichten: Minnesang zwischen Generischer Konstanz und Wende,” *ZfdG* (2017).

<sup>37</sup> H. H. Greenwood, “St Paul Revisited: Word Clusters in Multidimensional Space,” *Literary and Linguistic Computing* 8/4 (1993): 217 states, for example, that “the frequencies of common words, sentence lengths, and other simple parameters offer a prescription for determining patterns of authorship within texts that is not comfortably assimilated within the spirit of classical scholarship.”

<sup>38</sup> See Blessing, “Sprachverarbeitung,” 281.

<sup>39</sup> The Gospels, for example, contain special structural elements and dialogues, although not in the form of classical dramas. Cf. Francis R. M. Hitchcock, “Is the Fourth Gospel a Drama?,” in *The Gospel of John as Literature*, ed. Mark W. G. Stibbe (Leiden: Brill, 1993), 15–24; Luke Timothy Johnson and Todd C. Penner, *The Writings of the New Testament: An Interpretation* (Minneapolis: Fortress, 1999), 183, 533; David Stacey, *Prophetic Drama in the Old Testament* (Eugene: Wipf and Stock, 2018).

On the other hand, the drama—as a highly structured text form—can offer starting points for narrative exegesis, not only in terms of style of language, time, and space, but also related to characters, their characterizations, course of action, and plot.<sup>40</sup> A selection will be discussed below.

### Character Analysis

Looking first at character analysis, it can be divided into a quantitative and a qualitative question: 1) when is a character present (“stage presence”) and 2) with whom does he interact? From a qualitative perspective, we consider content (“character speech”) or characterisation. The first question is answered by the “character constellation” and its “configurational structure” (introduced by Manfred Pfister as “Figurenkonstellation” and “Konfigurationsstruktur”). In the former, the person and their interactions are inferred, in the latter, they are juxtaposed. While the extraction of characters as word entities is not difficult, a correct automated analysis of interactions is challenging. Current studies therefore focus on “co-presence”: which characters appear together at which point in time?<sup>41</sup> Models describing these interactions precisely are

---

<sup>40</sup> The analysis of the basic elements in narrative exegesis, as well as in literary studies, is of great interest. Thus, Manfred Pfister, *Das Drama* (München: Wilhelm Fink, 1988), 67–69, dedicates an entire chapter to the “Informationsvergabe” and points, for example, with the “Personenkonfiguration” to structural elements that offers a large methodological overlap; cf. Cornils, *Geist Gottes*, 75. Furthermore, Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), 23–27, describes only characters and narrative perspectives. B. A. Uspenskij, *Poetik Der Komposition* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975), however, as a representative of semiotics, presents a much finer subdivision and shows that borrowing of approaches from poetics is possible. See also Klaus Seybold, *Poetik der Prophetischen Literatur im Alten Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 2010), 69–72; Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 2011). It is therefore necessary to investigate where there is overlap and thus to apply these methods where possible.

<sup>41</sup> Benjamin Krautter et al., “[E]in Vater, dächte ich, ist doch immer ein Vater”: Figurentypen im Drama und ihre Operationalisierung,” *Zeitschrift für digitale Geisteswissenschaften* (2020): n.p.

rare.<sup>42</sup> In New Testament studies, figure constellations have so far been generated manually (see more below).<sup>43</sup>

Pfister's hint is exciting, because it opens the possibility of applying methods of sociometry—which quantitatively measures social relations, as they were developed for the study of social group structures—to the analysis of the structure of drama personnel.<sup>44</sup> And, in fact, methods of Social Network Analysis (whose precursors were called sociometry) can be applied to it, again enabling new computer-based analysis techniques to be used.<sup>45</sup> The exciting question, which was asked in the introduction to this article, and which has not yet been finally answered, is: Is it possible to automatically extract a social network from literary texts or merely a character constellation?

For qualitative character analysis, the analysis of action verbs, sentiment (that is, feelings), and other character information is needed.<sup>46</sup> A possible automatized classification into protagonists and secondary char-

---

<sup>42</sup> See, for example, David Elson, Nicholas Dames, and Kathleen McKeown, "Extracting Social Networks from Literary Fiction," in *Proceedings of the 48th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics*, ed. Jan Hajič et al. (Uppsala: ACL, 2010), 138–147; Nathalie Wiedmer, Janis Pagel, and Nils Reiter, "Romeo, Freund des Mercutio: Semi-Automatische Extraktion von Beziehungen Zwischen Dramatischen Figuren," *Digital Humanities im deutschsprachigen Raum* (2020): n.p.; Micha Elsner, "Character-Based Kernels for Novelistic Plot Structure," in *Proceedings of the 13th Conference of the European Chapter of the Association for Computational Linguistics*, ed. Walter Daelemans (Avignon: EACL, 2012), 634–644; Frank and Ivanovic, "LitText"; David K. Elson, *Modeling Narrative Discourse* (Columbia: Columbia University, 2012).

<sup>43</sup> Cornils, *Geist Gottes*, 75.

<sup>44</sup> Pfister, *Drama*, 233.

<sup>45</sup> This is so far a marginal phenomenon in research; cf. Jens Dörpinghaus, "Die Soziale Netzwerkanalyse: Neue Perspektiven für die Auslegung biblischer Texte?," *BeTh Jahrbuch für Theologische Studien* 2021 5 (2021): 75–96; Peer Trilcke, "Social Network Analysis (SNA) als Methode einer textempirischen Literaturwissenschaft," in *Empirie in Der Literaturwissenschaft*, ed. Philip Ajouri, Katja Mellmann, and Christoph Rauen (Leiden: Brill, 2013), 201–247.

<sup>46</sup> See Krautter et al., "Figurentypen."

acters has been successfully investigated by Benjamin Krautter.<sup>47</sup> However, more research needs to be done, as noted by Fotis Jannidis:

Narratologische Basiskategorien wie Ereignis, Plot oder indirekte Charakterisierung sind bislang kaum automatisch extrahierbar. Das gilt umso mehr für höherstufige Operationen, z. B. die Identifikation und Deutung von komplexen Formen uneigentlicher Rede wie Symbolen oder die Verbindung von Erzähltexten mit Kontexten wie der Ideen-, Diskurs-, Sozial- oder Kulturgeschichte.<sup>48</sup>

In addition, research has not yet focused on biblical texts. This may be because of the need to consider the textual basis: Is the analysis based on the original Greek, Hebrew or Aramaic texts, or on translations, with all the problems that entails? I will return to this problem later. In summary, we can identify the mention of *plot* and *action* as crucial concepts.

### Scenes and Perspectives as Structural Elements

Moving on, scenes and perspectives are elementary structural elements of literary texts, and particularly prominent in dramas. Even so, the automatic detection of these elements is not trivial, although there have been some promising studies.<sup>49</sup> Basically, digital approaches can either work with so-called discourse clues (“Diskurshinweise”)—in which case the perspective on the plot is lost—or try to generate tables of contents—in which case local plot structures are lost.<sup>50</sup> In principle, most

---

<sup>47</sup> Benjamin Krautter et al., “Titelhelden und Protagonisten–Interpretierbare Figurenklassifikation in Deutschsprachigen Dramen,” *Litlab Pamphlet* 7 (2018): 1–56.

<sup>48</sup> Fotis Jannidis, “Computergestützte Erzähltextforschung,” in *Grundthemen Der Literaturwissenschaft: Erzählen*, ed. Martin Huber and Wolf Schmid (Berlin: de Gruyter, 2017), 606.

<sup>49</sup> See Janis Pagel, Nidhi Sihag, and Nils Reiter, “Predicting Structural Elements in German Drama,” in *Proceedings of the Second Conference on Computational Humanities Research*, ed. M. Ehrmann et al. (Amsterdam: CHR, 2021), 225.

<sup>50</sup> See Marti A. Hearst, “Text Tiling: Segmenting Text into Multi-Paragraph Subtopic Passages,” *Computational Linguistics* 23/1 (1997): 33–64; Antoine Doucet et al., “Overview of the ICDAR 2013 Competition OnBook Structure Extraction,” in *Twelfth International Conference on Document Analysis and Recognition (ICDAR, 2013)*,

Bible translations—just like dramas—already offer headings and divisions, but this raises two new questions: How are these to be interpreted from a literary perspective, and are they even available digitally for processing? Even though many methodological approaches exist, they are highly specific and hardly applicable in a generalized way.<sup>51</sup> Here arises the problem of complex modeling: “in der Differenz zwischen dem, was im Text, verstanden als eine Folge von Buchstaben, gegeben ist, und der vollständigen Repräsentation und Interpretation einer narrativen Welt.”<sup>52</sup> The limits of what is now feasible is seen clearly. However, the situation gets even more complex when considering the response of a text as communication act, for example in reader response. For computational methods, an idea of text purpose needs to be fixed.

### Course of Action and Action Analysis

The limits of what is possible are also reached when trying to analyse plots in an automated way. This is much more complex, because the narratological concept of a plot as a sequence of events is difficult to operationalize due to the problematic concept of events.<sup>53</sup> However, different methods have already been used, and have generated quite different results.<sup>54</sup> For narrative exegesis, the course of action is also not

---

ed. Lisa O’Conner (Washington: IEEE, 2013), 1438–1443; Pagel, Sihag, and Reiter, “Structural Elements,” 218.

<sup>51</sup> See also Eva Hanser et al., “Text-to-Animation: Affective, Intelligent and Multimodal Visualisation of Natural Language Scripts,” *Computer Science* (2009): 1–34.

<sup>52</sup> Jannidis, “Erzähltextforschung,” 607.

<sup>53</sup> Jannidis, “Erzähltextforschung,” 599; see also Silke Lahn and Jan Christoph Meister, *Einführung in die Erzähltextanalyse* (Stuttgart: J. B. Metzler, 2016), 215.

<sup>54</sup> Cf. Jonas Kuhn, “Computerlinguistische Textanalyse in der Literaturwissenschaft? Oder: ‘The Importance of Being Earnest’ bei quantitativen Untersuchungen?” in *Quantitative Ansätze in den Literatur- und Geisteswissenschaften: Systematische und historische Perspektiven*, ed. Toni Bernhart et al. (Berlin: de Gruyter, 2018), 22–24; Benjamin Krautter, “Über Die Attribution Hinaus,” in Toni Bernhart et al., eds., *Quantitative Ansätze*, 307.



clearly defined.<sup>55</sup> Important remarks are the difficulty—especially in Hebrew Bible narrative texts—to establish storylines,<sup>56</sup> and the hypothesis that action is closely related to characterizations.<sup>57</sup> Time is also “un trait caractéristique non seulement du récit cinématographique, mais aussi du récit oral, à tous ses niveaux d’élaboration esthétique.”<sup>58</sup> Moreover, narrative time does not relate linearly to the text or plot, and is often difficult to discern even for human readers. The same applies to places, which could provide possible clues for the analysis of narrative units.<sup>59</sup> This raises the question for narrative exegesis whether the course of action can be operationalized at all, and whether a course of action does not primarily result from the question (step 1), but must instead be interpreted in relation to the evaluation (step 5). Without clarity in these questions, computational linguistics can only provide limited results.

However, another perspective arises here. Through the manifold methods of computational linguistics, new approaches for plot developments may present themselves. If, for example, the character constellation is used to support the method,<sup>60</sup> to, for example, analyse actions, this must be added to the original research question. The same is true if

---

<sup>55</sup> Cf. the definitions of “plot,” “plot development,” etc. in Shimon Bar-Efrat, *Wie Die Bibel Erzählt* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006), 107; Friedemann W. Golka, Jakob, *Biblische Gestalt Und Literarische Figur: Thomas Manns Beitrag Zur Bibelexegese* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1999), 19; Berlin, *Poetics*, 39.

<sup>56</sup> However, this is a fundamental problem of ancient literature: “Dans ce cas, les marques de composition sont toutes intérieures au texte, c’est-à-dire linguistiques” (Roland Meynet et al., *Rhétorique Sémitique* [Paris: Patrimoine, 1998], 82). This aspect will be discussed in more detail in the next section.

<sup>57</sup> Berlin, *Poetics*, 39.

<sup>58</sup> Gérard Genette, *Figures III* (Paris: Seuil, 2014), 75.

<sup>59</sup> See Bar-Efrat, *Bibel*, 200; 202; cf. Heiko Hausendorf and Reinhold Schmitt, “Sprachliche Interaktion im Raum,” in *Sprache im kommunikativen, interaktiven und kulturellen Kontext*, ed. Arnulf Deppermann and Silke Reineke (Berlin: de Gruyter, 2018), 87–118.

<sup>60</sup> Cf. Wendy G. Lehnert, “Plot Units: A Narrative Summarization Strategy,” *Strategies for Natural Language Processing* (1982): 375–414.

one uses chains of verbs.<sup>61</sup> In this respect, then, a new research question must be posed: Does a meaningful interpretation of the text result from the use of multiple plotlines that can be combined into a complete one?

## SOCIAL NETWORK ANALYSIS AND NARRATIVE EXEGESIS

I have already mentioned Social Network Analysis (SNA) several times in relation to character analysis—in particular character constellation. It is also uniquely linked to narrative exegesis, since it uses two elements in particular: characters and locations. SNA aims at an analytical representation of human interactions. Its development began in the 1940s as “sociometry” and had its breakthrough in the USA in the 1970s. According to Christian Stegbauer and Roger Häußling, SNA can be defined in different ways:<sup>62</sup> 1) as the analysis of social relations between different actors as part of the social order; 2) as to describe the systematic evaluation of empirical data; 3) as to describe the graphical representation of the data; and 4) as to describe mathematical models that describe the data. It is thus a highly interdisciplinary approach.

SNA always includes persons. These may be fictitious or real, in the sense that information about them can be worked out from historical sources.<sup>63</sup> Thus, the social network paradigm can technically be applied to narrative texts without any problem. An example of a first systematization of these relations, is found in the so-called *figure configuration* used by Cornils for Acts—a listing of characters appearing simultane-

---

<sup>61</sup> See Nathanael Chambers and Dan Jurafsky, “Unsupervised Learning of Narrative Schemas and Their Participants,” in *Proceedings of the Joint Conference of the 47th Annual Meeting of the ACL and the 4th International Joint Conference on Natural Language Processing of the AFNLP*, ed. Keh-Yih Su et al. (Suntec: ACL, 2009), 602–610.

<sup>62</sup> Christian Stegbauer and Roger Häußling, *Handbuch Netzwerkforschung* (New York: Springer Link, 2010), 21.

<sup>63</sup> Cf. Christian Rollinger, “Prolegomena. Problems and Perspectives of Historical Network Research and Ancient History,” *Journal of Historical Network Research* 4 (2020): 1–35.

ously in a narrative. A computer-based evaluation of such data would, then, be the next logical step.<sup>64</sup>

The character is the main (or minor) actor described in the text. This is equivalent to the actor in SNA, but narrative criticism provides a more detailed view:

Characters reveal themselves in their speech (what they say and how they say it), in their actions (what they do), by their clothing (what they wear), in their gestures and posture (how they present themselves).<sup>65</sup>

There are, therefore, several dimensions of characters that are difficult to integrate into social networks. James L. Resseguie also points to another, social perspective by mentioning the position of the characters within society. Thus, it is also important to think about the constellation of characters—their position in a network and relationship to the plot. This shows the link between methods and approaches discussed earlier.

A possible limit of this approach lies, however, in its significance: The network is a *reproduction or a representation* of literary findings. The information provided by SNA must always be interpreted in the context of its construction, for example, in a narrative context. Consequently, the evaluation does not position itself historically, since it interprets the narrative within its immanent framework. It does, however, contribute to the understanding of narratives and opens up new perspectives for interpretation and interdisciplinary models.

Network approaches have been used in historical studies for some decades. Often labeled Historical Network Analysis (HNA), the methods used are regularly manual work—archaeological and exegetical.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Cornils, *Geist Gottes*, 75.

<sup>65</sup> James L. Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction* (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2005), 121.

<sup>66</sup> See for example Christian Rollinger, *Amicitia Sanctissime Colenda: Freundschaft Und Soziale Netzwerke in Der Späten Republik*, Studien zur alten Geschichte 19 (Heidelberg: Verlag Antike, 2014); Anna Collar, *Religious Networks in the Roman Empire* (Cambridge: University Press, 2013).

Some scholars also use the term Religious Network Analysis (RNA) as another field. RNA is often combined with HNA, often rendering it somewhat unclear which methods are applied and if there is a methodological difference. There are several examples to be considered. Manuel Vásquez, for one, presents the theoretical background for the analysis of contemporary religious networks and argues that one needs to assume that “complexity, connectivity, and fluidity are preponderant features of our present age, without ignoring the strong countervailing global logics of segregation, surveillance, and control.”<sup>67</sup> Further approaches are represented by Irad Malkin, Christy Constantakopoulou, and Katerina Panagopoulou, who examine the spreading of religious ideas in the ancient Mediterranean on the basis of the cult of Demeter Eleusinia,<sup>68</sup> and Greg Woolf, who examines the application of network approaches to religious change in the Roman Empire.<sup>69</sup> In doing so, he uses the model of conversion both as a form of contagion and as a spread of ideas.

Networks in early Christianity have not yet been fully investigated. Dennis C. Duling summarizes the situation as follows: “interest in SNA by biblical scholars has been sporadic, but steady, and is apparently growing”.<sup>70</sup> A first set of approaches can be found in Elizabeth A. Clark and Michael B. Thompsons works.<sup>71</sup> They examine the communication of information in the network of early Christians between the years 30

---

<sup>67</sup> Manuel Vásquez, “Studying Religion in Motion: A Networks Approach,” *Method & Theory in the Study of Religion* 20/2 (2008): 151.

<sup>68</sup> Irad Malkin, Christy Constantakopoulou, and Katerina Panagopoulou, *Greek and Roman Networks in the Mediterranean* (Routledge, 2013).

<sup>69</sup> Greg Woolf, “Only Connect? Network Analysis and Religious Change in the Roman World,” *Hélide: Revista de História Antiga* 2/2 (2016): 43–58.

<sup>70</sup> Dennis C. Duling, “Paul’s Aegean Network: The Strength of Strong Ties,” *BTB* 43/3 (2013): 136.

<sup>71</sup> Elizabeth A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate* (Princeton Univ. Press, 1992); Michael B. Thompson, “The Holy Internet: Communication Between Churches in the First Christian Generation,” in *Gospels for All Christians*, ed. Richard Bauckham (London: Bloomsbury Academic, 1998), 49–70.

and 70 CE. Further attempts to explore these questions with the help of Social Network Analysis have been carried out by Duling.<sup>72</sup> However, this study only includes the direct network (so called “ego-network”) around Jesus. In general, therefore, Duling’s work remains unfinished, although others have continued along similar lines of inquiry.<sup>73</sup> According to Duling, one aspect that remains is that one

needs to work out the many persons and relationships in the intimate, effective, and extended social networks, and graph the nodes and lines throughout the network. The above illustration is only a beginning.<sup>74</sup>

Another scholar working with SNA is Jennifer M. McClure, who concludes her study as the following:

The results provide a unique window into the relational dynamics portrayed by the Gospels, producing a variety of insights, some which may not surprise biblical scholars but others which hopefully will inspire further consideration.<sup>75</sup>

She seconds the approach of Green, that Luke’s Gospel emphasizes the stigmatization of actors. Furthermore, she points at

actors whose narrative and historical roles have been discussed by biblical scholars but whose roles in the Gospels’ relational structures have needed further examination.<sup>76</sup>

---

<sup>72</sup> Dennis C. Duling, “The Jesus Movement and Social Network Analysis (Part I: The Spatial Network),” *BTB* 29/4 (1999): 156–175; idem, “The Jesus Movement and Social Network Analysis (Part II: The Social Network),” *BTB* 30/1 (2000): 3–14; idem, “Network.”

<sup>73</sup> See, for example, John S. Kloppenborg, “Recruitment to Elective Cults: Network Structure and Ecology,” *NTS* 66/3 (2020): 323–350; István Czachesz, “Women, Charity, and Mobility in Early Christianity: Weak Links and the Historical Transformation of Religions,” in *Changing Minds: Religion and Cognition through the Ages*, ed. Istvan Czachesz and Tamas Biro (Leuven: Peeters, 2011), 129–154; Vojtěch Kaše et al., “Righteousness in Early Christian Literature: Distant Reading and Textual Networks,” *Annali Di Storia Dell’esegesi* 38/1 (2022): 87–120.

<sup>74</sup> Duling, “Jesus Movement,” 11.

<sup>75</sup> Jennifer M. McClure, “Introducing Jesus’s Social Network: Support, Conflict, and Compassion,” *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 12 (2016): 35.

<sup>76</sup> McClure, “Social Network,” 49.

Even newer works are based on manually curated networks based on exegetical methods.<sup>77</sup>

In summary, a complete, computable network of biblical texts is still missing. However, my brief review highlights the methodological overlap between narrative approaches and Social Network Analysis, as well as the digital methods for narrative texts presented earlier. Better digital approaches to biblical texts could help to push the boundaries of Social Network Analysis of biblical texts. However, it also shows that network approaches can be applied manually without digital approaches. Exegetical work is indeed different from general literary work, and we should, therefore, also consider some critical observations.

### SOME CRITICAL REFLECTIONS

In the brief selection of methods surveyed above, some steps have had to be left out. Steps 1 and 2, for example, concern primarily possible research questions and possible data sets with which these questions can be answered. The survey has shown that digital content has become more important for biblical studies. However, things are progressing slowly. In 2017, Claire Clivaz wrote unenthusiastically that some researchers had “already” presented survey articles on the encounter between biblical studies and the digital turn,<sup>78</sup> but as recently as in 2020, Clifford Anderson stated that

theologians have shown scant interest to this point in the tools for linking data, mapping, network analysis, text mining, and visualizing information that are fueling digital scholarship in other disciplines.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> See Jens Dörpinghaus, “Soziale Netzwerke im frühen Christentum nach der Darstellung in Apg 1–12 (Master diss., University of South Africa, 2020); idem, “Soziale Netzwerkanalyse.”

<sup>78</sup> Claire Clivaz, “Die Bibel im digitalen Zeitalter: Multimodale Schriften in Gemeinschaften,” *ZNT* 20/39 (2017): 36.

<sup>79</sup> Clifford Anderson, “Digital Humanities and the Future of Theology,” *Zeitschrift für Explorative Theologie* (2018): 2.

In fact, real progress is only visible in the area of digitized manuscripts and in the area of digital academic research and publishing.<sup>80</sup>

A first challenge relates to what text is supposed to be analyzed. As discussed above, any analysis of Greek, Hebrew or Aramaic texts are problematic.<sup>81</sup> Analysing translations is, however, not a self evident alternative, since every translation has its own presuppositions that need to be reflected in the research question. Since the various sub-disciplines to biblical studies also work with digitally recorded empirical data, as well as with digital sources (for example, historical texts, Hebrew and Greek texts, and other literature that is now freely available), the question of their availability must also be raised. Oftentimes, access is only granted through expensive commercial software products, with restrictive licensing policies for Bible translations,<sup>82</sup> and these products do not provide an API to traditional methods of quantitative text analysis, NLP, and text mining.<sup>83</sup> The syntax trees by Robert D. Holmstedt and Marco V. Fabbri are, for example, only available within Accordance. Some free syntax projects are on their way, but have not yet been integrated in other software, and are thus currently unavailable for NLP methods.<sup>84</sup> Only one open source library exists that can be used for this

---

<sup>80</sup> Claire Clivaz, “Digital Humanities in Biblical, Early Jewish and Early Christian Studies,” in *Digital Humanities in Biblical, Early Jewish, and Early Christian Studies*, ed. Andrew Gregory, David Hamidović, and Claire Clivaz (Leiden: Brill, 2013), 1–8.

<sup>81</sup> Whereby the approaches of so-called *corpus linguistics* might be usefully applicable here, cf. Christian Mair, “Erfolgsgeschichte Korpuslinguistik?” in *Korpuslinguistik*, ed. Marc Kupietz and Thomas Schmidt (Berlin: de Gruyter, 2018), 5–26.

<sup>82</sup> In the German speaking world, compare the information provided by the Deutsche Bibel Gesellschaft (DBG, <https://www.die-bibel.de/ueber-uns/verlag/lizenzen>) and the open principles of the “Offene Bibel” (“Open Bible”) project ([https://offene-bibel.de/wiki/Unsere\\_Ziele#Freie\\_Verf.C3.Bcgbarkeit](https://offene-bibel.de/wiki/Unsere_Ziele#Freie_Verf.C3.Bcgbarkeit)).

<sup>83</sup> For more details, see Döpinghaus and Düing, “Automated Creation.” All software products do not allow automated external access to their data.

<sup>84</sup> See, for example, <http://opentext.org>; Jonathan Robie, “Biblical Scholarship in the GitHub Jungle,” in *Proceedings of Balisage: The Markup Conference 2022*, vol. 27 *Balisage Series on Markup Technologies*, ed. B. Tommie Usdin (Washington: Masthead, 2022), 27.

purpose—the SWORD project (<http://crosswire.org/sword>), which provides a full API and is licensed under GNU. However, it lacks almost all biblical texts that are subject to licensing. There is thus a serious obstacle to be overcome in making texts accessible.

Another aspect to consider is that if the question in step 1 is formulated within biblical studies, step 2 must include a transfer to computational linguistics. The opposite is also true; in step 5, the results of computational linguistics have to be interpreted in terms of biblical studies. Furthermore, if one adopts the models of digital humanities for other genres or languages, an interdisciplinary conversation between three disciplines must take place.<sup>85</sup> This applies to any use of computer-assisted procedures that go beyond mere enumeration—the challenges in model building, representativeness, domain adaptation, and evaluation mentioned by Jannidis apply equally to theology.<sup>86</sup>

At the same time, there are other opportunities for interdisciplinary exchange between digital humanities, computational linguistics, and biblical studies. Firstly, biblical studies has multilingual, well-researched texts and questions. All scientific fields could certainly benefit from such data and such questions.<sup>87</sup> Secondly, if biblical study sources were made available in an open digital format, this would open up the frontiers of research and, ultimately, the application of technologies to knowledge graphs.<sup>88</sup> Thirdly, there is an promising link to practical theology, since

---

<sup>85</sup> See the discussion in Dörpinghaus, “Digital Theology.”

<sup>86</sup> Jannidis, “Erzähltextforschung,” 607.

<sup>87</sup> Cf. Bernhard Wölchli, “Similarity Semantics and Building Probabilistic Semantic Maps from Parallel Texts,” *Linguistic Discovery* 8/1 (2010): 331–371. Biblical texts are also used as the basis for automated translations, see more in Christos Christodouloupoulos and Mark Steedman, “A Massively Parallel Corpus: The Bible in 100 Languages,” *Language Resources and Evaluation* 49/2 (2015): 375–395.

<sup>88</sup> Since the methodological discussion of computer science usually plays a subordinate role in biblical studies and the term Open Data or FAIR Data are still relatively unknown, the results can only rarely be reproduced or are available for Data Fusion, that is connected with other data sources. On this, see Mark D. Wilkinson et



methods of computational linguistics already dominate digital life. Digital methods and approaches to work with biblical texts could thus also be applied in churches—there are further scholarly questions that move beyond narrative exegesis and into narrative theology.<sup>89</sup>

## CONCLUSION AND OUTLOOK

Several conclusions can be drawn from the survey above. Firstly, it has been shown that computational analysis of natural language is an emerging topic in computational linguistics and literary studies. It is therefore not surprising that some of the simpler methods from these disciplines are starting to be used in biblical studies. Secondly, although these methods are clearly embedded in interdisciplinary contexts, there is currently not much interdisciplinary exchange and discussion. At the same time, exciting work has been done with state-of-the-art methods in the field of narrative exegesis, focusing questions like “How can space and time be investigated with methods of computational linguistics?”; “Would sentiment analysis provide new perspectives on narrative?”; “What is the methodological relationship between social network analysis and narrative exegesis?”, and “What are the possibilities of the various partial tension arcs determined by computational methods for looking at the tension arc of narrative texts?”

The article has also shown several unresolved problems, such as the detection of narrative time and the handling of uncertainties. This could be seen as an opportunity for biblical studies to contribute new research questions. The initial research question of this article was whether SNA

---

al., “The FAIR Guiding Principles for Scientific Data Management and Stewardship,” *Scientific Data* 3 (2016): 160018.

<sup>89</sup> See, for example, the work of the ODEC Research Centre at Durham University: Peter Phillips, Kyle Schiefelbein-Guerrero, and Jonas Kurlberg, “Defining Digital Theology: Digital Humanities, Digital Religion, and the Particular Work of the Codec Research Centre and Network,” *Open Theology* 5/1 (2019): 29–43.

on biblical texts could be automated. The answer is that it seems unlikely that this process can be fully automated. However, there are automated methods for several steps in the process that could help biblical scholars, and since manual reconstructions of social networks will be of much higher quality, they could provide a solid foundation for such a development, in training and evaluation novel AI models, for example, or other methods that will help push the boundaries for various domains, including larger historical text corpora that could not possibly be analysed by hand.

Another question worth to be studied further is whether it is possible to use the methods presented above to automate exegesis, or rather to assist the biblical scholar. The most important question to be discussed is whether methods from the humanities can be applied within biblical studies without any methodological presuppositions. Interdisciplinary exchange and, in particular, hermeneutics in the interpretation of results are crucial. The development of methods and language models would support biblical scholars. As shown in the article, this applies in particular to methods related to computational linguistics such as Social Network Analysis, which are helpful for narrative exegesis. However, these methods do not need to be digital, but can be used in manual work. Consequently, synergies can also be found between the field of narrative studies in general and narrative exegesis of biblical texts on the one hand, and computational linguistics on the other. It is therefore important to note that it is not only the results of computational linguistics that can open up new perspectives, but also the discussion of the methods themselves. If we define the field even more broadly, the interdisciplinary field of digital humanities should also be mentioned as a possible source of new impulses.

## Inger Ljung *In memoriam*

**MIKAEL LARSSON**

*Uppsala universitet*

mikael.larsson@teol.uu.se

Docent Inger Ljung avled den 20 maj 2022 vid en ålder av 75 år. Närmast anhöriga är sonen Fredrik med sambon Camilla och deras barn Ludwig. Inger Ljung föddes i Flen och var dotter till Astrid och Sune Ljung. Modern var utbildad modedesigner, fadern arbetade som montör av flygmotorer. Under uppväxten bodde familjen i Katrineholm, Arboga och Umeå. Tiden i Arboga (Brattberget) var viktigast och vännerna därifrån behöll hon livet ut.

Inger Ljung inledde teologistudier i Uppsala efter studentexamen. Hon hade en äventyrlig sida och reste mycket. Under studenttiden bilade hon till Turkiet och genom Östeuropa med vänner. Som doktorand och forskare gjorde hon många resor till Libyen, Irak, Syrien och Israel. Hon tillbringade våren 1971 på Svenska teologiska institutet i Jerusalem, med bland andra Gunnel André och Erik Aurelius. Sonen Fredrik fick tidigt följa med på kamelfärder med beduiner i Sinai. 1978 blev Inger Ljung den första kvinnan i Sverige som disputerade i Gamla testamentets exegetik, vid teologiska fakulteten i Uppsala, där hon var verksam under närmare fyra decennier. Hon påbörjade sin första anställning som universitetsadjunkt 1974, antogs som docent 1984 och tjänstgjorde som lektor under perioden 1986–2012.

### MONOGRAFIER

I sin avhandling *Tradition and Interpretation: A Study of the Use and Application of Formulaic Language in the So-Called Ebed YHWH-Psalms* (1978) jämför Ljung språket i ett antal psaltarpsalmer med tjänaresång-

erna i Deuterocesaja.<sup>1</sup> Frågan gäller omfattningen av formelspråk och vilka slutsatser som kan dras av det. Räcker förekomsten av parallella standardfraser för att identifiera Ebed-JHWH psalmer som en distinkt undergenre av klagopsalmer? Ljung menar att underlaget är otillräckligt och uppmärksammar det mer specifika icke-formelartade språket, vars beskrivningar av personligt lidande liknar situationen hos Deuterocesaja, Jeremia, Klagovisorna eller Job. Ljung utmanar Uppsalaskolans då väletablerade hypotes om att dessa psalmer hade en kultisk funktion i firandet av det sakrala kungadömet, under en tänkt nyårshögtid i föreexilisk tid. Hon argumenterar i stället för att de icke-formelartade delarna av psalmerna utgör exempel på exilisk och efterexilisk redaktion, att psalmernas *horisont* speglar omständigheterna för Judas fall.

Avhandlingen vittnar om Ljungs intresse för texternas litterära form, men också för metodfrågor och tolkningspraktiker. Vilka kriterier är relevanta för att genrebestämma psalmer och hur går vi från text till historierekonstruktion? Avhandlingen röner internationellt erkännande bland annat för sin kritik av myt- och ritskolan (J. Kenneth Kuntz), sin uttömmande materialgenomgång (Yehoshua Gitay), sin övertygande tes (P. J. M. Southwell), sin originella ansats (Robert C. Culley) och—från Uppsalakollegan och dåvarande professorn i Gamla testamentet, Magnus Ottosson—för sin strikta logik.<sup>2</sup>

I monografin *Silence or Suppression: Attitudes Towards Women in the Old Testament* (1989) undersöker Ljung kvinnors roll och status i He-

<sup>1</sup> Inger Ljung, *Tradition and Interpretation: A Study of the Use and Application of Formulaic Language in the So-Called Ebed Yhwh-Psalms*, ConBOT 12 (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1978).

<sup>2</sup> J. Kenneth Kuntz, recension av *Tradition and Interpretation*, av Inger Ljung, *CBQ* 48/1 (1986): 121–123 (123); Yehoshua Gitay, recension av *Tradition and Interpretation*, av Inger Ljung, *JBL* 99/4 (1980): 604–605 (605); P. J. M. Southwell, recension av *Tradition and Interpretation*, av Inger Ljung, *JTS* 21/2 (1980): 696; Robert C. Culley, recension av *Tradition and Interpretation*, av Inger Ljung, *SEÅ* 45 (1980): 133–135; Magnus Ottosson, recension av *Tradition and Interpretation*, av Inger Ljung, *Biblica* 62/2 (1981): 293–296 (296).

breiska bibelns texter.<sup>3</sup> Hon börjar med en kartläggning av namngivna och anonyma kvinnor, en närmast monumental uppgift före bibelprogrammets intåg. Kvinnor utgör åtta procent av egennamnen, vars betydelse ofta kan relateras till djurliv (Rakel – ”tackan”) eller utseende (Sminkdosan, Job 42:14), till skillnad från de teofora namn som är vanligare för män (Ismael – ”Gud hör”). Ljung undersöker också vilken handlingsrepertoar textens kvinnor ger uttryck för som hustrur, döttrar, systrar, mödrar, drottningar eller profetissor, samt i vilken utsträckning de förekommer som subjekt eller objekt, i berättelse och lag. Hon identifierar ett kluster av texter om kvinnor i Israels protohistoria, framför allt patriarkhistorien fram till 2 Kung 11 (Ataljas död). Därefter försvinner konkreta kvinnor i stort sett ur historieskrivningen, för att i stället i figurera som negativa stereotyper eller som källdomän i profetlitteraturens metaforer.

I ett nästa steg rekonstruerar Ljung de historiska, sociala och ekonomiska faktorer som kan tänkas förklara kvinnors marginalisering i exilisk och efterexilisk tid. Hon identifierar dels ett snävt fokus på sexualitet och reproduktion, som en reaktion på den kraftiga befolkningsminskningen under sen bronsålder, och dels utvecklingen av ett manligt prästerskap som särskilt betydelsefulla. För Ljung är de historisk-kritiska frågorna centrala, men hon stannar inte där. I bokens avslutande två kapitel berör hon receptionen av Hebreiska bibelns texter om kvinnor, till exempel skapelseberättelsen, vars konsekvenser för kvinnor genom historien varit mycket långtgående. Ljung använder distinktionen mellan en texts ”publication point” och ”consumption point” som ett hermeneutiskt verktyg för att identifiera på vilken nivå analysen sker.<sup>4</sup> Hon erbjuder också läsaren två feministiska alternativ för hur vi idag kan närma oss detta på intet sätt entydiga material: författaren Anita

---

<sup>3</sup> Inger Ljung, *Silence or Suppression: Attitudes Towards Women in the Old Testament*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Women's Studies, A. Women in Religion 2 (Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1989).

<sup>4</sup> Ljung, *Silence or Suppression*, 90.

Goldman, som betonar både den historiska distansen till texterna och deras betydelse för att förstå nuet, samt exegeten Phyllis Tribble, som pekar på de teologiska resurser som texterna rymmer för att synliggöra kvinnors verklighet och agens. Alternativen ligger i linje med ambitionen hos den (med Ljung) samtida feminismen: att bedriva såväl kritik som återuppbyggnad (construct).<sup>5</sup> Ljung lämnar valet till läsaren, som hon inte vill skriva på näsan.

*Silence or Suppression* bidrar till att introducera feministisk exegetik i Sverige och tillhör de tidigaste större studierna i Norden.<sup>6</sup> Katherine Dell beskriver studien som en ”uppträskande kritik av patriarkal religion” och värdesätter särskilt att Ljung sätter in bibelns kvinnor i Israels historia.<sup>7</sup> Carol Meyers betecknar studien som en ”guldgruva av information”, med brasklappen att ett visst grävande lämnats åt läsaren.<sup>8</sup> Hon uppskattar också att Ljung tillgängliggjort skandinavisk forskning till en större publik. På franskt språkområde lyfter Bernard Renaud Ljungs ”nyktra” framställning och menar att arbetet öppnar upp centrala teologiska frågor.<sup>9</sup> Från tyskt håll uppskattar Gerhard Begrich

---

<sup>5</sup> Se till exempel Pamela J. Milne, ”Towards Feminist Companionship: The Future of Feminist Biblical Scholarship and Feminism”, i *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies*, red. Athalya Brenner och Carole Fontaine (Sheffield: Sheffield Academic, 1997), 39–60.

<sup>6</sup> Lilian Portefaixs avhandling i religionshistoria om kvinnorna i Filippi kommer året innan (teologiska fakulteten, Uppsala universitet), *Sisters Rejoice! Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Seen by First-Century Philippian Women*, ConBNT 20 (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003). Tidiga nordiska arbeten är till exempel Lone Fatum, ”Jesus, kvinderne- og den kristne dobbeltmoral: Kønsroller i Gamle og Nye Testamente”, i *Kønsroller i litteraturen: En antologi*, red. Hans Hertel (København: Informations forlag, 1976), 15–23; samt Turid Karlsen Seim, *Det doble budskap: Avhengighet og avstand mellom kvinner og menn i Lukas-Acta* (Oslo: Oslo Universitet, 1990).

<sup>7</sup> Katherine Dell, recension av *Silence or Suppression*, av Inger Ljung, *VT* 44/1 (1994), 131–132.

<sup>8</sup> Carol Meyers, recension av *Silence or Suppression*, av Inger Ljung, *JTS* 44/1 (1993), 201–203.

<sup>9</sup> ”Cet ouvrage sobrement écrit”, Bernard Renaud, recension av *Silence or Supp-*

Ljungs insats att återupptäcka bortglömda kvinnor i bibeltexterna och ser främjandet av dialogen mellan män och kvinnor idag som en arbetets implikationer.<sup>10</sup>

### FEMINISTISK EXEGETIK

I Inger Ljungs forskningsgärning utkristalliseras två centrala teman. Det ena gäller hermeneutiska grundfrågor. Vad gör vi när vi tolkar texter? Vilken text ska vi tolka (när redaktionsskikt hopats på redaktionsskikt under århundraden) och hur kan vi tydligare skilja mellan textens historiska betydelse och dess tillämpning i vår egen tid? Det andra rör kvinnors roll i historien och texterna, men också dess implikationer för kvinnor idag – i akademi, kyrka och samhälle. Ofta överlappar dessa intressen. I det följande ger jag några exempel från hennes artiklar på hur detta tar sig uttryck.

Redan 1984 (i *SEÅ* 49) publicerar Ljung ett första bidrag om kvinnor i Hebreiska bibeln, ”Tolkning av GT:s utsagor om kvinnor”, som på flera sätt förebådar *Silence or Suppression*.<sup>11</sup> Huvudärendet är att problematisera frågan om Gamla testamentets ”kvinnosyn”, som Ljung menar är långt ifrån enhetlig. Ljung för en kritisk diskussion med Letty Russel om möjligheterna att skilja mellan tradition och redaktion, och därmed vilken text som kan utgöra material för ett ”användbart förflutet”.<sup>12</sup> Krönikeböckernas bearbetning av Kungaböckerna fungerar som exempel på hur icke-israelitiska kvinnor rensas ut ur historieskrivningen. I kritisk dialog med bland andra Kirsten Nielsen prövar Ljung

---

ression, av Inger Ljung, *Revue des Sciences Religieuses* 66/3–4 (1992): 355–356. Se också Philippe de Robert, recension av *Silence or Suppression*, av Inger Ljung, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 71/2 (1991), 230–231.

<sup>10</sup> Begrich Gerhard, recension av *Silence or Suppression*, av Inger Ljung, *Theologische Literaturzeitung* 117/2 (1992), 110–111.

<sup>11</sup> Inger Ljung, ”Tolkning av GT:s utsagor om kvinnor”, *SEÅ* 49 (1984): 44–59.

<sup>12</sup> Ljung, ”Tolkning”, 45–46. Russel skiljer mellan ”Historie”, ”Geschichte” och ”Geschichtlichkeit”.

begreppsparet *intention* och *konsekvens* som ett verktyg för att urskilja fruktsamhetsbudets skiftande relevans i ett förmonarkiskt Israel inriktat på överlevnad och vår egen tid.<sup>13</sup>

Fem år senare (i *SEÅ* 54) utvecklar Ljung temat ”främmande kvinnor” med ett bidrag om Isebel, den kvinna i Hebreiska bibeln som kanske demoniserats allra hårdast genom tolkningshistorien.<sup>14</sup> Ingången är receptionshistorisk *avant la lettre*, med drottningarna Brynhilda och Bathilda från Merovingertider samt den anonyma kvinnan i Upp 2. Hur kommer det sig att nordrikets feniciska drottning vuxit ut till en sådan kraftfull symbol för ogudaktighet att den klistras på kvinnor med maktambitioner i helt andra tider? Ljung identifierar kombinationen kvinna och annan härkomst som en avgörande faktor. Här arbetar hon primärt redaktionshistoriskt och frilägger olika förhållningssätt till andra folk i exempelvis Pentateuken, Deuteronomistiska historieverket och Krönikeböckerna.

