

SVENSK EXEGETISK ÅRSBOK
85



På uppdrag av Svenska Exegetiska Sällskapet
utgiven av Blaženka Scheuer

Uppsala 2020

Utgivare och redaktör: Blaženka Scheuer (blazenka.scheuer@ctr.lu.se)
Recensionsansvarig: Gunnar Samuelsson (gunnar.samuelsson@lir.gu.se)

Redaktionskommitté:

David Davage (david.davage@altutbildning.se)

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

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

Rikard Roitto (rikard.roitto@ehs.se)

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

Blaženka Scheuer (blazenka.scheuer@ctr.lu.se)

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

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

Prenumerationspriser:

Sverige: SEK 200 (studenter SEK 100)

Övriga världen: SEK 300

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

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

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

Omslagsbild: Codex Sinaiticus (Creative Commons)

Design: David Davage

Tryckt med bidrag från Kungl. Patriotiska Sällskapet

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

www.exegetiskasallskapet.se



ISSN 1100-2298

Uppsala 2020

Tryck: Bulls Graphics, Halmstad

Innehåll

EXEGETISKA DAGAR 2019

Exegetiska föredrag

<i>Aejmelaeus, Anneli</i> , New Perspectives on the Textual Character of Codex Vaticanus: A New Chapter in the Textual Criticism of the Septuagint, Especially the Books of Samuel	1
<i>Knust, Jennifer</i> and <i>Tommy Wasserman</i> , The Pericope of the Adulteress (John 7:53–8:11): A New Chapter in Its Textual Transmission	22
<i>Pakkala, Juha</i> , Historical Criticism in Light of Documented Evidence: What Does Text-Critical and Other Documented Evidence Tell Us About the Early Transmission of the Hebrew Bible?.....	56

Pedagogiska föredrag

<i>Davage, David</i> , Textkritik och ny filologi i exegetisk undervisning: Några reflektioner och praktiska exempel.....	81
<i>Wasserman, Tommy</i> , En kort introduktion till nytestamentlig textkritik	92

ARTIKLAR

<i>Fornberg, Tord</i> , <i>David Hellholm</i> , <i>James A. Kelhoffer</i> , and <i>Marianne Wifstrand Schiebe</i> , In Memoriam Lars Hartman (1930–2019)	125
<i>Johansson, Simon</i> , ”Tog ni emot helig Ande när ni kom till tro?” (Apg 19:2): En studie av Andemottagande och dess relation till omvändelse-initiation i Luk–Apg	133
<i>Rahkonen, Pauli</i> , Biblical Hebrew Personal Names in Joshua, Judges, Ruth, and 1–2 Samuel: A Comparative Study	160
<i>Vasquez, Victoria</i> , Jesu död i Markusevangeliet – skamlig eller ärofull? En jämförelse mellan antika framställningar av ärofull död och Markusevangeliets passionsberättelse (14:32–15:39)	180

RECENSIONER

Ábel, František, <i>The Psalms of Solomon and the Messianic Ethics of Paul</i> (Lukas Hagel).....	208
Allison Jr., Dale, <i>The Historical Christ and the Theological Jesus</i> (Mikael Tellbe).....	211
Beckmann, Morten, <i>Jesus i oversettelse: Kristologiske tekster i Bibelselskapets oversettelser 1959–2011</i> (Richard Pleijel)	215
Berger, Yitzhak, <i>Jonah in the Shadows of Eden</i> (Lena-Sofia Tiemeyer).....	220
Botner, Max, <i>Jesus Christ as the Son of David in the Gospel of Mark</i> (Tobias Hägerland).....	223
Brad, Embry, Ronald Herms, och Archie T. Wright, <i>Early Jewish Literature: An Anthology (Vol. 1–2)</i> (Tobias Ålöw).....	226
Creangă, Ovidiu, <i>Hebrew Masculinities Anew</i> (Mikael Larsson).....	229
Elledge, C. D., <i>Resurrection of the Dead in Early Judaism 200 BCE–CE 200</i> (Stefan Green).....	233
Hafemann, Scott J., <i>Paul: Servant of the New Covenant, Pauline Polarities in Eschatological Practice</i> (Ludvig Nyman).....	236
Heyden, Katharina och Henrike Manuwald, <i>Übertragungen heiliger Texte in Judentum, Christentum und Islam</i> (Richard Pleijel).....	240
Hidal, Sten, <i>Ivan Egnell: En bibelforskarens bana</i> (Göran Larsson)	244
Ho, Peter C. W., <i>The Design of the Psalter: A Macrostructural Analysis</i> (David Davage).....	247
Hossfeld [†] , Frank-Lothar, Johannes Bremer, and Till Magnus Steiner (eds.), <i>Trägerkreise in den Psalmen</i> (David Davage).....	252
Kalimi, Isaac, <i>Writing and Rewriting the Story of Solomon in Ancient Israel</i> (Jan Retsö)	256
Larsen, Matthew D. C., <i>Gospels Before the Book</i> (Carl Johan Berglund).....	259
Mackie, Timothy P., <i>Expanding Ezekiel: The Hermeneutics of Scribal Addition in the Ancient Text Witness of the Book of Ezekiel</i> (Lena-Sofia Tiemeyer)	262
Markl, Dominik, <i>The Decalogue and Its Cultural Influence</i> (Beth E. Elness-Hanson)	265
Novenson, Matthew, <i>Grammar of Messianism</i> (Lukas Hagel).....	271
Olmstead, Wesley G., <i>Matthew 1–14: A Handbook on the Greek Text; Matthew 15–28: A Handbook on the Greek Text</i> (Tobias Ålöw).....	273
Sherwood, Yvonne, <i>The Bible and Feminism: Remapping the Field</i> (Mikael Larsson)	276

New Perspectives on the Textual Character of Codex Vaticanus: A New Chapter in the Textual Criticism of the Septuagint, Especially the Books of Samuel

ANNELI AEJMEAEUS

University of Helsinki

anneli.aejmelaeus@helsinki.fi

Manuscripts can be studied from different perspectives and for different purposes. On the one hand, manuscripts are artefacts that were produced in a certain place at a certain time and possibly give us a glimpse of that original context. On the other hand, they function as mediators of texts, either unique documents to be studied as sources for historical inquiry or copies of literature that participate in the textual tradition of a certain text. The last-mentioned is my focus in this article, just as it is generally in my research.

The material, paleographical observation of manuscripts is fascinating—I know this from my own experience with a previously unknown papyrus. A certain amount of groundwork on any given manuscript is of course needed whatever the aim of the study. The text needs to be deciphered and parts of it possibly reconstructed before any textual study can be done.

In this article, I wish to show what kinds of insights into the *original context* of a manuscript can be attained by *textual study*. In recent discussion on the study of manuscripts, there has been a dispute between “old-fashioned” textual research and the so-called “New Philology” approach, which emphasizes the importance of focusing on single manu-

scripts and their individual features.¹ I do not wish to belittle the research done by the “New Philology” approach. In some cases, information has been preserved concerning the origins of a manuscript, so that conclusions can be drawn on the basis of its textual or paratextual features; for instance, conclusions on religious practices at a certain location. In many other cases, the outcome is very limited, because nothing is known of the original context.

There is much talk nowadays about the provenance of newly discovered manuscripts or fragments. In order to work against looting, that is, illegal digging and the smuggling of antiquities, researchers are warned not to work on unprovenanced materials. Such illegal activities are a big problem, and it is important to take measures against them. At the same time, we notice that most of the manuscript material that we rely on in biblical studies is “unprovenanced” in the sense that we do not know its origins. Many of the manuscripts we work on have been brought to the west illegally. This is not a reason to abandon them, and it so happens that among the newly found unprovenanced materials there are some that, in spite of everything, are so important that they deserve to be published.

WHAT DO WE KNOW ABOUT CODEx VATICANUS?

In this article, we are focusing on Codex Vaticanus that has been called the “most important” of biblical manuscripts. It is one of the great early bibles from the fourth century. Its dating, however, is mainly based on the paleographical assessment of its script. Otherwise, nothing certain is

¹ The “New Philology,” which became popular in medieval studies in the 1990’s (see especially the special issue of *Speculum* 65 [1990]), has spread its influence into many different branches of scholarship, including biblical studies. See, for instance, Liv Ingeborg Lied and Hugo Lundhaug, eds., *Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology*, TUGAL 175 (Berlin: de Gruyter, 2017).

known about this manuscript during its first millennium of existence. What is assumed is that it was among the earliest acquisitions to the collection of Greek manuscripts at the Vatican library when this collection was formed in the fifteenth century; but where it came from, how it came to Rome, and where it had its origins is not known.² By the fifteenth century, the manuscript had suffered some hardships and lost some parts: most of Genesis (31 leaves), several Psalms (10 leaves), and the Pastoral Epistles and the Apocalypse from the NT. The lost parts were substituted in later script that has been described by paleographical experts as a typical fifteenth century cursive hand. Obviously, those working in the newly founded Vatican library wanted to restore the manuscript, presumably to be presented to the Pope as one of the treasures of the library. By that time, there were no scribes who would have been able to prepare the missing parts in uncial script.³

Codex Vaticanus is mentioned for the first time in letters by a Vatican librarian to Erasmus (1521 and 1533).⁴ As we know, Christian renaissance scholars like Erasmus were looking for the ancient sources of the biblical text, and Erasmus in particular prepared the first editions of the Greek New Testament.⁵ Towards the end of the century, Vaticanus

² On Codex Vaticanus (Vatican Greek 1209; siglum B), see Henry Barclay Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, 2nd ed. (Cambridge: University Press, 1914), 126–128; Sidney Jellicoe, *Septuagint and Modern Study* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 177–182; Alfred Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments: Bd. 1, 1, Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert, bearbeitet von Detlef Fraenkel*, *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Supplementum*, Bd 1,1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004), 337–344. Codex Vaticanus is listed in the oldest catalogue of the Vatican Library, dated to 1475 (Rahlfs, *Verzeichnis*, 341).

³ T. C. Skeat, “The Codex Vaticanus in the Fifteenth Century,” *JThS* 35 (1984): 454–465.

⁴ Swete, *Introduction*, 127.

⁵ The first printed edition of the New Testament was Erasmus’s *Novum Instrumentum omne*, first edition 1516 (*Novum Testamentum omne* in the later editions 1519, 1522, 1527, 1536). Erasmus was able to consult Vaticanus only for his fifth edition.

was used as the main textual basis for the *Sistine edition* of the Septuagint (1587). This shows that the importance of this manuscript had already been recognized. However, it is amazing that Vaticanus was not made available for study until the nineteenth century, and even then just limited access was given to very few scholars. Swete writes that Vaticanus “was guarded with a natural but unfortunate jealousy,” so that only towards the end of the nineteenth century a facsimile edition made it possible to study the manuscript more thoroughly.⁶ As is well known, Vaticanus was then used as the main base-text of the Cambridge diplomatic edition of the Septuagint (known as the Brooke-McLean edition). At the same time as the Cambridge project of editing the text of the Septuagint was underway, another project was launched in Göttingen with the goal of editing a critical edition of the Septuagint. The Göttingen edition offers a critical text that is established by the editor of each individual book on the basis of the complete textual evidence. The most well-known Septuagint edition is probably the manual edition of Rahlfs, which was prepared—according to the principles of the Göttingen critical edition—on the basis of just a few manuscripts, the most prominent among them being Vaticanus.⁷

Today it is hard to imagine the difficulties faced by textual scholars a couple of generations ago as we are all now in the position to study Codex Vaticanus in great detail through the electronic publication of the Vatican library on the internet. In fact, good digital images show the details of a manuscript much more clearly than what can be seen directly by autopsy.⁸

⁶ Swete, *Introduction*, 127.

⁷ For a discussion of the principles followed by the two major editions, see Anneli Aejmelaeus, “What is a Critical Edition of the Septuagint Good for?” in *Like Nails Firmly Fixed: Essays on the Text and Language of the Hebrew and Greek Scriptures*, ed. John D. Meade, Philip S. Marshall, and Jonathan Kiel (Leuven: Peeters, forthcoming, 2020).

⁸ To anyone interested in manuscripts, it is recommended to have a look at it at https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209.

The main features of Vaticanus are the following. It is a quarto volume, of which 759 leaves have been preserved (617 of these in the Old Testament), “written on the finest vellum in a singularly beautiful hand.”⁹ Its pages have three columns of 40 to 44 lines with 16 to 18 letters per line. There are no breathing marks or accents by the original hand, but there are occasional dots and empty line-endings to show the end of a paragraph, whereas the beginning of a new paragraph often seems to stick out slightly. The leaves are arranged in *quinions*, that is, gatherings of five double-leaves (which makes 10 leaves, amounting to 20 pages). There were two contemporary hands that worked on the original text of the manuscript.¹⁰ In addition, there are later corrections: ink has been filled in where the text was faded; and the decorations and book titles marking the beginnings of books also look like later additions, and definitely are such.¹¹ As I already mentioned, the type of uncial script used in Vaticanus has been dated to the middle of the fourth century, but a paleographical dating can never be very exact.

Some 120 years ago, Alfred Rahlfs wrote an article concerning the provenance of Vaticanus. He had observed that the contents of the manuscript, the collection of Old Testament books and their order, corresponds exactly to the Old Testament canon presented in the thirty ninth Festal Letter of Athanasius (367 CE). The Books of Maccabees are lacking in both, although most other canon lists include at least 1 and 2 Macc. As for the order of the books, Vaticanus and Athanasius place the prophets last (as they are in Protestant Bibles), whereas Sinaiticus and Alexandrinus place the Psalms and wisdom books at the end of the Old Testament. The three great codices all show a different collection

⁹ Swete, *Introduction*, 128.

¹⁰ Scribe A for pp. 41–334 and 625–944 and Scribe B for the rest (see Rahlfs, *Verzeichnis*, 338).

¹¹ In addition, the first letter of each book has been erased and replaced by a decorative initial. The book titles were originally given as end-titles at the end of each book. For more information on the fifteenth century restoration of the manuscript, see Skeat, “Vaticanus,” 457–462.

and a different arrangement of books, and in view of this, the agreement between Vaticanus and Athanasius is significant. Rahlfs used this agreement as an argument for the Egyptian (or Alexandrian) origin of Vaticanus, and he reasoned that the codex would have been copied after the Festal Letter of Athanasius, towards the end of the fourth century. However, his conclusion concerning the dating is not indisputable.¹² The codex could have been copied before the letter, but it is clear that they do represent the same conception of the Old Testament canon and thus belong to the same context, presumably the Alexandrian Christian school and community.

Other scholars have suggested Caesarea in Palestine as the place of origin for Vaticanus—and for Sinaiticus as well.¹³ I find it somewhat odd that several scholars have bundled these two codices together and suggested a common place of origin for both, either Alexandria or Caesarea, arguing vehemently for one or the other. The differences between these codices in the collection of books and in their order speak against a common place of origin. In addition, the structure of the manuscripts and the arrangement of columns is different. Why should one and the same scriptorium have produced such different manuscripts? The text types that the two represent would also be important in the assessment of their mutual relation, but since I am dealing with textual phenomena in Samuel—Kings, which have not been preserved in Sinaiticus, I cannot say too much about the text type of Sinaiticus. Since both great

¹² Jellicoe, *Septuagint*, 177–182.

¹³ This thesis is vehemently argued for by T. C. Skeat, “The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus, and Constantine,” *JThS* 50 (1999): 583–623. Skeat suggests that both Sinaiticus and Vaticanus belonged to the fifty manuscripts ordered from Eusebius by Constantine (from Caesarea to Byzantium). Thereagainst, Jellicoe, *Septuagint*, 178, argues that, more probably, Vaticanus might have been one of the manuscripts ordered from Athanasius by Constantine (from Alexandria to Rome), as this would explain both how the manuscript came to Rome as well as its similarities to the Alexandrian canon. These theories, however, lie “in the realm of conjecture rather than in the sober history of the codex” (Jellicoe, *Septuagint*, 179).

codices originate from the fourth century, there are often similarities between their texts, but in other books where they can be compared, their text-types are by no means identical.

TEXTUAL HISTORY OF SAMUEL—KINGS

As we are now proceeding from the outward appearance of the manuscript to observing its textual features, we need some introduction to the textual history of Samuel—Kings. The text of these books—both Hebrew and Greek—is full of complications, with which scholars have struggled over the centuries. After the Qumran discoveries, which include relatively much Samuel material, we are finally in a position to solve some of the problems. For one thing, we now understand that the MT is not “the original text” of these books, but rather the final update of the text. The Hebrew text used as the *Vorlage* of the Septuagint was widely different from the Hebrew text that the Greek text was later compared to—and from the MT with which we work—especially in the historical books. When discussing the textual history of the Septuagint, we need to take into account that the Greek text was time and again adjusted (approximated) to the contemporary Hebrew text which was still constantly being edited and under change until the first and possibly the second century CE. This is one of the main complications in the textual history of these books—and thus also the cause of complications for the research.¹⁴

Another major event that has advanced textual scholarship immensely is the discovery of a Greek Minor Prophets scroll from Naḥal Ḥever,

¹⁴ For examples, see Anneli Aejmelaeus, “A Kingdom at Stake: Reconstructing the Old Greek – Deconstructing the Textus Receptus,” in *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, ed. A. Voitila and Jutta Jokiranta, JSJS 126 (Leiden: Brill, 2008), 353–366; and idem. “Was Samuel Meant to Be a Nazirite? The First Chapter of Samuel and the Paradigm Shift in Textual Study of the Hebrew Bible,” *Textus* 28 (2019): 1–20.

some forty kilometres south of Qumran.¹⁵ The text has been dated to the first century BCE. Dominique Barthélemy, who was the first to study and interpret the discovery, recognized that the Greek text of that scroll was not the normal Septuagint text of the Minor Prophets but a thoroughly revised text that had been approximated to the contemporary Hebrew text.¹⁶ Barthélemy was also able to connect this text-form with traces of similar revision elsewhere. The Naḥal Ḥever Minor Prophets scroll was recognized as authentic evidence of Jewish revisional activity on the Greek text of the Septuagint from the late Second Temple period (around the turn of the era) and thus earlier than any Christian text-form known so far. This phenomenon was later to receive the name *kaige* revision, and it has launched the beginning of a new era in our understanding of the textual history of the Septuagint.

Before the discovery of the Naḥal Ḥever Minor Prophets scroll, the only known revisions of the Septuagint text were the two Christian recensions: the Hexaplaric recension that was based on the so-called Hexapla, which was Origen's great text-critical work (from the early third century CE); and the Lucianic recension from fourth century Antioch. In both cases it took some time before the recensional texts were spread more widely. Both of these recensions can be recognized by the principles they follow and by the manuscripts in which they exist.¹⁷

¹⁵ The main discovery was made in 1952 by the locals, and some further fragments were discovered when the cave was located in 1961. See Emanuel Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Ḥever (8HevXIIgr)*, DJD VIII (Oxford: Clarendon, 1990).

¹⁶ See Dominique Barthélemy's announcement of the discovery in "Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante," *RB* 60 (1953): 18–29, and the first publication of the fragments by Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila: Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton*, VTSup 10 (Leiden: Brill, 1963). See also Anneli Aejmelaes and T. Kauhanen, eds., *The Legacy of Barthélemy: 50 Years after Les Devanciers d'Aquila*, DSI 9 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017).

¹⁷ See Anneli Aejmelaes, "Textual History of the Septuagint and the Principles of Critical Editing," in *The Text of the Hebrew Bible and Its Editions: Studies in Celebration of the Fifth Centennial of the Complutensian Polyglot*, ed. Andrés Piquer Otero and Pablo Torijano Morales, Supplements to the Textual History of the Bible 1 (Leiden: Brill,

As for the Hexaplaric recension, Origen was most of all interested in the quantitative correspondence between the Hebrew and the Greek texts, marking plusses of the Greek text by *obeli* and complementing plusses of the Hebrew under *asterisks* in the Greek text. In the books of Samuel, the Hexaplaric text is found in Codex Alexandrinus (A) and the minuscules 247-376 (= *O*), but especially the asterisked plusses have spread to a number of other manuscripts (in particular, the *d* group and the Catena manuscripts).¹⁸ The Lucianic revisors, on the other hand, corrected the Greek style and grammar as well as the comprehensibility of the text for public reading in the community, and they also picked up many of the Hexaplaric asterisked plusses. The *L* group in the books of Samuel comprises five manuscripts—19-82-93-108-127—and Lucianic readings have been occasionally picked up by a few other manuscripts.¹⁹

As the great codices of the fourth century did not reveal any connections with these two recensions, they were regarded as the best representatives of the original text of the Septuagint (especially Vaticanus and

2016), 160–179. The manuscripts available for the First Book of Samuel, with their tentative groupings, are the following (with those only partially preserved in parentheses): B A V (M) (842) (845) (846) (867); *O* = 247-376; *L* = 19-82-93-108-127; *CI* = 98-(243)-379-731; *CII* = 46-52-236-242-313-328-530; *a* = 119-527-799; *b* = 121-509; *d* = 44-68-74-106-107-120-122-125-134-(370)-610; *f* = 56-246; *s* = 64-92-130-314-381-488-489-(762); 29 55 71 158 244 245 318 (342) 460 554 707. As for the group sigla, *O* stands for the Hexaplaric, *L* for the Lucianic, and *C* for Catena manuscripts. See Septuaginta-Unternehmen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, ed., *Offizielles Verzeichnis der Rablfs-Sigeln, Stand: Dezember 2012*, <https://rep.adw-goe.de/handle/11858/00-001S-0000-0022-A30C-8>.

¹⁸ For more information on the Hexaplaric recension in 1 Samuel, see Anneli Aejmelaeus, “Hexaplaric Recension and Hexaplaric Readings in 1 Samuel,” in *On Hexaplaric and Lucianic Readings and Recensions*, ed. Dionisio Candido, Joshua Alfaro, and Kristin de Troyer, DSI (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, forthcoming).

¹⁹ For more information on the Lucianic recension in 1 Samuel, see Anneli Aejmelaeus, “The Lucianic Text of 1 Samuel: A Revised and Augmented Edition of the Old Greek,” in *On Hexaplaric and Lucianic Readings and Recensions*, ed. Dionisio Candido, Joshua Alfaro, and Kristin de Troyer, DSI (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, forthcoming).

Sinaiticus). They could of course contain scribal errors, but readings that represent deliberate changes according to some principles of revision were simply regarded as impossible. This approach by researchers has led to problematic results, which are now being corrected as we know more about the factors at work in the textual history.

I hardly expected it myself, but the discovery of authentic evidence of Jewish revisional activity on the Greek text at Naḥal Ḥever has been decisive also for my work on the critical edition of 1 Samuel. Barthélemy pointed out a series of translation features that connected the Naḥal Ḥever scroll with the Jewish translations known as Aquila and Theodotion that were produced in the second century CE to replace the Septuagint. Similar features can be found in “the B text” of Judges, in sections of the Books of Samuel and Kings that were early on noticed to be different from the rest of the books (2 Sam 10:6/11:2–1 Kgs 2:11 and 1 Kgs 22–2 Kgs 25),²⁰ in the translations of a few other books (Lamentations, Canticles, Ecclesiastes, 2 Esdras, and Ruth), in the so-called Theodotion text of Daniel, and in the additions to Job.²¹

It is typical of this early Jewish revision that it tends to follow the MT in a literalistic manner, leaving out plusses of the Greek text and changing translation equivalents to correspond more closely to the Hebrew text. In the historical books, these features are found especially in “the B text,” that is, Vaticanus, with a varying number of related manuscripts.²²

²⁰ The division of Samuel–Kings into sections with different translation styles was first discussed by Henry St. John Thackeray, “The Greek Translation of the Four Books of Kings,” *JTS* 8 (1907): 262–278, and was followed by Barthélemy, *Les Devanciers*. The beginning of the first *kaige* section at 2 Sam 11:2, based on Thackeray’s suggestion, has been challenged several times. 2 Sam 10:6 has been argued for by Raimund Wirth, “Dealing with Tenses in the *Kaige* Section of Samuel,” in *The Legacy of Barthélemy: 50 Years after Les Devanciers d’Aquila*, ed. Anneli Aejmelaeus and Tuukka Kauhanen, DSI 9 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 185–197.

²¹ For a more thorough discussion of the revisional features, see Barthélemy, *Devanciers*; Tov, *Greek Minor Prophets*.

²² In Judges, Rahlfs printed two slightly different texts side by side in his manual

What I have discovered in the course of my work on 1 Samuel is that the difference between the different sections of Samuel–Kings is not as sharp as it was thought to be. The so-called *kaige* sections contain revisional features to such an extent that the difference had already been observed by Thackeray without any knowledge of early Jewish revisional activity. However, the other parts—the so-called non-*kaige* sections—are not free from early revisional features: such features occur sporadically in them and particularly in Vaticanus and a few witnesses related to it (*b* = 121-509; and Aeth—called “the B text”). These sporadic revisional features have been revealed only in the course of closer text-critical work on these texts. This is a fundamental discovery in my work, and it has helped to solve old problems and to correct some erroneous notions.²³

PROBLEM CASES THAT REVEAL SOMETHING NEW ABOUT CODEX VATICANUS

Let us take an example.²⁴ 1 Sam 2:14 is one of the first cases that drew my attention to this phenomenon,²⁵ but I did not dare to draw the text-critical conclusion seen here before having found several more similar cases.

edition: “the A text” and “the B text.” In Samuel and Kings, “the B text” (B and the majority of other manuscripts) prevails in the so-called *kaige* sections.

²³ See Anneli Aejmelaeus, “*Kaige* Readings in a Non-*Kaige* Section in 1 Samuel,” in *Legacy of Barthélemy: 50 Years after Les Devanciers d’Aquila*, ed. Anneli Aejmelaeus and Tuukka Kauhanen, DSI 9 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 169–184.

²⁴ The following examples will be given according to the critical text of the forthcoming edition, whereas readings of Rahlfs’s edition are quoted under Ra. As usual, the list of manuscripts for the majority reading is not given in the apparatus but can be derived from the list of all witnesses by deducting the manuscripts representing variant readings. For the full list of manuscripts, see footnote 17.

²⁵ See my article “The Septuagint of 1 Samuel,” in *On the Trail of the Septuagint Translator: Collected Essays, Revised and Expanded Edition*, ed. idem, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 50 (Leuven: Peeters, 2007), 123–141.

והמזלג שלשה שנים בידו ובה נער ... והמזלג שלשה שנים בידו ובה נער¹³ 1 Sam 2:13–14

¹³ και ἤρχετο τὸ παιδάριον ... και κρεάγρα τριόδους ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, ¹⁴ και καθήκεν [ἐπάταξεν Ra] αὐτήν εἰς τὸν λέβητα τὸν μέγαν ...

om και καθήκεν αὐτήν 98* | και καθήκεν] pr και ἐπάταξεν 509; κεκράτηκεν *d*⁶⁸; και καθήκεν 158; και καθίει *L*; et *iecit* Aeth Arm; et *mittebat* La¹¹⁵; και ἐπάταξεν B A f Ra; cf MT; και ἐπάταξαν 121 68-122; και ἐπάτασεν O = MT

Translation: ¹³ And the servant would come ... and (= with) a three-pronged fork in his hand ... ¹⁴ and he would strike (MT) / throw (LXX) it into the cooking-pot (MT) / big kettle (LXX) ...

This is part of the description of the misconduct of the sons of Eli in connection with sacrificial meals (they would send their servant to take the portion that belonged to the priest before it was cooked), an action that occurred repeatedly, and for this reason the verbal forms are mainly those used for iterative past action: in Hebrew the perfect consecutive and imperfect and in Greek the imperfect (altogether vv. 14–17). To begin with, it puzzled me that there was an aorist among the imperfects—what I found in Rahlfs’s text was ἐπάταξεν—whereas the variants included both imperfect and aorist forms of two different verbs, πατάσσω (“to strike”) and καθίημι (“to throw down”), as well as one spelling error connected with the latter.

It turned out, however, that the problem was not with the verbal form but with the verb itself, the lexical choice, one of the alternatives being the standard equivalent of the Hebrew verb (נכה, *hiphil*) and the other a most fitting contextual rendering.

When comparing the different variants with each other, one should always try to find out what happened to the text, in which direction was it changed and why. Among the alternatives in the present case, the change of the verb and of the tense are clearly intentional, the alternation of singular and plural and the spelling error κεκράτηκεν were most probably unintentional.

Now, if πατάσσω were the original, then καθίημι would have meant a change to a contextually more fitting expression. Changes that improve the style or comprehensibility of the text are only known from the

Lucianic recension. In our case, however, it seems practically impossible that the Lucianic recension would have been the origin of the verb *καθίημι*. How could it have spread to the majority of the witnesses, and how could the change from the imperfect (in *L*) to the aorist (in the majority) in the middle of a chain of imperfects be explained in that case? By contrast, supposing that *καθίημι* is original, the change to *πατάσσω* can be readily explained as an approximation to the Hebrew text, precisely the kind of change found in the Naḥal Ḥever Minor Prophets scroll.

My decision for the critical text is thus *καθίημι*, and more precisely the aorist form *καθήκεν*. Further arguments for the critical text can be presented from the translation style of the translator of 1 Samuel. This translator has a special sensitivity for verbal forms, using the imperfect in cases of the past iterative, but interrupting long chains of imperfects by the aorist in order to express abrupt movement or perhaps just for lively expression. The same kind of alternation happens between the historical present and the aorist.²⁶ This translator is also able to alternate the equivalents used for frequently occurring words. In the case of *הכנ*, *hiphil*, the most common rendering is naturally *πατάσσω*, but there are—in addition to *καθίημι*—several alternative renderings (*πλήσσω* 4:2, 5:12; *τύπτω* 11:11, 17:36, 27:9, 31:2; *παίω* 13:4; *ἐκζέω* 5:6; *θανατώω* 17:35, 20:33; *ἀποκτείνω* 17:46). He makes contextually fitting choices, but at times also contextual guesses, if he does not know a Hebrew term.

Let us now have a look at the manuscript evidence. The verb *πατάσσω*, which more closely accords with the Hebrew text, appears in the aorist *ἐπάταξεν* in B A and the *f* group (= 56-246), with a plural

²⁶ See Raimund Wirth, *Die Septuaginta der Samuelbücher: Untersucht unter Einbeziehung ihrer Rezensionen*, *De Septuaginta Investigationes* 7 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), see also idem, “Das Praesens Historicum in den griechischen Samuelbüchern,” in *In the Footsteps of Sherlock Holmes: Studies in the Biblical Texts in Honour of Anneli Aejmelaeus*, ed. Kristin de Troyer, T. Michael Law, and Marketta Liljeström, CBET 72 (Leuven: Peeters, 2014), 117–132.

variant in 121 68–122, and the same reading is found in a plus in 509 (a doublet). It should be noted that 121 and 509 form a group marked by *b* and are members of “the B text,” that is, they are close to Vaticanus, to the extent that there is a clear dependence between these witnesses. The same verb in the imperfect ἐπάτασεν, which is obviously an adjustment of the verbal form to the context, is found in the manuscript group *O* (= 247–376). This group, together with *A*, was recognized by Rahlfs to be Hexaplaric. In this case, however, Rahlfs did not see any Hexaplaric influence but considered ἐπάταξεν to be part of the original translation.

From my viewpoint, any form of πατάσσω is here secondary, but neither do I consider it to be Hexaplaric. Why not? After all, the Hexaplaric recension is known for its approximations to the Hebrew text. It is, however, not known for approximations of this kind. Origen’s main interest was in the plusses and minuses between the Greek and the Hebrew texts and not in translation equivalents.

As for the alternative forms of the original verb καθίημι, the aorist gets the strongest support both from the manuscripts and from the translation style of 1 Samuel. The imperfect, in this case also an adjustment to the chain of imperfects in the context, only occurs in the Lucianic group, and can be explained as a stylistic improvement.

Thus, the reading closest to the original text in 1 Sam 2:14 is καθήκεν, and the different forms of πατάσσω originated from an early Jewish revision of the *kaige* type.

What is radical about this solution is that “the B text” and the Hexaplaric witnesses agree in a *secondary reading*. Agreement in an original reading would be no problem, but agreement in a secondary reading always means a closer connection, a dependence between the manuscript groups. Before going further into the question of how this connection came about, let us look at another example, a much briefer one:

עממ 1 וקולה לא ישמע

καὶ φωνὴ αὐτῆς οὐκ ἠκούετο· καὶ εἰσήκουσεν αὐτῆς Κύριος

καὶ² – Κύριος] > B A O b f 55 245 707^{ext} Aeth Sa Compl Ra = MT |

וישמע אליה יהוה *Vorlage*

Cf. Gen 30:22 וישמע אליה אלהים, καὶ ἐπήκουσεν αὐτῆς ὁ θεός

Hannah was praying silently at the sanctuary in Shilo. “Her voice was not heard, but”—according to the Greek text—“the Lord heard her.” This sentence was obviously influenced by the story of Rachel, who also suffered from childlessness. The borrowing, however, must have happened in Hebrew, because the formulation in Greek is different from Gen 30:22. The longer text must have been present in the *Vorlage* of the Septuagint—probably even representing the original wording of the Hebrew text. It is lacking in the MT, possibly removed on purpose by an editor who made several such omissions, obviously with the aim to diminish the role of Hannah in the birth-story of Samuel.²⁷ Comparison with the shorter Hebrew text led to the omission of the sentence from the Greek text in those manuscripts that witness the *kaige*-type corrections. We can see here a very similar group of manuscripts as in the previous case, namely, “the B text” and the Hexaplaric text plus a few other witnesses: B *b* (= 121-509) and A *O* (= 247-376) as well as *f* (= 56-246) and also 245 707^{ext}. The longer text no doubt belongs to the original Greek text.

Readings like these in which Vaticanus is in agreement with the Hexaplaric text will be found in my forthcoming critical edition of 1 Samuel in the apparatus—and there will be a fair number of such cases—but previously, they were regarded as belonging to the original Septuagint translation. Why? First, because Vaticanus was supposed to be free from any intentional revision. It is true that Vaticanus is not dependent on the Hexaplaric recension, but this does not mean that it could not have features of another revision. Second, because these readings

²⁷ For editorial features in the MT of 1 Sam 1, see Anneli Aejmelaeus, “Was Samuel Meant to Be a Nazirite? The First Chapter of Samuel and the Paradigm Shift in Textual Study of the Hebrew Bible,” *Textus* 28 (2019): 1–20.

were not typical of the Hexaplaric recension: Origen was interested in quantitative differences between Hebrew and Greek, but he did not wish to leave out any plusses, nor was it in his interest to correct translation equivalents. Third, because there was no knowledge of an earlier revision.

Thus, it was taken for granted that all other manuscripts (ca. 50 of them) were corrupted and that the reading closest to the MT is always to be regarded as the original Septuagint. This is, of course, false, because the *Vorlage* of the Septuagint was often different from the MT and because the translator often made contextual choices of equivalent (sometimes even contextual guesses, when he did not know a Hebrew term).

Previous generations of scholars have explained such shared readings between Vaticanus and the Hexaplaric group as indications that the basic Septuagint text that Origen was using was close to Vaticanus.²⁸ This is correct—although some clarifications are needed!

An important observation is that the text type represented by Vaticanus, a manuscript of the fourth century, must be older than the Hexaplaric recension. Origen must have already known a manuscript like this around 200 CE. What has, however, not been taken into account is that Origen knew and compared several Septuagint manuscripts that did not always agree with each other. This caused him some trouble when he had to decide which words to copy into the Septuagint column of his Hexapla. In cases of disagreement, he used the Hebrew text as a criterion and chose the reading that corresponded to the Hebrew text. Actually, he writes that he chose the reading that is in harmony with the versions of Aquila, Symmachus, and Theodotion, which were his guides to the Hebrew text.²⁹ This way he believed to be able to preserve the origi-

²⁸ That Vaticanus represents the text type known to Origen was maintained by Swete, *Introduction*, 487. Alfred Rahlfs, *Septuaginta-Studien I–III*, 2nd ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 101, suggests that B was “cum grano salis die Vorlage des Origenes.” See also Rahlfs, *Verzeichnis*, 344.

nal wording of the Septuagint. Thus, if there happened to be a detail that was corrected according to the Hebrew text in one of his Greek manuscripts, he would of course follow this manuscript, believing that this one represented the genuine Septuagint. Readings which Origen picked up this way for his fifth column were by definition pre-hexaplaric, and he naturally did not mark them in any way.

As a result, we find readings shared by Vaticanus and the Hexaplaric manuscripts, readings that represent early Jewish correction according to the Hebrew text.

THE FIRST CHRISTIAN RECENSION OF THE SEPTUAGINT

How did it happen then that the manuscript of the text type of Vaticanus known to Origen contained such readings? Where did they come from? Why were such readings only sporadically represented in this text type?

I think we are dealing here with the shift from Jewish transmission of the Septuagint to Christian textual transmission. The *kaige* revision, the earliest correction of the Greek text according to the Hebrew text, was a Jewish phenomenon, which had its origins in the pre-Christian time and is located by most scholars to Palestine. I think this is logical, because a revision like this demanded good command of both Hebrew and Greek, and the motivation behind it must have been a word-for-word interpretation of scriptures. The Greek text had to correspond to the Hebrew text as closely as possible in order to produce the same exegetical interpretation. These prerequisites were fulfilled in Palestine or more precisely in its learned center in Jerusalem.³⁰

²⁹ Origen, *Comm. Matt.* 15:14. For more on the interpretation of this passage, see Aejmelaeus, "Hexaplaric Recension."

³⁰ See Anneli Aejmelaeus, "The Origins of the *Kaige* Revision," in *Scriptures in the Making: Texts and Their Transmission in Late Second Temple Judaism*, ed. Raimo Hakola, Paavo Huotari, and Jessi Orpana, CBET (Leuven: Peeters, forthcoming, 2020).

On the other hand, Vaticanus has connections to Egypt and Alexandria. We discussed the connection to the canon list given by Athanasius in 367. With regard to the text-form, which is older than the manuscript, it seems to have connections to Egypt and to Ethiopia, in that especially the Ethiopic daughter version is based on this text-form, and the Coptic translation at times also shows some affinity to it. This kind of text must have been available in Egypt and the surrounding areas early on.

As for Origen, he was also at home in Alexandria, where he acquired his learning, and was active as a teacher and a scholar for some time before moving to Caesarea. It was important for him to distinguish between the sacred text of the Church and the Jewish scriptures. The manuscripts that he used as the basis for his Septuagint column were Christian copies of the Septuagint, copies used in the Church. He did not mix readings from Jewish sources with his Septuagint text, other than complementing the minuses of the Septuagint under the sign of an asterisk.

So, the manuscript from which Origen picked up the *kaige*-type corrections must have represented an early Christian copy of the biblical text. I would go even further and maintain that it is a question of a Christian edition of the text, the earliest of Christian recensions, which combined the Old Greek text with sporadic Jewish corrections. The corrections according to the Hebrew text found in “the B text” of 1 Samuel are too sporadic for an actual *kaige* manuscript, but there must have been another manuscript with more *kaige* readings that was used by these early Christian copyists and editors of the text. It also seems that the editors did not consult the Hebrew text but adopted the corrections in the Greek form.

In the so-called *kaige* sections—for some reason—the editors of this text type made more intensive use of the *kaige* manuscript. The same happened in Judges. In all these cases, “the B text” was distributed to a large number of manuscripts.

In the historical books, as I said before, the Hebrew text was under development until a fairly late time, and this of course increased the need for corrections. It is not yet clear what the situation was in the other books of the Old Testament. A codex may follow different text types in different biblical books because the books used to be copied one by one or in small groups, and the whole canon was assembled into one great codex only in the fourth century (when the Church could afford the production of such great parchment codices).³¹

However, there are signs that “the B text” might have similar features in other books as well. Thus, it is absolutely necessary that the textual histories of other Septuagint books be reviewed anew in the present state of research after Qumran and Naḥal Ḥever. For instance, Vaticanus has been said to contain a Hexaplaric text in Isaiah, but the editor of the Göttingen critical edition, Joseph Ziegler, mentions in his preface that Vaticanus contains corrections according to the Hebrew text that are not present in the actual Hexaplaric manuscripts.³² He did not know anything about the *kaige* revision at that time.

The most probable location for the editorial activity represented by “the B text” is Alexandria, a place of profound Greek learning from early on. The Christian school that combined Hellenistic learning with Christianity most probably continued in the tradition of the Jewish community that flourished in Alexandria until the first century CE.

THREE CHRISTIAN RECENSIONS AFTER ALL

Around 400 CE, Jerome wrote about the textual situation among Christian churches of his time. He said that there are three types of biblical text circulating in the Christian world:

³¹ On early Christian manuscripts and the emergence of the codex form, see Roger S. Bagnall, *Early Christian Books in Egypt* (Princeton: University Press, 2009).

³² See, Joseph Ziegler, ed., *Isaias, Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae Göttingensis editum XIV* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1939).

Alexandria and Egypt attribute the authorship of their Greek Old Testament to Hesychius. From Constantinople as far as to Antioch the rendering of Lucian the Martyr holds the field; while the Palestinian provinces in between these adopt those codices which, themselves the production of Origen, were promulgated by Eusebius and Pamphilus. And the whole world is in conflict with itself over this threefold variety of text.³³

The two recensions of Origen and Lucian were discussed before and they are well known among Septuagint scholars. The recension of Hesychius has always been a puzzle. One solution has been to say that the Egyptian text is not a recension but practically the original Old Greek as represented by Vaticanus. As I have tried to show, the situation is different now. It seems that there was, after all, a recension in Egypt, the earliest Christian recension that had used a Jewish manuscript of the *kaige* type to make sporadic changes to the Old Greek text. Whether we should begin calling this textual tradition by the name of Hesychius is an open question, but it is intriguing that my discovery of new features in the text of Vaticanus seems to match the short reference by Jerome.

CONCLUSION

Codex Vaticanus, once thought to be the best representative of the original Septuagint, has proved to contain recensional features after all. Textual study of the historical books, and of 1 Samuel in particular, has revealed revisional readings in Vaticanus that correct the text toward a closer correspondence with the Hebrew text. Since the text type of Vaticanus was known to Origen, it must go back to Alexandria to at least 200 CE and represent the beginnings of Christian textual transmission of biblical books. The editors of “the B text” made use of Jewish manuscripts, and excerpted readings from manuscripts with the so-called *kaige* revision in particular. The resulting text type, in all probability, seems to be the first Christian recension of the biblical text.

³³ Jerome, *Praef. in lib. Paralip.* Translation according to Jellicoe, *Septuagint*, 134.

I have tried to demonstrate that studying one manuscript with all of its peculiarities and special features is fascinating, but a great deal more can be reached in our research if we compare the manuscript of our special interest to other manuscripts with the goal of defining its position in the textual history of the text in question. In this endeavor, we need to know as much as possible about the factors that were at work during the textual history. We need to do—or be familiar with—textual criticism in order to find out what is original and what is secondary in the manuscript in question because it is secondary readings—whether deliberate changes or scribal errors—that show special features and reveal connections to textual families. Critical editions are good tools for this work, because they offer the evidence concerning all the manuscripts and other textual witnesses. The editor of the critical edition has already done the text critical groundwork on which we can build but which we can also refine. This can be done on the basis of a critical edition, as the editor provides arguments for the textual decisions in the preface of the edition.