I en konferensvolym till Gunnel Larssons minne (1994) adresserar Ljung den detaljerade sexuallagstiftningen i 3 Mos 18 som exempel på den process genom vilken mäns överordning etableras och institutionaliseras.<sup>15</sup> I vems intresse tillkom dessa lagar och hur kan vi förstå förskjutningen av patriarkal dominans från fadern eller maken till staten? Ljung mobiliserar strukturalisten Claude Levi-Strauss och feministteoretikern Gayle Rubin för sin läsning, men arbetar här primärt religionshistoriskt genom att sätta Leviticus lagar i relation till komparativt babyloniskt, assyriskt och hettitiskt material. Ljung avfärdar förhoppningen att det var bättre (mindre patriarkalt) förr, alltså i de kulturer som föregick det gamla Israel.

---

<sup>13</sup> Ljung, ”Tolkning”, 45–46, 52–53.

<sup>14</sup> Inger Ljung, ”Om Isebel, i Samaria, Tyatira och frankerriket”, *SEÅ* 54 (1989): 127–134.

<sup>15</sup> Inger Ljung, ”Förbudna leder och onaturlig beblandelse’: Gammltestamentlig sexuallagstiftning i perspektiv”, i *Kvinnor, vi måste var med och skapa kunskap: Sex föreläsningar till Gunnel Larssons minne*, red. Eva Lundgren, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Women’s Studies, A. Women in Religion 5 (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1994), 45–60.



I sin presesföreläsning för Natan Söderblomsällskapet 1997 lyfter Ljung juristen Elizabeth Cady Stantons bidrag till exegetikhistorien och avger själv en programförklaring för vad hon uppfattar som en ansvarsfull tolkningspraktik.<sup>16</sup> Ljung sätter in det omfattande grupprojektet *The Woman's Bible* (1895–1898) i sin tids politiska kontext och visar hur den kritiska impulsen (mot androcentrisk teologi) förenas med ett religiöst och socialt engagemang för kvinnors rättigheter. I dialog med textteoretiker (Jonathan Culler), systematiker (Rosemary Radford Ruether), religionsfilosofier (Janet Soskice), religionshistoriker (Rita Gross) och exegeter (Elisabeth Schüssler Fiorenza) med flera argumenterar Ljung för behovet av att nå bortom dikotomin underkastelse kontra dominans i relation till texten. Den ansvarige bibeltolkaren bör istället söka ett mer balanserat förhållningssätt, där samspelet mellan text och läsare beaktas i högre grad och där mångfalden av ”meningsproducerande nivåer” i texten respekteras.<sup>17</sup>

## HERMENEUTIK

Under 1990-talet medverkar Ljung i ett tvärvetenskapligt projekt kring hermeneutik, initierat av Lars Hartman vid det då nybildade Svenska kyrkans forskningsråd. Projektet resulterar i serien ”Om tolkning”, vars syfte är att fungera som läromedel i Bibel- och Tros- och livsåskådningsämnen (Tros- och livsåskådningsvetenskap, Etik, Religionsfilosofi). Ljung medverkar i tre av fem volymer. I det första häftet (1990) har Ljung ett bidrag tillsammans med religionsfilosofen Eberhard Herrman med den anspråkslösa titeln ”Hermeneutiska funderingar inför Matt 5:21–48”.<sup>18</sup> Syftet är dock inget mindre än att, med en blinkning

---

<sup>16</sup> Inger Ljung, ”Elisabeth Cady Stanton *In Memoriam*: Om mod, metod och tålamod vid bibeltolkning”, *Religion och Bibel* 56 (1998): 7–17.

<sup>17</sup> Ljung, ”Elisabeth”, 17.

<sup>18</sup> Inger Ljung och Eberhard Herrmann, ”Hermeneutiska funderingar inför Matt 5:21–48: ’Jesus skärper lagens bud’”, i *Om Tolkning I: Läsning av Bibeln och andra texter*, KISA rapport 3 (Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd, 1990), 47–67.

till Schleiermacher, introducera ”konsten att diskutera och hantera olikheter i tolkning”.<sup>19</sup> Ambitionen är inte att presentera en specifik modell för texttolkning utan att sätta igång en process i läsaren om hennes egna förutsättningar för att närma sig texter. Det gör Ljung och Herrmann genom ett stort batteri frågor till läsaren, genom konkretisera centrala hermeneutiska begrepp som förförståelse, förståelse, kunskap, tolkning, tillämpning samt genom att problematisera olika typer av läsningar (intuitiva och vetenskapliga) av en omvitnat ”besvärlig” text (Bergspredikan).<sup>20</sup>

Tredje volymen av ”Om tolkning” ger exempel på olika läsningar av 2 Mos.<sup>21</sup> I sitt bidrag riktar Ljung det hermeneutiska sökarljuset mot såväl kollegan Agge Carlssons Exodustolkning som sin egen läsning. Med konsthistorikern Griselda Pollock som ingång visar hon till exempel på komplexiteten i relationen mellan textproducent och textkonsument och hur oklart det egentligen är huruvida en mångskiktad text som Exodus utgör ett ”verk” eller inte. Ljung åskådliggör också betydelsen av läsarens position och perspektiv (grodans eller fågelns) för den process som till slut mynnar ut i en tolkning.

Femte volymen av ”Om tolkning” (1998) berör frågan om Bibeln som auktoritet. Där fördjupar Ljung diskussionen om en etiskt hållbar tolkningspraktik (från presesföreläsningen i *Religion och Bibel*) i dialog med feministiska litteraturteoretiker som Patrocinio Schweickart och Louise Rosenblatt, samt allierade exegeter som Daniel Patte och David Clines.<sup>22</sup> Cullers fråga ”Vad händer då om en kvinna är läsaren” bildar utgångspunkt, där kategorin ”kvinna” inte ska förstås essentialistiskt

---

<sup>19</sup> Ljung och Herrmann, ”Funderingar”, 47.

<sup>20</sup> Ljung och Herrmann, ”Funderingar”, 61–65.

<sup>21</sup> Inger Ljung, ”Perspektiv på Exodus 1–15”, i *Om Tolkning III: En text – flera tolkningar*, red. Per Block, Tro och Tanke 5 (Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd, 1994), 15–24.

<sup>22</sup> Inger Ljung, ”Vad händer då om det är en kvinna som läser? Några tankar runt auktoritet, tolkning och ansvar”, i *Om Tolkning V: Bibeln som auktoritet*, red. Per Block, Tro och Tanke 1 (Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd, 1998), 121–133.

utan som en möjlig position för den läsare som gör motstånd mot androcentriska läsarstrategier.<sup>23</sup> Ljung problematiserar den dubbla underkastelse som kvinnor förutsätts ställa upp på i mötet med bibeltexten, men även den tilltro som historisk-kritisk forskning traditionellt haft till att texten och inget annat styr tolkningen.<sup>24</sup> Hon synar också modellen med läsaren som ensidig dominant i relation till texten, liksom försöken att rädda texten genom att upprätta en ”kanon inom kanon”.<sup>25</sup>

Den balansmodell som Ljung landar i är dock ingen ”quick fix”. Hon utvidgar exegetens ansvar till att inte bara använda rätt metod på ett adekvat sätt för att identifiera textens ursprungliga mening, utan till att också granska textens politiska och religiösa verkningshistoria, liksom de kontexter i vilka dessa avtryck materialiseras.<sup>26</sup> En etisk tolkningspraktik förutsätter, enligt Ljung, en beredskap både att erkänna texten som semantiskt flerdimensionell och den egna kontexten (läsarens) som kulturellt betingad.<sup>27</sup> Tolkning (av bibeltexter) är en både krävande och angelägen uppgift menar Ljung. Det kräver empati, engagemang och självreflektion, men kan i sin tur bidra till såväl förståelse som förändring av världen. Att läsa som kvinna måste inte vara som att tömma giftbägaren.<sup>28</sup> Om textens mening uppstår i samspelet mellan text och läsare så betyder det att vi har att göra med rörlig materia och att det spelar roll vem som läser.

Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien arrangerar 2006 en konferens som fortsätter där projektet ”Om tolkning” slutar: *När religiösa texter blir besvärliga: Hermeneutisk-etiska frågor inför religiösa texter*.<sup>29</sup> Konferensen samlar exegeter, systematiker, religionsfilosofer

---

<sup>23</sup> Inger Ljung, ”Vad händer ...?”, 122, n. 2. Se Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* (London: Routledge, 1982).

<sup>24</sup> Ljung, ”Vad händer ...?”, 123–124.

<sup>25</sup> Ljung, ”Vad händer ...?”, 132.

<sup>26</sup> Ljung, ”Vad händer ...?”, 129.

<sup>27</sup> Ljung, ”Vad händer ...?”, 128, 131.

<sup>28</sup> Ljung, ”Vad händer ...?”, 132.

<sup>29</sup> Lars Hartman, ”Förord”, i *När religiösa texter blir besvärliga: Hermeneutisk-etiska*

och religionshistoriker. Ljung berör i sitt bidrag ett aktuellt exempel på bibeltolkningens politiska konsekvenser: det rättsliga efterspelet till Åke Greens predikan om homosexualitet.<sup>30</sup> Materialet är alltså både själva predikan, publicerad i *Ölandsbladet* 2003, samt Göta hovrätts kommentarer till domen. Ljung inleder med att syna domskälen och menar att domstolens resonemang om vad som ligger i ”urkundernas inriktning” inte kan sägas leva upp till tolkningsteoretiska krav på saklighet och vederhäftighet, liksom att domstolen underskattar i vilken omfattning Green inte bara citerar utan också tolkar texterna.<sup>31</sup> Hon fortsätter med att blottlägga predikans kompositionsteknik (tre olika översättningar används) och argumentationslinjer (”additionsteknik” och ”ihopläsning”).<sup>32</sup> Därefter demonstrerar Ljung vilka resurser exegetiken erbjuder i sammanhanget. Via ett så grundläggande grepp som att beakta kontexten, men också genom redaktionskritik samt receptionshistoriska utblickar drar Ljung slutsatsen att Greens beteckning av homosexualitet som en ”abnormitet” saknar täckning.<sup>33</sup> Predikan blir en redogörelse för Åke Greens, snarare än ”Bibels” syn på samkönade relationer.<sup>34</sup> Exemplet Green manar enligt Ljung till vaksamhet på vilka värden och intressen som kommer till uttryck i tolkningspraktiker, särskilt när dessa används för att avgränsa ett tydligt ”vi” mot ett stereotyp ”de”, med implikerade hot om att de som inte följer normen borde elimineras.<sup>35</sup>

---

*frågor inför religiösa texter*, red. idem, Konferenser 64 (Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 2007), 7–8.

<sup>30</sup> Kalmar tingsrätt dömde Green till fängelse för hets mot folkgrupp, medan Göta hovrätt och högsta domstolen friade. Inger Ljung, ”... att redogöra för Bibels syn på homosexualitet: Några reflektioner i anslutning till ett rättsfall om kränkning”, i Hartman, *Religiösa texter*, 99–113.

<sup>31</sup> Ljung, ”... att redogöra”, 101–102.

<sup>32</sup> Ljung, ”... att redogöra”, 102–105.

<sup>33</sup> Ljung, ”... att redogöra”, 111.

<sup>34</sup> Ljung, ”... att redogöra”, 112.

<sup>35</sup> Ljung, ”... att redogöra”, 112–113.

## MILJÖBYGGARE

Inger Ljung levde efter devisen att forskning är ett lagarbete och att det är i skärningspunkten mellan olika discipliner som verkligt ny kunskap skapas. Hon förstod tidigt vikten av att bygga nätverk, att det personliga också är forskningspolitiskt. En väsentlig del i hennes eftermäle som forskare handlar om hur hon, inte bara handlett doktorander, utan också byggt miljöer, uppmuntrat yngre kollegor att gå vidare och lyft fram kollegor vid andra lärosäten.<sup>36</sup>

Nämnda projektet ”Om tolkning” visar på Ljungs engagemang för mångvetenskap och på hennes uthållighet. Under närmare ett decennium samlades ett femtontal forskare från fem ämnen.<sup>37</sup> Ljung deltog också i det livaktiga feministiska forskarseminariet vid teologiska fakulteten under 1980- och 1990-talen, där flera av deltagarna var tidiga med att introducera feministiska perspektiv i sina respektive ämnen i Sverige.<sup>38</sup> Ljung var även redaktör för Acta-serien ”Women in Religion” med monografier inom teologiska discipliner som Exegetik, Kyrkohistoria, Tros- och livsåskådningsvetenskap samt Religionshistoria.<sup>39</sup> Konferens-

---

<sup>36</sup> Till exempel genom en kontextualiserande och mycket omfattande artikel om Kirsten Niensens avhandling i ”Bildspråksanalys, språkfilosofi och litteraturvetenskap: Kirsten Nielsen; *For et trae er der hab*. Om traet som metaphor i Jes 1–39”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 49/2 (1986): 81–95. Se också Inger Ljung, recension av *Satan – den fortabte søn?*, av Kirsten Nielsen, *SEÅ* 58 (1993): 150–152; samt idem, recension av ”*Sisters Rejoice!*”, av Lilian Portefaix, *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 10/2 (1989): 68–69.

<sup>37</sup> De medverkande forskarna kom från Gamla testamentets exegetik (Inger Ljung, Agge Carlsson, Sven Tengström), Nya testamentets exegetik (Lars Hartman, Per Block, René Kieffer, Eskil Franck), Tros- och livsåskådningsvetenskap (Anders Jeffner, Holsten Fagerberg, Ann-Louise Eriksson), Religionsfilosofi (Eberhard Herrman, Dag Hedin) samt Religionshistoria (Einar Thomassen).

<sup>38</sup> Till exempel Petra Junus, (Religionspsykologi), Madeleine Sultán Sjöqvist (Religionssociologi), Ninna Edgardh (Kyrkohistoria), Ann-Louise Eriksson (Tros- och livsåskådningsvetenskap) och Solveig Anna Boasdottir (Etik).

<sup>39</sup> ”Women in religion” var en underavdelning till serien Uppsala Women’s Studies (Uppsala: Uppsala universitet), med sju utgivna volymer mellan 1988 och 1998:

volymen *Kvinnor, vi måste vara med och skapa kunskap!* rymmer även bidrag från Religionspsykologi, Sociologi och Etnologi. Ljung uppmuntrade också initieringen av det doktoranddrivna tvärvetenskapliga forskarseminariet Hermeneutikforum, under tidigt 2000-tal, som samlade exegeter, litteraturvetare och systematiker.

Som handledare främjar Ljung utvecklingen av feministisk exegetik i Uppsala. Rut Törnkvist, *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea* (1994), ansluter till den så kallade ”pornoprofetiska debatten”, som problematiserar en misogyn representation av kvinnor i profetlitteraturen.<sup>40</sup> Mikael Larsson, *Wrestling with Textual Violence* (2004), kartlägger tolkningsstrategier för den ”etiskt problematiska” berättelsen om Jeftas dotter i Domarboken.<sup>41</sup> Malin Ekström, *Allvarsam Parodi och Möjlighetens Melankoli* (2011), gör en queerteoretisk läsning av Ruts bok, den första svenska avhandlingen inom Hebreiska bibelns exegetik med denna inriktning, i kritisk dialog med feministiska föregångare.<sup>42</sup>

---

Kristina Nilsson, *Den himmelska föräldern: Ett studium av kvinnans betydelse i och för Lars Levi Laestadius teologi och förkunnelse* (1988); Ljung, *Silence or Suppression* (1989); Britt-Marie Näsström, *The Abhorrence of Love: Studies in Rituals and Mystic Aspects in Catullus' Poem of Attis* (1989); Kerstin Aspegren, *The Male Woman: A Feminine Ideal in the Early Church* (1990); Eva Lundgren, red., *Kvinnor, vi måste vara med och skapa kunskap! Sex föreläsningar till Gunnel Larssons minne* (1994); Ann-Louise Eriksson, *The Meaning of Gender in Theology: Problems and Possibilities* (1995); samt Rut Törnkvist, *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea: A Feminist Critical Approach to Hos 1–3* (1998).

<sup>40</sup> Se till exempel Susan Haddox, ”Engaging Images in the Prophets: Feminist Interpretations of the Book of the Twelve”, i *Feminist Interpretation of the Hebrew Bible in Retrospect. Volume 1: Biblical Books*, red. Susanne Scholz, RRBS 5 (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2016), 170–191 (179).

<sup>41</sup> Mikael Sjöberg [Larsson], *Wrestling with Textual Violence: The Jephthah Narrative in Antiquity and Modernity*, Bible in the Modern World 4 (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2006).

<sup>42</sup> Malin Ekström, *Allvarsam parodi och möjlighetens melankoli: En queerteoretisk analys av Ruts bok* (Uppsala: Uppsala universitet, 2011).

Ljungs handledarskap bidrar också till att initiera svensk receptionsforskning.<sup>43</sup> LarsOlov Eriksson, ”Come, Children, Listen to Me!” (1990), om Psalm 34 i Hebreiska bibeln och tidigkristen litteratur gränsar mot patristik och är ett exempel på tolkningshistoria för den tidiga kyrkan.<sup>44</sup> Vändningen mot de sköna konsterna märks hos Larsson, som utöver judisk historieskrivning (t.ex. Josefus) behandlar ett musikaliskt oratorium (Händel) och skönlitteratur (t.ex. Amos Oz). Lina Sjöberg, *Genesis och Jernet* (2007), sätter Sara Lidmans Jernebaneepos i dialog med triangel-dramat mellan Abraham, Sara och Hagar i 1 Mos.<sup>45</sup> Malin Ekström, *Allvarsam parodi*, utgör ett exempel på granskning av den feministiska tolkningshistorien. Ljung handledde även doktorander med andra inriktningar, som Kjell Hognesius med textkritiska avhandlingen *The Text of 2 Chronicles 1–16* (2003).<sup>46</sup>

Ljung fungerar som följeslagare och mentor i flera avhandlingsprojekt också i andra ämnen. Det gäller i någon mån för Lilian Portefaix (religionshistoria) med *Sisters rejoice!* (1988), som rekonstruerar den historiska situationen för kvinnorna i Filippi under första århundradet.<sup>47</sup> I hög grad gäller det för Hanna Stenström (Nya testamentet) med *The Book of Revelation – A Vision of the Ultimate Liberation or the Ultimate Backlash?* (1999), som undersöker exegetikens politiska och etiska dimensioner och bidrar till att kritiskt granska också den feministiska tolkningshistorien.<sup>48</sup> Avtrycket från Ljungs forskning märks hos Annika

---

<sup>43</sup> Om framväxten av receptionsforskning i Sverige, se Birger Olsson, ”Att läsa Bibeln tillsammans med de döda: Om svensk receptionskritik på 2000-talet”, *SEÅ* 73 (2008): 143–160.

<sup>44</sup> LarsOlov Eriksson, ”Come, Children, Listen to Me!”: *Psalm 34 in the Hebrew Bible and in Early Christian Writings*, ConBOT 32 (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1991).

<sup>45</sup> Lina Sjöberg, *Genesis och Jernet: Ett möte mellan Sara Lidmans Jernbaneepos och Bibelns berättelser* (Hedemora: Gidlunds förlag, 2006).

<sup>46</sup> Kjell Hognesius, *The Text of 2 Chronicles 1–16: A Critical Edition with Textual Commentary*, ConBOT 51 (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003).

<sup>47</sup> Portefaix, *Sisters rejoice!*.

<sup>48</sup> Hanna Stenström, *The Book of Revelation – A Vision of the Ultimate Liberation or*

Borg (Tros- och livsåskådningsvetenskap) med avhandlingen *Kön och bibeltolkning* (2004), en granskning av kommentarlitteraturen kring underordningstexter i Nya testamentets brevlitteratur.<sup>49</sup> En av Ljungs sista uppsatsstudenter, Karin Tillberg, disputerade 2020 på avhandlingen *The Outsider in Our Midst*, om språkets politiska betydelse i persisk tid, som i Ljungs anda förenar ett intresse för historierekonstruktion och kritiska teorier.<sup>50</sup>

Ljungs breda kontaktnät och forskningsintressen avspeglas också i festskriften *Vad, hur och varför? Reflektioner över bibelvetenskap* (2006), som hon mottog vid sin 60-årsdag.<sup>51</sup> Frågan om bibelvetenskapens roll och uppdrag belyses genom 20 bidrag under fyra olika teman. ”Ingångar till exegetik” visar på ämnets bredd (textkritik, semiotik, kanonkritik etc) och behandlar till exempel relationen mellan historisk-kritisk forskning och litterära eller teologiska perspektiv.<sup>52</sup> Kirsten Nielsen inleder antologin med den grundläggande hermeneutiska (och självkritiska) fråga som Ljung ständigt återvände till, vilka intressen tjänar vi

---

*the Ultimate Backlash? A Study in 20th Century Interpretations of Rev 14:1–5, with Special Emphasis on Feminist Exegesis* (Uppsala: Teologiska institutionen, 1999).

<sup>49</sup> Annika Borg, *Kön och bibeltolkning: En undersökning av hur Nya testamentets brevtexter om kvinnors underordning tolkats i bibelvetenskapliga kommentarer under 1900-talet* (Uppsala: Teologiska institutionen, 2004).

<sup>50</sup> Karin Tillberg, *The Outsider in Our Midst: A Study of Language and Norms Concerning the "Outsider" in Persian Period Yehud* (Uppsala: Teologiska institutionen, 2020).

<sup>51</sup> Lars Hartman, Lina Sjöberg samt Mikael Sjöberg [Larsson], *Vad, hur och varför? Reflektioner över bibelvetenskap*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Faiths and Ideologies 17 (Uppsala: Uppsala universitet, 2006).

<sup>52</sup> ”Ingångar till exegetik” innehåller följande bidrag: Kirsten Nielsen, ”Hvad er ansvarlig eksegesi idag?” (11–19); Kjell Hognesius, ”Textkritik – varför?” (20–28); Dag Oredsson, ”Den historiske David i modern forskning” (29–40); LarsOlov Eriksson, ”Om kanoninriktning inom exegetiken” (41–50); René Kieffer, ”Semiotikens möjligheter och begränsningar” (51–57); Annika Borg, ”Bibeltolkning och mänskliga rättigheter: En reflektion kring exegetikens bidrag i en mångreligiös samtid”; samt Kari Syreeni, ”Har bibeln en (själv)förståelse” (63–71).



i undervisning och forskning;<sup>53</sup> ”Textläsningar” berör klassiska exegetiska problem (Pentateukens tillkomst, översättning), men också bruket av bibliska figurer (Maria från Magdala i gnostiska texter) och exegetisk forskning (i emancipationens tjänst).<sup>54</sup> ”Exegeten som subjekt” riktar sökarljuset mot bibelforskaren och dennes ideologiska/teologiska sammanhang, till exempel förekomsten av antisemitism i skrået.<sup>55</sup> ”Visioner om exegetik” bjuder slutligen på utblickar om exegetikens relevans utanför det egna ämnet, för Religionsvetenskap, Filosofi samt Tros- och livsåskådningsvetenskap, men också för världen utanför akademien. Sista ordet går till Lone Fatum om bibeltexternas kulturpolitiska betydelse i dansk offentlighet.<sup>56</sup>

## UNDERVISNING OCH TREDJE UPPGIFTEN

Inger Ljung var en mycket uppskattad lärare och lyckades som få med bedriften att integrera forskning med undervisning och den så kallade

---

<sup>53</sup> Nielsen, ”Hvad”, 11.

<sup>54</sup> ”Textläsningar” innehåller följande bidrag: Erik Aurelius, ”Den stora berättelsen om världen och Israel” (72–81); Christer Åsberg, ”Herden som värd och fåren som gäster. Några tolknings-, receptions- och översättningsproblem i Psalm 23” (82–96); Mikael Winnige, ”Mysteriet Maria från Magdala: Historia och fiktion under de första seklerna” (97–111); samt Hanna Stenström, ”En annan exegetik var möjlig: Om Lydia Wahlströms bruk av forskning kring Bibeln och den tidiga kyrkan” (112–127).

<sup>55</sup> ”Exegeten som subjekt” innehåller följande bidrag: Håkan Bengtsson, ”’Juden’ som ’den andre’ i kyrklig exegetik” (128–137); Per Block, ”Exegeten Odeberg och filosofen Hägerström” (138–146); Birger Olsson, ”Tolkningstyper och tolkningskriterier” (147–160); samt Lars Hartman, ”Om vikten av att exegeter besinnar vad de vill förklara: En fallstudie utifrån Mark 1:40–45” (161–168).

<sup>56</sup> ”Visioner om exegetik” innehåller följande bidrag: Mikael Sjöberg [Larsson], ”Exegetens uppdrag? Ruts släkttavla som lackmustest” (169–181); Anders Jeffner, ”Gamla testamentet mellan religionsvetenskap och teologi” (182–190); Mattias Martinson, ”Teologi, filosofi och bibeltolkning: Postkristna perspektiv från Nietzsche, Hedenius och Badiou” (191–202); Karin Johannesson, ”Första, andra, tredje? Om risken för vetenskaplig stagnation” (203–210); samt Lone Fatum, ”Fra skriftautoritet til kanonisk kontrol: Bibeltexternes kulturpolitik” (211–222).

tredje uppgiften. Ett exempel på det är kursen ”Herren Gud – Gamla testamentets Gud, då och nu”, där studenterna fick möta såväl internationell forskning om gudsbilder som den svenska kulturdebatten (Eva Moberg och Per Olof Enquist) om gudsbilder efter mottagandet av Bibel 2000. Hon introducerade feministiska perspektiv, narratologi och tolkningsteori genom kurser och läsecirklar på grund, avancerad och doktorandnivå och uppmuntrade även sina adepter att vidareutveckla hennes idéer. Insatsen består inte bara i att öppna för nya vetenskapliga fält, utan lika mycket av hennes konsekvent majevtiska pedagogik, att aldrig skriva på näsan, att låta studenter göra egna upptäckter, eller rättare sagt, att upptäcka saker/skapa ny kunskap tillsammans. Antalet handledda uppsatser och examensarbeten är, om inte som himlens stjärnor, så i alla fall väldigt många.

Ljung var mån om att forskning inte skulle bedrivas i något elfenbenstorn – den skulle ut till folket. Hon levde som hon lärde och vände sig i sina populärvetenskapliga texter till såväl kyrka och skola som till en bredare allmänhet. Ett kännetecken för dessa texter är att hon både ger konkreta exempel på texttolkning och visar på något av komplexiteten i tolkningsakten, med andra ord, om vi tror oss läsa ”som det står” så bedrar vi oss själva. Låt mig ge några exempel. I *Heliga Skrifter* för Ljung ett resonemang om förklaring, förståelse, tolkning och tillämpning utifrån den för moderna läsare ofta svårsmälta berättelsen om ”Ildådet i Gibea” (Dom 19).<sup>57</sup> I en understreckare i *Svenska dagbladet* plockar hon isär pastor Åke Greens tolkningsmanövrar och kritiserar domstolens naiva textsyn.<sup>58</sup> Här fungerar understreckaren som en förstudie till det som senare blir en forskningsartikel. I en uppföljande artikel i *Svensk kyrko-tidning* berör Ljung debatten om rättegången, alltså receptionen av Green-fallet.<sup>59</sup> Hon problematiserar domstolens im-

---

<sup>57</sup> Inger Ljung, ”Begrunda detta, håll rådslag och säg er mening: Perspektiv på bibeltolkning och metod utifrån en text i Domarboken”, *Heliga Skrifter* 32 (Lomma: Föreningen Lärare i religionskunskap, 2000), 58–68.

<sup>58</sup> Inger Ljung, ”Som Åke Green läser bibeln”, *Svenska dagbladet*, 23 nov 2005.

<sup>59</sup> Inger Ljung, ”Tolkning och ansvar”, *Svensk kyrkotidning* 102/3 (2006), 24–25.

plicita bibelsyn, men föreslår också en etiskt ansvarig och hermeneutiskt välgrundad väg framåt.

I Hanna Liljefors avhandling, *Hebreiska bibeln debatterad* (2022), framträder Ljungs avtryck i svensk offentlighet.<sup>60</sup> Liljefors behandlar tre olika debatter om ”Gamla testamentet” i svensk dagspress 1987–2017, om synen på kvinnor, Gud och homosexualitet. Ljung figurerar i den första (Onsell-debatten) genom *Silence or Suppression* och intervjuer. Där menar Liljefors att Onsell förenklar Ljungs resonemang – det finns i det bibliotek som texterna utgör inte en kvinnosyn utan många.<sup>61</sup> I den sista (Green-debatten), framstår Ljung som ”det stora undantaget”, den enda bibelvetaren som förmår att komma till tals genom sin understreckare.<sup>62</sup> Liljefors menar att Ljung därmed lyckades trotsa medie-logiken och visa på nyttan av grundläggande exegetisk kompetens, som kunskaper om språk och historisk kontext, liksom hermeneutisk medvetenhet, att det inte är någon enkel operation att överföra oklara begrepp från antiken in i vår tid.<sup>63</sup>

Ingers intellektuella nyfikenhet fortsatte efter pensioneringen. De sista tio åren deltog hon i en synnerligen ambitiös läsecirkel tillsammans med bland andra Anita Helgesdotter. De kallade sig ”Kvinnoakademien i Norberg”, bildades efter ett bokarv 2007, och ville verka i Fogelstad-gruppens anda. De träffades varje vecka för samtal och föreläsningar. Målsättningen var att läsa sig igenom den svenska litteraturen (författad av nu döda kvinnor), med början i Fredrika Bremer, inklusive de mer okända författarskapen.

---

<sup>60</sup> Hanna Liljefors, *Hebreiska bibeln debatterad: En receptionskritisk studie av diskurser om ”Gamla testamentet” i svenska dagstidningar 1987–2017* (Skellefteå: Artos Academic, 2022).

<sup>61</sup> Liljefors, *Hebreiska bibeln debatterad*, 120, 139, 145.

<sup>62</sup> Liljefors, *Hebreiska bibeln debatterad*, 235, 258, 273, 319, 350.

<sup>63</sup> Liljefors, *Hebreiska bibeln debatterad*, 281, 292, 295, 319, 321.

## MÄNNISKA FÖRST

Inger såg hela människan. Att samtala med henne på gården i Sala var att gå på upptäcktsfärd. Liv och akademi hängde ihop sömlöst. Hennes knivskarpa blick matchades av lika delar respekt och medkänsla. Hennes engagemang och mentorskap tog inte slut efter disputation eller efter den egna pensioneringen. Hon var en trogen vän, intill slutet.

Inger ägde integritet, privat och professionellt, och var envis som få. Hon ställde sig skeptisk till Carl Thams befordringsreform och betraktade den som ett försök att putsa statistiken. Därför avstod hon själv från att ansöka om befordran till professor. Inger gick bort hastigt, i hemmet utanför Sala. Hon är mycket saknad, av familj, vänner, kollegor och studenter.

# Why Did Jesus' Disciples Fail to Cast Out the Deaf and Mute Spirit? (Mark 9:14–29)

TORSTEN LÖFSTEDT

*Linnéuniversitetet*

torsten.lofstedt@lnu.se

Mark relates an incident about a man who had a son with “a mute spirit” (πνεῦμα ἄλαλον, Mark 9:17, my translation). He brings him to Jesus to cast it out after his disciples had failed in their attempt to do so. Toward the end of the passage Jesus' disciples ask him, “Why could we not cast it out?” and Jesus answers, “This kind [τοῦτο τὸ γένος] can come out only through prayer” (9:29).<sup>1</sup> This passage has been subject of some scholarly and some not so scholarly discussion. To many, it suggests that Mark assumed that different kinds of spirits caused different maladies and had to be dealt with in different ways.<sup>2</sup> Various attempts have been made at more precisely identifying the spirit in question.<sup>3</sup>

In this paper, I will try to better understand how Mark meant for this passage to be understood.<sup>4</sup> Unlike other scholars, I will not address

---

<sup>1</sup> English language Bible quotes are taken from the NRSV<sup>UE</sup> unless otherwise specified.

<sup>2</sup> See, for example, John Christopher Thomas, *The Devil, Disease and Deliverance: Origins of Illness in New Testament Thought* (Cleveland: CPT, 2010), 297: “Mark 9 suggests the existence of different classes of demons, some of whom are more difficult to exorcise than others.”

<sup>3</sup> See discussion below. In addition, some commentaries (for example, Francis J. Moloney, *The Gospel of Mark: A Commentary* [Grand Rapids: Baker, 2002]) simply ignore the expression “this kind.”

<sup>4</sup> A summary of some of the points made in this article is found in Torsten Löfstedt, *The Devil, Demons, Judas and “the Jews”: Opponents of Christ in the Gospels* (Eugene: Pickwick, 2021), 77–80.

the question of how Mark's account meshes with what the historical Jesus really did or said.<sup>5</sup> Nor will I try to reconstruct a written version of the story that would antedate Mark's as that is a purely speculative exercise.<sup>6</sup> It is Mark's text as it has been reconstructed by textual critics that I will analyse through a close reading. I will assume that Mark's Gospel is a coherent and well-constructed text, even if Mark's style is reminiscent of oral literature.<sup>7</sup>

### SOME ATTEMPTS AT IDENTIFYING THE SPIRIT

According to Mark's Gospel, Jesus had given his disciples authority over unclean spirits (6:7) and they had cast out many demons (6:13), but this time they failed. When they ask him why they had been unable to cast out the spirit, Jesus replies, "This kind [τοῦτο τὸ γένος] can come out only through prayer" (9:29).<sup>8</sup> What does he mean? It has been suggested that "this kind" should be understood as "this kind of spirit" (thus CEB). It appears that while some demons can be readily cast out using a simple exorcistic formula, others require prayer. What kind of spirits is he referring to in that case? Some suggest that "mute spirits,"

---

<sup>5</sup> Paul J. Achtemeier, "Miracles and the Historical Jesus: A Study of Mark 9:14–29," *CBQ* 37 (1975): 471–491; Stevan L. Davies, *Jesus the Healer: Possession, Trance and the Origins of Christianity* (London: SCM, 1995); Gregory E. Sterling, "Jesus as Exorcist: An Analysis of Matthew 17:14–20; Mark 9:14–29; Luke 9:37–43a," *CBQ* 55 (1993): 467–493; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean Exorcist: His Exorcisms in Social and Political Context* (London: Bloomsbury, 2012), 185–191, etc.

<sup>6</sup> Achtemeier, "Miracles"; Sterling, "Jesus as Exorcist"; Mara Rescio, "Demons and Prayer: Traces of Jesus' Esoteric Teaching from Mark to Clement of Alexandria," *Annali di Storia dell'Esgesi* 31 (2014): 53–81. It may be of interest to note that according to Rescio, vv. 28–29 are Mark's own addition to the text.

<sup>7</sup> Ernest Best, "Mark's Narrative Technique," *JSNT* 37 (1989): 43–58. David Rhoads, Joanna Dewey, and Donald Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, 3rd ed. (Minneapolis: Fortress, 2012).

<sup>8</sup> Most manuscripts actually read τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ. I will discuss this reading later in the article.

that is to say, spirits that cause people to be unable to speak, need to be handled in this way. If knowledge of a spirit's name was believed to be useful in exorcism, the inability or unwillingness to speak would make this kind of spirit especially difficult to cast out.<sup>9</sup> In support of this interpretation we may turn to the story of the Gerasene demoniac (Mark 5:1–20). In this passage, Jesus commands a spirit to leave a man, but it does not obey him immediately:

When he [the man with the unclean spirit] saw Jesus from a distance, he ran and bowed down before him, and he shouted at the top of his voice, "What have you to do with me, Jesus, Son of the Most High God? I adjure you by God, do not torment me." For he had said to him, "Come out of the man, you unclean spirit!" Then Jesus asked him, "What is your name?" He replied, "My name is Legion; for we are many." (Mark 5:6–9)

Jesus asks the demon its name; this is the only case in the Gospels where he does so. The question is why he asks it to identify itself. Some commentators note that according to folk belief of that time knowledge of the demon's name gives you power over it. Adela Yarbro Collins writes, "Asking a demon to reveal his name is a typical exorcistic technique."<sup>10</sup> Commentators have noted parallels in the Greek magical papyri. Joel Marcus quotes one such text: "I adjure you, every demonic spirit, to say what you are."<sup>11</sup> But in the case of the Gerasene demoniac, Mark does

---

<sup>9</sup> Thomas, *Devil*, 141; Graham H. Twelftree, "Healing and Exorcism in the Early Church" in *Healing and Exorcism in Second Temple Judaism and Early Christianity*, ed. Mikael Tellbe and Tommy Wasserman (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 113–139 (124). Some have suggested that the expression "mute spirits" refers to spirits that refuse to reveal their names. See references in Thomas, *Devil*, 141. This seems unduly speculative. Clinton Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 102, suggests that Jesus' reference to the spirit as not only mute but also deaf (Mark 9:25) "highlights Jesus' superior knowledge of the spirit's nature." More likely the second adjective just serves to make Jesus' command more emphatic.

<sup>10</sup> Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary* (Minneapolis: Fortress, 2007), 268.

<sup>11</sup> Joel Marcus, *Mark 1–8* (New Haven: Yale University Press, 2000), 344, quoting H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* (Chicago: University of Chicago

not say that Jesus actually referred to the demon by name when he exorcised it. This suggests that Mark includes the interchange between Jesus and Legion mainly to underscore how impressive this exorcism was, not because Jesus needed to know the demon's name. Judging by the way the demon identified himself and the number of pigs whose death the demons caused, the reader is led to understand that Jesus cast thousands of demons out of the man at the same time.<sup>12</sup> This passage does not give support to the claim that Jesus or his disciples had to address a spirit by name to cast it out; quite the contrary: had it been necessary to identify demons by name to cast them out, Jesus would have had to name thousands of demons. The fact that Jesus asks the demon its name does suggest, however, that for Mark, demons have individual identities.

It has been suggested that the reason that Jesus asks the father how long the child had been afflicted (Mark 9:21) was to use this information in making a diagnosis.<sup>13</sup> Since he cannot ask the demon to identify itself, he asks the boy's father for more information about the demon to help him cast it out. Marcus writes, "Jesus is culling information about the nature of the demon, which according to ancient ideas will be vital for the job of expelling it."<sup>14</sup> There is nothing implausible in that interpretation. I consider it likely, however, that Mark includes this interchange between Jesus and the boy's father primarily to show how great

---

Press, 1986), 4:3037–3039. Similarly Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, Anchor Bible (New Haven: Yale University Press, 1981), 738; Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (Peabody: Hendrickson, 1993), 84; Sydney H. T. Page, *Powers of Evil: A Biblical Study of Satan and Demons* (Grand Rapids: Baker Books, 1995), 152.

<sup>12</sup> Collins, *Mark*, 269. Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 251, argues that Jesus originally failed to free the man because he tried to exorcise a single spirit, when the man was possessed by thousands of unclean spirits.

<sup>13</sup> R. T. France, *The Gospel of Mark* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 366. See also Ed Murphy, *The Handbook for Spiritual Warfare* (Nashville: Thomas Nelson, 2003), 295.

<sup>14</sup> Joel Marcus, *Mark 8–16* (New Haven: Yale University Press, 2009), 660.



the miracle was. Jesus was able to heal the man's son, even though he had been afflicted since childhood.<sup>15</sup>

What kind of a spirit was it? Many commentators have speculated about the real cause of the boy's malady. The consensus seems to be that the boy suffered from epilepsy.<sup>16</sup> For example, John P. Meier writes, "while we moderns recognize the problem as epilepsy, both Mark and all the actors in the story, including Jesus, think in terms of a demon and its expulsion."<sup>17</sup> In his commentary on Luke's version of the exorcism of the mute demon, Luke Timothy Johnson writes:

Luke gives symptoms that fit a grand mal seizure ... The suddenness and violence of such seizures made them appear in the ancient world to be caused—as were other forms of psychological dissociation—by spirit possession rather than neurological disorder.<sup>18</sup>

James D. G. Dunn and Graham H. Twelftree write,

Mark 9 is probably a good example of "pre-scientific" man attributing to demon-possession a malady whose physical mechanism we have since learned to identify and largely control.<sup>19</sup>

This speculation is all very interesting, but it does not help us understand Mark's intentions. R. T. France wisely counsels that we should

<sup>15</sup> According to Marcus, *Mark 8–16*, 660, this question fills several functions in Mark's narrative.

<sup>16</sup> Thomas, *Devil*, 141–142, writes: "Scholars are nearly unanimous in identifying the condition here described as some form of epilepsy." Marcus, *Mark 8–16*, 665, notes that in ancient times, it was believed that epilepsy "could be healed only by a god or someone with divine power." It follows that a spirit that caused epilepsy was an especially "troublesome kind of spirit."

<sup>17</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew, Volume Two: Mentor, Message and Miracles* (New York: Doubleday, 1994), 655.

<sup>18</sup> Luke Timothy Johnson, *The Gospel of Luke*, Sacra Pagina (Collegeville: Liturgical, 1991), 158.

<sup>19</sup> James D. G. Dunn and Graham H. Twelftree, "Demon-Possession and Exorcism in the New Testament," *The Churchman* 94 (1980): 210–225 (222). See also Marcus, *Mark 8–16*, 652–653.

avoid referring to the boy's condition as epilepsy.<sup>20</sup> As far as Mark is concerned the boy's troubles were caused by a spirit, and it is Mark's account that we are studying, not a reconstructed historical event. We might add that using the term "epilepsy" does not, in fact, explain anything. It is just the name that modern medicine gives a collection of symptoms; it does not say anything about what caused these symptoms. Here we may also mention that some authors writing from a charismatic Christian perspective mix Mark's categories and modern understandings of what it was that ailed the boy. Pentecostal evangelist Derek Prince speaks of "spirits of epilepsy,"<sup>21</sup> while Ed Murphy uses the expression "an epileptic-type spirit."<sup>22</sup> But Mark does not speak of a spirit of epilepsy, and references to spirits of epilepsy do not help us understand Mark.