The Pericope of the Adulteress (John 7:53–8:11): A New Chapter in Its Textual Transmission^{*}

JENNIFER KNUST

Duke University

jennifer.knust@duke.edu

TOMMY WASSERMAN

Ansgar Teologiske Høgskole

wasserman@ansgarskolen.no

INTRODUCTION

In his summary of the reasoning for the continued bracketing of the *pericope adulterae* in the United Bible Society's Greek New Testament, Bruce Metzger stated the following on behalf of the editorial committee:

The evidence for the non-Johannine origin of the pericope of the adulteress is overwhelming. It is absent from such early and diverse manuscripts as $\mathfrak{P}^{66,75}$ \aleph B L N T W X Y Δ Θ Ψ 053 0141 0211 22 33 124 157 209 565 788 828 1230 1241 1242 1253 2193 *al* ... In the East the passage is absent from the oldest form of the Syriac version (*syr*^{c,s} and the best manuscripts of *syr*^p), as well as from the Sahidic and the sub-Achmimic versions ... In the West the passage is absent from the Gothic version and from several Old Latin manuscripts (*it*^{a,1*,9}). No Greek Church Father prior to Euthymius Zigabenus (twelfth century) com-

^{*} Parts of this article was presented by Tommy Wasserman in the keynote lecture at the annual conference of the Swedish Exegetical Society. It further develops material published in Jennifer Knust and Tommy Wasserman, *To Cast the First Stone: The Transmission of a Gospel Story* (Princeton: Princeton University Press, 2019).

ments on the passage, and Euthymius declares that the accurate copies of the Gospel do not contain it.¹

Although the passage in this influential *Textual Commentary* contains a number of minor inaccuracies, our recent research on the pericope can confirm the overall conclusion—this story cannot be regarded as Johannine.² Nevertheless, such a decisive argument against the authenticity of the Johannine *pericope adulterae* has led to the unfortunate impression that the story was overlooked, marginalized, or disregarded in the Greek East. It is true that Euthymios Zigabenos declared that “in the most accurate manuscripts [the story] is either not to be found or has been obelized” (παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις ἢ οὐχ εὔρηται ἢ ὠβέλισται) and that there is no formal commentary on the Johannine passage by a Greek exegete prior to his comments in the twelfth century.³ Zigabenos

¹ Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, 3rd ed. (New York: United Bible Societies, 1971), 219–220. This passage is repeated verbatim in the commentary prepared for the fourth revised edition (1994), 187–188. Unfortunately, however, it also contains several inaccuracies: a) the portion of John in 053 is a different MS, Codex 2768; b) Codex 124 (member of *f*13) has the pericope both in John 7:53–8:11 and after Luke 21:38; c) Codex 209 has the pericope in its normal location; d) Codex 565 apparently had the pericope at the end of John on a now lost leaf; e) Codex 788 (member of *f*13) has the pericope after Luke 21:38; f) Codex 828 (member of *f*13) has the pericope after Luke 21:38; and g) Codex 2193 has the pericope at the end of John, although by a different hand.

² Knust and Wasserman, *To Cast the First Stone*. For a recent discussion where we express our opinions on the matter, see also D. A. Black and Jacob C. Cerone, eds., *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*, LNTS 551 (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016).

³ Greek text of Euthymios Zigabenos, *Exp. Io* from PG 129: 1280 C–D (after C. F. Matthaei's edition of 1792). It should be noted that Zigabenos compiled an earlier commentary, and therefore it is possible that this critical note is of earlier origin. A similar critical note on the Longer Ending of Mark is found at Mark 16:8 (PG 129:845), which in turn is nearly identical to a note in Theophylactus, *Enarratio in Evangelium Marci*, note 90 (PG 123: 677).

takes the fact that Chrysostom never mentions (μνημονεύω) it as a “positive proof” (τεκμήριον) that it was interpolated. However, it is inaccurate to imply that the story was underappreciated or somehow kept outside of the Greek tradition. Even Zigabenos himself states that “the chapter in (between) these (τὸ ἐν τούτοις κεφάλαιον), the one concerning the woman taken in adultery, is not without usefulness.”⁴ As we will see, it is particularly significant that the story in question was assigned a distinct chapter (κεφάλαιον) in the Greek tradition long before Zigabenos wrote (or compiled) his critical note to it.

The modern bracketing of the *pericope adulterae* should not lead contemporary readers to neglect it. As we have argued elsewhere, the passage was likely interpolated into a Greek manuscript of John in the West, perhaps Italy, and probably in the early third century.⁵ From that point versions of the story stood within chains of transmission that worked to preserve it, in both Greek and Latin. Despite both its early textual history and the enduring traces of that history in manuscripts and exegesis, the story of the woman caught in adultery was a tenacious tradition, so tenacious that it was repeatedly reintroduced into texts and contexts where it was found to be missing.⁶ In this article we will focus specifically on how the passage was assigned a separate chapter in the Greek East in the fifth century if not earlier.⁷

⁴ Zigabenos, *Exp. Io* (PG 129: 1280 D, our translation).

⁵ Knust and Wasserman, *To Cast the First Stone*, 343–344.

⁶ On the “tenacity” of the New Testament textual tradition, see Barbara Aland and Kurt Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, trans. Erroll F. Rhodes (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 56.

⁷ For a treatment of the *pericope adulterae* as found in Latin *capitula*, see Knust and Wasserman, *To Cast the First Stone*, 262–268.

GREEK CHAPTER DIVISIONS
AND THE *PERICOPE ADULTERAE*

The *Capitulatio Vaticana*

By the fourth century, if not sooner, the custom of the ancient grammarians of dividing, fragmenting, and listing “the classics” for the sake of discernment was applied to the Greek Gospels not only exegetically but also paratextually, in the form of numbered divisions.⁸ The fourth-century pandect Bible Codex Vaticanus (B 03), for example, preserves a comparatively rare set of chapters which were likely the work of the original producers of the codex, or else added later in the fourth or fifth century.⁹ This rare chapter system is also preserved in the late seventh-century Codex Zacynthius (Ξ 040), a fragmentary copy of Luke with *catenae*, or “chains” of extracted patristic commentary.¹⁰ The system di-

⁸ For a discussion of these divisions, see Henry K. McArthur, “The Earliest Divisions of the Gospels,” in *Papers Presented to the Second International Congress on New Testament Studies Held at Christ Church, Oxford 1961*, ed. F. L. Cross, vol. 3 of *Studia Evangelica*, TUGAL 88 (Berlin: Akademie-Verlag, 1964), 266–272; cf. Christian-Bernard Amphoux, “La division du texte grec des Évangiles dans l’Antiquité,” in *Titres et articulations du texts dans les oeuvres antiques*, ed. Jean-Claude Fredouille (Paris: Institut des études Augustiniennes, 1997), 301–312; James R. Edwards, “The Hermeneutical Significance of Chapter Divisions in Ancient Gospel Manuscripts,” *NTS* 56 (2010): 413–426. For a broader discussion, see Catherine M. Chin, *Grammar and Christianity in the Late Roman World* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007).

⁹ For a comprehensive analysis of the marginalia of Codex Vaticanus, see Pietro Versace, *I Marginalia del Codex Vaticanus*, Studi e Testi 528 (Vatican City, 2018). Charles Hill, in his paper “The *Capitulatio Vaticana*: The Earliest Biblical Chapter System, with a New Tradent,” presented at the 18th International Conference on Patristic Studies, Oxford, 2019, is also convinced that the text with titles, capitulation, running headings, and subscriptions is the work of the original creators of the codex. Cf. Jesse R. Grenz, “Textual Divisions in Codex Vaticanus: A Layered Approach to the Delimiters in B (03),” *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism* 23 (2018): 13–22.

¹⁰ The *catenae* present a later development in the practice of reciprocal substantiation by way of fragmentation, not only of the Gospels but also of the writers whose works

vides Matthew into 170 sections marked with numbers in the margins, Mark into 62, Luke into 152 and John into 80.¹¹ Recently, Charles E. Hill has argued that this system largely corresponds to the unnumbered textual divisions in some early papyri (at least in Matthew, Luke and John) which would take these divisions back into the second century, suggesting that the practice of transforming the Gospels into “classics” was already underway.¹²

Eusebian Sections and Canons

These less-common divisions, however, were soon supplanted by a second, much more ubiquitous paratextual apparatus: the so-called “Euse-

were extracted, collected, and preserved in these works. For an assessment of Codex Zacynthius, see J. Neville Birdsall and David C. Parker, “The Date of Codex Zacynthius (E): A New Proposal,” *JTS* 55 (2004): 117–131. This codex, a palimpsest, is currently being re-examined by a project team led by D. C. Parker at the Institute for Textual Scholarship and Electronic Editing (University of Birmingham).

¹¹ The system is not present in minuscule 579, as Yvonne Burns, “Chapter Numbers in Greek and Slavonic Gospel Codices,” *NTS* 23 (1977): 321–322; Edwards, “Hermenutical Significance,” 414, and others have claimed; the numbers in 579, according to Charles E. Hill, “appear to be simply the Ammonian sections without the Eusebian canon numbers.” See Charles E. Hill, “Rightly Dividing the Word: Uncovering an Early Template for Textual Division in John’s Gospel,” in *Studies on the Text of the New Testament and Early Christianity. Essays in Honor of Michael W. Holmes*, ed. Daniel M. Gurtner et al, NTTSD 50 (Leiden: Brill, 2015), 224. The misunderstanding seems to derive from Ezra Abbot, “On the Comparative Antiquity of the Sinaitic and Vatican Manuscripts of the Greek Bible,” *JAOS* 10 (1872): 190. The capitulation system of Vaticanus for the Old Testament (LXX) has been known to exist also in Codex Marchalianus (Rahlfs Q). Recently, however, Hill, “Capitulatio Vaticana,” has identified the system in Vat. Barb. gr. 549 (Rahlfs 86).

¹² Hill, “Rightly Dividing the Word,” 217–238. Hill concludes that “the numbering system used in John in B is based on the same system of textual division that lies behind Φ ⁷⁵. A few other peculiarities confirm the appearance of a genetic relationship” (233).

bian sections”¹³ and “Eusebian canons.”¹⁴ This system was introduced by Eusebius of Caesarea early in the fourth century. According to the bishop, together these sections and canons display the harmonious witness of the Gospels to the life and deeds of Jesus. As he explained to his patron Carpianus, he formulated this system “while preserving (σωζομένου) completely both the content and sequence (τοῦ τῶν λοιπῶν δι’ ὅλου σώματος, lit. “the whole body through the parts”). He continued:

If then, having opened any one of the Four Gospels, you may wish to study a certain desired chapter (κεφαλαίον), and to know which (of the other three) have said things very similar and to find in each (Gospel) the related passages ... when you have taken the present number of the pericope (περικοπήσ) you hold, seek it in the canon (ἐν τῷ κανόνι) which the rubricate note has suggested (*Letter to Carpianus*).¹⁵

This apparatus, as Jeremiah Coogan memorably states, served as a “map” with three components: the Letter to Carpianus, the numbers in the margins of the running Gospel texts, and the ten reference tables or “canons,” through which the intersections between the Gospels could be located and itineraries planned.¹⁶ Often illuminated in later manuscripts, prefaced canon tables also served as a kind of visual gateway into this mystical unity.¹⁷

¹³ We avoid the label “Ammonian sections,” since the section division must have been the work of Eusebius himself and it is unclear exactly what Eusebius took over from Ammonius. According to Matthew R. Crawford, a better term for Ammonius’s earlier invention is “Ammonian parallels” (“Ammonius of Alexandria, Eusebius of Caesarea and the Origins of Gospels Scholarship,” *NTS* 61 [2015]: 19–22).

¹⁴ For a recent comprehensive treatment of the Eusebian Canons, see Matthew R. Crawford, *The Eusebian Canon Tables: Ordering Textual Knowledge in Late Antiquity*, Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press, 2019).

¹⁵ Greek text printed in the NA28, 89*–90*. Translation adapted from Harold H. Oliver, “The Epistle of Eusebius to Carpianus,” *NovT* 3 (1959): 144–145.

¹⁶ Jeremiah Coogan, “Mapping the Fourfold Gospel: Textual Geography in the Eusebian Apparatus,” *J ECS* 25 (2017): 337–357.

¹⁷ On the Eusebian Apparatus, see Carl Nordenfalk, *Die spätantiken Kanontafeln*:

The first material appearance of the Eusebian Apparatus can be found in the fourth-century pandect Codex Sinaiticus (Ⲙ 01), which partially incorporated the Eusebian system, but with errors and omitting both the accompanying tables and the Letter to Carpianus. A more complete Apparatus is a common feature of nearly every medieval four-fold Gospels book, in Latin as well as Greek, although not always with the canon tables. Apparently, the numbers alone (the “rubricate notes”) appear to have been useful in keeping track of the *pericopai* or *kephalaia*, with or without the accompanying tabular gateways and instructions about how to employ them.

The Old Greek Chapters

The so-called “Old Greek Chapters,” or *kephalaia majora*, to differentiate them from the *kephalaia minora* (the Eusebian sections), were likely a later addition to these emerging systems to divide the gospels. These chapters and their accompanying titles (*titloi*), as Hermann von Soden observed over a century ago, focus attention on “the colorful (‘farbigen’) and somehow wonderful (‘irgendwie wunderbaren’) images” of Jesus.¹⁸ They are typically placed at the start of miracle stories, parables, or major speeches by Jesus; miracles, in particular, were each assigned a separate *kephalaion*.¹⁹ The *kephalaia* are first found materially in two fifth-

kunstgeschichtliche Studien über die eusebianische Evangelien-Konkordanz in den vier ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte, 2 vols. (Göteborg: Oscar Isacson's Boktryckeri, 1938); idem, “The Eusebian Canons: Some Textual Problems,” *JTS* 35 (1984): 96–104; Walter Thiele, “Beobachtungen zu den eusebianischen Sektionen und Kanones der Evangelien,” *ZNW* 72 (1981): 100–111; Amphoux, “La division,” 301–312; Burns, “Chapter Numbers,” 320–333.

¹⁸ Hermann von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, 2 parts in 4 vols., 2nd unchanged ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1911–1913), 1:429.

¹⁹ Von Soden, *Die Schriften*, 1:422; McArthur, “The Earliest Divisions,” 271; cf. Edwards, “Hermeneutical Significance,” 413–426; Greg Goswell, “Early Readers of the Gospels: The *Kephalaia* and *Titloi* of Codex Alexandrinus,” *JGRChJ* 6 (2009): 134–174.

century codices, Codex Alexandrinus (A 02), a nearly complete fifth-century pandect Bible held by the Cambridge University Library, and the contemporary Codex Ephraemi Rescriptus (C 04), an important palimpsest held by the National Library in Paris.²⁰

In Alexandrinus the chapters (*kephalaia*) and their titles (*titloi*) are numbered and presented in a chapter list (*pinax*) at the beginning of each Gospel, and the numbered running titles (*titloi*) are indicated in the upper margin.²¹ The standard system as reflected in Alexandrinus, came to predominate in later Byzantine witnesses. It divides Matthew into sixty-eight chapters, Mark into forty-eight, Luke into eighty-three, and John into eighteen. Table 1 lists the *kephalaia* and *titloi* of John in the *pinax*.²²

For a detailed discussion of the *kephalaia* in John, see Jennifer Knust and Tommy Wasserman, “The Wondrous Gospel of John: Jesus’s Miraculous Deeds in Late Ancient Editorial and Scholarly Practice,” in *Healing and Exorcism in Second Temple Judaism and Early Christianity*, ed. Mikael Tellbe and Tommy Wasserman, WUNT II/511 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 165–196.

²⁰ The first external attestation of the division of a gospel into chapters (*kephalaia*), to our knowledge, is in the *Acts of Timothy* 10, where the anonymous author attributes the division of the text in chapters to John himself. The dating of the *Acts of Timothy* is debated but may be in the second half of the fourth century. In the mid-sixth century Cosmas Indicopleustes cites several *titloi* from John in the Christian Topography (*Top.* 5.202). For a detailed discussion, see Knust and Wasserman, “Wondrous Gospel of John,” 186–190.

²¹ The chapter list of Matthew is missing from Alexandrinus (*lacunose*), but can be reconstructed from the running *titloi*. Ephraemi Rescriptus only preserves partial chapter lists (unnumbered) for Luke and John (there are no preserved running titles), which are rather similar to the standard type in Alexandrinus. For a full treatment of the *kephalaia* in Alexandrinus, see W. Andrew Smith, *A Study of the Gospels in Codex Alexandrinus: Codicology, Palaeography, and Scribal Hands*, NTTSD 48 (Leiden: Brill, 2014), 162–179; for Ephraemi Rescriptus, see ed. pr. in Constantin von Tischendorf, *Codex Ephraemi Rescriptus sive fragmenta novi testamenti* (Leipzig: Tauchnitz, 1843), 86–88 (Luke); 122 (John).

²² Smith, *Codex Alexandrinus*, 177–178. Later manuscripts sometimes add a nineteenth and occasionally also a twentieth *kephalaion*, advancing the *titlos* “about the

α' περι του εν κανα γαμου	1. Concerning the Wedding at Cana
β' περι των εκβληθεντων εκ του ιερου	2. Concerning the Casting Out from the Temple
γ' περι νικοκημου	3. Concerning Nicodemus
δ' ζητησεις περι καθαρισμού ²³	4. A Discussion Concerning Purification
ε' περι της σαμαριτιδος	5. Concerning the Samaritan Woman
ς' περι του βασιλικου ²⁴	6. Concerning the Official
ζ' περι του τριακοντα και οκτω ετη εχοντος εν τη ασθeneια ²⁵	7. Concerning the Man Who Had Been Afflicted for Thirty-Eight Years
η' περι των πεντε αρτων και των δυο ιχθυων ²⁶	8. Concerning the Five Loaves and Two Fish
θ' περι του εν θαλασση περιπατου	9. Concerning the Walk on the Sea
ι' περι του τυφλου	10. Concerning the (Man Born) Blind
ια' περι λαζαρου	11. Concerning Lazarus
ιβ' περι της αλειψασης τον κ̄ν μυρω ²⁷	12. Concerning the Anointing of the Lord with Myrrh
ιγ' περι ων ειπεν ιουδας	13. Concerning the Rebuke of Judas
ιδ' περι του ονου ²⁸	14. Concerning the Donkey

blind man” by one to accommodate the *kephalaion* “concerning the adulteress” (ι' περι της μοιχαλιδος), and adding a penultimate *kephalaion* “concerning Peter’s denial” (περι της αρνησεως πετρου). See further discussion in Jennifer Knust and Tommy Wasserman, *To Cast the First Stone*, 268–286.

²³ The numbers for these first four *kephalaia* do not appear in the chapter index due to damage but Smith concludes they were once present (*Codex Alexandrinus*, 177).

²⁴ Compare Matt ζ' (περι του εκατονταρχου) and Luke ιη' (περι του εκατονταρχου). Comparison with the other Gospels is found in von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, 1.1:405–411 (we refer to the standard *kephalaia* since the chapter index of Matthew is not preserved in Alexandrinus).

²⁵ Compare Matt ιγ' (περι του παραλυτικου), Mark ε' (περι του παραλυτικου), and Luke ιγ' (περι του παραλυτικου).

²⁶ Compare Matt κς' (περι των πεντε αρτων και των δυο ιχθυων), Mark ις' (περι των πεντε αρτων και των δυο ιχθυων), and Luke κη' (περι των πεντε αρτων και των δυο ιχθυων).

²⁷ Compare Matt ξβ' (περι της αλειψασης τον κυριον μυρω), Mark μδ' (περι της αλειψασης τον κυριον μυρω), and Luke κα' (περι της αλειψασης τον κυριον μυρω).

²⁸ Compare Matt με' (περι της ονου και του πωλου), Mark λβ' (περι του πωλου), and Luke ξη' (περι του πωλου).

ιε' περι των προσελθοντων ελληνων	15. Concerning the Greeks who Approached
ις' περι του νιπητρος	16. Concerning the Washing
ιζ' περι του παρακλητου	17. Concerning the Paraclete
ιη' περι της αιτησεως του σωματος του κυ ²⁹	18. Concerning the Request for the Body of the Lord

Table 1: Pinax with *Kephalaia* and *Titloi* in *Codex Alexandrinus*

As evident from the table, seven Johannine miracles—each of the “signs” (σημεία)—are commonly marked, along with other remarkable episodes like Jesus’s encounter with Nicodemus, the washing of the disciples’ feet, and the promise of the Paraclete, for a total of eighteen chapters.³⁰ Notably, there are only three *kephalaia* to cover John 13–21, which is remarkable but also telling; there are no miracles in the latter half of this Gospel.

In the sixth century this chapter system is attested in *Codex Petropolitanus Purpureus* (N 022), *Codex Dublinensis* (Z 035), and in a partly different form in *Codex Bezae* (D/d 05, a Latin-Greek diglot), where the secondary hands that intervened in the margins of the Greek portion also added *titloi* (unnumbered) in the upper register of the Gospels in the sixth century.³¹ This overlap suggests that there was probably some flexibility early on in dividing the *kephalaia* and affixing the *titloi* to highlight specific texts. Although the *pericope adulterae* is present in *Codex Bezae* it was not assigned a *titlos*. As we have shown elsewhere, however, later hands added liturgical annotations suggesting that the *pericope adulterae* was skipped in the reading for Pentecost (7:39–53b followed by 8:12) but possibly also treated as a separate lection from the sixth century onward.³²

²⁹ Compare Matt ξη' (περι της αιτησεως του κυριακου), Mark μη' (περι της αιτησεως του κυριακου), and Luke πβ' (περι της αιτησεως του κυριακου σωματος).

³⁰ Goswell, “Early Readers,” 169–170; Smith, *Codex Alexandrinus*, 177–178.

³¹ Goswell, “Early Readers,” 139, erroneously assigns *Codex Nitriensis* (R 027) the siglum N (022).

³² Knust and Wasserman, *To Cast the First Stone*, 272–277.

The Johannine *Pericope Adulterae* and the *Kephalaia*

Since the *pericope adulterae* is missing altogether from most of the earliest extant manuscripts that preserve the Old Greek chapters, it is unlikely that it was assigned a distinct chapter when the system first originated, and when the chapters of John were collected in a chapter list (with or without numbers), which possibly happened at a later stage. The responsible editor did not have the passage in a *Vorlage*, although the passage as such had likely been interpolated in some copies by this time.³³ For the same reason, the passage was not included when the liturgical systems of the major Eastern patriarchates (Jerusalem, Alexandria, Antioch, and Constantinople) were being developed, and once it did enter the Johannine text, the passage had to be skipped over in the Pentecost lesson, which in the Byzantine tradition ran from (modern) John 7:37 to 8:12 (7:53–8:11 was skipped).³⁴ On the other hand, the passage was assigned in a later stage to the Feast of Saint Pelagia of Antioch (probably in the sixth century) and various other saints (Mary of Egypt, Theodora of Alexandria, Eudokia of Heliopolis) by Byzantine liturgists in calendars of fixed feast (*menologia*).³⁵

At some point during the early Byzantine period, however, a distinct chapter identifying the pericope was actually—and remarkably—interpolated into the older *kephalaia* system. Such a striking addition is exceedingly rare in the other Gospel books as well, which normally retained their usual pattern of sixty-eight (Matt), forty-eight (Mark), and eighty-three (Luke).³⁶ These unusual but by no means rare witnesses to

³³ Notably, the *pericope adulterae*, though extant in Codex Bezae (ca. 400 CE) did not receive a running title when they were added in the sixth century.

³⁴ Knust and Wasserman, *To Cast the First Stone*, 293–299.

³⁵ Knust and Wasserman, *To Cast the First Stone*, 324–329.

³⁶ In his survey of the Byzantine Gospels, von Soden first suggested that the addition of a chapter to accommodate the *pericope adulterae* is unique to copies of John. The other Gospels retain their numbers of titles and their lists. Very rarely, he noted, a twentieth chapter was also added to accommodate the denial of Peter (designated chapter 19; although von Soden wrongly suggested it was placed at John 20:1—it is

an altered Old Greek *kephalaia* in John place the *pericope adulterae* more fully within the late antique Byzantine tradition than modern text-critical literature might lead one to expect. Yes, prior to the twelfth century the passage was not mentioned in Byzantine homilies and commentaries, but somehow, and for some unarticulated reason, the *pericope adulterae* became important enough to merit its own unique chapter.³⁷

Table 2 gives an overview of the majuscule manuscripts up to the tenth century that preserve *kephalaia* and/or *titloi* in John, whether they include the *pericope adulterae*, and whether it is assigned a distinct chapter (chapter 10) or sometimes just an unnumbered title.

As the table shows, four surviving continuous-text Greek majuscule manuscripts (G 011, H 013, K 017, M 021) from the ninth century advance chapter 10 (the story of the man born blind) by one so as to include the *pericope adulterae*, which is listed as *ι' περι της μοιχαλιδος* ("ten—concerning the adulteress") and the addition is subsequently attested in many minuscules.³⁸ In manuscripts of this type, John is given

rather at 18:25). The usual system is therefore eighteen chapters, with both the *pericope adulterae* and the denial of Peter unmarked. In some copies, however, there are nineteen chapters with the *pericope adulterae* as chapter 10 (or 9); in others there are twenty, with the *pericope adulterae* as chapter 10 and the denial of Peter as chapter 19 (von Soden, *Schriften des Neuen Testaments*, 1:402–405, 411–412). In an appendix to the discussion of chapter division in the Gospels, however, von Soden noted another oddity ("Merkwürdigkeit") in that two manuscripts (GA 686, 1118) have four additional *kephalaia* in Mark 1 bringing the total to 52 (440).

³⁷ Edwards, "Chapter Divisions," 413–426; McArthur, "The Earliest Divisions," 266–272 (though McArthur rejects the view that such divisions were liturgical or important outside of a scholarly context); Royé, "Cohesion," 55–116; McGurk, "Disposition of Numbers," 1:242–258.

³⁸ According to Maurice Robinson, a total of 240 out of 1495 (16 percent) continuous-text manuscripts that contain the *pericope adulterae* (or any portion of it) either assign it to chapter 10 (134 MSS indicate *ι'*) or add *περι της μοιχαλιδος* in the margin or both. In addition, eight MSS indicate number 9 (*θ'*), and then there are various singular attestations (*β'* = 2; *ε'* = 5; *ια'* = 11), which may represent scribal errors. Examples of minuscules with an additional chapter (*περι της μοιχαλιδος*) include: 1225

nineteen rather than eighteen chapters to accommodate the chapter “concerning the adulteress.” Two other majuscule manuscripts (S 028, Ω 045) retain the usual eighteen chapters but add a running title in the upper margin that identifies the pericope at its appropriate location. These manuscripts—each from the ninth or tenth centuries, all Byzantine in character—attest to the presence of this story and its accompanying chapter in a relatively early strand of the Byzantine tradition.

The precise moment and circumstance of the interpolation of the chapter “about the adulteress” into the earlier Old Greek kephalaia is unknown, though a note in three minuscule manuscripts affiliated with Family 1 may offer a first clue: Codices 1 (Basel Universität Bibliothek AN IV 2, 10th or 12th cent.), 565 (Saint Petersburg, National Library of Russia Gr. 53, 9th cent.), and 1582 (Athos Vatopediu 949, 948 CE) each contain a critical note mentioning the pericope, though 565 does not actually include the passage any longer (it would have been on a final page) and abridges the scholion (the pericope is placed at the end of John in all three manuscripts).³⁹ The scholion in 1582, after which 7:53–8:11 follows, reads:

† τὸ περὶ τῆς μοιχαλίδος κεφάλαιο(ν). ἐν τῷ κατὰ ἰωάννην εὐαγγελί(ω). ὡς ἐν τοῖς πλείοσιν ἀντιγράφοις μὴ κείμενον. μὴ δὲ παρὰ τῶν θείων πρῶν. τῶν ἐρμηνευσαντ(ων) μνημονευθέν. φημί δὴ ἰῶ τοῦ χρυ(σσοστομου) καὶ κυρίλλου ἀλεξανδ(ρειας). οὐ δὲ μὴν ὑπὸ θεοδώρου μῶ<ο>ψουέστιας. καὶ τῶν λοιπῶν. παρέλειψα κα(τα) τὸν τόπον. κεῖται δὲ οὕτως. μετ’ὀλίγα τῆς ἀρχῆς τοῦ π̄ κεφαλαίου. ἐξῆς τοῦ ἐρεύνσο(ν) καὶ ἴδε. ὅτι προφήτης ἐκ τῆς γαλιλαίας. οὐκ ἐγείρεται.

(10th century), 26 (11th century), 113 (11th century), 504 (1033); 2 (11th/12th century [running title]); 7 (12th century); 199 (12th century); 906 (12th century); Minuscules with two additional chapters (περὶ τῆς μοιχαλίδος; περὶ τῆς ἀρνησεως πετρου, the latter title occurs in Matthew, ξς’): 164 (1039); 515 (11th century). Notably, the majuscule Ψ (044) adds the chapter ἀρνησις πετρου (the title occurs in Mark, μζ’).

³⁹ In comparison with the scholion in Codices 1 and 1582, 565 substitutes νῦν for τοῖς πλείοσιν and omits the reference to the fathers (μὴ δὲ παρὰ τῶν πρῶν . . . καὶ τῶν λοιπῶν).

MANUSCRIPT	CENTURY / DATE	OMIT	OMITS THE PERCOPE W. BLANK SPACE	INCLUDES PERCOPE OBELIZED	INCLUDES PERCOPE	ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ / ΤΙΤΛΟΣ (CHAPTER 10, THE TITLE IS DRAWN FROM THE P/MAJ UNLESS ONLY THE TITLE IS NOTED)
A 02	V	[lacking Joh 6:50–8:52]				ἵπερι του τυφλου
C 04 (palimpsest)	V	[lacking Joh 7:4–8:33]			x	περι του εκ γεννητης τυφλου (incomplete chapter list; <i>pericope adulterae</i> is omitted) περι του τυφλου (running title)
D 05	550–650 (Hand.M ^f)					
N 022	V1	x				ἵπερι τυφλου (running title)
L 019	VIII		x			ἵπερι του τυφλου (running title)
E 07	VIII or IX			x		ἵπερι του εκ γεννητης τυφλου
0233 (palimpsest)	VIII				x	ἵπερι του τυφλου
F 09 (defective at 8:1–9)	IX				x	ἵπερι του εκ γεννητης τυφλου
G 011	IX				x	ἵπερι της μοχαλιδος (running title)
H 013	IX				x	ἵπερι της μοχαλιδος
K 017	IX				x	ἵπερι της μοχαλιδος
M 021	IX				x	ἵπερι της μοχαλιδος (lacks running title because of trimming)
U 030	IX				x	ἵπερι του εκ γεννητης τυφλου
Y 034	IX				x	ἵπερι του εκ γεννητης τυφλου
Δ 037 (copied in the West)	IX	x [omitted with asterisk]	x			ἵπερι του εκ γεννητης τυφλου
Θ 038	IX	x		x		ἵπερι εν γεννητης τυφλου
Λ 039	IX			x		ἵπερι του λαζαρου
Π 041	IX					ἵπερι του τυφλου του εκ γεννητης
Ψ 044	IX or X	x				ἵπερι του εν γεννητης τυφλου
Ω 045	IX			x		ἵπερι του εν γεννητης τυφλου (running unnumbered title περι της μοχαλιδος)
0211	IX	x				ἵπερι του εκ γεννητης τυφλου
S 028	949			x		ἵπερι του εκ γεννητης τυφλου (running unnumbered title περι της μοχαλιδος)
047	X				x (8:3–11)	ἵπερι του εκ γεννητης τυφλου
X 033	X	x				N/A (commentary ms)
Γ 036	X				x (7:53–8:3a is lacunose)	ἵπερι του εκ γεννητης τυφλου (the page where the <i>pericope</i> begins is lacunose)

Table 2: *Magiscule Manuscripts to the Tenth Century with Kephalaia and/or Titloi*

‡ The *kephalaion* concerning the adulteress; in the Gospel of John; which is not found in most manuscripts; neither (is it) mentioned by the divine fathers, who comment. I refer to John Chrysostom and Cyril of Alexandria; neither by Theodore of Mopsuestia, and the rest. I have omitted it at its (usual) place; but it reads thus, a little after the beginning of the 86th *kephalaion* [=Eusebian section]; next after, “Search and (you will) see that no prophet is to arise from Galilee.”

In all three codices, the note suggests that the *kephalaion* about the adulteress (τὸ περὶ τῆς μοιχαλίδος κεφάλαιον) is not found (μὴ κείμενον) in the majority of manuscripts (ἐν τοῖς πλείοσιν ἀντιγράφοις); the passage is also neglected by John Chrysostom, Cyril of Alexandria, and Theodore of Mopsuestia, the scholiast continues (according to the long version), though it is found “a little after the beginning of section 86” (μετ’ὀλίγα τῆς ἀρχῆς τοῦ πς κεφαλαίου), beginning after “search and behold that no prophet comes from Galilee” (John 7:52).⁴⁰ This

⁴⁰ Alison Sarah Welsby, *A Textual Study of Family 1 in the Gospel of John*, ANTF 45 (Berlin: Walter de Gruyter, 2014), 25–26, points out that this note demonstrates close affinities between 1, 565, 1582, and possibly 2193. In the latter manuscript, dated to the tenth century, the *pericope adulterae* has been placed at the end of John. Welsby states, “Codex 2193 does not contain the *Pericope Adulterae* after John 7:52, but a later hand has added it to the end of the codex, either because the pericope was never included or because it was included (and at this location) but was damaged or lost.” We may confirm her suggestion that the *pericope* was originally placed at the end of John as there are two distinct notes (both from the tenth century) in the upper margin of fol. 225r (and a critical sign above the last word of 7:52). The earliest note in the upper margin reads, ζῆτ(ει) εἰς τ(ο) τελο(ς) του βιβλίου, i.e., “look [for it] at end of the book.” The later note on the line below reads ζῆτ(ει) το πς' κεφαλαίου εἰς τ(ο) τελο(ς) του βιβλ(ίου). και(ι) λεγ(ει). και επορευθησαν εκαστος, i.e., “look for the 86th *kephalaion* [Ammonian] at the end of the book; and it reads: ‘Then each of them went home.’” Possibly, the second note was added when the supplement page was copied and the original page that contained the passage may also have had the critical scholion. As Welsby notes, the text on the supplement page introduces the pericope with the same string of text from 7:52 (ερευνησον και ιδε, κτλ.) as in the scholion, and in the next verse 2193sup substitutes τοπον for οικον—a rare reading attested in 1, 884, 1582 (see Welsby, *A Textual Study*, 26). In this connection, we may refer to Timothy Koch,

scholion convincingly demonstrates knowledge both of the *kephalaion* of the adulteress as it appears in some manuscripts and an awareness that the passage, when present, is commonly placed in section 86 at its usual location after (modern) 7:52.⁴¹ The scholion is identical in content in 1 and 1582 (except for punctuation, abbreviations and the *diploi* that mark the citation from John 7:52 in 1582).

In her close analysis of this same family of manuscripts (Family 1), Amy Anderson linked the archetype of Codex 1582 (Athos Vatopediu 949, 948 CE) to Caesarea.⁴² As she demonstrated, minuscule manuscript 1739 (Athos Lavra B'64) was copied by Ephraim, the same scribe, in Constantinople in 948; moreover, this scribe was extremely accurate in his work and therefore preserved information about a textual tradition that was significantly older than his own tenth-century milieu.⁴³

“Manuscript 2193 and its Text of the Gospel According to John” (StM thesis, Concordia Seminary, St Louis, 2013), who studied the hands of 2193 and concludes that there were two distinct correctors (C1, C2) and assigns the supplement with the pericope to C2. Further, it should be noted that a similar note to seek the pericope at the end of the book is present in the upper margin of codex 1 (fol. 276v). Finally, 2193 attests to the rare scholion after Mark 16:8 that refers to the Shorter Ending and Eusebius (see below).

⁴¹ As Klaus Wachtel pointed out to us in private correspondence, the way the matter is put in the scholion is convincing evidence for the existence of a *kephalaia* list including the *pericope adulterae* at the time of the *Vorlage* copied by Ephraim (the scribe responsible for Codex 1582 [948 CE]). Otherwise the story would have been called a *διήγησις* (narrative, story) or the like. We would like to thank Dr. Wachtel for his assistance in thinking through this evidence.

⁴² Amy S. Anderson, *Family 1 in Matthew*, NTTSD 32 (Leiden: Brill, 2004), 45. Further, Anderson demonstrated that Codex 1582, rather than Codex 1, was “the leading family member” (97). Cf. Günther Zuntz, “A Piece of Early Christian Rhetoric in the New Testament Manuscript 1739,” *JTS* 47 (1946): 69, n. 4.

⁴³ Kirsopp and Silva Lake identified Ephraim as the scribe of both 1739 and a copy of Aristotle in Venice (Marc. Cod. 788; reproduced in Kirsopp Lake and Silva Lake, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200*, 2 vols. [Boston: American Academy of Arts and Sciences, 1934–1939], vol. 2, ms. 44; plates 80–81 and 88). They

Several earlier scholars have noted that when Ephraim copied other works, he took great pains to reproduce his exemplar.⁴⁴ Günther Zuntz gives an interesting example in 1739, a marginal scholion to Acts 7:51 (fol. 8r), which the ancient compiler in Caesarea had “found annotated in some ancient copies.”⁴⁵ Further, he notes, Ephraim was “careful to preserve the original punctuation of the fragment ... a piece of highly rhetorical prose” so that the original *cola* and *commata* (separated by punctuation) can be reconstructed.⁴⁶

Anderson further points out that the manuscripts that have been identified as the work of Ephraim suggests that he was not only “an outstanding textual scholar” but “his scriptorium must have had access to an excellent library” which perhaps held majuscule copies made in the former library of Caesarea in the fifth century, and subsequently transferred to Constantinople at some point.⁴⁷ The list of patristic writers mentioned in the scholion (John, Theodore, and Cyril) points to a compilation by a fifth-century editor.⁴⁸ Remarkably, if Anderson is correct, then it may be possible to date the introduction of a nineteen-chapter *kephalaia* in John with the passage “about the adulteress” as early as the

also suspected that 1582 was copied by this same Ephraim; see idem, “The Scribe Ephraim,” *JBL* 62/4 (1943): 263–268.

⁴⁴ In the case of Polybius, Ephraim (who copied Vat. Gr. 124 = manuscript A) apparently treated lacunae in a way that preserved the line length of his *Vorlage* in contrast to all other witnesses. See John M. Moore, *The Manuscript Tradition of Polybius*, Cambridge Classical Studies (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), 172.

⁴⁵ Zuntz, “A Piece of Early Christian Rhetoric,” 70. Zuntz points out that the *Vorlage* of these ancient copies must be even older, and postulates a date of origin (when the scholion was first copied in the margin of Acts) in the third century.

⁴⁶ Zuntz, “A Piece of Early Christian Rhetoric,” 70.

⁴⁷ Anderson, *Family* 1, 45.

⁴⁸ Anderson, *Family* 1, 70, n. 26, further points out that “Codex 1739 contains references to Irenaeus, Clement (d. 215), Origen, Eusebius, and Basil of Caesarea (d. 379), which allows for a potential date of its compilation in the late 4th or early 5th century.” K. W. Kim, “Codices 1582, 1739, and Origen,” *JBL* 69/2 (1950): 169–175, also cataloged many of these references.

fifth century and also to place the Johannine *pericope adulterae* in a minority (“a few”) of manuscripts at this very same time.⁴⁹

The connection to Caesarea is particularly intriguing. Could the heirs to the library there have had a hand in preserving Eusebius’s own neglect of the passage, which he likely did not include when preparing his harmonizing apparatus, and have done so in honor of their illustrious predecessor? Notes in manuscripts 1739 and 1582 strengthen this possibility. A marginal comment at James 2:13 in Codex 1739 refers to a manuscript written by Eusebius “in his own hand.”⁵⁰ In 1582, a colophon after Mark 16:8 indicates that “in some copies (ἐν τισι τῶν ἀντιγράφων) the evangelist ended here, up to which point also Eusebius Pamphilus made his canons (καὶ Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ἐκανόνισεν). But in many (manuscripts) also this is found.”⁵¹

Eusebius himself may have commented on the textual problems associated with the Longer Ending, a possibility that may be partially recalled by this scholiast. In *To Marinus*, Eusebius (or an epitomizer of his work) specifically mentioned the habit of marking passages that were textually suspect. Yet even then he preferred a harmonizing solution to athetizing (marking), since the Longer Ending is “accepted” and “approved in the opinion of the faithful and pious” (*To Marinus* I.2).⁵² Origen’s reluctance to athetize the story of Susanna is also telling: “Is it time now, lest such [problem passages] escape our notice, to athetize (ἀθετεῖν)

⁴⁹ In this connection, it is interesting to note that the Greek textform of the *pericope adulterae* in Family 1 (belonging to von Soden’s μ1 group) is closest to the “initial text” as reconstructed by the editors of NA28, and closely related to the Old Latin witnesses; cf. Jonathan C. Borland, “The Old Latin Tradition of John 7:53–8:11” (ThM thesis, Southeastern Baptist Theological Seminary, 2009), 95.

⁵⁰ Kim, “Codices 1582, 1739, and Origen,” 169.

⁵¹ Kim, “Codices 1582, 1739, and Origen,” 169 (our translation). This scholion is found in several members of Family 1 (including 1, 205, 209, 1582, 2193, 2886 [formerly 205abs]).

⁵² See Knust and Wasserman, *To Cast the First Stone*, 192–195.

the copies in circulation among the churches, to instruct our brothers and sisters to place aside our holy books?”⁵³

We may not know the exact date when the critical scholion in 1, 565 and 1582 was composed, but Theodore of Mopsuestia (d. 428) and Cyril of Alexandria (d. 444) mark a *terminus post quem* in the first half of the fifth century.⁵⁴ In this connection, it should be noted that the scholion attests to the earlier existence of the chapter in its usual location, and perhaps the special treatment of the story, in this case its dislocation from section 86, is another factor behind the assignment of a distinct chapter, alongside its popularity and liturgical usage in later menologia.⁵⁵ Jerome made the first specific reference to textual variation

⁵³ Origen, *Ep. Afr.* 8 (SC 302:532). We want to thank Holger Strutwolf for his assistance with this translation.

⁵⁴ We do not think that the abbreviated scholion in 565 (which does not mention any father) reflects an earlier stage, but rather it abbreviates the version in the Family 1 archetype.

⁵⁵ The *pericope* was likely placed at the end of the exemplars from which the Christian Palestinian Aramaic (formerly labeled “Palestinian Syriac”) lectionaries were copied, for all three extant manuscripts, one of which preserves the *pericope adulterae*, include a colophon after John 8:2. In the Greek, retranslated from the Syriac by Agnes Smith Lewis and Margaret Dunlop Gibson, *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels, Re-Edited from Two Sinai MSS. and from P. de la Gardes Edition of the “Evangeliarium Hierosolymitanum”* (London: K. Paul, Trench, Trübner, 1899; repr., Jerusalem: Raritas, 1971), lv, manuscripts A (1030 CE) and B (1104 CE) read: ἐτελιώθη τὸ εὐαγγέλιον Ἰωάννου ἐλληνιστὶ ἐν Ἐφέσῳ; manuscript C (1118 CE) reads: ἐτελιώθη τὸ εὐαγγέλιον Ἰωάννου βοηθεία τοῦ χριστοῦ. In her introduction, Lewis refers to Rendel Harris who had suggested to her that the *pericope adulterae* “was at one time appended to St. John’s Gospel after the final colophon,” and “in the Greek or Syriac MS from which the lessons of the Palestinian Lectionary were taken, the section was removed to the place (between chapter vii and viii) which it now usually occupies.” These scribes, however, “not highly endowed with intelligence,” transported the colophon with the story” (xv). The production of this lectionary likely represents the late period in the development of this version (from the end of the tenth century to the early thirteenth centuries). See Matthew Morgenstern, “Christian Palestinian Aramaic,” in *The Semitic Languages: An International Handbook*, ed. Stefan Weninger et al., Handbooks of

in the Johannine *pericope adulterae* in a work he wrote in 415, *Against Pelagius*, where he stated that the passage is found “in many of both the Greek as well as the Latin copies” of the Gospel of John (“in multis et Graecis et Latinis codicibus,” *Pelag.* 2.17).⁵⁶ By the fifth century, Jerome was apparently aware of Greek copies that contained the story and also of those that did not. The wider introduction of a distinct *kephalaion* “about the adulteress” also appears to be a slightly later fifth-century phenomenon, as traces of the passage in Syriac and Armenian suggest.

A KEPHALAION IN BISHOP MARA’S TETRAEVANGELION UNIQUE TO JOHN

In 568 or 569 CE, a monk in Amida (modern Diyarbakîr, Turkey) compiled a work that combined Zachariah of Mytilene’s *Ecclesiastical History* with a number of other documents and notices into a *Chronicle*, including those he attributed to Mara of Amida, a bishop who had been expelled from his see for rejection of the ecclesiastical decisions of the Council of Chalcedon (451 CE).⁵⁷ This anonymous monk, Pseudo-Zachariah, included the *pericope adulterae* in his *Chronicle* introducing it with the following note (according to the principal witness):

Linguistics and Communication Science 36 (Berlin: De Gruyter, 2011), 628–637 (esp. 631); Lucas Van Rompay, “Christian Writings in Christian Palestinian Aramaic,” in *Encyclopedia of Religious and Philosophical Writings in Late Antiquity: Pagan, Judaic, Christian*, ed. Jacob Neusner et al. (Leiden: Brill, 2007), 64–65.

⁵⁶ CCSL 80:75–78; English trans., J. N. Nitzu, *Jerome: Dogmatic and Polemical Works*, FC 53 (Washington, DC: Catholic University Press, 1965), 321–22. Augustine mentioned the story’s textual difficulty just five years later, when composing his treatise *On Adulterous Marriages* (*De adulterinis coniugiis* 2.7.6; ca. 420 CE).

⁵⁷ See the excellent introduction to these events and people in Pseudo-Zachariah, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, ed. Geoffrey Greatrex, trans. Robert R. Phenix and Cornelia B. Horn, with contributions by Sebastian P. Brock and Witold Witakowski, *Translated Texts for Historians* 55 (Liverpool: Liverpool University Press, 2011), 1–92.

[Now] there was in the Gospel of the holy Bishop Marâ, in the eighty-ninth canon (ܩܢܘܢ), a chapter (ܩܒܠܘܬܐ) which peculiarly belongs to John in his Gospel; and in other copies [the like of] this passage (ܩܒܠܘܬܐ) is not found.⁵⁸

The note is followed by an awkward version of John 8:2–11, the first appearance of the passage in Syriac sources.⁵⁹ The principal textual witness (BL Add. MS 17202) is dated between 569–624. Notably, the scholiast distinguishes between the words for “canon,” “chapter,” and “passage”—“canon” apparently refers to the Eusebian section. John Gwynn, who provides the text and English translation, suggests that the bishop’s Greek copy placed the pericope immediately after John 8:20 (section 88 ends with οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ, “because his hour had not yet come”).⁶⁰ This would be a peculiar position—when present, the *pericope*

⁵⁸ Syriac text (MS *b* = British Library Add. MS 17202) and English translation in John Gwynn, ed., *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible*, Text and Translation Society 5 (London: Williams & Norgate, 1909), 47. Cf. Phenix and Horn in Pseudo-Zachariah, *Chronicle*, 311: “Inserted into the Gospel of the holy bishop Mara in the eighty-ninth canon the chapter that is only found in the Gospel of John and is not found in the other manuscripts, a section that is as follows...” The manuscript is dated 569(*terminus post quem*)–624 CE. The *editio princeps* of British Library Add. MS 17202 is J. P. N. Land, *Zachariae episcopi Mitylenes aliorumque scripta historica graece plerumque deperdita Anecdota Syriaca* 3 (Leiden: Brill, 1870).

⁵⁹ A Peshitta Gospel, British Library Add. MS 14470, dated to the fifth or sixth century CE, contains the *pericope adulterae*, but there it was added by a later hand, probably in the ninth century, to folio 1b before the Gospel of Matthew. See William Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum, part 1* (London: British Museum, 1870), 40–41 (no. 63).

⁶⁰ Gwynn, *Remnants*, 46–47. Gwynn’s translation of other Syriac sources expresses the situation particularly well; for example, a copy of the Commentary of Barsalibi on the Gospels (MS *f*), introduces the pericope among the comments to John 8, stating that it “was found in the Gospel (copy) of Mârâ, Bishop of Amid ... in the eighty-ninth canon of the Gospel, a chapter which peculiarly belongs to John, and is not found in all copies; neither have we seen any one of the commentators that has said anything concerning it. Yet we have judged it well to write the whole text of the word in its place” (47).

adulterae is customarily placed within section 86 (7:45–8:19)—but in fact, minuscule 981 preserves the passage just here after 8:20. Another possibility is that the pericope was copied on a supplemental leaf which happened to interrupt section 89—this happened in minuscule 431.⁶¹

More likely, however, the reference to the 89th canon is simply a mistake made by Pseudo-Zachariah when translating the critical note that he found in Mara's *Tetraevangelion*, a scholion somewhat similar to the one we find in members of Family 1.⁶² This could also explain his awkward use of “canon” (صورة), which could represent a misunderstanding of a Greek abbreviation of κεφάλαιον and the fact that κεφάλαιον is repeated twice referring to two different systems. It is certain that Pseudo-Zachariah had access to Mara's *Tetraevangelion* among many other books from his library in Amida, which the bishop had likely assembled in Alexandria.⁶³ It is further clear that he treasured the bishop's gospel book highly and decided to include in the eighth book of his *Chronicle* the bishop's prologue to the gospels that he had composed in

⁶¹ In minuscule 431, the pericope is inserted on a supplement leaf (fol. 116) which interrupts 8:21 (after ὑπάγω), but the scribe has made a mark in the margin at its traditional location where he intended it to be read. It is more unlikely that the reference is to the Syriac section 89 which starts at 7:32, as suggested by Phenix and Horn in Pseudo-Zachariah, *Chronicle*, 311, n. 156. This section (79 in the Greek system) is not unique to John but occurs in all four gospels (Canon I).

⁶² This is also the judgment of F. C. Burkitt, *Two Lectures on the Gospels* (London: Macmillan, 1901), 87, n. 1. As Chris Keith, *The Pericope Adulterae, the Gospel of John and the Literacy of Jesus*, NTTSD 38 (Leiden: Brill, 2009), 124–126, notes, the passage entered at John 7:44 in the Georgian tradition in the eleventh century. Keith regards the relocations in Family 1 and Georgian witnesses as parallel phenomena, where the former is a “default relocation,” and the latter “the earliest true alternative location for PA in a gospel narrative” (126). In our opinion, the insertion at 7:44 in Georgian witnesses which occurs exactly where section 86 commences may in fact reflect a misunderstanding of the Greek scholion in Family 1, which reads μετ’ὀλίγα τῆς ἀρχῆς τοῦ πᾶ κεφάλαιον, “a little after the beginning of the 86th *kephalaion*” (our italics).

⁶³ Pseudo-Zachariah, *Chronicle*, 302 (8.79–80, cf. the introduction, 37).

Greek in his copy, followed by the *pericope adulterae* introduced by the note.⁶⁴

Significantly, the scholion also assigns “a chapter” (ܩܘܿܒܿܬܿܐ) to the *pericope adulterae*, as found in Mara’s *Tetraevangelion*.⁶⁵ Bishop Mara came to Alexandria in about 524, where he died around 532. His encounter with Mara’s copy may therefore be interpreted as the *terminus ante quem* for the existence of a chapter that was dislocated from its place in John, although his manuscript was probably older. Most likely, Pseudo-Zachariah translated the *pericope adulterae* besides Mara’s prologue because it was as of yet unknown in Syriac—after all, it was missing in other copies.⁶⁶ Perhaps, then, the *pericope adulterae* (with the scholion assigning it to a section in John) was located at the end of Mara’s *Tetraevangelion* (as in Codex 1 and 1582) and Pseudo-Zachariah then chose to translate unique passages to Syriac from the opening and the end of the Greek gospel book.⁶⁷ If so, his discussion sets a parameter for identifying when the *pericope adulterae* first appeared in a Johannine context in Alexandria. Subsequently, in the seventh century, the passage was translated by “the Abbot Paul, who found it in Alexandria”—the reference is probably to Paul, metropolitan of Edessa and translator (early seventh

⁶⁴ Pseudo-Zachariah, *Chronicle*, 303: “As a reminder of [Mara’s] eloquence and love of learning I have copied out at the end of this [eight] book the prologue, composed by him in the Greek language, written in his four-gospel book” (8.80).

⁶⁵ The Syriac word ܩܘܿܒܿܬܿܐ is commonly used for chapter (see Brockelmann, *LexSyr*, s.v. ܩܘܿܒܿܬܿܐ).

⁶⁶ Chris Keith, *Pericope Adulterae*, 132, suggests it is not clear whether Pseudo-Zachariah is referring to other Gospel manuscripts (which may include other, noncanonical Gospels) or to another manuscript of the Gospel of John. While his caution should be taken seriously, in our estimation the reference to Bishop Mara’s *Tetraevangelion* a few paragraphs earlier and the indication that this passage is “in the 89th canon” is sufficient to demonstrate that this monk had the Gospel of John in mind.

⁶⁷ Cf. Burkitt, *Two Lectures*, 87. According to Maurice Robinson, “Preliminary Observations,” 5, twenty-six Greek manuscripts (apart from 565) locate the *pericope adulterae* at the end of John.

century).⁶⁸ Paul's translation of the passage is introduced by a similar scholion which also refers to the *pericope* as "a chapter" from the Gospel of John but places it properly in "canon tenth; number of sections, 96."⁶⁹

Significantly, Mara's version in Syriac translation is also found in a number of textual witnesses to the commentary on John by Dionysius Barsalibi, bishop of Amida in the twelfth century (d. 1171). Here it is introduced by a longer version of the scholion, with remarkable similarities to the Greek scholion:

There was found in the Gospel of Mârâ, Bishop of Amîd, who was versed in the Greek tongue (as Zacharia the Rhetorician and Bishop of Metilene has recorded), in the eighty-ninth canon of the Gospel, a chapter which peculiarly belongs to John, and is not found in all copies; neither have we seen any one of the commentators that has said anything about it. Yet we have judged it well to write the whole text of the word in its place.⁷⁰

This scholion repeats the reference to Mara's tetraevangelion, the reference to the *pericope adulterae* as a "chapter" (ܠܟܘܠܝܢ), its location, and the fact that it is not found in all copies. Then comes the reference to the commentators, none of whom have mentioned it (cf. *μὴ δὲ παρὰ τῶν θείων ... τῶν ἐρμηνευσαντ[ων] μνημονευθέν*). Finally, there is a reference to how the scholiast decided to treat the passage (cf. *παρέλειψα κατὰ τὸν τόπον*). A major difference here is that in Barsalibi's commentary, according to the manuscript translated above, "we" (in this context the plural can represent one person) "yet" (ܠܘܢ ܠܘܢ) decided to write the pas-

⁶⁸ Gwynn, *Remnants*, lxxi, assumed that the reference was to Bishop Paul of Tella, whereas Sebastian Brock thought it was unlikely that he would be referred to as "Abbot" and instead suggested it was Paul, metropolitan of Edessa (early seventh century). See Sebastian Brock, *The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 29–30.

⁶⁹ Gwynn, *Remnants*, 41. The Syriac section 96 is equivalent to Greek section 86 (John 7:45–8:19).

⁷⁰ Syriac text and English translation of MS f (Trinity College, Dublin, MS 1512) in Gwynn, *Remnants*, 47.

sage in its place. And, indeed, in Bar Salibi's commentary, the note and the pericope is placed after the comment to 8:20 (where the 89th canon commences), but Bar Salibi may have relocated it here according to what the scholion said—a scholion that he mistakenly attributed to Zachariah of Mitylene.

In several textual witnesses to Barsalibi's commentary, however, there is a more difficult reading—the addition of a negation (ⲛⲗ), i.e., “Yet, we have decided not to write the whole text of the word in its place.” This reading better reflects the underlying Greek scholion (παρέλειψα κατα τὸν τόπον, “I omitted it from its place”), acknowledging that the pericope was originally removed from its location and added to the end of the Gospel of John, yet with a location marker. Perhaps by then later scribes of Barsalibi's commentary knew that the passage is normally placed after 7:52 (as it is in some Peshitta manuscripts), or they knew that the word (passage) had been abbreviated to include only (modern) 8:2–11 and therefore inserted the negation.

Nevertheless, both versions of this scholion reflect a Greek *Vorlage* close to the one found in important members of Family 1. There are two possibilities: either Barsalibi had access to a better manuscript of Pseudo-Zachariah's *Chronicle* (to which his scholion refers), a longer version than that in the principal witness (BL Add. MS 17202), or Mara's translation was combined with a similar but longer version of the scholion which Barsalibi drew from another source.

CONCERNING THE ADULTEROUS WOMAN IN THE ARMENIAN VERSION

The earliest Armenian version of the New Testament (Arm 1), traditionally dated to 406, was based mainly (or wholly) on a Syriac base, but a few decades later it was revised on the basis of Greek copies (Arm 2)—all extant manuscripts derive from this revision.⁷¹ Joseph M. Alexanian, who examined the Armenian text of Luke in detail concluded that “the

primary Greek witness to the Armenian text is Family 1 (f1).⁷² There is little reason to doubt that the same holds true for the other gospels as well.⁷³

In many of the Armenian manuscripts, the *pericope adulterae* appears at the end of John. In his 1805 diplomatic edition, following John 7:52, the editor Yovhannes Zōhrapean (Zohrapian) reported that of the thirty of the manuscripts available (in Venice), five manuscripts placed it in its traditional place (7:53–8:11), six omitted it, whereas nineteen had placed it at the end of John.⁷⁴ Following his base manuscript (Venice MS 1508) Zohrapian placed it at the end of John under the heading within parentheses, Ի իք ԿՆՈՂՆ ՂՆՍԳԵԼԻՅ, “the matter(s) of the adulterous woman” (equivalent to τὰ τῆς μοιχαλίδος/περὶ τῆς μοιχαλίδος) and reported that in his manuscript there was written a note in the margin

⁷¹ S. Peter Cowe, “The Armenian Version of the New Testament,” in *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the “Status Questionis,”* ed. Bart D. Ehrman and Michael W. Holmes, 2nd ed., NTTSD 42 (Leiden: Brill, 2013), 265–269; Joseph. M. Alexanian, “The Armenian Version of the New Testament,” in *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Questionis,* ed. Bart D. Ehrman and Michael W. Holmes, SD 6 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 157. According to Alexanian there was also an earlier version based on the Old Syriac.

⁷² Alexanian, “The Armenian Version,” 166; cf. Cowe, “Armenian Version,” 268.

⁷³ Scholars in the past have pointed to the connection between the Armenian version and the “Caesarean text” in the Gospels. See Bruce Metzger, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations* (Oxford: Clarendon, 1977), 165–167 (with bibliography). With subsequent methodological progress, the “Caesarean” text type has disintegrated. However, connections between the Armenian version and individual manuscripts or families are still significant. See, for example, E. C. Colwell, “The Caesarean Readings of Armenian Gospel MSS.,” *ATHR* 16 (1934): 113–132 (Gospel of Mark); Stanislas Lyonnet, “La Version arménienne des Évangiles et son modèle grec,” *RB* 43 (1934): 69–87 (Gospel of Matthew).

⁷⁴ Yovhannes Zōhrapean, *Astuacašunč' matean hin ew nor ktakaranac'* [Bible. Scriptures of the Old and New Testaments]: A Facsimile Reproduction of the 1805 Venetian Edition with an Introduction by Claude Cox, Classical Armenian Reprint Series (Delmar, NY: Caravan Books, 1984).

below, “this word (passage) is number 86.”⁷⁵ Zohrapian’s base manuscript is dated 1319 and sometimes preserves a late form of the Armenian version (the Cilician text), but the text and paratext of the *pericope adulterae* are much older.⁷⁶

To our knowledge, the oldest Armenian manuscript that included the *pericope adulterae* is an illuminated gospel book, formerly in the Sevan Monastery, now in the Matenadaran (E7737), written in an uncial script and dated 965.⁷⁷ Around this time, Jesus’s words from John 8:11, “Go and sin no more,” were cited by Gregory of Narek in the form of Zohrapian’s base manuscript (close to the Greek).⁷⁸

The first attestation of the *titlos* is found in the important Codex Etchmiadzin (Matenadaran MS 2374, formerly Etchmiadzin 229), dated 989, which inserts the *pericope adulterae* in its traditional location albeit in a very peculiar textual form quite different from the rest of the Johannine text.⁷⁹ Significantly, in the margin where the passage com-

⁷⁵ We want to thank Cox for the translation of the Armenian in Zohrapian’s edition.

⁷⁶ Joseph M. Alexanian, “The Armenian Gospel Text from the Fifth through the Fourteenth Centuries,” in *Medieval Armenian Culture*, ed. Thomas J. Samuelian and Michael E. Stone, UPATS 6 (Chico: Scholars Press, 1984), 389, has suggested that the *pericope adulterae* entered the tradition because of the Cilician practice of textual comparison with the Latin Vulgate. It may certainly have been inserted in this way in some manuscripts (which explains why several distinct textforms exist), but it was clearly present earlier in the Armenian textual tradition. In addition to the manuscripts that we cite here, there is a citation by Gregory of Narek in his commentary to the Song of Solomon.

⁷⁷ Herklotz, “Zur Textgeschichte,” 636; cf. Erroll Rhodes, *An Annotated List of Armenian New Testament Manuscripts* (Tokyo: Rikkyo [St. Paul’s] University, 1959), no. 1019. Joseph M. Alexanian examined the manuscript for his thesis, “The Armenian Version in Luke and the Question of the Caesarean Text” (PhD diss., University of Chicago, 1982), 315 (E7737). It is unclear to us if the manuscript retains the siglum E7737 today.

⁷⁸ Marie-Joseph Lagrange, *Introduction a l’étude du Nouveau Testament, Deuxième Partie: Critique Textuelle*, 3 vols., Études Bibliques (Paris: Gabalda, 1935), 2:373.

⁷⁹ David C. Parker, *The Living Text of the Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 99–100; cf. Colwell, “Mark 16 9–20,” 380, who points out that the

mences (fol. 194v, col. 2), there is the *titlos* inside a box which F. C. Conybeare assigned to the original scribe, and he retranslated it into Greek as τὰ τῆς μοιχαλίδος (equivalent to περὶ τῆς μοιχαλίδος) and pointed out that “the same title is usually affixed in Armenian MSS. to the rival text of the episode.”⁸⁰ This suggests that the scribe inserted the passage here from a different exemplar (which likely placed the pericope with its title at the end of John).

Conybeare refers to another manuscript, the “Armenian Bible of A.D. 1220 [1230], at San Lazaro [Venice MS 129]” that has the passage (8:3–11) at the end of John. It preserves the *titlos* “equivalent to τὰ τῆς μοιχαλίδος” as well as the note, “This passage belongs to the 86th number.”⁸¹ The text form is different than both Codex Etchmiadzin and Venice MS 1508.⁸² This same manuscript includes the Longer Ending of Mark under the title (“another Gospel of Mark”).⁸³

E. C. Colwell, who examined the ending of Mark in 220 Armenian manuscripts, concluded that the last twelve verses (16:9–20) were not in the original Armenian version because ninety-nine codices (from the ninth century onwards) excluded the passage, eighty-eight (from the

Longer Ending of Mark in Codex Etchmiadzin is of a different textual character (drawn from a different source).

⁸⁰ F. C. Conybeare, “On the Last Twelve Verses of St. Mark’s Gospel,” *Exp* 5/2 (1895): 406. Caspar René Gregory lists some Armenian manuscripts, several of which place the pericope at the end of John. Two of them under the title, “das Buch der Ehebrecherin.” We suspect that either Gregory misread, or an Armenian scribe (we have not checked these manuscripts) had substituted ԳԻՐԹ (“book”) for ԻՐԹ (“matters”) and it is the *titlos*. See Caspar René Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, 3 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1900–1909), 3:1320 (no. 78), 1322 (no. 103).

⁸¹ Conybeare, “On the Last Twelve Verses,” 407. The manuscript in question was described by Arsène Sukri, “Bibles: Septuagint and Armenian Translation; and the Whole of the New Testament,” *Bazmavep* 35 (1877): 211.

⁸² Franz Herklotz, “Zur Textgeschichte von Joh. 7. 53–8.11 (Erzählung von der Ehebrecherin) bei den Armeniern,” *Handes Amsorya* 41 (1927), 625.

⁸³ E. C. Colwell, “Mark 16 9–20 in the Armenian Version,” *JBL* 56 (1937): 370–386 (377).

tenth century onwards) included it and thirty-three (including St. Lazarus 129) contained the verses but presented them “in such a way as to indicate an earlier omission.”⁸⁴ Colwell assumed that the scribes who copied these latter 33 manuscripts “knew one exemplar ... in which the gospel ended at 16.8” and therefore counts them as evidence for the Shorter Ending in the original Armenian version.⁸⁵ Another possibility, however, is that the revised Armenian version (Arm 2) was based on a Greek exemplar akin to Family 1 that included the passage with signs of its earlier omission (in Greek). If the fifth-century revisers treated the passage in this way, it explains all three formats (include/include as appendix/exclude). This scenario is further supported by the fact that one of the fifth-century Armenian translators, Eznik of Kolb, actually cites Mark 16:17–18 in his treatise *On God* 112.⁸⁶

Apart from the title “Gospel according to Mark,” several Armenian manuscripts preserve an instruction, “read on Ascension Day” (with variation), which we also think is a secure trace from the Byzantine manuscript tradition. The Armenian lectionary was based on the Jerusalem lectionary which omitted the passage, whereas Byzantine

⁸⁴ Colwell, “Mark 16 9–20,” 376.

⁸⁵ Colwell, “Mark 16 9–20,” 376.

⁸⁶ Eznik of Kolb, *A Treatise on God Written in Armenian by Eznik of Kolb (floruit c.430–c.450): An English Translation with Introduction and Notes*, trans. Monica J. Blanchard and Robin Darling Young, Eastern Christian Texts in Translation (Leuven: Peeters, 1998), 85. Nicholas P. Lunn, *The Original Ending of Mark: A New Case for the Authenticity of Mark 16:9–20* (Cambridge: James Clarke, 2015), 49–52, who is aware of Eznik’s citation, yet argues that the Longer Ending was present in Arm 1 (derived from Syriac) but removed in the fifth-century revision. Colwell, “Mark 16:9–20,” 384, points out that the textform of Eznik’s citation is very different “from both the Greek and the Armenian vulgate texts.” Nevertheless, Lagrange, *Introduction*, 370, identifies particular agreements between Eznik’s citation and Etchmiadzin 203 against the common Armenian text and concludes that the citation indicates that an Armenian version of the Longer Ending existed in the fifth century, but perhaps the text was treated more freely than other parts of the gospel text (371).

manuscripts (including Family 1) in general include instructions to read the Gospel passage on Ascension Day.⁸⁷

S. Peter Cowe has examined another spurious Gospel passage, Luke 22:43–44 (about the bloody sweat), which in many ways offers a parallel to the *pericope adulterae* where many of the older manuscripts before the Cilician period of the thirteenth century do not attest the verses.⁸⁸ Cowe concludes that this passage was likely included both in Arm 1 and Arm 2, but then excised in many manuscripts because it was suspect, as indicated by reference to a seventh century debate between T'ēodoros K'rt'ēnawor Yovhannēs Mayragomec'i about the authenticity of the passage.⁸⁹ The passage, however, still survived in a few manuscripts until it was reintroduced more widely in the thirteenth century. One of these manuscripts, “patently copied with great care,” is an uncial in the Armenian Patriarchate of Jerusalem (MS 1796) dated 1287, the exemplar of which “may have enjoyed a tradition of careful transmission and therefore preserved the pericope [Luke 22:43–44] intact.”⁹⁰ Our fresh examination of this manuscript shows that right after John 7:52 there is one line with the *titlos*, Իրք կնոջ շնացելոյ, “the matters of the woman

⁸⁷ Cf. J. Keith Elliott, “The Last Twelve Verses of Mark: Original or Not?,” in *Perspectives on the Ending of Mark, 4 Views*, ed. D. A. Black (Nashville: Broadman & Holman, 2008), 86–87.

⁸⁸ S. Peter Cowe, “Christological Trends and Textual Transmission: The Pericope of the Bloody Sweat (Luke 22:43–44) in the Armenian Version,” in *Text and Context: Studies in the Armenian New Testament*, ed. S. Ajamian and M. E. Stone (Atlanta: Scholars Press, 1994), 35–48. On this textual problem in general, see Claire Clivaz, “The Angel and the Sweat Like ‘Drops of Blood’ (Lk 22:43–44): Փ⁶⁹ and f¹³,” *HTR* 98/4 (2005): 419–440; idem, *L'ange et la sueur de sang (Lc 22,43–44): Ou comment on pourrait bien écrire l'histoire*, BiTS 7 (Leuven: Peeters, 2010); and Lincoln H. Blumell, “Luke 22:43–44: An Anti-Docetic Interpolation or an Apologetic Omission?,” *TC* 19 (2014): 1–35.

⁸⁹ Cowe, “Christological Trends,” 38–42; Cowe, “The Armenian Version,” 283–284.

⁹⁰ Cowe, “Christological Trends,” 45. Cowe further refers to Chester Beatty Library 558 (Dublin), which includes the passage with a scholion that shows the scribe's knowledge of its absence in many witnesses and his decision to follow his exemplar.

taken in adultery,” immediately followed by 8:12.⁹¹ The pericope may well have been in the exemplar from which this manuscript was copied but the scribe chose not to include it.⁹²

Nevertheless, it is difficult to know whether the *pericope adulterae* was present in the Greek exemplar(s) that were used by the revisers of the Armenian version in the fifth century (Arm 2). If it was included at this stage, it may have been excised during the following centuries when Arm 2 underwent gradual revision and competed for acceptance with Arm 1—in particular if it was placed at the end of John with a title and a critical note in the first place.⁹³ Chris Keith points to two traditions which reflect the fact that the passage was controversial among the Armenians.⁹⁴ First, in his *Explanations of Holy Scripture*, the thirteenth-century Armenian author Vardan Vardapet commented on John’s Gospel but ascribed this passage to John’s pupil Papias, “who was declared a heretic and rejected. Eusebius has said that” (our translation).⁹⁵ Second, an Armenian monk St. Nicon wrote an anti-Armenian tract, *De pessima religione Armenorum* (the date is uncertain) claiming that the Armenians “throw out” the story of the adulteress.⁹⁶

⁹¹ There is also a curious line written above the *titlos* which may suggest that the *pericope* should be disregarded. We want to thank Cox for assistance with this manuscript.

⁹² Apparently, Alexanian, “The Armenian Version in Luke,” 188–189, did not note the *titlos*, but only the omission of the pericope. In his examination of the manuscript in seven key passages (including Mark 16:9–20, Luke 22:43–44, John 7:53–8:11), he says it departs from “the critical text” (the shorter text) only once without further comment (we know this is the inclusion of Luke 22:43–44). In this context he also states that E7737 (formerly in the Sevan monastery) departs once, and we know this is the inclusion of John 7:53–8:11.

⁹³ Cf. Joseph M. Alexanian, “Armenian Versions,” *ABD* 6, 806.

⁹⁴ Keith, *Pericope Adulterae*, 221.

⁹⁵ Armenian text and German translation in Folker Siegert, “Unbeachtete Papiasizitate bei Armenischen Schriftsteller,” *NTS* 27 (1981): 609.

⁹⁶ Keith, *Pericope Adulterae*, 221, n. 89. The treatise was published by Cotelierius after two Greek manuscripts. The dating of the work is uncertain. It may be from the

The very existence of several different text-forms reflects a knotty transmission history.⁹⁷ Nevertheless, the attestation of the passage at the end of John in many manuscripts and the characteristic *titlos* and reference to the Eusebian section 86 in at least a few manuscripts, are unmistakable traces from Greek manuscript(s), which could have been available already in the fifth century. In this connection, it is significant that the base for the Armenian revision of the Gospels was a manuscript akin to Family 1. As we have seen, there are several parallels to the transmission in Armenian of the Longer Ending of Mark and the passage of the bloody sweat in Luke 22:43–44.

CONCLUSIONS

In his *Textual Commentary*, Metzger states: “many of the witnesses that contain the passage marked it with asterisks or obeli, indicating that, though the scribes included the account, they were aware that it lacked satisfactory credentials.”⁹⁸ It is true that the signs that marked the *pericope adulterae* could identify this passage as absent from the “most ancient” copies, but they also underscored its value and identified it as a discrete Gospel lection worthy of further attention.

The first compilers of the most common form of the *kephalaia* likely omitted the passage from their chapter list of John. Soon, however, the story was given its own title (“about the adulteress”) and also its own chapter number (10) and it could be treated as a separate lection in the emerging Byzantine lectionary system. Certainly, the Constantinopoli-

tenth century at the earliest. Nicon also accused his countrymen to have interpolated Luke 22:43–44.

⁹⁷ Herklotz, “Zur Textgeschichte,” 623–626; cf. Lagrange, “Introduction,” 369–371; Ulrich Becker, *Jesus und die Ehebrecherin: Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh. 7,53–8,11*, BZNW 28 (Berlin: Töpelmann, 1963), 180–181.

⁹⁸ Metzger, *Textual Commentary*, 221.

tan custom of skipping the story during the observance of the Feast of Pentecost had a significant impact on the story's transmission, but this fact did not keep the pericope from entering either the Constantinopolitan liturgy or the Byzantine text of the Gospels.

The precise time and place of the interpolation of the chapter "about the adulteress" is unknown, but we have proposed that the scholion in Family 1 manuscripts is the earliest evidence, not only for the original presence of the chapter in the 86th Eusebian section, but also for its relocation by the scholiast to the end of John, because it was neither "mentioned by the divine fathers" up to the middle of the fifth century, nor attested in "most manuscripts." In the early fifth century, we know that Jerome made reference to textual variation regarding this story in the Greek manuscripts. Further, we have also examined a passage in Pseudo-Zachariah's *Chronicle*, including a Syriac version of the *pericope adulterae* and an accompanying note suggesting that in Bishop Mara's Greek gospel book, antedating 532, the passage had been assigned a chapter and was possibly relocated to the end of John, as in Family 1. In Barsalibi's Syriac commentary on John, Mara's version of the *pericope adulterae* is placed at 8:20, introduced by a longer version of the scholion even more similar to the version in Family 1.

In many Armenian manuscripts, the pericope is placed at the end of John with the *titlos* equivalent to the Greek, "about the adulteress," some of which also make reference to the original location in the 86th Eusebian section. It is quite possible that the *pericope adulterae* was introduced in the Armenian version during the fifth-century revision (Arm 2), since the primary Greek witness to that revision is Family 1. The placement at the end of John, along with paratextual notes (*titlos* and location marker) as in Family 1 strengthens this possibility. Subsequently, the passage may have been excised and reintroduced, which may explain the several extant text forms. Other special passages like Mark 16:9–20 and Luke 22:43–44 have a similar complex history of transmission.

In the twelfth century Euthymios Zigabenos, a monk in Constantinople, explicitly addressed the passage's textual history—in the most accurate manuscripts it was either missing or obelized, he reported, and Chrysostom had not mentioned it, so it must have been interpolated. On the other hand, he still thought that this “chapter” (κεφάλαιον) about the adulteress “was not without usefulness.” Thus, he preserves a much older tradition also known to the scholiast who annotated the archetype of Family 1 in a similar way and decided to preserve it at the end of the Gospel.

Byzantine scholars apparently retained a memory of the omission of the pericope from ancient copies of John through centuries, but their markings, scholia, and notes do not necessarily signify that this passage stands outside of the Gospel tradition. To the contrary, such marks recalled the story's transmission history in a way that preserved its enduring value within an expansive Byzantine Gospel tradition. It is clear that a closer attention to paratextual evidence can help us better understand the history of this popular Gospel story.

Historical Criticism in Light of Documented Evidence: What Does Text-Critical and Other Documented Evidence Tell Us About the Early Transmission of the Hebrew Bible?

JUHA PAKKALA

University of Helsinki
juha.pakkala@helsinki.fi

INTRODUCTION

The Hebrew Bible was the focus of intensive scribal activity for centuries, and therefore many of its texts are multilayered. Because the layers derive from different socio-historical contexts and times, the Hebrew Bible is an exceedingly difficult historical source. At the same time, it is a key source for many central questions regarding ancient Israel and the emergence of early Judaism. Much information would be lost without the Hebrew Bible, and for this reason, biblical studies has gone to great lengths to understand and reconstruct the literary development of the texts contained in it.

Historical criticism (or the historical-critical method) has been the classic method to unwind and reconstruct the complicated literary and redaction histories of the texts.¹ Nevertheless, the method has never

¹An older term for historical criticism would be higher criticism (cf. lower criticism, i.e., textual criticism). Historical criticism roughly corresponds to “Literarkritik,” “Redaktionskritik,” and other methods connected to them in the German-speaking scholarship. The German term “historisch-kritische Methode” usually includes textual

been universally recognized in biblical studies; in recent decades it has been increasingly sidelined. Although literary-critical theories still receive attention—especially Pentateuchal theories and the Deuteronomistic history—studies that focus on literary- and redaction-critical reconstructions have clearly declined from their historical position in earlier scholarship. A reason for this is, in part, a growing skepticism about the results achieved by this method. Too many theories have contradicted each other, causing doubts as to whether the method is a certain basis to build on.

Some scholars have addressed weaknesses in historical criticism,² but the overall criticism has been rather general and lacking in methodological depth. Although isolated attempts to question individual aspects and techniques of the method can be found, Ray Person and Robert Rezetko have, for example, criticized the use of a *Wiederaufnahme* as an indicator of later additions,³ it is more common to either neglect historical criticism without any apparent need to justify this position, or to use its results only sporadically. The lack of methodological reflection is apparent even in studies that use historical criticism,⁴ and this may have con-

criticism, while the English term “historical criticism” usually does not. Because of this difference, there is confusion about these terms. Among others, John Barton, *The Nature of Biblical Criticism* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), 1–3, calls the method “biblical criticism.” Many also use the terms “literary” and “redaction criticism,” which will also be used in this paper.

² Many names could be mentioned here, such as David Carr, Stephen Kaufman, Niels Peter Lemche, Ray Person, and Ehud Ben Zvi.

³ Ray Person and Robert Rezetko, *Empirical Models Challenging Biblical Criticism* (Atlanta: SBL, 2016), 25–30.

⁴ Many recent commentaries do, for example, occasionally refer to sections as being later additions, but there is rarely any methodological discussion as to when these were made, and to what extent possible additions should be taken into account when there is no text-critical evidence to support the assumed addition. Older commentaries, especially those from the nineteenth and early twentieth centuries were more consistent in asking which sections could be later additions, but there are also good examples from more recent research, such as Timo Veijola, *Das fünfte Buch Mose (Deuteronomium)*

tributed to its decline in biblical studies. The methodological silence is problematic when multilayered texts are used as historical sources. If scribes repeatedly changed the texts in their transmission, any theory that uses them for historical conclusions is directly affected, depending on how one relates methodologically to these changes. The implementation of a method thus necessitates a conception of how the texts evolved and what kind of changes the scribes could make.

This article seeks to evaluate historical criticism in light of documented evidence, especially intentional scribal changes observable in text-critical variants. What do these changes tell us about the potential usefulness of historical criticism? Text-critical evidence shows how scribes actually changed the texts, while historical criticism seeks to detect and reconstruct the changes by using only text internal signs, such as inconsistencies, tensions, contradictions, syntactic problems, and grammatical mistakes. Are the basic assumptions of historical criticism correct *in principle*? Can one detect scribal changes reliably without text-critical evidence? Does the method reach scientifically viable results?

Text-critical variants in the Hebrew Bible and its versions bear witness to intentional scribal changes in the last centuries BCE in particular, and to some extent even in the first centuries CE. Nonetheless, it is fair to assume that these variants are representative of the earlier transmission as well. A huge number of variants are preserved in the Hebrew Bible, so that one can get a good picture of the scribal changes before the texts were frozen for changes, and there is no reason to assume a fundamental difference between the documented later transmission in the last centuries BCE and the earlier transmission in the immediately

Kapitel 1,1–16,17, ATD 8/1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004); Ernst Würthwein, *1.Kön 17–2.Kön 25*, ATD 11/2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984); and to some extent also Andrew D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC (London: Marshall, Morgan & Scott, 1979). Some commentaries, such as Richard Nelson, *Deuteronomy* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 7–8, acknowledge that the texts were repeatedly revised, but assume that the redaction history can no longer be reconstructed.

preceding centuries. At least some constancy of scribal processes has to be assumed for the formative period of transmission when the texts were still evolving. The textual transmission of the Hebrew Bible can roughly be divided into four phases:

- 1) Creation of works, which may include the collection of sources and their early shaping. The formation differs from book to book, but it is mostly a brief period before a text became significant enough to be transmitted further as an authoritative, normative, or otherwise important document.
- 2) Undocumented early formative transmission, where the book gradually became the focus of intensive scribal and exegetical activity. The constant updating by scribes for some centuries created exceptionally multilayered texts.
- 3) Documented formative transmission generally followed the same rules of transmission as in phase 2, but the scribal changes of phase 3 are preserved in text-critical evidence. The vast majority of scribal changes in the Hebrew Bible were made in the formative transmission, or phases 2 and 3.
- 4) Transmission of canonical texts within the Hebrew Bible. In this transmission phase, the texts are frozen for any meaningful scribal changes. There may be some minor orthographic changes and corrections of mistakes, but it was no longer possible to make any substantive changes in the consonantal text.

Clearly, these phases are abstractions of a very complicated development and the transitions between the phases were not abrupt. Many aspects of the transmission can be discussed in much more detail. Moreover, they mainly refer to intentional scribal changes, while scribal mistakes took place in all these phases.

With the available documented evidence, it is thus possible to gain a relatively good understanding of the scribal processes during the formative transmission, roughly divided into two phases (phases 2 and 3) for the purposes of this paper, while phase 1 may be more challenging. For an illustration of this process, see Figure 1 below.

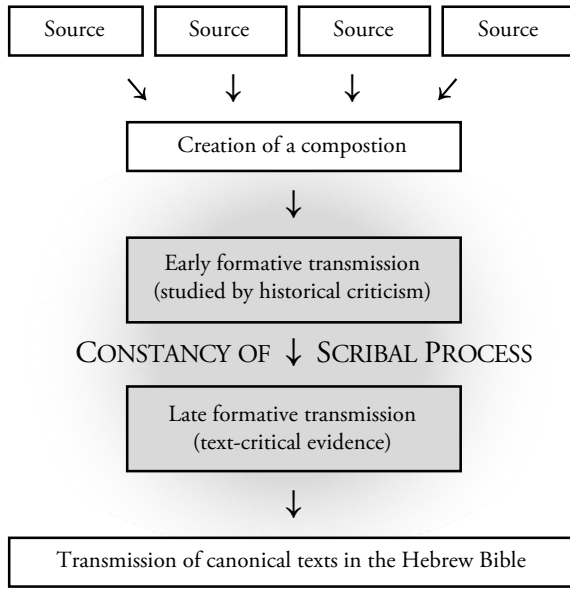


Figure 1: *Formation and Transmission of Biblical Texts*

DOCUMENTED EVIDENCE⁵

Documented evidence for scribal changes, which can be observed when text-critical variants are compared, shows that the texts in the Hebrew Bible were very heavily edited. Although many scholars imply that the Hebrew Bible was only lightly edited,⁶ the multilayered nature of most

⁵ The observations made here are essentially based on my previous methodological studies on omissions (see Juha Pakkala, *God's Word Omitted* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013]), as well as a review of hundreds of text-critical variants throughout the Hebrew Bible, which Reinhard Müller and I have analyzed for our forthcoming book on the future possibilities of historical criticism, to be published in 2020 by the SBL Press. See also Reinhard Müller, Juha Pakkala and Bas ter Haar Romeny, *Evidence of Editing: Growth and Change of Texts in the Hebrew Bible* (Atlanta: SBL, 2014).

⁶ Light editing is often merely implied, but this position is evident in a number of

texts in the Hebrew Bible can be clearly shown. To be sure, this includes the Masoretic text (MT). In fact, documented evidence suggests an even heavier editing than most *historical critics* assume, let alone what biblical scholars at large assume.⁷ Consider the following example as an illustration of this.

A short account of Gedaliah's murder is preserved in three versions, MT Jer 41:1–3, LXX Jer 48:1–3, and 2 Kgs 25:25, which provide three glimpses into the development of the account.⁸ The oldest text is preserved in 2 Kgs 25:25 (normal text below), the second phase is witnessed by LXX Jer 48:1–3 (underlined), and the youngest text is found in MT Jer 41:1–3 (gray):

ויהי בחדש השביעי בא ישמעאל בן־נתניה בן־אלישמע מזרע המלוכה ורבי המלך
ועשרה אנשים אתו אל־גדליהו בן־אחיקם המצפתה ויאכלו שם לחם יחדו במצפה ויקם
ישמעאל בן־נתניה ועשרה אנשים אשר־היו אתו ויכו את־גדליהו בן־אחיקם בן־שפן
בחרב וימת⁹ אתו אשר־הפקיד מלך־בשל בארץ ואת כל־היהודים ואת־הכשדים¹⁰
אשר־היו אתו את־גדליהו במצפה ואת־הכשדים אשר נמצאו־שם את אנשי המלחמה
הכה ישמעאל

In the seventh month Ishmael, son of Nethaniah, the son of Elishama, who was of royal seed and one of the king's high officers,¹¹ came with ten men to Gedali-

studies where the Hebrew Bible is used as a historical source as it is preserved in its “final” form (mostly the MT).

⁷ This seems to be the case for the Pentateuch, the historical books, the prophetic books, and the Psalms. Slight editing would be an exception.

⁸ For details of this passage and arguments for the development suggested here, see Juha Pakkala, “Gedaliah’s Murder in 2 Kgs 25:25 and Jer 41:1–3,” in *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Seas Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, FS Raija Sollamo, ed. Anssi Voitila and Jutta Jokiranta, SJSJ 126 (Leiden: Brill, 2008), 401–411.

⁹ וימת is an addition in 2 Kgs 25:25 and MT Jer 41:2 (shaded).