The question of what kind of a spirit plagued the boy seems central to understanding this passage, as Jesus appears to suggest that different kinds of spirit have to be handled differently. But why would Mark let the reader know that prayer was necessary for spirits of a certain class but not clearly identify what class he is talking about? France suggests that the phrase "this kind can come out only through prayer" is not referring to a specific kind of spirit or demon, but to demons as a class; τοῦτο τὸ γένος "denotes demons in general as a γένος which can never be tackled in merely human strength."<sup>23</sup> To France this suggests that the disciples were unsuccessful in driving out the demon not because the demon was of an especially difficult kind, but because they had forgotten that their authority over demons in general was dependent on their relationship with Jesus.<sup>24</sup> If this interpretation is correct—and it is

---

<sup>20</sup> France, *Mark*, 363. See also Kirk Wegter-McNelly, "I Believe; Help My Unbelief! Mark 9:14–29," *Ex Auditu* 32 (2016): 198–202 (199): "The idea of Jesus casting out a medical condition suggests to me a confused juxtaposition of two worldviews."

<sup>21</sup> Derek Prince, *They Shall Expel Demons* (Grand Rapids: Baker, 1998), 193.

<sup>22</sup> Murphy, *Handbook for Spiritual Warfare*, 294.

<sup>23</sup> France, *Mark*, 370.

<sup>24</sup> France, *Mark*, 370, writes, "The disciples' problem, on this understanding, has

rather persuasive—Mark appears to suggest that demons constitute a unique kind of being, which can only be combatted with Jesus' authority.<sup>25</sup> If we follow this interpretation, the question arises, what are demons as a class contrasted with? Perhaps Mark is making an unusually clear distinction between spirits and diseases; while other forms of healing may work on other diseases, it is only through prayer that people can be set free from demons. The fact that the disciples had to be told to pray suggests that they had begun to take their authority for granted and forgotten that the authority they had did not come from themselves.<sup>26</sup> It appears that they had simply become careless in carrying out exorcisms.

### WHY DID THE DISCIPLES HAVE TO BE TOLD TO PRAY?

There are some good reasons to suppose that the reason the disciples failed was that they were insufficiently aware of their dependence on Jesus. Matthew, one of Mark's first interpreters, explains that the disciples failed because of their little faith (Matt 17:20). One could say that they were unsuccessful for the same reason as the sons of Sceva were unsuccessful (Acts 19:15); they were unaware that their authority over demons was wholly dependent on Jesus. While Mark does not say that the disciples had forgotten what they had learned earlier about exorcism, he does mention how on several other occasions the disciples

---

been a loss of sense of dependence on Jesus' unique ἐξουσία which has undergirded their earlier exorcistic success." John Painter, *Mark's Gospel: Worlds in Conflict* (London: Routledge, 1997), 129, writes regarding the expression "this kind": "It seems more likely that Mark sees the event as a general failure of the disciples rather than failure in face of a more than usually difficult case." See also Thomas, *Devil*, 150.

<sup>25</sup> According to William R. S. Lamb, ed., *The Catena in Marcum: A Byzantine Anthology of Early Commentary on Mark*, Texts and Editions for New Testament Study 6 (Leiden: Brill, 2012), 338, Chrysostom, *Homiliae in Matthaeum* 57/3, writes regarding prayer and fasting that "the entire species of demons ... is cured through these things."

<sup>26</sup> France, *Mark*, 370; Painter, *Mark's Gospel*, 129; Thomas, *Devil*, 150.

grossly misunderstood Jesus' mission and his teachings. A classic case is where Peter had tried to dissuade Jesus from going to Jerusalem to die (Mark 8:31–33). On another occasion the disciples were caught in the midst of the storm and Jesus chides them for being afraid and for asking, “Teacher, do you not care that we are perishing?” (4:38–40). In the same vein, the disciples were equally perplexed after the second time that Jesus multiplied the loaves as after the first (8:19–21). Mark gives other examples of how the disciples overestimate their own importance. Shortly after Jesus had taught, “Whoever wants to be first must be last of all and servant of all” (9:35), James and John request to sit to the right and left of Jesus when he would reign in glory (10:37). There is nothing unlikely in the suggestion that they might have misunderstood or forgotten that they needed to continually rely on Jesus in order to conduct exorcisms.

There are, nevertheless, some problems with this view. Mara Rescio points out that when Jesus' disciples ask him in private why they failed, he does not criticise them for their lack of faith, even though Mark lets Jesus criticise his disciples on many other occasions for not understanding (4:13; 7:18; 8:17–18, 21) and for lacking faith (4:40).<sup>27</sup> As was mentioned, when Matthew reworks this account he traces the disciples' failure to their lack of faith (Matt 17:20). But Rescio suggests that Matthew's reworking of this passage has caused people to misunderstand Mark's intentions. She argues that the reason his disciples were not able to cast out the spirit was not that they lacked faith but because the people did not have faith in the disciples' healing ability. Jesus could not heal people when they lacked faith (Mark 6:5–6), and neither could his disciples.<sup>28</sup> Rescio argues that in this passage Jesus does not criticise his disciples. Instead he gives them some practical advice on how to deal with difficult spirits. This passage preserves an example of Jesus' esoteric teaching. Rescio admits, however, that this particular example has only

---

<sup>27</sup> Rescio, “Demons,” 68.

<sup>28</sup> Rescio, “Demons,” 67.

been partially preserved. In short, “what Mark reports here ... is not a mere warning to the disciples, but a little lesson in exorcism, whose precise contours remain largely unattainable.”<sup>29</sup> Again, a difficulty with this view is that Mark does not say exactly what kind of spirits Jesus’ instruction relates to and it is not clear why he would have included an incomplete lesson in exorcism in the Gospel.

Susan R. Garrett argues that Jesus’ interchange with the boy’s father explains the kind of prayer needed, namely single-minded prayer, that is to say prayer without doubting, which is also described in Mark 11:22–24.<sup>30</sup> In our passage, the man says to Jesus,

“If you are able to do anything, help us! Have compassion on us!” Jesus said to him, “If you are able! All things can be done for the one who believes.” Immediately the father of the child cried out, “I believe; help my unbelief!” (Mark 9:22b–24)

The man exemplifies the kind of faith necessary to pray single-mindedly—it is not a faith in his own abilities, but a faith that God could work miracles through Jesus. The interchange shows that a faith that is less than perfect is not an unsurpassable obstacle; one can ask Jesus to strengthen one’s faith in him to allow him to do his work. Mark has mentioned before that Jesus had authority over demons (1:27). In the present passage Jesus’ emphatic use of the first person pronoun when he casts out the demon, saying ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι (9:25) underscores his authority.<sup>31</sup> But Mark (6:5–6) has also mentioned that where people did not have faith in Jesus, he could not heal. According to Garrett, Mark’s point is that when faced with difficult healings or exorcisms, one must humbly and single-mindedly ask God for help. Those who cannot pray without doubting can pray that God strengthen their faith, following

---

<sup>29</sup> Rescio, “Demons,” 69.

<sup>30</sup> Susan R. Garrett, *The Temptations of Jesus in Mark’s Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 166–167.

<sup>31</sup> On the emphatic use of the pronoun, see France, *Mark*, 368.

the example of the father of the boy.<sup>32</sup> This is an attractive explanation. We may note that while the father of the boy could ask Jesus to help his unbelief, the disciples could not ask Jesus to strengthen their faith because he was not around to ask for help. I will return to this point.

Jesus says that this kind of spirit could only be cast out with prayer, but Collins notes that Mark does not say that Jesus actually prayed. She suggests that the discrepancy may be attributed to the combination of two streams of tradition in Mark's text.<sup>33</sup> I am sceptical regarding the possibility of reconstructing traditions behind Mark's text and will not follow that line of thinking. Marcus suggests that these seeming inconsistencies in the account of the healing of the boy with a mute spirit stem from the

two-level nature of Gospel narratives: on one level the evangelist is telling about what happened "way back when" in Jesus' time, but on another level he is telling a story about what is happening now to his own Christian community.<sup>34</sup>

I agree that there are two levels to this story, but I will argue that the text is actually more consistent than Marcus and Collins grant.

How significant is the non-reference to Jesus' praying? Some have argued that Jesus himself did not need to pray;<sup>35</sup> the boy's father exemplifies the prayer that is necessary when he asks Jesus for help.<sup>36</sup> This argument is weakened when we consider that Mark does speak of Jesus praying in other situations (1:35; 6:46; 14:32–39). Why would he do that if he did not need to pray? Mark includes another account of Jesus healing a deaf and mute man (7:31–37), where no reference to a spirit

---

<sup>32</sup> Garrett, *Temptations*, 166–167. So also Gundry, *Mark*, 492–493. Page, *Powers of Evil*, 163–164, notes that some scholars (e.g., P. M. Miller) have suggested that Mark's point was that exorcism should in general be replaced by prayer. Against this interpretation he cites the continuing practice of exorcism in the patristic period.

<sup>33</sup> Collins, *Mark*, 439.

<sup>34</sup> Marcus, *Mark 8–16*, 665.

<sup>35</sup> Gundry, *Mark*, 493.

<sup>36</sup> See discussion in Rescio, "Demons," 70, n. 54.

or demon is made. No mention is made of Jesus praying here either, but significantly Mark does mention that Jesus looked up to heaven and sighed (7:34). As France points out, Jesus' heavenward gaze should be seen as a reference to prayer; it may be compared to the account of Jesus' looking up to heaven before reciting the blessing in feeding the five thousand (6:41), and to his looking upward to pray before he commanded the dead Lazarus to come out of the grave (John 11:41).<sup>37</sup> Mark's mention of the heavenward gaze suggests that Jesus did pray in healing the deaf and mute man in Mark 7:34. Thus, in light of the facts that Mark speaks of Jesus praying on various occasions and that Jesus' heavenward gaze in connection with healing a deaf and mute man in 7:34 probably refers to him praying, taken together with Jesus' explanation that prayer was necessary in exorcisms like this (9:29), it is likely that Mark implies that Jesus prayed before casting out the mute spirit in Mark 9:14–29 as well.

Rescio furthermore points out that we have very good grounds to believe that Mark intends for the reader to imagine that Jesus did pray, and probably for a long time, immediately before this event. The account of Jesus' healing of the deaf and mute boy follows directly on the account of Jesus' transfiguration. It is reasonable to assume that Jesus prayed during that mountaintop experience. Mark writes that Jesus led his three disciples up on a high mountain "apart, by themselves" (9:2). Considering that Mark has earlier spoken of Jesus going to a deserted place to pray (1:35) and of him going to a mountain to pray (6:46), this suggests that Jesus went to the mountain with a smaller group of disciples in order to pray.<sup>38</sup> This is also how Luke (9:28) interprets Jesus' actions. In prayer Jesus sought to communicate with God, and in this case we hear how his prayer is answered. The disciples see him interacting with Moses and Elijah and they hear the voice of God. It is therefore safe to assume that in Mark's account, Jesus had prayed while he was on

---

<sup>37</sup> France, *Mark*, 303.

<sup>38</sup> Rescio, "Demons," 70.

the mountain shortly before encountering the boy with the mute spirit. This brings us to an important issue: in what ways is the passage about the boy with the mute spirit connected to the account of the transfiguration?

### DELIMITING THE PERICOPE

I think the proper resolution of two text critical issues is key to correctly interpreting Mark's account of the healing of the boy with a mute spirit. This passage should be seen as a continuation of the story of the transfiguration. The account begins with the sentence, "When they came [ἐλθόντες] to the disciples, they saw [εἶδον] a great crowd around them and some scribes arguing with them" (9:14). It thus picks up the story of Jesus and the three disciples who went to the mountain where he was transfigured (9:2–12), and contrasts their experience with the experience of the disciples who were left behind.<sup>39</sup> France notes that most manuscripts have effectively severed the connection between the two accounts by putting the participle and verb in verse 14 in the singular (ἐλθών; εἶδεν).<sup>40</sup> This is reflected in the reading of the KJV: "And when he came to his disciples, he saw a great multitude about them, and the scribes questioning with them." The editorial committees of NA<sup>28</sup> and UBS GNT<sup>5</sup> assume the plural forms are original; this reading is supported by several ancient manuscripts, including  $\aleph$ , B, L, W, and Collins suggests that the verbs were changed to the singular because the following verse speaks of the crowd seeing Jesus, not of it seeing him and his disciples (9:15). She notes that "the impersonal plural followed by the singular is typical of Markan style."<sup>41</sup> The editorial committee for

---

<sup>39</sup> See Rescio, "Demons," 59; and Evald Lövestam, *Jesus and "This Generation": A New Testament Study* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1995), 47–48.

<sup>40</sup> France, *Mark*, 360. Manuscripts that have the singular form include A, C, D.

<sup>41</sup> Collins, *Mark*, 432. See Richard Bauckham, "The Petrine Perspective in the Gospel of Mark" in idem, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), esp. 156–164.



the UBS GNT<sup>5</sup> rated its choice B, meaning “there is some degree of doubt.”<sup>42</sup> I believe that the editorial committee made the right decision; the account of the disciples’ failed healing belongs together with Jesus’ transfiguration. Many new translations follow the committee’s lead and use plural verb forms in verse 14 (e.g., RSV, NRSV, NASB, NIV), but the connection between the two passages is nevertheless often concealed by editors who follow the example of the UBS GNT<sup>5</sup> and separate them by inserting of a caption immediately before that verse: “The Healing of the Boy with a Spirit” (RSV, NRSV); “All Things Possible” (NASB); “Jesus Heals a Boy Possessed by an Impure Spirit” (NIV).<sup>43</sup>

### PRAYER AND FASTING

The second text critical issue involves the final words of Mark 9:29. Did Jesus say that this kind only came out by prayer or that it only came out by prayer and fasting? Many commentaries assume that Mark wrote: τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ (“This kind can come out only through prayer”).<sup>44</sup> That is how NA<sup>28</sup> reconstructs the text. Most ancient manuscripts, including  $\mathfrak{P}^{45}$ , A, C, D, K, L, W, X,  $\Delta$ ,  $\Theta$ ,  $\Pi$ ,  $\Psi$ , and a correction to Sinaiticus ( $\aleph$ b) witness to a longer reading: τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστεία (“This kind can come out only through prayer and fasting”). On what grounds have interpreters argued that the shorter reading is original? One reason is that two very important manuscripts, Sinaiticus

---

<sup>42</sup> Bruce M. Metzger, ed., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998), xiii, 85.

<sup>43</sup> The Swedish translation Bibel 2000 also has a caption here: “En pojke med en stum ande botas.” Sharyn E. Dowd, *Reading Mark: A Literary and Theological Commentary on the Second Gospel* (Macon: Smyth and Helwys, 2000), 85, considers 8:31–9:29 a unit; “First Passion Prediction Unit.”

<sup>44</sup> Collins, *Mark*, 434; James R. Edwards, *The Gospel According to Mark* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 281; Gundry, *Mark*, 492–493; Marcus, *Mark 8–16*, 655; Moloney, *Gospel of Mark*, 186; Painter, *Mark’s Gospel*, 134.

(⌘) and Vaticanus (B), lack the words *καὶ νηστεία* (“and fasting”). But that in itself is not sufficient reason to reject the longer reading.

Some interpreters have argued that the longer reading appears to contradict Jesus’ words in Mark 2:19, where he explained why his disciples did not fast: “The wedding attendants cannot fast while the bridegroom is with them, can they? As long as they have the bridegroom with them, they cannot fast.”<sup>45</sup> These interpreters also note that some manuscripts of 1 Cor 7:5 instead of *τῆ προσευχῆ* read *τῆ νηστεία καὶ τῆ προσευχῆ* (“Do not deprive one another except perhaps by agreement for a set time, to devote yourselves to [fasting and] prayer”). In the case of 1 Cor 7:5, the longer reading is not attested in the early manuscripts and is clearly later.<sup>46</sup> It probably reflects later developments in church doctrine and devotional practice. The UBS editorial committee argues that the same developments explain the reading of the vast majority of manuscripts of Mark 9:29: “In light of increasing emphasis in the early church on the necessity of fasting, it is understandable that *καὶ νηστεία* is a gloss that found its way into most witnesses.”<sup>47</sup> The editorial committee were sure of their decision and ranked this reconstruction an “A” on a scale from A to D, signifying that “the text is virtually certain.”<sup>48</sup> France cautiously disagrees with this decision:

While these words might have been added to promote a current ascetic spirituality, they might equally have been omitted to discourage a current overemphasis on fasting, or perhaps a scribe felt them to be incompatible with the dismissal of fasting in 2:19.<sup>49</sup>

France’s objection is valid. In chapter 2:19–20, Jesus had said the disciples could not fast as long as he was with them, yet now he says the rea-

---

<sup>45</sup> Edwards, *Mark*, 281: “Given Jesus’ negative teaching on fasting earlier (2:19), it would be surprising if fasting were included in his teachings here.”

<sup>46</sup> Metzger, *Commentary*, 488.

<sup>47</sup> Metzger, *Commentary*, 85.

<sup>48</sup> Metzger, *Commentary*, xii.

<sup>49</sup> France, *Mark*, 361.

son that they were not able to cast out the demon was because they had not fasted. There are various solutions to this discrepancy. One is to argue that Mark did not mean that Jesus had strictly forbidden his disciples to fast. In 2:19 he explains why they were not required to participate in the voluntary fasts observed by the followers of the Pharisees and the disciples of John the Baptist. But in certain other situations, Jesus' disciples were expected to fast even while he was still alive, such as on the Day of Atonement, where fasting was required of all Jews (Lev 16:29–31; 23:26–32).<sup>50</sup> Similarly, Matthew includes the explanation for why Jesus' disciples did not fast (9:15), but he also tells of Jesus teaching his disciples how they were to behave when fasting (6:16–18).<sup>51</sup> Apparently Matthew did not find the two teachings on fasting contradictory.

### JESUS' ABSENCE AND THE NEED TO FAST

There is another way of resolving the seeming contradiction between the impossibility of fasting while Jesus was with them and the necessity of fasting to successfully cast out this spirit. I think this solution actually makes good sense of the narrative. In interpreting the passage, due attention must be given Jesus' question, "How much longer must I be with you?" (Mark 9:19).

It is tempting to the question as being directed in part at least to his disciples, but carrying a double meaning of a kind more common in John's Gospel. The reader might see this question as a reminder that Jesus in fact remains with his disciples even today, and that he will respond even now as they acknowledge their need for help and turn to him in humble prayer. Such a reading could be supported by Jesus' words, "truly I tell you, if two of you agree on earth about anything you ask, it will be done for you by my Father in heaven. For where two or three are gathered in my name, I am there among them" (Matt 18:19–

---

<sup>50</sup> Marcus, *Mark 1–8*, 236.

<sup>51</sup> France, *Mark*, 370.

20). One could also recall Jesus' final words to his disciples in Matt 28:20, "remember, I am with you always, to the end of the age." There is, however, no counterpart to these verses in Mark. In Mark's Gospel we are left with Jesus suggesting to his disciples that he would not be with them always. There is no suggestion in this Gospel that he would be spiritually present even when he was gone.<sup>52</sup> Earlier in the Gospel Jesus had spoken of the time when the bridegroom would be taken away from the disciples (Mark 2:19–20): "then they will fast on that day." Fasting would be part of the disciples' way of life when Jesus was no longer with them.<sup>53</sup> This brings us to a second, better interpretation.

As Rescio and others have pointed out, Jesus was not with the disciples who tried and failed to cast out the spirit.<sup>54</sup> He was up on the mountain at the time. While it is true that his disciples had earlier successfully cast out demons after he had sent them out and thus was not physically with them (Mark 6:13), the situation here is slightly different. When Jesus was on the mountain, he was transfigured. He briefly entered into that state that would be his after the resurrection.<sup>55</sup> This is in fact the closest thing we have to a resurrection appearance in the oldest manuscripts of Mark.<sup>56</sup> Significantly, Mark says that Jesus forbade his dis-

---

<sup>52</sup> Collins, *Mark*, 199. It is theoretically possible that the Gospel originally ended on a note similar to Matt 28:20 but it is the text as it has been reconstructed by textual critics which is in focus in this paper.

<sup>53</sup> France, *Mark*, 140. According to Acts 13:2–3 and 14:23 the early church on occasion fasted in preparation for prayer.

<sup>54</sup> Rescio, "Demons," 59; Edwards, *Mark*, 276.

<sup>55</sup> Delbert Burkett, "The Transfiguration of Jesus (Mark 9:2–8): Epiphany or Apotheosis?" *JBL* 138 (2019): 413–432, argues that the transfiguration should be considered a preview of the "angelification" of Jesus that would be realized at his ascension (428).

<sup>56</sup> The oldest available manuscripts end with the note that the women said nothing because they were afraid (Mark 16:8; Metzger, *Commentary*, 102–106). The resurrection is promised in 8:31; 9:31; 10:34. Resurrection appearances in Galilee are promised in 14:28; 16:7. Compare Collins, *Mark*, 172: "the transfiguration serves as a preview of the resurrected state of Jesus. Mark offers this account instead of a description of an appearance of the risen Jesus later on."

ciples to tell anyone about what they had witnessed “until after the Son of Man had risen from the dead” (9:9). It was only after the resurrection they could tell of the transfiguration. When Jesus was transfigured, three of his disciples witnessed beforehand the kingdom of God come with power (9:1).<sup>57</sup> The other disciples got to experience how their daily routine would have to change when Jesus was no longer with them.

Although he was still on earth, while he was transfigured on the mountain Jesus was not present to his disciples in the way he had been earlier. We recall that Peter addresses Jesus when he is transfigured (9:5), but Mark says nothing about Jesus answering him. Three of Jesus’ disciples are with him on the mountain and get to see who Jesus will be after he has risen from the dead. Meanwhile, the remaining disciples at the bottom of the mountain are without any forewarning given a foretaste of the changed situation they will face after the resurrection. Suddenly they are no longer able to cast out unclean spirits as readily as before. The reason they failed this time is not because they had forgotten that they were dependent on Jesus to conduct exorcisms, nor was it because this was an especially difficult spirit to cast out. In the world of Mark’s Gospel, while Jesus was physically present on earth his authority over demons was such that people could cast out demons simply by invoking his name (9:38). The one exception was the occasion when he was being transfigured.<sup>58</sup> The reason they failed was that Jesus was not with them in the way he had been before.

Raphael illustrates this interpretation perfectly in his final painting “The Transfiguration,” in which he combines the story of the transfiguration with a scene of the disciples’ failure to cast out the mute spirit.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Edwards, *Mark*, 260, writes: “the kingdom of God come with power’ ... appears to point to the resurrection of Jesus from the dead, of which the subsequent story of the transfiguration is a prolepsis.”

<sup>58</sup> The actions of the unknown exorcist referred to in Mark 9:38 could not have been simultaneous with the transfiguration, for they were witnessed by John, one of the disciples who was with Jesus on the mountain (Mark 9:2).

<sup>59</sup> Raphael 1520.



Picture 1: *Raphael, The Transfiguration (Wikimedia Commons)*

The two accounts are rarely combined in art,<sup>60</sup> but I believe that Raphael has correctly interpreted Mark's intentions.<sup>61</sup> The two events occur at the same time, and the disciples' failure to heal the boy is connected to Jesus' spiritual absence.

It is because Jesus was not present for them that the disciples had to prepare themselves more thoroughly for spiritual battle by prayer and fasting. I agree with France, that when Jesus says, "this kind can only come out by prayer and fasting," in the context of this Gospel "this kind" refers to unclean spirits in general.<sup>62</sup> I suggest that it is the close connection between demons and Satan (Mark 3:23; cf. Jub. 10:11) that would make it necessary to prepare for exorcisms by prayer and fasting.<sup>63</sup> Mark's account of the Beelzebul controversy suggests that it was

---

<sup>60</sup> Writing about this painting Joseph C. Forte, "Fictive Truths and Absent Presence in Raphael's Transfiguration," *Notes in the History of Art* 3/4 (1984): 45–56 (45), notes, "There exists ... no pictorial tradition for this conflation."

<sup>61</sup> The connection between the two events is not as clear in the Vulgate, the Bible text Raphael would have read, as it is in modern translations. In the standard edition of the Vulgate, the participle *veniens* and verb *vidit* are in the singular in Mark 9:13 (14). While I believe Raphael has correctly interpreted the text, he also had other reasons for combining the two events in a single painting. Catherine King, "The Liturgical and Commemorative Allusions in Raphael's Transfiguration and Failure to Heal," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 45 (1982): 148–159 (154), notes that both texts are connected to Raphael's patron, Giulio de' Medici. Matthew's account of the transfiguration was the text that was read on the second Sunday of Lent, that day that the pope traditionally visited Santa Maria in Dominica, the church to which Giulio had been assigned. Mark's account of the disciples' failure to cast out the mute spirit was the first Gospel reading at Embertide; Giulio was made cardinal at Embertide in September 1513.

<sup>62</sup> France, *Mark*, 370. See also Painter, *Mark's Gospel*, 135.

<sup>63</sup> We may also cite Luke 10:17–18 in support of this interpretation; there, the disciples on returning from their mission are especially excited about the fact that demons listen to them, suggesting that unclean spirits were more difficult to deal with than other illnesses. Jesus responds to their excitement by saying he saw "Satan fall from heaven like a flash of lightning" (10:18), suggesting a close connection between Satan and the demons. See François Bovon, *Luke 2: A Commentary on the Gospel of Luke 9:51–19:27*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2013), 31.

through the power of the Holy Spirit, which had entered him at baptism (Mark 1:10), that Jesus cast out demons (3:20–30).<sup>64</sup> Jesus had earlier let his disciples share in his authority over demons, but that authority was dependent on his being present among them on earth. The followers of Jesus would one day be baptized in the Spirit (1:8), but that promise had not yet been realized.<sup>65</sup> Thus the Holy Spirit had not yet been enabled to work directly through the disciples.<sup>66</sup> The import of Mark 9:29 is that after Christ's death and resurrection, it would be by turning to God in prayer and fasting that followers of Christ would allow the Holy Spirit to work through them to cast out demons.<sup>67</sup>

As John Christopher Thomas notes, this is the last account of an exorcism in Mark's gospel.<sup>68</sup> As Jesus' disciples (and Mark's readers) continue the story that abruptly ends at 16:8, they will have to prepare for exorcisms by prolonged prayer and fasting. When Jesus is no longer physically present to his disciples, they will have to make more of a conscious effort to be able to do the work he had called them to do. They will have to follow the example of the father in the story, and in prayer ask God to help their insufficient faith (9:24).

This interpretation also makes sense of Jesus' irritated questions, "You faithless generation, how much longer must I be with you? How much longer must I put up with you?" (Mark 9:19). France does not

<sup>64</sup> Blaine Charette, "The Spirit in Mark: Power and Suffering," *Pneuma* 43 (2021): 400–408, esp. 405–406.

<sup>65</sup> Charette, "Spirit," 406–407.

<sup>66</sup> John 14:12–13 develops this notion and explains that the disciples would do even greater works than Jesus, but this will only happen after he has left them and they are given the Holy Spirit (John 16:7).

<sup>67</sup> Charette, "Spirit," 405–406, suggests that the disciples would receive the Holy Spirit "as a consequence of Jesus's death and, more specifically, as a result of their own personal immersion in the meaning of his death." The references to fasting in 2:20 and 9:29 are thus closely connected. The disciples would fast in response to Jesus leaving them; that fasting would prepare them to receive the Holy Spirit through which they would continue Jesus' work.

<sup>68</sup> Thomas, *Devil*, 150.



think Jesus is anticipating his return to his heavenly home. In his opinion Mark's theology had not developed this far yet. He suggests that Jesus' questions might be nothing more than "idiomatic expressions of frustration."<sup>69</sup> While it is true that it would be out of place to speak of a *return* to heaven as Mark does not express a doctrine of the incarnation anywhere else, Jesus could still be looking forward to leaving his disciples to go to heaven. Jesus has already spoken about that he would be killed and then rise again from the dead (8:31, 9:9), and he does so again at the close of this passage (9:31). He has also spoken about the Son of Man returning to the world in the glory of his Father and the holy angels (8:38). He has just met with Elijah (9:4), who was physically taken up to heaven (2 Kgs 2:11). Jesus is anticipating leaving this world, and he is concerned on behalf of his disciples that they are not ready for the job that awaits them.<sup>70</sup>

Marcus suggested that the seeming inconsistencies in the account of the healing of the boy with a mute spirit stem from the "two-level nature of Gospel narratives."<sup>71</sup> In this account Mark merges the two narrative levels. The disciples were unable to cast out the demon because Jesus was not present with them in the way that he had previously been. They therefore experienced the same kind of difficulties as Mark's readers.

## CONCLUDING REMARKS

I have argued that the reason Jesus' disciples failed to cast out the deaf and mute spirit was that while they were trying to do this Jesus was being transfigured and was not present among them the way he had been

---

<sup>69</sup> France, *Mark*, 366.

<sup>70</sup> We may also see a parallel with Moses coming down from the mountain only to find that his people had already violated the covenant God made with them. Jesus' words, "You faithless generation," echo Moses' words in Deut 32:5. See Marcus, *Mark 8–16*, 657–658.

<sup>71</sup> Marcus, *Mark 8–16*, 665.

earlier. This passage with Jesus' enigmatic answer "this kind can come out only through prayer and fasting" (Mark 9:29) gives guidance in how to prepare for exorcisms. Like the disciples who failed to cast out the mute demon while Jesus' was being transfigured, so too Mark's intended readers must prepare for exorcisms by prayer and fasting, for Jesus is not present with them the way he was for his disciples during most of his earthly ministry. One may ask if indeed this is the meaning that Mark intended why he did not make his meaning clearer. I believe that the answer is that here, as in many other passages, Mark's account functions like a parable or a puzzle for his readers to solve.<sup>72</sup> Unfortunately, copyists made it difficult for readers to properly interpret Jesus' answer by separating the account of disciples' failure to heal the boy with the unclean spirit from the account of the transfiguration by changing the forms of the verb and participle in 9:14 from plural to singular. Editors and translators have perpetuated the difficulties by physically separating the two accounts by inserting a caption at 9:14 and by dropping the final words ("and fasting") in 9:29.

---

<sup>72</sup> Ardel B. Caneday, "He Wrote in Parables and Riddles: Mark's Gospel as a Literary Reproduction of Jesus' Teaching Method," *Didaskalia* (1999): 35–67; Craig L. Blomberg, "The Miracles as Parables," in *Gospel Perspectives, Vol. 6: The Miracles of Jesus*, ed. David Wenham and Craig Blomberg (Sheffield: JSOT, 1986), 327–359.

# Becoming Acceptable before the God of Israel: Patterns of Transformation in Paul's Letters and *Joseph and Aseneth*

MARTIN SANFRIDSON

*McMaster University*

[martin.sanfridson@outlook.com](mailto:martin.sanfridson@outlook.com)

## INTRODUCTION

The scholarly approach that aims to situate Paul within his native Judaism has noted how the apostle fits into the Jewish world of the first century CE by comparing his letters with other Jewish texts written roughly during his time.<sup>1</sup> This article contributes to this reading and understanding of Paul by arguing that he and the author of the Jewish text *Joseph and Aseneth* (*Jos. Asen.*) had a similar view of the gentile world and how gentiles could become acceptable before Israel's god. By reading Paul's letters alongside *Jos. Asen.*, I believe we can gain further insight into the apostle's thinking and structuring of the world as he incorporated gentiles into a Jewish messianic movement and how this fits into the wider web of ancient Judaism.

According to Paul, the gentile world was in a dire way and the apostle criticizes it and those who belonged to it in several of his letters (cf. Rom 1:18–32; Gal 2:15; 1 Thess 4:4–5). However, it was also to this part of humanity that Paul had turned with his message about a cruci-

---

<sup>1</sup> For a number of collected essays on this topic, see Mark D. Nanos and Magnus Zetterholm, eds., *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle* (Minneapolis: Fortress, 2015); Gabriele Boccaccini and Carlos A. Segovia, eds., *Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism* (Minneapolis: Fortress, 2016).

fied messiah; and it was the very people whose way of life he disapproved of that he wanted to incorporate into the Jesus movement.<sup>2</sup> In many ways, the apostle to the gentiles grappled with the question of how the gentiles he recruited to the nascent Jesus movement should turn their lives around in order to become acceptable before their new god, the god of Israel. In a similar fashion, the author of *Jos. Asen.* also dealt with this problem.<sup>3</sup> Aseneth, a woman from Egypt who does not worship Israel's god or live by Jewish customs, is the archetypal gentile who lives in a way that forbids the Israelite Joseph to come too close to her. For her to become acceptable both in the eyes of Joseph and the god of Israel, she has to go through a transformation from idol-worshipping gentile to a pious woman who only worships Israel's god.

In this study, I argue that there are several similarities between how Paul sought to make his gentiles acceptable before his god and how the author of *Jos. Asen.* did the same with Aseneth's character. A topic that is given significant space in this article is how eating (for example, what and with whom one ate) could have a direct impact on one's relationship to the god of Israel. The reason for this is that both Paul and the author of *Jos. Asen.* spend considerable time and effort to discuss how eating practices played an important role in one's relationship with the god of Israel.

## THE PROBLEMATIC LIVES OF GENTILES ACCORDING TO PAUL

Perhaps the most problematic activity gentiles devoted themselves to in Paul's eyes was the worship of numerous spiritual beings and their idols. The apostle highlights this in several of his letters. In 1 Thess 4:5, Paul exhorts the Christ followers to live a pious life, and "not in emotions of lust like the gentiles (ἔθνη) who do not know God."<sup>4</sup> Accusing the gen-

---

<sup>2</sup> Paul explicitly refers to himself as sent to the gentiles in Rom 1:5, 13; Gal 2:7.

<sup>3</sup> On the provenance of *Jos. Asen.*, see below.

<sup>4</sup> All translations of NT texts are my own unless otherwise stated.

tile world of its sin in Rom 1:18–32, Paul tells his audience in Rome that gentiles “changed the glory of the eternal god for images of perishable humans, birds, four-footed animals, and reptiles.”<sup>5</sup>

Throughout his writings, Paul reminds his gentile Christ followers of their idolatrous past. In 1 Thess 1:9, Paul tells the Thessalonians how their faithfulness to his and his companions’ message is spreading far beyond their own geographical area. Paul mentions two things in particular about the Thessalonians’ faithfulness: 1) that they have turned to God from idols (*ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων*); and 2) that they are waiting for Jesus’s return.<sup>6</sup> Likewise, in 1 Cor 12:2 Paul reminds the Corinthian Christ followers, “you know that when you were gentiles (*ὅτε ἔθνη ἦτε*) you were led to speechless idols.”<sup>7</sup> Additionally, in Gal 4:8 Paul reminds the Galatians of how they were enslaved to beings which are not gods by nature (*τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς*) before they knew the god of Israel and he warns his gentile Christ followers of turning back to their past and yet again become enslaved to these beings.<sup>8</sup> Perhaps the most striking example of Paul’s god of Israel vs idols

---

<sup>5</sup> There is some debate whether Paul accuses only gentiles in Rom 1:18–32 or if he accuses both Jews and gentiles. A strong case can be made for the reading that Paul only accuses gentiles in this passage, cf. Magnus Zetterholm, “The Non-Jewish Interlocutor in Romans 2:17 and the Salvation of the Nations: Contextualizing Romans 1:18–32,” in *The So-Called Jew in Paul’s Letter to the Romans*, ed. Rafael Rodríguez and Matthew Thiessen (Minneapolis: Fortress, 2016), 39–58.

<sup>6</sup> The fact that Paul mentions the Thessalonians’ turning away from idols as one of the key tenets of their faithfulness demonstrates that one of the core features of Paul’s message is that gentiles must turn away from idols and the worship of other spiritual beings than the god of Israel.

<sup>7</sup> Even though Paul holds that an idol is nothing (1 Cor 8:4; 10:19), what they represent is something: *δαιμόνια* (1 Cor 10:20–21). Like Paul, the author of Revelation also connects idols and *δαιμόνια*: “And the remainder of humankind, who were not killed by these plagues, did not repent from the works of their hands, and they did not stop worshiping the demons and the idols (*προσκυνήσουσιν τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἰδῶλα*) of gold, silver, bronze, stone, and wood, which cannot see, nor are they able to hear or to walk” (Rev 9:20).

<sup>8</sup> It is not exactly clear what the beings who are not “gods by nature” are in Paul’s

language comes from 2 Cor 6:16 where he asks “what agreement does the temple of God have with idols?” and goes on to claim that “*we* are the temple of the living god” (cf. 1 Thess 1:9). Hence, there is no doubt in Paul’s mind that if someone worships Israel’s god, they cannot worship any other god.

These examples from the Pauline corpus demonstrate two things: first, Paul’s view of the gentile world is that gentiles (without fail it seems) worship idols and a plethora of spiritual beings; second, a requirement—plausibly *the* requirement—for joining the Jesus movement as a gentile was to give up this old way of life. As Paula Fredriksen puts it:

We should see clearly what Paul is asking of his pagans, and what (so far as we know) absolutely all of the apostles in the early years of this messianic movement were demanding of their gentile followers: no λατρεία to native gods. This was not an ethical demand so much as a *ritual* demand. More than this—as Paul surely knew—it was specifically a *Judaizing* demand.<sup>9</sup>

To no longer worship one’s old gods extended well beyond personal piety; it had serious effects on one’s personal life and relationships.<sup>10</sup> Moreover, if gentile Christ followers were no longer allowed to worship their previous gods, they could not participate in the cults that they once were active in. David Horrell aptly formulates the connections between worship, cult, and identity:

“Turning to God from idols” is more than a matter of purely religious realignment, as if such commitments could be neatly separated from other aspects of

---

mind. One thing, however, is clear: they are real and have the power to act in the world. In Gal 4:9, Paul tells us that the beings the Galatians have been enslaved by are τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα. On the meaning of τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου in Gal 4, see Neil Martin, “Returning to the *stoicheia tou kosmou*: Enslavement to the Physical Elements in Galatians 4.3 and 9?” *JSNT* 40 (2018): 434–452.

<sup>9</sup> Paula Fredriksen, “Judaizing the Nations: The Ritual Demands of Paul’s Gospel,” *NTS* 56 (2010): 232–252 (251, emphasis original).

<sup>10</sup> Larry Hurtado, *Destroyer of the Gods: Early Christian Distinctiveness in the Roman World* (Texas: Baylor University Press, 2016), 78, makes the following observation: “For at least most people of the Roman era, their ethnic identity was basically given at birth, and gods linked to that ethnic group came as part of the package.”

identity and practice ... Rather, the “turn” involves a more socially consequential withdrawal from a set of practices that were part of everyday life and constitutive of a sense of identity.<sup>11</sup>

## HOW GENTILES BECOME PLEASING TO THE GOD OF ISRAEL

Paul’s demand that his Christ followers must not worship any other deity than Israel’s god comes to a climax in 1 Cor 8 and 10 where he is forced to navigate the social impacts of this ritual demand and the consequences this had on his Corinthian Christ followers’ everyday lives. In 1 Cor 8, Paul instructs the Christ followers on how they should relate to “food offered to idols” (περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων, 1 Cor 8:1).<sup>12</sup> The core issue appears to be that some Christ followers are reclining in temples dedicated to idols (ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον, 8:10) and that this has a negative effect on some other members of the Corinthian ἐκκλησία. These members plausibly consists of *gentile* Christ followers, since Paul says that they were used to idols in their cultic life and that because of this they eat food offered to idols as though it really was tainted by the idols (ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν, 8:7).<sup>13</sup> However, eating food offered to

---

<sup>11</sup> David Horrell, “Religion, Ethnicity, and Way of Life: Exploring Categories of Identity,” *CBQ* 83 (2021): 38–55, 52.

<sup>12</sup> There are numerous interpretations of a) 1 Cor 8 and whether Paul allows Christ followers to eat food offered to idols (and why he does or does not do so), and b) the connection between 1 Cor 8 and 10. One of the most influential attempts to solve these issues comes from Gordon Fee’s commentary on 1 Cor from 1987. His interpretation, with subsequent adoptions, rejections, and modifications, can be found in Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, rev. ed., NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), 394–433, 486–541 (see especially the addendum on 400–401, which lists several of the most important books and articles on 1 Cor 8 and 10 published between 1985 and 2010). For my own contribution to the questions surrounding 1 Cor 8 and 10, see the forthcoming *Paul and Sacrifice in Corinth: Rethinking Paul’s Views on Gentile Cults in 1 Corinthians 8 and 10*, WUNT II (Tübingen: Mohr Siebeck).

<sup>13</sup> For the argument that this group consisted of gentile Christ followers, see Kathy Ehrensperger, “To Eat or Not to Eat – Is this the Question? Table Disputes in Corinth,”

idols only seem to be a problem in Paul's mind if one eats it if one thinks it is tantamount to idolatry; if one eats it, thinking that the food is no different from any other food, then εἰδωλόθυτος will not have a defiling effect (at least not on one's own faithfulness to Jesus Christ).<sup>14</sup>

This is supported by Paul's discussion in 1 Cor 10:25–29 concerning what food Christ followers can buy at the local market and what they can eat if someone who is not a member of the ἐκκλησία invites them to a dinner.<sup>15</sup> With regards to food sold at the market, Paul tells them to buy anything they want and not to worry about the origins of the food.<sup>16</sup> In a similar fashion, he tells the Corinthian Christ followers that they can eat everything that their host puts before them without asking questions (πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε, 1 Cor 10:27).<sup>17</sup> Further-

---

in *Decisive Meals: Table Politics in Biblical Literature*, ed. Nathan MacDonald, Luzia Sutter Rehman, and Kathy Ehrensperger, LNTS 449 (London: T&T Clark, 2012), 114–133.

<sup>14</sup> In 1 Cor 8:7, Paul states that those who lack the knowledge that food offered to idols is not different from any other food will be defiled from such food: “But this knowledge is not in everyone and some, because they have been accustomed to idols until now, eat the food as food offered to idols, and their weak consciousness is defiled (μολύνω).” Even though many have rightly argued that 1 Cor is concerned with creating harmony within the Corinthian ἐκκλησία (which we see in 1 Cor 8), matters of purity is also a significant concern in the letter. Paul's concern for purity within the Corinthian ἐκκλησία closely relates to his temple imagery in the letter: for as the temple of God the ἐκκλησία is a dwelling place for God and if this temple becomes impure through sexual immorality and idolatry, God can no longer dwell there.

<sup>15</sup> Although some ancient historians paint a picture of the early Christ followers as living “outside” society and not following the social norms of ancient society, Paul's comments in 1 Cor 10:25–29 clearly demonstrate that Christ followers were very much a part of their societies, with ties to non-Christ followers. Cf. Peter Arzt-Grabner, “Why Did Early Christ Groups Still Attend Idol Meals? Answers from Papyrus Invitations,” *EC* 7 (2016): 508–529.