¹⁰ The sentence was slightly reformulated in the Jeremiah versions: ואת־הכשדים ואת־הכשדים became part of the next sentence.

¹¹ An alternative reading would be “and officials of the king.” Both readings are represented in the research, as well as in Bible translations. Although both readings are grammatically possible, officials of the king do not play any role in the rest of the

ah, son of Ahiqam, to Mizpah. When they were eating a meal together at Mizpah, Ishmael, son of Nethaniah, and the ten men who were with him, stood up and struck down Gedaliah, the son of Ahiqam, the son of Shaphan, with the sword so that he died (killing) him, whom the king of Babylon had appointed as governor over the land, and all the Judeans and Chaldeans who were with him, with Gedaliah, at Mizpah, and the Chaldeans who were found there, the soldiers, Ishmael struck down.

The presentation shows that the oldest text consists of 22 words (124 characters), while the second phase consists of 39 words (225 characters), and the youngest text of 54 words (308 characters). This means that the text has been expanded by almost 150 percent. Since the three observed phases are only coincidentally preserved glimpses from random points in time, the whole development is likely to be more complicated. Other examples from different parts of the Hebrew Bible that reveal a similar picture could also be presented, and this implies constant editing by scribes for several centuries prior to the time when texts were frozen for changes.¹²

Another prominent feature that can be seen in the documented evidence is the *size* of the additions. The vast majority of additions were very small, as we can see in the example text above. There are repeated additions of details, such as names, patronyms (son of Ahiqam), titles (רבי המלך), locations (Mizpah), and clarifications (את־גדליהו). They also show that the development was notably fragmentary. Quantitatively, the most typical additions are single words, word-clusters, and short sentences.

When evaluating historical criticism, this is an important observation, because most literary-critical analyses and redaction-critical models assume a less fragmentary development. The reconstructed scribal changes tend to be larger sentences, sentence clusters, and entire blocks

passage, so a reference to them would be unmotivated. Moreover, the idea that Ishmael was an official of the king may be a later editor's attempt to increase his standing.

¹² See a discussion of fifteen documented cases of expanded texts in Müller, Pakkala and ter Haar Romeny, *Evidence of Editing*.

of text.¹³ Although there are larger additions among the text-critical variants as well, they are far outnumbered by the smaller additions. In this regard, there seems to be an inconsistency between what we can see in the documented text-critical evidence and what historical critics usually assume when reconstructing older developments.

Moreover, typical redaction-critical reconstructions assume theologically motivated redactions that would span entire compositions.¹⁴ However, it is difficult to find any documented evidence for redactions where several additions would form an interconnected stage in the development of a composition. This is also true regarding the assumption that the redactions would have revised a composition towards a certain theological perspective. It finds no match in the documented evidence. For example, in his commentary on Deuteronomy, Timo Veijola assumed successive redactional layers that would have developed the book in a specific theological direction.¹⁵ Although the documented evidence does not prove that such redactions could *not* have existed, the contrast be-

¹³ See, for example, the redactional layers reconstructed in Veijola, *Buch Mose*; Würthwein, *1.Kön 17–2.Kön 25*; Christoph Levin, *Der Sturz der Königin Atalja: Ein Kapitel zur Geschichte Judas im 9. Jahrhundert v. Chr.*, SBS 105 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1982); Juha Pakkala, *Ezra the Scribe: The Development of Ezra 7–10 and Nehemia 8*, BZAW 347 (Berlin: de Gruyter, 2004); Thilo A. Rudnig, *Davids Thron: Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids*, BZAW 358 (Berlin: de Gruyter, 2006).

¹⁴ Thus, for example, Würthwein, *1.Kön 17–2.Kön 25*; Veijola, *Buch Mose*; Rudnig, *Davids Thron*; Pakkala, *Ezra the Scribe*. This is especially the case with continental European scholarship, but similar assumptions of overarching redactions can also be found in the so-called Double Redaction Models of the Deuteronomistic History. See, for example, Richard D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (Sheffield: JSOT, 1985).

¹⁵ See Veijola, *Buch Mose*, 4–5. For example, he assumed that the so-called DtrB (or *bundestheologische Redaktion*) would have revised the book with a specific focus on the Law, the First Commandment, and the covenant between YHWH and Israel. Similarly Würthwein, *1.Kön 17–2.Kön 25*, who assumes DtrN throughout Kings; and Nelson, *The Double Redaction*.

tween what is assumed of the undocumented earlier transmission and what is documented in the later transmission is evident.

The closest documented example of something that has some similarities to a classic redaction can perhaps be found in Jeremiah. The MT version of this book adds dozens of references to Babylonia, to its king, to Babylonian chronology, or to something else about the Babylonians.¹⁶ Although the similarity between the additions implies a connection and perhaps even a systematic attempt to add the Babylonians to the book,¹⁷ it is difficult to see a clear ideological or theological reason why they were inserted. The additions are not systematically negative or positive towards the Babylonians.¹⁸ In this respect, this evidence does not correspond to the typical redaction assumed in redaction criticism.

Another potentially interconnected layer of scribal changes can be found in the Greek Esther (in both versions, the LXX and the Alpha text), which systematically softens the aggression towards non-Jews that can be seen in the MT (see for example, Esth 8:11 and 9:1–5). The Greek versions also add references to God and his involvement, which are completely lacking in the MT version (e.g., Esth 2:20, and especially the large additions A to F). Although one cannot entirely exclude the possibility that the changes already took place in the Hebrew *Vorlage*, it is more likely that they were made in the translation process. The motive to do this was to accommodate the nationalistic undertones of the Hebrew version to the heterogeneous Greek speaking audience in Alexandria so that the book was made more acceptable as a religious

¹⁶ For example, in Jer 25:1 the MT adds a reference to the Babylonian chronology; in v. 8 the MT additionally refers to Nebuchadnezzar as YHWH's servant; in v. 11 the MT introduces the idea that the nations will serve the king of Babylon; and in v. 12 the MT has specified that the one to be punished is the king of Babylon. Similar additions can be found throughout the MT of Jeremiah.

¹⁷ Although it is not clear that the "Babylonian" additions were written by the same scribe, it seems likely that many of them are from one scribe or a related scribal group.

¹⁸ Cf. the idea that the Babylonian king is the servant of YHWH in Jer 25:8 and the idea that YHWH will punish the Babylonian king in 25:12.

document and as part of the emerging Hebrew canon. It should also be noted that the revision of Esther is far more extensive and text-invasive than redaction-critical models assume, for many passages have been comprehensively rewritten, which is very untypical of the documented evidence that can be traced back to the Hebrew transmission with certainty. In any case, these examples from Jeremiah and Esther are exceptions in relation to the text-critical evidence from the Hebrew Bible. The vast majority of text-critically documented additions are instead isolated. Clearly interconnected additions from the same scribe seem to be infrequent, and parallels to classic redactions are completely missing.

TYPES OF ADDITIONS

The types of documented additions are particularly interesting when evaluating historical criticism. Most of the additions arise either directly out of the older text and seek to explain or clarify it in some way, or are written in close dialogue with it. In brief, the following types of changes can be found:¹⁹

- Added titles, professions, patronyms, epithets, etc.²⁰
- Added sentence constituents, such as subjects, objects, etc.²¹
- Implicit is made explicit, gaps are filled²²

¹⁹ Clearly, categories are always abstractions of a complicated reality. It is also evident that the categories both overlap and could be subdivided.

²⁰ For an example, see the discussion of MT Jer 41:1–3, LXX Jer 48:1–3, and 2 Kgs 25:25 above.

²¹ Later editors often added subjects and objects, which the older text implied but did not express because they were mentioned earlier or are evident. A typical example can be found in Jer 41:3, where the older text refers to “him” (אִתּוֹ), while the MT version has added “with Gedaliah” (אֶת־גְּדַלְיָהוּ) thus creating a redundancy (“... who were with him, with Gedaliah”).

²² These types of additions mostly do not add new information, although the act of making the implicit explicit may contain an interpretation of what was meant. For example, Jer 41:3 refers to the Chaldeans who were with Gedaliah, who most probably

- Clarifications and explanations²³
- Harmonizations between passages²⁴
- Addition of details²⁵
- Exegetical expansions²⁶
- Added involvement of persons or groups²⁷
- Updating of texts to correspond with the current social order
- Theological interpretations
- Theological changes

These types are presented in a very rough order of frequency as they appear in text-critical evidence. Most common are the first three. Although it is only a short text, the account of Gedaliah's murder did contain most of these common types of changes. In contrast to this, the introduction of something entirely new—that is, the last types presented in the list—is not common. To show this, examples of some of the consequential types of changes that introduce additional substance to the text will now be provided.

We look first at a harmonization between the books of Samuel and Kings found in the MT 1 Kgs 15:5, where the addition introduces a theological change:

would have been soldiers. The MT makes this explicit by specifying that they were soldiers, although this is not inevitably the case.

²³ In the example text above, 2 Kgs 25:25 and MT Jer 41:2 clarify that Gedaliah was killed when Ishmael struck him, while this is not explicit in LXX Jer 48:2.

²⁴ The Jeremiah versions specify that Gedaliah was the one who “the king of Babylon had appointed as governor over the land,” which is a reference to the appointment in 2 Kgs 25:22 and Jer 40:5, 7, 11. This addition can be seen as a clarification and a harmonization with the other passages.

²⁵ For example, MT Jer 41:2 adds that Gedaliah was killed “with the sword” (בחרב).

²⁶ The reference to Ishmael as “one of the king's high officers” (רבי המלך) can be regarded as an exegetical expansion. The information probably combines the idea that Ishmael was of royal blood and led a party of ten men. The addition may seek to strengthen the impression that the murder was commissioned by the remnants of the deposed royal house.

²⁷ As an example, the involvement of a priest is often added in later expansions, as in the MT version of 1 Kgs 8:4 (cf. LXX).

MT LXX

אשר עשה דוד את־היהוה	ὡς ἐποίησεν Δαυιδ τὸ εὐθὲς
בעיני יהוה	ἐνώπιον κυρίου,
ולא־סר מכל	οὐκ ἐξέκλινεν ἀπὸ πάντων,
אשר־צוהו	ὅν ἐνετείλατο αὐτῷ,
כל ימי חייו	πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ.
רק בדבר אוריה החתי	

For David did what was right
in the sight of YHWH,
and did not turn aside from anything
that he commanded him
all the days of his life,
except in the matter
of Uriah the Hittite.

For David did what was right
in the sight of the Lord,
and did not turn aside from anything
that he commanded him
all the days of his life.

In both versions David is first portrayed as an impeccable king who sets the standard for other kings, but the MT mentions an exception at the very end. The LXX version is consistent, while the MT contains a peculiar tension between the מכל, “from anything” and the exception. Since the reference to David’s whole life (כל ימי חייו) implies that there would be no exceptions, and since the connection of the sentence beginning with רק to the preceding is syntactically loose, it is very likely that the LXX version has the more original reading. The tension probably arose when Kings, with a very idealistic view of David, was merged with Samuel, which contained a passage that could only be interpreted as a sin (2 Sam 11). A scribe in the transmission of the MT version sought to harmonize the contradictory images.

Another example is 1 Kings 8, which provides a number of documented cases of additions in its description of the inauguration of the temple. At the beginning of the scene, after the competition of the temple, Solomon assembles key people to bring up the ark to the temple, but the MT and LXX of 1 Kgs 8:1 differ as to who the key people are:²⁸

²⁸ Many LXX manuscripts, such as A, follow the MT plus, but this is probably due to a later recension towards a proto-MT type, while the minus more likely represents the

MT	LXX ^B
אז יקהל שלמה	<i>τότε ἐξεκκλησίασεν ὁ βασιλεὺς Σαλωμων</i>
את־זקני ישראל	<i>πάντας τοὺς πρεσβυτέρους Ἰσραηλ</i>
את־כל־ראשי המטות נשיאי האבות	<i>ἐν Σιων</i>
לבני ישראל אל־המלך שלמה ירושלם	
להעלות	<i>τοῦ ἀνενεγκεῖν</i>
את־ארון ברית־יהוה	<i>τὴν κιβωτὸν διαθήκης κυρίου</i>
מעיר דוד היא ציון	<i>ἐκ πόλεως Δαυὶδ αὕτη ἐστὶν Σιων</i>
Then Solomon assembled the elders of Israel and all the heads of the tribes, the leaders of the ancestral houses of the Israelites, before King Solomon in Jerusalem, to bring up the ark of the covenant of the Lord out of the city of David, which is Zion.	Then King Salomon assembled all the elders of Israel in Zion to bring up the ark of the covenant of the Lord out of the city of David, which is Zion.

It is very likely that the congested and longer MT is the result of a later addition and that the LXX is more original in the large plus (but not necessarily in the smaller variants).²⁹ The addition was probably motivated by changes in the social structure, for the elders of Israel may have been central in earlier stages, while the heads of tribes and especially the leaders of ancestral houses became more important in the later Second Temple period. A scribe thus appears to have updated the text to correspond to the current social order and its hierarchies.

A typical theological addition that clearly changes the meaning and interpretation of a text can also be found in the MT of Josh 1:7:

Old Greek. Note that the verse numbers between the MT and LXX are slightly different here; the LXX 1 Kgs 8:1 corresponds to MT 1 Kgs 7:51–8:1; here only MT 8:1.

²⁹ Note the peculiar repetition of King Solomon in the MT and the idea that they assembled before Solomon to bring up the ark.

MT LXX

רק חזק ואמץ מאד	ἰσχυε οὖν καὶ ἀνδρίζου
לשמר לעשות	φυλάσσεσθαι καὶ ποιεῖν
ככל-התורה	
אשר צוך	καθότι ἐνετείλατό σοι
משה עבדי	Μωυσῆς ὁ παῖς μου,
אל-תסור ממנו	καὶ οὐκ ἐκκλινεῖς ἀπ' αὐτῶν
ימין ושמאול	εἰς δεξιὰ οὐδὲ εἰς ἀριστερά,
למען תשכיל	ἵνα συνῆς ἐν πᾶσιν,
בכל אשר תלך	οἷς ἐὰν πράσσης.

But be strong and very *courageous*,
to observe (and) to do
according to the whole law
that my servant Moses
commanded you;
do not turn from *it*
to the right hand or to the left,
so that you may be successful
wherever you go.

Therefore be strong and *manly*,
to observe and to do

as Moses my servant
commanded you;
and do not turn from *them*
to the right or to the left
so that you may be perceptive
in everything you do.

In the older text, which is preserved in the Greek, YHWH commands Joshua to do as Moses commanded him, but the MT adds here ככל-התורה, “according to the whole law,” which substantially changes the meaning. The older text refers to Moses’s instruction on how to conquer the land (Deut 31:7–8 and/or 31:23), but in the MT, the focus is turned to the Torah and its observance, which effectively diverts attention from the main subject of the passage (cf. v. 6, this variant will be further discussed below).

Similar additions of one added word causing a substantial change in meaning can found in 1 Kgs 8:5 (added reference to the congregation of Israel, עדת ישראל; cf. LXX, which only refers to Israel); 18:18 (added reference to the commandments in the MT; cf. LXX); 19:10 and 14 (added reference to the covenant in the MT; cf. LXX), for instance.

When evaluating historical criticism, it is thus important to note that many of the theological expansions are very small, some only consisting of one or two words (such as in Josh 1:7), while larger theological

expansions are much less frequent. When we consider that theological expansions are already a minority among all the documented additions, the percentage of larger theological additions is exceedingly low. This contrasts with many redaction-critical reconstructions and other assumed additions in historical-critical approaches.³⁰

ONLY ADDITIONS?

Historical-critical models typically only assume that additions have been made, and this is especially apparent in redaction-critical reconstructions of multilayered texts where the older layers are assumed to have been preserved in full. Many literary critics explicitly reject the existence of other types of scribal changes, that is, omissions and replacements or rewritings.³¹ The implementation of literary criticism also partly builds on the assumption that nothing could have been omitted. The so-called *Gegenprobe* (or “cross-check”) is a case in point. After hypothesizing an addition, the older text should be fully consistent, for otherwise the reconstruction is assumed to be incorrect.³² However, if scribes had omitted parts of the text, this approach will not work, at least not in every instance, since texts should be reconstructed that also lack part of the text. Therefore, the assumption that only additions have been made may even lead to erroneous conclusions.

³⁰ In some cases, nearly all reconstructed additions are theological and part of redaction layers (thus, e.g., Veijola and Würthwein, see above).

³¹ Jean-Louis Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 169–170; Christoph Levin, *The Old Testament: A Brief Introduction* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 26–27; Uwe Becker, *Exegese des Alten Testaments*, UTB 2664 (Mohr Siebeck, 2005), 84; Reinhard Kratz, “Redaktionsgeschichte/Redaktionskritik I Altes Testament,” in *TRE* 28 (1997): 367–378, here 370.

³² E.g., Ludwig Schmidt, “Literarkritik I Altes Testament,” *TRE* 21 (1991): 211–222, here 211, and Siegfried Kreuzer et al., *Proseminar I Altes Testament: Ein Arbeitsbuch* (Stuttgart et al.: Kohlhammer, 1999), 60.

The documented evidence manifestly invalidates the assumption that nothing was omitted. I have dealt with this subject in a separate study,³³ and therefore one brief example will suffice here. A very typical omission is found in 2 Sam 15:8, where Absalom, after returning from exile in Geshur, speaks to David:

MT	LXX ^L
כִּי־נָדַר נָדַר עַבְדְּךָ	ὅτι εὐχῆν ἠῦξατο ὁ δοῦλός σου
בְּשַׁבְתִּי בְּגֶשׁוּר	ὅτε ἔκαθήμην ἐν Γεσσειρ
בְּאֶרֶם לֵאמֹר	ἐν Συρίᾳ λέγων
אִם־יָשִׁיב יְיָ יְהוָה	Ἐὰν ἐπιστρέψων ἐπιστρέψῃ με κύριος
יְרוּשָׁלַם וְעַבְדְּתִי	εἰς Ἱερουσαλημ, καὶ λατρεύσω
אֶת־יְהוָה	τῷ κυρίῳ ἐν Ἡβρον .

For your servant vowed a vow
while I dwelt at Geshur
in Aram, saying,
“If YHWH brings me back
to Jerusalem, I will offer worship
to YHWH”

For your servant vowed a vow
while I dwelt at Geshur
in Syria, saying,
“If YHWH brings me back
to Jerusalem, I will offer worship
to YHWH in ~~Hebron~~”

By omitting parts of the text, the MT avoids the theologically offensive implication that YHWH had a presence and a temple in Hebron. The LXX preserves the more original reading, for it would be very unlikely that someone had added a reference that implies a temple in Hebron at a very late stage. This obviously breaks with the idea of cult centralization and contradicts the idea that Solomon built YHWH’s first temple. The context also clearly shows that Absalom indeed went to Hebron to worship YHWH there (cf. vv. 7 and 9). It would also be a coincidence if the word Hebron had accidentally fallen out in the verse that specifically shows a cultic connection with the city. The Old Greek is preserved in the Lucianic witnesses of the LXX, while the other Greek witnesses were very likely harmonized according to a proto-MT-type text.³⁴

³³ Pakkala, *God’s Word Omitted*.

³⁴ For further discussion of this variant, see Pakkala, *God’s Word Omitted*, 221–222.

Although omissions are not frequent, documented evidence shows that the texts were not just expanded, which thus contradicts what is commonly assumed in literary criticism. Both omissions and replacements of sections of text with other texts are provide clear challenges to the method, for it is exceedingly difficult to reconstruct what has been omitted.

SHOULD HISTORICAL CRITICISM BE PRACTICED?

Despite the difficulties of historical criticism addressed here, the method should not be abandoned. Some of the apparent and real problems need to be put into perspective. Firstly, additions are overwhelmingly more common than omissions, replacements, and transpositions.³⁵ There appear to be at least a hundred additions for each of the other kinds of scribal changes, which relativizes their significance for historical criticism. In fact, text-critical variants imply great respect for the text and a very careful transmission. The omissions and replacements are really the exception that took place in cases where the text was perceived to contradict certain theological conceptions of the emerging Judaism. Many of the significant omissions relate to conceptions of the divine (e.g., ancient polytheistic conceptions were purged from the texts), cult centralization (references to the legitimate use of other cult sites), and similar issues central to later Judaism. Here, the exception confirms the rule, which was the preservation and high regard for the text. Therefore, the scribes omitted parts of the text for very weighty reasons only.

High regard for the text and its preservation are also key factors in explaining the vast majority of additions. The most common types of

³⁵ Transpositions of parts of the text have not been discussed here, but they are a slightly less severe problem than omissions and replacements. See the discussion in Ville Mäkipelto, Timo Tekoniemi, and Miika Tucker, "Large-Scale Transposition as an Editorial Technique in the Textual History of the Hebrew Bible," *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism* 22 (2017): 1–16.

additions (see the list above) do not really change the substance of the text but instead seek to conserve it. When a title or a patronym is added, for example, it is usually taken from the immediate context, and the scribe mostly did not seek to change the text's meaning in any way. When what is implicit is made explicit, it is either an evident gap in the text that is filled, or something that is clarified. The additional information is mostly limited, and the underlying principle seems to be the preservation and high regard for the text. There are certainly exceptions to this, and the intention to preserve and conserve may still entail change. For example, additions that seek to clarify the text for the reader bring along the scribe's understanding and interpretation of the text, and this is contingent on the scribe's socio-historical context. Despite their relative frequency, however, it is not crucial if historical criticism fails to detect additions that really do not introduce something new into the texts.

More important is the method's ability to detect significant additions that introduce substantive changes that imply or reflect changes in the socio-historical context where the texts were transmitted. This has been the core task of historical criticism and the rationale with which it can justify the substantial labor put into reconstructing the literary history of texts. In other words, the method should have a realistic chance of detecting scribal interventions where conceptions of society, religion, and history were substantially changed.

There is a *correlation between detectability and the introduction of new ideas into the older text*. The more an addition changes a text, the less difficult it is to detect by text-internal considerations, and vice versa.³⁶ The reason for this may in part be obvious. If a scribe inserted something entirely new, it is often not in line with the older text and therefore either easily protrudes from its context or is somehow in tension with it. An addition that primarily arises out of the older text is more in harmony with it (see, for example, many of the small additions in the

³⁶ Clearly, there are exceptions to this; see discussion below.

account of Gedaliah's murder), while additions that were made because of a theological motive may neglect the context. For example, the Torah and commandments may have been inserted irrespective of their suitability for the passage (e.g., Josh 1:7). The correlation is connected to the reluctance of the scribes to alter the older text and primarily make additions. If the scribes had frequently resorted to comprehensive revisions, omitting and rewriting sections of the text, the addition of new ideas could have been more easily integrated with the older text. Because the older text was mostly left untouched, the result was a congested text that contained tensions, contradictions, repetitions, and even syntactic and grammatical mistakes.

Joshua 1:7 is a prime example of such a short addition that could be detected even without the more original LXX version. The addition of ככל־התורה created problems in the consistency of the text and its logic as well as its grammar. The text uses the masculine singular suffix in ממנו (in reference to what Moses has instructed), but after the MT addition, one would expect the feminine singular, since the obviously intended meaning of the addition is that one should not turn away from the Law, התורה (f.). The addition also led to the peculiar idea that one would need to be strong and courageous (even manly) to obey the Law, while in the older text, as preserved in the LXX, courage was logically needed to wrest the land from the powerful nations that inhabited it. One should also note that Moses never instructed Joshua to follow the commandments, while he did instruct Joshua to be strong and courageous to be able to conquer the land (in Deut 31:7). Moreover, the speaker in the text is YHWH, but after the addition, the text describes how YHWH instructs Joshua to follow Moses's instruction to follow YHWH's Torah, which would be a very awkward and unlikely way to express the idea. The scribe who added the reference to the Torah thus forced a theological idea into the text irrespective of the various problems it caused. Here, the literary critic would have a very good chance of detecting the addition, and this is very typical of such forced additions where an entirely new idea is introduced into the text.

A similarly detectable case is 1 Kings 15:5. The MT is inconsistent, for it first states that David did not sin in anything all the days of his life, only to undermine it by the loose sub-sentence at the verse end that refers to his sin with Bathsheba. Here, a careful critic would suspect that the MT is the result of a scribal intervention even if the LXX variant had not been preserved to confirm it. The introduction of new and even contradictory conceptions to the text often leaves traces.

There are also documented cases that contain classic signs for later expansions. Lev 17:4 is an exemplary case of a *Wiederaufnahme*, a “resumptive repetition.”

MT	SP/LXX/4QLev ^d
<p>³ If anyone of the house of Israel slaughters an ox or a lamb or a goat in the camp, or slaughters it outside the camp,</p> <p>⁴ and does not bring it to the entrance of the tent of meeting, (ואל פתח אהל מועד לא הביאו)</p>	<p>³ If anyone of the house of Israel slaughters an ox or a lamb or a goat in the camp, or slaughters it outside the camp,</p> <p>⁴ and does not bring it to the entrance of the tent of meeting, (ואל פתח אהל מועד לא הביאו)</p> <p>to make it a burnt offering or a peace offering to YHWH, at your own will, for a sweet-smelling savor, and (who) slaughters it outside,</p> <p>and does not bring it to the entrance of the tent of meeting, (ואל פתח אהל מועד לא הביאו)</p>
<p>to present (it) as an offering to YHWH before the tabernacle of YHWH, he shall be held guilty of bloodshed; he has shed blood, and he shall be cut off from the people.</p>	<p>to present it as an offering to YHWH before the tabernacle of YHWH, he shall be held guilty of bloodshed; he has shed blood, and he shall be cut off from the people.</p>

The plus, which is found in SP, LXX, and 4QLev^d, is concluded by a sentence (ואל פתח אהל מועד לא הביאו) identical to the one immediately preceding the expansion. The scribe who made what is very likely a later addition tried to make the transition back to the older text as smooth as

possible, but this created a peculiar repetition that a careful critic would notice. A somewhat similar example can be found in 1 Kgs 6:11–14. The end of the addition in vv. 11–14, which is missing in LXX^{AL} and is probably original in this regard, repeats a sentence from v. 9: *ויבן את הבית ויכלהו*.³⁷

Nonetheless, there are cases where it would be challenging to detect even significant theological changes without text-critical evidence, and many of them are very small—only one or two words. In 1 Kgs 18:18, a scribe in the MT transmission added the word *מצות*, “commandments.” The older text, as preserved in the LXX version, refers to Ahab and his house forsaking YHWH, while the MT changes this to the idea that they forsook YHWH’s commandments. Without the LXX version, it would be very difficult to detect the addition, which does not disturb the context or syntax in any way,³⁸ but which substantially influences the theological meaning of the text.³⁹ Many similar examples could be mentioned (e.g., 1 Kgs 19:10, 14).

Consequently, the documented evidence runs in opposite directions. Some text-critical variants suggest that literary criticism can detect additions, while it is also easy to find examples that would be very challenging, if not impossible, to detect without an older variant reading. Omissions (and replacements) further complicate the issue. A methodo-

³⁷ Both additions contain several text-internal features such as inconsistencies and tensions which would suggest—also without the shorter and more original version—that we are dealing with an addition. For a more detailed discussion of Lev 17:4 and 1 Kgs 6:11–14, see Müller, Pakkala, and ter Haar Romeny, *Evidence of Editing*, 19–25, and 101–108.

³⁸ The text reads: *ויאמר לא עברתי את־ישראל כי אס־תה ובית אביך בעזבכם את־מצות יהוה ותלך אחרי הבעלים*, “He said, ‘I have not ruined Israel, but you have and your father’s house in forsaking (pl.) the commandments of the Lord and you (sg.) have followed the Baalim.’”

³⁹ This kind of “Torahization” of the Hebrew Bible is evident in many passages. Later scribes have gradually introduced the Torah and its commandments into the very center of Israel’s religion, which effectively leads to a new religion, Judaism, which has very different conceptions from the ancient Israelite religion.

logically justified position necessitates that all documented evidence be taken into account when historical criticism is evaluated. The following diagram illustrates the types of relevant evidence and their consequences for historical criticism:

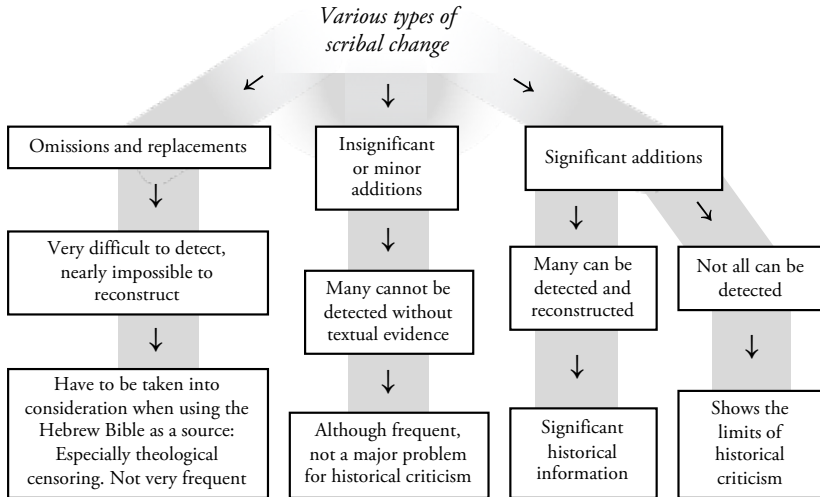


Figure 2: Documented Evidence Relevant for Historical Criticism

The limits and weaknesses are clear. For example, scribal omissions in the transmission of the Hebrew Bible mean that some theological censoring would go undetected and even lead to biased results. This is especially important for any reconstruction of Israel's monarchic religion, because later scribes censored references to older religious conceptions if they explicitly contradicted those of the emerging Judaism. They also made small additions, some of which are undetectable, which emphasize the importance of the Torah and the commandments in Israel's religion. It is important that historical criticism recognizes areas or topics where it may have difficulties.

It is not imperative to detect inconsequential changes which repeat something from the older text or which are essentially clarifications. The goal of historical criticism should not be to reconstruct every possible

detail in the transmission history of biblical texts, but instead to pursue the recognition of significant scribal changes and thus improve our understanding of historically important developments in the context of the Hebrew Bible. Historical criticism thereby improves our use of the Hebrew Bible as a historical source, which is also the method's original purpose.

Although it is easy to criticize historical criticism by pointing out some of its limits, it is important to acknowledge that the method (or biblical studies at large) is not a natural science where one can reach proven theories and bulletproof results. Some of the recent critics seem to claim that unless the method's conclusions are certain and somehow "objective," the method is problematic. For example, Person and Rezetko expect "completely objective evidence" and "some sort of *objective* means for identifying sources and redactional layers,"⁴⁰ but since this is hardly possible in historical criticism, it is easy to point out cases that fall short of these expectations.

Human sciences need to be recognized as non-empirical sciences where we are dealing with theories which seek to explain a very complicated reality, but which can never be proven. If the same kind of "objectivity" were to be expected from other fields of human sciences, not many would stand the test, and it is unclear what would remain of biblical studies at large. The limits of all human sciences are evident, and we are always dealing with probabilities and theories based on a variety of considerations. Documented evidence shows that historical criticism has a very good chance of gaining significant historical information in many texts, but no reconstruction should ever be regarded as 100 percent certain. This should not distract us from the historically significant observations and results, which may be used to build our conception of Israel's history, society, and religion. Furthermore, we should also be conscious of the alternatives to historical criticism. These are illustrated in Figure 3 below.

⁴⁰ Person and Rezetko, *Empirical Models*, 25.

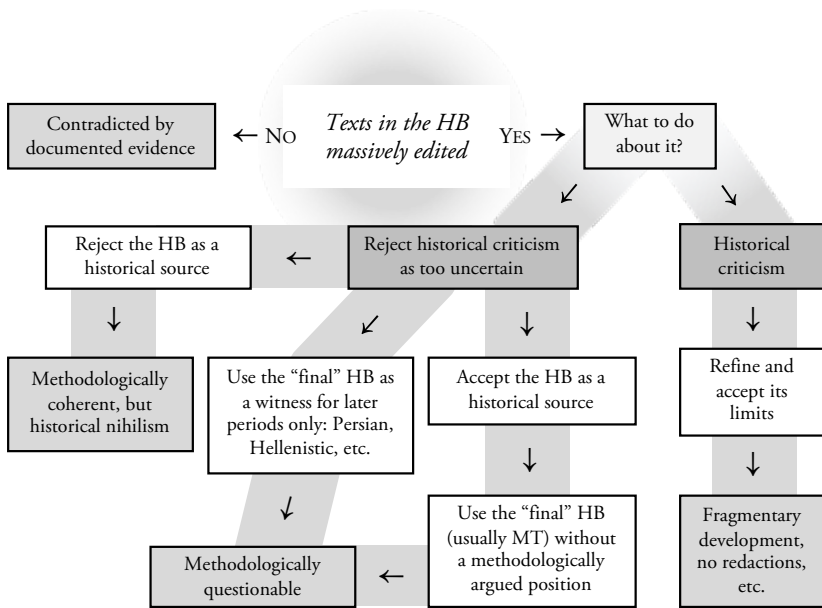


Figure 3: Alternatives to Historical Criticism

Historical nihilism may be a comfortable position because one does not need to be concerned with the uncertainties implied in all historical reconstructions. If this position is adopted, it should also, for consistency's sake, be applied to other fields of biblical studies, and eventually to the entire study of history as well.

Another position is the use of the Hebrew Bible as a historical source *without* historical criticism, but this is methodologically questionable. At least, the position needs to be methodologically justified. If one accepts that the Hebrew Bible was massively edited, it inevitably leads to the question of in relation to which period it can be regarded as a historical source. This issue also relates to the different versions of the text: Which text (the MT, LXX, SP, etc.) is to be used as the basis? When one compares the variants that can be observed among the versions, variants that occur throughout the entire Hebrew Bible in nearly every verse, one is immediately faced with the fact that we are dealing with an

evolving text with complexities that need to be addressed. This makes the use of the “final” versions, such as the MT or LXX, problematic if one is using them as historical sources for the formative period when the texts were still evolving, that is, the monarchic period and most of the Second Temple period.⁴¹ Consequently, when all the alternatives are placed side by side as in Figure 3, and when the implications of the available options are understood, historical criticism may still be the most justified method, despite all its limits. This does not mean that the method should not be improved. In particular, this article has shown that any future models that utilize historical criticism need to take into account the lack of classic redactions and the exceedingly fragmentary development suggested by the documented evidence.

⁴¹ Clearly, it is a different issue if one uses the canonical and relatively fixed Hebrew Bible as a source for later reception history, or if focus is on how was used in the later Jewish and Christian communities. On the other hand, even for the later reception history one needs to acknowledge that many different and variant versions were circulating, although the changes made to the *Hebrew* text were very limited in the Masoretic transmission in the Common Era.

Textkritik och ny filologi i exegetisk undervisning: Några reflektioner och praktiska exempel*

DAVID DAVAGE

Umeå Universitet samt Høyskolen for Ledelse og Teologi, Oslo
david.davage@umu.se

ATT LÄRA UT TEXTKRITIK: TVÅ UTMANINGAR

Tillgänglighet och relevans

I mötet med studenter i bibelvetenskap är undervisningen i textkritik en ofta återkommande utmaning. I jämförelse med andra metoder i den bibelvetenskapliga verktygslådan framstår textkritiken ofta som svåråtkomlig, och dess relevans oklar – svåråtkomlig för att studenterna nu inte bara måste förstå själva texten utan dessutom navigera genom komplexa apparater på latin med en mängd förkortningar och inte så självförklarande tecken; irrelevant för att arbetet sällan uppfattas få någon avgörande betydelse för tolkningen av själva texten. Studenterna söker i olika tabeller för att få reda vad **ϛ**, **Ϝ**, **Ϟ^A** eller **Ϛ** betyder, de letar fram översättningar av *add*, *frt*, *mlt*, *Mss*, *nonn*, *prp*, och *sic*, och försöker sätta sig in i avancerade resonemang. Vad var Symmachus för någonting? Vaticanus? Peshitta? Vad skiljer den västliga texten från den bysantinska? Vad är en proto-masoretisk text? Hur avgörs manuskript-

* Denna artikel är en varsamt bearbetad version av den workshop som hölls i samband med de exegetiska dagarna i Örebro 2019 på temat ”textkritik och ny filologi i exegetisk undervisning”. Flera av seminarieövningarna som presenteras här genomfördes vid denna workshop. Andra introducerades endast muntligen. Jag har valt att behålla framställningens mer muntliga karaktär och hoppas att läsbarheten ändå ska vara god.

ens ålder? Vad var det för skillnad på *lectio difficilior* och *lectio brevior*? Homoioarcton? Homoioteleuton? Dittografi? Är ett äldre manuskript med yngre läsart att föredra framför ett yngre manuskript med äldre läsart? Eller var det tvärtom? Kort sagt finns många fallgropar för studenter att fastna i, och trots att det ytterst handlar om att så noggsamt som möjligt beskriva den text som ska vara föremål för tolkning i till exempel en interpretation blir det för många väldigt abstrakt.¹ Är det ändå inte ytterst någonting som bara några få experter är intresserade av? Utmaningen skulle kunna formuleras som följande: *Hur kan det textkritiska arbetet introduceras för studenterna så att det uppfattas som både tillgängligt och relevant?*

En föråldrad urtext

Samtidigt finns ytterligare en aspekt av det textkritiska arbetet som utgör en utmaning. I det klassiska sättet att tänka textkritik ligger nämligen en förståelse av texters tillkomst och stabilitet inbäddad som inte alltid är uppdaterad. Av många studenters resonemang framkommer att målet med det textkritiska arbetet uppfattas vara att söka sig så nära en *urtext* som möjligt, att rekonstruera en text så som den kan ha sett ut när den lämnat en ursprunglig författare. Men en sådan text har sedan länge problematiserats, inte minst inom GT-forskningen. Risken med en presentation av textkritik som inriktar sig på att identifiera skrivarisstag och ”förvanskningar” är alltså att idén om en urtext befästs, om än implicit, och resultatet blir att studenter lever vidare med oreflekter-

¹ Utmaningarna ser lite olika ut för studenter i Gamla testamentets exegetik och Nya testamentets exegetik. Den senare gruppen kan till exempel ofta använda Metzgers textkommentar som en utgångspunkt i sitt arbete (Bruce M. Metzger, *Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek NT*, 4:e utg. [Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995]), men något liknande finns inte för GT. Istället hänvisas man till mer generella introduktioner (t.ex. Ernst Würthwein, *The Text of the Old Testament*, övers. Erroll F. Rhodes, 2:a utg. [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995]; Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3:e utg. [Minneapolis: Fortress, 2012]).

ade uppfattningar om bibeltexternas tillkomst, tradering och kanonisering. En andra utmaning kan alltså formuleras som följande: *Hur kan det textkritiska arbetet introduceras så att studenter inte befäster en förlegad syn på urtexter?*

Ny filologi och varians

Som svar på de två utmaningarna ovan vill jag föreslå att den så kallade ”nya filologin” kan utgöra ett välkommet bidrag. Den utmanar oss att ta några kliv bort från urtexter och varianter till att istället fokusera på manuskript och varians.² Kort sagt kan den nya filologins betoning på faktiska manuskript istället för hypotetiska urtexter hjälpa till att nyansera (dock inte ersätta) text-kritikens fokus. På så vis kan den utgöra ett tydligt svar på utmaning två.³ Samtidigt innebär ett sådant fokus stora möjligheter till konkretisering, och därmed till en ökad tillgänglighet. Här kan alltså den första utmaningen komma att adresseras.⁴ Mer specifikt kan det konstateras att i takt med att artefakter och

² Distinktioner mellan varianter och varians uttrycks kanske tydligast av Bernard Cerquiglini, vars *Éloge de la variante: Histoire critique de la philologie* har fått stort genomslag: ”medieval writing does not produce variants, it is variance ... because the variance of medieval work is its primary characteristic, the concrete otherness of discursive mobility, the figure of a pre-modern written word, editions must give it priority, following it closely” (Bernard Cerquiglini, *In Praise of the Variant: A Critical History of Philology*, övers. Betsy Wing, *Re-Visions of Culture and Society* [Baltimore: The John Hopkins University Press, 1999], 77–78).

³ Till exempel har detta fokus på manuskript visat på behovet av att ta hela manuskripten i beaktande, det vill säga att inkludera resonemang kring vilka texter som förekommer på manuskriptet, vilken ordning de är i, hur paratexter som skrivaranteckningar, textpresentation mm. ser ut, osv.

⁴ För en översikt över den nya filologin, se Liv Ingeborg Lied och Hugo Lundhaug, ”Studying Snapshots: On Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology”, i *Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology*, red. Liv Ingeborg Lied och Hugo Lundhaug, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 175* (Berlin: De Gruyter, 2017), 1–19.

manuskript i allt högre utsträckning görs tillgängliga via internet finns goda möjligheter att projicera texter i klassrummen och jobba med konkret material i olika typer av övningar.

I det som nu följer vill jag ge några förslag på hur seminarier som tar sin utgångspunkt i dessa två utmaningar skulle kunna utformas, både på grundnivå och på mer avancerade nivåer. Förhoppningsvis kan dessa seminarier bredda studenternas förståelse av vad en bibeltext är och har varit, samt i vilka avseenden den fortfarande skrivs fram. Det vill säga i vilken mån de processer som kan observeras i antiken fortgår in i vår tid. Det sistnämnda innebär bland annat att några av seminarierna försöker illustrera hur texters betydelser har formats och fortsätter att påverkas av paratexter.⁵

Pedagogiskt försöker jag skapa förutsättningar för studentcentrerat lärande med många ”hands on”-upptäckter.⁶ Denna typ av pedagogik, inte minst om den också har ett tydligt fokus på visuell inläring, har

⁵ För en diskussion av paratexter och deras betydelse för tolkningen av Psaltarens psalmer, se till exempel David Willgren, ”Canonical Tamings of Suffering: On How Paratextual Activities Reshapes the Relationship between God and Human in Psalm 71”, i *God and Humans in the Hebrew Bible and Beyond: A Festschrift for Lennart Boström on his 67th Birthday*, red. David Willgren (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2019), 176–207; idem, ”A Teleological Fallacy in Psalms Studies? Decentralizing the ‘Masoretic’ Psalms Sequence in the Formation of the ‘Book’ of Psalms”, i *Intertextualität und die Entstehung des Psalters*, red. Alma Brodersen, Friederike Neumann och David Willgren, FAT II/114 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 33–50; David Willgren Davage, ”‘As It Is Written Concerning Him in the Songs of David’ (11Q13 2:9–10): On the Role of Paratexts in Shaping Eschatology in the ‘Book’ of Psalm”, i *David, Messianism and Eschatology in the Book of Psalms: Ambiguity in the Reception History of the Bible in Judaism and Christianity*, red. Erkki Koskeniemi och David Willgren Davage, SRB 10 (Pennsylvania: Penn State University Press, 2020); idem, ”Why Davidic Superscriptions Do Not Demarcate Earlier Collections of Psalms”, *JBL* 139/1 (2020): 67–86.

⁶ För den som vill läsa mer kan jag rekommendera ”Forum of Tactics for Teaching the Materiality of Scripture” med bidrag från sex forskare som publicerats i *Teaching Theology & Religion* 19/2 (2016): 210–218. Här finns ytterligare konkreta, praktiska exempel på hur man kan lägga upp seminarier och undervisning. Några överlappar med de exempel som ges nedan.

visat sig särskilt lämpat för introducerandet av annars abstrakta och svåröversiktliga ämnen till studenter som har liten teoretisk förkunskap.⁷

SEMINARIEÖVNING 1: SKRIVARSKOLAN⁸

Upplägget på detta seminarium, som inte kräver några förkunskaper, är att studenterna själva simulerar en skrivarskola. Exemplet som ges här utgår från en seminariegrupp på sju studenter, men kan naturligtvis anpassas även för större eller mindre grupper.

Förberedelser

En välkänd text skrivs ut i två versioner, förslagsvis en text med någon typ av textsvårighet. En version följer någon känd bibelöversättning, till exempel Bibel 2000. Den andra versionen har försetts med ”fel”. Vid övningen vid de exegetiska dagarna användes 1 Mos 14:17–15:6. Här finns en del namn, en del återkommande formuleringar, samt ett tydligt textproblem i 15:2. Texten bör inte vara längre än så, den kan gärna vara kortare. Studenterna delas sedan upp enligt följande: 1) en person utses till att läsa upp versionen med insmugna ”fel” (denne får gärna uppmanas att läsa *mycket* långsamt); 2) två studenter utses till att ta dik-tamen; 3) två studenter utses till att skriva av den version som följer den

⁷ Se till exempel Gregg E. Gardner, ”Reading between the Strata: Teaching Rabbinic Literature with Material Culture”, *Teaching Theology & Religion* 19/2 (2016): 189–209; Susan E. Metros, ”The Educator’s Role in Preparing Visually Literate Learners”, *Theory Into Practice* 47/2 (2008): 102–109; Richard Sinatra, *Visual Literacy Connections to Thinking, Reading and Writing* (Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1986); Suzanne Stokes, ”Visual Literacy in Teaching and Learning: A Literature Perspective”, *Electronic Journal for the Integration of Technology in Education* 1/1 (2001): 10–19.

⁸ Huvuddragen i denna övning har utformats av Liv Ingeborg Lied, professor i religionsvetenskap vid MF i Oslo, som också testat detta seminarium på studenter. Jag vill uttrycka ett stort tack till Liv för tipset om detta spännande upplägg. Ett seminarium med liknande syfte finns beskrivet i Sarah L. Schwarz, ”Scribe Lab in the Humanities Classroom”, *Teaching Theology & Religion* 19/2 (2016): 218.

kända bibelöversättningen; och 4) två studenter utses till att i efterhand jämföra de olika versionerna och notera skillnader som uppstått.

Genomförande

Under en på förhand överenskommen tid drar så skrivarskolan igång. Texten läses, nya kopior skapas, och skillnader identifieras. Processen blir sedan utgångspunkten i ett fördjupande samtal. Studenterna kan till exempel utmanas att fundera över vilken (om någon) av versionerna som är den korrekta, samt hur variansen som uppstått bäst kan förstås.

SEMINARIEÖVNING 2:

PSALTAREN OCH PARATEXTUELL AKTIVITET

Syftet med detta seminarium, som inte kräver några förkunskaper, är att skapa förståelse för den paratextuella aktivitet som fortlöpande påverkar texters tolkning. Mer konkret är fokus på sekvenser av psalmer och hur man kan förstå paratextuell varians i manuskripttraderingsprocesser.⁹

Förberedelser

Ett antal psalmer väljs ut, skrivs ut, och klipps isär. Viktigt är att utskriften av psalmerna inte har med varken överskrift eller psalmernas numrering. Förslagsvis väljs psalmer som har någonting gemensamt, och tanken är att de klipps isär på fler sätt än deras nuvarande segmentering. Vid de exegetiska dagarna fick deltagarna arbeta med följande nio textsegment: Ps 104:1–23; Ps 104:24–30; Ps 104:31–35; Ps 105:1–22;

⁹ För en diskussion kring denna varians, samt hur den är relevant för studiet av Psaltarens tillkomst, se David Willgren, "Did David Lay Down his Crown? Reframing Issues of Deliberate Juxtaposition and Interpretive Contexts in the 'Book' of Psalms with Psalm 147 as a Case in Point", i *Functions of Psalms and Prayers in Late Second Temple Period*, red. Mika S. Pajunen och Jeremy Penner, BZAW 486 (Berlin: de Gruyter, 2017), 212–228.

Ps 105:23–45; Ps 146:1–10; Ps 147:1–11; Ps 147:12–20 samt Ps 148:1–14. På plats i klassrummet delas sedan studenterna in i grupper om 2–3 studenter.

Genomförande

Uppgiften består i att studentgrupperna ska placera de olika (del-)kompositionerna i ordning, argumentera för om vissa textstycken ska sammanföras till en psalm och förbereda sig på att motivera sina val. När den på förhand överenskomna tiden är slut får grupperna redovisa sina resultat, och sedan kommer det viktiga: resultaten ställs i relation till existerande manuskript. Sannolikt kommer då den varians som upptäckts i studenternas sekvenser överlappa med existerande sekvenser i faktiska manuskript, i kontrast till hur det ser ut i deras egna biblar. Detta blir då ett utmärkt tillfälle att fundera över faktorer som kan ha legat bakom denna typ av varians, hur och varför den har fortsatt ända fram till tryckpressen, samt vilken roll paratexter spelar för både det textkritiska arbetet och det mer regelrätta texttolkningsarbetet. De psalmer som studerades vid de exegetiska dagarna ställdes i relation till följande sekvenser:

MT, så som den presenteras i BHS

Ps 104→105; 146→147→148

Varians i MT-manuskript

Ps 104:1–30; 104:31–35 är två psalmer

LXX

Ps 147:1–11 är LXX Ps 146

Ps 147:12–20 är LXX Ps 147

11Q5 (Qumran)

Ps 104→147→105

4Q86 (Qumran)

Ps 106→147→104

SEMINARIEÖVNING 3: VAD ÄR ETT BIBELMANUSKRIFT?

I detta seminarium fokuseras enskilda manuskript som inte helt enkelt kan klassas som bibelmanuskript. Tanken är att fundera över hur ett bibelmanuskript bör eller ska se ut för att räknas som ett sådant, för att på så sätt öka förståelsen för traseringsprocesser och varians. Beroende på om texten studeras i översättning eller på grundspråk kan övningen passa både på grundnivå och på mer avancerad nivå.

Förberedelser

Ett lämpligt manuskript väljs ut. Man skulle till exempel kunna titta på ett antal av de psalmmanuskript som finns i Qumran.¹⁰ Är den stora psalmrullen 11Q5 ett bibelmanuskript? Rullen innehåller endast psalmer från Ps 93 och framåt, i en annan ordning än den vi är vana vid, och psalmer som inte återfinns i Psaltaren är upptecknade sida vid sida med Psaltarens psalmer. Är 4Q90 ett bibelmanuskript trots att det bara innehåller Ps 119? Är 11Q11 ett bibelmanuskript? Det innehåller Ps 91 tillsammans med ett antal andra kompositioner som tillsammans verkar anpassade för apotropaiskt bruk. Möjligheterna till fördjupade samtal kring dessa frågor är många, men beror till stor del på vilket manuskript som väljs. Det exempel som presenterades vid de exegetiska dagarna var 4Q176. För att denna typ av seminarium ska fungera väl är det bra om studenterna har fått tillgång till texterna på förhand och har hunnit läsa in sig på relevant sekundärlitteratur.¹¹

¹⁰ För en översikt över dessa manuskript, se David Willgren, *The Formation of the 'Book' of Psalms: Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies*, FAT II 88 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 81–132, med referenser.

¹¹ För en god presentation av 4Q176 rekommenderas Jesper Høgenhaven, "4QTanḥumim (4Q176): Between Exegesis and Treatise?" i *The Mermaid and the Partridge: Essays from the Copenhagen Conference on Revising Texts from Cave Four*, red. George J. Brooke och Jesper Høgenhaven, STDJ 96 (Leiden: Brill, 2011), 151–167. En allmän diskussion av denna typ av manuskript finns i Brent A. Strawn, "Excerpted

Genomförande

Seminarier börjar med att studenterna får gå igenom manuskriptet och göra en översikt över innehållet. Särskild vikt kan läggas vid att avgränsa och identifiera "bibeltext". Hur introduceras denna bibeltext? Hur ramar den in? Hur relaterar den till övrig text? Hur ska kommentarerna förstås? Finns det någon sammanhållande tematik? Ytterst är tanken att samtalet kan röra vid frågor som har med texters tillkomst att göra och hur den aktivitet som gett upphov till denna typ av manuskript kan påverka vår förståelse av hur olika versioner av en text kan ha uppstått.

SEMINARIEÖVNING 4: EN FRUSEN ÖGONBLICKSBILD

Den sista övningen riktar sig till studenter på mer avancerad nivå, lämpligtvis forskarstuderande. Fokus är på förhållandet mellan text och paratext i ett enskilt manuskript. Syftet är att få tillfälle att reflektera över hur en texts presentation kan påverka förståelsen av en text och dess tradering över tid.

Förberedelser

Ett lämpligt manuskript väljs ut. Förslagsvis ett manuskript med ett antal svårtolkade och uppseendeväckande drag. Sådana exempel finns det gott om i Qumran, men det kan också vara senare, medeltida manuskript. Till exempel skulle man kunna diskutera 4Q98g, där ett antal verser ur Ps 89 (20–22, 26, 23, 27–28, 31, i den ordningen) finns nedskrivna,¹² man skulle kunna titta på den visuella presentationen av

Manuscripts at Qumran: Their Significance for the Textual History of the Hebrew Bible and the Socio-Religious History of the Qumran Community and Its Literature", i *The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, Volume 2: The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, red. James H. Charlesworth (Waco, TX: Baylor University Press, 2006), 107–168.

¹² Då kan till exempel Mika S. Pajunen, "4QPs^s: A Collective Interpretation of Psalm 89:20–38", *JBL* 133/3 (2014): 479–495, användas som förberedd läsning.

psalmer i Codex Leningradensis, där till exempel Ps 50 är uppställd i ett sicksakmönster,¹³ eller 4QJer^a. Den sistnämnda var fokus på de exegetiska dagarna, och studenterna kan då få läsa Kipp Davis analyser av manuskriptet som förberedelse.¹⁴ Själva manuskriptet tas sedan fram, förslagsvis via <https://www.deadseascrolls.org.il/>, så att det kan visas på storbild i klassrummet.¹⁵

Genomförande

Seminarier kan genomföras i helgrupp, eller i smågrupper. Först får studenterna identifiera de olika textavsnitten. Vilken text finns på manuskriptet? Vilken saknas? Vilken text är det som är skriven på tvärs mellan kolumnerna (Jer 7:30–8:3 saknas i kolumn 3, och återfinns istället i marginalen)? Detta ställs sedan i relation till Davis resonemang om de handstilar som använts och vad det indikerar vad gäller de olika de-

¹³ Fler psalmer har en liknande uppställning i Leningradensis, och ett seminarium tittar lämpligen på alla dessa. Förberedande läsning skulle kunna vara Gerard J. Norton, "A Diplomatic Edition of the Psalter?", i *Sôfer Mahîr: Essays in Honour of Adrian Schenker Offered by the Editors of Biblia Hebraica Quinta*, red. Yohanan A. P. Goldman, Arie Van der Kooij och Richard D. Weis, VTSup 110 (Leiden: Brill, 2006), 193–206. Själva manuskriptet kan ses online här: https://archive.org/details/Leningrad_Codex/page/n754/, där den också kan laddas ner som pdf.

¹⁴ Kipp Davis, "The Social Milieu of 4QJer^a (4Q70) in a Second Temple Jewish Manuscript Culture: Fragments, Manuscripts, Variance, and Meaning", i *The Dead Sea Scrolls and the Study of Humanities*, red. Pieter B. Hartog, Alison Schofield och Samuel I. Thomas, STDJ 125 (Leiden: Brill, 2018), 53–76; idem, "Margins as Media: The Long Insertion in 4QJer^a (4Q70)", i *Bible as Notepad: Tracing Annotations and Annotation Practices in Late Antique and Medieval Biblical Manuscripts*, red. Liv Ingeborg Lied och Marilena Maniaci (Berlin: de Gruyter, 2018), 39–53. Jag vill tacka Liv Lied för tipset om detta manuskript.

¹⁵ En sökning på 4Q70 i hemsidans databas ger alla tillgängliga fragment. Lämpligen kan B-368270 tjäna som utgångspunkt (<https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-368270>). Studenterna kan också själva få söka sig runt i arkivet. En bra sammanställning av digitaliserade manuskript finns på Drew Longacres blogg: <http://oldtestamenttextualcriticism.blogspot.com/p/online-digital-images.html>.

larnas ålder (sannolikt är marginalanteckningen ett tillägg som infogats flera decennier senare än den ursprungliga texten). Samtalet kan sedan diskutera möjliga orsaker till tillägget, samt manuskriptets möjliga funktion och kontext, för att avslutningsvis breddas till att fokusera också på de olika versioner av Jeremia som återfinns i MT, LXX och Qumran.

SAMMANFATTNING OCH UTBLICK

Inledningsvis presenterade jag två utmaningar som undervisning i textkritik ofta står inför: 1) att ämnet uppfattas som otillgängligt och av begränsad relevans; samt 2) att ämnet riskerar att befästa en utdaterad syn på urtexter. Jag föreslog att med en pedagogik som betonar studenters egna hands-on upptäckter och ger en framskjuten plats åt visuell inlärning kunde den nya filologins fokus på konkreta manuskript och dess belysning av texttraderingens varians användas för att svara an mot båda dessa utmaningar. I ett försök att visa hur en sådan lärmiljö skulle kunna se ut presenterades så exempel på fyra olika seminarier. Mycket mer skulle naturligtvis kunna sägas om hur undervisning i textkritik kan utformas,¹⁶ men förhoppningsvis kan de exempel som getts i denna artikel tjäna som inspiration för å ena sidan vidare samtal och pedagogisk reflektion, och å andra sidan omsättas i praktiska övningar i klassrum. Eftersom tanken är att inspirera är det naturligtvis fullt möjligt (och också uppmuntrat) att modifiera övningarna beroende på syfte och sammanhang.

¹⁶ För en mer ingående diskussion av utmaningar och möjligheter för undervisning i Gamla testamentets exegetik mer generellt, se David Davage, "Kan Gamla testamentet bli som nytt? Exegetisk undervisning i skuggan av ett döende testamente", i *Teologisk utbildning*, red. Thomas Girmalm och Marie Rosenius, *Studia Theologica Practica Umensia* (Umeå: Umeå Universitet, kommande).

En introduktion till nytestamentlig textkritik

TOMMY WASSERMAN

Ansgar høyskole for teologi, musikk og psykologi

wasserman@ansgarskolen.no

INLEDNING

Nytestamentlig textkritik innefattar studiet av grekiska handskrifter och andra textvittnen såsom tidiga översättningar till syriska, latin, koptiska och andra språk, samt citat från NT av kyrkofäderna med målet att rekonstruera den ursprungliga texten, eller den ”initiala texten” – det tidigaste möjliga stadiet av texttraditionen som går att rekonstruera.¹

Originalen, eller *autograferna* till de nytestamentliga skrifterna finns nämligen inte bevarade, men på grund av de kristnas produktion och intensiva användning av de skrifter som kom att kanoniseras finns idag över fem tusen grekiska handskrifter av varierande ålder, material och textkaraktär bevarade. Ett av de tidigaste manuskripten, \mathfrak{P}^{52} , är ett fragment stort som ett visitkort från en codex (bok) med text på fram- och baksida från Joh 18:31–33, 37–38. Papyren dateras till ca. 150 e.v.t. (+50 år), alltså bara några årtionden efter att evangeliet författades.

Förutom det klassiska målet att rekonstruera den initiala texten intresserar sig textkritiken också allt mer av andra aspekter av texttraditio-

¹ Det är svårt att exakt definiera vad termen ”originaltext” innebär. Åsytas författarens avsedda text? Autografen? Den text som publicerades eller skickades i ett brev? Eller kanske den som samlades med andra och gavs ut? Dessutom är det oklart om en sådan originaltext alls är möjlig att rekonstruera. Därför föredrar de flesta forskare idag att istället tala om den ”initiala texten” (ty. ”Ausgangstext”). Man menar då den tidigast möjliga texten som går att rekonstruera.

nen. De äldsta nytestamentliga handskrifterna är bland de tidigaste kristna artefakterna över huvud taget – ett underskattat källmaterial som kan säga mycket om de socio-kulturella och intellektuella miljöer där de producerades och användes. Dessutom kan textvarianter som uppstått när skrivare som kopierat texten mer eller mindre omedvetet avvikit från sin förlaga (eller förlagor) tjäna som fönstergluggar som ger oss inblickar i århundraden av kyrkans historia, kultur och teologi. Se till exempel Judas 5, där en unik textvariant har bevarats i \mathfrak{P}^{72} .² Medan andra handskrifter säger att det var ”Herren”, ”Gud” eller ”Jesus” som räddade sitt folk ut ur Eypthen talas det i \mathfrak{P}^{72} om ”hur Gud Kristus först räddade sitt folk ut ur Egypten” (Jud 5). Textkritiken kan här intressera sig för vilken teologi en sådan läsart ger uttryck för.

I och med ett nyvaknat intresse för materiella kulturer, antika medier, ny filologi och digital humaniora har många forskare distanserat sig från textkritikens klassiska mål, att rekonstruera en hypotetisk abstrakt ”originaltext”, och istället fokuserat intresset på handskrifterna i sin egen rätt, dess texter såväl som ”paratexter”.³ Denna breddning av textkritiken är välkommen samtidigt som det är onödigt att spela ut det ena målet mot det andra – faktum är att de olika aspekterna kan befrukta varandra. För att förstå en texts förändring och reception måste man samtidigt kartlägga dess historia, ursprung och fysiska medium över tid.⁴

² \mathfrak{P}^{72} omfattar Judas och 1–2 Petrusbrevet som delar av en bok i vilken även icke-kanoniska skrifter ingått. För en beskrivning av hur samlingen vuxit fram över tid, se Tommy Wasserman, ”Papyrus 72 and the Bodmer Miscellaneous Codex”, *NTS* 51 (2005): 137–154, samt Brent Nongbri, ”Recent Progress in Understanding the Construction of the Bodmer ’Miscellaneous’ or ’Composite’ Codex”, *Adamantius* 21 (2015): 171–172.

³ Denna utveckling har också gynnats av digitaliseringen av handskrifter som formligen exploderat de senaste årtiondena. De två viktigaste webbplatserna för digitaliserade nytestamentliga handskrifter är *New Testament Virtual Manuscript Room* (nt.vmr): <https://ntvmr.uni-muenster.de/> och The Center for the Study of New Testament Manuscripts (CSNTM): <http://www.csntm.org/manuscript>.

⁴ Michael W. Holmes, ”New Testament Textual Criticism in 2020: A (Selective) Survey of the *Status Questionis*”, *EC* 11 (2020): 13–14.

Ytterst kan den textkritiska uppgiften sägas ha tre huvudaspekter: 1) att samla och organisera textunderlaget (manuskript, tidiga översättningar och kyrkofäders citat); 2) att utveckla och tillämpa metoder för att utvärdera denna mängd av material för att rekonstruera den initiala texten där det finns textvariation; 3) att rekonstruera hela textens historia genom århundraden så långt underlaget tillåter.

KOPIERINGSPROCESSEN

Innan Gutenberg uppfann boktryckarkonsten på 1400-talet kopierades Nya testamentets böcker av skrivare – bokstav för bokstav och ord för ord – från äldre förlagor. Först på papyrus, och senare på pergament och papper. Fastän de flesta skrivarna försökte göra så trogna avskrifter av texten som möjligt var det oundvikligt att de ibland ändrade texten genom att antingen lägga till, utelämna, eller ersätta ord, eller genom att ändra ordföljden. De flesta av dessa ändringar är rena stavfel eller uppenbara skrivfel som enkelt kunde rättas till av senare skrivare och som inte påverkar textens betydelse. Men då och då resulterade ändringarna i nya och meningsfulla textvarianter som oftare kopierades vidare och bredde ut sig i texttraditionen.

Det är svårt för oss idag att säkert urskilja om en textförändring varit medveten eller omedveten. Vissa av förändringarna som vi tycker gör stor skillnad teologiskt kanske inte sågs på det sättet i antiken eller under medeltiden. En del varianter kan ha kommit till av rena tillfälligheter, och trots att de har stor inverkan på hur man förstår texten kan det vara svårt eller närmast omöjligt att avgöra vilken variant som är den ursprungliga. Till exempel går de tidigaste och bästa handskrifterna isär om huruvida 1 Kor 2:1 talar om Guds "hemlighet" (*μυστήριον*) eller "vittnesbörd" (*μαρτύριον*). De grekiska substantiven är snarlika, och man kan misstänka att en skrivare på ett tidigt stadium bytt ut ett ord mot ett annat som lät eller såg ut på ett liknande sätt, men vilken läsart som är mest ursprunglig är omdiskuterat.

Andra exempel kan förklaras som typiska felläsningar. Om två ord som liknar varandra, eller om två ord med liknande början (*homoioarcton*) eller slut (*homoiooteleuton*) stått nära varandra, kanske på samma rad, kunde skrivarens öga ibland omedvetet hoppa från det första till det andra ordet eller delen av ordet, vilket resulterade i att en del av texten blev överhoppad (*haplografi*). Likaså kunde ögat hoppa tillbaka, så att en sekvens av texten kopierades dubbelt (*dittografi*).

Ett exempel på detta kan vi se i 1 Thess 2:7, där en bokstav antingen utelämnats eller dubblerats (beroende på vad den ursprungliga texten var). Notera här att i de äldsta handskrifterna står också orden utan mellanrum:

I stället uppträdde vi lika kärleksfullt (ἐγενήθημεν ἡπιοι) bland er ... (B2000)

I stället uppträdde vi likt unga barn (ἐγενήθημεν ὑήπιοι) bland er ... (jfr. NIV, "young children")

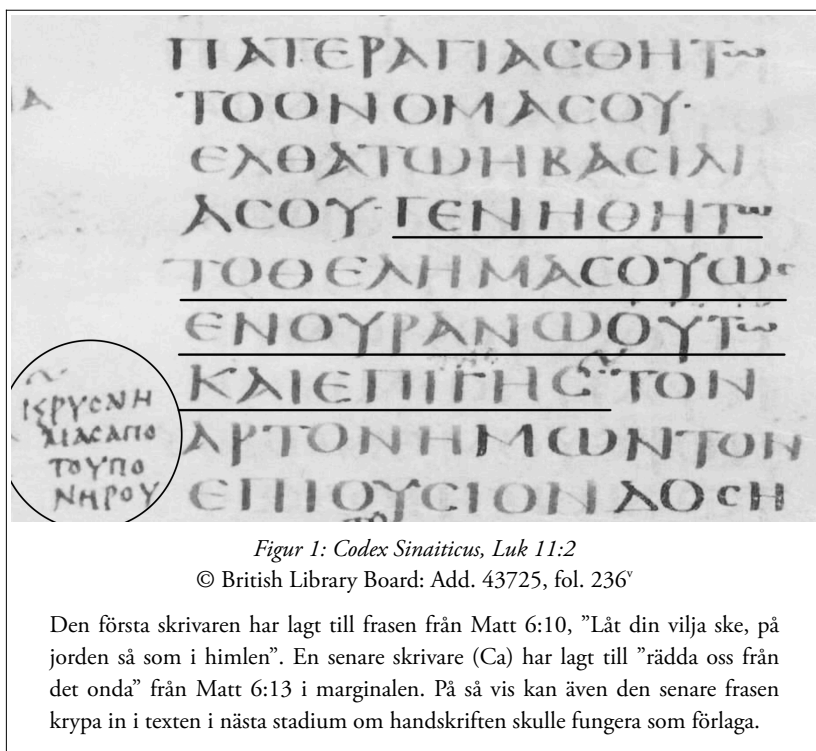
I liknelsen om den barmhärtige samariern (Luk 10:25–37) utelämnar 300-tals handskriften Codex Sinaiticus (01 ⌚) hela v. 32, möjligen på grund av en haplografi där skrivaren skippade flera rader (horisontellt) av misstag eftersom både v. 31 och v. 32 slutar med exakt samma grekiska ord, ett ord som översatts "gick förbi" (ἀντιπαρήλθεν).

Andra skrivfel verkar mera kopplade till hörsel än syn, vilket tyder på att en del skrivare kopierade efter diktagen, kanske i ett skriptorium där en text lästes för flera skrivare på samma gång för att underlätta snabba produktion. Typiska hörfel är de så kallade *itacismerna*, det vill säga vokaler och diftonger som med dåtidens grekiska uttal alla lät som *iota* (i) och därför kunde förväxlas.⁵ Många exempel finns på detta. I 1 Kor 15:54 lyder några handskrifter *νεῖχος* (strid) istället för *νῖχος* (seger) – döden blir då "uppslukad i strid" istället för "uppslukad i seger" (SFB). I Rom 5:1 har en vokalförväxling mellan *omikron* och *omega* gjort det högst oklart om Paulus konstaterar att "vi har frid" (εἰρήνην ἔχομεν) med Gud eller om han uppmanar oss att "hålla frid" (εἰρήνην ἔχωμεν)

⁵ Den här sortens fonetiska förväxlingar skulle alternativt kunna förklaras med att skrivarna läste texten högt för sig själva när de kopierade.

med Gud. Det är alltså bara en bokstav som skiljer verbformerna åt, och båda varianterna har starkt stöd.

Det verkar också som att skrivare ibland försökte förbättra texten för att de uppfattade den som felaktig eller bristfällig. De kunde till exempel ersätta eller lägga till något mer passande ord. Särskilt i evangelierna harmoniserade skrivarna ofta till en parallell. Ett exempel på detta finns i Figur 1.



Figur 1: Codex Sinaiticus, Luk 11:2

© British Library Board: Add. 43725, fol. 236^v

Den första skrivaren har lagt till frasen från Matt 6:10, "Låt din vilja ske, på jorden så som i himlen". En senare skrivare (Ca) har lagt till "rädda oss från det onda" från Matt 6:13 i marginalen. På så vis kan även den senare frasen krypa in i texten i nästa stadium om handskriften skulle fungera som förlaga.

Efter att en handskrift kopierats kunde en annan handskrift än förlagan användas för att jämföra och korrigera texten vid behov. I Codex Vaticanus (B 03) från trehundralet har en senare skrivare återställt texten som rättats i Hebr 1:3 och uttryckt sitt missnöje i marginalen: "Din onda dåre, låt det gamla stå och ändra det inte!"

I kopieringsprocessen blev alltså ord och fraser ibland utelämnade, tillagda, ersatta eller omkastade, och hela meningar omskrivna. I ett par speciella fall har längre textavsnitt lagts till, till exempel det långa markusslutet (Mark 16:9–20), eller perikopen om Jesus och äktenskapsbryterskan (Joh 7:53–8:11). De står markerade inom hakparenteser i Bibel 2000 eftersom de saknas i de tidigaste och bästa textvittnena. De anses ha tillkommit senare, men har ändå vunnit insteg i traditionen.⁶ Den så kallade ”västliga texten” i Apostlagärningarna som framför allt finns representerad i Codex Bezae (D 05) från cirka 400 e.v.t. är ett exempel på en text som är resultatet av en expanderande kopieringsprocess där en enskild redaktör verkar ha gjort stora ingrepp i texten, som är cirka 8 procent längre än vanligt.

Dessa textförändringar är dock exceptionella, och vi ska inte tänka om den typiske skrivaren som vi gör om en författare eller redaktör som medvetet konstruerar en ny text. Det är därför nödvändigt att så gott det går skilja mellan olika stadier och roller i överföringsprocessen (författare, redaktörer, skrivare, korrektörer, läsare som kunde göra anteckningar i marginalen, osv.) för att undvika svepande påståenden om individuella skrivares motiv när vi jämför textvarianter och försöker förstå hur de uppkommit.

TEXTUNDERLAGET

Källmaterialet till Nya testamentets text är mer omfattande än för annan antik litteratur – de nytestamentliga texterna kopierades och spreds på bred front från ett tidigt stadium (jfr. Kol 4:16) – men det är inte *kvantiteten* utan *kvaliteten* på den text som bevarats i materialet som är avgörande, det vill säga hur noggranna skrivare varit i varje steg i kedjan. Även ur den aspekten bedöms dock läget vara gott, vilket gjort att textkritiker varit motvilliga att göra mer eller mindre välgrundade gissningar

⁶ För en grundlig undersökning av perikopen om Jesus och äktenskapsbryterskan, se Jennifer Knust och Tommy Wasserman, *To Cast the First Stone: The Transmission of a Gospel Story* (Princeton: Princeton University Press, 2019).

(*konjekturer*) om ursprungstexten när den verkar oåtkomlig.⁷ Istället har man gjort antagandet att den initiala texten har bevarats i någon av alla bevarade grekiska handskrifter.

Grekiska handskrifter

Den primära källan till Nya testamentets text är de grekiska handskrifterna, vars antal uppgår till fler än 5400. De delas in i fyra olika kategorier: 1) papyrer; 2) majuskler; 3) minuskler; och 4) lektionarier. Denna kategorisering görs utifrån tre aspekter som delvis överlappar: 1) skrivmaterial (papyrus, pergament eller papper); 2) skrivsätt (majuskel/uncialskrift eller minuskel/kursiv skrift); samt 3) handskriftens funktion (kontinuerlig text eller lektionarium med läsestycken för kyrkans liturgi). Varje handskrift registreras i en officiell lista hos Institut für Neutestamentliche Textforschung (INTF) i Münster. Varje registrerad handskrift i listan får också ett Gregory-Aland nummer.⁸

Paleografi syftar på den vetenskap som undersöker själva *skriftens* utveckling och användning, i kontrast till textens *innehåll*. Denna disciplin inkluderar även tolkning (*transkribering*) av skriven text och datering av handskrifter. Paleografi och textkritik överlappar i sin tur med *papyrologi*, som är studiet av antika texter (litteratur och andra dokument) som bevarats i papyrushandskrifter.

Dateringen av nytestamentliga papyrushandskrifter är särskilt kontroversiell på grund av att en del bibelforskare föreslagit en tidigare datering för många papyrer än den konsensus som rått bland mer etabler-

⁷ Det finns två konjekturer i Apg 16:12 och 2 Pet 3:10 i den senaste 28:e utgåvan av Nestle-Alands *Novum Testamentum Graece* (NA²⁸). Efter omfattande forskning på Apostlagärningarnas texttradition som publicerats i den större textutgåvan, *Novum Testamentum Graecum Editio Critica Maior, Vol. 3: Apostelgeschichte*, red. Holger Strutwolf et al., 4 vol. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2017), har konjekturet i Apg 16:12 avlägsnats, medan ett annat tillkommit i Apg 13:33 (NA²⁹ revideras därefter).

⁸ Listan finns numera tillgänglig online: <https://ntvnr.uni-muenster.de/liste>.

ade specialister inom papyrologi, troligen av apologetiska skäl.⁹ Å andra sidan har en grupp papyrologer nyligen förespråkat senare datering av vissa viktiga handskrifter (till exempel \mathfrak{P}^{75}) där man framför allt vänt sig emot alltför snäva tidsintervall för möjliga dateringar.¹⁰ De dateringar som förekommer i de dominerande standardutgåvorna Nestle-Aland 28 (NA²⁸) och *United Bible Societies' Greek New Testament 5* (UBS GNT⁵) är dock generellt sett välbalanserade.¹¹

Papyrer

Nya testamentets böcker skrevs med största sannolikhet ner på papyrus. Idag finns 140 registrerade nytestamentliga papyrer som identifieras med bokstaven \mathfrak{P} , följt av en siffra.¹² I stort sett alla papyrer har hittats i Egy-

⁹ För en översikt över konsensusläget, se Pasquale Orsini och Willy Clarysse, "Early New Testament Manuscripts and Their Dates: A Critique of Theological Paleography", *ETL* 88/4 (2012): 433–474 (se särskilt appendix med datering av de tidigaste nytestamentliga handskrifterna). Jag följer Orsini och Clarysses dateringar i denna artikel.

¹⁰ Brent Nongbri, "The Limits of Palaeographic Dating of Literary Papyri: Some Observations on the Date and Provenance of P. Bodmer II (\mathfrak{P}^{66})", *MH* 71 (2014): 1–35, har till exempel föreslagit att P. Bodmer II (\mathfrak{P}^{66}) bör dateras till första halvan eller mitten av trehundralet och att P. Bodmer XIV-XV (\mathfrak{P}^{75}) bör dateras till trehundralet (se också idem, "Reconsidering the Place of Papyrus Bodmer XIV–XV [\mathfrak{P}^{75}] in the Textual Criticism of the New Testament", *JBL* 135/2 [2016]: 405–437). Han hävdar också att P. Rylands 457 (\mathfrak{P}^{52}) skulle kunna dateras så sent som till början av 200-talet, även om han inte utesluter en tidigare datering (idem, "The Use and Abuse of P52: Papyrological Pitfalls in the Dating of the Fourth Gospel", *HTR* 98 [2005], 46; jfr. Don Barker "The Dating of New Testament Papyri", *NTS* 57 [2011]: 571–582).

¹¹ För en diskussion, se Tommy Wasserman, "Was There an Alexandrian Recension of the Living Text of the Gospels?", i *Liturgy and the Living Text of the New Testament*, red. H. A. G. Houghton, Texts and Studies 3/16 (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2018), 4–5.

¹² Handskrifterna har också andra beteckningar i de samlingar de ingår i. Så ingår \mathfrak{P}^{62} (Matt 11:25–30) i samlingen på Universitetsbiblioteket i Oslo där den har beteckningen P. Osloensis 1661. Det finns ingen nytestamentlig papyrushandskrift i Sverige.

pten där de bevarats tack vare det torra ökenklimatet. Ungefär hälften dateras till före eller runt 300 e.v.t. och de är därför speciellt viktiga för kunskapen om Nya testamentets tidigaste text.¹³

Nästan alla nytestamentliga papyrer är codexar, vilket speglar det faktum att de kristna nästan omedelbart tog till sig det relativt nyuppfunna formatet, samtidigt som bokrullen fortsatte att dominera den sekulära litteraturen flera århundraden framåt. En annat typiskt kännetecken för de kristna handskrifterna är den närmast universella konventionen att *förkorta* vissa ”heliga namn” (*nomina sacra*) som Jesus, Kristus, Herre och Gud: IHCOYC (IĪ), XPICTOC (XĪ), KYPIOC (KĪ) och ΘEOC (ΘĪ).¹⁴

Majoriteten av bevarade papyrushandskrifter är fragmentariska, med vissa viktiga undantag. Under 1930-1931 köpte samlaren Sir Chester Beatty tre tidiga och viktiga papyrer som bevarade stora delar av NT (se Tabell 1).

Manuskript	Datering (e.v.t.)	Innehåll
℘ ⁴⁵	200–250	Delar av Matt, Mark, Luk, Joh och Apg (30 blad = 60 sidor)
℘ ⁴⁶	200–225	Delar av Rom, Heb, 1–2 Kor, Ef, Gal, Fil, Kol och 1 Thess (86 blad)
℘ ⁴⁷	200–300	Delar av Upp (10 blad)

Tabell 1: *Chester Beatty-papyrerna*

Upptäckten av Chester Beatty-papyrerna följdes av en rad viktiga fynd när Beattys konkurrent, Martin Bodmer från mitten av 1950-talet införskaffade fyra andra viktiga papyruscodexar (se Tabell 2).

¹³ För en detaljerad översikt av dessa papyrer, se Charles E. Hill och Michael J. Kruger, red., *The Early Text of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

¹⁴ Den grekiska majuskeln *sigma* skrevs i papyrushandskrifter som ett C.

Manuskript	Datering (e.v.t.)	Innehåll
Ⲕ ⁶⁶	200–250	Delar av Joh (75 blad)
Ⲕ ⁷²	300–350	1–2 Pet och Jud (95 blad) som delar av en större codex med några andra kristna skrifter
Ⲕ ⁷⁴	600-talet	Delar av Apg och de katolska breven (124 fragmentariska blad)
Ⲕ ⁷⁵	200–250	Delar av Luk och Joh (50 blad)

Tabell 2: Bodmer-papyrerna

I stort sett alla nytestamentliga papyrer är viktiga för att rekonstruera den initiala texten och därför inkluderas alla papyrer i standardutgåvor som NA²⁸. En del forskare anser att det är problematiskt att bestämma vilken typ av text de tidigaste papyrerna representerar, då de stora texttyperna (se nedan) ännu inte hunnit utvecklas (ungefär som galaxer från en big bang). Men förenklat kan man säga att de allra flesta papyrerna är besläktade med det som kallas den "alexandriska texten". Några få speglar den "västliga texten" (Ⲕ²⁹, Ⲕ³⁸, Ⲕ⁴⁸, Ⲕ⁶⁹, Ⲕ¹²⁷), medan inga tidiga handskrifter representerar den bysantinska texten som senare skulle komma att dominera.¹⁵

Ett alternativt sätt att klassificera papyrernas texter är utifrån deras textkvalitet och överföringskaraktär, det vill säga om den bevarade texten är nära den initiala texten och hur noggrant skrivaren kopierade sin förlaga (få skrivfel och få unika varianter tyder på noggrann kopiering). Metoden tillämpas även på fragment med bara några få textvarianter. Enligt denna klassificering hamnar papyrerna på ett spektrum från en "strikt" text och en överföring som speglar noggranna skrivare

¹⁵ Den "alexandriska" respektive "västliga" texten står inom citattecken då det visat sig vara missvisande att knyta dessa typer till en viss geografisk plats så som man tänkte sig i äldre forskning. På senare tid har de så kallade texttyperna ifrågasatts över huvud taget då mer exakta metoder för kartläggning utvecklats. Se vidare Tommy Wasserman, "Alexandrian Text" i *Bible Odyssey* (SBL), n.p., online: <https://www.bibleodyssey.org/443/en/places/related-articles/alexandrian-text>.

som använt goda förlagor, till ”normal” respektive ”fri” text och en överföring som speglar en gradvis friare attityd till texten, sämre förlagor och mer slarvig kopiering.

Till viss del korrelerar textkvaliteten med andra karakteristika som format, textindelning och skrivstil. Det verkar som att vissa kopior framställdes av professionella skrivare för liturgisk användning – dessa har oftare en ”strikt” text och överföring. Ett sådant exempel är $\mathfrak{P}^{4+64+67}$ (175–200 e.v.t.) – tre delar från Matteus och Lukas kopierade av samma skrivare med utsökt skrivstil, och en textkaraktär och kapitelindelning som liknar den i \mathfrak{P}^{75} och Codex Vaticanus (se nedan).

Nya papyrushandskrifter offentliggörs med jämna mellanrum, framför allt som resultat av tidigare utgrävningar i Oxyrhynchus i Egypten som står för minst 60 procent av alla nytestamentliga papyrer. Dussintals papyrer förvaras också fortfarande vid Oxford University i väntan på forskning och utgivning.¹⁶

Majuskler

Det finns 323 registrerade nytestamentliga majuskler skrivna på pergament. Majusklerna identifieras med nummer från 01 och uppåt (några har även bokstavsbezeichnung från äldre system, till exempel alla manuskript i Tabell 3). Bara tre fragmentariska majuskler kan säkert dateras till den förkonstantiska tiden (före 313). Dessa hör, tillsammans med de tidigaste papyrerna, till eran före produktionen av de monumentala majuskelhandskrifterna från mitten av 300-talet och framåt. Sju av dessa omfattande handskrifter (Tabell 3) utmärker sig genom sin ålder (300-500-talen) och stora betydelse för textens historia.¹⁷

¹⁶ I juni 2019 rullades en stor skandal upp då det blev känt att en professor i Oxford som varit chef för papyrussamlingen från Oxyrhynchus stulit och sålt flera handskrifter (även nytestamentliga), bland annat till Museum of the Bible i Washington. Dessa har nu returnerats och en polisutredning pågår.

¹⁷ De fyra första är så kallade *pandekter*, helbiblar med både GT (LXX) och NT.

Manuskript	Datering	Innehåll och texttyp (i NT)
Codex Sinaiticus (01 8)	300-talet	<i>Innehåll:</i> GT (LXX), NT, Barnabasbrevet, Hermas herden <i>Texttyp:</i> ”alexandrinsk” text (”västlig” i Joh 1–8, kopierad från annan förlaga)
Codex Alexandrinus (A 02)	400-talet	<i>Innehåll:</i> GT (LXX), stora delar av NT, 1–2 Klemensbrevet <i>Texttyp:</i> proto-bysantinsk i evangelierna, ”alexandrinsk” i resten av NT (värdefull text i Upp)
Codex Vaticanus (B 03)	300-talet	<i>Innehåll:</i> GT (LXX), NT fram till Heb 9:14 Saknar 1–2 Tim, Tit, Filem och Upp på grund av skada (ersatt av minuskelskrift = minuskel 1957) <i>Texttyp:</i> den främsta representanten för den ”alexandrinska” texten; anses av många forskare ha den överlag bästa nytestamentliga texten
Codex Ephraemi Syri Rescriptus (C 04)	400-talet	<i>Innehåll:</i> En palimpsest (återanvänd handskrift med raderad och överskriven bibeltext) som bevarar delar av GT (LXX) och NT <i>Texttyp:</i> texten är av blandad kvalitet (mycket värdefull i Upp)
Codex Bezae Cantabrigensis (D 05)	400-talet	<i>Innehåll:</i> En grekisk-latinsk (tvåspråkig) codex med de fyra evangelierna, Apg (ca. 8% längre text) och ett fragment av 3 Joh (har säkert innehållit alla de katolska breven) <i>Texttyp:</i> den viktigaste representanten för den ”västliga” texten.
Codex Claromontanus (D 06)	500-talet	<i>Innehåll:</i> En grekisk-latinsk codex med Paulus brev <i>Texttyp:</i> representerar den ”västliga” texten i Paulus tillsammans med F (010) och G (012).
Codex Washingtonianus (W 032) ("Freer Gospels")	400-talet	<i>Innehåll:</i> Fyra evangelierna <i>Texttyp:</i> en skiftande text kopierad från flera olika förlagor; besläktad med Φ^{45} i Markus där den speglar en mycket tidig text.

Tabell 3: Några viktiga majuskelhandskrifter

De flesta senare majuskler speglar den text som utvecklades i den bysantinska kyrkan med början på 300-talet. I takt med att denna text kopierades och användes för att rätta avvikande handskrifter så kom den att dominera och bli en ”majoritetstext”. Från 600-talet började övergången till minuskelskrift och gradvis togs majuskelskriften ur bruk. De tjugo senaste majuskklerna dateras till 900-talet.

Minuskler

Den äldsta daterade nytestamentliga minuskeln är *Uspenski evangelierna* (Gregory-Aland 461) från 835 e.v.t. Minuskelskriften uppstod dock redan på 600-talet då den bysantinska texten började dominera handskriftstraditionen så att den stora majoriteten av de 2853 registrerade minusklerna representerar den bysantinska texten.¹⁸

Av praktiska skäl samlas denna majoritet av handskrifter med nästan identisk text (mestadels minuskler och lektionarier) under en enda beteckning – \mathfrak{M} eller *Byz* – i textkritiska apparater. Dock har ett mindre antal minuskler visat sig spegla en äldre text och är därför mer värdefulla i rekonstruktionen av den initiala texten. Det kommer ta många år att undersöka dessa handskrifter och deras plats i textens historia, som kan se olika ut för olika delar av NT. Minusklerna betecknas med nummer från 1 och uppåt. Det finns tolv nytestamentliga minuskelhandskrifter i Sverige: 441; 442; 899; 900; 901; 902; 1049; 1851; 1852; 2288; 2441 och 2600.¹⁹ Även om själva handskrifterna är relativt sena (900–1400 talen) är särskilt texterna i 441, 442 och 1852 mycket värdefulla (de har ett varierande innehåll ur Apg och breven).