<sup>16</sup> It was common that meat from animal sacrifices would be carried away to the local market and sold. There were no clear signs, as far as we can tell, whether it was possible to distinguish between non-sacrificial food and food that had been sacrificed to a deity.

<sup>17</sup> The only reason they should abstain from the food if is someone tells them that



more, Arnold Erhardt suggests that Paul himself ate food offered to idols when he was in Corinth for the first time;<sup>18</sup> and Jan Bremmer thinks it reasonable that the Corinthian Christ followers brought meat sacrificed in the city's cults and temples to the communal dinner described in 1 Cor 11.<sup>19</sup> Initially, Erhardt's and Bremmer's suggestions may seem peculiar, but given the prevalence of sacrificed meat in the first century CE and the difficulties in distinguishing between meat that came from sacrifices and meat that did not, it is likely that many Christ followers ate sacrificial meat without being aware of it.<sup>20</sup>

Hence, eating food offered to idols in gentile cults does not seem to have been a problem for Paul, at least not in principle, perhaps because avoiding this type of food completely would have constituted too high of a signalling cost in a world permeated by sacrificed meat. However, as he goes on to discuss in 1 Cor 10:14–22, participation in the rituals surrounding the sacrifices was going one step too far.

In 1 Cor 10:14–22, Paul turns his attention to the issue of participation in the sacrificial rituals in gentile cults by telling his Christ followers to “flee from idolatry!” (1 Cor 10:14: *Διόπερ, ἀγαπητοί μου, φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας*). The relationship between 1 Cor 8 and 10:14–22 has puzzled many scholars. The primary issue resides in Paul's seemingly lax tone about food offered to idols in 1 Cor 8 and his strict prohibition against drinking from the cup of *δαιμόνια* and partaking in

---

the food comes from a sacrifice. But this is not because the food is defiling; rather it is done for the consciousness of the one who instructed the Christ follower about the origins of the meat (1 Cor 10:28–29).

<sup>18</sup> Arnold Ehrhardt, “Soziale Fragen in der alten Kirche,” in *Existenz und Ordnung: Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag*, ed. Thomas Würtenberger, Werner Maihoffer, and Alexander Hollerbach (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1962), 155–182 (157).

<sup>19</sup> Jan Bremmer, “Early Christians in Corinth (A.D. 50–200): Religious Insiders or Outsiders?” *ASE* 37 (2020): 181–202 (193).

<sup>20</sup> On the *macellum* in Corinth, see Henry J. Cadbury, “The Macellum of Corinth,” *JBL* 53 (1934): 134–141.

the table of δαιμόνια in 1 Cor 10:14–22. Most scholars argue that 1 Cor 10:14–22, like 1 Cor 8, is concerned with the questions surrounding the eating of εἰδωλόθυτος.<sup>21</sup> This is certainly one possibility, but given the context of 1 Cor 10:14–22 (in 10:1–13, Paul cautions his audience to not become idolaters like the Israelites who worshiped the Golden Calf in Deut 32:17), Paul’s use of sacrificial language (e.g., θύω in 10:20), and the fact that he does not mention εἰδωλόθυτος but refers to the “cup” (ποτήριον) and “table” (τράπεζα) of δαιμόνια, I believe that the situation Paul envisions in 1 Cor 10:14–22 is different from 1 Cor 8. Unlike 1 Cor 8, 1 Cor 10:14–22 has in mind Christ followers who are *active* participants at the sacrificial altar in gentile cults. This is supported by the fact that several ancient Greek texts use the word ποτήριον in connection with the libations that were poured out during animal sacrifices and τράπεζα could be used interchangeably with θυσιαστήριον (“altar”), but also signify the table that stood beside the main altar during an animal sacrifice.<sup>22</sup>

When it comes to actively participating in the worship of gentile cults, Paul’s prohibition is unambiguous: “You cannot drink from the cup of the Lord and from the cup of δαιμόνια; you cannot take part of the table of the Lord and the table of δαιμόνια” (1 Cor 10:21). Thus, even if Paul allows his Christ followers to eat food that originated from

---

<sup>21</sup> Cf. Ben Witherington, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 226; Fee, *Corinthians*, 521; David E. Garland, “The Dispute over Food Sacrificed to Idols (1 Cor 8:1–11:1),” *Perspectives in Religious Studies* 30 (2003): 173–197 (193); Roy E. Ciampa and Brian S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2010) 481–482.

<sup>22</sup> For Greek texts (Jewish and non-Jewish) that connect ποτήριον and τράπεζα with cultic rituals, see Aristophanes, *Peace*, 1045–1095; Lucian, *Toxaris, or Friendship*, 25, 28; Homer, *Odyssey*, 18.151–152; Euripides, *Ion*, 1030–1034; Diodorus Siculus, *Library of History*, 2.9.7; 5.46.6–7; Pausanias, *Description of Greece*, 9.40.11–12; Aelian, *On the Characteristics of Animals*, 11.17; Isa 65:11 LXX; Ps 74:9 LXX; Ezek 41:22; 44:15–16 LXX; Mal 1:17, 12 LXX; *Jos. Asen.* 8:5; 11:9; 12:5; 21:14; Philo, *Who Is the Heir of Divine Things?* 46; Luke 22:20b.

sacrifices in gentile cults and permits his Christ followers to associate with those outside the ἐκκλησία regardless of their morality or idolatry (1 Cor 5:9–12), he forbids Christ followers to take an active part in the worship and sacrificial rituals that took place in gentile cults. Whoever does so will not, Paul asserts in 1 Cor 6:9–11, “inherit the kingdom of God.”<sup>23</sup>

With regards to worship, the instruction to Christ followers is that they only have one θεός and one κύριος. In 1 Cor 8:5–6, Paul expands on his view of the spiritual world and how followers of Christ should relate to it: “For even if there are so-called gods (θεοί), either in heaven or on earth—just as there are many gods (θεοί πολλοί) and many lords (κύριοι πολλοί)—but for us there is one god (θεός), the father, from whom everything is and in whom we exist, and one lord (κύριος), Jesus Christ, through whom everything exists and through whom we exist.”<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> The reason Paul allows Christ followers to associate and dine in cultic settings with those outside the ἐκκλησία, I argue, is that if he did not allow this, his Christ followers would lose most, if not all, their social relationships and connections with those who were not part of the Jesus movement and it would have jeopardized the ἐκκλησία’s place in the city as they would have attracted unwanted attention from the authorities (cf. Pliny the Younger’s letter to Trajan 10.96, where Pliny seeks to suppress Christianity because the Christians in his province were not living according to the social and cultural/cultic norms that were in place there).

<sup>24</sup> Paul’s insistence of God’s oneness (cf. Rom 3:30; Gal 3:20) should not be confused with a notion that Paul thought there was *only one god*. Rather, the god of Israel is one and this god is god over all (Rom 3:29) and thus the only god worthy of worship. On the topic of gentile gods in biblical and Jewish sources, Matthew Novenson, “The Universal Polytheism and the Case of the Jews,” in *Monotheism and Christology in Greco-Roman Antiquity*, ed. Matthew V. Novenson, NovTSup 180 (Leiden: Brill, 2020), 32–60 (59), comments: “There are, strictly speaking no ‘false gods’ at all in the Bible. The *idols* of the nations—that is the cult statues themselves—are considered futile and empty by many (but not all) of our biblical and Jewish sources, but that is an expression of contempt for iconism, *not a denial of gentile gods*. What we meet in our Jewish sources are not false gods but gentile gods (foolishly represented by statues)” (my emphasis).

Consequently, Christ followers are to consider only one god and lord as *their* god and lord, and it is them, and them alone, they should praise and glorify.<sup>25</sup> The exclusive worship of and recognition of the one god of Israel also has an effect on the cultic practices of Christ followers. Rather than participating in their old cults, Christ followers now only take an active part in the cultic meetings of their own.<sup>26</sup> Most notably, instead of drinking from the “cup of δαιμόνια” and partaking in the “table of δαιμόνια” Christ followers now have their own ritual meal (κυριακὸν δεῖπνον, 1 Cor 11:20) in which they drink from the “cup of the Lord” and partake in the “table of the Lord” (1 Cor 10:21).<sup>27</sup> Throughout this ritual dinner, Christ followers become “one body” (1 Cor 10:17) and have partnership with the blood and body of Christ. Commenting on the significance of dining in the Corinthian ἐκκλησία, John Kloppenborg writes: “The Christ assembly in Corinth used ritual eating as a way to mark belonging and compliance with the group’s ethical codes.”<sup>28</sup> By participating in the Christ groups own cultic meal, members demonstrated their adherence to the group’s norms. This meant that those who partook in the meal (ideally) would no longer worship any god beside the god of Israel nor would they be active participants in any other cult than the Christ cult.<sup>29</sup>

To conclude, Paul tells his Christ followers to reject the worship of their old deities and their participation in gentile cults, where they can

---

<sup>25</sup> On the Jewish roots and context of early Christology, see Matthew V. Novenson, *Christ among the Messiahs: Christ Language in Paul and Messiah Language in Ancient Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

<sup>26</sup> This is true for gentile Christ follower; but Paul says nothing about Jewish Christ followers and if they should continue being active participants in the Jewish temple in Jerusalem.

<sup>27</sup> Scholars generally think that the meals Paul describe in 1 Cor 10:16–17 and 11:17–34 are the same meal.

<sup>28</sup> John Kloppenborg, *Christ’s Associations: Connecting and Belonging in the Ancient City* (New Haven: Yale University Press, 2019), 156.

<sup>29</sup> Cf. Jonathan Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 221.

no longer be active participants in the worship and sacrifices. In lieu of this, Paul instructs his Christ followers to only worship the one god of Israel and to only participate in the cultic rituals of the Christ group. I now turn my focus to *Jos. Asen.* to examine how this story about the transformation of Aseneth resembles the way in which Paul transformed his gentile Christ followers from idolaters to be “holy and pleasing to God” (Rom 12:1).<sup>30</sup>

### ASENETH’S TRANSFORMATION IN *JOSEPH AND ASENETH*

The work *Jos. Asen.* is a romantic novel set in Pharaonic Egypt and it expands on Gen 41:45 and 50, which tells how Pharaoh gave Joseph Aseneth, the daughter of the priest of On, to be his wife and how they had two children together.<sup>31</sup> Even though scholars have debated the literary genre of *Jos. Asen.*, several scholars today classify *Jos. Asen.* as an ancient novel.<sup>32</sup> The origins of the work are not completely known, but

---

<sup>30</sup> On Rom 12:1, see Patrick McMurray, *Sacrifice, Brotherhood, and the Body: Abraham and the Nations in Romans* (Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2021).

<sup>31</sup> The text of *Jos. Asen.* exists in two different versions, one longer and one shorter. The longer text can be found in Christoph Burchard, *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth: Überlieferung – Ortsbestimmung*, WUNT 8 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1965), the shorter in Marc Philonenko, *Joseph et Aséneth: Introduction, texte critique, traduction et notes*, SPB 13 (Leiden: Brill, 1968). Even though scholars have argued in favour of both the “long” and the “short” text, most now prioritize the longer text. For an argument in favour of the long text, see Christoph Burchard, “The Text of Joseph and Aseneth Reconsidered,” *JSP* 14 (2005): 83–96. See also the critical edition by Christoph Burchard, assisted by C. Burfeind and U. B. Fink, *Joseph und Aseneth kritisch herausgegeben*, PVTG 5 (Leiden: Brill, 2003). For a discussion surrounding the texts of *Jos. Asen.* and their reconstructions, see Patricia D. Ahearne-Kroll, *Aseneth of Egypt: The Composition of a Jewish Narrative*, EJL 53 (Atlanta: SBL, 2020). Translation of *Jos. Asen.* comes from Christoph Burchard’ translation of the long text in *OTP*, vol. 2, 202–247.

<sup>32</sup> On the purpose and literary genre of *Jos. Asen.*, see Angela Standhartinger, “Recent Scholarship on Joseph and Aseneth (1988–2013),” *CBR* 12 (2014): 353–406.

most argue that the text is a product of Hellenistic Judaism, written in Greek approximately 100 BCE to 100 CE in Egypt.<sup>33</sup> *Jos. Asen.* deals with a multitude of topics and the themes I focus on in this article are 1) how the author of *Jos. Asen.* describes why Aseneth (an Egyptian) is utterly inappropriate as Joseph's wife in the beginning of the story, and 2) how she is transformed into someone that is acceptable both before the god of Israel (and thereby also Joseph).<sup>34</sup>

### ASENETH'S GENTILE VICES

The first mention of Aseneth in *Jos. Asen.* is positive. Commenting on Aseneth's appearance, the text describes her in highly positive terms, likening her to the female heroes of the Hebrews: "[Aseneth] had noth-

---

<sup>33</sup> Scholars have debated whether *Jos. Asen.* is a Jewish or Christian text for some time. The work is first mentioned toward the end of the fourth century CE and there is no textual witness prior to a Syriac translation from the sixth century CE. While *Jos. Asen.* does display affinities with other Christian writings, the story lacks any explicit Christian references. On this topic, John Collins, "Joseph and Aseneth: Jewish or Christian?" *JSP* 14 (2005): 97–112 (112), notes: "The lack of clear Christian elements seems to me to argue against any claim of extensive Christian redaction, let alone Christian authorship of Joseph and Aseneth." Cf. Ronald Charles, "A Postcolonial Reading of Joseph and Aseneth," *JSP* 18 (2009): 265–283; Noah Hacham, "Joseph and Aseneth: Loyalty, Traitors, Antiquity and Diasporan Identity," *JSP* 22 (2012): 53–67; Randall Chesnutt, "The Social Setting and Purpose of Joseph and Aseneth," *JSP* 2 (1988): 21–48; Rees Conrad Douglas, "Liminality and Conversion in Joseph and Aseneth," *JSP* 3 (1988): 31–42. For alternative views, see Michael Penn, "Identity Transformation and Authorial Identification in Joseph and Aseneth," *JSP* 13 (2002): 171–183; Ross Shepard Kraemer, *When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered* (Oxford: Oxford University Press, 1998); Rivka Nir, *Joseph and Aseneth: A Christian Book*, HBM 42 (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012).

<sup>34</sup> As Nicholas Elder, "Joseph and Aseneth: An Entertaining Tale," *JSJ* 51 (2020): 19–42 (37), notes, these two questions are of primary concern to *Jos. Asen.* 1–21: "With respect to cultural and ethnic identity, the romance story in *Jos. Asen.* 1–21 is concerned with who 'the Other' is and how one might become a God-worshiper."

ing similar to the virgins of the Egyptians, but she was in every respect similar to the daughters of the Hebrews; and she was tall as Sarah and handsome as Rebecca and beautiful as Rachel” (1.5). At the start of the second chapter, though, the text focuses on her inner qualities and instead depicts her in a negative light.<sup>35</sup> Aseneth is described as “despising and scorning every man, and she was boastful and arrogant with everyone” (2.1).<sup>36</sup> This statement indicates the contrast between Aseneth and Joseph, whom the author presents in highly positive terms (see 4.9–10).<sup>37</sup> Being an Egyptian, Aseneth was devoted to Egyptian cultic life and worshiped Egypt’s gods and idols. In one of her ten chambers in the tower where she lives, Aseneth kept idols and performed sacrifices:

Within that [first] chamber gods of the Egyptians who were without number were fixed to the walls, (even gods) of gold and silver. And Aseneth worshiped them all and feared them and performed sacrifices to them every day. (2.3; cf. 3.6)

The text of *Jos. Asen.* describes the fact that Aseneth had idols and worshiped them with great reverence in a rather neutral tone, especially compared to the description about her inner qualities in 2.1. This, however, does not mean that the author does not put a negative value on idolatry, as becomes apparent later in the text when Aseneth undergoes her transformation.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Charles, “Postcolonial Reading,” 272, points out that even though Aseneth is viewed as the Other, she is also made to be the same as the Hebrews. Thus, Aseneth inhabits a liminal space from the very beginning of the narrative.

<sup>36</sup> Paul, too, describes gentiles as “boastful” (ἀλαζών) and “arrogant” (ὑπερήφανος) in Rom 1:30.

<sup>37</sup> This positive description of Joseph, Chesnutt, “Social Setting,” 23, argues, “reinforces the reader’s initial impression that the author wishes to set Joseph and his people qualitatively apart from all others.” This is similar to Paul’s view of Jews and gentiles, where the former are inheritors of an array of positive things from their god (Rom 9:4–5) and the latter are sinful (Gal 2:15) and full of vices (Rom 1:29–31).

<sup>38</sup> Cf. Chesnutt, “Social Setting,” 25.

The fact that Aseneth worships idols and take part in cultic sacrifices becomes the stumbling block for Joseph when Aseneth tries to greet Joseph with a kiss.<sup>39</sup> Joseph tells Aseneth:

It is not fitting for a man who worships God, who will bless with his mouth the living God and eat blessed bread of life and drink a blessed cup of immortality and anoint himself with blessed ointment of incorruptibility to kiss a strange woman who will bless with her mouth dead and dumb idols and eat from their table bread of strangulation and drink from their libation a cup of insidiousness and anoint herself with ointment of destruction. (8.5)

Ronald Charles makes the following remark with regards to Joseph's statement: "Aseneth is constructed as Other, impure, and unworthy of the man of God ... The Other is despicable, idolatrous, and in need of being saved from the worship of idols."<sup>40</sup> In short, the core of Aseneth's problematic (gentile) behaviour, according to the author of the text, lays in her worship of idols and the gods they represent and the fact that she takes part in Egyptian cultic life.<sup>41</sup>

One of the key facets of Aseneth's cultic life which the author points out as particularly problematic (in addition to worshipping idols) is the fact that Aseneth eats and drinks the food that has been sacrificed in the Egyptian cults.<sup>42</sup> As Randall Chesnutt remarks, the eating and drinking of food that was connected to non-Jewish cults made Aseneth an agent

<sup>39</sup> On the importance of kissing in *Jos. Asen.*, see Christoph Burchard, "Küssen in Joseph und Aseneth," *JSJ* 36 (2005): 316–323.

<sup>40</sup> Charles, "Postcolonial Reading," 273. According to Chesnutt, "Social Setting," 23, this passage reveals "the fundamental dichotomy between those who worship God and those who worship idols."

<sup>41</sup> Gideon Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, SBLEJL 10 (Atlanta: Scholars, 1996), 42, notes that the issues the author of *Jos. Asen.* displays vis-à-vis Aseneth's cultic life shows his "disdain for Egyptians."

<sup>42</sup> Hence, table fellowship serves as one way to distinguish between Jew and gentile in *Jos. Asen.* Cf. Sunhee Jun, "Negotiation in the Contact Zone: Reading Joseph and Aseneth from a Postcolonial Perspective," *JSJ* 52 (2021): 1–19 (4).



“of corruption and death.”<sup>43</sup> The text of *Jos. Asen.* refers to the issue of Aseneth’s partaking in sacrificial food on several occasions. In 11.9, Aseneth, who by now have turned away from the Egyptian gods, regrets eating from the food sacrificed to idols and bemoans the fact that her “mouth is defiled from the sacrifices of the idols” (cf. 11.16). She utters a similar lament in 12.5: “My mouth is defiled from the sacrifices of the idols and from the tables of the gods of the Egyptians.” It is clear from these statements, and others like them, that partaking in the food from the Egyptian sacrifices is tantamount to worshiping idols and the gods they represent.

Thus, Aseneth’s eating and drinking of cultic food causes her to be defiled in the same way as does worshiping idols. Because of this, Joseph cannot kiss nor eat with her. Andrea Lieber comments:

To kiss the mouth of a woman who blesses “dead and dumb idols” and who eats “bread of strangulation” and drinks the “cup of insidiousness” would be an abomination to him, because in kissing her, he would assimilate her defilement into himself.<sup>44</sup>

Consequently, like Paul, the aspects the author of *Jos. Asen.* finds most problematic about the gentile world are idolatry and participation in non-Jewish cultic life.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Randall Chesnutt, “Perceptions of Oil in Early Judaism and the Meal Formula in Joseph and Aseneth,” *JSP* 14 (2005): 113–132 (116).

<sup>44</sup> Andrea Lieber, “I Set a Table before You: The Jewish Eschatological Character of Aseneth’s Conversion Meal,” *JSP* 14 (2004): 63–77 (67).

<sup>45</sup> It should be noted that Paul does not go to the same lengths as does *Jos. Asen.* in terms of regulating the eating of sacrificed meat. I suggest that one possible reason for this is that Paul is writing to a mainly gentile group in Corinth that exists in real-life and to tell them to no longer eat this type of meat would have made their lives in the ancient city quite difficult due to the ubiquitous nature of sacrificial meat. In contrast, *Jos. Asen.* is a novel and the author does not need to take into account the same social considerations as does Paul. It could also be possible that the author of *Jos. Asen.* has a strict attitude towards food offered to idols since it was written in Egypt and due to the fact that there was a considerable Jewish diaspora there the issue of sacrificial meat might have been much smaller than in Corinth.

## THE TRANSFORMATION OF ASENETH

The scenes that depict Aseneth's turn from idolater to a pious woman are extensive and full of details. Two aspects of Aseneth's life are the focus of her transformation: the giving up of her old idols and Egyptian gods and her withdrawal from Egyptian cultic life.<sup>46</sup> After Joseph's strong disapproval of Aseneth in 8.5, Aseneth lays down on her bed and "wept with great and bitter weeping and repented (*μετανοέω*) of her (infatuation with the) gods whom she used to worship, and spurned all the idols" (9.2). After this, Aseneth dresses in sackcloth and puts ashes on her head; her transformation becomes the centre of attention in the narrative. As part of her repentance, Aseneth takes the many gods that were in her chamber and ground them to pieces and throws her idols out from the window (10.12; cf. 11.4; 12.12); she admits that her mouth is defiled (*μιαίνω*) from blessing the Egyptian gods (11.16) and comes to realise that the idols she once worshiped are dumb (*κωφός*) and dead (*νεκρός*) (13.11). In addition to her renouncing of the Egyptian gods and idols, Aseneth also takes an active stance against the cultic rituals connected with the gods and idols.

Indeed, many of these references are connected to the participation at sacrifices and the eating of food that has been sacrificed in the Egyptian cults. Immediately after Aseneth rids herself of the Egyptian gods and idols, she proceeds to throw out her dinner and "all the sacrifices of her gods (*θυσίας τῶν θεῶν*) and the vessels of their wine of libation (*σπονδή*)" (10.13). It is clear that Aseneth's dinner consisted of food that had been used in sacrifices and therefore, according to the author of *Jos. Asen.*, was tainted by the Egyptian gods and idols.<sup>47</sup> Furthermore, in

---

<sup>46</sup> As Judith Lieu, "Circumcision, Women and Salvation," *NTS* 40 (1994): 358–370, (365), comments: "For Aseneth in *Joseph and Aseneth* it is abandoning idolatry which marks the crucial step: she is not said either to be taught the other laws or to observe them."

<sup>47</sup> Aseneth even makes sure that she gives her food to the strange dogs, not her own dogs.

11.9 and 16, Aseneth laments how her mouth has been defiled from eating from the sacrifices made to idols (cf. 12.5).<sup>48</sup> Thus, Aseneth's disposal of the Egyptian gods and idols go hand in hand with her disposal of the sacrifices that were made to them. Hence, just like Paul requires his gentile Christ followers to stop worshiping other gods than the god of Israel and not to partake in the cultic rituals of their previous cults, the author of *Jos. Asen.* presents Aseneth as abandoning her old gods and idols and as abstaining from participating in the sacrifices made to them.<sup>49</sup> Having recognised Aseneth's gentile vices and what she leaves behind in her transformation, I now focus on her new, post-transformed life.

After her eight days of repentance and confessions of her previous sinful life, the god of Israel shows his acceptance of Aseneth's prayers by letting the morning star rise in the east and an angelic being comes to her from the heaven (14.1–4). On the topic as to why Aseneth is accepted by God on the eighth day, Matthew Thiessen notes:

Aseneth's transformation is brought about not merely by turning from idolatry to worship of the true God, but also by divine intervention akin to God's original seven-day creation of the world.<sup>50</sup>

Aseneth's transformation is down both to her own doing and the divine help from Israel's god. After having conversed with the angelic being, he tells Aseneth that from this day "you will eat blessed bread of life, and drink a blessed cup of immortality, and anoint yourself with blessed ointment of incorruptibility (φαγεῖς ἄρτον εὐλογημένον ζωῆς καὶ πιεῖς ποτήριον εὐλογημένον ἀθανασίας καὶ χρισθήσῃ χρίσματι εὐλογημένῳ

---

<sup>48</sup> 11.9: τὸ στόμα μου μεμίεται ἐκ τῆς τραπέζης αὐτῶν; 11.16: τὸ στόμα μου μεμίεται ἀπὸ τῶν θυσιῶν τῶν εἰδώλων.

<sup>49</sup> One difference between Paul and *Jos. Asen.* is that Paul does not view "food offered to idols" as inherently impure or that it has a defiling character for all in 1 Cor 8. The author of *Jos. Asen.*, however, strongly connects the mere eating of food offered to idols with defilement.

<sup>50</sup> Matthew Thiessen, "Aseneth's Eight-Day Transformation as Scriptural Justification for Conversion," *JSJ* 45 (2014): 229–249 (235).

τῆς ἀφθαρσίας)” (15.5–6). The angel offers Aseneth to eat from a honeycomb, which is only eaten by angels, God’s chosen, and God’s sons (16.14). After she has eaten of it, he tells Aseneth that she now has “eaten bread of life, and drunk a cup of immortality, and been anointed with ointment of incorruptibility” (16.15).<sup>51</sup>

Thus, just like Aseneth crushed her idols and stopped worshiping the gods of Egypt for an exclusive relationship with Israel’s god, the food from the Egyptian sacrifices that “gentile” Aseneth ate has been exchanged for the blessed bread and cup that belongs to God’s chosen ones.<sup>52</sup> Chesnutt aptly formulates the use of meals in *Jos. Asen.*:

Meal language—whether or not it echoes some special ritual—is used representatively to set Aseneth’s newfound status as a suitable mate for Joseph apart from her polluted and polluting former state when Joseph, as a man of God, would have nothing to do with her.<sup>53</sup>

In addition to the cultic transformation of Aseneth by which she abandons all traces of Egyptian cultic life to adopt Jewish cultic practices, Ari Mermelstein notes that Aseneth goes from being an angry misanthrope (see 2.1) to being a “philanthropic, courageous, and merciful devotee of God.”<sup>54</sup> In other words, Aseneth’s transformation is a complete transformation of her person, even though focus is on the cultic life in the narrative.

<sup>51</sup> Randall Chesnutt, *From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth*, JSPSup 16 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 131, argues that by eating of the honeycomb, Aseneth is on par with native Jews and the angels of God.

<sup>52</sup> The language of a blessed cup and bread (even if the latter is not said explicitly to be blessed) also appears in Paul (1 Cor 10:16) and was a common motif in ancient Judaism. Cf. Stephen Richard Turley, *The Ritualized Revelation of the Messianic Age: Washings and Meals in Galatians and 1 Corinthians*, LNTS 544 (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015), 157–158.

<sup>53</sup> Chesnutt, “Perceptions of Oil,” 118–119.

<sup>54</sup> Ari Mermelstein, “Emotion, Gender, and Greco-Roman Virtue in Joseph and Aseneth,” *JSJ* 48 (2017): 331–362 (335). In a similar fashion, McMurray, *Sacrifice*, argues that gentile Christ followers have received the ability to live a moral life, which gentiles outside of the Jesus movement could not.

## CONCLUSION

By reading Paul's letters in tandem with *Jos. Asen.*, and highlighting the similarities in their respective views of the gentile world and what these gentiles have to do in order to become acceptable before Israel's god, I hope to have added further nuance and credibility to the scholarly tradition that seeks to read Paul's letters as expressions of first century CE Judaism. The aim of this study has been to examine how Paul's gentile Christ followers and Aseneth in *Jos. Asen.* go from living a life that does not accord with the will of the god of Israel to leading a life that makes them acceptable before God. I demonstrated that there is significant overlap between how Paul instructed his gentile Christ followers to alter their life and how the author of *Jos. Asen.* presents Aseneth's transformation. At the core of their thinking, both Paul and the author of *Jos. Asen.* envision their respective gentiles to leave behind their previous cultic activities in exchange for a cultic life that is centred around the worship of Israel's god. One important aspect of their previous lives that gentile Christ followers and Aseneth alike had to leave behind was their participation in the sacrifices that took part in the cults to which they previously belonged to. Both Paul and the author of *Jos. Asen.* insist that those who want to be faithful to the god of Israel cannot eat and drink from the altars of other deities, as that would constitute idolatry. Instead, the gentile Christ followers and Aseneth will now take part of a bread and a cup that signify their new, exclusive relationship to Israel's god (1 Cor 10:16; *Jos. Asen.* 16.15).

This change is grounded in the Jewish law, but neither Paul nor the author of *Jos. Asen.* give any detailed guidance on how to relate to the many other instructions of this law. With regards to *Jos. Asen.*, Judith Lieu notes that Aseneth neither is taught or follows any other part of the Jewish law than the prohibition against worshiping gods beside the god of Israel and their idols.<sup>55</sup> In a similar fashion, even though Paul

---

<sup>55</sup> Lieu, "Circumcision," 365, quoted from n. 49.

thinks his gentile Christ followers should follow certain aspects of the Jewish law, he never gives them a full, detailed account of exactly what parts of the Jewish law they should adopt in his letters.

Paul and the author of *Jos. Asen.* not only picture a cultic transformation but a moral one as well. Both authors view the gentile world with deep suspicion (cf. Rom 1:18–32; *Jos. Asen.* 2.1) and both tell of how their gentiles have undergone a moral shift and become virtuous persons who have left their gentile vices behind. This moral shift is deeply intertwined with their cultic shift. Interestingly, both authors tell their gentiles that through their transformation they have gone from “death to life” (Rom 6:13; *Jos. Asen.* 8.9) and they present their respective gentiles as a “pure virgin” (2 Cor 11:2; *Jos. Asen.* 15.2). After their respective transformations, Paul and the author of *Jos. Asen.* present their gentiles to the god of Israel as cultically and morally transformed and the gentile Christ follower and Aseneth have now become acceptable before Israel’s god.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> While Paul’s circumcision discourse has garnered much scholarly attention since he argues that circumcision is not a necessary part of the gentile follower’s pathway to acceptability, *Jos. Asen.* offers an interesting parallel since the implied subject of the transformation process in the scholarly imagination is often generically male—and we tend to forget that ancient Judaism already had an established method for incorporating individuals without circumcision, as the case of Aseneth and other women exemplifies.

# Gowns, Crowns, and the Marriage Metaphor: Divinization and Divine Dethronement in Ezekiel 16\*

LAURA QUICK

*Oxford University*

[laura.quick@theology.ox.ac.uk](mailto:laura.quick@theology.ox.ac.uk)

Ezekiel 16 is one of the more ethically difficult texts for modern readers of the Hebrew Bible. The chapter develops the metaphor of Jerusalem personified as YHWH's unfaithful wife, describing her adultery and subsequent punishment in order to focalize Judaeen idolatry.<sup>1</sup> Form-critically speaking, the chapter is a ריב ("dispute"),<sup>2</sup> providing the judi-

---

\* The research and writing of this chapter were supported by generous funding provided by the Philip Leverhulme Prize. I presented a version of this paper in the lecture series "Ancient Attire: Dress, Adornment and Vestimentary Codes in the Ancient Mediterranean World" at the University of Oslo, and I thank the lecture series participants, and especially Professor Anne de Hemmer Gudme, for their engagement.

<sup>1</sup> I favour a broad definition of "metaphor" following Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 15: "that figure of speech whereby we speak about one thing in terms ... suggestive of another." Stuart Macwilliam, *Queer Theory and the Prophetic Marriage Metaphor in the Hebrew Bible* (Sheffield: Equinox Press, 2011), 64, argues that the phrase "figure of speech" is helpful as it suggests that the biblical prophets were employing a "deliberate literary trope." Nevertheless, this literary trope has origins in reality: as Julie Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (Atlanta: Scholars, 1992), 20, 26–27, argues, the metaphor is embedded within an ancient Near Eastern context whereby capital cities were personified as goddesses who were married to their patron deity.

<sup>2</sup> Daniel Block, *The Book of Ezekiel, Vol. 1: Chapters 1–24* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 459–462.

cial first-person speech of YHWH-as-husband passing judgement upon Jerusalem-as-wife, and making explicit references to nudity, sexual acts, and violence. Consequently, the text has been described as patriarchal, misogynistic, and even pornographic. Scholars have considered Ezek 16 from various directions, unpacking the mixing of metaphors in which God is both parent and husband to Jerusalem, who is herself both child and bride.<sup>3</sup> The literary features and rhetoric that underpin these metaphors have also been explored.<sup>4</sup> In this essay, my focus is upon the language of dressing and undressing found throughout this unit.<sup>5</sup> When we meet personified Jerusalem, she is nude. In the course of the chapter, she is dressed by YHWH, before being stripped subsequent to her adulterous activities. This focus upon clothing and nudity has been noticed by several commentators. Scholars have considered the socio-legal reali-

---

<sup>3</sup> On the marriage metaphor in Ezek 16, see Galambush, *Jerusalem*, 4–10; Marvin Pope, “Mixed Marriage Metaphor in Ezekiel 16,” in *Fortunate the Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*, ed. Astrid Beck et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 384–399; S. Tamar Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos: A Study in the Book of Ezekiel* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003), 92–133; Sharon Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 156–205; Holly Morse, “Judgement was Executed Upon Her, and She Became a Byword Among Women’ (Ezek 23:10): Divine Revenge Porn, Slut-Shaming, Ethnicity, and Exile in Ezekiel 16 and 23,” in *Women and Exilic Identity in the Hebrew Bible*, ed. Katherine Southwood and Martien Halvorson-Taylor (London: Bloomsbury, 2017), 129–154. On the child-deity metaphor, see Johanna Stiebert, *Fathers and Daughters in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 166–207; Shawn Flynn, *Children in Ancient Israel* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 172–190.

<sup>4</sup> See Linda Day, “Rhetoric and Domestic Violence in Ezekiel 16,” *BibInt* 8 (2000): 205–230; Peggy Day, “The Bitch Had It Coming to Her: Rhetoric and Interpretation in Ezekiel 16,” *BibInt* 8 (2000): 231–254; Mary Shields, “Multiple Exposures: Body Rhetoric and Gender Characterization in Ezekiel 16,” *JFSR* 14 (2004): 5–18.

<sup>5</sup> My focus is upon the metaphor developed in Ezek 16:1–43, usually recognized as a literary unit within the larger chapter. See Walther Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1970), 203; Walther Zimmerli, *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1–24* (Philadelphia: Fortress, 1979), 334.



ties which inform this focus, either considering the language of stripping in the context of punishments for adultery,<sup>6</sup> or the covering of Jerusalem with garments as part of a legal practice symbolizing either marriage or adoption.<sup>7</sup>

But in addition to these socio-legal issues, we can also consider the *literary* function of the marriage metaphor. Scholars are increasingly exploring the symbolism of the language of dressing and undressing in Ezek 16. Anja Klein, for example, has considered the interface between clothing, nudity, and shame in the depiction of the judgement upon Jerusalem.<sup>8</sup> S. Tamar Kamionkowski connects the image of God clothing Jerusalem to the Gilgamesh epic, where Enkidu's entrance into the civilized world is linked with dress. Accordingly, the language of dressing in Ezek 16 implies that the savage city has been civilized.<sup>9</sup> Sharron Parrott explores the items of dress in Ezek 16 as items which are indicative of queenly and priestly status. Through donning them, Jerusalem is transformed into a royal figure and as such, they are essential in the articulation of her identity as YHWH's royal bride.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> For a discussion and critique of the claim that the stripping of the woman connects her to punishment for adultery, see Peggy Day, "Adulterous Jerusalem's Imagined Demise: Death of a Metaphor in Ezekiel XVI," *VT* 50 (2000): 285–309.

<sup>7</sup> For marriage, see Paul Kruger, "The Hem of the Garment in Marriage: The Meaning of the Symbolic Gesture in Ruth 3:9 and Ezek 16:8," *JSNL* 12 (1984): 79–86. For adoption, see Meir Malul, "Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents: A Study of Some Legal Metaphors in Ezekiel 16:1–7," *JSOT* 46 (1990): 97–126.

<sup>8</sup> Anja Klein, "Clothing, Nudity, and Shame in the Book of Ezekiel and Prophetic Oracles of Judgement," in *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, ed. Christoph Berner et al. (London: T&T Clark, 2019), 499–523.

<sup>9</sup> S. Tamar Kamionkowski, "The Savage Made Civilized: An Examination of Ezekiel 16:8," in *Every City Shall Be Forsaken: Urbanism and Prophecy in Ancient Israel and the Near East*, ed. Lester Grabbe and Robert Haak (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 124–136.

<sup>10</sup> In this context, Parrott notes that YHWH is presented as king to Jerusalem's queen. See "Because of my דהר I Set Upon You: Transformation Through Dress in Eze-

Understanding the function of dress in Ezek 16, linked to ideas of socialization and identity as well as punishment and shame, enriches our understanding of the rhetoric of this chapter. In this essay, I take this focus upon the function of dressing and undressing further still, by providing an analysis of the specifics of the language and imagery of clothing in Ezek 16. Jerusalem is dressed in a specific embroidered garment, along with other items of dress and adornment. Exploring the implications of these clothing items in biblical and extra-biblical sources, I argue that they connect the woman to the divine sphere, transforming her status. Dressing the woman in these fabrics can therefore be understood as an act of divinization, making her into and marking her out as appropriate for marriage to YHWH. Stripping the woman then undoes this act of divinization.

In *Jerusalem in the Book of Ezekiel*, Julie Galambush provides an exploration of the function and background of the marriage metaphor in the Book of Ezekiel. She treats the origins of the metaphor of the city-as-woman in the wider ancient Near East, where the capital city was personified as a goddess married to the patron deity. But in Ezekiel, she concludes, the city as wife of God is “demoted from divine to mortal status,” arguing that the metaphor had become “dead” in the biblical period.<sup>11</sup> This contrasts with earlier work on the metaphor, which tended to connect the imagery to earlier “polytheistic” manifestations of Israelite and Judahite religion and the idea that YHWH had at one time had a divine wife.<sup>12</sup> This interpretation of Jerusalem’s clothing and adornment and its divine implications is instructive for this question. The gowns, crowns, and other embodied aspects of the woman’s presentation and treatment can be understood as acts of divinization, trans-

---

kiel 16:1–14,” in *Dress Hermeneutics and the Hebrew Bible: Let Your Garments Always Be Bright*, ed. Antonios Finitsis (London: Bloomsbury, 2022), 187–208.

<sup>11</sup> Galambush, *Jerusalem*, 26–27.

<sup>12</sup> For example, Gary Hall, “Origin of the Marriage Metaphor,” *HS* 23 (1982): 169–171.

forming her into an appropriate bride for God. Understanding the function of dressing and undressing in this chapter therefore has consequences for understanding the marriage metaphor in Ezek 16 and the wider Hebrew Bible – with the implication that YHWH’s bride herself has divine status.

### DRESSING JERUSALEM

When YHWH first encounters Jerusalem, she is newly born, and hence unclothed:

I passed by you and saw you kicking around helplessly in your blood. I said to you as you lay there in your blood, “Live!”<sup>13</sup> I made you plentiful like sprouts in a field; you grew tall and came of age so that you could wear jewellery. Your breasts had formed, and your pubic hair had grown, but you were still naked and bare. (Ezek 16:6–7)<sup>14</sup>

Nudity here signifies Jerusalem’s status as new-born. The same idea is expressed by Job 1:21, where Job states “naked I came out of my mother’s womb.” As Jerusalem reaches maturity, this change of status is signalled by her readiness for ornamentation: the city is told she has grown tall and come of age so that she could wear jewellery, literally “ornament of ornaments.” The repetition here functions as a superlative: the city-woman has reached the time of her “full ornamentation.”<sup>15</sup> The language of these verses implies sexual maturation: the woman is made plentiful “like sprouts in a field”; similarly, her hair has “sprouted.” The verb צמח (“to sprout, spring up”) is more usually used of plants and

---

<sup>13</sup> In the MT of this verse, the statement “I said to you as you lay there in your blood, ‘live!’” is repeated twice. However, this is omitted in the OG and Syriac, and followed by the editors of *BHS*.

<sup>14</sup> Translations are based on the NET, with alterations where necessary. Verse enumeration follows the MT.

<sup>15</sup> For this translation, see Bryan Bibb, “There’s No Sex in Your Violence: Patriarchal Translation in Ezekiel 16 and 23,” *RevExp* 111 (2014): 337–345 (340).

trees,<sup>16</sup> suggesting an analogy between the woman's hair and vegetation, the latter of which is used euphemistically to refer to pubic hair in Mesopotamian literature.<sup>17</sup> The function of the jewellery, then, must be understood in relation to this, and indeed, several biblical texts relate the exchange of jewellery to the formalization of marriage.<sup>18</sup> The reference to nudity and adornment therefore functions to demonstrate that the child Jerusalem has reached sexual maturation and is now ready to become a bride.

YHWH's response to Jerusalem's maturation is immediate, and again draws upon language of dress and undress:

Then I passed by you and watched you, noticing that you had reached the age for sexual love.<sup>19</sup> I spread my cloak over you and covered your nakedness. I swore a solemn oath to you and entered into a marriage covenant with you, declares the sovereign Lord, and you became mine. (Ezek 16:8)

As noted, much of the scholarly ferment on this verse has focussed upon the socio-legal realities behind the language of YHWH spreading his cloak upon Jerusalem. The text describes YHWH's כנף, which has a double referent in Biblical Hebrew. In the dual, the lexeme כנף can be used to describe "wings," for example in the Book of Psalms where it is used to describe the "wings" of God in the context of a metaphor in which God provides shelter and protection (Pss 57:2; 91:4). Consequently, Åke Viberg understands this image metaphorically here in

<sup>16</sup> Gen 2:5, 9; 3:18; 41:6, 23; Exod 10:5; Deut 29:23; Isa 44:4; 55:10; 61:11; Ezek 17:6; Pss 104:14; 147:8; Job 38:27; Eccl 2:6.

<sup>17</sup> Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Literature* (New Haven: Yale University Press, 1976), 45.