¹⁸ I den officiella listan över handskrifter är 2956 minuskler registrerade (januari 2020), men många är dubbelregistrerade av olika skäl (till exempel har delar av samma handskrift fått olika nummer) och sedan strukna, så den verkliga siffran är 2853 enligt uppgift från den ansvarige Greg Paulson vid INTF den 14 januari 2020.

¹⁹ För en utförlig beskrivning, se Tommy Wasserman, ”Greek New Testament Manuscripts in Sweden with an Excursus on the Jerusalem Colophon”, *SEÅ* 75 (2010): 77–108. De flesta handskrifterna är digitaliserade och tillgängliga online på <https://www.manuscripta.se/>.

Manuskript	Datering	Innehåll och texttyp
Codex 1	1200-talet	<i>Innehåll:</i> Nya testamentet (utom Upp) <i>Texttyp:</i> Den bästa representanten (med 1582) för Familj 1 (f1), som består av ett drygt dussin handskrifter med en text i evangelierna som grovt kan sägas stå halvvägs mellan "alexandrinsk" och bysantinsk text.
Codex 13	1200-talet	<i>Innehåll:</i> Evangelierna <i>Texttyp:</i> Ledande medlem av Familj 13 (f13), som består av cirka ett dussin handskrifter. Texten är relativt nära Familj 1.
Codex 33	800-talet	<i>Innehåll:</i> Nya testamentet (utom Upp) <i>Texttyp:</i> Blev kallad "minusklerens drottning" på 1800-talet då den sågs som mest värdefull. "Sekundär alexandrinsk" enligt Metzger (se nedan)
Codex 81	1044 e.v.t.	<i>Innehåll:</i> Apg och breven <i>Texttyp:</i> Handskriften står nära Codex Alexandrinus (A 02) men har ofta en bättre text. "Sekundär alexandrinsk" enligt Metzger (se nedan)
Codex 424	900-talet	<i>Innehåll:</i> Apg, breven och Upp <i>Texttyp:</i> Kopierad från en bysantinsk text och sedan korrigerad från en handskrift med "alexandrinsk" text.
Codex 892	800-talet	<i>Innehåll:</i> Evangelierna <i>Texttyp:</i> "Sekundär alexandrinsk" enligt Metzger (se nedan)
Codex 1739	949 e.v.t.	<i>Innehåll:</i> Apg och breven <i>Texttyp:</i> Kopierad av skrivaren Efraim (som även kopierade 1582) från en mycket gammal förlaga med anknytning till Eusebius och biblioteket i Caesarea. Innehåller många värdefulla marginalanteckningar relaterade till Origenes. "Sekundär alexandrinsk" enligt Metzger (se nedan)

Tabell 4: Några viktiga minuskler

Lektionarier

Till skillnad från handskrifter med kontinuerligt löpande text bok för bok har lektionarier – som identifieras med bokstaven *ℓ* (eller *L*) följt av en siffra – den nytestamentliga texten uppdelad i perikoper eller läsestycken, i enlighet med hur de lästs i gudstjänster, på speciella dagar och tider under kyrkoåret. Lektionarierna, som för tillfället uppgår till drygt 2408,²⁰ återger med få undantag den bysantinska texten och därför är det få lektionarier som citeras separat i textkritiska utgåvor. I Sverige finns fem lektionarier: *ℓ*950; *ℓ*1256; *ℓ*1663; *ℓ*1949 och *ℓ*1950.²¹

Tidiga översättningar

De tidigaste översättningarna av Nya testamentet är på latin, syriska och koptiska. Var och en av dessa översättningar har en egen historia av flera successiva revisioner, nyöversättningar och skillnader i dialekter (främst koptiska). Översättningarnas värde för det textkritiska arbetet är komplicerat, inte minst för att vissa aspekter av det grekiska källspråket inte kan överföras till målspråket. Därmed kan man omvänt inte heller på alla ställen rekonstruera den grekiska som legat till grund för en viss översättning. För att kunna bedöma värdet behövs kunskap om översättningens möjligheter och begränsningar att spegla en grekisk text. Studenten kan dock i allmänhet lita på den bevisning från antika översättningar som anförs i kritiska apparater.

²⁰ I den officiella listan över handskrifter är 2497 minuskler registrerade (januari 2020), men den verkliga siffran är 2408, enligt uppgift från den ansvarige Greg Paulson vid INTF den 14 januari 2020.

²¹ Birger Gerhardsson undersökte Uppsala Gr. 73 (Greg.-Aland *ℓ*1256) i "Ein griechisches Lektionar in Uppsala", *SEÅ* 24 (1959): 72–88. Under 2020 upptäckte jag ett pergamentblad från ett lektionarium på Uppsala universitetsbibliotek (Fragm. ms. graec. 1) som införskaffats av Gudmund Björck, tidigare professor i grekiska språket och litteraturen vid samma universitet. Jag fick det registrerat hos INTF i Münster som en del av *ℓ*1663. Detta är därmed den sjuttonde grekiska nytestamentliga handskriften som registrerats i Sverige.

De allra tidigaste och viktigaste översättningarna är de gammallatiniska (eng. "Old Latin"), representerade av några dussin handskrifter, de gammalsyriska (eng. "Old Syriac") representerade av två handskrifter, samt de sahidisk koptiska och bohairisk koptiska översättningarna. Dessa tidiga översättningar, som går tillbaka till andra och tredje århundradet, är av större värde än andra översättningar. De gammallatiniska och gammalsyriska översättningarna speglar den "västliga" texten, medan de koptiska ligger närmare den "alexandriska" texten. Nämnade översättningar förtecknas på följande sätt i den textkritiska apparaten i NA²⁸:

- it (hela eller majoriteten av gammallatiniska handskrifter)
- a, a², aur, b, c, etc (individuella gammallatiniska handskrifter)
- sy^s (= Syrus Sinaiticus)
- sy^c (= Syrus Curetonianus)
- sa (sahidisk koptisk)
- bo (bohairisk koptisk)

Tecknen kan vidare kvalificeras på olika sätt. Till exempel betecknar sa^{ms} en sahidisk koptisk *handskrift*, och bo^{pt} en del av den bohairisk koptiska *texttraditionen* (fem eller fler handskrifter). Mer information om dessa och andra antika översättningar finns i introduktionen till NA²⁸.

Kyrkofäders citat

Förutom grekiska handskrifter och tidiga översättningar finns det en enorm mängd citat från Nya testamentet av tidiga kristna författare (kyrkofäder) såsom Klemens av Alexandria (d. 212), Origenes (185-254), Eusebius av Caesarea (263-339) och Augustinus (d. 430), för att nämna några få. Kyrkofädernas citat utgör viktiga vittnen till den nytestamentliga texten, inte minst för att de hjälper oss datera vissa textvarianter och placera dem geografiskt. Å andra sidan finns flera svårigheter. För det första kan kyrkofädernas citerade bibeltext ha ändrats av senare skrivare. För det andra är det ibland svårt att avgöra om en kyrkofader citerar från en handskrift eller fritt ur minnet. Han kan ock-

så ha valt att parafasera, snarare än att citera ett ställe ordagrant.²² När det gäller de icke-grekiska kyrkofäderna blir det på grund av översättningsfrågor än mer komplicerat.

Denna tredje typ av textvittnen, kyrkofädernas citat, refereras efter handskrifter och tidiga översättningar i den textkritiska apparaten. Namnen på den kyrkofäder som citerat förkortas till exempel Cl = Klemens av Alexandria, Or = Origenes, Eus = Eusebius eller Aug = Augustinus. Ibland kan det hända att en kyrkofäder citerar olika varianter i olika verk, eller att olika han refererar till variation i handskrifterna. Det markeras också i den textkritiska apparaten. Or^{pt} innebär att Origenes citerar stället på två olika sätt, medan Or^{ms(s)} talar om att Origenes refererar till en ("ms") eller flera ("mss") handskrifter som stöder en läsart (oavsett vilken han själv förespråkar).

ATT SORTERA BEVISEN – TEORIN OM TEXTTYPER

Eftersom förhållandet mellan de olika textvittnena är så komplex har forskare sedan 1700-talet försökt att klassificera och dela in dem i olika textgrupper. Traditionellt benämns dessa som "texttyper". Fram till upptäckterna av de viktiga papyrerna under 1900-talet gjordes klassificeringarna av handskrifter på grundval av de tidigaste majuskelnerna. Den nytestamentliga texten delades upp i följande stora texttyper: "alexandrisk" (Ⲁ och Β), "Caesareansk" (Ϝ och Θ), "västlig" (D och andra tvåspråkiga majuskler), samt bysantinsk (A och majoriteten av handskrifter).

Två professorer vid Cambridge University, B. F. Westcott (1825-1901) och F. J. A. Hort (1828-1892), föredrog att benämna det tidi-

²² Detta innebär att varje citat måste analyseras i sin kontext så att det sedan kan avgöras om och hur de kan användas som stöd för den ena eller andra läsarten. Utgivarna av *Novum Testamentum Graecum Editio Critica Maior, Vol. 3: Apostelgeschichte* har gjort tillgänglig en databas med samtliga citat från kyrkofäder i sin kontext: <http://intf.uni-muenster.de/patristik/>.

gaste stadiet av den "alexandrinska" texttypen som en "neutral" text,²³ vilket innebar att den ansågs praktiskt taget opåverkad av förändringar. Denna "neutrala" text, främst representerad av 300-talsmajuskulerna Sinaiticus (01 ⌘) och Vaticanus (B 03), utgjorde således basen för deras textutgåva *The New Testament in the Original Greek* (1881).

Alltsedan Erasmus av Rotterdam gav ut det första grekiska Nya testamentet 1516, baserat på några enstaka minuskelhandskrifter som speglade den bysantinska majoritetstexten, hade denna text, som i ett förord kommit att kallas *Textus Receptus* (den "mottagna texten"), helt dominerat tryckta utgåvor av NT. *Textus Receptus* utgjorde därmed basen för viktiga översättningar av NT under reformationens tidevarv (King James Version, Lutherbibeln, Gustav Vasas NT, för att nämna några), men i och med Westcott och Horts arbete, som blev banbrytande för den efterkommande forskningen, bröts denna långa dominans till förmån för en grekisk text som rekonstruerats på mer vetenskaplig grund.

Nya upptäckter av papyrushandskrifter från 1930-talet och framåt fick dock forskare att ifrågasätta om den "neutrala" texten verkligen representerade en obruten och opåverkad överföring från de allra första handskrifterna. Texten i dessa tidiga papyrer (speciellt \mathfrak{P}^{45}) låg inte nära någon av de etablerade texttyperna, utan speglade en mer flytande och spretig textöverföring än väntat. Detta fick några forskare att anta att den tidigaste eran karakteriserats av en vild och okontrollerad kopiering och att den "neutrala" (eller "alexandrinska") texten kunde vara ett resultat av en recension under 300-talet då kyrkans lärde – kanske i Alexandria där man haft nödvändig kompetens – bringat ordning i detta kaos genom att ge ut en officiell text likt den vi finner i Codex Vaticanus (B 03).

Recensionsteorin blev dock kraftigt ifrågasatt när Bodmerpapyren \mathfrak{P}^{75} offentliggjordes på 1960-talet och visade sig vara närmast identiska

²³ B. F. Westcott och F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek*, 2 vols. (London: Macmillan, 1881–1882).

med Codex Vaticanus. Eftersom \mathfrak{P}^{75} daterades till ca. 200 e.v.t. måste denna text gå tillbaka på 100-talet. Då var det knappast möjligt att genomföra en recension från centralt håll. Idag anser de flesta forskarna att \mathfrak{P}^{75} -Vaticanus representerar en ”strikt” text som går tillbaka åtminstone till hundratalet e.v.t., och att Codex Vaticanus är den handskrift som ligger närmast den initiala texten. Å andra sidan har dateringen av \mathfrak{P}^{75} ifrågasatts, men det finns andra tidiga papyrer med ”strikt” text, såsom till exempel \mathfrak{P}^4 och \mathfrak{P}^{64+67} (se ovan), som daterats mer säkert till cirka 200 e.v.t.²⁴

Det finns stora problem med klassificeringen av texter. Inom vanlig släktforskning går det ganska enkelt att upprätta entydiga släktträd, men problemet inom den nytestamentliga texttraditionen är att handskrifter har kopierats och rättats i efterhand efter flera olika förlagor, så att den resulterande texten blir uppblandad. En väldigt sen handskrift kan till exempel rättas på vissa ställen efter en väldigt tidig handskrift och på det sättet innehålla såväl tidiga och ursprungliga läsarter som sena och sekundära. Var ska man då dra gränsen mellan olika textgrupper när alla handskrifter är mer eller mindre uppblandade?

Teorin om texttyper har i praktiken fortfarande en stark ställning bland exegeter i allmänhet, inte minst genom Bruce M. Metzgers mycket inflytelserika *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, med kommentarer till några hundra viktiga textproblem som United Bible Societies (UBS) redaktionskommitté tagit ställning till.²⁵ På senare tid

²⁴ Papyrologen Brent Nongbri har i en rad publikationer ifrågasatt dateringen av nytestamentliga papyrer (se not 10). I en nyutkommen monografi diskuterar han även \mathfrak{P}^4 och \mathfrak{P}^{64+67} , som han visserligen medger skulle kunna vara från hundratalet, men också så sent som från 300-talet (Brent Nongbri, *God's Library: The Archaeology of the Earliest Christian Manuscripts* [New Haven: Yale University Press, 2018], 247–268). De välrenommerade papyrologerna Orsini och Clarysse, ”Early New Testament Manuscripts”, 475, hävdar dock på goda grunder att \mathfrak{P}^4 and \mathfrak{P}^{64+67} inte bör dateras senare än 200 e.v.t. (se deras detaljerade diskussion på s. 461).

²⁵ Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2:a uppl. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994). Uppgifterna om det textstöd som

har dock ledande forskare argumenterat för att helt överge detta paradigm, eftersom det kommit en ny metod för att mer noggrant med hjälp av datorprogram klassificera handskrifterna – *the Coherence-Based Genealogical Method* (CBGM). Metoden tillämpas av redaktörerna av Nestle–Aland utgåvorna och den större *Novum Testamentum Graecum Editio Critica Maior* (ECM) för att mer exakt bestämma relationer mellan handskrifter eller, rättare sagt, mellan de texter som handskrifterna innehåller.²⁶ Det finns redan en konsensus om att de geografiska beteckningar som förknippats med texttyperna är missvisande. CBGM har hittills tillämpats på Apostlagärningarna och de katolska breven och påverkar successivt nya utgåvor av NA och UBS GNT.

För en student är det dock viktigt att skaffa sig kunskap om de traditionella texttyperna. Dels för att förstå textkritikens historia och nuvarande utveckling, dels för att självständigt kunna ta ställning till textproblem. En behändig, om än lite föråldrad indelning av textvittnen i olika texttyper finns i Metzgers *Textual Commentary*. Denna återges på svenska i Tabell 5 nedan (min översättning).²⁷ Tabellen tar endast upp huvudrepresentanterna för varje texttyp. Det är värt att notera att ett textvittne kan tillhöra flera texttyper. Codex Sinaiticus är till exempel ”västlig” endast i Joh 1:1–8:38, för att skrivaren använde en annan förlaga just i dessa kapitel. I övrigt utgår den från en eller flera ”alexandrinska” förlagor (fenomenet med byte av förlaga i en bok kallas ”block-mixture”). I tabellen indikerar en parentes att vittnet har en helt igenom uppblandad text och därmed ses som en svagare medlem av texttypen. Textförhållandena kan också variera i olika delar av Nya testamentet. De

åberopas för olika textvarianter i denna kommentar måste verifieras noggrant då forskningen gått framåt och många felaktigheter kommit i dagen. Detta gäller i synnerhet referenser till kyrkofädernas citat (NA²⁸ är betydligt mer tillförlitlig). Den stora nyttan är att följa kommittéens generella resonemang om olika textproblem.

²⁶ För en introduktion till CBGM, se Tommy Wasserman och Peter J. Gurry, *A New Approach to Text Criticism: Introduction to the Coherence-Based Genealogical Method*, Resources for Biblical Study 80 (Atlanta: SBL/Deutsche Bibelgesellschaft, 2017).

²⁷ Metzger, *Textual Commentary*, 15*–16*.

Alexandrianska vittnen

1) Primärt alexandrinska:

℘⁴⁵ (endast i Apg) ℘⁴⁶ ℘⁶⁶ ℘⁷⁵ ⋈ (ej Joh 1:1–8:38) B sahidisk (delvis);
Klemens av Alexandria, Origenes (delvis);
de flesta papyrusfragmenten med paulinsk text

2) Sekundärt alexandrinska:

Evangelierna: (C) L T W (i Luk 1:1–8:12 och Johannes) (X) Z Δ E Ψ
(i Mark; delvis i Luk och Joh) 33 579 892 1241 bohairisk;

Apg: ℘⁵⁰ A (C) Ψ 33 (11.26–28.31) 81 104 326;

Paulus brev (och Heb): A (C) H I Ψ 33 81 104 326 1739;

De katolska breven: ℘²⁰ ℘²³ A (C) Ψ 33 81 104 326 1739;

Upp: A (C) 1006 1611 1854 2053 2344; mindre bra, ℘⁴⁷ ⋈

Västliga vittnen

Evangelierna: ℘⁶⁹ ⋈ (Joh 1:1–8:38) D W (Mark 1:1–5:30) 0171;
gammallatinsk, (delvis sy^s och sy^c);
tidiga latinska kyrkofäder (t.ex. Irenaeus, Tertullianus, Cyprianus)

Apg: ℘²⁹ ℘³⁸ ℘⁴⁸ D E 383 614 1739 syr^{hmg} syr^{pal} cop^{G67};
tidiga latinska kyrkofäder, Efraim

Breven: Grekisk-latinska codexar D F G,
grekiska kyrkofäder till 200-talets slut,
gammallatinska, tidiga latinska kyrkofäder.

Inga specifikt västliga vittnen har identifierats i Uppenbarelseboken.

Bysantinska vittnen

Evangelierna: A E F G H K P S V W (i Matt and Luk 8:13–24:53)
Π Ψ (delvis i Luk och Joh) Ω och de flesta minusklerna.

Apg: H L P 049 och de flesta minusklerna.

Breven: L 049 och de flesta minusklerna.

Upp: 046 051 052 och de flesta minusklerna.

Tabell 5: Texttyper enligt Metzger

är ofta helt annorlunda i Uppenbarelseboken, som i många fall cirkulerat separat och därmed har en helt annan texthistoria.

I och med att CBGM nu tillämpats på Apostlagärningarna och de katolska breven (KB) finns nya data om vilka de viktigaste handskrifterna är i respektive del. Jag anger nedan de vittnen som har den initiala texten som sin ”närmast möjliga anfader” (eng. ”closest potential ancestor”), rangordnade efter sin överensstämmelse med den initiala texten (procenttal ges inom parentes):

Apg: 03 (96,7), \mathfrak{P}^{74} (95,8), 81 (95,6), 02 (95,2), 01 (94,8), 1739 (94), 04 (93,5), 1175 (93,3), 33 (92,9), 307 (92,5), 181 (91,7), 623 (91,3), 1409 (91), 1642 (90,1), 044 (89), \mathfrak{P}^{45} (88,1), 08 (87,8), 05 (71)

KB: 03 (96), 1739 (93), 04 (92,1), 025 (91,4), 468 (91,3), 02 (91,2), 81 (91,2), 2492 (90,5), 5 (90,4), 1175 (90,4), 1243 (90,4), 1852 (90,4), 1735 (90,3), 01 (90), 2344 (89,8), 436 (89,7), 442 (89,6), 048 (88,6), 044 (87,7)

Resultaten visar å ena sidan att Codex Vaticanus, som redan av Westcott och Hort ansågs vara den bästa handskriften, fortfarande rankar högst, men å andra sidan att handskrifter från alla traditionella texttyper återfinns bland de viktigaste textvittnena till Apg och KB. Minusklerna 307 (för Apg) och 436 (för KB), som representerar den bysantinska texten, har samtidigt den initiala texten som sin ”närmaste möjliga anfader” och är därmed viktiga textvittnen. Rent allmänt har den bysantinska texten uppvärderats så att flera av ändringarna i ECM i förhållande till tidigare Nestle–Aland utgåvor går i riktning mot den bysantinska texten.²⁸

TEXTKRITIK I PRAKTIKEN

Eftersom ingen ensam handskrift eller texttyp kan följas automatiskt måste varje textproblem utvärderas var för sig. Utvärderingen av olika läsarter till ett givet bibelställe sker på basis av en rad kriterier som vägs samman. Den grundläggande principen är att föredra den läsart som bäst förklarar hur alla andra har uppkommit. Constantin von Tischendorf kallade den för textkritikens ”gyllene regel”.

²⁸ Wasserman och Gurry, *A New Approach*, 10–11.

Westcott och Hort gjorde en användbar distinktion mellan *yttre kritik* (eng. "external evidence"), som relaterar till stöd från textvittnen och *inre kritik* (eng. "internal evidence"), som relaterar till argument utifrån: a) vilka ändringar skrivare troligen gjort vid kopiering (eng. "transcriptional evidence"); och b) vad författaren, utifrån dennes stil och teologi, troligen skrev från början (eng. "intrinsic evidence").²⁹

I stort sett alla textkritiker tar hänsyn till yttre och inre kriterier med olika tyngdpunkter.³⁰ Problemet som kvarstår är hur man ska kombinera olika kriterier, samt vilken vikt man ska lägga på de olika argumenten. Våldigt ofta talar olika kriterier mot varandra, vilket kan leda till svåra bedömningar om vilken läsart som sannolikt är ursprunglig.³¹

Yttre kritik

Yttre kritik relaterar till textvittnets karaktär och datering. Stödet från tidiga vittnen ökar sannolikheten att en läsart är ursprunglig, men tidiga vittnen är inte sällan delade mellan två eller flera läsarter. Viktigare än en handskrifts ålder är dess textkvalitet. Westcott och Hort påvisade genom en rad exempel hur den "neutrala" ("alexandriska") texten, representerad i huvudsak av Vaticanus och Sinaiticus, är överlägsen den bysantinska, som väldigt ofta har en mer tillrättalagd text för att skrivare förmodligen eliminerat svårigheter.³² Den "västliga" texten som vuxit

²⁹ Westcott och Hort, *The New Testament*, 2:19–39.

³⁰ För en detaljerad genomgång av dessa kriterier, se Tommy Wasserman, "Criteria for Evaluating Readings in New Testament Textual Criticism", i *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Questionis*, red. Bart D. Ehrman och Michael W. Holmes, 2:a uppl., NTTSD 42 (Leiden: Brill, 2013), 579–612.

³¹ I Metzgers *Textual Commentary* görs ett försök att med bokstäverna A–D ranka olika beslut utifrån hur svårbedömda textproblemen är: A = texten är säker; B = texten är nästan säker; C = kommittén hade svårt att välja ursprunglig läsart; D = kommittén hade mycket svårt att välja ursprunglig läsart. I UBS GNT och NA²⁸ placeras dessutom en diamantsymbol (◆) på ställen där man inte kan välja mellan två läsarter (än så länge endast i KB).

³² På så sätt kan man säga att den yttre kritiken – uppfattningen om en handskrifts

fram tidigt uppvisade i många fall parafraserande och harmoniserande tendenser.

Idag värderas den "alexandrinska" texttypen högst, men inte sällan är de vittnen som förknippats med den texttypen delade mellan flera läsarter. Ett brett stöd av representanter från flera olika texttyper väger därför tungt. Man får anta att ett brett stöd av handskrifter från olika texttyper, olika kyrkofäder och översättningar tyder på en textvariants höga ålder; den går tillbaka på ett stadium innan texten förgrenat sig (se exempel nedan, Luk 15:16). På senaste tiden har ledande textkritiker helt övergett texttyperna till förmån för den nya metoden CBGM, men även här är ett brett stöd av stor vikt.

Inre kritik

Inre kritik har att göra med argument om hur och varför skrivare kan ha ändrat texten vid avskrift och vad respektive författare troligen skrev utifrån vad vi vet om dennes teologi och stil i övrigt. När det gäller kriterier som relaterar till skrivares beteende baseras de på iakttagelser av skrivares vanor i allmänhet, även om det samtidigt är av stor vikt att studera en handskrifts specifika skrivare (en eller flera) för att kartlägga deras egenheter. Ett väletablerat kriterium är att föredra den svårare läsarten (latin: *lectio difficilior lectio potior*, eller bara *lectio difficilior*) och innebär att det är mer sannolikt att en skrivare förenklar en text än gör den mer komplicerad (se exempel nedan, Matt 27:16–17). I praktiken kan det vara svårt att avgöra skillnaden mellan en svår läsart och en läsart som beror på fel vid avskrift. Kriteriet sätts ur spel om svårigheten har en naturlig förklaring.

Ett annat vanligt kriterium är att föredra den kortare läsarten (*lectio brevior potior*), vilket bygger på antagandet att skrivare tenderade att läg-

textkvalitet – i hög grad bygger på de ackumulerade resultaten av den inre kritiken tillämpad på samma handskrift. Detta resonemang ansluter till Horts princip: "knowledge of documents should precede final judgment upon readings" (Westcott och Hort, *The New Testament*, 2:31).

ga till snarare än utelämna ord i texten. Detta kriterium hör till de mest omdebatterade, och undantagen är så många att det nästan är oanvändbart, i synnerhet för tidiga papyrushandskrifter, vars skrivare ofta utelämnade ord, speciellt om det inte påverkade textens betydelse nämnvärt.

Eftersom skrivare vanligen harmoniserade parallelltexter med varandra, till exempel synoptiska paralleller, bör man föredra den läsart som inte harmoniserar (se exempel nedan, Luk 11:2).

Inre kritik relaterar också till vad en författare troligen skrev utifrån dennes teologi, stil och vokabulär, liksom kontexten (se exempel nedan, Gal 5:24). Det kan dock vara svårt att avgöra om en senare skrivare till exempel harmoniserat till den omedelbara texten och gjort den mer konsekvent. Inte sällan talar inre kriterier mot varandra. Var Paulus till exempel konsekvent med sin hälsning i 1 Thess 1:1 och 2 Thess 1:1, eller har senare skrivare harmoniserat hälsningen i det första brevet till den längre hälsningen i det andra? Kriteriet har visat sig speciellt användbart i förhållande till en författares teologi, som har att göra med innehåll på en mer abstrakt nivå än språk, stil och uttryck i den omedelbara kontexten som troligen påverkas mer av skrivares ändringar.

HUR MAN LÄSER NESTLE-ALAND 28

NA²⁸ är en eklektisk text, vilket innebär att redaktörerna har utvärderat och valt den text de föredrar på varje ställe där det finns variation.³³ För att indikera de viktigaste varianterna i texten (långt ifrån alla) används en rad kritiska tecken i texten som motsvaras av samma tecken i den textkritiska apparaten längst ner på varje sida:

³³ Notera att Nestle Aland-texten inte är huggen i sten, utan ger uttryck för en hypotes om den ursprungliga (eller initiala) texten. Det som ses som ett tillägg i den ena handskriften (förtecknad i apparaten) kan lika gärna vara ett utelämnande i en annan handskrift, beroende på vilken variant man ser som ursprunglig (denna markeras som *txt* i apparaten).

- ⊕ = tillägg
- = utelämnat ord
- ◻ \ = utelämnade ord (mellan tecknen)
- ⊖ = ersatt ord
- ⊖ ⊃ = ersatta ord (mellan tecknen)
- ⊖ ⊃ = alternativ ordföljd (mellan tecknen)

När tecknet förekommer fler än en gång i samma vers används en punkt eller ett nummer, till exempel [⊖] (markerar det andra ersatta ordet), eller [⊖]¹ ² (markerar den andra ordföljdsvariationen).

Apparaten längst ner på varje sida visar ett urval av de viktigaste textvarianterna för varje vers i NT från ett urval av de viktigaste textvittnena för varje bok (se introduktionen till NA²⁸, 61*–67*). Varje textvariation indikeras i både texten och apparaten med ett av de kritiska tecknen ovan. Direkt efter detta tecken i apparaten kan ett *p*) förekomma, vilket innebär att textvarianten, enligt utgivarna, är resultatet av harmonisering till en parallell (oftast hos synoptikerna). Parallellställena förtecknas löpande i marginalen. Diamantsymbolen (◆) i text och apparat (hittills endast i KB) indikerar en textvariant som bedömts vara en lika god kandidat som den valda texten (*txt*) – här är alltså frågan om den initiala texten öppen.

Många andra tecken och förkortningar i apparaten refererar till textvittnen från följande tre kategorier (avskiljda med semikolon):

Grekiska handskrifter/Familj 1 eller 13/den bysantinska texten. Till exempel \mathfrak{P}^{75} (papyrus 75), \mathfrak{N} = Codex Sinaiticus, 33 = minuskelhandskrift 33, f^1 = Familj 1 (den rekonstruerade handskrift som ligger bakom en grupp handskrifter med mycket liknande text), \mathfrak{M} = majoritetstexten (eller *Byz*). Notera att en handskrift kan ha rättats av en eller flera senare skrivare så att den förekommer minst två gånger i samma textvariation, till exempel betecknar \mathfrak{N}^* den första skrivaren (Codex Sinaiticus), medan \mathfrak{N}^1 (eller \mathfrak{N}^2) en rättelse av senare skrivare. En osäker ordalydelse markeras med ”vid” (*videtur*), till exempel $\mathfrak{P}^{75\text{vid}}$.

Tidiga översättningar. Till exempel *it* (gammallatinska handskrifter), *vg* (Vulgata), *latt* (gammallatniska + Vulgata), *sy^{cs}* (båda de gammalsyriska handskrifterna), *sa^{ms}* (en sahidisk koptisk handskrift), *bo^{pt}* (en del av den bohairisk koptiska översättningen), *eth* (den etiopiska översättningen).

Kyrkofädernas citat. Till exempel Cl (Klemens av Alexandria), Or (Origenes), Or^{ms} (Origenes refererar till en handskrift med aktuell läsart), Cyp (Cyprianus), Tert (Tertullianus).

De olika textvarianterna i en textvariation separeras med |, och på slutet av längre textvariationer anger redaktörerna de vittnen som stöder den valda texten (*txt*). Textvariationerna i samma vers separeras i sin tur med |.

EXEMPEL PÅ HUR KRITERIER KAN TILLÄMPAS PÅ TEXTPROBLEM

Föredra den läsart som bäst förklarar uppkomsten av andra

Joh 9:4

I Joh 9:4 förekommer två textvariationer där grekiska personliga pronomina varierar mellan första person singular och plural (jfr. ”mig” och ”oss” i svenskan), vilket innebär att texten syftar på antingen Jesus själv eller på Jesus och lärjungarna. Dessa textvariationer måste bedömas tillsammans.

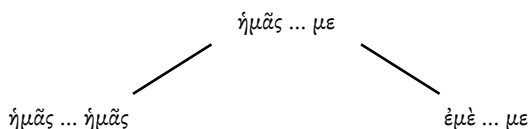
Text (NA²⁸):

ἤμας δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός Ἔμε,
”... måste vi göra hans gärningar som har sänt *mig*.” (B2000, min kursivering)

Apparat (NA²⁸):

Ἔμε ἰ¹ **8** A C K N Γ Δ Θ Ψ ^{f^{1.13}} 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. 1844.
12211 **8** lat sy ly bo^{ms} | *txt* **8**^{66.75} **8*** B (D) L W 070 sa pbo bo | ^F ἡμας **8**^{66.75}
8* L W pbo bo |

Tydligen verkar skrivare ha harmoniserat det ena pronominet till det andra i båda riktningar. Några textvittnen har ἤμας (”vi”) δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός ἡμας (”oss”), medan majoriteten har ἐμέ (”jag”) δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με (”mig”). Den text som valts i NA²⁸ (och speglas i B2000) förklarar bäst uppkomsten av de två andra varianterna:



Ser man på båda textvariationerna är det endast Codex Vaticanus (B 03), Codex Bezae (D 05), 070 och den sahidisk koptiska översättningen som inte speglar någon harmonisering.

Gal 3:28

I Gal 3:28 finner vi en textvariation med fyra textvarianter där den fjärde föredras i NA²⁸ (*txt*).

Text:

Ἔίς ἐστε ἐν Χριστῷ

Apparat:

Ἔν ἐστε ἐν Χριστῷ F G 33 | ἐστε Χριστοῦ Φ^{46} κ^c A | ἐστε ἐν (*vel* ἐν?) Χριστοῦ κ^* (*vg^{ms}*) | *txt* ² κ B C D K L P Ψ 0278. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1739. 1881. 2464 \mathfrak{M} ; Cl

Det är mycket troligt att läsarterna 1 och 3, med svagt stöd av textvittnen, har uppkommit från läsart 4 (*txt*). De stöder i så fall indirekt läsart 4. Läsart 2, ἐστε Χριστοῦ, ”ni tillhör Kristus”, kan ha uppkommit som harmonisering till nästa vers, εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ”men om ni tillhör Kristus”. Den valda texten förklarar bäst uppkomsten av var och en av de andra läsarterna.

Föredra den läsart som har starkast yttre stöd

Luk 15:16

I Luk 15:16 finns två textvariationer som bör behandlas tillsammans eftersom bruket av preposition beror på verbet. Om man kombinerar textvariationerna i NA²⁸ finner man följande fyra läsarter:

1) χορτασθῆναι ἐκ Φ^{75} κ B D L *f*^{1.13} 579. 1241. 2542 (e f sa)

2) χορτασθῆναι ἀπο 1241

- 3) γεμίσαι τὴν κοιλίαν αὐτοῦ ἀπὸ A K N P Q Γ Δ Θ Ψ 565. 700. 892. 1424.
 ℓ844. ℓ2211 ℘ lat sy^{ph} bo
- 4) γεμίσαι τὴν κοιλίαν καὶ χορτασθῆναι ἀπὸ W

Majoriteten av textvittnen (läsart 3) ersätter χορτασθῆναι ἐκ, ”äta sig mätt på” med γεμίσαι τὴν κοιλίαν αὐτοῦ ἀπὸ, ”fylla sin mage med” (jfr. NIV, ”fill his stomach with”), medan en handskrift, Codex Washingtonianus (W 032), sammansmälter de två. Den valda läsarten χορτασθῆναι ἐκ har överlägset stöd av en bredd av viktiga textvittnen, vilket är anledning till att UBS-kommittéen har föredragit den.

Föredra den svårare läsarten (*lectio difficilior*)

Matt 5:22

Jesus säger vid ett tillfälle i Bergspredikan att ”den som blir vred på sin broder undgår inte sin dom” (Matt 5:22). Av allt att döma har någon skrivare uppfattat uttalandet som alltför strängt och därför infogat det lilla adverbet εἰκῆ, ”utan orsak”.

Text

ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ὁ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.

Apparat:

ῥ εἰκη **κ**² D K L W Γ Δ Θ *f*¹⁻¹³ 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424 ℘ it sy co;
 Ir^{lat} Or^{ms} Cyp Cyr | *txt* **ϕ**⁶⁴ **κ*** B aur vg; Or Hier^{ms} |

Tillägget har troligen gjorts redan på 100-talet och därefter spridit sig bland alla texttyper och har därmed starkt yttre stöd. Den kortare texten, som har stöd av de bästa handskrifterna, är dock helt klart att föredra som *lectio difficilior*.

Matt 27:16–17

Namnet på den fånge som frigavs i Matt 27:16–17, ”Jesus Barabbas”, verkar ha orsakat problem för en (eller flera) skrivare som valt att utelämna ”Jesus” två gånger:

Det fanns just då en känd fånge som hette *Jesus Barabbas* (Ἰησοῦν Βαραββᾶν).

När folket nu var samlat frågade Pilatus: ”Vem vill ni att jag skall frige, *Jesus*

Barabbas (Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν) eller den Jesus som kallas Messias?³⁴ (B2000, min kursivering)

I båda verserna varierar namnen enligt följande:

v. 16

- 1) Ἰησοῦν Βαραββᾶν: Θ f¹ 700*. 1844 sy^{s,pal mss} arm geo²
- 2) Βαραββᾶν: Ⳑ A B D K L W Γ Δ f¹³ 33. 565. 579. 700^c. 892. 1241. 1424 𐌆
latt sy^{p,h,pal mss} co eth geo¹ slav; Or^{lat} Hier Aug

v. 17

- 1) Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν : f¹ sy^s Or^{mss} sy^{s,pal mss} arm geo²
- 2) Ἰησοῦν Βαραββᾶν : Θ. 700*. 1844; Or^{lat}
- 3) Βαραββᾶν Ἰησοῦν: 579
- 4) Βαραββᾶν: Ⳑ A D K L W Γ Δ f¹³ 33. 565. 700^c. 892. 1241. 1424 𐌆 latt
sy^{p,h,pal mss} co eth geo¹ slav; (Or^{lat mss})
- 5) τὸν Βαραββᾶν: B 1010; Or

I en kommentar till vers 17 säger Origenes enligt den latinska översättningen av hans verk (den grekiska är inte bevarad) att ”i många handskrifter står det inte att Barabbas också hette Jesus, och det är kanske korrekt”.³⁴ Kyrkofadern fortsätter att förklara varför läsarten ”Jesus Barabbas” inte kan vara riktig – ”I Skrifterna som helhet vet vi att ingen som är en syndare kallas Jesus” – och drar sedan slutsatsen att namnet måste ha lagts till av heretiker.

Origenes ogillade tydligen läsarten ”Jesus Barabbas” eftersom namnet Jesus associerades med en kriminell. Det är precis denna attityd som kan spegla ett motiv för senare skrivare att just utelämna ”Jesus” från texten. Därför är det många textkritiker, kommentatorer och bibelöversättare som föredragit den längre läsarten Ἰησοῦν (τὸν) Βαραββᾶν i vers 16–17, trots att den har svagare textstöd.³⁵ Det är helt enkelt svårare att tänka sig att senare skrivare har hittat på och lagt till namnet ”Jesus” här. Det svaga stödet för den kortare läsarten gör dock textproblemet svårbedömt.

³⁴ *Comm. Matt.* 121 (27:17); GCS, Or 11:255 (min översättning).

³⁵ Svenska Folkbibeln 2015 väljer, till skillnad från B2000, den kortare läsarten i vv. 16–17 och utelämnar ”Jesus”.

Föredra den minst harmoniserande läsarten

Luk 11:2

I Luk 11:2 förekommer flera tillägg till Herrens bön som skrivare importerat från den längre versionen hos Matteus. I Codex Sinaiticus har den förste skrivaren lagt till frasen från Matt 6:10, ”Låt din vilja ske, såsom i himlen så också på jorden.”

En senare skrivare har lagt till ännu en fras från Matt 6:13 i marginalen: ”Rädda oss från det onda.”

Föredra den läsart som bäst överensstämmer med författarens stil

Gal 5:24

I Gal 5:24 finns variation mellan τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ (Kristus Jesus) och τοῦ Χριστοῦ (Kristus):

Text

οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ °[Ἰησοῦ]

Apparat

° Ϙ⁴⁶ D F G K L 0122*². 81. 104^c. 365. 630. 1505. 2464 ℞ latt sy | txt ⋈ A B
C P Ψ 0122¹. 0278. 33. 104*. 1175. 1241. 1739. 1881. ℓ249 co

Det är mycket vanligt att titlar och heliga namn (*nomina sacra*) expanderas i texttraditionen, men det förekommer också att skrivare av misstag utelämnar dem (här: XŶ IŶ eller XŶ). Den ”västliga” och bysantinska texten stöder den kortare läsarten, medan den ”alexandrinska” texten stöder den längre.

Intern kritik som relaterar till författarens stil talar starkt för den kortare läsarten:³⁶ 1) Paulus använder frasen i 1 Kor 15:23 (οἱ τοῦ Χριστοῦ); 2) den bestämda artikeln (τοῦ) används aldrig med Χριστοῦ Ἰησοῦ i Paulus oomtvistade brev; 3) Paulus använder på flera andra

³⁶ Dessa argument framförs av Stephen C. Carlson, *The Text of Galatians and Its History*, WUNT II.385 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 134–136.

ställen det enkla Χριστοῦ när han syftar på att tillhöra Kristus (Gal 3:29; 1 Kor 1:12; 3:23; 15:23; 2 Kor 10:7); 4) ordföljden Ἰησοῦ Χριστοῦ (Jesus Kristus) är mer vanlig när båda namnen skrivs ut. I NA²⁸ står Ἰησοῦ inom hakparentes för att indikera redaktörernas osäkerhet. I B2000 föredrar översättarna ”Kristus Jesus”, men i Svenska Bibelsällskapets provöversättning lyder texten ”Kristus”.³⁷

AVSLUTNING – SKATTER ATT UPPTÄCKA

Jag har här försökt ge en översiktlig introduktion till nytestamentlig textkritik som tar hänsyn till den senaste forskningen och trender inom fältet.³⁸ Många är de som införskaffar ett exemplar av Nestle-Alands *Novum* för att först och främst komma åt den grekiska texten som alltför ofta tas för självklar och därmed riskerar att bli en ny ”standardtext” som *Textus Receptus* på sin tid. Informationen bakom de många symbolerna i den komplexa textkritiska apparaten förblir i värsta fall ett kuriöst inslag som inte tilldrar något större intresse. Men den som lärt sig navigera den textkritiska apparaten kommer där att upptäcka skatter som kan berika exegesen och förståelsen för kyrkans historiska och teologiska utveckling. Här finns spännande öppningar i texten mot olika tolkningar speglade i en mångfald av läsarter, textvarianter från handskrifter på grekiska eller andra språk, eller från tolkare som citerat från handskrifter eller ur minnet.

Till sist har jag gett exempel på hur ett antal kriterier kan tillämpas på textproblem i praktiken. Inga kriterier kan dock tillämpas mekaniskt, de måste vägas mot varandra, och varje textproblem kan ha sin unika

³⁷ När tiden var inne... *Provöversättning av Lukasevangeliet 9–19 och Galaterbrevet* (Uppsala: Bibelsällskapets förlag, 2015). Jag har medverkat med en textkritisk utredning i arbetet med provöversättningen där jag förordat den kortare läsarten.

³⁸ För en omfattande översikt, se Ehrman och Holmes (red.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Questionis*, 2:a uppl., NTTSD 42 (Leiden: Brill, 2013).

lösning. Textkritik är inte bara en vetenskap utan en konst och ett hantverk som kräver både övning och erfarenhet – något som Bruce M. Metzger, en av 1900-talets mest tongivande textkritiker, uttrycker väl i sin klassiska handbok om ämnet:

To teach another how to become a textual critic is like teaching another how to become a poet. The fundamental principles and criteria can be set forth and certain processes can be described, but the appropriate application of these in individual cases rests upon the student's own sagacity and insight. With this caveat in mind, the beginner will know how to estimate the following simplified description of text-critical methodology.³⁹

³⁹ Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament*, 3:e uppl. (Oxford: Oxford University Press, 1992), 211.

In Memoriam Lars Hartman (1930–2019)

TORD FORNBERG

Uppsala University
tord.fornberg@telia.com

DAVID HELLHOLM

University of Oslo
david.hellholm@gmail.com

JAMES A. KELHOFFER

Uppsala University
james.kelhoffer@teol.uu.se

MARIANNE WIFSTRAND SCHIEBE

Uppsala University
marianne.wifstrand_schiebe@lingfil.uu.se

LIFE AND ACADEMIC APPOINTMENTS

On November 27, 2019, professor emeritus Lars Olov Hartman passed away. With him, Uppsala University, New Testament Studies, and scholars from various fields across the world have lost a cherished colleague, teacher, and friend whom they will remember as a paragon of sound criticism and intellectual stringency. He was born as the son of Olov and Ingrid (née Olsson) Hartman, a family with deep roots in the church. His father Olov was a Lutheran priest and a much-appreciated hymn writer. Also, Lars Hartman's paternal grandparents were lieutenant-colonels in the Salvation Army, a tradition which, as he recalled with fondness later in life, is renowned for laypersons' participation in

congregational music, including with brass instruments. His first educational training was as a church musician (*kantor*). At Uppsala University, Hartman completed undergraduate degrees in Classics (1953) and Theology (1957) before specialising in New Testament Studies (MA 1959; Teol. Lic. 1961; ThD 1966) and was, like his father, ordained as a priest in the Church of Sweden.

In 1948, when Lars Hartman was about to commence his final year of gymnasium, the family moved to Sigtuna, located between Stockholm and Uppsala, where his father became the director of the Sigtuna Foundation (*Sigtunastiftelsen*), a retreat centre known for nurturing the church's spiritual, cultural, and intellectual life. In 1974, when at the invitation of the Uppsala professor Harald Riesenfeld, the annual meeting of the Society of New Testament Studies took place in Sigtuna, it was Lars Hartman who arranged the logistical matters.

Hartman was guest professor at Harvard University (1968–1969) and was appointed in 1971 as Acting Professor of New Testament Studies at Uppsala University. He succeeded Harald Riesenfeld as the Chair of the New Testament research seminar in 1978. Hartman was on leave from the university faculty during the years prior to his retirement (1989–1995), serving as the head of the Church of Sweden's Research Council (*Svenska kyrkans forskningsenhet*), a newly founded department for theological research. In Lutheran congregations, moreover, he was sought after for spiritual advice and direction. As a trained musician, moreover, he led student choirs and played organ during church services. Above all, he was devoted to his wife Ulla and their four children.

Hartman's tenure at Uppsala University was a fruitful time for the New Testament research seminar. He supervised more than twenty candidates for the licentiate and doctoral degrees in Uppsala as well as in the other Nordic countries—Denmark, Finland, Iceland, and Norway. He was regarded as a straightforward and demanding supervisor but always well-meaning and encouraging. His *Doktorkinder* wrote dissertations on a variety of topics; as a consequence, he became conversant with a diversity of materials—not only within New Testament Studies

but also Hebrew Bible, Ancient Judaism, History of Religion, and Patristics. This was equally true of new methodological approaches, such as ancient rhetoric and text-linguistics, which he himself came to employ. In the research seminar, not only the numerous doctoral students but also the faculty's professor of history of religion, Jan Bergman, and, during one academic year, the German-American professor Hans Dieter Betz contributed to lively and constructive discussions.¹

Over the years, Hartman was keen on keeping track of what his former students were doing professionally both inside and outside the academic world. He offered advice and encouragement to numerous younger women scholars, including specialists in the Hebrew Bible and New Testament who were testing newer methodologies and feminist hermeneutics. Drawing on his wide knowledge of ancient Greek and Latin texts, he was also engaged in interdisciplinary discussions of the religions and philosophies of the ancient Mediterranean world. Both in seminars and in one-on-one conversations, and regardless whether a topic was in "his" area, he had an exceptional talent for criticizing a weak argument while, at the same time, expressing respect for its merits and potential. He thus became an important dialogue partner—even an indispensable informal tutor—for younger scholars struggling to interpret ancient texts through unconventional lenses.

SCHOLARLY CONTRIBUTIONS

Among Hartman's many publications, a few words are in order about his doctoral thesis; study of 1 Enoch 1–5; commentary on Colossians;

¹ H. D. Betz spent a sabbatical as a visiting professor in Uppsala (1973–1974) and during that year wrote much of his celebrated Galatians commentary. At that time, it was a novel—and controversial—idea to propose that Paul's letters be studied in the light of ancient rhetoric. Long after that sabbatical, Betz remained grateful for the opportunity to present and sharpen his early work in conversation with colleagues in the Uppsala research seminar.

monograph on early Christian baptism; volumes of collected essays; and commentary on the Gospel of Mark. Written in the mid 1960s, his dissertation *Prophecy Interpreted* is a traditionally oriented historical-critical discussion of the eschatological discourse (Mark 13 par.) and parts of 1 and 2 Thessalonians.² Hartman asked, How is the end-time described with the help of Old Testament passages, which are brought together to make up a mosaic of scriptural quotations and allusions? As the New Testament authors saw it, the fact that they used “biblical” texts guaranteed the veracity of the anticipated eschatological drama(s). Hartman’s methodology reveals links to the so-called “Uppsala school” in exegesis and comparative religion, with its emphasis on ancient Near Eastern and Greco-Roman sources.

Under the influence of general trends in the international exegetical and hermeneutical arena, Hartman shifted during the 1970s from strictly historical-critical questions to a more linguistic and text-internal approach. Emblematic of that shift is his monograph on 1 Enoch 1–5.³ The title of the book, *Asking for a Meaning*, is telling: Hartman no longer looked for the “correct” meaning *within* the text but, rather, for one or more possible meanings that ancient *readers* may have found in the text.⁴ Additionally, in Hartman’s commentary on Colossians—which, regrettably, has never been translated—the historical-critical and text-internal approaches complement one another and are brought to bear upon the multifarious world of religious syncretism in the Lycus valley in Asia Minor.⁵

² *Prophecy Interpreted: The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse (Mark 13 par.)*, ConBNT 1 (Lund: Gleerup, 1966).

³ *Asking for a Meaning: A Study of 1 Enoch 1–5*, ConBNT 12 (Lund: Gleerup, 1979).

⁴ Additionally, the text examined is no longer a canonical one but one from the surrounding world, the relevance of which was emphasized by earlier representatives of the Uppsala faculty such as Geo Widengren, professor of comparative religion.

⁵ *Kollosserbrevet*, KNT 12 (Uppsala: EFS-förlaget, 1985; 2nd ed., Stockholm: Verbum, 2013).

In the early 1990s, while Hartman was leading the Church of Sweden's Research Council, the significance of baptism was much discussed in anticipation that, from the year 2000, the Church of Sweden would no longer be a "state" church but would need to re-evaluate its identity. Henceforth that Lutheran body would no longer define itself (if only in part) in relation to political matters but, rather, solely in the light of the Christian theological heritage. Given that ecclesial context, it is no coincidence that Hartman devoted himself to baptismal theology, as is witnessed by his monograph, a study which played a significant role in not only the Swedish Lutheran church but also international scholarly circles.⁶ Emblematic of Hartman's ecumenical orientation is the fact that the first (German) edition of that work appeared with a Catholic academic press.⁷

When considering the diverse research projects and competences represented in his research seminar, Hartman once remarked humbly, "It is not easy to try to be the best in the class"—but of course he was! His humble attitude is also evident in the preface to the first volume of his collected essays:

When the articles of this collection are presented as "text-theoretical studies," this may sound somewhat presumptuous, both to professional text theorists and to colleagues in exegesis who are more proficient in theory of literature, text-linguistics etc. than I am. Nevertheless[,] the papers here gathered reflect a growing conviction on their author's part that exegesis can gain a good deal from what is done in these fields.⁸

⁶ The German monograph, *Auf den Namen des Herrn Jesus: Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften*, SBS 148 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992) was followed by a Swedish version, *Till Herrens Jesu namn*, Tro & Tanke 4 (Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd, 1993). Four years later, a revised and expanded English version appeared, *"Into the Name of the Lord Jesus": Baptism in the Early Church, Studies of the New Testament and Its World* (Edinburgh: T&T Clark, 1997).

⁷ Additionally, the English version appeared with T&T Clark, a press with roots in the Scottish Reformed tradition.

⁸ Preface to *Text-Centered New Testament Studies: Text-Theoretical Essays on Early Jewish and Early Christian Literature*, ed. David Hellholm, WUNT 102 (Tübingen:

The same modest attitude is apparent in the title he chose for the second volume of collected essays, *Approaching New Testament Texts and Contexts*,⁹ an attitude which was appreciated by many in the guild. For example, after a seminar session at an international conference, one prominent colleague remarked:

Lars Hartman—different from many other colleagues—does not come with definite interpretive statements, but much rather poses sharp and relevant questions to the texts as well as to his colleagues, a sober way to secure that the discussion would be carried forward in a fruitful manner.

Sadly, after Hartman's retirement in 1995, his scholarly work became hampered by the fact that he progressively became blind, which necessitated that two of his former students edit the aforementioned volumes of his collected essays. Hartman's commentary on the Gospel of Mark was among his final contributions—not only to scholars but also to “ordinary” readers of the Bible, whom he also wanted to serve.¹⁰ His work on Mark reflects how his theoretical approach developed over time: a central question that he poses is, What would a reader who receives Mark's Gospel find in the text? In biblical studies at that time, such a reader-oriented perspective was unusual, but for Hartman it represented a refinement of the methodology in his 1979 monograph (see above). The commentary builds on the scholarly consensus that Mark wrote for a church in the Western part of the Roman Empire, and that the readers/listeners were not Jews but Gentiles. Hartman therefore devotes particular attention to Greco-Roman sources, with which the

Mohr Siebeck, 1997), v. The fifteen studies in this volume are organised under the headings “Narrative Texts” and “Argumentative Texts.”

⁹ *Approaching New Testament Texts and Contexts: Collected Essays II*, ed. David Hellholm and Tord Fornberg, WUNT 311 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013). The volume comprises twenty-five studies organised under the rubrics “Exegesis and Hermeneutics,” “the Gospel of Mark,” “Baptism,” and “Hellenistic Contexts.”

¹⁰ *Markusevangeliet*, 2 vols., KNT 2A, 2B (Stockholm: EFS-förlaget, 2004–2005).

Markan audience would have been familiar, in order to illuminate what the audience likely understood when they encountered Mark's text.

The revised and updated English version of the commentary serves as a lasting witness to Hartman's importance in the field.¹¹ A leading scholar, Margaret M. Mitchell (University of Chicago), endorsed the commentary with the following words:

It is a unique privilege to read the Gospel of Mark with Prof Lars Hartman as a guide. His excellent commentary combines keen erudition in philological and historical matters with a cogent lively narrative-critical reading of the first gospel.¹²

As a final testament to his readers, and long after he had lost his eyesight and the ability to read and write, Hartman dictated orally a short book for non-specialists on select Markan topics.¹³

During those hard years, Hartman found both joy and consolation in visits from former students and other colleagues and, given his faltering eyesight, was eager to hear of new developments in the field and of happenings at recent conferences. Such meetings in the Hartmans' home were characterised by mutual giving and receiving between the emeritus professor and his guests. Last year, for example, he suggested that a colleague look into the relevance of Stoic philosophy for understanding New Testament conceptions of "repentance," and cited Greek philosophical terms which remained fresh in his mind. He also participated in the New Testament research seminar whenever his health allowed. In September 2019, his final appearance in an academic setting was at the dissertation defence of a student with whom he had met regularly and who, during their conversations, had read aloud both the Greek texts examined and much of the dissertation manuscript.

¹¹ *Mark for the Nations: A Text- and Reader-Oriented Commentary* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2010).

¹² M. M. Mitchell, endorsement of *Mark for the Nations*; her "blurb" appears on the volume's dust jacket.

¹³ *Bara Markus: Text- och läsarorienterade studier av Markusevangeliet* [Mark Alone: Text- and Reader-Oriented Studies of the Gospel of Mark] (Kivst: Eravnå, 2018).

A sign of Hartman's accomplishments was his induction, in 1989, into the Royal Swedish Academy of Letters, History and Antiquities (*Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien*).¹⁴ Additionally, the theological faculty of the University of Helsinki awarded him an honorary doctorate in 2011. A further indication of his stature in the field was the response to the invitation to contribute to a Festschrift for his sixty-fifth birthday: the volume comprises fifty-two essays and a total of 1070 pages.¹⁵ In the preface to that volume, the editors write:

In your teaching as well as in your scholarly work you have constantly emphasized the importance of the context for the interpretation of biblical texts; you have done so out of the conviction that the textual as well as the situational contexts are of utmost importance for the semantic interpretation as well as for the pragmatic-communicative function of biblical texts.¹⁶

Alluding to the Festschrift's title, Hans Dieter Betz remarked in a recent email:

Serving within all these “texts and contexts” in Sweden, Scandinavia and the rest of the world was Lars Hartman's vocation.... In discussions Lars was a lively partner who did not hesitate to offer his opinions, but he was not abrasive or trying to dominate.

Both Hartman's service to the profession and his encouragement and advice to many will be missed.

Requiescat in pace

¹⁴ Hartman also served on the board of the above-mentioned society and was a member of the Royal Norwegian Society of Sciences and Letters (*Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab*), as well as other honorary academic societies.

¹⁵ *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman*, ed. Tord Fornberg and David Hellholm (Oslo: Scandinavian University Press, 1995).

¹⁶ Fornberg and Hellholm, Preface to *Texts and Contexts*.

“Tog ni emot helig Ande när ni kom till tro?” (Apg 19:2): En studie av Andemottagande och dess relation till omvändelse-initiation i Luk–Apg

SIMON JOHANSSON

Masterstudent, Johannelunds teologiska högskola
simon.benjamin.johansson@gmail.com

Den lukanska korpusens beskrivning av mottagandet av helig Ande och dess relation till omvändelse och initiation till det kristna livet är en omdebatterad fråga, och har varit så sedan James Dunns *Baptism in the Holy Spirit* (1970), i vilken han argumenterar för att dop i helig Ande i Nya testamentet (och i Luk–Apg) är en initierande erfarenhet som markerar insteg i det nya förbundet, vad som *sine qua non* gör någon till kristen.¹

Roger Stronstad och Robert P. Menzies med flera kritiserar Dunn för att läsa Lukas med paulinska glasögon samt att okritiskt anta Hans Conzelmanns uppdelning av frälsningshistorien i tre epoker för att nå sina slutsatser, en kritik Dunn delvis accepterat (dock utan att förändra sina huvudsakliga teser).² Dunns tydligaste förflyttning är erkännandet

¹ James D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-Examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, 2:a uppl. (London: SCM, 2010), 23–26, 54, 66, 68, 93; Han har fortsatt att försvara denna slutsats i senare artiklar, se särskilt idem, ”Baptism in the Spirit: A Response to Pentecostal Scholarship on Luke-Acts”, *Journal of Pentecostal Theology* 3 (1993), 25; samt idem, ”Baptism in the Holy Spirit: Yet Once More–Again”, *Journal of Pentecostal Theology* 19 (2010), 34, 43.

² Se Roger Stronstad, *The Charismatic Theology of St. Luke* (Peabody, MA:

att Anden för *Lukas* övervägande kopplas till profetisk inspiration i tal/vittnande.³ Enligt Menzies är Anden hos Lukas dock *enbart* den "profetiska anden", vilket tolkas mycket snävt (utifrån studier av intertestamentala judiska texter): Anden står för profetisk inspiration i syner, drömmar, tungotal, predikan med mera, men kopplas aldrig till kraftgärningar eller soteriologiska verkningar.⁴

Två som angriper frågan från delvis andra håll än de tidigare är Youngmo Cho och Ju Hur. Cho, vars explicita målsättning är att belysa skillnaderna mellan Paulus och Lukas, landar (gällande Lukas pneumatologi) mycket nära Menzies: Anden associeras ibland med frälsning, men är inte soteriologiskt nödvändig.⁵ Hur läser Luk-Apg med en narrativ kritisk metod utifrån vilken Andens funktion bland annat är att bekräfta pålitliga karaktärer (deras vittnesbörd/uppdrag) och grupper som inkorporeras i gudsfolket, vilket förklarar "undantagen" från normen i Apg 2:38.⁶

I denna artikel undersöker jag Luk-Apg utifrån tre avgörande frågor: 1) Finns det flera olika typer av andemottagande i dessa texter? 2) Är Anden för Lukas enbart den profetiska anden som ger profetisk, karismatisk kraft till tjänst och mission, eller finns fler aspekter/funktioner (till exempel soteriologiska) kopplade till Anden? 3) Finns det något mönster eller någon norm för andemottagande i Apostlagärningarna

Hendrickson, 1984), 3, 9, 62; Robert P. Menzies, *Empowered for Witness: The Spirit in Luke-Acts* (London: T&T Clark, 2004), 48–102, 112–116, 149, 227; Dunn, "Response", 6, 16–17. Se också Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, övers. Geoffrey Buswell (Philadelphia: Fortress, 1961), 150.

³ Dunn, "Response", 8; jfr. Dunn, *Baptism*, 24, 31–32, 54.

⁴ Menzies, *Empowered*, 48–102, 112–116, 149, 227.

⁵ Youngmo Cho, *Spirit and Kingdom in the Writings of Luke and Paul: An Attempt to Reconcile These Concepts*, Paternoster Biblical Monographs (Eugene: Wipf & Stock, 2005), 1, 136, 146, 148, 161. Chos viktigaste bidrag är påvisandet av konceptuella likheter mellan synoptikernas (och därmed Lukas) tal om gudsriket och dess välsignelser (inklusive bland annat nytt liv och barnskap), och Paulus tal om liv i Anden.

⁶ Ju Hur, "A Dynamic Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts" (avhandling, Sheffield: University of Sheffield, 1998), 19, 114, 212, 219–220, 230–231, 245.

efter pingstdagens initiala andeutgjutelse? (Även om man ser denna händelse som paradigmatiske för efterföljande andemottagande, kvarstår det faktum att den är historiskt unik).

Jag argumenterar att det för Lukas bara finns ett slags andemottagande; att Anden primärt är den profetiska anden, men att andra aspekter av Andens verk inte kan avfärdas, samt att mottagandet av Anden är *en del* av den kristna initiationsprocessen men att det inte kan likställas med omvändelsen/initiationen. En av studiens slutsatser utgör dess tydligaste bidrag: genom att se en ”initieringsprocess” som nyckel till att förstå hur Lukas tänker sig relationen mellan omvändelse, dop och andemottagande (istället för att fokusera på omvändelse-initiation som en händelse), undviks: a) resonemang som involverar ”undantag” (contra Turner och Hur); b) att andemottagande identifieras som den initierande händelsen (contra Dunn);⁷ samt c) att ge utrymme för en lukansk pneumatologi där andemottagande kan friställas helt från omvändelse och dop (contra Menzies och Cho).

ANDEN OCH ANDEMOTTAGANDE HOS LUKAS

Anden nämns explicit åtminstone 16 gånger i Lukasevangeliet och 57 gånger i Apostlagärningarna. Varianter av [τὸ] ἅγιον πνεῦμα och [τὸ] πνεῦμα är vanligast; till detta använder Lukas också följande begrepp: ἡ ἐπαγγελία, som syftar till Anden i 4 av 9 fall (Luk 24:49; Apg 1:4; 2:33, 39), och ἡ δωρεά, som alltid refererar till Anden (Apg 2:38; 8:20; 10:45; 11:17). För att beskriva mottagande av Anden (och hur Anden kommer till människor) används flera olika begrepp:

- 1) *πίμπλημι/πλήθω*, alltid i passivum (Luk 1:15, 41, 67; Apg 2:4; 4:8, 31; 9:17; 13:9); *πληρόω* (Apg 13:52); samt adjektivformen *πλήρης* (Luk 4:1; Apg 6:3, 5; 7:55; 11:24)

⁷ Dunn talar om omvändelse-initiation som ”event or process”, men det är tydligt att andemottagande för honom *de facto* är den initierande händelsen (Andens gåva likställs med den frälsande nåden/förlåtelsen), se Dunn, ”Response”, 5, 14, 20, 25.

- 2) βαπτίζω ἐν ... (Luk 3:16; Apg 1:5; 11:16)
- 3) λαμβάνω (Apg 2:38; 8:15, 17, 19; 10:47; 19:2)
- 4) [ἐπ]έρχομαι ἐπί (Luk 1:35; Apg 1:8; 19:6)
- 5) καταβαίνω ... ἐπί (Luk 3:22)
- 6) ἐπιπίπτω ἐπί (Apg 8:16; 10:44; 11:15a)
- 7) ἐκχέω [ἐπί] (Apg 2:17, 18, 33; 10:45)
- 8) δίδωμι (Luk 11:13; Apg 5:32; 8:18; 11:17; 15:8); Gud ger Andens gåva (underförstått i Apg 8:18)
- 9) χρίω (Luk 4:18b; Apg 10:38)
- 10) Endast ἐπί (Luk 2:25; 4:18a; 24:49; Apg 11:15b)

Indikerar de olika begreppen att Lukas tänker sig olika typer av andemottagande, att det till exempel skulle vara skillnad på *dop i* och att *fyllas av* Anden? Flera sådana förslag har presenterats, men inget är särskilt övertygande. En närmare jämförelse mellan ovanstående begrepp visar nämligen att de är interrelaterade och synonyma; olika begrepp används ofta för att beskriva samma händelse. Detta är tydligt i följande fyra sammanhang:

- 1) *Jesu erfarenhet vid Jordan* beskrivs som: a) att den helige Ande sänker sig ner över (καταβαίνω ... ἐπί) Jesus (Luk 3:22); b) att Jesus återvänder från Jordan uppfylld av (πλήρης) helig Ande (Luk 4:1); c) att Herrens Ande är över (ἐπί) honom, har smort (χρίω) honom (Luk 4:18); och d) att Jesus smordes (χρίω) av Gud med helig Ande och kraft (Apg 10:38).
- 2) I samband med *andeutgjutelsen på pingstdagen nämns*: a) att gåvan av helig Ande som lärjungarna ska få är ἡ ἐπαγγελία τοῦ πατρὸς (Luk 24:49; Apg 1:4); b) dop i (βαπτίζω ἐν) helig Ande (Apg 1:5; en tydlig referens till Luk 3:16); c) att den helige Ande ska komma över (ἐπέρχομαι ἐπί) dem (Apg 1:8); d) att alla uppfylldes av (πίμπλημι/πλήθω) helig Ande (Apg 2:4); e) att Joels profetia uppfylls, där Gud utgjuter (ἐκχέω) sin Ande över allt kött (Apg 2:17f.); f) löftet (ἡ ἐπαγγελία) om helig Ande, utgjuten (ἐκχέω) så att alla kan se och höra det (Apg 2:33). Senare talar Petrus också om att hedningarna fått/tagit emot (λαμβάνω) helig Ande, "precis som vi" (Apg 10:47), att Anden föll över (ἐπιπίπτω ἐπί) dem "såsom också över oss i begynnelsen" (Apg 11:15), och att samma gåva gavs

(δίδωμι) till hedningarna ”som till oss” (Apg 11:17). Detta visar tydligt att andemottagandet till sin natur var lika för hedningarna som för lärjungarna på pingstdagen.

- 3) *Fallet i Samarien* beskriver hur: a) apostlarna ber för att samarierna skulle få/ta emot (λαμβάνω) helig Ande (Apg 8:15); för b) Anden hade ännu inte fallit (ἐπιπίπτω) över någon av dem (Apg 8:16); c) de fick/tog emot (λαμβάνω) helig Ande (Apg 8:17); d) Anden gavs (δίδωμι) till dem (Apg 8:18); som e) Guds gåva (ἡ δωρεά) (Apg 8:20).
- 4) *Andeutjutelsen i Cornelius hus* beskrivs som: a) att helig Ande faller över (ἐπιπίπτω ἐπί) dem (Apg 10:44); b) att Anden utgjöts (ἐκχέω) (Apg 10:45); c) att de fick/tog emot (λαμβάνω) helig Ande (Apg 10:47); d) att helig Ande föll över (ἐπιπίπτω ἐπί) hedningarna (Apg 11:15); och det refereras till e) dop i (βαπτίζω ἐν) helig Ande (Apg 11:16; fr. 1:5); ytterst är det f) samma gåva som ges (δίδωμι) som den som gavs på pingstdagen (Apg 11:17; 15:8).

Exemplen visar att Lukas inte tänker sig flera olika slags andemottagande. Två återkommande formuleringar behöver dock kommenteras ytterligare – βαπτίζω ἐν och πίμπλημι/πλήθω.

βαπτίζω ἐν används tre gånger, alla med tydlig referens till pingstdagen. Andeutjutelsen på pingstdagen beskrivs alltså som ett dop i helig Ande (Apg 1:5), och när Petrus senare refererar till detta (Apg 11:16) är det i en tillbakablick till pingstdagen. Det har föranlett vissa att förespråka en åtskillnad mellan andedop och andeuppfyllelse, så att det första reserveras för pingstdagen.⁸ Här är det dock viktigt att observera att Petrus referens görs med tydlig koppling till *vad hedningarna själva fått uppleva*: Anden föll över hedningarna *på samma sätt* som över lärjungarna på pingstdagen, de fick ”samma gåva” (Apg 11:15, 17). En distinktion mellan andedop och andeuppfyllelse blir därmed bara terminologisk – i berättelserna framgår tydligt att det är samma gåva eller erfarenhet som ges. Pingstdagens andeutjutelse beskrivs dessutom med fler termer än dop i helig Ande, och dessa återkommer i flera texter.

⁸ Så till exempel F. F. Bruce, *The Book of Acts*, TNICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 51, 70.

πίμπλημι/πλήθω används både för att beskriva hur någon blir uppfylld av Anden för en särskild uppgift eller situation (Luk 1:41, 67; Apg 4:8; 13:9), och för att beskriva andemottagande för permanent innehav (Luk 1:15; Apg 2:4; 9:17). Det är också det enda uttryck som används för att beskriva hur människor som redan fått Anden får uppleva att de fylls på nytt (Apg 4:8, 31; 13:9). Eftersom Lukas använder det både om "permanent andemottagande" och för att beskriva upplevelsen av att fyllas i en särskild situation för en särskild uppgift (den typ av karismatisk kraftutgjutning som förknippas med Andens aktivitet över profeter, kungar och domare i GT), är det svårt att låsa fast detta uttryck vid en särskild typ av andemottagande.

JESUS OCH DE FÖRSTA KRISTNA

Jesu erfarenhet vid Jordanfloden används ibland som stöd för tesen att Lukas tänker sig mottagande av Anden i två steg: först föddes Jesus av Anden (Luk 1:35), sedan fylldes han av Anden med kraft för tjänst (Luk 3:21–22; 4:1, 14, 18–19).⁹ Dunn argumenterar dock för att detta är felaktigt, och driver istället tesen att mottagandet av Anden var ett insteg i det nya förbundet och det eskatologiska gudsriket. Även om det i Jesu liv visserligen fanns "två steg", gällde dessa inte i det nya förbundets tid. För Dunn är andemottagandet i samband med dopet alltså primärt en initierande händelse av eskatologisk karaktär.¹⁰ Jag menar däremot att

⁹ Se till exempel Guy P. Duffield och Nathaniel M. Van Cleave, *Foundations of Pentecostal Theology* (Manilla: OMF Literature, 1987), 271–274; Gordon D. Fee, "Baptism in the Holy Spirit: The Issue of Separability and Subsequence", *Pneuma* 7/2 (1985): 89.

¹⁰ Tidigare har Dunn (*Baptism*, 24–25, 31–32, 40–41) gjort mycket av skillnaderna mellan Johannes Döparens och Jesu förkunnelse (vilka helt riktigt finns där och visar att en förändring skett) för att påvisa den indelning av frälsningshistorien (Israel – Jesus – församlingen) som han ursprungligen hämtat från Conzelmann (Conzelmann, *Theology*, 95–96, 136, 150; se också idem, *Acts of the Apostles: A Commentary on the Acts of the*

andemottagandet varken handlar om två steg eller två epoker. För när Lukas berättar hur Jesus i samband med sitt dop i Jordan tog emot den helige Ande är detta det enda andemottagande i Jesu liv som Lukas beskriver.

Några observationer stöder denna tes. För det första indikerar det faktum att Anden är tydligt aktiv redan från början av Lukasevangeliet att den messianska tiden har anlänt och börjat bryta in i den gamla (Luk 1:15–17, 35, 41, 67, 80; 2:25–32).¹¹ Det blir tydligt att de bibelord Dunn refererar till inte visar tydligt *när* ett ”epokskifte” äger rum.¹² Johannes Döparen uppfylls av Anden redan i moderlivet (Luk 1:15), vilket aldrig tidigare förekommit, och Lukas skriver uttryckligen att ”[l]agen och profeterna hade sin tid fram till Johannes. Sedan dess förkunnas evangeliet om Guds rike” (Luk 16:16; se också 3:18 där Johannes sägs predika evangelium). Om Lukas tänkte sig en indelning av frälsningshistorien i epoker så var detta – snarare än Jesu dop – början på den nya epoken. Istället för tydlig diskontinuitet mellan olika epoker beskrivs en gradvis ökning av Andens aktivitet: från Johannes Döparen, via Jesu erfarenhet vid Jordan och hans messianska tjänst, till uppfyllelsen av Joels profetia om Andens utgjutande över ”allt kött”.

Med tanke på att Anden tydligt är aktiv i Luk 1–2 är det, för det andra, anmärkningsvärt att Lukas verkar undvika att använda ”andespråk” kopplat till Jesus själv *innan* Anden kommer över honom i Luk 3:21–

Apostles, övers. James Limburg m.fl. [Philadelphia: Fortress, 1972], 7). Senare har han medgett att denna indelning inte bör göras alltför skarp, men står fast vid att Jesu erfarenhet vid Jordan är en initierande händelse för det eskatologiska gudsríkets ankomst i världen, utifrån bland annat Luk 4:18–21; 7:18–23, 28; 10:23–24; 11:20, 21–32; 17:20–21, och frasen ”dop i helig Ande”, som är en initierande term och binder samman Jesu dop med pingstdagen (så Dunn, ”Response”, 17–20).

¹¹ Menzies, *Empowered*, 119–122, 138; Robert P. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*, JSNTSup 54 (Sheffield: Sheffield Academic, 1991), 133; James B. Shelton, *Mighty in Word and Deed* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991), 173; Stronstad, *Charismatic*, 3, 38–45, 62.

¹² Dunn, ”Response”, 18.

22.¹³ Icke desto mindre är det vad Lukas gör, vilket följande två observationer visar:

- 1) Om Johannes Döparen sägs det att han ska bli uppfylld av Anden *redan i moderlivet*, och man kan tänka sig att inget mindre än detta borde gälla för Jesus – men om hans tillblivelse står det istället att Anden ska komma över *Maria* och att "den Högstes kraft" ska vila över *henne*, så att barnet ska kallas "heligt och Guds son" (Luk 1:35). Inget sägs om att Jesus var uppfylld av Anden redan från moderlivet.
- 2) Luk 1:80 och 2:40 (52) har tydliga paralleller till varandra. Om Johannes Döparen sägs att han "växte och blev starkare i anden", men om Jesus står det att han "växte och blev starkare". Ordalydelsen är exakt lika i Luk 1:80 och 2:40 fram till "i anden" som utelämnas i 2:40 (ἡῤῥῶσεν καὶ ἐκραταιοῦτο [πνεύματι]). Det är rimligt att det finns en anledning till varför Lukas skriver att Johannes växte sig stark i Anden medan detta utelämnas i en parallell vers om Jesus, som utan tvekan är den större av de två.¹⁴

Vi kan alltså konstatera att det för Lukas – även när det gäller Guds Son – bara verkar finnas *ett* slags andemottagande: det som för Jesus sker vid Jordan.

Detsamma kan sägas om Lukas beskrivningar av de första kristna. Dunn menar att lärjungarna blev kristna på pingstdagen i och med mottagandet av Anden. Då steg de in i det nya förbundet. Då föddes församlingen.¹⁵ Andra, som till exempel William P. Atkinson, menar däremot att det finns tecken på att Anden var soteriologiskt verksam i deras liv redan innan dess.¹⁶

Ser vi till Lukas själv nämner han bara det nya förbundet vid ett tillfälle – i samband med instiftandet av nattvarden, vid *påskan* (Luk 22:20). Även om det finns en poäng i att pingsten (liksom Jesu er-

¹³ Däremot är Jesu barnskap ("sonship") tydligt innan detta (contra Dunn), se Cho, *Spirit and Kingdom*, 113–114.

¹⁴ Se också William P. Atkinson, *Baptism in the Spirit: Luke-Acts and the Dunn Debate* (Eugene: Pickwick Publications, 2011), 81–82.

¹⁵ Se Dunn, *Baptism*, 38–40, 53.

¹⁶ Atkinson, *Baptism*, 83–85.

farenhet vid Jordan) är en betydelsefull händelse som markerar något nytt, markerar det enligt Lukas inte något insteg i det nya förbundet. Teorin att Lukas talar om Anden som soteriologiskt verksam i lärjungarnas liv innan pingsten utan att nämna Anden explicit är spekulativ, och de exempel Atkinson ger har väldigt lite med just soteriologiska aspekter att göra (Luk 9:1; 24:45; Apg 1:2). De första lärjungarna står i en unik situation, men en sak är säker: Lukas talar inte någonstans om att de tog emot Anden på något sätt innan pingstdagen, snarare betonas att de ska vänta på Anden (Luk 24:49; Apg 1:4).

DEN PROFETISKA ANDEN

I stort sett alla är överens om att Anden hos Lukas är kopplad till tanken om den ”profetiska anden”, ett koncept som existerade i det första århundradets judendom, där det primärt var kopplat till profetisk inspiration.¹⁷ Oenigheterna rör huruvida Anden enbart är den profetiska anden eller om det också finns andra aspekter (t.ex. soteriologiska sådana) kopplade till Andens gåva, samt exakt vad som innefattas i detta koncept.¹⁸

¹⁷ F. W. Horn, ”Holy Spirit”, *ABD* 3, red. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 277; Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 1:528, 909–911; J. R. Levison, ”Holy Spirit”, *Dictionary of New Testament Background*, red. Craig A. Evans och Stanley E. Porter (Downers Grove: IVP, 2000), 511–512; Menzies, *Empowered*, 226; Eduard Schweizer, ”πνεῦμα, πνευματικός”, *TDNT* 6, red. Gerhard Friedrich (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 407–408; Erik Sjöberg, ”πνεῦμα, πνευματικός”, *TDNT* 6, red. Gerhard Friedrich (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 381–383; Max Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts: In the New Testament Church and Today*, rev. uppl. (Grand Rapids: Baker Academic, 1996), 35, 37, 43, 44; idem, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, *Journal of Pentecostal Theology Supplement Series* 9 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 348.

¹⁸ Turner, *Holy Spirit*, 38, 39–41; Matthias Wenk, ”Holy Spirit”, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, red. Joel B. Green, Jeannine Brown och Nicholas Perrin, 2:a uppl. (Downers Grove: IVP Academic, 2013), 389.

Lukas beskrivningar av Andens aktivitet och hur Anden verkar i och genom människor som blir uppfyllda och tar emot Anden innehåller följande:

- 1) Anden ger *kraft*. I många sammanhang är Anden, "faderns löfte", nära förknippat med δύναμις (Luk 1:15–17, 35; 4:14; 24:49; Apg 1:8; 10:38). Därför är det kanske lite förvånande att Lukas inte tydligare kopplar samman sina mirakelberättelser med Anden. För dem som menar att Lukas har en snäv syn på den profetiska anden är detta ett stöd för att Lukas inte vill associera Anden med mirakler utan primärt med profetisk inspiration. Man pekar dessutom på att Lukas inte nämner Anden i samband med exorcism i Luk 11:20 (jfr. Matt 12:28) och att han sätter in Jesusordet om hädelse mot Anden i ett annat sammanhang än de övriga synoptikerna (Luk 12:8–10; jfr. Mark 3:22–30; Matt 12:22–37).¹⁹ Det är dock svårt att med säkerhet dra en sådan skarp gräns mellan Anden och kraft. Den kraft Anden ger är visserligen hos Lukas främst associerad med kraft till vittnande, profetiskt tal och proklamation, men också med skaparkraft (Luk 1:35) och kraft till att göra gott och att bota (Apg 10:38). I Apg 13:9–11 fylls Paulus med helig Ande i samband med utförandet av en kraftgärning. Med tydliga alluderings till texter förknippade med profeter i Gamla testamentet beskrivs Andens övernaturliga förflyttning av Filippus (Apg 8:39). Formuleringen i Luk 11:20, δάκτυλος θεοῦ istället för πνεῦμα θεοῦ, behöver inte markera en distinktion mellan Anden och exorcism, utan kan vara ett sätt att betona Jesus som en profet lik Mose och tanken om en ny exodus (2 Mos 8:19).²⁰
- 2) Anden har *inspirerat Skriften* (Apg 1:16; 4:25; 28:25). Detta går helt i linje med tanken om den profetiska anden i rabbinisk litteratur.²¹
- 3) *Verbala verkningar*. Anden förknippas frekvent med olika verbala fenomen, ofta med till synes spontan karaktär:
 - a) *Profetisk inspiration och proklamation*. Anden fyller Johannes Döparen för profetisk tjänst, vilken primärt framställs som proklamerande (Luk 1:15–17, 76–77; 3:1–18). Vidare har vi Sakarias profetia om Israels upprättelse (Luk 1:67–79), Simeons uppenbarelse

¹⁹ Menzies, *Empowered*, 112–116, 161–168; Schweizer, "πνεῦμα", 407–409.

²⁰ Turner, *Holy Spirit*, 33, 34f; Wenk, "Holy Spirit", 390.

²¹ Keener, *Acts*, 1:537; Sjöberg, "πνεῦμα", 382.

(Luk 2:25–35), Agabus förutsägelse om hungersnöd (Apg 11:28), profetia i samband med andemottagande (Apg 19:6) och Agabus profetia till Paulus (Apg 21:11). Anden ger också syner, drömmar och visioner (Apg 2:17–18; 7:55; ev. 16:9) och den programmatiska texten i Apg 2:17–21 framhäver profetia.

- b) *Vittnande*. Lärjungarna får Anden för att vara Jesu effektiva, frimodiga vittnen (Luk 24:48–49; Apg 1:8), något som återkommer som ett resultat av att bli fylld med Anden (Apg 2:4–12, 14; 4:8, 20, 31; 5:32). Det är Anden som ger orden när lärjungarna ställs till svars (Luk 12:11–12). För Lukas gäller kallelserna att vittna alla kristna; det finns paralleller mellan Luk 10:1–2 och 4 Mos 11:16–29 som indikerar att de sjuttio/sjuttiotvå som blir utsända till mission symboliserar hela gudsfolket,²² och det görs inga distinktioner mellan ”vanliga” och ”speciellt utvalda” kristna på detta område. Flera exempel ges på människor som inte är apostlar men som Gud använder profetiskt, karismatiskt och i ledarroller.
- c) *Tungotal* förekommer i samband med andemottagande i tre fall: Apg 2:4–13; 10:46; och 19:6. Lukas använder troligtvis denna gåva för att lyfta Andens tvärkulturella verk.²³ ”Allt kött” inkluderar alla folk, hedningar likväl som judar – Anden driver aktivt missionen över etniska och kulturella barriärer (Apg 1:8; 8:4–25, 26–40; 10:1–11:18).
- d) *Louprisering* i samband med andeuppfyllelse: när Elisabet möter Maria (Luk 1:41–45); Simeon i templet (Luk 2:25b, 28); Jesu jubel (Luk 10:21); samt i berättelsen om Cornelius hushåll (Apg 10:46).
- e) *Övriga verbala verkningar* inkluderar att ge befallningar (Apg 1:2), att tala vishet (Apg 6:10), tröst och förmaning (Apg 9:31), att tala eller undervisa ”brinnande i anden” (Apg 18:25). Dessutom kan nämnas att Anden vittnar (Apg 20:23), samt inspirerat tal (Apg 21:4).
- 4) Anden *vägleder*. I flera fall sägs Anden guida människor (Luk 2:27; 4:1; Apg 16:6–9) eller ge direkta instruktioner till både enskilda och församlingens ledning (Apg 8:29; 10:19–20; 11:12; 13:2; 15:28).

²² Robert P. Menzies, ”Luke’s Understanding of the Baptism in the Holy Spirit: A Pentecostal Perspective”, *Asian Center for Pentecostal Theology*, 2 april 2017, <http://pentecost.asia/articles/863>.

²³ Keener, *Acts*, 1:525.

- 5) Anden *insätter och sänder ut ledare* (Apg 13:2–4; 20:28). Ledare i församlingen förväntades vara fyllda med Anden (Apg 6:3, 5–6).

Utifrån detta är det tydligt att Lukas är fokuserad – till och med mycket fokuserad – på Anden som den *profetiska anden* som ger profetisk inspiration och karismatisk kraft till tjänst och mission. Detta stryks under av användningen av texter från Gamla testamentet, speciellt i de så kallade programmatiska texterna (Luk 4:18–19; Apg 2:17–21) och i hur Lukas reviderat dessa. Det går inte att hävda att mottagandet av Anden för Lukas endast sekundärt handlar om utrustning och kraft för tjänst.

Samtidigt går det inte att tolka den profetiska anden så snävt som Menzies och helt utesluta andra aspekter. Följande texter visar att vissa soteriologiska aspekter kopplade till Anden också existerar hos Lukas:

- 1) *Luk 1:35 och Andens skapand/livgivande verk*: Anden ruvade över vattnet vid världens skapelse (1 Mos 1:2), här vilar Anden över Maria vid Jesu tillblivelse. Denna vers innehåller viktiga nyckelord/fraser som kopplar den till andra verser:

a) Helig Ande ska komma över (*ἐπέρχομαι ἐπὶ*) Maria – samma uttryck används i Apg 1:8 där Anden ger kraft till vittnande, och i Apg 19:6 då lärjungarna i Efesos får Anden, profeterar och talar i tungor.

b) *δύναμις ὑψίστου* har tydliga paralleller till *ἐξ ὑψους δύναμιν* i Luk 24:49. Detta gör det problematiskt att se några vattentäta skott mellan Andens livgivande verk i Luk 1:35 och hur Anden ger kraft till tjänst och mission. Samma Ande som ger liv ger också kraft till tjänst. Menzies menar att Lukas här tar över en äldre tradition, men reviderar den så att Andens roll som livgivare tonas ned.²⁴ Faktum är dock att Lukas har med denna vers, som tydligt relaterar Anden med Jesu tillblivelse – Anden är inte utelämnad (som i Luk 2:40).²⁵

- 2) *Luk 3:16–17 och Israels upprättelse*. Dessa verser är centrala för att förstå vad dop i helig Ande innebär för Lukas, trots att frasen kommer från en tidigare tradition (varianter återfinns i alla evangelier). Att denna förut-

²⁴ Menzies, *Empowered*, 111–116.