<sup>18</sup> Gen 24:22, 47; Isa 49:18; 61:10; Jer 2:32. See Laura Quick, *Dress, Adornment, and the Body in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 135–138.

<sup>19</sup> Literally, "your time was a time for love." The Hebrew term for "love" here is דדים, rather than the more typical אהבה. The latter term can describe sexual love and desire (e.g., Song 1:3); but also marital love (e.g., Gen 24:67); and the love of and for God (e.g., Exod 20:6; Deut 4:37). On the other hand, דדים is typically used in highly sexual contexts (e.g., Ezek 23:17; Prov 7:18; Song 4:10; 7:14). As such, the term highlights that the woman has reached sexual maturity.

Ezekiel as well, to imply that God has offered his protection to the city.<sup>20</sup> However, the term in the singular refers to the edge or hem of a person's robe, which is how it is used in Ezek 16:8: God has spread the hem of his robe over the naked woman.<sup>21</sup> Paul Kruger compares this verse to Ruth 3:9, where Boaz spreads his כַּנֵּף over Ruth, connecting this language to ancient Near Eastern evidence for the ratification of divorce via a spouse cutting the hem of the partner's clothing, ritually representing their separation.<sup>22</sup> The converse of this, covering a person with a garment-hem, must therefore symbolize the opposite, the establishment of a marriage. Kruger therefore argues that both Ezek 16:8 and Ruth 3:9 are exploiting a technical-legal idiom describing the formalization of marriage.<sup>23</sup> On the other hand, Meir Malul relates the image to ancient Near Eastern adoption practices, suggesting that by clothing Jerusalem, God is acting as a father adopting a child.<sup>24</sup>

Yet there are problems with both interpretations. While divorce can certainly be ratified by the symbolic cutting of garments, there is no evidence that the spreading out of garments upon a person was utilized in the context of the formalization of marriage.<sup>25</sup> While Malul unites an

---

<sup>20</sup> Åke Viberg, *Symbols of Law: A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1992), 143–144.

<sup>21</sup> For כַּנֵּף with the meaning “garment hem,” see Num 15:38; Deut 22:12; 23:1; 27:20; 1 Sam 24:4, 5, 11; Isa 24:16; Jer 2:34; Ezek 5:3; 7:2; Hag 2:12; Zech 8:23; Job 37:3; 38:13; KAI 214:11.

<sup>22</sup> For examples, see J. J. Finkelstein, *Cutting the sissiktu in Divorce Proceedings* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 236–240; Meir Malul, *Studies in Mesopotamian Legal Symbolism* (Neukirchen-Vluy: Neukirchener Verlag, 1988), 197–208.

<sup>23</sup> Kruger, “The Hem,” 79–86.

<sup>24</sup> Malul, “Adoption,” 97–126.

<sup>25</sup> See also Kamionkowski, *Gender Reversal*, 106. We might also refer to the idiom shared in Akkadian, Old Aramaic, and Ugaritic texts, in which “grasping the hem” of another person indicates submission to them. See Edward Greenstein, “‘To Grasp the Hem’ in Ugaritic Literature,” *VT* 32 (1982): 217–218. Nevertheless, there is a difference between the grasping of the hem in these texts, and the spreading out of the garment in Ezek 16:8.

impressive pool of data on adoption practices and compares this to a variety of the images found in Ezek 16:1–7, there is no exact parallel for the language of YHWH's actions in spreading the hem of his clothing upon naked Jerusalem. Moreover, as we have seen, the prior verses function to demonstrate that the woman has reached sexual maturity: she is no longer a child.

Rather than tying the image to any specific socio-legal reality, I wish to emphasize the symbolism and nature of the items of dress and adornment gifted by YHWH to Jerusalem:

Then I bathed you in water, washed the blood off you, and anointed you with fragrant oil. I dressed you in embroidered clothing and put fine leather sandals on your feet. I wrapped you with fine linen and covered you with veils. I adorned you with jewellery. I put bracelets on your hands and a necklace around your neck. I put a ring in your nose, earrings on your ears, and a beautiful crown on your head. You were adorned with gold and silver, while your clothing was of fine linen, veils, and embroidery. You ate the finest flour, honey, and olive oil. You became extremely beautiful and attained the position of royalty. (Ezek 16:9–13)

Malul suggests that the language of washing, anointing, and dressing here are acts of parental legitimation.<sup>26</sup> Yet they are also the actions of a bride: Ruth bathes, oils herself, and dresses prior to visiting Boaz in Ruth 3:3.<sup>27</sup> Similarly, gifts of jewellery occur in conjugal contexts in a number of places in biblical literature.<sup>28</sup> We might argue then, that the

---

<sup>26</sup> Malul, "Adoption," 109.

<sup>27</sup> On Ruth's actions as the preparations of a potential bride, see Erich Zenger, *Das Buch Ruth* (Zürich: Theologischer, 1986), 66–67; Victor Matthews, *Judges and Ruth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 233; Laura Quick, "Decorated Women: A Sociological Approach to the Function of Cosmetics in the Books of Esther and Ruth," *BibInt* 27 (2019): 354–371 (366–370); Ekaterina Kozlova, "An Indecent Proposal or a Ritualized Quest for Survival? The Threshing Floor Episode in Ruth 3 Reconsidered," in *New Perspectives on Ritual in the Biblical World*, ed. Laura Quick and Melissa Ramos (London: Bloomsbury, 2022), 13–28.

<sup>28</sup> Gen 24:22, 47; Isa 49:18; 61:10; Jer 2:32; Ezek 23:42; Song 3:11; Quick, *Dress*, 135–138.

mixing of metaphors is being maintained: YHWH is marrying his daughter-bride, and in this context adorns her with clothing and jewellery.

As several scholars have noted, these items of adornments are connected to the furnishings of the Tabernacle, as well as the dress of the High Priest.<sup>29</sup> The term תחש, “leather,” also describes the Tabernacle covering.<sup>30</sup> The term שש, “fine linen,” describes the composition of the Tabernacle,<sup>31</sup> as well as its curtains,<sup>32</sup> hangings,<sup>33</sup> and the High Priestly vestments.<sup>34</sup> Gold and silver are used frequently in both the Tabernacle decorations as well as its various vessels and utensils,<sup>35</sup> and in the dress of the High Priest.<sup>36</sup> The term רקמה, “embroidered fabric,” is clearly important since this item is listed twice. This too is used for the Tabernacle furnishing, to describe the decorated fabric screens<sup>37</sup> as well as the decoration upon the High Priest’s sash.<sup>38</sup> For Carleen Mandolfo, all this suggests that the marriage metaphor draws on Jerusalem-the-temple, rather than Jerusalem-the-city or community.<sup>39</sup> But rather than equalizing the woman with the temple itself, I suggest that these items should be

---

<sup>29</sup> See Galambush, *Jerusalem*, 95; Claudia Bender, *Die Sprache des Textilien: Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament* (Stuttgart: Kolhammer, 2008), 57–59, 65–66, 242; Sabine Kersken, *Töchter Zions, wie seid ihr gewandet? Untersuchungen zu Kleidung und Schmuck alttestamentlicher Frauen* (Münster: Ugarit-Verlag, 2008), 21–22, 32, 35; Parrott, “Because of my הדר.”

<sup>30</sup> Exod 25:5; 26:14; 35:7, 23; 26:19; 39:34; Num 4.

<sup>31</sup> Exod 26:1; 27:16, 18; 36:8.

<sup>32</sup> Exod 26:31; 36:35; 38:18.

<sup>33</sup> Exod 26:36; 27:9; 36:37; 38:9, 16.

<sup>34</sup> Exod 28:6, 8, 15, 39; 39:2, 5, 8, 27.

<sup>35</sup> Exod 25; 26; 35:5; 36; 37; 38:24; Num 7; 8:4; cf. 1 Kgs 10:21; 2 Kgs 12:13; 14:14; 24:13; 25:15.

<sup>36</sup> Exod 28; 39; Lev 8:9.

<sup>37</sup> Exod 26:36; 27:16.

<sup>38</sup> Exod 28:39; 39:29.

<sup>39</sup> Carleen Mandolfo, *Daughter Zion Talks Back to the Prophets: A Dialogic Theology of the Book of Lamentations* (Atlanta: SBL, 2007), 47.

understood in the larger context of cultic dress in biblical and ancient Jewish literature. The items which “dress” the Tabernacle are identical with the colours, textiles, stones, metals, and motifs that make up the dress of the High Priest and described in Exod 28 and 29.<sup>40</sup> And this is in fact unsurprising given that cultic dress in the ancient Near East likely derived from the practice of dressing the cult statues of deities which would have been housed inside temples, with the dress of the priesthood emulating the divine garments.<sup>41</sup> This suggests we explore the uses of “embroidered fabric” as well as cultic dress more generally across biblical and ancient Jewish literature, where this is frequently connected to the heavenly sphere—and hence was appropriate to dress priest, temple, and deity.

### EMBROIDERED FABRIC IN THE HEBREW BIBLE AND DEAD SEA SCROLLS

Biblical Hebrew *רקמה* is a feminine noun which occurs frequently in the Hebrew Bible with the meaning “embroidered fabric.”<sup>42</sup> At Qumran, the term *רוקמה* is used with similar implications of ornate fabric.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Quick, *Dress*, 112.

<sup>41</sup> A. Leo Oppenheim, “Golden Garments of the Gods,” *JNES* 8 (1949): 172–193. The dress of cult images is connected to Israelite priestly dress by Christine Palmer, “Israelite High Priestly Apparel: Embodying an Identity Between Human and Divine,” in *Fashioned Selves: Dress and Identity in Antiquity*, ed. Megan Cifarelli (Oxford: Oxbow Books, 2019), 117–127. While Carmen Joy Imes, “Between Two Worlds: The Functional and Symbolic Significance of the High Priestly Regalia,” in *Dress and Clothing in the Hebrew Bible: For All Her Household Are Clothed in Crimson*, ed. Antonios Finitsis (London: Bloomsbury, 2019), 29–62 (50), disputes the connection, nevertheless she allows that the High Priest may have functioned as something like a “visual lexicon” for the cultic image which was absent from the Israelite cult.

<sup>42</sup> *BDB*, s.v. *רקמה*.

<sup>43</sup> The form *רוקמה* is related to the preference for *qul* forms in Qumranic Hebrew. See Elisha Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Atlanta: Scholars, 1986), 36.



However, the word also occurs in two other contexts in biblical literature, problematizing the meaning of the term: in Ezek 17:3, it occurs in the context of an eagle's feathers; and in 1 Chr 29:2 it apparently refers to "multi-coloured stones." Nevertheless, it seems that the term more commonly refers to embroidered, multi-coloured and high-quality fabrics than to anything else. In Judg 5:30 the term occurs twice, each time as a complement to צבע ("dyed cloth"), thus describing colourful fabric. As we have seen, in Ezek 16:10, 13, 18, the term is used to describe the fine items of dress which God uses to clothe Jerusalem. Ezekiel also uses the term to describe the special clothing worn by Tyrian princes in 26:16, as well as the fine sails in the description of the ship which is used as a metaphor to describe Tyre in 27:7. Fabric is one of the ship's items of trade in 27:16, 24, where the term occurs in parallel to בוץ ("linen"), and גלום ("clothes"), and thus must describe some sort of high-quality garment. In Ps 45:14 the term must again refer to a fine fabric since it adorns the body of the king's royal bride.

In the case of 1 Chr 29:2, the term occurs in a list of items required for the temple, alongside "stones of onyx," "stones of antimony," "precious stones," and "stones of marble." Consequently, most modern translations of the verse interpret רקמה here to refer to some multi-coloured gemstone.<sup>44</sup> Yet unlike the other items listed, which are all specified to be composed from אבן ("stone"), רקמה receives no such qualification. Instead, I suggest that we might interpret the term as referring to embroidered fabric here as well: Solomon is described as providing a variety of items for the furnishing of the temple, including the stones but also "gold for the gold," "silver for the silver," "bronze for the bronze," "iron for the iron," and "wood for the wood." The Chronicler is exhaustively listing the various items necessary for the furnishing of the temple—and as we have seen, the Tabernacle itself was furnished with embroidered fabric.

---

<sup>44</sup> For example, ESV, NET, NIV, NJKV, NRSV, etc.

The only other instance in which the term is used outside of a description of embroidered fabric is in Ezek 17:3, where it describes the feathers of a great eagle. In fact, the connection between coloured feathers and coloured fabric is closer than first appears, suggested through the semantic range of Hebrew כִּנֹּף. As we have seen in the context of the discussion of Ezek 16:8, this term can mean both “wings” but also the hem of a person’s garment. To speak of feathers of רִקְמָה is thus more comprehensible than it first appears. In light of the use of the term to describe embroidered and colourful material, we might then take this to imply that the bird’s plumage is multi-hued.

Biblical Hebrew also provides a verb, רָקַם, which describes the process of making brightly coloured fabric.<sup>45</sup> “The participle רִקְמָה therefore refers to someone who produces fabric from multiple colours.”<sup>46</sup> It is difficult to ascertain whether the multi-hued material was produced by the work of weaving upon a loom (“weaver”) or through application with a needle (“embroiderer”)—but either way, the result is a fabric which has multiple colours, thus blue, purple, and red in the examples from the Tabernacle description texts in the Book of Exodus. However, in Exod 28:39 the instruction is for the רִקְמָה to שָׁבַע a tunic of fine linen. The verb שָׁבַע describes the construction of a garment, and since it seems that the fabric is already in existence and the work of the רִקְמָה is to make the tunic from it, it is likely that this action describes *embroidering* rather than weaving.<sup>47</sup> In Ps 139:15, the *pual* first person singular form of רָקַם refers to God’s production of the unformed foetus in the depths of the earth: “I was embroidered together.” In v. 14, God “embroiders together” the foetus in the mother’s womb, using the verb סָבַךְ, an alternative form of שָׁבַע which occurs in Job 10:11 to describe the process of foetal formation akin to sewing or knitting: thus God “clothes” a person with skin and flesh and “knits together” bones and

---

<sup>45</sup> *BDB*, s.v. רָקַם.

<sup>46</sup> Exod 26:36; 27:16; 28:39; 35:35; 36:37; 38:18, 23; 39:29.

<sup>47</sup> See Cornelis Houtman, *Exodus, Vol. 3: Chapters 20–40* (Leuven: Peeters, 2000), 475, 517.

sinews. The idea may therefore relate to the combination of flesh and bones, and thus again describes the production of a variegated substance. The semantic range of רקם in Biblical Hebrew therefore refers to the production of a variegated material, usually some multi-hued fabric, even when employed in a metaphorical sense as in Ps 139. And as we have seen, this fabric has implications of elite prestige, used to dress the bodies of royalty (Ezek 26:16; Ps 45:14), and especially in the clothing of the High Priest.

Similarly, in the texts from the Dead Sea רוקמה is used to describe variegated materials, particularly clothing and fabric items.<sup>48</sup> One interesting occurrence of the term is in the Damascus Document, where we learn that grumblers against “the Fathers” are to be expelled and never return, but those who grumble against “the Mothers” shall only be punished for ten days, “because the M[o]thers do not have רוקמה” (4Q270 7 i 13b–15a). Cecilia Wassén has considered this law in her study of women in the Damascus Document. She interprets the titles “Fathers” and “Mothers” as honorifics rather than in the biological sense, raising the possibility of female leadership in the community. Yet the punishment for grumbling against these male and female leaders differs, apparently based on the possession of רוקמה. In light of the use of the term to describe embroidered fabrics as well as in heavenly contexts in other texts from the Dead Sea, Wassén suggests that the term refers to a special item of clothing that the Mothers lack—one specifically used in worship led by the Fathers and designed to signify a connection between the community and the heavenly realm. It is thus evidence of the functioning of male religious practitioners in mystical and spiritual worship.<sup>49</sup>

Wassén’s argument is based primarily upon the use of רוקמה in the Scrolls, where it occurs in association with the heavenly sphere. For

---

<sup>48</sup> In 1QM 5 it is used to describe multi-coloured decorations upon shields (6), engravings on spears (9), and the girdles of priests (14).

<sup>49</sup> Cecilia Wassén, *Women in the Damascus Document* (Atlanta: SBL, 2005), 185–206.

example, in 4Q287 2 5 the term describes the garments of angels. In 4Q161 8–10 20, it refers to the clothing of the future Messiah. In the Sabbath Songs, the term is used in the descriptions of the heavenly sanctuary and the angelic priesthood, where it describes both the clothing of angels as well as the glory of God.<sup>50</sup> Wassén therefore concludes that רוקמה in 4Q270 7 i 13b–15a must refer to an embroidered, colourful garment that indicated the Fathers' function in the community, a function which aimed at creating a sense of communion with the divine realm.<sup>51</sup> But we might also make this argument from the direction of biblical literature, where the dress of the High Priest in embroidered fabric similarly suggests the heavenly connotations of the fabric. And in fact, as I have suggested, the priestly dress is itself related to the dress of the Tabernacle. Indeed, in light of the development of cultic dress in the wider ancient Near East from the clothing of cult statues, we might relate both the priestly dress and the Tabernacle furnishing to the clothing of the cult statue which was housed there. As such, רוקמה is perfectly appropriate for the dress of angels, the Messiah, and the glory of God.

### EMBROIDERED FABRIC AND DIVINE DRESS

This argument might seem surprising given that biblical tradition is well-known for its aniconism. But in fact, several biblical texts attest to the “dressing” of cult statues (2 Kgs 23:7; Jer 10:9; Ezek 16:17–18), a practice known from elsewhere in the ancient eastern Mediterranean. The central event of the Panathenaic festival in ancient Athens, for example, was the presentation of a new *peplos* to dress the cult statue of Athena Polias.<sup>52</sup> In fact, 2 Kgs 23:7 describes women engaged in weav-

---

<sup>50</sup> 4Q403 1 ii 1; 4Q405 14–15 I 3, 6; 4Q405 15 ii–16 4; 4Q405 22 10–11; 4Q405 19<sup>a, b, c, d</sup> 5; 4Q405 23 ii 7; 11QShirShabb 6–7 5. See Wassén, *Women*, 185–206.

<sup>51</sup> Wassén, *Women*, 185–206.

<sup>52</sup> Jacquelyn Clements, “Weaving the Chalkeia: Reconstruction and Ritual of an Athenian Festival,” in *Textiles and Cult in the Ancient Mediterranean*, ed. Cecile Brøns

ing activities inside the Jerusalem Temple itself. They are spinning textiles for Asherah, which might be interpreted as clothing items to clothe the cult statue of Asherah that was housed inside the temple.<sup>53</sup> While the presence or absence of a cult statue of YHWH in the Jerusalem temple remains contested, it is plausible that at one time YHWH himself was represented in the temple in physical form.<sup>54</sup> And in light of the dressing of cult statues in the Hebrew Bible and wider ancient Near East, we should assume that this statue was clad in clothing. Indeed, the clothing of YHWH is recalled at several places within the Hebrew Bible.<sup>55</sup>

That the dress of cultic statues may have led to the development of the priestly vestments is suggested via the semantics of the term אֵפֹד, “ephod.” This term is culturally specific and hence difficult to translate, and so is usually just transliterated in English translations. It occurs as an item of priestly dress and is explicitly said to be made from multi-coloured fabric: “gold, blue, purple and scarlet yarn, and finely twisted

---

and Marie-Louise Nosch (Oxford: Oxbow, 2017), 36–48. On dressing cult statues in the wider ancient Near East, see Oppenheim, “Golden Garments”; Stefan Zawadzki, *Garments of the Gods: Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar According to the Texts from the Ebabbar Archive* (Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht, 2006); Sonja Ammann, “The Clothing of Cult Statues and Biblical Polemics against Iconic Worship,” in *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, ed. Christoph Berner et al. (London: Bloomsbury, 2019), 255–268.

<sup>53</sup> The text literally describes the women as weaving בתים, “houses,” for Asherah. As this is nonsensical, the term in 2 Kgs 23:7 has been related to Arabic *batt*, “cloak.” See G. R. Driver, “Supposed Arabisms in the Old Testament,” *JBL* 55 (1936): 101–120. This seems to be the interpretation of LXX<sup>L</sup>, where the Antiochian text translates the term as a reference to “robes.”

<sup>54</sup> For a recent discussion of divine embodiment in the Hebrew Bible, see Francesca Stavrakopoulou, *God: An Anatomy* (London: Pan Macmillan, 2021).

<sup>55</sup> Isa 6:1–3; 63:1–13; Ezek 16:8; Dan 7:9. On God’s clothing, see Joel M. LeMon and Richard A. Purcell, “The Garments of God: Iconographic Case Studies from Isaiah 6:1; 59:17; and 63:1–6,” in *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, ed. Christoph Berner et al. (London: Bloomsbury, 2019), 269–288.

linen worked in a rich design” (Exod 28:6). But as well as an item of priestly dress, it also refers to a cult image crafted by Gideon in Judg 8:27. While some scholars interpret this item as a cultic object fashioned in the form of a garment,<sup>56</sup> it is noteworthy that Gideon’s אִפֹּד is made from golden jewellery including earrings (Judg 8:26), suggesting it to be a physically weighty item. This also recalls the golden earrings used to fashion the golden calf in Exod 32:2; as well as the human images which will be crafted from the gold and silver jewellery in Ezek 16:17. Moreover, Gideon’s אִפֹּד would have been incredibly heavy, since the golden earrings weighed “seventeen hundred gold shekels” (Judg 8:26). While Gideon also uses “purple clothing worn by Midianite kings” to fashion this אִפֹּד, in light of the weight of the item and the connections in the text to the story of the golden calf, it is likely that Gideon’s אִפֹּד in fact describes the cult image of a god. This cult statue was then clothed in the purple garments.<sup>57</sup> Indeed, there are several texts in which the term אִפֹּד seems to describe not an item of dress but some object of cultic worship.<sup>58</sup> The term אִפֹּד can therefore describe cult images, perhaps ones which have been dressed in a particular garment, as well as the clothing worn by the High Priest. If we accept the suggestion that priestly dress developed from the practice of dressing cult statues, this may then explain the origin of the surprising extension of the term אִפֹּד to include both an item of priestly dress as well as a cultic object in Judg 8:27 and elsewhere.

As well as clothing, cult statues were also adorned with jewellery. It is possible that Gen 35:4 refers to the earrings which adorned a cult statue.<sup>59</sup> In 2 Sam 12:30, David takes the עֵטֶרֶה (“crown”) from an individual called מְלֶכֶם, literally “their king.” However, the LXX takes this as

---

<sup>56</sup> For discussion see Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 349–352.

<sup>57</sup> In Jer 10:9, cult statues are also dressed in purple fabric.

<sup>58</sup> Judg 17:5; 18:14, 17, 20; 1 Sam 2:28; 14:3; 21:10; 23:6, 9–10; 30:7–8.

<sup>59</sup> Victor A. Hurowitz, “Who Lost an Earring? Genesis 35:4 Reconsidered,” *CBQ* 62 (2000): 28–32.

the proper name, Milkom. This relates to the cult statue of the Ammonite deity, Milkom, and to the practice of dressing cult statues in clothing and jewellery. David has thus removed the crown from this statue. In Zech 6:11, an עטרה is specifically part of the dress worn by the High Priest Joshua; this crown then becomes symbolic of the priesthood, to be passed on “as a memorial in the temple of the Lord” (v. 14). The עטרה also occurs in parallel to the generic term used to describe the priestly headdress in the Book of Ezekiel (21:31). The עטרה therefore has connections to both divine and priestly dress—and notably, it is also the same item of adornment which is worn by personified Jerusalem in Ezek 16.

Alongside being adorned with a headdress, more generally priestly dress was highly ornate and elaborate: the priestly robes were woven with gold thread (Exod 28:20) and hung with golden bells (Exod 28:33–34; 39:24–26); and the High Priest wore a golden diadem upon his headdress (Exod 28:38). This is perhaps unsurprising: after all, we are told that these items are made “for glory and for beauty” (Exod 28:3). The term כבוד describes both “glory” but is also used by Ezekiel to refer to the radiance of God. God’s appearance is equalized to amber, fire, light, and a shimmering rainbow (1:27–28). Shawn Zelig Aster has compared this imagery to Mesopotamian depictions of divinities, where the radiance of the deity is described by the Akkadian term *melammu*.<sup>60</sup> Cult statues were therefore plated with bright metals such as gold and silver, and dressed in costly robes with gold and silver embroidery, to presence the deity’s shining radiance.<sup>61</sup> The High Priest is

---

<sup>60</sup> Shawn Zelig Aster, “Ezekiel’s Adaptation of Mesopotamian *Melammu*,” *WdO* 45 (2015): 10–21.

<sup>61</sup> Tallay Ornan, “The Role of Gold in Royal Representation: The Case of a Bronze Statue from Hazor,” in *Proceedings of the 7th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, Vol. 2*, ed. Roger Matthews and John Curtis (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012), 448–449; Irene Winter, “Gold! Light and Lustre in Ancient Mesopotamia,” in *Proceedings of the 7th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, ed. Roger Matthews and John Curtis (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012), 153–171.

similarly dressed in golden fabrics, bells, and adornments—and we are told that these clothing items are made with כבוד in mind. The priestly dress therefore related the wearer to a specific image of the deity, as glorious and radiant—and which was itself dependent upon Mesopotamian depictions of divinity.

Thus far we have seen that cult images of the deity were “dressed” in the biblical and ancient Near Eastern imagination. In fact, the brightly coloured and golden אפדן of the High Priest has specific connections to cult images. One additional text is important in this context, and in fact this text specifically promotes embroidered fabric as an item associated with divinity, and in a context comparable to Ezek 16. This is a “Sacred Marriage” text, recently identified and published by Tawny Holm.<sup>62</sup> “Sacred marriage” refers to a genre of ancient Near Eastern and Egyptian literature which describes the union of a god with a goddess (theogamy), or a goddess with a human king (hierogamy)—and debate has raged whether human proxies were ever involved in the formalization of the union.<sup>63</sup> There is a “Sacred Marriage” in col. xvii of Papyrus Amherst 63, an Aramaic text written in Demotic Script. The climax of the union occurs when the goddess Ḥerem-Bethel is lowered onto “embroidered fabric,” *r{r}qmn* (Demotic rr<sub>3</sub>.kmm) (l. 14).<sup>64</sup> This term is cognate to Biblical Hebrew רקמה. This is significant for several reasons. Papyrus Amherst 63 likely dates from the fourth century BCE, representing the traditions of a diverse Aramean community who had come to Egypt. But as Holm determines, some of the individuals involved in

---

<sup>62</sup> Tawny Holm, “Nanay and Her Lover: An Aramaic Sacred Marriage Text from Egypt,” *JNES* 76 (2017): 1–37.

<sup>63</sup> Nevertheless, as Pirjo Lapinkivi, “The Sumerian Sacred Marriage and Its Aftermath in Later Sources,” in *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, ed. Martti Nissinen and Risto Uro (Winona Lake: Eisenbrauns, 2008), 7–42 (27–28), reminds us, even if the congress was only performed symbolically, the union “really took place in the minds of the observers, and hence the king really made love to Inanna.”

<sup>64</sup> Holm, “Nanay,” 6.



producing Papyrus Amherst 63 must have come from Judah and Samaria.<sup>65</sup> And these Arameans were clearly familiar with the idea of a sacred marriage between god and goddess. In the context of the formalization of the marriage union, “embroidered fabric” is employed as the specific textile of the marriage bed. This confirms the use of this prestigious material in divine conjugal contexts. The use of embroidered fabric in the Sacred Marriage of Papyrus Amherst 63 is therefore reminiscent of the use of רִקְמָה in the dress of YHWH’s bride in Ezek 16.

### GOWNS, CROWNS, AND THE DRESS OF JERUSALEM

In light of the discussion above, it seems reasonable to view several of the items which adorn Jerusalem in Ezek 16:9–14 in relation to the divine sphere. I have argued that the dress of the High Priest as well as the textiles within the Tabernacle developed from the practice of dressing cult statues in the ancient Near East. In the Dead Sea Scrolls, therefore, רִקְמָה became the textile appropriate for dressing angels, the Messiah, and even the glory of God. Similarly, *r{r}qmn* was related to the goddess in the Sacred Marriage text from Papyrus Amherst 63. And Jerusalem is dressed in this embroidered fabric. Additionally, she is given gold and silver adornments, including a necklace, nose-ring, earrings, and a crown. And in fact, while we might assume silver to have been a typical material for the composition of jewellery, jewellery composed from silver is in fact atypical in the broader context of the Hebrew Bible.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Holm, “Nanay,” 28. Indeed, the psalm in the Papyrus (xii 1–19) is a variant of Ps 20, see Pierre Heckl, “Inside the Canon and Out: The Relationship Between Psalm 20 and Papyrus Amherst 63,” *Semitica* 53 (2014): 359–379.

<sup>66</sup> Silver items that can be interpreted as items of jewellery are found elsewhere only in Gen 24:53; Exod 3:22; cf. 11:2; 12:35; Zech 6:11; Song 1:11. However, the silver jewellery in Exodus is specifically for the furnishing of the Tabernacle; and in Zech 6:11, the crown worn by the High Priest Joshua is made from gold and silver. These texts therefore employ silver jewellery in a specifically cultic context. Interestingly, in Gen 24:53 silver jewellery is found in the context of the formalization of marriage. See also

Jerusalem's gold *and* silver adornments are therefore more unusual than they first appear.<sup>67</sup> As we have seen, precious metals have connections to and reflect divine radiance, and indeed, Gen 35:4 may specifically refer to the earrings which adorned a cult statue. The cult images of Exod 32:2 and Judg 8:26 are also crafted from earrings. Her crown, עֵטָרָה, is the exact item worn by the cult statue of the god Milkom in 2 Sam 12:30. These clothing items therefore have significant connections to the dress of divinity.

The sequence of washing, anointing, feeding, and dressing which the woman is subjected to has similar implications. In another Sacred Marriage text written in Sumerian, for example, the goddess Inanna is washed, anointed, and clothed in “garments of power” before her marriage to Dumuzi.<sup>68</sup> As we have seen, a fairly typical explanation for Jerusalem's clothing items is to connect them to the Tabernacle, as well as to priestly dress. But as I have argued, priestly dress may itself have stemmed from the practice of dressing cult statues in the ancient Near East. We might also connect the washing, anointing, dressing, and feeding of the woman to the treatment of the cult statue in Mesopotamian ritual. Multiple Sumerian and Akkadian ritual texts document the procedures by which the material form of a cult statue “was animated, the

---

Gen 31:15; Exod 22:27; Deut 21:14; 22:19, 29; Hos 3:2, where silver is connected to the bride price. The wider context of silver jewellery in the Hebrew Bible is therefore both cultic and conjugal, as here in Ezek 16. Golden jewellery items are much more common, for example, Gen 24:22; 41:42; Exod 3:22; cf. 11:2; 12:35; Exod 28:14–15, 22–24, 26–27, 33–34, 36; 32:2–3; 35:22; 39:6, 8, 13–17, 19–20, 25, 30; Lev 8:9; Num 31:50–52; Judg 8:24, 26; 2 Sam 1:24; 12:30; Jer 4:30; Ezek 16:13, 17; Zech 6:11; Ps 45:10; Prov 11:22; 25:12; Song 1:11; Esth 8:15; Dan 10:5; 1 Chr 20:2.

<sup>67</sup> On the other hand, cultic objects are frequently crafted from silver, or from gold and silver. See Exod 20:23; Deut 7:25; 29:17; Judg 17:4; Isa 2:20; 30:22; 31:7; 40:19; 46:6; Jer 10:4, 9; Hos 8:4; 13:2; Hab 2:19; Pss 115:4; 135:15; Dan 11:8, 38. Intriguingly, the golden calf of Exod 32 is the only cultic object which is crafted from gold alone, suggesting that silver has a significant function and role in the crafting of cultic images.

<sup>68</sup> *ETCSL* 4.08.29: B12–23.

representation not standing for but actually manifesting the presence of the subject represented.”<sup>69</sup> These procedures are known by scholars as the *mīs pî* (“mouth-washing”) rituals.<sup>70</sup> The basic procedure involves the washing of the statue’s mouth, hence the name. But the procedure developed to include washing and purification more broadly: the statue is purified with water, and then its mouth “opened” with substances such as *dišpu*, honey or syrup.<sup>71</sup> The statues were also dressed in precious attire (known as *šukuttu*), and often adorned with crowns.<sup>72</sup> Following their animation, the statues were then rendered appropriate to receive offerings, typically bread, flour, or beer.<sup>73</sup> The various elements of this ritual therefore have clear commonalities with the treatment of personified Jerusalem.<sup>74</sup>

The *mīs pî* ritual functioned as a ritual of transformation, and through these ritual procedures, the statue was detached from its human origins, and entered the divine realm.<sup>75</sup> In the same way, we might interpret the dressing and other elements in the description of YHWH’s

<sup>69</sup> Irene Winter, “Idols of the King: Royal Images as Recipients of Ritual Action in Ancient Mesopotamia,” *Journal of Ritual Studies* 6 (1992): 13–42 (13).

<sup>70</sup> See Christopher Walker and Michael Dick, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian Mīs Pî Ritual* (Helsinki: University of Helsinki Press, 2001).

<sup>71</sup> Walker and Dick, *Induction*, 22.

<sup>72</sup> William Hallo, “Cult Statues and Divine Image: A Preliminary Study,” in *Scripture and Context II: More Essays on the Comparative Method*, ed. William Hallo et al. (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), 1–17 (4–5).

<sup>73</sup> For a review of the evidence, see Jean Evans, *The Lives of Sumerian Sculptures: An Archaeology of the Early Dynastic Temple* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 131–135.

<sup>74</sup> Indeed, Casey Strine has argued that *mīs pî* rituals are important for reading and interpreting the Book of Ezekiel more generally. See Sworn Enemies: *The Divine Oath, the Book of Ezekiel, and the Polemics of Exile* (Berlin: de Gruyter, 2018), 254–256, n. 89.

<sup>75</sup> Thorkild Jacobsen, “The Graven Image,” in *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, ed. Patrick Miller et al. (Philadelphia: Fortress, 1987), 15–32.

treatment towards Jerusalem in Ezek 16 as acts of transformation, aimed as affecting her transition into the divine realm, so to make her an appropriate bride for God.<sup>76</sup> The text therefore has connections with both the *mīs pī* rituals as well as the description of Inanna's preparation for marriage. We might note that because of YHWH's various attentions to her, the woman became **תִּיפִי בַמְאֹד**, "extremely beautiful" (v. 13). But as well as **יָפָה** ("beauty"), she is also bestowed with **הִדָּר** (v. 14). The former lexeme typically denotes the beauty of humans in biblical literature, while the latter refers to divine beauty, the beauty of God's holiness.<sup>77</sup> As such, it is often translated as "honour" or "splendour."<sup>78</sup> In the wider Hebrew Bible, divine beauty is not typically identified with creatures, and nor is human beauty said to be an attribute of God.<sup>79</sup> But YHWH's bride is both beautiful and glorious. She transcends the human realm and takes on this aspect of divine appearance. Jerusalem's various gowns and crowns connect her to the divine sphere, making her an appropriate bride for God.

## UNDRESSING JERUSALEM

In this context, we might note Jerusalem's behaviour with the various items which God had gifted her:

---

<sup>76</sup> Parrott, "Because of my הִדָּר," 208, n. 91, has also argued that the function of the clothing serves to transform Jerusalem, in this case her royal rather than her divine status: Parrott argues that the clothing items indicate that "Jerusalem is dressed as royalty, transforming her during her liminal status into a queen." Parrott also notes the possibility of similarities between YHWH's investiture of dress upon Jerusalem and the ritual treatment of Mesopotamian statuary, albeit it is "royal (not divine) statuary" which is her focus.

<sup>77</sup> See, for example, the survey in Parrott, "הִדָּר," 203–204. Parrott interprets הִדָּר as a sign of YHWH's "royal dignity," in the context of her interpretation of Ezek 16 as depicting YHWH as king and Jerusalem as his royal queen.

<sup>78</sup> *BDB*, s.v. הִדָּר.

<sup>79</sup> Richard Bautch, "Beauty: Hebrew Bible/Old Testament," *EBR* 3: 700–702.

You took some of your clothing and made for yourself decorated high places; you engaged in prostitution on them. You went to him to become his. You also took your beautiful jewellery, made of my gold and my silver I had given to you, and made for yourself male images and engaged in prostitution with them. You took your embroidered clothing and used it to cover them, you offered my olive oil and my incense to them. As for my food that I gave you—the fine flour, olive oil, and honey which I fed you—you placed it before them as a soothing aroma. (Ezek 16:16–19)

While much of the focus on this passage has been upon the sexual aspects of her behaviour, we might also note that she uses her clothing items to make for herself “decorated high places,” places of localised, regional worship. She uses her jewellery to fashion human images, reminiscent of the cultic objects fashioned by Aaron and Gideon, and which were similarly cast from jewellery (Exod 32:2; Judg 8:27). She clothes these images with the embroidered fabric, and she offers the statues olive oil, fine flour, and honey.

Ilona Zsolnay has interpreted personified Jerusalem’s behaviour towards these cultic images in light of the treatment of cultic statues in Mesopotamian religion. Zsolnay connects Jerusalem’s offerings of flour, oil, and honey to the practice of giving offerings to cultic statues in the ancient Near East, as an example of the woman’s idolatry.<sup>80</sup> According to this argument, the woman is worshipping these images akin to Mesopotamian tradition, highlighting that her idolatrous crimes constitute foreign worship practices. But it is also important to recognize that prior to gifting the offerings to these images, the offerings had initially been provided for the woman herself: she was treated as if she were a divine cultic statue. When lavished upon Jerusalem-as-Bride-of-God, these items were licit; but now appropriated outside of the YHWH cult, they become illicit. It is not the function of the items in divine adornment in itself that is problematic, but rather their use in worship prac-

---

<sup>80</sup> Ilona Zsolnay, “The Inadequacies of Yahweh: A Re-Examination of Jerusalem’s Portrayal in Ezekiel 16,” in *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible*, ed. S. Tamar Kamionkowski and Wonil Kim (London: T&T Clark, 2010), 57–74 (67–68).

tices towards gods outside of the cult of YHWH.<sup>81</sup> Consequently, Jerusalem is stripped of her finery (v. 37), and it is often noted that this punishment is befitting an adulterous woman (Jer 13:22, 26; Hos 2:12; Nah 3:5).<sup>82</sup> But we might also understand it as another act of transformation. Just as the crowns, gowns, and other elements of Ezek 16:9–14 connected her to the divine realm and so made her an appropriate bride of God, by removing these items, her divinity is denied.

## CONCLUSIONS

In this essay, I have argued that personified Jerusalem's embroidered garments and gold and silver adornments connect her to the divine sphere. These items occur in a variety of contexts in biblical and ancient Jewish literature: as the dress appropriate for cultic functionaries as well as the Tabernacle, and to dress angels and deities. In fact, as I have argued, these two usages are connected, with priestly dress itself developing from the practice of clothing cult statues. Other elements in the investiture of Jerusalem also recall procedures appropriate for a cult statue. As such, this text "dresses" Jerusalem as a deity, to make her an appropriate bride for God. And Jerusalem herself then uses the items to worship other cult statues—but since this behaviour falls outside of the cult of YHWH, she is subsequently stripped of her clothing, and so her divinity. Divinization is followed by dethronement, in each case activated through procedures of dress and undress.

My focus in this essay has been on the imagery of dress and undress in Ezek 16. However, the conclusions may be significant for understanding other instances of the marriage metaphor in the wider Hebrew Bible. Hosea 2 also utilizes the metaphor and in v. 10 describes the gift-

---

<sup>81</sup> We might therefore interpret the verb נָנַח in v. 17 to refer not to prostitution or sexual acts, but to spiritual adultery, that is, worship of foreign gods. On the semantics of נָנַח, see Seth Erlandsson, "zānā," *TDOT* 4:99–104.

<sup>82</sup> Day, "Adulterous Jerusalem."

ing of various items to personified Israel from her husband YHWH, including grain, wine, olive oil, silver, and gold. But the woman uses these items to worship Baal; in v. 14, this seems to refer to the worship of Baal idols, since “Baal” occurs in the plural (בעלים). Consequently, the items are stripped from her, along with her clothing (v. 11). This therefore constitutes a comparable instance in which items explicitly used in idol worship are initially gifted to YHWH’s bride. In light of the treatment of cultic statues in the ancient Near East and this analysis of Ezek 16, we might understand these verses as a similar description of divinization followed by dethronement, again activated through dress and undress. Understanding the function of dressing and undressing in Ezek 16 may therefore have consequences for understanding the origin of the marriage metaphor in the wider Hebrew Bible—underpinning this metaphor and its clothing imagery is the idea of YHWH’s divine bride.

## Tryggve Mettinger *In memoriam*

**GÖRAN EIDEVALL**

*Uppsala universitet*  
goran.eidevall@teol.uu.se

**BLAŽENKA SCHEUER**

*Lunds universitet*  
blazenka.scheuer@ctr.lu.se

**OLA WIKANDER**

*Lunds universitet*  
ola.wikander@ctr.lu.se

Tryggve N. D. Mettinger, professor emeritus i Gamla testamentets exegetik, har avlidit i en ålder av 83 år. Hans närmaste är hustrun Solvi samt bröderna Karl och Bengt med familjer. Tryggve var professor i Gamla testamentets exegetik i Lund mellan 1978 och 2003, och han blev tidigt en av Sveriges mest namnkunniga, framstående och internationellt hyllade bibelforskare.

Han föddes i Helsingborg 1940. Hemmet var starkt präglad av frikyrklig, pentekostal tradition, något som följde med Tryggve under hans liv, även om han senare fann sitt andliga hem i Svenska kyrkan. Kärleken till de bibliska texterna skulle forma Tryggves val av universitetsutbildning. Hans år som bibelforskare kom att präglas av en kritisk men respektfull forskarhållning till den bibliska tradition med vilken han vuxit upp. Hans precision som forskare och hans engagemang som människa sammanfattas väl i det motto han ofta refererade till: ”Jag försöker dra en gräns mellan det jag tror mig veta som forskare och det jag vet att jag tror som kristen.”



Mettinger började sin akademiska bana med studier i teologi, komparativ litteraturvetenskap, semitiska språk och egyptologi i Lund och Köpenhamn. Det var dock Lunds universitet som blev hans *alma mater* där han 1963 tog Fil.mag. i litteraturvetenskap och religionsvetenskap. Samma sommar gifte han sig med sin ungdomskärlek Solvi – som han ofta omtalade kärleksfullt som sin färdkamrat och ”favorithustru” och som lyckan i hans liv. År 1971 blev han teologie doktor och docent i Gamla testamentets exegetik. Redan 1978, endast 38 år gammal, blev han professor i Gamla testamentets exegetik vid teologiska institutionen i Lund, en tjänst han behöll till sin pensionering år 2003.

Tryggve Mettingers vetenskapliga insats var betydande. Doktorsavhandlingen bar titeln *Solomonic State Officials: A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy* (1971). Mettinger behandlade här olika aspekter av det israelitiska kungadömet, särskilt kunglig administration och sakral maktlegitimation (kunglig ideologi). Mettinger följde upp detta tema i sin andra monografi med titeln *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (1976), där han behandlade sådana aspekter som folkförsamlingens roll, smörjelsen av kungen och utnämningen av kungen till Guds son.

I sin tredje monografi med titeln *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (1982), visade Mettinger prov på sin vetenskapliga örnblick. Här studerade han gudsbilder i Sion-Sebaotteologin och i dess efterföljare under exilperioden: teologierna om Guds närvaro i templet som fokuserar på namnet (Shem) och härligheten (Kabod). Dessa två begrepp uppfattades av Mettinger som svar på den kognitiva dissonans som orsakades av förstörelsen av Jerusalems tempel.

Som en röd tråd genom Tryggve Mettingers forskarverk löper intresset för föreställningarna om Gud i det forntida Israel. Om detta vittnar rubriken på avskedsföreläsningen, där han gjorde en egen sammanfattning: ”Om gudsbildens gåtor: Rapport från ett forskarliv.” Mettingers första större svenska monografi, med titeln *Namnet och närvaron: Guds-namn och gudsbild i Böckernas Bok* (1987), kom att bli hans mest över-satta verk. Med sin karakteristiska intellektuella skärpa och pedagogiska

excellens studerade han idéerna kopplade till olika gudomliga namn, såsom JHWH och Herren Sebaot, samt olika gudsbeteckningar, såsom konung, förlossare och frälsare. Denna bok vann stor nationell och internationell uppskattning och har sedan dess uppdaterats och översatts, förutom till engelska (1988), även till spanska (1994), koreanska (2006), portugisiska (2008) och italienska (2009).

Mettinger såg arbetet med konkordansen som ett av bibelvetarens främsta verktyg – att undersöka specifika hebreiska ord och deras utbredning var centrum i hans praxis. Men efter hand ökade hans intresse för relationen till de kulturer som omgav den israelitiska. Hans studier i fornegyptiska, akkadiska och ugaritiska kom här väl till pass, en tradition som han entusiastiskt lämnade vidare till yngre kollegor. I monografin *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (1995) och i ett antal relaterade artiklar studerade Mettinger israelitisk anikonism; kult utan bilder. Han placerade detta fenomen i en vidare kontext. Anikonism var, enligt Mettinger, ett utmärkande drag redan i den tidiga israelitiska religionen. Ytterst hade det programmatiska bildförbudet, som formulerades på ett senare stadium, sin bakgrund i en *de facto*-anikonism, i form av kult relaterad till stenstoder utan avbildningar, som Mettinger såg som kännetecknande för olika västsemitiska religionsformer. Han argumenterade för den anikoniska karaktären hos den officiella kulten vid templet i Jerusalem, och konfronterade därmed ett antal forskare som förmodade att det funnits en kultisk staty av JHWH i det allra heligaste.

I en efterföljande monografi med titeln *The Riddle of Resurrection: "Dying and Rising Gods" in the Ancient Near East* (2001), underkastade Mettinger föreställningen om den döende guden en ingående och kritisk analys. Han gjorde upp med ett sekel av undvikande strategier och kom fram till slutsatsen att den semitiska världen hade ett antal gudar som kan karakteriseras som döende och uppstigande (eller återuppstående): Baal, Adonis, Melqart och Eshmun. Han återkom till denna fråga i en efterföljande artikel med titeln "The Dying and Rising God: The Peregrinations of a Mytheme" (2005).

Under hela sitt liv intresserade sig Mettinger för skönlitteratur och litteraturvetenskap. I en rad senare verk studerade han ett antal utvalda bibeltexter med litteraturvetenskapliga verktyg. I *The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2–3* (2007) använde Mettinger tekniker som narratologi, genrealys och studie av tema för att analysera ett avsnitt av urhistorien i Bibeln, nämligen den skapelse- och syndafallsberättelse som utspelar sig i Edens lustgård. På ett liknande sätt använde han litterära metoder i monografin med titeln *I begynnelsen: Hur skall vi förstå Bibelns tre första kapitel? Aspekter från astrofysik och exegetik* (2011; uppdatering 2013). Här ställde han också frågan om modern astrofysik lämnar utrymme för en meningsfull tro på en Skapare. Hans skarpa gränsdragning mellan det han visste sig tro och det han trodde sig veta präglade hans svar på denna fråga.

Under sina långa produktiva år har Trygve Mettinger även författat en lång rad artiklar i ledande internationella tidskrifter. Ett urval av dessa publicerades 2015 under titeln *Reports from a Scholar's Life: Select Papers on the Hebrew Bible*, redigerad av Andrew Knapp. Men han avslutade sin vetenskapliga produktion med samma tema som ledde honom in i det akademiska studiet av Bibelns texter – kärleken. Mettingers sista monografi bar titeln *Sångernas Sång: En mästars dikt om kärleken* (2016). Där tillämpade han litterära perspektiv på Höga Visan och läste denna bibelbok som en hyllning till mänsklig kärlek som en gåva från Skaparen.

Åren som professor kantades av en rad längre utlandsvistelser och akademiska uppdrag. Han var verksam som gästprofessor vid Princeton Theological Seminary, USA (1984), institutionen för semitiska språk vid Kampen universitet, Holland (1991), institutionen för mellanösternstudier vid Stellenbosch universitet, Sydafrika (1997), samt vid den religionsvetenskapliga institutionen, Utrecht universitet i Holland (2000). Här hemma var han mellan 1977–1981 och återigen 1992–1997 engagerad som konsult åt Bibelkommissionen i det bibelöversättningsprojekt som skulle ge oss Bibel 2000. Han var alltså inte en av översättarna, utan en av de många forskare som nagelfor översättningsförslagen ur

bibelvetenskapligt perspektiv – och, med tanke på hans stora litteraturintresse, också med en blick på det estetiska och stilistiska.

Tryggve Mettinger var medlem i ett stort antal lärda sällskap både i Sverige och utomlands. Bland dem kan nämnas Vitterhetsakademien samt The (British) Society for Old Testament Study till vilket han valdes som hedersmedlem år 2003. Kungl. Vetenskaps societeten i Uppsala belönade Mettingers framstående forskningsinsatser med Thuréuspriset i humaniora 2008.

Tryggve Mettingers vetenskapliga insats är väldig, och hans betydelse för forskningen i Gamla testamentets exegetik vid Lund universitet går inte att överskatta. Hans seminarium var i vissa kretsar känt som ”Cirkus Mettinger”, vilket säger väldigt mycket om det inflytande han hade som vetenskaplig ledare, men också om den mångfald av metoder och forskningsinriktningar som skapades kring denna centralgestalt. Generationer av blivande forskare har haft förmånen att tränas i denna kreativa och innovativa miljö. Han var en akademiker av en typ man sällan ser idag – en encyklopedisk auktoritet. En professor av den gamla skolan – och en god vän. Vi som varit hans studenter minns honom särskilt som den vänlige – men strikte – lärare och kritiker han var. Vi minns förvaltaren av Främre Orientens kulturskatter och språkliga kunskap (få andra i Sverige sysslade med ugaritiska på hans tid, och vi minns med glädje hur han lärde oss akkadiska). Vi minns den glade, uppmuntrande allvetaren, som sade åt oss att skriva om precis vad vi ville, men som också ständigt lämnade handskrivna lappar som med spretig stil utropade ”Westermann!!!” eller liknande, för att påminna oss om någon referens vi glömt, men som Tryggve naturligtvis kunde utantill, med årtal och sida.

Tryggve Mettinger har berört som forskare, som lärare, som handledare, som mentor och som engagerad medmänniska. Hans minne kommer att leva länge i den världsvida kretsen av bibelforskare specialiserade på Gamla testamentet liksom i den krets av bibelforskare han väglett och inspirerat under merparten av sitt rika liv.

## Recensioner

SONJA AMMANN, KATHARINA PYSCHNY OCH JULIA RHYDER (RED.)

*Authorship and the Hebrew Bible*

FAT 158, Mohr Siebeck, 2022, inbunden, xii + 277 sidor,

SEK 1771, ISBN: 9783161614910

Denna samlingsvolym innehållande 14 artiklar undersöker frågan om författarskap utifrån ett historiskt-kritiskt perspektiv. Vad menar vi när vi säger ”författare”, vilka uppgifter har en författare och hur relaterar en texts läsare till dess författarskap? Dessutom, med tanke på hur texter skrivs om och återanvänds, vad är egentligen skillnaden mellan en författare, redaktör, och skrivare? De flesta av artiklarna i volymen presenterades vid en konferens anordnad av Basels universitet och Lausannes universitet under september 2018.

Sonja Ammann, en av redaktörerna, öppnar diskussionen med artikeln ”What Follows the Death of the Author?” där hon introducerar den problematik som möter bibelforskare som vill undersöka en texts gradvisa tillkomst utifrån ett historiskt perspektiv, men samtidigt inte vill behandla författarfrågan utifrån ett modernt och sålunda anakronistiskt perspektiv. Hon påpekar att de flesta forskare, även om de medvetet försöker undvika att fastställa en texts ”författare”, trots detta önskar placera texten i tid och rum, diskutera dess litterära koherens, samt bestämma dess litterära kontext. Ammann specificerar tre frågeställningar som de olika bidragen i volymen diskuterar:

- 1) Bör vi överhuvudtaget använda kategorin ”författare” till texter som skapats i en värld där gränserna mellan deras komposition och fortsatta tradering är flytande?
- 2) Vad är förhållandet mellan, å ena sidan, begrepp som *redaktör*, *skrivare* och *kompilator* och, å andra sidan, *författare*? Ska vi fortsätta att skilja på dessa begrepp eller vore det bättre att fokusera helt på textens ursprungliga läsare?

- 3) Vad blir konsekvenserna av att överge författarfrågan för historisk-kritisk bibelforskning? Hur kan vi, utan att fastställa en texts författare, analysera en texts social-historiska tolkning och nå ökad förståelse för textproduktion i det antika Israel?

Dessa tre frågor genomsyrar, till högre eller lägre grad, de följande artiklarna i volymen.

Det första tre artiklarna undersöker förhållandet mellan texter och författare i texter från Israels närliggande kulturer. Sophus Helles artikel "Narratives of Authorship and Cuneiform Literature" undersöker hur författare är porträtterade i mesopotamiska texter och argumenterar för att dessa beskrivningar inte främst ska användas som underlag för att förstå hur "verkliga" texter skrevs, utan snarare belyser de förväntningar som skrivare hade på sin egen roll i skapandet av texter.

På ett likande sätt lyfter Sylvie Honigmans artikel "The Greek and Judahite Representations of Author, Book, and Event: An Inquiry into Cultural Differences and Their Social Underpinnings" fram skillnader mellan ett grekiskt synsätt på författarskap och ett israelitiskt. Medan textens auktoritet är knuten till och förankrad i författarens egna identitet i Grekland, ligger tonvikten i Israel på aspekter i själva texten. Författarskapet själv skiljer sig också: medan grekiska författare fungerade som individer var textproduktion i Israel (och Mesopotamien) ett kollektivt arbete lokaliserat till skrivarskolor.

Slutligen argumenterar George Brooke, in sin artikel, "Rewriting Authorship in the Dead Sea Scrolls", för att Qumrantexterna talar mot en stark författarkultur. Existensen av många olika versioner av samma text speglar i stället ett samhälle där en texts stabilitet inte var av stor vikt. Texter skrivs snarare om, vilket resulterar i att enskilda författare blir oviktiga. Forskningsfokus bör därför ligga på att förstå texters funktion och de processer som guidar deras utveckling.

De tio följande artiklarna tittar närmare på författarskap i det antika Israel. Melanie Köhlmoos artikel "Authorial Intention(s) in Old Testament Texts" behandlar själva idén med författarintention och lyfter bland annat fram vikten av att skilja mellan "författarjaget" i en text och dess upphovsperson.

Ehud Ben Zvis artikel "Matters of Authorship, Authority and Power from the Perspective of a Historian of the World of Yehudite/Judean Literati" undersöker författarskap från ett socio-historiskt perspektiv. Å ena sidan belyser Ben Zvi hur författarskap har mindre att göra med en historisk person och mer med textens litterära kontext (jfr Nihan och Frevel). När Höga Visar tillägnas kung Salomo leder det till exempel till en intertextuell läsning med andra böcker tillägnade samma person. Å andra sidan (jfr Köhlmoos) verkar skillnaden mellan Moses som person i texten, den underförstådda (eng. "implied") författaren till Torahn, och den historiske författaren inte ha varit speciellt viktig för de flesta skrivare.

Konrad Schmid diskuterar författarfrågan utifrån ett redaktionskritiskt perspektiv in sin artikel "From Amos to Ben Sira: Some Questions and Answers on the Intellectual History of Authorship in the Hebrew Bible". Enligt honom har denna fråga sitt ursprung i profetlitteraturen, där bland annat Amos och Jeremia sågs som Guds talesmän och förmedlare av hans ord. Senare spreds idén att böcker hade författare till Torahn och Psaltaren, där Moses och David räknades som profeter. Denna process grundades i övertygelsen om att Gud är den verkliga författaren till sitt ord.

David Carr fortsätter med samma fråga in sin artikel "Rereading Anonymous Oral-written Pentateuchal Prose in a Post-Author 21st Century Context: Strategies and Goals for Historically-Oriented Interpretation". Med 5 Mos som utgångspunkt undersöker Carr frågan huruvida en profetisk författarfigur fastställer en boks auktoritet. Dock är den faktiska texten som utgör 5 Mos varken skriven av Moses eller Gud. Carr vidhåller även att historisk-kritiska läsningar, där fokus ligger på en texts författare, inte är neutrala utan privilegierar en viss sorts textsyn som troligtvis inte delades av 5 Moseboks ursprungliga läsare.

Idén om Gud som Bibelns yttersta författare tas även upp i Julia Rhyders jämförande studie "Divine Authorship: Diverse Images of Yhwh as Legislative Author in the Pentateuch and Beyond", där hon diskuterar hur de olika lagtexterna i Torahn gör anspråk på att stamma

direkt från Gud. Dock, snarare än att spegla en speciell strategi, porträtterar dessa texter Gud som lagens upphovsman och, i förlängning, dess författare.

Med fokus på de historiska böckerna betonar Ilse Müllner, i sin artikel "Between Narrator and Author: Observations on the Boundaries of the Books of Samuel", skillnaden mellan en texts verkliga författare och den underförstådda författaren. Detta illustreras väl i de olika berättelserna om Sauls död (1 Sam 31; 2 Sam 1). I detta fall bör frågan inte vara vilken version som är mest historisk, utan på vilka sätt de två olika versionerna är trovärdiga i sina respektive litterära kontexter: vilket budskap vill den underförstådda författaren förmedla till sina läsare?

Tre artiklar undersöker vishetslitteraturen. Christophe Nihans artikel "David Superscripts in the Psalms and Concepts of Authorship in the Hebrew Bible" analyserar hur David fungerar som författare, artist, och även psalmtyp i Psaltaren. Enligt Nihan har överskriften דָּוִד inte bara en auktoriserande funktion utan speglar även Israels minne av David som en from kung. Dessutom hjälper dessa överskrifter läsarna att identifiera med David och att se honom som en förebild i sin relation till Gud.

Thomas Krügers artikel "Authors and Narrators in Wisdom Literature: Proverbs, Qoheleth, and Job Compared" bygger vidare på samma fråga. Krüger belyser hur Ordspråksboken, Predikaren och Job alla innehåller en mångfald av inbördes motstridiga röster och där vi som läsare inte vet vilken röst som bör identifieras med författarens. Dessutom speglar olikheterna i framställning de olika böckernas skiftande syn på hur vishet ska undervisas: som traditionell undervisning, kritisk reflektion, och en blandning av dessa två.

Slutligen analyserar Christian Frevels artikel "Jeremiah, the 'Paradigmatic' Author: Authorship In, Behind, and Beyond Lamentations" hur profeten Jeremia kom att bli associerad med Klagovisorna (jfr Nihan). Snarare än att se Jeremia som bokens historiske författare ger tillskrivningen inblick i hur Klagovisorna kan tolkas utifrån ett kanoniskt perspektiv.



Den avslutande artikeln av Katharina Pyschny, ”Author Figuration in the Book of Ezechiel: Interdisciplinary Perspectives on Authorship in Prophetic Literature”, undersöker framställningen av Hesekiel som en författargestalt. Pyschny vidhåller, i likhet med många andra författare i denna volym, att framställningen av Hesekiel som författare inte har som mål att beskriva Hesekiels författarförmåga utan att framhäva att boken förmedlar Guds ord.

Sammanfattningsvis är detta en mycket bra bok där alla artiklar håller en hög forskarnivå. Den kan varmt rekommenderas till alla som är intresserade av hur bibelböckerna kom till och hur bibelpersoner kom att anses som författare.

*Lena-Sofia Tiemeyer, ALT*

SAMUEL E. BALENTINE

*The Lure of Transcendence and the Audacity of Prayer*

FAT 157, Mohr Siebeck, 2022, inbunden, xvi + 286 sidor

SEK 1524, ISBN: 9783161611032

Denna samlingsvolym är i många avseenden frukten av Balentines reflektioner och forskning om bön från de senaste 40 åren. Bokens titel, *The Audacity of Prayer*, summerar Balentines ståndpunkt: bön är en både dristig och djärv institution där människan gör anspråk på att kräva svar och handling av Gud. Bön upprätthåller avgrunden mellan Gud och människa, samtidigt som den också söker att överbrygga den. När en människa ber visar hen tro och hopp att universums härskare faktiskt inte bara lyssnar på utan även agerar utifrån hens vilja. Idén om bön är grundad i föreställningen om att Gud och mänskligheten har ett förhållande och för en dialog med varandra.

Samlingsvolymen består av 15 tidigare publicerade artiklar. Ingen av artiklarna har blivit reviderade. Detta gäller även i de fall där Balentine har ändrat åsikt sedan dess publicering, vilket är fallet angående Jeremias historicitet (artikel 5).

Del 1 innehåller tre artiklar som alla diskuterar framställningen i profetlitteraturen av avgrunden mellan Gud och Israel. Artikeln ”Isaiah

45: God's 'I Am', Israel's 'You Are'", är, som titeln alluderar till, en diskussion av förhållandet mellan Gud och Israel. Artikeln är centrerad kring Israels konstaterande i Jes 45:15 att Gud är en Gud som både gömmer sig och frälser.

Nästa artikel, "'I Am a God and Not a Human Being': The Divine Dilemma in Hosea", diskuterar uttrycket "jag är Gud och inte människa" i Hos 11:9, med fokus på hur Hoseas gudsbild skiljer sig från den gudsbild som finns i många klassiska grekiska texter. Även om Hoseas gud är odödlig, oändligt vis och allsmäktig som de grekiska gudarna, är han även mänsklig såtillvida att han tillåter medlidande och kärlek att influera sina handlingar och beslut.

Den tredje artikeln, "Written on the Heart, Erased from the Mind: Rewriting Moral Agency in Jeremiah", undersöker framtidsvisionen i Jer 31:31–34 och huruvida ett hjärta där Gud har skrivit in sin lag fortfarande är ett moraliskt hjärta. Om lydnad inte längre är frivillig, till vilken grad behöver då dessa nyskapade människor fatta moraliska beslut? Enligt denna framtidssyn blir Guds förbund då en gåva från Gud till Israel till vilken Israel saknar möjlighet att tacka nej.

De fem artiklarna i del 2 studerar den dialog mellan Gud och Israel som sker i bön och förbön. Artikeln "Enthroned on the Praises and Laments of Israel" tittar generellt på olika slags böner (lov, klagan), med fokus på deras form och funktion, både i Psaltaren och i narrativa texter, samt deras grundläggande antagande om relationen mellan Gud och Israel.

Den andra artikeln, "Jeremiah, Prophet of Prayer", diskuterar Jeremias roll som bedjare och förebedjare. Som förebedjare går Jeremia i Mose och Samuels fotspår när han representerar Israel inför Gud; som bedjare öppnar han sitt hjärta och ger ord till sin smärta i klagan inför Gud. I båda fallen blir han en förebild för vår egen dialog med Gud.

Artikeln "The Prophet as Intercessor: A Reassessment" fortsätter på samma spår. Balentine problematiserar idén om att alla profeter fungerade som förebedjare, då de flesta, undantaget Jeremia, bara förmedlar

Guds ord till Israel. Det är bättre att se profeter mer generellt som medlare mellan Gud och mänskligheten.

Nästföljande artikel, "My Servant Job Will Pray for You", undersöker Guds uppmaning i Job 42:7–10 att Job ska be för sina (värdelösa) vänner och att Gud ska acceptera hans bön. Frågan är dock för exakt vad Job ska be. Kan det vara så att Job ska be Gud att inte behandla vännerna på samma sätt som Gud behandlade Job? I så fall är det snarare Gud och hans beteende som är föremålet för Jobs bön.

Den sista artikeln, "I Was Ready to Be Sought Out by Those Who Did Not Ask" utvärderar Mark Bodas, Rodney Werlines, Daniel F. Falks, Judith H. Newmans och Richard J. Bautchs forskning om botbörens roll och funktion i Bibelns texter och andra templets judendom. Balentine blickar även framåt och föreslår nya forskningsområden och möjligheter.

De tre artiklarna i del 3 undersöker börens förhållande till Bibelns teodicéproblematik. Den första artikeln, "Prayer in the Wilderness Traditions: In Pursuit of Divine Justice", undersöker hur speciellt 4 Mos 11:4–34 (J), å ena sidan, och 2 Mos 16:1–26 (P) och 14:11–23 (P), å andra sidan, framställer bönen och dess roll i Israels kommunikation med Gud. Balentine noterar hur J-källan porträtterar Moses som en bedjare och medlare, medan P-källan beskriver honom som en förmedlare av Guds beslut.

Den andra artikeln, "Prayers for Justice in the Old Testament: Theodicy and Theology", undersöker hur bön kan ses som ett ifrågasättande av Guds rättvisa och de straff som han utsätter dem för i rättvisans namn. Balentine diskuterar speciellt Abrahams och Moses roll i 1 Mos 18 och 2 Mos 32, där de vidhåller att Guds handlande inte är rättvist. Han avslutar med att bön kan ses som en dialog i vilken Gud kan ställas till svars för sina handlingar.

Den sista artikeln i denna del, "'You Can't Pray a Lie:' Truth and Fiction in the Prayers of Chronicles" behandlar, som titeln säger, frågan om man kan be om något man innerst inne inte tror är rätt. Denna fråga tangerar diskussionen om historicitet gällande de böner som finns beva-

rade i Krönikerböckerna. Balentine vidhåller att även om dessa böner är fabricerade – så till vida att de historiska personer som nämns aldrig bad dessa böner – är de dock sanna i den grad att de reflekterar Israels upplevelser.

Del 4 undersöker hur senare läsare har omtolkat, predikat, och bett Bibelns böner. Den första artikeln, "Preaching the Prayers of the Old Testament", undersöker den kristna tolkningstraditionen av Ps 22 och Jesu citat av v. 2 i Matt 27:46 och Mark 15:34. Balentine förespråkar dess användning under fastan då den effektivt kopplar samman hopp och lidande: bara den som förtvivlat kan helt och fullt ta till sig återuppståndelsens hopp.

Nästa artikel, "'Turn O Lord! How Long?'" reflekterar över Guds till synes bristande ansvar gentemot sin skapelse. Ska vi be Gud om förlåtelse, eller är det snarare Gud som bör be oss att förlåta honom för allt lidande som han orsakat oss? Balentine funderar med Ps 90 som utgångspunkt kring vikten av att våga kasta våra tvivel, vår klagan och ilska på Gud.

Den näst sista artikeln, "Praying East of Eden", funderar vidare kring bönens funktion som nödvändig kommunikation mellan Gud och människor, och på vilka sätt båda partner behöver den andre.

I den sista artikeln, "Prayer in the Hebrew Bible: Retrospectives and Prospectives", inbjuder Balentine läsarna att ta del av hans tankar kring nutida forskning om bön, samt identifierar fyra områden som behöver utvecklas mer: bönens ursprung, bön som ett religiöst uttryck, jämförande studier om bön i olika kulturer, och vad han kallar "bönens intellektuella sårbarhet", det vill säga bön som en upplevelse som vare sig kan verifieras eller förnekas av empiriska studier.

Detta är en mycket värdefull samling artiklar av en av vår tids mest inflytelserika forskare om bön. Vissa av artiklarna hade jag redan läst i samband med min egen forskning om bön, medan andra erbjöd nya och tankeväckande perspektiv. Boken rekommenderas varmt.

*Lena-Sofia Tiemeyer, ALT*

MICHAEL FISHBANE

*Biblical Text and Exegetical Culture: Collected Essays*

FAT 154, Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, inbunden, xi + 620 sidor,

SEK 2173, ISBN: 9783161520495

Denna massiva bok av Michael Fishbane är en samlingsvolym av kortare akademiska artiklar om bibliska studier, Qumran och Dödahavsrollarna samt litteratur från den klassiska rabbinska judendomen. Texterna är presenterade i en övergripande historisk ordning och uppdelade i tematiske grupperingar. Det hela avrundas med en artikel som sammanfattar och summerar bokens slutsatser, samt fungerar som en fristående artikel.

Fishbanes bok har tre huvuddelar: 1) "Biblical Israel" (15 artiklar); 2) "Transition" (5 artiklar); samt 3) "Ancient Judaism" (16 artiklar). Efter detta följer en "Conclusion" (1 artikel), en lista över "Original Publications" och tre index. Med tanke på den stora mängd material volymen innehåller är de sistnämnda helt nödvändiga för att det ska vara möjligt att hitta det man söker. Totalt handlar det alltså om 37 artiklar, vilket gör det omöjligt att göra dem alla rättvisa i en recension. Kort sagt imponeras man av Fishbanes flitiga penna, detaljrikedom och noggranna forskning inom ett tidsmässigt omfattande ämnesfält – från det bibliska Israel till den antika judendomen. Detta är ett intryck som håller i sig genom hela materialet. Men Fishbane är inte bara akademiker i sina alster – hans syn på teologi som något betydelsefullt för liv och tradition skiner också igenom regelbundet.

Del ett, "Biblical Israel", utgörs enligt Fishbanes egna ord av en samling artiklar om bibliska texter inom olika genrer (med betoning på stilistiska och redaktionella kännetecken), ämnen i biblisk religion och religiositet (med betoning på mentaliteter och hur det relaterar till antika mytologiska uppfattningar och besläktade inslag i antika Israel) och kortare essäer om inombiblisk exegetik (om varierande tolkningar av äldre traditioner inom antika Israels kultur-litterära cirklar). Artiklarna i denna första del visar bland annat prov på Fishbanes intresse att identifiera kiasmer av olika slag i större sammanhang (se speciellt de tre första kapitlen: "Composition and Structure in the Jacob Cycle", "Historical Narrative and Narrative Poetics in 1 Samuel 3" och "Prophetic Loneli-

ness and Anguish in Jeremiah 20”). Artiklarna illustrerar även hur betydande redaktions- och receptionshistorien har blivit inom bibelforskningen. Vad gäller det sistnämnda är Fishbanes forskning om receptions-historia inte enbart begränsad till bokens första del – det är en genomgående tråd i volymens alla tre delar, inklusive den avslutande artikeln.

Del två, ”Transition”, fungerar som en kulturell övergång mellan det antika Israel och de olika rabbiniska arvtagarna, med huvudsakligt fokus på exegetik i Qumran och Dödahavsruellarna. Fishbane inleder med en genomlysning av Peshemetoden (kap 16) genom att föreslå att ett sådant tolkningssätt har djupa rötter i det antika Mellanöstern. Med andra ord har vi en långtgående hermeneutisk tradition som hade en representant i Qumran. I efterföljande kapitel, ”Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran”, diskuterar Fishbane tolkning som en fråga om kontinuitet och korrelation, följt av en diskussion av omvandlingen av motiet ”The Well of Living Water” i antika skriftkällor i kapitel 18, samt en undersökning av exegetiska särdrag inbyggda i Hes 43:3, 4 Mos 12:8 och 1 Kor 13:8 i ”Through a Looking Glass”. Delen fullbordas med kapitlet ”From Scribalism to Rabbinism”, som fokuserar den axiala omvandling som markerar ansatsen till klassisk judendom.

Fishbanes diskussion i denna andra del av boken är viktig av anledningen att artiklarna täcker in en övergångsperiod i den judiska tolkningstraditionen som inkluderar en frambrytande kristendom. Här tänker jag på hur den sistnämndas tradition på djupgående sätt påverkats av den judiska exegetiken i ett skede som dock slutade med en skiljelinje mellan två religioner i inledningen av den rabbiniska eran. Fishbane visar att han har en hel del att tillföra här angående den exegetiska utvecklingen och omvandlingen inom den antika judendomen.

Den tredje delen i Fishbanes samlingsverk, ”Ancient Judaism”, presenterar judisk exegetisk tradition under den rabbiniska antiken, med fokus på kreativ midrash. Om bokens första del var omfattande, med hela 15 artiklar, ställs läsaren nu inför en än större utmaning – ett block av 16 artiklar med en detaljrikedom som knappast kan rekommenderas för blott *en* genomläsning. De olika texterna utgör tillsammans en skatt-

kammare av reflektion över judisk tolkningstradition och dess receptionshistoria, från bibeltexter i Hebreiska bibeln till judisk andlighet och rabbinisk hermeneutik. Här följer några exempel på intressanta titlar: "Arm of the Lord: Biblical Myth, Rabbinic Midrash, and the Mystery of History"; "Some Forms of Divine Appearance in Ancient Jewish Thought"; "Aspects of the Transformation of Sacrifice in Judaism"; samt "Law, Story, and Interpretation: Reading Rabbinic Texts".

Delen inleds med artikeln "Midrash and the Meaning of Scripture" och avslutas med "Text and Canon". Tillsammans ramar dessa två texter in ämnet på ett pedagogiskt sätt. Fishbane visar att han inte bara är forskare utan också lärare som vill kommunicera kunskap om hur judar har tolkat och tillämpat sin religion i tider av förändring. Den röda tråden är, som sagt, receptionshistoria, vilket följande citat från artikeln "Exegetical Theology and Divine Suffering in Jewish Thought" får illustrera:

It [a final expression of the theme of the article] takes us into the depths of the subject of the conjoint suffering of God and Israel, and the power of exegetical theology to transform earlier traditions and present them as religious truth. The teaching I wish to discuss here come from the darkest horrors of Jewish life in Warsaw, between 1939 and 1943. (345)

Bokens sista artikel, "Canonical Texts, Covenantal Communities, and the Patterns of Exegetical Culture: Reflections on the Past Century", är från början en artikel (liksom alla de andra i volymen), men som här avslutar 36 artiklar om judendomen som ett nätverk av heliga böcker och kommentarer. Fishbane säger att den primära heliga boken naturligtvis är Hebreiska bibeln, som själv är en produkt bestående av många skikt, omarbetad till en mångfaldig antologi. För klassisk judendom var den fundamentet genom vilket det judiska samfundet blev textualiserat (eng. "textualized"). Fishbane illustrerar detta på många sätt i sin bok, även om flera av texterna inte är lätta att omedelbart smälta på grund av detaljrikedomen. Till sist i min bedömning av boken bör det nämnas att några av artiklarna är en aning svåra till att börja med, på grund av att långa inledningar kan göra det svårt att urskilja syftet.

I bokens introduktion berättar Fishbane också om en andra volym, där han kommer att behandla judiskt tankesätt, teologi och hermeneutik från tidig medeltid fram till den samtida moderniteten. En sådan andra volym visar ytterligare vilken oerhörd kompetens Fishbane har och vilket tidsspänn han rört sig inom under sin forskningsbana, som ännu inte är över. Det blir en bok att se fram emot för alla som är intresserade av Hebreiska bibeln, judisk tradition och deras receptionshistoria.

*Stefan Green, Åbo Akademi*

SHAWN W. FLYNN

*Children in the Bible and the Ancient World: Comparative and Historical Methods in Reading Ancient Children*

New York: Routledge, 2019, häftad, 240 sidor,

SEK 536, ISBN 9781032178301

Shawn W. Flynn's *Children in the Bible and the Ancient World* är den tredje antologi om barnstudier i bibelvetenskap som publicerats under 2019/2020, av vilka de två andra recenserats i *SEÅ* 87. Om *T&T Clark Handbook of Children in the Bible and the Biblical World* är den materialmässigt mest omfattande och *Children and Methods* den teoretiskt mest ambitiösa, har Flynn's antologi ett snävare fokus på historiska och komparativa metoder. Volymen rymmer tre huvuddelar: barn i Hebreiska bibeln och främre orienten, barn i tidigkristen litteratur och den grekisk-romerska världen samt barn och materiell kultur. I en avslutande epilög konstrueras en bro från en nytestamentlig apokryf in i vår egen tid.

Avsnittet om Hebreiska bibeln berör på olika sätt barn och mödrar i utsatta situationer. Heath Dewrell ger exempel på hur barn förekommer som både det begärda och det utlovade objektet i eder. Berättelserna om Hannas, Leas och Rakels ofruktsamhet sätts i relation till ugaritiskt material. Fördömanden av barnoffer (3 Mos; 2 Kung) problematiseras genom paralleller till texter från de puniska kolonierna. Dewrell uppfattar avståndstagande från barnoffer som tecken på dess förekomst. Claudia Bergmann skriver om svåra förlösningar i 1 Mos. Hon ser berättelserna om Rebecka, Rakel och Tamar som viktiga exempel på teologisering av



Israels folks umbäranden. Bergmann menar att dessa ofta förbisedda berättelser knyter an till centrala motiv som Exodus, snarare än att enbart fungera som etiologier till framstående personer. Därtill ger de en fingervisning om nivån på (pre-)gynekologisk kunskap i det gamla Israel.

David Bosworth undersöker fenomenet att överge spädbarn (exposure) genom att relatera berättelserna om Mose och Ismael till grekiska motsvarigheter hos Diodoros och Pseudo-Apollodorus. En viktig poäng är att övergivande inte utgör ett individuellt beslut utan har med gruppens normer att göra, med kön, funktionsvariation, oklart faderskap och fattigdom som riskfaktorer. Kristine Henriksen Garroway avslutar denna del med ett bidrag om "misslyckad" socialisation av flickor. Hon lyfter fyra berättelser som hon menar är avsedda som avskräckande exempel, där fäderna inte i tillräcklig utsträckning tar ansvar för sina döttrars väg mot äktenskapet: Rebecka, Dina, Selofchads döttrar och Jeftas dotter.

Avsnittet om barn i tidigkristna samt grekisk-romerska miljöer fortsätter på temat om barns, särskilt flickors, utsatthet. Sharon Betsworth läser sex texter om barn i Mark 5–10 i ljuset av de Eleuseiska mysterierna. Medan de barn som helas fungerar som positiva exempel på Jesu (inte Demeters) makt över dödens krafter, framstår Herodias dotter i stället som det exploaterade barnet som bringar död, snarare än liv (i kontrast till Persefone). John Martens frågar i sitt bidrag hur barn införlivades rituellt i de paulinska församlingarna. Här handlar det om att på nytt värdera betydelsen av riter som dop och omskärelse utifrån barnens horisont. Christian Laes avslutar detta avsnitt med en genomgång av *Gelehrtenpott* i grekiska och romerska källor, närmare bestämt anklagelser mot pedagoger om sexuellt utnyttjande av barn. Laes menar till försiktighet i jämförelsen, men menar att problemet då förstods i andra kategorier (social status) än idag (psykologiskt trauma).

Delen om materiell kultur har två bidrag. Julie Faith Parker diskuterar funktionen av så kallade Judean Pillar Figurines (JPF:s), små nakna kvinnofigurer av terrakotta, av vilka närmare 1000 hittats i Juda (700–600 f.v.t.). Parker synar den dikotomi mellan lek och arbete som präglar

tidigare forskning och drar slutsatsen att dessa massproducerade figuriner (också) användes som leksaker. Susan Guize Sheridan söker rekonstruera vardagen för barn i ett byzantinskt kloster, Sankt Stefans, i Jerusalem under 400–600 talen. Det stora fyndet är att barn utgjorde ungefär en tredjedel av kvarlevorna, även om vi ännu inte vet vad barnen gjorde där. Doris Kiesers bidrag om den menstruerande Maria i Jakobs protoevangelium relaterar texten till både tidigkristna föreställningar om Marias eviga jungfrudom och till judiska renhetsföreskrifter. Kiesers tes är att protoevangeliets Maria lever kvar i vår tids motsägelsefulla förväntningar på tonårsflickor om att vara både sexiga och oskuldsfulla.

Redaktörerna går tveklöst i mål med ambitionen att peka på historiska kontexters betydelse för vår kunskap om barn, samt att tillgängliggöra högspecialiserad forskning. Två bidrag uppfattar jag som särskilt övertygande i detta avseende. Dewrell ger nya perspektiv på frågan om barnoffer i Israel. Betsworth demonstrerar det långtgående inflytandet från mysteriekultens traditioner på en evangelietext. Bosworth är något mindre övertygande på denna punkt, för att de jämförda materialen kommer från så olika tider och därtill har så olika omfattning.

En förhoppning i förordet som inte riktigt slår in gäller dialog mellan föredragen. Kopplingen till annan barnforskning är också begränsad, vilket delvis kan förklaras med att de tre antologierna kom ut nära nog samtidigt. Endast Garroway och Parker identifierar uttryckligen sina bidrag som del av fältet barnstudier. Det betyder inte att volymen inte ger väsentliga bidrag till fältet. Tematiskt utgör barns utsatthet den tydligaste röda tråden. Flera bidrag uppmärksammar därtill den prekära situation som flickor som uppfattades som giftasmogna befann sig i (Bosworth, Garroway, Betsworth, Kieser). En viktig nyansering består i att lyfta fram flickornas agens att både utmana och reproducera normer. Några bidrag handlar om att synliggöra barns närvaro i sammanhang där de tidigare beaktats i mindre utsträckning, till exempel klostret, församlingen eller 700-talets Juda (Sheridan, Martens, Parker). Forskarens uppgift innebär då syna tidigare forsknings försumlighet eller aktivt ointresse för barns verklighet.

Relationen mellan text och historisk verklighet är central i många bidrag. Ett underliggande antagande är att vi genom att identifiera marginaliserade barns roll i historien och i texterna kan komma åt förgivet-tagna kulturella föreställningar (xii). Bosworth gör ansatser till att komplicera frågan (55) och Bergmann visar förtjänstfullt hur också förlösningsskildringar utgör teologi. Här kunde exempelvis Donna Nolan Fewell vara en fruktbar samtalspart med sitt socio-narratologiska grepp på bebådelse- och födelsetexter (i *Children and Methods*). Jag noterar att litterära perspektiv i stort sett är frånvarande. Det kan, men behöver inte vara, en följd av bidragens historiska fokus. I något fall (Laes) blir det enligt min mening direkt märkligt att exempelvis inte beakta genre eller tydligare avgränsa tidsperioden. Vilka slutsatser kan vi egentligen dra från satiriska texter (grekiska och romerska, från första till femte århundradet) om förekomsten av övergrepp i undervisningssituationer under antiken?

Vad gäller metod och teori representerar Sheridans bioarkeologi det mest innovativa nytillskottet (med beröringspunkter till Garrows barnarkeologi i *Children and Methods*). Något snopet bara att slutsatserna efter 20 års forskning är så extremt tentativa. Kieser fyller en lucka i exegetisk barnforskning (identifierad av Reidar Aasgaard i *T&T Clark Handbook*) genom att tangera texternas reception. Det är välkommet, men har mer karaktären av analogi baserat på ett enskilt fall än en regelrätt receptionsstudie. Den koppling mellan barnforskning och feministiska studier som är grundläggande i både *T&T Clark Handbook* och *Children and Methods* märks här framför allt i ämnesvalet. Den teoretiskt intresserade har dock inte mycket att hämta i denna antologi, som ändå kretsar kring teoretiskt pregnanta frågor som legitim kontra illegitim sexualitet. Jag får erkänna att jag uppfattar det som ett förspilt tillfälle. Med det sagt utgör *Children in the Bible and the Ancient World* tveklöst ett bidrag till det snabbväxande fältet barnstudier, inte minst genom att tillgängliggöra relevant komparativt material från främreorientaliska, grekisk-romerska samt tidigkristna traditioner.

Mikael Larsson, Uppsala universitet

RHIANNON GRAYBILL

*Texts After Terror: Rape, Sexual Violence, and the Hebrew Bible*

Oxford University Press, 2019, inbunden, 240 sidor,

SEK 626, ISBN: 9780190082314

I dokumentären ”Hårt sex” (*Uppdrag granskning*, SVT 2023) beskriver gymnasieelever och unga vuxna det som blivit ”den nya sexuella normen”: det ska vara hårt, så hårt att det är svårt att gå efteråt (för tjejen), och lämnar blåmärken (på tjejen). Kvinnor ska smiskas, dras i håret och strypas. Dagens kvinna, fri i sin sexualitet, är nämligen vild, och gillar det vilt. Annars är hon *vanilla*; pryd, trist och osexig. Många anser att tillgängligheten till porr via sociala medier påverkar dem. Både tjejer och killar tror att hårt sex är vad som förväntas. Alla vill bara göra rätt. Inget övergrepp har skett i lagens mening, samtycke har getts. Hur det som skedde ska definieras är lite luddigt, men efteråt finns – främst hos tjejerna – både en fysisk och psykisk smärta, men den får man inte gnälla över, då blir det så rörigt. Den snygga fotbollskillen är ju en *good guy*. Kvar finns en känsla av obehag, kanske äckel.

Med avstamp i Phyllis Tribles *Texts of Terror* (1984) vill Rhiannon Graybill utmana och utveckla feministiska läsningar av texter om sexuell våld i Hebreiska bibeln. Graybill menar nämligen att sättet vi tolkar till exempel våldtäktsberättelser på är utdaterade, kanske till och med ofeministiska. Vi behöver nya modeller och teorier som erkänner komplexiteten och undviker att läsa in önskningar, stereotyper samt objektifieringar. Genom att inte döma texterna på förhand eller klumpa ihop dem till att skildra eller betyda samma sak kan vi undvika att begränsa vad en feministisk läsning innebär. *Texts After Terror* är ett försök att läsa och prata om utvalda texter på ett nytt sätt, i mötet med samtida erfarenheter, teorier och litteratur.

I kapitel ett lägger Graybill en teoretisk grund genom att presentera tre nyckelbegrepp. Hon menar att berättelser om sexuell våld – i Bibeln och idag – är *fuzzy* (ungefär ”luddiga”), *messy* (”röriga”) och *icky* (”äckliga”). Ibland är det uppenbart att det skett ett övergrepp, men det finns också situationer där det inte är lika enkelt att bedöma, gråzoner där

gränsen mellan övergrepp och icke-övergrepp inte är helt klar. Graybill lyfter fram #MeToo-rörelsen och de miljontals (!) kvinnor världen över som vittnat om något liknande; att ha gett samtycke fast det egentligen känts fel, att först velat ha sex men sedan ångrat sig utan att kunna stoppa skeendet, eller gått med på saker man inte velat i en kärleksrelation. Ska det beskrivas som dåligt sex, obekvämt sex, oönskat sex, sex man ångrar, eller är det ett övergrepp? Vad som har hänt är *fuzzy*.

*Messy* rör vad som händer efteråt, *after terror*. Precis som själva skeendet kan vara luddigt, kan det bli rörigt efteråt, till exempel om den utsatte inte följer stereotypa föreställningar om hur hen borde reagera. Den uppkomna röran förväntas dessutom kunna städas undan med hjälp av kuratorer eller vänner, men ibland sker ingen lösning eller *katharsis*. Luddigheten i situationen och röran efteråt leder till nånting *icky*, en kvardröjande känsla av äckel eller obehag. Graybill kritiserar dagens dominerande samtyckes-diskurs för att bortse från att sexuellt våld är *fuzzy*, *messy* och *icky*. Hon menar att begreppet samtycke (*consent*) misslyckas fånga in mer sublima uttryck för makt och tvång. Samtyckes-diskursen legitimerar vidare, enligt Graybill, underordning, genom att förutsätta att det finns en överordnad, ofta förstådd som mannen, som förväntas söka tillåtelse från en underordnad, ofta förstådd som kvinnan. Men det är inte alltid givet vem som är offer och vem som är förövare (eller om det alltid är relevanta kategorier). Hon menar dessutom att samtycke är en alldeles för låg ribba när det kommer till sexuella handlingar och relationer.

Utifrån begreppen, *fuzzy*, *messy*, *icky* och *consent*, samt med hjälp av feministisk teori, queerteori och skönlitteratur argumenterar Graybill för att läsa bibeltexter om sexuellt våld med öppenhet för texternas tvetydighet och ambivalens. Hon beskriver fyra tolkningsstrategier med vilka vi bör närma oss texterna: 1) För det första menar hon att vi måste *vägra hävda vår oskuld*. Det finns ingen neutral position i förhållande till våldtäktsberättelser, till exempel menar hon att man bör avstå från historiserande förenklingar av typen att om en kvinna inte är ett subjekt enligt antika lagar, så är oönskat sex inte våldtäkt. 2) För det andra

måste vi *avvisa paranoida läsningar*. Hon kritiserar ”misstänksamhetens hermeneutik” och menar att en sådan läsning medför förgivettagna tolkningar. 3) För det tredje bör läsaren *uppmärksamma ”sticky” (“klibbiga”) känslor*. Graybill hämtar inspiration från affektteori och framhåller att på samma sätt som kvinnor som anmälde våldtäkter förr i tiden ofta anklagades för att överreagera, kan de idag kritiserars för att inte uttrycka ”rätt” känslor, känslor som andra vill tvinga på eller klibba fast vid dem. 4) Till sist lyfter Graybill fram relevansen av att *läsa bibeltexter med och genom skönlitteratur*.

Utifrån ovanstående teoretiska ramverk analyseras sedan specifika texter (främst 1 Mos 34; 2 Sam 13; 1 Mos 19; samt 2 Sam 11). I kapitel fyra analyseras något mer oväntat relationen mellan Hagar och Sara i 1 Mos 16 och 21. Graybill framhåller nämligen att en feministisk teori måste ta på allvar hur sexuellt våld underlättas, uppmuntras eller utnyttjas även kvinnor emellan, och hur kvinnor kan fungera som agenter för sexuellt våld. Hon menar till exempel att ”Naomi exploits Ruth, perhaps even pimps her out, to ensure her own safety” (107). Kapitel fem fokuserar på efterverkningarna. Graybill menar att Dotter Sions ord i Klagovisorna kan läsas som ett sådant vittnesmål. I ett sista analyskapitel argumenterar Graybill för vikten av att orka stå ut med att det inte sker någon tillfredsställande upplösning eller positiv vändning i berättelserna. Hon kritiserar även Tribles beskrivning av den feministiska kritikens uppgift att ”berätta sorgsna historier”. Med hjälp av Levitens bihustru (Dom 19) framhåller Graybill i stället en ”unhappy reading”. En sådan syftar inte till att sörja med kvinnan eller försöka föra hennes talan, något Graybill menar fråntar kvinnan hennes agens, utan endast konstatera att berättelsen gör läsaren *unhappy*. Graybill betonar genomgående feministiska läsningar som rymmer ambivalens, tvetydighet och icke-lösning, som utmanar både texterna och tolkningarna.

Att kritisera både bibeltexter och deras tolkningshistoria samt använda dem för att diskutera samtida strukturella problem (som sexuellt våld mot kvinnor), är grundläggande uppgifter för det receptionskritiska fältet. Graybill gestaltar detta på ett imponerande sätt. Hennes bidrag rör

komplexa och viktiga frågor, i både Bibeln och i samtidsdebatten. Hon rör sig med lätthet mellan bibeltexter, teorier och skönlitteratur. Hon visar på nya strategier med vilka vi kan använda samtiden för att tolka Bibeln, och Bibeln för att tolka samtiden. Ibland vill hon kanske för mycket; alla teorier och teoretiker, skönlitterära verk, moderna exempel, bibeltexter, tolkningsstrategier och begrepp riskerar att bli lite överväldigande.

Samtidigt är hennes svaghet hennes stryka. Här finns mycket att reflektera över och återkomma till, inte minst i mötet med studenter. Graybill visar (ännu tydligare i en föreläsning tillgänglig på YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=Y7JiWpqb-q0>) hur de bibliska berättelserna ekar på campus. Jag tänker på ”Hårt sex”, på att det i vår närhet, på nationer, i studentrum och korridorer, uppstår situationer som är *fuzzy*, *messy* och *icky*. Det behövs ett nytt sätt att tala om sexuellt våld, i Bibeln och i vår egen tid. Kanske har exegetiken en unik möjlighet att göra det; tala med unga studenter, genom antika texter, om gråa zoner med djupa rötter. Graybill visar Hebreiska bibelns fortsatta aktualitet, eller som Trible skriver i *Texts of Terror*: ”the story is alive, and all is not well” (66).

*Hanna Liljefors, Uppsala Universitet*

JENS HERZER

*Die Pastoralbriefe und das Vermächtnis des Paulus:*

*Studien zu den Briefen an Timotheus und Titus*

WUNT 476, Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, inbunden, 563 sidor,

SEK 1953, ISBN 9783161543135

Leipzigprofessorn Jens Herzer har ägnat de senaste två decennierna åt att förbereda en kommentar till pastoralbrevens för den anrika serien *Theologischer Handkommentar* och denna bok är en samling uppsatser och anföranden som han genom årens lopp producerat i relation till dessa texter. Volymens bidrag består således inte främst av nya forskningsrön, utan i att samla dem på ett och samma ställe. Bokens texter är uppdelade i fyra kategorier: 1) Perspektiv på forskningen;

2) Paulushistoria och Paulusreception; 3) Församling och lära mellan anspråk och verklighet; samt 4) Tro, fromhet och etik under lupp. Boken avslutas med en reflektion kring sanning och etik i pastoralbrevet.

Texterna i bokens första del inleds med en sammanfattning av nuvarande forskningsläge. Som antyds av kapitelrubriken "Abschied von Konsens?" framhåller Herzer att senare tids pastoraltrevsforskning spreder betänkligt både vad gäller brevens relation till varandra och deras koppling till Paulus. I efterföljande kapitel tas läsaren med till de tyska 1800-talsgiganterna Friedrich Schleiermacher, F. C. Baur och Heinrich Holtzmann, dit Herzer spårar både dagens forskningskonsensus och skälet till att den är på väg att luckras upp. Herzer visar hur Schleiermachers tes om 1 Tim som pseudepigrifi plockas upp av Baur, som hävdar att 1–2 Tim och Tit är en sammanhållen korpus. Kombinationen av Schleiermacher och Baur blir sedan i kölvattnet av Holtzmanns inflytelserika kommentar konsensuspositionen. Herzer pläderar för en omvärdering av detta forskningsparadigm där de tre pastoralbrevet inte automatiskt förutsätts ha gemensamt ursprung som en sammanhållen *Corpus Pastorale*, utan där varje enskild text får studeras utifrån sina egna premisser. Vidare argumenterar han för en utveckling bort från ett binärt förhållningssätt där brevsamlingen som helhet ses som antingen autentisk eller förfalskad.

Andra delen behandlar Paulusreceptionen i pastoralbrevet och konstaterar att denna tar sig olika uttryck i de olika breven. Inte minst 1 Tim ger exempel på de hermeneutiska utmaningar som följer av att applicera de äktpaulinska breven i en ny kontext. Herzer framhåller också att de traditioner kring slutet av Paulus liv som återfinns i pastoralbrevet har mer gemensamt med den bild som framställs i Apostlagärningarna än den gängse teorin om en Spanienresa följt av en andra fångenskap i Rom. Vidare argumenterar Herzer att en lösare syn på pastoraltrevens enhet möjliggör erkännandet att 2 Tim och Tit passar väl in i Apostlagärningarnas Paulusnarrativ, medan 1 Tim intar en mer svårplacerad särställning.

Bokens tredje del behandlar i hög grad pastoraltrevens antagonister. Herzer menar att breven författats i ordningen Tit → 2 Tim → 1 Tim,



och förfäktar att brevens motståndare inte är synonyma, utan i tur och ordning judar, kristna och gnostiker. 1 Tim dateras till 140-talet, i begynnelsen av kontroverserna kring Markion, Valentinus med flera. Uppenbarligen spelar 1 Tim en viktig roll i denna konflikt, eftersom Ignatius av Antiokia anspelar på talet om den "falskeligen så kallade gnosis" (1 Tim 6:20) i titeln på sitt antignostiska *Magnum Opus*. Polemiken i 2 Tim och Tit är å andra sidan mer allmänt hållen och, med Herzers ord, klichéartad.

Bokens fjärde del ägnas åt fallstudier av ett urval etiska och fromhetsrelaterade frågeställningar. Här diskuteras centrala tankegångar såsom *εὐσέβεια/pietas*, underordning gentemot statsmakten, människokärlek (*φιλαντροπία*) och hoppet om liv i den tillkommande världen. Avslutningsvis behandlas pastoralbrevens etik på ett sätt som leder till det antagande som varit en genomgående hypotes i hela verket, nämligen att de tre pastoralbrevens är tillkomna i olika tider av olika anledningar och därför måste behandlas var för sig.

Även om det är uppenbart att de texter som sammanförts i denna artikelsamling har mycket olika ingångar löper betoningen av de tre pastoralbrevens som tre enskilda kompositioner som en röd tråd genom verket. De enskilda fallstudierna är förvisso någorlunda uttömmande, men den underliggande frågan om pastoralbrevens förhållande till varandra lämnas i hög utsträckning obesvarad. Herzer övertygar läsaren att en omvärdering är nödvändig och antyder några vägar framåt. Om han lyckas fullfölja sina resonemang och lösa de frågeställningar han öppnar upp i sin kommande pastoralbrevskommentar har denna potential att bidra till ett paradigmskifte för pastoralbrevsforskningen. Samtidigt bör nämnas att frågeställningen kring pastoralbrevens enhet inte är unik för Herzer utan också ställts av flertalet andra forskare, inte minst på tyskspråkigt område. För den som inte hängt med i de senaste årens utveckling in pastoralbrevsforskningen erbjuder denna samlingsvolym ett ypperligt tillfälle att bli uppdaterad om forskningsfronten.

*John-Christian Eurell, Umeå universitet*

JAEYOUNG JEON

*From the Reed Sea to Kadesh: A Redactional and Socio-Historical  
Study of the Pentateuchal Wilderness Narrative*

FAT 159, Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, inbunden, xx + 418 sidor,  
SEK 1876, ISBN 9783161612169

Syftet med denna bok är att analysera "Ökenberättelsen" (eng. "The Wilderness Narrative"), berättelsen om Israels fyrtioåriga vandring i 2 Mos 15–3 Mos 20. Analysen gäller berättelsens kompositionshistoria och socio-historiska bakgrund. Det görs med en uppsättning metoder och teorier: redaktionskritik, textkritik, arkeologi, komparativt material från det forntida Mellanöstern och sociologiska teorier.

Boken är uppdelad i sex delar med flera kapitel vardera. Del I presenterar den forskningshistoriska bakgrunden och metoderna. Kapitel I.1 konstaterar att det blivit alltmer accepterat att tala om en kort prästskrift (priesterliche Grundschrift, Pg) som slutar i 2 Mos eller 3 Mos. Detta öppnar frågan för hur vi förstår det prästerliga materialet i 3 Mos–4 Mos, och på vilket sätt det överbryggat prästerliga traditioner i 1 Mos–3 Mos och deuteronomistiska i 5 Mos. Trots det har Ökenberättelsen inte analyserats nämnvärt. Vidare menar Jeon att tanken på linjära utvecklingsmodeller dominerat forskningen, men att en modell som bygger på samtida debatt mellan skrivare ("scribal debate") gör större rättvisa åt materialet.

Förutom de klassiska historiska metoderna inom Bibelvetenskap använder Jeon sociologiska teorier från Max Weber, Antonio Gramsci och Pierre Bordieu för att blottlägga gruppkonflikter och hur högre klasser i ett samhälle arbetar för att stärka sin makt.

I ljuset av dessa teorier kan vi enligt Jeon urskilja fyra lager och tillika grupper bakom Ökenberättelsen som alla går att spåra till den persiska tiden: 1) Först komponerar prästerliga skrivare en "Ökenredaktion" ("Priestly Wilderness", PW). Här skapas det mesta av materialet. På detta följer en sadokitisk redaktion ("Priestly Zadokite", PZ) som betonar prästernas exklusiva ställning. Till sist finns här också en fortsättning som bland annat underordnar Josua prästerna ("Priestly Joshua", PJ); 2) Det andra lagret består av två sena deuteronomistiska lager: Dtr1

i berättelserna före Sinai, Dtr2 efter Sinai; 3) Det tredje lagret inkluderar icke-prästerliga texter med ett fokus på de (70) äldste ("Elder redaction 1", ER1) samt, senare, hur Josua ses som ledare (ER2); 4) Det fjärde lagret utgörs av fragment med levitiska svar på den (överste-)prästerliga dominansen.

Del II börjar analysen med att isolera tidiga förexiliska traditioner. Dels handlar det om den omständliga vandringen genom öknen, där stationerna Egypten, Sinai/Horeb och Kadesh (Barnea) kan kopplas till tidiga traditioner om JHWH:s ursprung i sydlandet och öknen, och även till berättelser om befrielsen från Egypten. Dessa brukar associeras med att nordriket Israel frigjorde sig från Egypten på 900-talet. Hit hör även traditioner från Transjordanien, vilka även de stod under Egyptiskt herravälde.

Del III är tillsammans med nästa del de två huvuddelarna i boken. Här analyseras de olika episoderna i Ökenberättelsen utifrån uppdelningen i lager och de grupper som presenterats (PW, PZ osv.). I denna första del analyseras de som förekommer före Sinai. Här följer några slutsatser som är värda att lyfta fram.

I kapitel III.2 konstaterar Jeon att det är svårt att hitta en tydlig början på Ökenberättelsen (2 Mos 13–15). De prästerliga delarna som kan isoleras hör närmare samman med Uttågsberättelsen i 2 Mos 1–15, och de icke-prästerliga delarna är alltför fragmentariska för att utgöra en helhet. Kapitel III.3 analyserar likheter mellan de dagliga ransoner som gavs längs det persiska imperiets huvudvägar och mannat i öknen (2 Mos 16).

I ett sista kapitel i del III argumenterar Jeon utifrån sin analys att materialet före Sinai inte genomgått någon övergripande redaktion, utan att det vi ser handlar om styckvisa tillägg efter att Pg skapats. Det innebär att typiska ökenmotiv som knotandet, brist på vatten och mat och så vidare inte ligger på samma nivå kompositionshistoriskt.

Del IV är nästa stora huvuddel i analysen och behandlar episoderna efter Sinai. Här ska två punkter lyftas fram. Det första kapitlet pekar ut slående likheter mellan det persiska hovets utformning och det

israelitiska ökenlägret med tabernaklet i mitten. Det persiska hovet hade inte en fast huvudstad utan turnerade runt mellan städerna Babylon, Susa, Ekbatana, Medien och Persepolis. Jeon drar slutsatsen att poängen är att visa att JHWH:s makt över Israel inte bara är religiös, utan även politisk. Frågan är dock, menar jag, vad detta betyder i ljuset av tidigare traditioner, som till exempel förbundsteologin. Vidare betonar det israelitiska lägret med tabernaklet i mitten snarare den religiösa dimensionen än den politiska. I kapitel IV.3 ser Jeon ett förminsande av profeter och präster i jämförelse med Moses unika status, vilket tjänar att upphöja de äldste som ledare (ER1, 4 Mos 12). Men detta är, menar jag, inte uttalat och svårt att se.

Den sista stora delen, förutom slutsatserna, drar samman den litterärkritiska analysen i tre kapitel. Det första kapitlet sammanfattar analysen, men diskuterar också den socio-historiska miljön för de olika grupperna bakom lagren, vilket är upplysande. Kapitel två sammanfattar de debatter som identifierats: 1) ledarskap, auktoritet och politisk struktur; 2) pro-persiska, anti-egyptiska och pro-egyptiska positioner; 3) debatter i sena Dtr och ER-lager (hur Gud är närvarande i/med Israel); 4) blandäktenskap; och 5) leviternas status.

Kapitel tre bemöter sedan kritiken att det inte fanns förutsättningar för den litterära aktivitet och debatt som sendateringen av alla lager till persisk tid förutsätter. Under den första halvan av den persiska tiden kan vi räkna med att det endast fanns en handfull skrivare i Jerusalem. Jeon menar dock att skrivarna i persisk tid är arvtagare till en obruten tradition av skrivare från förexilsk tid, och att den persiska administrationen stödde skivaraktivitet. Han lyfter Karel van der Toorns idé om en ”skrivarworkshop” i Jerusalems tempel som under lång tid bearbetade texter (jfr Neh 8:13). Detta talar för att vi kan anta att det förekom litterär aktivitet under persisk tid. Däremot är det inte ett argument för att föredra en ”debattmodell” i stället för en ”linjär modell”, menar jag. Två viktiga frågor lämnas också obesvarade: vad var syftet med att samla alla gruppers debattinlägg i en text, och vem bestämde (och hur) vad som skulle ingå?

Jeons bok är en intressant och bred historisk analys av ett antal texter som inte alltid får så mycket uppmärksamhet. Interaktionen med arkeologi och andra källor från det forntida Mellanöstern gör den väldigt användbar. Boken ger även en bra inblick i den litterärkritiska debatten.

Analysen brister dock i att det inte alltid är så lätt att veta vad som menas med ”Ökenberättelsen”. Ibland står det för de texter vi har mellan 2 Mos 15 och 4 Mos 20 i Pentateukens slutliga form. Däremot räknas inte lagtexterna in här, vilket blir knepigt då särskilt berättelserna i 4 Mos verkar interagera med dem (inte minst 4 Mos 5–6; 15; 18–19). Men Ökenberättelsen kan också stå för de tidigaste skönjbara fragmenten, som dock är för fragmentariska för att kunna rekonstrueras, och alltså inte blir någon berättelse. Problematiskt är också att början av berättelsen är så fragmentarisk att den inte kan rekonstrueras för något lager. I den kanoniska texten är det löftet om land och uttåget ur Egypten som gör att israeliterna måste vandra i öknen, men i den losskopplade Ökenberättelsen – i sin slutliga form eller i de första fragmenten – finns inget sådant samlande motiv, vilket gör att det är svårt att prata om en sammanhängande berättelse.

Detta är dock detaljer i en annars utmärkt skriven bok som förtjänar att läsas av var och en med ett historiskt intresse för vad traditionerna om israeliternas vandring i öknen kan betyda.

*Josef Forsling, Teologiska högskolan Stockholm*

UNCHAN JUNG

*A Tale of Two Churches: Distinctive Social and Economic  
Dynamics at Thessalonica and Corinth*

Berlin: de Gruyter, 2021, inbunden, 280 sidor

SEK 1116, ISBN 9783110742015

Bokens titel refererar till en bok av Charles Dickens, *A Tale of Two Cities*. Medan Dickens jämför London med Paris, drar UnChan Jung socioekonomiska paralleller mellan två städer, Thessaloniki och Korint, där aposteln Paulus grundade församlingar.

Jung har delat sin bok i sex kapitel. Det första kapitlet innehåller introduktion och metodologi. Jung frågar sig hur en bibelvetare kan applicera sociologi för att förstå Bibeln. Han säger att det kan göras på tre sätt: rekonstruktion, jämförelse på distans och halvverifikation. Rekonstruktion innebär att forskaren målar en så komplett bild av församlingarna som det bara går. Jämförelse på distans innebär en jämförelse mellan bibliska data och sociologiska teorier och mellan två paulinska församlingar. Halvverifikation innebär att andra antika källor får stödja bibeltolkningen.

Det andra kapitlet bär titeln "Paul's Letter to Free(d) Casual Workers: Profiling the Thessalonians in Light of the Roman Economy". Jung redogör först för synen bland forskarna om de första kristnas sociala ställning. Den gamla konsensusen, representerad av Gustav Adolf Deissmann (verksam under de första decennierna av 1900-talet), var att de första kristna tillhörde de lägre skikten av det romerska samhället. År 1975 förkunnade Abraham J. Malherbe att "en ny konsensus är möjligtvis på väg att formas ... de första kristnas sociala status kan ha varit högre än vad Deissmann antog". Gerd Theissens publikationer på 1980- och 1990-talen visade att några tidiga kyrkoledare tillhörde samhällets högre skikt. Jung påpekar att församlingen i Thessaloniki inte verkar haft några etniska judar i församlingen. Paulus refererar inte till några i sitt brev och han citerar aldrig de hebreiska skrifterna. I stället finns det ekon av romersk propaganda som fred och säkerhet (1 Thess 5:3). Jung betonar att thessalonikernas socio-ekonomiska status var anorlunda (sämre) än de andra kristnas (43). Därför kan Paulus uppmana dem: "jobba med era händer" (1 Thess 4:11).

Det tredje kapitlet bär rubriken "Dynamic Socio-Economic Phenomena in Thessalonica: Status, Relationships, and Identity". I sitt första brev till thessalonikerna använder Paulus familjerelaterade begrepp mer frekvent än i andra brev. Gud är fader (*πατήρ*, 1:1, 3; 3:11, 13), och Paulus definierar även sig själv som sådan (2:11), samt jämför sig med en mor (2:7). Jung kommenterar: "Paulus användning av familjemetaforer antyder att han avser att bygga band liknande en familjs

mellan thessalonikerna” (113), och argumenterar för att aposteln tänkte sig den nya familjen som en ekonomisk enhet i stil med den romerska familjen där medlemmar stödjer varandra.

Det fjärde kapitlet bär titeln ”Paul’s Letter to a Diverse Community in Corinth: Profiling the Corinthians in Light of Roman Culture”. Vi har alltså förflyttat oss till Korinth. Paulus skriver i 1 Kor 1:26: ”Bröder, tänk på när ni blev kallade: inte många var visa (σοφοί) i värdslig mening, inte många var mäktiga (δυνατοί), inte många förnåma (εὐγενεῖς).” Orden σοφοί, δυνατοί och εὐγενεῖς är betydelsefulla för att förstå församlingsmedlemmarnas sociala status, men vad innebär egentligen frasen οὐ πολλοί (”inte många”)? Anhängarna av den gamla konsensusen poängterade att de flesta kristna inte var visa, mäktiga och förnåma, medan förespråkarna av den nya konsensusen säger att några var det.

Mer ljus på frågan om församlingsmedlemmarnas sociala ställning kommer från 1 Kor 11, där Paulus nämner exempel på ovärdigt uppträdande i samband med nattvardens firande i v. 22. Gerd Theissen har använt sig av denna vers för att hävda att de fattiga diskriminerades i samband med nattvarden – versen utgör därmed ett solitt bevis på att några medlemmar i församlingen kom från högre samhällsklasser.

Det femte kapitlet bär titeln ”Dynamic Socio-Economic Phenomena in Corinth: Status, Relationships, and Identity”. Ett exempel på en inflytelserik person i Korinth var Krispos, en synagogföreståndare som kom till tro på Herren (Apg 18:8). Jung tror att Krispos var en brobyggare mellan judar som trodde på Kristus och de som inte trodde det. 1 Kor 5:1 visar enligt Jung att den korinthiska församlingen tolererade att en av deras medlemmar levde ihop med sin fars hustru. Han skriver att det är troligt att församlingens band med den omoraliska medlemmen spelade en viss roll i omfammandet av honom (206). Prioriteringen av den sociala harmonin gjorde att det sågs genom fingrarna angående omoraliska handlingar, någonting som Paulus vill få bukt med.

Det sjätte och sista kapitlet består av en slutsats. Den återkommer till debatten huruvida de kristna var fattiga eller en mer heterogen grupp.

Jung observerar att frågan tidigare besvarats ”antingen/eller” (241), och nyanserar den genom att hävda att den thessaloniska församlingen bestod av fattiga fria och frigivna medan den korinthiska församlingen var en heterogen grupp. Den thessaloniska kyrkan kan med andra ord förklaras med hjälp av den gamla konsensusfrågan (Deissman), medan den nya konsensusen (Malherbe och Theissen) passar för att beskriva den korinthiska församlingen.

Jag gillar Jungs nyanserade ”både/och” slutsats. Alltför ofta reduceras forskning till ”antingen/eller”, en reduktion som går emot den högre formen av tänkande. Vad jag inte gillar med *A Tale of Two Churches* är att den saknar ett index till bibelverserna. Jungs bok är ett viktigt bidrag om Paulus och de första kristnas ekonomiska situation.

*Kalle O. Lundahl*

IDO KOCH, THOMAS RÖMER OCH OMER SERGI (RED.)

*Writing, Rewriting, and Overwriting in the Books of Deuteronomy  
and the Former Prophets: Essays in Honor of Cynthia Edenburg*

BETL 304, Leuven: Peeters, 2019, häftad, 401 sidor

SEK 1274, ISBN: 9789042940000

Denna noggrant redigerade samlingsvolym utgör en festskrift till Cynthia Edenburg, professor emerita vid The Open University of Israel i Tel Aviv. Artiklarna i volymen diskuterar 5 Mos och det som i judisk tradition kallas ”de tidiga profeterna” (Dom; 1–2 Sam; 1–2 Kung). Edenburg har länge arbetat med dessa texter, med fokus på hur dessa böcker har skapats genom en lång redaktionsprocess (vad Edenburg kallar ”rewriting”) där nya texter gradvis har integrerats med de äldre textkällorna (vad Edenburg kallar ”overwriting”). Det sista steget, vad Edenburg definierar som ”overriding”, är när nyskrivna texter lagts till utan något försök till integrering. Ett exempel på detta är kapitel 24 i Josua bok, där Josuas avskedstal helt enkelt fungerar som ett appendix till boken.

Boken börjar med en introduktion, skriven av bokens tre redaktörer Ido Koch, Thomas Römer och Omer Sergi. Sedan följer en lista av Cyn-



thia Edenburgs publikationer. Volymen innehåller vidare 19 artiklar, som är organiserade kanoniskt och är jämnt fördelade mellan de olika bibelböckerna. De är skrivna av en imponerande grupp internationella forskare på antingen engelska eller tyska.

De tre första artiklarna behandlar 5 Mos: Konrad Schmid, "Wellhausen and the Josianic Edition of the Deuteronomistic History: Unearthing an Almost Forgotten Theory"; Jan Christian Gertz, "The Compositional Function and Literary-Historical Setting of Deuteronomy 1–3"; och Sara J. Milstein, "Will and (Old) Testament: Reconsidering the Roots of Deuteronomy 25:5–10". Schmid utvärderar Wellhausens tidiga teorier angående ett litterärt inflytande av vad han kallar deuteronomism över hela kanon från 1 Mos till Kungaböckerna. Gertz artikel har ett smalare fokus då han argumenterar för att 5 Mos 1–3 är skriven som en introduktion till 5 Mos när den integrerades i dess nuvarande litterära kontext, i början av en bokrulle som omfattade 5 Mos och Josua. Milstein föreslår att familjelagarna i 5 Mos 25:5–10 har sitt ursprung i praktiska lagtexter, ett påstående som styrks av förekomsten av liknande material från Emar.

De följande tre artiklarna diskuterar materialet i Josua: Richard D. Nelson, "Disorienting Rhetoric in Joshua 8:30–35"; Angela Roskop Erisman, "Caleb and the Territory of Judah"; och Thomas B. Dozeman, "Bethel in the Wars of Ambush in Joshua 7–8 and Judges 19–21". Nelson vidhåller att Jos 8:30–35 utgör en deuteronomistisk mosaik av bitar från 5 Mos 27:2–13 och 31:11–12 som inte bara beskriver blind lydning gentemot lagen utan även förnyelse där situationen kräver det. Erisman hävdar att materialet om Judas område i Jos 14–15 utgör ett exempel på vad Edenburg kallar "overwriting" – i det här fallet av Jos 18–19 – för att placera Juda främst bland bröderna. Dozeman vidhåller att parallellerna mellan Jos 7–8 och Dom 19–21 skapar kontrasterande porträtt av Betel, där den senare texten i Josua utgör en kritik av Betels roll i kriget mot Benjamin i Domarboken.

Nästa tre artiklar relaterar till material i Domarboken: Reinhard Müller, "The Redactional Framework of Judges"; Christoph Levin,

”Debora und Jaël im Jahwekrieg”; och Nadav Na’aman, ”Sources and Composition in the List of Minor Judges”. Müller hävdar att ramberättelsen i Domarboken söker länka samman Jos och 1 Sam, där de enskilda domarna presenteras som förebilder för de senare kungarna. Detta innebär i sin tur att vi bör omvärdera uppfattningen att Dom 1–16 i sin helhet är antimonarkisk. Levin jämför Dom 4 och 5 och hävdar, till skillnad från majoriteten av forskare, att Deboras sång i kapitel 5 förutsätter prosatexten i kapitel 4, och att båda texterna är baserade på en och samma tradition. Na’aman förfäktar att listorna med domare i Dom 10:1–5 och 12:8–15 utgör postdeuteronomistiska tillägg till Domarboken från den sena persertiden, ämnade att komplettera det tidigare deuteronomistiska materialet.

De därpå följande sex artiklarna analyserar en rad texter, med fokus på materialet i 1–2 Sam: Omer Sergi, Oded Lipschits och Ido Koch, ”Memories of the Early Israelite Monarchy in the Books of Samuel and Kings”; Hannes Bezzel, ”Noch einmal: 1 Samuel 1 und der Anfang des Deuteronomistischen Geschichtswerks”; Israel Finkelstein och Thomas Römer, ”Kiriath-jearim, Kiriath-Baal/Baalah, Gibeah: A Geographical-History Challenge”; Jürg Hutzli, ”Priestly(-Like) Texts in Samuel and Kings”; Nathan MacDonald, ”David’s Two Priests”; och Steven L. McKenzie, ”The Use of *Wiederaufnahme* in the Elijah and Elisha Stories”. Sergei, Lipschits och Koch identifierar, i samspråk med arkeologiska fynd, ett antal texter i Samuelsböckerna som utgör historiskt autentiska minnen av den tidiga monarkin. Bezzel återvänder till den kritiska frågan om till vilken grad Samuelsböckerna är en del av det deuteronomistiska historieverket. Är 1 Sam 1 början på en ursprungligen enskild textsamling eller, som Bezzel vidhåller, början på en längre, redigerad text? Finkelstein och Römer hävdar i dialog med arkeologiska fyndigheter att Kiriath-Jearim, Kiriath-Baal och Gibeah är tre olika namn på samma plats. Hutzli väcker frågan huruvida vi har material i Samuelsböckerna och Kungaböckerna som härstammar från de prästerliga redaktörerna som redigerat delar av 1 och 2 Mos. MacDonald utmanar bilden av Sadok och Abjatar som rivaler om Davids gunst. Snarare bör

vi förstå Abjatars fall som en parallell till Sauls fall: Elis hus och Sauls hus är förkastade på grund av deras olydnad mot Gud. McKenzie diskuterar användandet av *Wiederaufnahme* – en litterär teknik som genom upprepning påvisar en senare tillagd text – i berättelserna om Elia och Elisa.

De avslutande fyra artiklarna behandlar bland annat hur 5 Mos har påverkat texter i den senare delen av persertiden: Gary N. Knoppers, "History as Confession? The Fall of Jerusalem and Judah in Deuteronomistic Perspective"; Christophe Nihan, "Deuteronomic Alignment in Chronicles: Royal Reforms and the Elimination of Cultic Objects"; Yairah Amit, "The Place of Ishmael in the Abraham Cycle"; och Reinhard Achenbach, "Narrative and Rhetorical Realisation of 'Making Present': *Vergegenwärtigung* in the Hebrew Bible". Knoppers analyserar påståendet i 2 Kung 25:11 att hela befolkningen togs till Babylon och Juda lämnades öde och vilket teologiskt budskap denna retorik söker förmedla. Nihan undersöker det faktum att Krönikerböckerna ibland refererar till 5 Mos där parallelltexten i Samuelsböckerna och Kungaböckerna inte gör det, och vad det kan säga oss om vilken auktoritet lagarna i 5 Mos hade under den sena persertiden. Amit diskuterar hur berättelsen om Hagar och Ismael – troligtvis en produkt av persertiden i dess nuvarande form – vittnar om politiska och ekonomiska förhållanden mellan Jehud och de arabiska regionerna. Slutligen analyserar Achenbach hur berättelser ur Israels historia använts för att tala till senare generationer. Ett exempel är 5 Mos 6 som, trots att texten utspelar sig på 1100-talet f.Kr. talar, inte bara till förhållandena på 500-talet f. Kr., utan även adresserar framtida läsare. Boken avslutas med ett författarindex och ett index av de olika bibeltexter som behandlats.

I sin helhet utgör denna volym en imponerande samling artiklar. Samlingen är enhetlig såtillvida att alla artiklarna har antingen ett historiskt eller ett redaktionskritiskt perspektiv.

*Lena-Sofia Tiemeyer, ALT*

NATALIE LANTZ

*The Hypertemple in Mind: Experiencing Temple Space in Ezekiel,  
The Temple Scroll and Mishnah Middot*

Uppsala: Uppsala Universitet, 2022, häftad, 282 sidor

ISBN 9789150629545

Natalie Lantz doktorsavhandling handlar om mentala bilder av judiska helgedomar som berör, lika mycket i nutid som dåtid. Avhandlingen är upplysande, inte minst om rabbinisk forskardiskussion, och ett av de viktiga bidragen är Lantz utforskande av nya redskap för att bättre förstå hur texterna kan ha använts i sin omedelbara miljö: i det spatiala fältet prövar hon den virtuella teknikens nycklar.

Lantz inleder studien med att referera den judiska tempeltradition som är förankrad i 2 Mos 25:8: ”De ska göra en helgedom åt mig så att jag kan bo mitt ibland dem”. I bifogad not klargörs såväl begreppet judisk som begreppet tempel – båda används i vid mening. I ”judisk” inkluderas den judiska litteraturen, medan ”tempel” förstås närmast som helgedom. Lantz tes – som hon vill pröva med avhandlingen – är att judiska beskrivningar av helgedomar är verbalt bildmässiga konstruktioner som tar mentala former hos användarna när dessa förstås inom sin religiösa tradition. Dessa tempelkonstruktioner simulerar en tempelmiljö likt virtuella bilder. Med hjälp av den virtuella teknikens begrepp menar hon sig kunna analysera lödiga och interaktiva begrepp i respektive texts sociohistoriska sammanhang.

Lantz prövar sin tes på tre texter: Hes 40–48, Tempelrullen (11Q19) och Mishnatraktaten Middot. Texterna har det gemensamt att de presenterar en arkitektoniskt bestämd beskrivning av helgedomen, men skiljer sig i det att de gör det under olika historiska förutsättningar. Lantz läser Hesekielperikopen utifrån de deporterades perspektiv, vid Babels flod före det första templets fall (Hesekiel tänks deporterad med eliten i första omgången). I Tempelrullen tar hon fram det material som stärker hennes tes. Lantz daterar sin läsning till hasmoneisk tid (inte äldre än 120 f.v.t.) då andra templet ännu stod, men före Herodes den Stores byggprojekt. Mishnatextens föreställningsvärld lokaliseras åtminstone ett sekel efter romarnas slutliga jämnande av templet med

marken. Lantz menar alltså att hon, utifrån premisserna i åhörarens situation, kan resonera om vad mottagarna kunde tänkas få för mentala bilder av det beskrivna templet.

Lantz testar sin analys i tre steg på respektive text genom att: 1) undersöka hur begrepp och bilder berör brukaren utifrån den virtuella teknikens begrepp ”immersion” (att absorbera en mental tanke som sådan) och ”mental interaktivitet” (användarens orientering med de mentala bilderna); 2) fråga hur användarnas egen kreativa aktivitet bygger upp interaktiva mentala bilder. Lantz argumenterar för att begreppet hyperlänk kan förklara aktiveringen av vad hon kallar ”building blocks” – i detta fall för ett mentalt ”hypertempel” – hämtade från traditionens tankevärld; 3) pröva hur den mentala aktiviteten kan simulera tempelmiljön som sådan, hur användarna kan göra tempelmiljön till sin. För att undersöka hybrida verklighetsuppfattningar kombinerar Lantz den kritiska spatials teorin med berättelsen som virtuell verklighet.

Den kritiska spatials teorins fält är en sociologisk teoribildning som bland annat synts i SBL:s sessioner, men som ännu inte är självklar i historiska tillämpningar. Huvudteserna publicerades 1974 av Henri Lefebvre i *La production de l'espace*, ett försök till trialogisk miljöbeskrivning. Lantz använder Edward W. Sojas (1996) applicering av Lefebvres teser. Av det som kan beskrivas som Lefebvres tre aspekter av erfaren social miljö myntar Soja tre kärnfulla begrepp i ordningsföljd: ”First-, Second- and Thirdspace” (första, andra och tredje kontext). Sojas ”Första kontext” bestäms av de fysiska förutsättningarna, miljön som sådan. ”Andra kontext” gäller begreppen som används, och ”Tredje kontext” blir den tolkning som görs utifrån given miljö och begrepp. Soja tar sin utgångspunkt i Tredje kontext. Samma fysiska miljö, med olika begreppsvärldar, ger olika helhetsbilder. Sammantaget ger Sojas applicering en förklaring till varför olika verklighetsbeskrivningar kan fungera samtidigt, något Lantz argumenterar för skulle kunna väckas av tempelintroduktioner bland judar.

Lefebvre ville fånga social miljö utan att binda sig vare sig till rumslika eller språkliga konventioner – en miljöbeskrivning av människans

samspel. Soja gör en konkret tillämpning av Lefebvres genom att söka upp verkliga och imaginära miljöer i dagens Los Angeles och Amsterdam. Lantz belyser inledningsvis Soja genom att citera Liv Ingeborg Lieds sammanfattning av Tredje kontext: ”The understanding of space as a phenomenon defined by lived experience allows for a large creative and critical potential ... that has proved helpful to studies of space in ancient texts” (20). I en historisk studie är det dock lätt att blanda ihop Andra och Tredje kontext, det är inte givet att kunna hålla isär materialets begrepp och användarens helhetstolkning. Lyckas Lantz göra det i detta arbete?

Nyckeln till avhandlingen är alltså kombination av spatial teori med berättelsen som virtuell verklighet. Det är så Lantz här menar sig kunna skilja mellan andra kontext, begreppens bildspel, och användarens aktivering av dessa, tredje kontext. När hon använder den virtuella teknikens begrepp handlar det inte primärt om vad texten säger utan vad den gör med brukarna i meningen interaktion och internalisering av tempelmiljö.

Lantz projekt tycks gynnas av en konkret tempelmiljö som fysisk och virtuell verklighet för antika brukare. Immersionsbegreppet handlar om sensorisk internalisering. För att det ska bli någon interaktion krävs att det finns någon form av simulering. När interaktion och internalisering kongruerar ger det en effekt av telenärvaro (uttryckt med den virtuella teknikens begrepp). Det betyder att den medierade miljön känns mer verklig än den fysiska. De arkitektoniska tempelbeskrivningarna blir en levande verklighet genom mottagarnas bruk.

Lantz kombination av spatial teori med en virtuell tekniks begrepp tillämpad historiskt är fruktbar – för att inte säga genialisk! Det är en pionjärsats. Greppet handlar om att kunna fixera skillnad mellan Tredje kontext (den mentala bilden) och Andra kontext (begreppen som aktiverar olika element i bilderna). Lantz markerar flera gånger att begreppen inte ska förstås som textbundna utan traditionsgivna och studien behandlar därför tempelbeskrivningar som processer snarare än artefakter. Å ena sidan bestäms begreppen av respektive texts formuleringar,

å andra sidan hämtas de ur en oavslutad tradition. Sammanfattningarna blir tentativa, inte ofrånkomliga. Om Tredje kontext hade definierats av textbeläggen tror jag att slutsatserna varit skarpare, samtidigt hade hypertemplet varit otydligare. Det finns ingen övergripande forskardiskussion utan den gäller avhandlingens olika delar.

Lefebvres program och Sojas prioriterade grepp har prövats inom humaniora utifrån den inbäddade ideologiska praktiken: att lyfta fram marginaliserade perspektiv, det partikulära visavi det dominanta. Men en genomgående ton i Lantz studie är att inte exploatera offerperspektivet. Lantz behandlar tempelkonstruktioner (också bortom de fysiska) – framför allt som kulturell resurs – som kreativa exegetiska och tolkningsmässiga möjligheter. Det finns uppenbara formaliamissar, men de förtar inte studiens värde.

Det är tydligt att Lantz genom arbetet har befruktat Sojas grepp med nyckelbegrepp från den virtuella forskningens fält. Hon har kunnat argumentera för att den svårfångade mentala rumsliga bilden kan förklaras aktiverad med nyckelbegrepp inom given tradition. Det är följdriktigt att arbetet pekar vidare i flera olika riktningar. Den som tar sig tid att läsa avhandlingen förs ett bra stycke längre in i aktuell eftertanke och forskning, såväl inom religionsvetenskap som andra humaniorafält.

*Jonas Nilsson, Åbo Akademi*

SØREN LORENZEN

*Spoken into Being: Self and Name(s) in the Hebrew Bible*

FAT II 137, Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, häftad, xii + 327 sidor

SEK 1109, ISBN 9783161616204

Föreliggande bok är en något omarbetad version av författarens avhandling, framlagd 2021 vid universitet i Århus. Boken är en undersökning av hur Hebreiska bibelns namnbruk – såväl olika personnamn som begreppet ”namn” (םש) – kan förstås som ett uttryck för en människans jag (”själv”). Det som intresserar Lorenzen är hur människorna i Hebreiska bibelns texter artikulerar detta språkligt. Med andra ord är

språket – som det används – nyckeln för att förstå artikulationen av jaget.

Lorenzens utgångspunkt är en lexikal analys i linje med den som Hans Walter Wolffs genomförde i *Anthropologie des Alten Testaments* (1973). Lorenzen menar sig dock inte vara primärt intresserad av språket som system (fr. "langue"), utan av det talade och använda språket (fr. "parole", 11), för att använda hans egen referens till Ferdinand de Saussure. Ett sätt att göra detta på är att ta till vara på de senaste decenniernas bibelvetenskapliga forskning kring "konstellativ antropologi" och dess holistiska förståelse av människan, med språket som "ett sätt att vara" (5), snarare än att använda Wolffs fokus på lexem och centrala ord ("antropologiska nyckelbegrepp").

Inledningsvis gör Lorenzen också en distinktion mellan *person* och *själv*: en person kan i linje med antropologin definieras som en "förkroppsligad individ" ("embodied individual"), en social varelse med en given plats i ett samhälle, medan ett själv förutsätter en människas medvetna reflektion kring sin egen agens ("agency", 9). Det är alltså primärt det senare Lorenzen är intresserad av, samt hur detta framträder språkligt i Hebreiska bibelns texter. För att kunna diskutera detta på ett teoretiskt grundat sätt använder sig Lorenzen av Paul Ricoeurs filosofiska antropologi. Särskilt tar Lorenzen fasta på Ricoeurs idé om ett "sårat *cogito*" och avsaknaden av stabil eller enhetlig mening. Mening skapas i stället, enligt Ricoeur, när jaget relaterar till sin omgivning, inklusive andra människor; så skapas självet (28–29). Självet är endast möjligt att erfara språkligt (41).

Fokuset på den mänskliga självreflektionen får också som naturlig konsekvens att Lorenzen, med utgångspunkt från Bernd Janowski, betonar de "antropologiska konstanter" som är gemensamma för alla kulturer och alla tider. Men där Janowski har pekat på den begränsade tillämpning som ett sådant begrepp enligt honom kan ha vad gäller Hebreiska bibelns texter (vilket har att göra med att självreflektion eller subjekt filosofi enligt Janowski är ett i idéhistorisk bemärkelse modernt fenomen), gör inte Lorenzen en lika tydlig sådan boskillnad. Då blir det



också, verkar Lorenzen mena, i grund och botten oproblematiskt att låta Ricoeurs (post)moderna tankar möta Hebreiska bibelns förmoderna texter.

Utöver inledningen är Lorenzens bok uppdelad i fyra kapitel samt en slutsats. I det första kapitlet, "An Exploration of the Self", ger Lorenzen först en mycket kort översikt över tidigare forskning, där det särskilt är idén om en specifik hebreisk eller semitisk mentalitet som stått i fokus för bibelvetenskaplig forskning kring "jag" och "själv" under 1900-talets första hälft. Det Lorenzen framför allt lyfter fram är forskningens tendens att se självet som något som finns inuti människan; människan kan sedan bära olika utvärtes masker (*personae*) som döljer det egentliga självet. Det här är en tendens som också funnits i modern filosofi, till exempel hos Charles Taylor. I linje med den konstellativa antropologin företräder Lorenzen en mer holistisk approach. Det ligger också i linje med mycket av det som Ricoeur har skrivit, vilket är fokus i andra halvan av det första kapitlet, där Lorenzen går igenom den franske filosofens tänkande kring olika aspekter av "jag" och "själv". Här avhandlas agens, språk, den kreativa föreställningsförmågan, människans interrelationella karaktär, samt "narrativ identitet" – enligt Ricoeur erhåller mänsklig agens en "temporal struktur" inom ramen för olika typer av narrativ, som många av texterna i Hebreiska bibeln är exempel på (61). Det är som språklig varelse människan artikulerar sitt själv, och hon gör det i ett slags narrativ struktur, det vill säga en grundläggande form av berättande. Med sina drygt 30 sidor utgör genomgången av Ricoeurs filosofi huvuddelen av kapitel ett.

I det andra kapitlet återkommer Lorenzen till forskningshistorien, som han redan varit inne på helt kort i början av kapitel ett. Här problematiseras återigen det tidigare antagandet om en särskild hebreisk eller semitisk, "primitiv" mentalitet. Men i linje med Ricoeur (se ovan) avvisar Lorenzen idén om att självet skulle vara något slags "essens" inne i människan – tvärtom omfattar det hela människan. Här finns tydliga likheter med Johannes Pedersens monistiska idé om att människan *är* en "själ" och att detta är något som karakteriserar hela hennes väsen, både

insidan och utsidan. Lite förvånande ligger därför Lorenzen nära tidigare forskning som betonat det karaktäristiska för Hebreiska bibelns människosyn eller människouppfattning – samtidigt som han också framhåller det universella i de ”antropologiska konstanterna”. Längre fram i boken framhåller Lorenzen också den lingvistiska relativism som har återkommit i språkfilosofin (175–176), och som väl passar överens med det tidiga 1900-talets exegetiska forskning kring hebreisk mentalitet, men kanske inte lika väl med idén om ”antropologisk konstans”. Det finns i Lorenzens bok en återkommande spänning mellan det partikulära och det universella.

De två följande kapitlen, det tredje och det fjärde, utgör den empiriska delen av handlingen, där kapitel tre utgörs av en inventering av olika textställen där 1) namn har ett slags generisk funktion, och 2) specifika namn har en specifik funktion. Det är i detta kapitel som Ricoeurs filosofi har sin huvudsakliga tillämpning. Namnet förstås här som ett sätt att för en enskild människa språkligt artikulera sitt själv, men också som ett sätt för människor att utöva ”symbolisk makt” genom att använda andras namn och att namnge andra individer. Med Ricoeurs språkbruk (eller snarare med Ricoeurs engelska översättares språkbruk) summerar Lorenzen lite svävande att de språkliga artikulationerna av varat ”through proper names concern the creative imagination” och att ”they frame one’s agency in specific ways” (171). I det därpå följande kapitel fyra växlar Lorenzen spår och introducerar Lakoff och Johnsons kognitiva metafor-teori, som används för att tolka det generiska begreppet ”namn” (םש). Det blir ett sätt för Lorenzen att gå bortanför den rent lexikala meningen av ordet, för att istället undersöka hur םש fungerar i olika typer av konceptuella metaforer som har att göra med hur םש rent konkret kunde erfaras: med hörsel, känsel, smak, syn, doft, till och med smak (att till exempel smaka JHWH’s םש). Detta kapitel är mycket givande och enligt min mening bokens starkaste.

En kort avslutning sammanfattar boken under rubriken ”Spoken into Being” (hämtad från avhandlingens titel). I linje med Ricoeur framhåller Lorenzen språket som konstitutivt för självet; det är språket

som gör människan till en specifik individ och som möjliggör för henne att artikulera sitt själv och den intentionalitet som ligger i namnet (både det egna personnamnet och namnet som generiskt koncept,  $\text{נש}$ ). Det är väl ungefär detta som är Lorenzens slutsats, och även om boken är väl-skriven och intresseväckande kan jag inte låta bli att undra vad Lorenzen hade kunnat undvara i sin framställning och ändå komma fram till samma slutsats. Kanske hade boken inte behövt vara över 300 sidor lång. Samtidigt kan Ricoeurs begreppsapparat naturligtvis tillhandahålla en ny terminologi som kastar nytt ljus över gamla texter. Den genomgående spänningen i boken mellan kulturspecifika uttryck och ”antropologiska konstanter”, som jag snuddat vid ett par gånger, ska heller inte förstås som något negativt. Tvärtom belyser det den utmaning som ligger i att försöka förstå den språkligt artikulade självreflektionen hos människorna i Hebreiska bibelns texter. Lorenzens bok är ett intressant bidrag till en sådan diskussion.

*Richard Pleijel, Stockholms universitet*

ALEXANDER MÜLLER

*Historische Linguistik und Redaktionsgeschichte:*

*Spätbiblisches Hebräisch im Richterbuch*

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 121,

Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 2021,

SEK 566, ISBN 9783447116541

Alexander Müllers studie är ett försök att testa förhållandet mellan literärkritisk-redaktionskritisk datering och språkliga fenomen, det vill säga hur den förras resultat förhåller sig till den språkliga variationen i en bibeltext. Undersökningen visar tydligt att språkliga kriterier för datering av bibeltexter förblir problematiska. Även om man kan skilja mellan avsnitt tydligt skrivna på ”Early” eller ”Standard Biblical Hebrew” (EBH/SBH) och ”Late Biblical Hebrew” (LBH) finns det sällan några ”rena” exempel på någon av dem. LBH-element finns där EBH/SBH dominerar och tvärtom. Trots att Müller ser LBH som ”spätbiblisches Hebräisch”, det vill säga hebreiska efter exilen, avstår han vist nog från vidare kategoriska slutsatser om språkfrågan. Hans resultat passar i själva

verket väl in i den bild som ges av Ian Young, Robert Rezetko och Martin Ehrenswärd (2008), att EBH/SBH och LBH inte är två utvecklingsstadier av samma språk utan representerar parallella språktraditioner som påverkar varandra i olika grad under historiens gång (mer nedan).

Den bild av de gammaltestamentliga texternas historia, inklusive tiden för deras tillkomst, som den historisk-kritiska forskningen etablerade under 1700- och 1800-talen grundades i allt väsentligt på innehållsmässiga, litterära och redaktionella kriterier. De olika källornas språkliga karakteristika uppmärksammades visserligen – mest ingående i S. R. Drivers *Introduction to the Literature of the Old Testament* (1891) – men språkliga argument för datering av bibelböcker och de mer eller mindre hypotetiska källor man ansåg sig kunna påvisa i dem förekommer relativt sällan. Det första systematiska försöket var Arno Kropats *Die Syntax des Autors der Chronik* (1909), som gav en bild av ett specifikt språkskikt i GT som kunde knytas till en specifik epok: dateringen av Krönikeböckerna till 300-talet f.v.t. var etablerad och Kropats studie gav en skiss av en hebreiska som i flera avseenden var olik den i Penta-teuken, de andra historiska böckerna och profeterna. En karakteristik av språket i texter som traditionellt daterats till andra templets tid, det vill säga förutom Krönikeböckerna även Esra, Nehemja, Predikaren, Höga Visan, några psalmer samt Ester och Daniel gjordes vidare i Robert Polzins *Late Biblical Hebrew* (1976). Han menade sig kunna ställa upp en typologisk kronologi för bibelspråket där språkliga särdrag kunde användas som argument för datering. Enligt denna är LBH språket efter exilen medan EBH/SBH avspeglar första templets tid. Han hävdade också att språket i Prästskriften intar en typologisk och kronologisk mellanposition samt att LBH representerar ett övergångsstadium mellan EBH/SBH och mishnahebreiska, MH.

Polzins slutsatser följdes upp av Avi Hurwitz i *A Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel* (1982). Hurwitz analyserar företrädesvis lexikala element och menar sig kunna bekräfta Polzin's bedömning av P, som han dessutom menar är primär i förhållande till Hesekiel. Den senare är beroende av P.

Ett systematiskt ifrågasättande av dessa forskares slutsatser framfördes av trojkan Young, Rezetko och Ehrensward i flera publikationer, främst *Linguistic Dating of Biblical Texts* vol. 1–2 (2008). Deras huvudtes är alltså, som nämnts ovan, följande: På samma sätt som grammatiska element karakteristiska för EBH/SBH ofta uppträder i texterna från andra templets tid återfinnes LBH-element i EBH/SBH-texter om än mindre frekvent. Ett känt exempel är relativpartikeln ׀, karakteristisk för MH men som också återfinnes i Deborasången, en text ofta ansedd som GT:s äldsta. Trojkans slutsats är att LBH och EBH/SBH inte representerar olika stadier i hebreiskans utveckling utan olika samtidigt existerande språkformer där LBH kanske avseglar nordliga dialekter medan EBH/SBH bygger på jerusalemitisk dialekt. Att MH utvecklats ur nordliga dialekter har hävdats av flera forskare, till exempel G. Rendsburg i *Diglossia in Ancient Hebrew* (1990). Man kan alltså enligt dessa forskare inte utan vidare använda språkliga argument för datering av bibeltexter. Variationen mellan LBH och EBH/SBH-element i det litterära språket avspeglar två stilistiska register som stått författarna till förfogande.

Müller har valt Domarboken för sin undersökning, en text som uppvisar en brokig redaktionshistoria, samtidigt som det råder en viss samstämmighet i forskningen om den redaktionskritiska analysen. Däremot spretar ofta dateringen av de olika skikten, vilket gör ett språkligt test intressant. Müller tar två nyare redaktionskritiska studier av Domarboken som utgångspunkt: Walter Gross stora kommentar från 2009 (HThKAT) samt Ernst Axel Knaufs från 2016 (Zürcher Bibelkommentare AT 7).

Det råder rätt stor enighet om att kärnstycket i Domarboken är 3:12–12:15 som innehåller berättelserna om Ehud, Debora, Barak, Gideon, Abimelek och Jefta. Bokens inledning, 1:1–3:11 (den alternativa erövringshistorien, Domarbokens historisk-teologiska program samt historien om Othniel), 13:2–16:31 (Simson), samt kapitel 17–21 anses vara senare tillägg. Bland dessa utmärker sig 3:7–11 samt Simsonhistorierna (13–16) genom att ha judeiska hjältar, medan kärnstycket, som

omramas av dessa avsnitt, handlar om personer från den centrala och norra delen av landet. Kärnstycket dateras vanligen till förexilisk tid (700–600-tal). Av de två kommentatorer Müller relaterar till tenderar Gross ofta mot tidigare dateringar än Knauf. Den senare menar att flera avsnitt, till exempel avsnitten om de judeiska hjältnarna Othniel (3:7–11) och Simson (13–16), har tillkommit först i hellenistisk tid, medan Gross är försiktigare och i regel talar om efterexilisk tid i allmänhet.

Müller spårar LBH-element med användning av Polzins kriterier som slagruta. Undersökningen är föredömlig i att fonologi/ortografi, morfologi, syntax och lexikografi alla behandlas i enskilda avsnitt.

Resultatet är ofta inte så överraskande. Müller finner många gånger en högre frekvens av LBH-element i avsnitt som kommentatorerna daterar till efterexilisk tid. Ett klart exempel är kapitlen 19–21 (kriget mot Benjamins stam), där alla är eniga om sen datering och som innehåller en hög frekvens av LBH. Intressantast är naturligtvis de avsnitt där kommentatorerna avviker i sina dateringar. Således daterar Gross och Knauf 2:6–3:6 till efter Deuteronomium (Gross) eller 300–100 f.v.t. (Knauf). Müller finner att avsnittet inte innehåller någon påfallande anhopning av LBH-element, även om de finns, och att språkargumentet därmed inte entydigt stöder kommentatorernas datering. Det samma gäller för Othnielhistorien. Kapitlen 14–15, kärnan i Simsoncykeln, anses av båda kommentatorerna vara tidiga (600-tal), medan inledningen (13:2–25) samt avslutningen (16:4–31) är efterexilisk – enligt Knauf från 200-talet f.v.t. Här kan Müller visa att åtminstone det första inte är LBH, vilket även gäller kärnstycket. En drastisk skillnad i bedömningar finns angående kapitlen 17–18 (Mika och etableringen av kulturen i Dan). Gross daterar detta tidigt: 7:e–6:e århundradet, medan Knauf vill placera det på 300-talet f.v.t. Müller är här kategorisk. Det finns inga spår av LBH utan i stället en genuin EBH/SBH, vilket enligt honom stöder Gross datering.

Mest komplext blir det i den ursprungliga kärnan, kapitel 3–12. Här är alla kommentatorer eniga om att det framför allt i Gideonhistorien (inklusive Abimelekavsnittet) och i berättelsen om Jefta finns stycken in-

vävda i de ursprungliga berättelserna som är betydligt senare. Kommentatorerna daterar till exempel de flesta avsnitten om Jefta till efterexilisk tid (med undantag för 11:1–11 och kapitel 30–40). Müller visar att Jefthahistorien inte innehåller någon påfallande hög frekvens av LBH (undantaget är 12:1–7).

Müllers studie är ett förstklassigt arbete som är en vägvisare för liknande undersökningar av enskilda bibelböcker och traditions-skikt.

*Jan Retsö, Göteborgs universitet*

KARL OLAV SANDNES

*Var Paulus kristen? Har kirken förstått hans teologi och tro?*

Follelse: Efrem forlag, 2021, 248 sid

SEK 253, ISBN: 9788292922705

Karl Olav Sandnes, professor i Nya testamentet vid Menighetsfakulteten, Oslo, har gjort sig känd som en produktiv forskare och författare, särskilt när det gäller paulinsk exegetik och teologi. I flera av hans senaste böcker och artiklar har han tagit sig an den senaste tidens diskussioner angående ”The New Perspective on Paul” och ”Paul within Judaism”. Så gör han även i *Var Paulus kristen? Har kirken förstått hans teologi och tro?* (Efrem, 2021).

I boken ägnar sig Sandnes åt den så kallade ”tredje uppgiften”, det vill säga att sprida kännedom om forskningens problemfrågor och resultat utanför akademien. Denna uppgift präglar hans presentation och framställning, dock utan att tumma på kvalitet och innehåll. Boken riktar sig primärt till kristna läsare, särskilt till dem som är bekanta med, och finns inom den protestantiska tolkningstraditionen.

Boken består av fyra delar. I bokens första del (11–38) ägnar sig Sandnes åt prolegomenafrågor, till exempel ges redogörelser för innebörden av ”rättfärdiggörelse”, av den traditionella lutherska tolkningen av Paulus samt av det som lett fram till de senare decenniernas intensiva diskussioner om Paulus och hans rättfärdiggörelselära. Den avgörande frågan i den senaste tidens paulusforskning har att göra med hur vi ska förstå Paulus förhållande till judendomen och i vilken mening han kan

beskrivas som ”kristen”. Sandnes spetsar till det och frågar sig: ”Var Paulus ’luthersk?’” Han redogör för såväl Krister Stendahls som E. P. Sanders ifrågasättande av den traditionella lutherska tolkningen av Paulus rättfärdiggörelselära och de försök som har gjorts att förankra den paulinska teologin i en inomjudisk diskussion angående ickejudars förhållande till det judiska förbundsfolket.

Bokens andra del (39–70) består av en mer ingående presentation av de tolkningsperspektiv som följt efter Stendahls och Sanders studier. I kapitlet om det nya perspektivet görs en redogörelse av främst James D. G. Dunns forskningsbidrag, med betoningen att rättfärdiggörelseläran primärt utvecklats för att svara på frågan om på vilka villkor ickejudar kunde inkluderas i den judiska förbundsgemenskapen. Det är alltså de kollektiva och etniska identitetsfrågorna och frågan om judarnas förbundsstolthet som står i centrum. I kapitlet om Paulus ”innanför judendomen” spänner Sandnes något bredare i sin presentation och inkluderar forskare som Pamela Eisenbaum, Paula Fredriksen, Lloyd Gaston, Mark Nanos och Magnus Zetterholm. Det som utmärker detta tolkningsperspektiv är den helt inomjudiska förståelsen av Paulus samt uppfattningen att hans mission och brev var riktade enbart till ickejudar. Detta leder ofrånkomligen, menar Sandnes, till någon form av tvåförbundslära.

I bokens tredje del (71–204), som är bokens huvuddel, ger sig Sandnes i kast med en kritisk utvärdering av det nya perspektivet respektive Paulus innanför judendomen, samt skriver fram sin egen positionering, främst genom en analys av Paulus argumentation och teologi så som den framkommer i Galaterbrevet och Romarbrevet. Sandnes främsta kritik av det nya perspektivet är att detta perspektiv förvisso är relevant, men alltför smalt: Paulus undervisning om lagen och rättfärdiggörelse handlar inte enbart om kollektiva och etniska frågor i relation till judiska identitetsmarkörer, utan även om de mer universella frågorna om människans frälsning.

Sandnes främsta kritik av Paulus innanför judendomen är det paradoxala i att ju mer judisk man gör Paulus, desto mindre har hans teologi



med judar att göra. Även den tidiga Jesusrörelsen placeras inom judendomen, men där utgjorde den en självständig rörelse utan någon som helst relevans för judendomen. Men Kristus, påpekar Sandnes, är inte endast en Messias för ickejudar utan även för judar. Såväl Paulus som person som den paulinska teologin är betydligt mer komplex än vad detta tolkningsperspektiv vill hävda.

I läsningen av Galaterbrevet och Romarbrevet vill Sandnes visa att Paulus rör sig på ett mer allmänmänskligt plan än vad de nyare tolkningsperspektiven vill göra gällande. Det är varken en uppgörelse med judisk etnocentrism eller ett frälsningsbudskap enbart riktat till ickejudar som står i centrum för breven, utan den universella och existentiella frågan om människan som syndare och Guds befrielse av mänskligheten från syndens makt. Grundläggande för Sandnes resonemang är att såväl juden som ickejuden står helt i beroende av Guds nåd i Jesus Kristus.

I bokens fjärde del (205–241) återkommer Sandnes till frågan om Paulus var ”kristen”. Han är väl medveten om det anakronistiska i språkbruket, men menar samtidigt att det faktum att Paulus kritiserades och förföljdes av andra judar indikerar att han inte kan placeras helt inom sin egen tids judendom – eller ”judendomar” för den delen. I någon mening måste Paulus ha hotat och omdefinierat judisk identitet. Att de tidiga kristustroende gjorde söndagen (uppståndelsedagen) till högtidsdag och att de döpte och firade påskmåltid i Jesu namn visar dessutom att de skapade en identitet som inte längre var etniskt definierad. Slutsatsen blir att även om inte Paulus var den som startade eller egentligen stod bakom ”the parting of the ways”, kom hans mission och teologi med tiden att bli avgörande för denna process.

Sandnes bok kan uppfattas som ett försvar av en traditionell luthersk läsning av Paulus. Som sådan skulle den kunna kritiseras för att i alltför hög grad styras av en normativ teologi. Men även om Sandnes ofta landar i en traditionell läsning av Paulus, förhåller han sig inte okritiskt till denna, till exempel när det gäller den lutherska förståelsen av *simul iustus et peccator* eller av ”jaget” i Rom 7:14–25. Detta, tillsammans med

hans klarsynta kritik av de nya perspektiven, gör att han själv tillför viktiga perspektiv.

Sandnes bok är uppdaterad, pedagogisk och full av goda textanalyser. Sandnes visar hur viktigt det är för bibelforskare att också syssla med ”den tredje uppgiften”. Oavsett om man håller med honom i hans slutsatser eller inte finns här en hel del matnyttigt – inte enbart för den intresserade lekmannen utan även för den initierade forskaren.

*Mikael Tellbe, ALT*

FRIEDERIKE SCHÜCKING-JUNGBLUT

*Macht und Weisheit: Untersuchungen zur politischen Anthropologie  
in den Erzählungen vom Absalomaufstand*

FRLANT 280, Vandenhoeck & Ruprecht, 2020, inbunden, 256 sidor,  
SEK 767, ISBN: 9783525571446

Denna monografi, den publicerade versionen av författarens doktorsavhandling från Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, analyserar beskrivningen av maktspelet i berättelserna om Absalom i 2 Sam, med fokus på Absaloms revolt mot David i 2 Sam 13:1–19:40. Varför får denna episod så mycket plats i berättelsen om David, och vilket budskap vill den förmedla läsaren?

Kapitel 1 beskriver forskningssituationen. Schücking-Jungblut klargör att hon ser berättelsen om Absaloms revolt som ett historiskt minne, men där personerna är fiktivt gestaltade. Berättelsen beskriver ett politiskt och personligt maktspel. I denna berättelse är David huvudpersonen, och alla handlingar refererar i slutändan till honom och hans förhållande till sin son Absalom. Runt David finns ett fascinerande persongalleri av bipersoner.

Schücking-Jungblut läser 2 Sam 13:1–19:40 utifrån ett redaktionskritiskt perspektiv, där hon tar hänsyn till textens gradvisa tillkomst. Hon tolkar sedan texten utifrån ett politiskt-antropologiskt perspektiv. I praktiken betyder detta att hon, med utgång från bibeltexten, undersöker hur makt framställs och vad berättelsen i sin helhet säger om mänskliga maktrelationer. Som bokens titel antyder finns här två maktcenter:

den kungliga makten som de agerande huvudpersonerna David och Absalom har, och den visa eller rådgivande makten som många av biper-sonerna har i olika grad: Jonadab, som beskrivs som ”mycket vis”, Joab, Davids härförare, den visa kvinnan i Tekoa, och naturligtvis de konkur-rerande rådgivarna Achitofel och Hushaj.

Kapitel 2–6 är tillägnade de olika textavsnitten. Alla kapitel är likadant utformade. Del 1 ger en överblick av textens struktur, del 2 ut-gör en lång och detaljerad diskussion av dess gradvisa tillkomst, och del 3 diskuterar hur stycket porträtterar makt. Varje kapitel avslutas med en god sammanfattning av vilka maktstrukturer som texten visar. Det finns ett noggrant och hjälpsamt utformat appendix i slutet av boken med Schücking-Jungbluts egna översättning av texten och där de olika text-lagren är klart markerade.

Kapitel 2 analyserar 2 Sam 15:30–37 och 16:15–17:23, det vill säga scenerna där de två huvudpersonerna rådfrågar sina respektive rådgivare. Schücking-Jungblut identifierar fyra textlager: ett grundskikt där Achitofel står i centrum, ett första kompletterande skikt där Hushajs roll har förstörats (t.ex. 17:8–13) och där de båda rådgivarna konkurrerar med varandra, ett ytterligare kompletterande skikt som bland annat intro-ducerar läsaren till incidenten med Davids bihustrur (16:21–23), samt ett tunt lager som utgör smärre tillägg som korrigerar styckets teologi (15:31b; 17:14b, i andra textavsnitt finns belägg för ytterligare ett kom-pletterande redaktionsskikt).

Den avslutande diskussionen om samspelet mellan makt och vishet visar bland annat hur David hela tiden har övertaget. Detta visas på flera sätt. För det första, medan David och Hushaj kallar Absalom ”kung” när de talar med varandra reserverar berättaren den titeln till David. På detta sätt signaleras vem som är den verkliga härskaren. På ett liknande sätt kallas Achitofel ”rådgivare” medan Hushaj kallas ”Davids rådgiv-are”, vilket igen indikerar till läsaren på vilken sida Hushaj står och vem läsaren bör lita på. För det andra agerar David hela tiden som kung, samtidigt som Absalom måste agera mot honom. Trots att det är Absalom som gör revolt behåller David mycket av agensen i berättelsen.

För det tredje är David målinriktad och använder sig av sin rådgivare för att fatta egna beslut och sätta sin plan i verket. Detta kontrasteras med Absalom, som har två rådgivare utan att det förbättrar hans situation – snarare tvärtom; han tvingas välja mellan dem och väljer då fel. För det fjärde hänger rådets kvalitet och pålitligheten samman med rådgivarens lojalitet. Det viktigaste är inte att ha en vis rådgivare utan en lojal rådgivare! Slutligen visar denna text den makt som rådgivare kan utöva. Om härskaren har förtroende för dem kan de – trots att de verkar i det fördolda – påverka rikets väl och ve i högsta grad. Samtidigt har de ingen egen makt. Om de förlorar härskarens tillit kan de inte göra någonting.

Kapitel 3–6 fortsätter på samma sätt att diskutera de maktförhållandena som texten speglar. I kapitel 3 diskuterar Schücking-Jungblut Amnons våldtäkt av Tamar, Absaloms hämndmord på Amnon, och Absaloms flykt till sin mors släkt i Geshur (2 Sam 13). I detta kapitel fungerar Jonadab som rådgivare. I kapitel 4 avhandlas Absaloms återkomst till Jerusalem (1 Sam 14). I detta stycke agerar Joab och den visa kvinnan från Tekoa rådgivare. I kapitel 5 redogörs för Absaloms revolt och Davids flykt från Jerusalem (2 Sam 15:1–12). I denna text saknas rådgivare, vilket leder till att både David och Absalom fattar felaktiga beslut. Slutligen handlar kapitel 6 om slutet på Absaloms uppror och Joabs roll i Absaloms död (mord eller politisk nödvändighet, 2 Sam 17:24–19:9).

I kapitel 7 sammanfattar Schücking-Jungblut resultatet av sin studie. Vad karakteriserar varje textskikt, hur utvecklas synen på makt i de redigerade textavsnitten, och när författades de? Schücking-Jungblut vidhåller tentativt att det relativt korta grundskiktet, som är fokuserat på David, troligen skrevs redan i förexilisk tid. Det första kompletterande skiktet, som betydligt mer betonar Absalom, hans motivation och hans handlingar, samt betydelsen av visa rådgivare, härstammar förmodligen från persertiden. Detsamma gäller antagligen för det andra och det tredje kompletterande skiktet, där porträttet av rådgivarnas makt över den kungliga familjen gradvis fördjupas och förstärks.

Schücking-Jungblut vänder sig sedan till själva maktstrukturerna och summerar vad som karakteriserar de ”mäktiga” (det vill säga David och Absalom) och de ”visa” (det vill säga alla rådgivare). De båda grupperna samverkar i det politiska maktspelet. Kungarna behåller dock alltid den största makten. På detaljnivå har David hela tiden övertaget, även i de texter där Absalom verkar ha både makt och agens, eftersom Samuelsböckerna i deras helhet vidhåller Davids roll som grundare av Judas kungadöme. Vad det gäller de så kallade visa är deras makt reell, men samtidigt inskränkt. De har makt och de mäktiga tjänar på att dra nytta av dem. Samtidigt är lojalitet och tillit de största faktorerna som begränsar deras inflytande. Om en härskare inte kan lita på de visas lojalitet så väljer de vist att förkasta de visas råd. Med andra ord har de visa bara makt så länge de mäktiga ger dem den.

Detta är en mycket välskriven och välstrukturerad monografi som bygger på ett gediget exegetiskt arbete. Samtidigt är den, som alla redaktionsstudier, spekulativ. Den gradvisa textuella tillväxt som Schücking-Jungblut tillskriver texten är möjlig, men inte den enda möjliga. Även om man väljer att inte acceptera den redaktionskritiska modell som Schücking-Jungblut för fram fördjupar hennes diskussion av maktspelet i 2 Sam vår förståelse för texten i dess slutgiltiga form i MT. När det gäller språket är tyskan ibland, i min smak, onödigt komplicerad, dock hjälper bokens klara struktur de läsare som ibland måste brottas med tyskans meningsbyggnad. Jag kan varmt rekommendera denna bok.

*Lena-Sofia Tiemeyer, ALT*

KIM SEYOON

*Paul's Gospel for the Thessalonians and Others*

Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, inbunden, xiii + 520 sidor,

SEK 2159, ISBN 9783161611551

Det här verket är en samling av 18 essäer där aposteln Paulus evangelium är den förenande länken. Även om författaren utgår från Tessa-lonikerbrevet täcker kapitlen ett antal andra paulinska texter. Till följd

av antalet kapitel kommer endast ett urval av dessa att kommenteras individuellt.

Kapitel ett lyfter fram apostelns fläckfria εἵσοδος i 1 Thess 1–3. Den utgör grunden för den trefaldiga, utdragna tacksägelseperikop som återfinns här. Denna εἵσοδος, vilken Paulus refererar till fem gånger i brevets inledande två kapitel, framträder som en tydlig kontrast till kringresande filosofer och sofister och bidrog till tessalonikernas mottagande av apostelns förkunnelse. Den är också i Kims tycke avgörande för en god tolkning av brevet som helhet.

En viktig tematik som återkommer i flera av essäerna är varför Paulus låter motivet med Jesus som Guds son vara en hörnsten i evangeliet, nästintill en metonymi för detsamma. Denna kärna i evangelieförkunnelsen utvecklas främst i bokens andra och fjärde kapitel; här jämförs sammanfattningen av de goda nyheterna i 1 Tess 1:10 med Rom 5:8–10; 8:1–4, 32–34 och Kim ser en tydlig harmonisering av förkunnelsen. Messias status som en kung i Davids efterföljd (ἐκ σπέρματος Δαυιδ, Rom 1:3; ἡ ρίζα τοῦ Ἰησοῦ, Rom 15:12) ser Kim som ett *inclusio*, vilket lyfter fram ett viktigt teologiskt motiv i Romarbrevet. Detta läser Kim sedan parallellt med 1 Thess 1:9–10 och texter om Guds sons kungliga makt (t.ex. Kor 15:23–28; Kol 1:13–14), vilka i hans mening indikerar att Paulus höll sig med ett apokalyptiskt evangelium kongenialt med Jesus förkunnelse om Guds rike. Den fjärde essän vidareutvecklar det som konstaterades i den andra – att det råder en tydlig koppling mellan Paulus evangelium om Guds son och Jesus evangelium om Guds rike. Kim visar hur olika traditioner från Jesus om honom själv som Människosonen har legat till grund och format paulinsk kristologi, soteriologi och eskatologi – Dan 7:13–14 figurerar uppenbarligen i bakgrunden här.

Kapitel 9 och 10 kan betraktas som en tudelad helhet. Kapitel 9 läser 1 Thess, särskilt 4:13–18 och 5:1–11, och konstaterar att Kristus presenterad som κύριος inte primärt fungerar som antites till Caesar; det centrala är Kristus som Herre och segrare över döden och givare av evigt liv. I det tionde kapitlet polemiserar Kim mot N. T. Wrights anti-impe-

rialistiska tolkningar där Wrights Paulus, i Kims tycke, formats till en ”tvilling” till Uppenbarelsebokens Johannes. Kim tillbakavisar detta tilltag och finner inga kodade referenser till Caesar hos Paulus i linje med Johannes, eller Romarriket som det fjärde odjuret i Dan 7. Kims Paulus kan förvisso betrakta Romarriket som ett verktyg i demoniska makters händer, vilket följer av syndens universalitet, men riket kan även fungera som verktyg i evangeliets tjänst, exempelvis genom *Pax Romana*. Kim finner Wrights försök att förklara Rom 13:1–7 självmotsägande.

Bidraget till paulinsk rättfärdiggörelselära i Thessalonikerbrevens är en av bokens förtjänster och framförs i tredje och tolfte kapitlet. Det tredje argumenterar för en rättfärdiggörelselära inkapslad i en terminologi som uttrycker utkorelse och heliggörande i 1 Thess i analogi med 1 Kor. Paulus behövde utveckla sin rättfärdiggörelselära i 1 Thess, trots att ingen dispyt kring lagen eller kring hedningarnas inkluderande föranledde brevet, eftersom han behövde formulera frälsningens fullbordan i termer av befrielse från Guds vrede och dom i kontinuitet med sitt hebreisk-teologiska arv och förklara detta för grekisktalande ickejudar. Kims slutsatser i detta kapitel förfäktar en rättfärdiggörelselära uttryckt implicit i helighetsterminologin och med ett tidigt ursprung före konflikten i Antiokia – en hållning som potentiellt kan lägga nya vedträn på den glöd som utgörs av de olika läsningarna av paulinsk rättfärdiggörelselära sedan det nya perspektivet på Paulus gjort entré.

Thessalonikerbrevens har ofta tänkts sakna ett bidrag till rättfärdiggörelsediskursen till följd av bristen på termer från *δικαιω*-ordgruppen i 1 Thess och det faktum att 2 Thess ofta ifrågasatts som äktpaulinskt. Kim påvisar i kapitel tolv det relaterade tankegodset i befrielsen från Guds vrede (1 Thess 1:10 och 5:9–10), samt Guds rättfärdiga dom (2 Thess 1:5), vilket får Kim att läsa *καταξιωθῆναι* som synonym till *δικαωθῆναι*. Han menar att frånvaron av verbet *δικαιώω* har lett många forskare att negligera betydelsen av relaterade *δικαιω*-termer i 2 Thess 1–2, i relation till den centrala roll som *πίστις* har i argumentationen. Kim påpekar här att Guds rättfärdiggörande inte primärt bär juridiska konnotationer, utan relationella och förbundsrelaterade, och han plockar

upp Käsemanns term i uppfattningen av denna förvandling som *Herrschaftswechsel*. Samtidigt är den forensiska vokabulären det som betonas i detta kapitel där 2 Thess 1–2 läses parallellt med Rom 1–2 – Kim betonar att rättfärdiggörelsetematiken i 2 Thess stärker koherensen mellan detta brev och 1 Thess.

Kontinuiteten mellan den historiske Jesus och Paulus som berörs på olika sätt i bokens sex första kapitel rekapituleras i det femtonde, där Kim söker tillbakavisa det bultmannska arvet som konsoliderat en klyfta mellan Paulus och undervisning från den historiske Jesus. Detta görs genom att Kim undersöker motivet *imitatio Christi* i relation till εἰδωλόθυτος i 1 Kor 8–10. Här, liksom i Kims läsning av Rom 14:14, 20, figurerar Jesustraditioner från Mark 7:15; 9:42–50; 10:45 och 12:28–34, och Kims påvisande av apostelns bruk av dessa är intressant. En huvudtes från detta kapitel är att det paulinska *imitatio Christi* inte endast implicerar ett generellt självutgivande i analogi med den preexisterandes altruism gestaltad i inkarnation och korsdöd, utan även handlingar och undervisning som härrör från den historiske Jesus. Läsningen av ἔννομος Χριστοῦ i 1 Kor 9:19–22 lär intressera forskare som tolkar aposteln som primärt verkande inom en judisk diskurs.

Den språkliga stilen är generellt sett ganska stolpig och repetitiv, vilket ibland ligger resonemangen till last. Ett lysande undantag är dock kapitel 13, där argumentationen gällande 2 Thess 2:1–12 och det som håller tillbaka den laglöse – τὸ κατέχον och dess maskuline motsvarighet ὁ κατέχων – är stringent, tydlig och övertygande. Kims tolkningsbidrag av denna eskatologiska passage står i linje med kyrkofäder som Tertullianus, Hippolytos och Krysostomos. Han läser den förra som refererande till Romarriket och den senare till rådande kejsaren Claudius. Här införlivar Kim insikter från modern forskning i argumentationen på ett intresseväckande och fruktbart sätt.

Detta är en bok med både bredd och djup som representerar en lång forskargärning inriktad på att förstå Paulus och hans tänkande. Strukturen som helhet lämnar en del i övrigt att önska; ett arbete med att dela upp verket i delar och tydligare signalera kapitlens placeringar och bi-



drag till helheten hade skapat större tydlighet och gjort den lättare att följa och återge i korthet. Dock klargör författaren i sin introduktion att boken bör ses som en "companion" till hans kommentarer till 1 och 2 Thess, ett råd som undertecknad inte hörsammat.

Artikeln "Jesus and the Temple", vilken Kim författade 1985 och som bifogas som appendix, känns något malplacerad och bidrar till det spretiga intrycket. Trots den något kvistiga strukturen och stilistiska tillkortakommanden finns dock tveklöst mycket av substans att hämta här. Varje forskare som intresserar sig för Paulus, hans förkunnelse och teologi gör väl i att interagera med den. För den som tar sig an Thessalonikerbrevan blir nog det här verket en välkommen kompanjon på tolkningsresan.

*Gustaf W. Henriksson, Universitetet i Oslo*

## 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. Sedan 2023 publiceras årsboken på Publicera, som drivs av Kungliga biblioteket: <http://publicera.kb.se/sea>. En fullständig förteckning över tidigare årgångar och deras innehåll kommer på sikt att finnas samlat på denna sida, där också anvisningar för medverkande finns.

Medlemskap i SES är öppet och kan anmälas på <http://www.exegetiskasallskapet.se>. Medlemsavgiften är SEK 200 per år. Kostnaden för den tryckta årsboken är SEK 200 (för studenter SEK 100; utanför Sverige SEK 300). För medlemmar är portot kostnadsfritt; i övriga fall tillkommer porto med SEK 100. Doktorander och studenter på avancerad nivå i exegetik vid landets lärosäten erbjuds ett års gratis medlemskap. 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

- |    |      |  |
|----|------|--|
| 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>                               |
| 88 | 2023 | Bibelns relation till antik utbildning<br><i>The Bible and Ancient Education</i> |

KOMMANDE NUMMER

*SEÅ* 89, 2024

**Bibeln i norr**

*The Bible in the Nordic North*

Numret innehåller bland annat material från de exegetiska dagarna vid Umeå universitet, den 15–17 oktober 2023. Inbjuda föreläsare var författare Bengt Pohjanen, prof. Daniel Lindmark, dr. Richard Pleijel, dr. Seppo Sipilä, dr. Hannah Strømmen samt dr. Olle Sundström.