²⁵ Cho, *Spirit and Kingdom*, 137, har dock en viktig poäng i att skilja mellan fysiskt och andligt livgivande.

sägelse går i uppfyllelse på pingstdagen är klart (Apg 1:5; 11:16), men vissa frågor behöver lösas: i Luk 3:16–17 kopplas dop i helig Ande och eld till dom och rening, men i Apg 1:5, 8; 2:1–21 talar Lukas istället om kraft till vittnande och tjänst, och i Apg 11:16 handlar kontexten om inlemning i församlingen. I de senare fallen nämns dock inget om eld, vilket styrker att eld handlar om dom och rening. En länk mellan dessa sammanhang är tanken om Israels upprättelse. I Luk 3:1–18 finns denna underförstådd i bland annat Döparens eskatologiska förkunnelse, och i Apg 1:4–8 finns temat interkalerat mellan löftena om Anden:

- v. 5: Jesus upprepar löftet om dop i helig Ande (jfr. Luk 3:16)
- v. 6: Lärjungarna frågar (därför): ”är detta tiden [då] du upprättar riket åt Israel?”
- v. 7–8: Jesu svar: tidpunkten är Guds sak, men Anden kommer för att göra lärjungarna till vittnen ”till jordens yttersta gräns”

Jesu svar visar dock att förväntningarna om Israels upprättelse behöver omtolkas. Domet i helig Ande och eld är ett dop till dom och rening (därmed också upprättelse) för Guds folk; vetet ska skiljas från agnarna (Luk 3:17). Döparen predikar dom och omvändelse, vilket kallas evangelium (Luk 3:18). I Luk 12:49–50 återkommer *eld* och *dop*, klart åsyftandes Jesu lidande och död, med ett liknande resultat – människorna ska delas upp (Jesus kommer med splittring), liksom agnarna och vetet.

Dunn och Frank D. Macchia tänker sig att Jesus i sitt lidande och sin död genomgick domet i helig Ande och eld och tog domen på sig själv, så att det efter detta bara återstår ett dop i helig Ande för det förnyade och upprättade gudsfolket. Macchia argumenterar vidare att Lukas grundläggande förstår försoningen som *en ny exodus* – mänskligheten måste passera genom ”floden” av Ande-och-eld. De som passerar tillsammans med Kristus går oskadade genom den dömande elden för att ta emot den förnyande och renande Anden. Detta leder till det förnyade gudsfolket, ett försonat folk där barriärer är nedbrutna.²⁶

Max Turner resonerar utförligt kring kopplingarna mellan Anden och gudsfolkets upprättelse/förnyelse. Luk 1–2 presenterar frälsningen i termer som beskriver Israels upprättelse: hopp om en davidisk messias, att

²⁶ Dunn, *Baptism*, 42–43; Frank D. Macchia, ”Baptism in the Holy Spirit-and-Fire: Luke’s Implicitly Pneumatological Theory of Atonement”, *Religions* 9:63, 24 februari 2018, <http://mdpi.com/journal/religions>.

Israel ska återlösas, förvandlas och bli ett ljus för hedningarna (Luk 1:32–33, 35, 68–79; 2:25, 26, 29–35, 38). Detta stämmer bra överens med Luk 3:16–17 mot bakgrund av judiska reflektioner kring Jes 4:4; 11:1–4; Anden ska rena och förnya gudsfolket. Frälsningen är inte bara förlåtelse, utan också befrielse, messianskt regerande på jorden, frihet att tjäna Gud i helighet utan fruktan, gemenskap präglad av rättfärdighet och frid. Detta verkställs genom Anden (Luk 24:47–49; Apg 1:3–8), och i Apg 15:14–18 beskrivs Israels upprättelse som fullbordad.²⁷

Frågan som ställs är alltså om dopet i Ande är vad som *gör* människor till del av gudsfolket, eller om det ska ses som en rening eller upprättelse *av* gudsfolket.²⁸ Utifrån sammanhanget i Luk 3 menar jag dock att denna fråga behöver angripas från ett annat håll: det finns redan ett gudsfolk, men detta behöver renas, vilket innebär att vissa delar ska "huggas bort" (3:9) medan de som omvänder sig – likt "kvarlevan" i Jesaja – är de som kommer att bli frälsta. Luk 3:1–18 är fyllt av soteriologiskt språk: omvändelse/dop till syndernas förlåtelse (v. 3); Guds frälsning (v. 6); flykt undan vreden (v. 7); omvändelsens frukt (v. 8); samt förkunnelse av evangeliet (v. 18). Upprättelsen av gudsfolket är således soteriologisk, och inte bara en rening av ett redan "frälst" folk. Därför säger Döparen att det inte hjälper att ha Abraham som far; avgörande är omvändelsen (3:8–9).

Det är dock relevant att notera att dessa soteriologiska aspekter inte på något tydligt sätt kopplas till *individuell* frälsning, utan nästan uteslutande rör *gudsfolkets* upprättelse, rening och förnyelse. Lukas fokuserar mer på det kollektiva än det individuella.²⁹

Anden för Lukas är alltså primärt den profetiska anden som ger karismatisk kraft för tjänst och mission, i så hög grad att andra aspekter riskerar att förbises. Dock existerar soteriologiska verkningar av Anden i den lukanska korpusen. Istället för att som Dunn tona ned betoningen på den profetiska anden och istället betona initiering, barnskap och insteg i det nya förbundet kopplat till Anden, eller som Menzies avgränsa definitionen av den profetiska anden så snävt att andra aspekter måste bortförklaras, bör man som Turner se att den profetiska anden för Lukas

²⁷ Turner, *Holy Spirit*, 51–56; idem, *Power*, 418–427.

²⁸ Dunn, *Baptism*, 51–54; Menzies, *Empowered*, 130–131.

²⁹ Jfr Keener, *Acts*, 3:2821.

också innefattar vissa aspekter som inte direkt rör profetisk, karismatisk kraft till tjänst. Dessutom bör man inse att Anden i Lukas tänkande är en specifikt *kristen* variant av den profetiska anden, konceptet går inte att okritiskt direktimportera från samtida judendom.

ANDEMOTTAGANDE EFTER PINGSTDAGEN

Fem texter i Apostlagärningarna talar om andemottagande efter pingstdagen i förhållande till omvändelse och initiation till det kristna livet.

Petrus uppmaning (Apg 2:38–41)

Den första texten utspelar sig på pingstdagen, men blir relevant i detta sammanhang eftersom uppmaningen i texten riktas till dem som leddes till omvändelse *efter* den initiala andeutgjutelsen.

Dunn föreslår utifrån grammatiken i v. 38 att *omvändelsen* är vad människan gör, *döpdandet* vad församlingen gör, och *givandet av Anden* är vad Gud gör; men han går längre än texten när han också föreslår att det är Anden som *är* den frälsande nåden.³⁰ Om det är något förlåtelsen är särskilt kopplad till här är det omvändelsen (och det dop den leder till), inte Andens gåva. Lukas länkar också på andra ställen förlåtelse till omvändelse.³¹ Verbet *λαμβάνω* står i v. 38 i futurum, men det går inte att bygga någon lära om ”subsequence”³² utifrån detta. Mottagandet av Anden kopplas nämligen tydligt till omvändelse och dop – när uppmaningarna efterföljs kommer löftet om Anden att uppfyllas. Dessutom nämns inget om ett särskilt andemottagande i efterföljande verser, bara att de tog emot Petrus ord och döptes.

³⁰ Dunn, *Baptism*, 58, 91–96.

³¹ Omvändelse nämns alltid när dop och förlåtelse nämns tillsammans (Luk 3:3; Apg 2:38), och även i flera fall där förlåtelse men inte dop nämns (Luk 24:47; Apg 5:31; 26:18); Keener, *Acts*, 1:975.

³² Inom klassisk pentekostal (andedops)teologi anses dopet i helig Ande ske distinkt från (och följande efter) frälsningen/omvändelsen.

I den omedelbara kontexten sägs heller inget om att gåvan den helige Ande ges för profetisk, karismatisk kraft till tjänst. Snarare betonas frälsning och ett nytt liv i en ny gemenskap. Se till exempel omnämmandet av: syndernas förlåtelse (v. 38); dem Gud kallar (v. 39); "låt er frälsas" (v. 40); att antalet lärjungar ökar (v. 41); och ny gemenskap (v. 42–47). Observera också att 2:37–41 följs av en text som beskriver det nya gudsfolkets (ideal)gemenskap, precis som andeuppfyllelsen i 4:31 följs av en sådan text (4:31–35). I en vidare kontext är det dock tydligt att Lukas kopplar gåvan och löftet (båda nämns om Anden i v. 38–39) till kraft för tjänst (Luk 24:49; Apg 1:4–8), och att andeutgjutelsen är en profetisk, karismatisk sådan (Apg 2:17–18).

Samarierna (Apg 8:4–25)

I *Baptism in the Spirit* argumenterar Dunn att samariernas omvändelse i Apg 8 var bristfällig, och att de därför inte fick Anden omedelbart. Hans skäl är följande:

- 1) Lukas anger att Filippus predikade $\acute{\omicron}$ Χριστός, men samarierna väntade redan på sin variant av messias (Taheb). Det är alltså troligt att samariernas entusiasm var genuin, men felriktad.
- 2) Samarierna var vidskepliga. Deras respons till Filippus beskrivs i samma ordalag som deras respons till Simon trollkarlen. Möjligen tog de emot Filippus budskap enbart på grund av miraklerna.
- 3) $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\alpha\nu$ τῷ Φιλίππῳ (8:12) indikerar dels att Lukas betonar att de trodde på Filippus, dels att deras tro var av mer intellektuell karaktär än en överlåtelse till Gud.
- 4) Simon trollkarlens omvändelse var bristfällig, och hans tro beskrivs på samma sätt som de övrigas.³³

Jag menar, i motsats till Dunn, att samariernas omvändelse var äkta, och det finns starkt stöd för detta. Lukas beskriver deras omvändelse i stort

³³ Dunn, *Baptism*, 63–66. Senare har Dunn "mjuknat" lite gällande sina teser kring samarierna och flyttat fokus från frågan om varför samarierna inte fått Anden (Dunn, "Response", 10, 24).

som vanligt, och den mest naturliga läsningen leder därför till slutsatsen att de verkligen tog emot det evangelium Filippus predikade:³⁴ Filippus var en av dem som *εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον* (8:4), predikade evangeliet om Kristus (8:5); samarierna uppmärksammade (*προσέχω*) vad han sa (8:6); det blev stor glädje i staden (8:8); och samarierna trodde inte bara på Filippus utan på Filippus när han predikade evangeliet om Guds rike och Jesu Kristi namn (8:12a), vilket indikerar att Filippus predikade samma evangelium som apostlarna, så att det inte var en förhastad tro på Taheb som samarierna uttryckte. Dessutom lyfter Lukas ofta mirakel som en positiv och effektiv del av missionen, så det faktum att samarierna trodde när de såg mirakler är inget som antyder bristfällig omvändelse.

Vad gäller *πιστεύω* + dativ markerar konstruktionen inte növärdigtvis enbart intellektuellt medhåll till ett påstående; Lukas använder samma konstruktion för att beskriva Paulus tro på lagen och profeterna (Apg 24:14). Samariernas tro ledde också till handling – de lät döpa sig (för samarier var det dessutom ett stort steg att underkasta sig ett dop administrerat av en jude).

Ytterligare stöd finns i det faktum att Lukas skriver att apostlarna från Jerusalem kom när de fick höra ”att Samarien hade tagit emot [*δέχομαι*] Guds ord” (8:14). Uttrycket används i Apostlagärningarna nästan som en teknisk term för att komma till tro. Ingen korrigering eller undervisning ägde heller rum innan apostlarna lade händerna på samarierna och dessa fått Anden, det som enligt Dunn bara kan ske om villkoren för rätt omvändelse är uppfyllda. Samarierna behövde inte heller döpas om (som lärjungarna i Efesos; Apg 19:1–7). Efter att Anden mottagits korrigeras Simon, och nästan som i förbifarten skriver Lukas att apostlarna vittnade och predikade (8:25).

Det verkar alltså som att Lukas presenterar en situation i vilken en grupp människor omvänt sig till Kristus, trots på evangeliet och blivit

³⁴ Keener, *Acts*, 2:1487, 1517–1518.

döpta, men inte omedelbart fått den helige Ande som gåva. Till detta vill jag lägga några kommentarer.

För det första kopplas andemottagandet till bön och handpåläggning, och var någonting märkbart – Simon "såg att Anden gavs genom apostlarnas handpåläggning" (8:18). Detta säger något om vad Lukas fokuserar på, nämligen yttre karismatiska manifestationer av Anden. Vissa har utifrån detta framlagt teorier om att det enda Lukas menar med andemottagande/-uppfyllelse etc. är karismatiska yttringar.³⁵ Detta är dock en för långtgående slutsats, av två anledningar: 1) det gör inte Lukas rättvisa utan "plattar ut" hans pneumatologi. Även om han betonar Andens profetiska, karismatiska och kraftgivande verk saknas inte andra aspekter; samt 2) det är ett uttryck för ett försök att få Lukas pneumatologi att stämma överens med den paulinska som blir på bekostnad av vad Lukas själv skriver. När han skriver att människor tog emot gåvan den helige Ande menade han att de tog emot just Anden (inte de gåvor Anden ger).

För det andra anser både Turner och Hur att denna episod är ett undantag från normen. Enligt Hur är Lukas intention varken att visa att Filippus inte var framgångsrik eller att samariernas tro/omvändelse var bristfällig, utan att bekräfta Filippus mission och samariernas upptagande i gudsfolket. Detta sker genom tre "pålitliga vittnen": apostlarna Petrus och Johannes samt Anden.³⁶ Min fråga blir dock varför inte Filippus och samarierna kunde bekräftas ännu mer direkt (utan risk för missförstånd) genom att Anden gavs genom Filippus (förkunnelse/handpåläggning)? Filippus själv var ju redan "bekräftad" av apostlarna (Apg 6:3–6).

För det tredje verkar det som att det Lukas vill förmedla med denna berättelse inte handlar om när eller i vilket skede av initieringen till kristet liv Anden ska ges: det viktiga är att Anden ges. Mottagandet av Anden är helt centralt; ingen som är omvänd eller i en omvändelseprocess

³⁵ Atkinson, *Baptism*, 80; Fee, "Baptism", 90–91.

³⁶ Hur, "A Dynamic Reading", 212–213; Turner, *Power*, 360.

bör lämnas utan detta. Det är att samarierna ännu inte fått Anden som ska åtgärdas, inte deras tro, dop eller omvändelse.

Paulus omvändelse (Apg 9:1–22)

Det går att argumentera för att Paulus blev omvänd på vägen till Damaskus tre dagar innan han fylldes av Anden genom Ananias handpåläggning (9:17–18). Förutom att det faktum att han mötte Jesus kan anses tillräckligt kallar Paulus Jesus för *κύριος* i 9:5, följt av att Ananias sedan kallar Paulus för *ἀδελφός* i 9:17. När Paulus refererar tillbaka till denna händelse i Apg 26 nämner han aldrig Ananias, utan hela omvändelseprocessen beskrivs som att den ägde rum på Damaskusvägen.

Det går också att argumentera för att Paulus inte blev omvänd förrän han mötte Ananias, fick tillbaka sin syn, blev fylld av Anden och lät döpa sig (9:17–18). Apg 22:16 ger starkt stöd åt denna position: Paulus uppmanas att låta döpa sig, ”tvättas ren” från sina synder och åkalla Guds namn (jfr. Apg 2:21). Det finns också andra tillfällen i Apostlagärningarna där människor är med om starka övernaturliga händelser, men ändå behöver få höra evangeliet genom en människa för att förstå eller ta det till sig (2:5–41; 10:1–8).

Ett tredje alternativ är dock att se de tre dagarna från mötet med den uppståndne Jesus fram till mötet med Ananias och dopet som *en enda lång omvändelse- och initieringsprocess*.³⁷ När man jämför de tre återgivningarna av händelsen i Apostlagärningarna ser man nämligen att det inte görs någon tydlig åtskillnad mellan vad som hände på Damaskusvägen och det som hände i mötet med Ananias. Det är dock endast i kapitel 9 som andeuppfyllelse nämns, vilket antyder att berättelsen inte primärt handlar om andemottagande, och alltså inte är en text att bygga en rekonstruktion av Lukas pneumatologi på.³⁸ Vårt att notera är dock att det utifrån 9:17–18 verkar som att dopet sker strax *efter* andeuppfyllelsen.

³⁷ Dunn, *Baptism*, 73–78.

³⁸ Keener, *Acts*, 2:1662.

Cornelius och hans hushåll (Apg 10:1–11:18)

I episoden som återges i Apg 10:1–11:18 avbryter Gud Petrus predikan och ger Anden till hedningarna innan dessa har hunnit bli döpta i vattnen, simultant med omvändelse och tro (11:18; 15:9). Situationen är en unik milstolpe i församlingens mission. Evangeliet når hedningarna och de blir inkluderade i det nya gudsfolket (Apg 15:7–8). Tecknet på att Gud har accepterat dem, och vad som övertygar apostlarna i Jerusalem om detta (trots en initial tveksamhet), är att de har fått Anden (10:47; 11:15–18; 15:8). Accepterandet och inkluderandet av hedningarna är den stora poängen i denna text, ett budskap som förmedlas på flera övernaturliga sätt: änglabesök (10:3–6); en extatisk syn (10:10–16); Andens direkta tilltal (10:19–20); och slutligen andeutgjutelsen (10:44). Dessutom kan nämnas Petrus explicita utrop att Gud inte gör skillnad på människor (10:34) och användningen av *ἐκχέω* (10:45), en allusion till Joels profetia i Apg 2:17–18. När Petrus ska övertyga apostlarna i Jerusalem återges alla dessa övernaturliga inslag (11:4–17).

Den unika situationen anges ibland som skäl för att läsa texten som ett undantag: normalt sett ges Anden i dopet, men Gud själv behövde övertyga Petrus och apostlarna att hedningarna skulle accepteras och döpas.³⁹ Ett antal frågor uppstår dock vid en sådan tolkning. Om Anden så tydligt kunde tala till Petrus om att följa med och om så tydliga instruktioner ges till Cornelius genom ängeln, varför kunde inte Petrus på samma sätt meddelas att hedningarna skulle döpas och få Anden efter den "rätta ordningen"? En annan fråga är varför Gud behövde övertyga Petrus på detta sätt. I 10:28–29, 34–35 verkar han nämligen redan övertygad om att hedningarna var accepterade. Synen, tilltalet från Anden, och Cornelius vittnesbörd verkar alltså ha räckt för att få Petrus att förstå. Inom judendomen var det dessutom möjligt för hedningar att konvertera (genom dop och omskärelse), så denna tanke var inte helt ny.

³⁹ Bruce, *Acts*, 217; Anthony C. Thiselton, *The Holy Spirit – In Biblical Teaching, Through the Centuries, and Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013), 65.

Dunn argumenterar utifrån denna text för att mottagandet av Anden är vad som gör någon till en kristen. Anden föll över hedningarna när Petrus talade om syndernas förlåtelse (10:43–44). När de sträckte sig ut i tro till Gud för förlåtelse, gav Gud dem Anden (11:17; 15:9). De fick inte Anden *istället* för förlåtelse utan som *bärare av* förlåtelsen (Dunn hänvisar här till Gal 3:2–3). Anden var inte någon ytterligare gåva. Detta styrks av 11:17–18, där det kan anses naturligt att likställa ”samma gåva” (det vill säga Anden) med ”omvändelsen till liv” som Gud skänkt.⁴⁰ I kontrast till Dunn tar dock Menzies istället fasta på att det är den profetiska anden som manifesteras (10:46) och vänder på hela argumentationen: Gud visade att hedningarna *hade blivit* accepterade genom att ge dem Anden, eftersom Gud ger Anden till sina tjänare (Apg 2:17–18). Anden var ett *tecken på*, inte *medlet för*, deras frälsning.⁴¹

Överlag är Menzies argumentation starkare än Dunns gällande denna text. Man kan inte likställa ”omvändelsen till liv” och förlåtelsens gåva med Anden bara för att de ges i samma stund, då Lukas inte likställer dem annars. Omvändelse är istället förutsättningen för både förlåtelse och mottagande av Anden (Apg 2:38–39; 5:31–32). Lukas kopplar konsekvent förlåtelse till Jesus, inte Anden: till Jesus som person (Luk 1:77–78; Apg 5:31; 13:38); till Jesu namn (Luk 24:47; Apg 2:38; 10:43); och till tro på Jesus (Apg 26:18). Att Gud skänkt hedningarna ”omvändelsen till liv” (11:18) förstås bäst som en avslutande kommentar som stryker under episodens huvudpoäng att hedningarna blivit accepterade. Den mest naturliga läsningen av vilken funktion Andens gåva primärt har i denna text är därför som ett *tecken* som visar just detta.

Som vi tidigare sett går det dock inte att begränsa Andens verkan till *enbart* profetisk inspiration och karismatisk kraft (här manifesterat i lovprisande tungotal). Anden verkar även gudsfolkets förnyelse och uppbyggelse, vilket i denna text tydligt går att koppla ihop med att hedningarna blev upptagna i den ”Andens gemenskap” som församlingen är.

⁴⁰ Dunn, *Baptism*, 80–81; Dunn, ”Once More”, 35.

⁴¹ Menzies, *Empowered*, 215–217.

Apollos och lärjungarna i Efesos (Apg 18:24–19:7)

Lärjungarna i Efesos används ibland för att visa att Lukas ansåg det konceptuellt möjligt att komma till tro utan att ha fått Anden (19:2).⁴² Detta är dock en förhastad läsning av texten som bortser från att Paulus andra fråga ("Vilket dop blev ni då döpta med?") indikerar en tydlig koppling mellan dopet i vatten och andemottagande (19:3) – att dessa lärjungar inte bara behövde ta emot Anden utan också döpas om – samt att 18:24–19:7 behöver läsas som en helhet.⁴³ Min granskning av texten har istället lett till slutsatsen att dessa lärjungar *inte* var *fullt ut* kristna lärjungar, och att tillvägagångssättet i berättelsen går bra ihop med Apg 2:38:

- 1) Lärjungarna i Efesos hade uppenbarligen stora brister i den tro de hade. De var inte döpta med det kristna dopet i Jesu namn, och kände inte till den helige Ande. Exakt vad det var de kommit till tro på framgår inte. Det är möjligt att de var lärjungar i någon slags Johannes Döparenrörelse. Mer troligt är dock att de hade kopplingar till någon "semikristen" rörelse där man hade viss kunskap om Jesus och praktiserade Johannesdopet (jfr. 18:25–26).⁴⁴ Detta kan förklara varför Lukas väljer att kalla dem *τινες μαθηταί* istället för *οἱ μαθηταί*, samtidigt som han inte tillskriver dem någon annan tillhörighet (som att till exempel explicit skriva att de är Johannes lärjungar). Man ska dock inte göra en för stor sak av detta, Lukas använder samma uttryck (i singular) om tydligt kristna lärjungar (Apg 9:10; 16:1).
- 2) Paulus tog dem igenom hela initieringsprocessen från början, med uppmaning till fördjupad tro på Jesus, dop i Jesu namn och handpåläggning för andemottagande.
- 3) Både Apollos och lärjungarna i Efesos var döpta med Johannesdopet (18:25; 19:3), men Lukas nämner endast att de senare behövde döpas

⁴² Atkinson, *Baptism*, 65; Duffield och Van Cleave, *Foundations*, 306; Menzies, *Empowered*, 221, 224–225.

⁴³ Varken Hur eller Cho reflekterar över episodens relation till den föregående berättelsen (18:24–28).

⁴⁴ Ernst Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (London: SCM, 1964), 136–148.

om/initieras. Apollos blev korrigerad i läran (18:26), men behandlas som en kristen och beskrivs i mycket positiva ordalag (18:24–25, 26a, 27–28). Den tydligaste skillnaden mellan dem är, förutom detta, att Apollos sägs tala ”brinnande i Anden” (Apg 18:25), medan lärjungarna i Efesos inte ens kände till Anden. De flesta anser att Apollos inte behövde döpas om just för att han redan hade Anden.⁴⁵

- 4) I sin helhet följer beskrivningen av Paulus tillvägagångssätt samma mönster som det i Apg 2:38. Omvändelse nämns (i samband med Johannesdopet), sedan blir de döpta i Jesu namn utifrån tro på Jesus och får den helige Ande. Det är dock värt att notera att andemottagandet mest direkt kopplas samman med handpåläggning, i nära samband med dopet.

Hur ska då frågan i 19:2 om de hade fått helig Ande tolkas? Är det möjligt att de hade kommit till tro utan att ha tagit emot Anden, eller är frågan snarare en undersökande fråga ställd utifrån en misstanke om att något inte stod rätt till?⁴⁶ Berättelsen om samarierna i Apg 8 tyder på att Lukas faktiskt tänker sig att det är möjligt (om än inte önskvärt) att vara omvänd utan att ha fått Anden, vilket därmed också blir den mest naturliga tolkningen av denna fråga. Båda dessa berättelser visar dock att initieringsprocessen inte anses fullt färdig förrän de omvända tagit emot Anden. De båda frågorna i 19:2–3 måste därmed läsas tillsammans: dopet i vatten (utifrån omvändelse och tro) och mottagandet av Anden är två väsentliga delar av vad det innebär att bli en kristen och hör ihop som delar av samma initieringsprocess, samtidigt är det tydligt att det inte är så att den ena med automatik garanterar den andra.

⁴⁵ Dunn, *Baptism*, 88; Keener, *Acts*, 3:2806–2807.

⁴⁶ Flera olika sätt att tolka frågan finns. Man kan till exempel se det som att Paulus i konversation med lärjungarna insett att något saknas och vill kolla dem (Bruce, *Acts*, 363; Keener, *Acts*, 3:2817), att Paulus gör en poäng i frågan, nämligen att den avgörande ingrediensen i att vara kristen är att ha Anden (Dunn, *Baptism*, 86; Fee, ”Baptism”, 94), eller att det är möjligt att ha kommit till tro utan att ha fått Anden (Atkinson, *Baptism*, 65; Keener, *Acts*, 2:1525; Menzies, *Empowered*, 223).

FINNS DET ETT MÖNSTER?

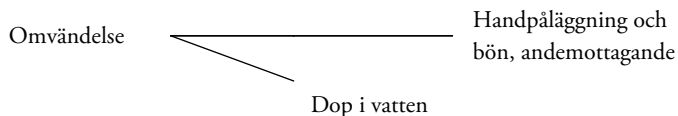
Vissa anser att Lukas inte presenterar något mönster för andemottagande; Gud verkar helt enkelt som han vill (jfr. Joh 3:8), och det Lukas gör är att illustrera en mångfald av erfarenheter. Jag menar dock att det går att dra andra slutsatser utifrån dessa texter. Tabell 1 ger en översikt över de fem texterna.

Text (Apg)	Anden förmedlas i samband med	Relation till omvändelse	Relation till dop i vatten	Tecken
2:38	Omvändelse + dop	Nära relaterat	Nära relaterat	-
8:14–17	Bön + handpåläggning	Efter	Efter	Synligt/ märkbart
9:17–18	Bön + handpåläggning	Nära relaterat eller efter	Nära relaterat eller före	-
10:44–48	Höra ordet och tro	Samtidigt	Före	Tungotal och lovprisning
19:1–7	Omvändelse + dop + handpåläggning	Nära relaterat	Nära relaterat	Profetia + tungotal

Tabell 1: Ande, omvändelse och dop i Apostlagärningarna

Tre observationer kan göras. För det första kommer omvändelsen först i logisk mening i alla fem texter. Uttalat eller underförstått är omvändelse förutsättningen för både dopet i vatten och mottagandet av Anden. Ingen tar emot Anden som inte är omvänd eller i processen att omvända sig. För det andra är vattendopet nära relaterat till omvändelsen, medan dess koppling till andemottagandet är lösare. Ibland är de nära relaterade, ibland kommer Anden innan dopet, ibland efter. För det tredje kopplas andemottagande till bön och handpåläggning. I ett fall presenteras vattendop och handpåläggning som två nära relaterade delar av initieringsprocessen (19:5–6). Lukas är den evangelist som fokuserar mest på bön, ofta länkat till Anden (se t.ex. Luk 3:21–22 där "döptes" står i aoristus particip, medan "bad" står i presens particip – Anden gavs alltså när Jesus bad, efter att han blivit döpt; Luk 11:13; Apg 4:31; 13:2–4).

Utifrån detta menar jag att det för Lukas finns ett mönster för initiering och andemottagande som illustreras i Figur 1. Strecken visar hur de olika momenten logiskt hänger ihop, och en läsning från vänster till höger visar i vilken ordning de förväntas äga rum.



Figur 1: Mönster för initiering och andemottagande

Jag föreslår att nyckeln till denna läsning ligger i att se på omvändelse, dop och andemottagande som delar i en initieringsprocess, där delarna varken likställs eller separeras; de är alltså *olika* delar i *samma* process.

I Petrus uppmaning nämns inte handpåläggning, men alla delar finns tydligt representerade, i denna ordning. Samariernas initiation följer samma ordning, dock inträffar en icke-optimal tidsrymd mellan omvändelse, dop och andemottagande. Här är dock en av Lukas poänger att betona vikten av andeuppfyllelse – ingen omvänd ska lämnas utan försäkran om att Anden mottagits. I Paulus omvändelse är inte kronologin det viktiga, men klart är att alla delar finns med och hör samman. Händelserna i Cornelius hushåll är den episod som sticker ut mest utifrån detta mönster, men samtidigt bryts inte den logiska följd. När hedningarna fått Anden i samma stund som de omvänt sig och trott evangelium blir det självklart att de också ska döpas. Avslutningsvis omvänder sig lärjungarna i Efesos till en mer fullständig tro, varvid Paulus döper dem i Jesu namn och lägger händerna på dem för mottagandet av Anden. Ingen av dessa episoder behöver utifrån denna läsning ses som undantag som behöver förklaras med tillägsteorier.

SLUTSATSER

I relation till de tre frågor som ställdes i inledningen kan tre övergripande slutsatser dras. För det första talar Lukas aldrig om olika *typer*

av eller olika steg i mottagandet av Anden. För honom finns bara ett slags andemottagande, som han talar om med flera begrepp. I Jesu liv beskrivs endast ett tillfälle av andemottagande, från vilket det markeras att Anden permanent är med honom (Luk 3:21–22; 4:1, 14). Samma sak gäller lärjungarna. De ska vänta på Anden till pingstdagen (Luk 24:49). Huruvida begreppet *andedop* ska reserveras för pingstdagens unika händelse är enbart en fråga om terminologi. Till sin natur är Andens gåva alltid "samma gåva".

I relation till fråga två är gåvan den helige Ande tydligt sammankopplad med profetisk inspiration och karismatisk kraft till tjänst och mission. Anden ger kraft, vägleder enskilda personer och församlingen som helhet, samt insätter och utrustar ledare. Framför allt betonas verbala verkningar: profetiskt tal; vittnande; tungotal och lovprisning. Det går inte att komma ifrån att Anden för Lukas primärt är den profetiska anden. Det styrks av de programmatiska texterna (Luk 4:18–19; Apg 2:17–18) samt den viktiga övergången mellan de två verken (Luk 24:44–49; Apg 1:4–8). Samtidigt finns det soteriologiska aspekter av Andens verk som inte kan avfärdas: gudsfolkets/församlingens förnyelse, rening, samt upprättelse och gemenskap (inklusive nedbrytandet av etniska och sociala barriärer). Man bör således varken tona ned den profetiska dimensionen av Anden eller avgränsa Andens verk så snävt att inga andra aspekter får plats. Det Lukas presenterar är den "kristna" profetiska anden.

För det tredje förstås relationen mellan andemottagande och så kallad omvändelse-initiation i den lukanska korpusen bäst genom att se initiation som en *process* istället för en *händelse*. Mottagandet av Anden är för Lukas en viktig del av denna initieringsprocess, men det kan inte bindas till någon annan del av denna process eller likställas med processen som helhet. Andens gåva eller dop är varken identifierad som den initierande händelsen eller något som kan friställas från initiation-processen. Processens olika delar – omvändelse och tro, vattendop i Jesu namn och andemottagande – behöver inte ske vid exakt samma tillfälle eller i denna ordning, men idealt är att de sker i nära relation till

varandra. Omvändelsen kommer dock alltid först, som en förutsättning för både förlåtelse och andemottagande.

Det finns spänningar i dessa slutsatser. Å ena sidan har det konstaterats att Anden primärt ges för profetisk, karismatisk kraft till tjänst, och att detta inte med nödvändighet är simultant med omvändelse och/eller dop. Å andra sidan har jag visat att det finns vissa soteriologiska aspekter i Andens gåva, och att den är en del av hela initiationsprocessen. Spänningen finns dock i texterna själva, och man bör ha i åtanke att de soteriologiska verkningarna inte främst rör individuell frälsning utan gudsfolkets upprättelse och förnyelse, samt – återigen – att initiation ska ses som en process snarare än en händelse.

Sammanfattningsvis kan den ”lukanska initieringsprocessen” beskrivas som följer. Människans respons på evangeliet är att omvända sig och låta sig döpas till Kristus av församlingen, som också får lägga händerna på de omvända med bön om uppfyllelse av Anden. Guds löften är att skänka syndernas förlåtelse och ge gåvan den helige Ande. De omvända blir då en del av det gudsfolk som lever genom Andens förnyelse i en ny gemenskap och därmed också av dess mission: att vara Jesu vittnen i Andens kraft till ”jordens yttersta gräns”, så att Anden kan få utgjutats över ”allt kött”.

Biblical Hebrew Personal Names in Joshua, Judges, Ruth, and 1–2 Samuel: A Comparative Study

PAULI RAHKONEN
Åbo Akademi University
pauli.rahkonen@gmail.com

INTRODUCTION

The present article is intended to be a continuation of my previous article “Personal Names of the Pentateuch in the Northwest Semitic Context: A Comparative Study.”¹ In that article I compared personal names in the Pentateuch with Amorite, Ugaritic, and Amarna Canaanite data,² as well as with extrabiblical Hebrew names from the first half of the first millennium BCE,³ personal names in the Book of Jeremiah, and Phoenician anthroponyms.⁴ I showed that the personal names of the

¹ Pauli Rahkonen, “Personal Names of the Pentateuch in the Northwest Semitic Context: A Comparative Study,” *SJOT* 33/1 (2019): 111–135.

² For more detailed studies of these anthroponymes, see Michael Streck, *Das Amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit, Band I*, AOAT (Münster: Ugarit-Verlag, 2000); Frauke Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (Roma: Päpstliches Bibelinstitut, 1967); and Richard Hess, *Amarna Personal Names* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1993).

³ The latter gathered by, in particular, Shmuel Ahituv, *הכתב והמכתב: אסופת כתובות מארץ־ישראל וממלכות עבר הירדן מימי בית־ראשון* (Jerusalem: Mosad Byaliq, 2005); and Nahman Avigad, *Corpus of West Semitic Stamp Seals* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1997).

⁴ For these, see esp. Frank Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, *Studia Pohl* 8 (Rome: Biblical Institute Press, 1972).

Pentateuch differed almost totally from the extrabiblical anthroponyms originating from the first half of the first millennium BCE. The difference could be seen especially in the theophoric elements, the hypocoristic suffixes, and in some of the names' popular stems. Instead, the names in the Pentateuch resembled the Amorite, Ugaritic, and Amarna Canaanite anthroponyms to a relatively high degree.

If following the internal chronology of the Hebrew Bible, the books of Joshua, Judges, Ruth, and 1–2 Samuel are to be placed in what could be called a “transitional period,” that is, after the events described in the Pentateuch, but before the period of the monarchies of Judah and Israel. However, the actual age of these texts cannot reliably be assessed by investigating biblical language only, simply because these texts have been edited, and as a consequence, the language of the biblical narratives has been modernized. What is needed is a closer look at the onomasticon of the Bible, since they would, most probably, have been preserved in a way that would be very close to the original ones.⁵ So put, they could provide an indication of the age of the texts.

In all societies, motifs and models used in the act of naming are quite typical for each period. This is clearly visible in, for example, English personal names. Looking at Anglo-Saxon personal names, although quite fitting in their own time, a majority of them are no longer in use (see, e.g., *Æthelstan*, meaning “noble stone”; *Godwine*, meaning “God’s friend”; or *Wulfsige*, meaning “victory of wolf”). The following Norman conquest in 1066 then had as an effect that many Norman names were adopted into the English onomasticon (see, e.g., *Arnold*, “eagle-ruler”; *Fulk*, “folk,” or *Theobald*, “bold people”). Although popular in the Middle Ages, they too are no longer in use. Instead, it is even later names, especially those related to Christianity (see, e.g., *John*, *George*, *Paul*, or *James*), that have now become the most popular ones.

⁵ It is evident that in many names, the onomastic short vowels disappeared. So, for example, **Abi-malilku* > *'Abimalek*.

To be added to these observations is that within every linguistic group, the onomastic typology is in constant alteration and modification. This means that the way names are constructed is changing. Consider, for example, the fact that the ancient Germanic habit of using the element **rīkia*⁶ (Swedish: *-rik*, German: *-rich*) is no longer common, although visible in a few individual names as, for example, in the popular English name *Eric* (Swedish: *Erik* < **Ein|rīk(r)*).

Consequently, if turning our attention to the Northwest Semitic material, corresponding developments should be able to be detected. For example, anthroponymic types should be expected to be altered. Admittedly, such changes can often be rather slow, but there are indications that they were sometimes sudden, like in the appearance of the theophoric element *-yāhûl Yēhō-* in the Hebrew naming system, which will be seen to partially displace the earlier *-’ēl’ El(i)-* to become the most popular theophoric element in the first half of the first millennium BCE.⁷

RESEARCH QUESTION

In light of these preliminary observations, the present study compares the personal names found in the books of Joshua, Judges, Ruth and 1–2 Samuel (books described above as belonging to a “transitional period,” hence designated as “transitional books”) with the names of the Pentateuch (“Mosaic” names) and extrabiblical Northwest Semitic data (from Mari, Ugarit, and the Amarna Tablets), on one hand, and extrabiblical names found in the area of ancient Judah and Israel dated to the first half of the first millennium (below referred to as “Monarchic material”) on the other.⁸ The purpose is to provide an approximate date for the

⁶ Elof Helquist, *Svensk etymologisk ordbok* (Lund: CWK Gleerup, 1922), s. v. “rik.”

⁷ For this, see, e.g., Mitka Golub, *Distribution of Personal Names in the Land of Israel and Transjordanian During the Iron II Period*, *JAOS* 134/4 (2014): 621–642; cf. Stig Norin, *Personennamen und Religion im alten Israel: Untersucht mit besonderer Berücksichtigung der Namen auf El und Ba’al* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013); see also Figure 1 below.

personal names of the “transitional” books, and it will be shown that the names found in these books do indeed represent a kind of transition stage by having features from “both sides.” Observe that I am not here speaking of the age of the *books* in question, although the analysis below could provide an interesting avenue of research into this question, since the biblical narratives and their onomasticons are at least to some degree related to each other. But before turning to the analysis proper, I will comment briefly on various methods used to date the biblical language as to show the validity of using onomastics.

Linguistic Analysis

A well known method used by scholars to estimate the age of different parts of the Hebrew Bible is linguistic analysis. However, as pointed out by Ian Young and Robert Rezetko in their comprehensive presentation and evaluation of scholarly approaches, there are many problems with this approach.⁹ One of the most fundamental ones is that the best available source for biblical Hebrew is the Masoretic text, and since most scholars date the (proto-)Masoretic versions of the biblical books to somewhere between 550–100 BCE,¹⁰ it provides a relatively late material, thus not necessarily overlapping with the original biblical language. On one hand, many of the portions of the Hebrew Bible—even entire books—are thought to be written in a language that could be classified as pre-exilic (that is, before 586 BCE) and these books were not necessarily entirely overlapping with the Masoretic consonantal form. Some archaic elements could be found as well, for example in the Song of Deborah in Judg 5, or in Gen 15.¹¹ On the other hand, there are fea-

⁸ For this period, see Aḥituv, הכתב והמכתב; idem. *Echoes from the Past: Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period* (Jerusalem: Carta Jerusalem, 2008).

⁹ Ian Young and Robert Rezetko, *Linguistic Dating of Biblical Texts*, vol. 1 (New York: Routledge, 2014).

¹⁰ See, e.g., Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint: Collected Essays*, vol. 3 (Leiden: Brill, 2015), 321.

tures of biblical Hebrew that seem to be relatively late. However, several factors make the using of such features as a basis for dating of the biblical language problematic: there has been editorial work; the language has possibly been modernized; different sources have been combined; and a transition from oral traditions into literary form can also be observed. In addition, our knowledge of daily language and different dialects is too vague.¹² Consequently, features that are understood to be late may have appeared earlier as features of dialects, although they are not preserved as such in the Hebrew Bible.

To illustrate these problems, an extreme example would be the problematic poetic language of the book of Job. Numerous *hapax legomena* are found, as well as several (seeming?) Aramaisms. But since it is obvious that the language is not Standard Biblical Hebrew, but a Transjordanian(?) dialect,¹³ do the aramaisms originate as loanwords from Aramaic, or did they belong to the Hebrew dialect? These and similar questions make linguistic analysis insufficient for dating biblical language, and consequently biblical books.

Archaeology

Turning to archaeology, it is clear that archaeological and historical sources can confirm or render implausible the depictions of historical events in ancient narratives. As an example, several archaeological literary finds—such as the Stela of Mesha, the Siloam Inscription, Tel Dan text, and the Assyrian Annals—appear to have views that overlap with

¹¹ See, e.g., Young and Rezetko, *Dating*, 298–299; David A. Robertson, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* (Missoula, MT: Scholars Press, 1972), 149; Paul Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2015), 11.

¹² Young and Rezetko, *Dating*, 165–182, with referred literature.

¹³ For an argument that the language of Job parallels the language of the Book of Balaam, see Gary Rendsburg, “Dialect of Deir ‘Alla Inscription,” *BO* 50 (1993), 309–329. This text, originally written on a wall plaster, is dated to the eighth century BCE (so, e.g., Aḥituv, *Echoes*, 434).

the way events in the monarchic period of Judah and Israel are retold in 1–2 Kings or 1–2 Chronicles.¹⁴ This would indicate that these historical books are based on earlier, written sources. This is also what we find on several occasions in these books, for example when it is written “as it is even today” (עַד הַיּוֹם הַזֶּה), or when literary sources are explicitly mentioned, such as the chronicles of Nathan and Gad respectively in 1 Chr 29:29, or the midrash of the prophet Iddo in 2 Chr 13:22. Nonetheless, it is still difficult to date biblical language on archaeological grounds.

Textual Criticism

Last, I argue that textual criticism is not a good tool for dating the biblical language, simply because the earliest found manuscripts are too late. More specifically, they can be dated to approximately 250 BCE.¹⁵ Highlighting this problem is that passages found in the biblical books have been found much earlier. For example, a silver scroll was found in Ketef Hinnom that contained the so called “Priestly blessing.” Since it was dated to the seventh(!) century BCE, one would have to conclude that some part of the Pentateuch was known at this time.¹⁶ In any case, it seems quite plausible that biblical written texts would have existed earlier than the one on the silver scroll, and, consequently, much earlier than the earliest known manuscripts.

Onomastics

As for onomastics, we can prove scientifically at least an approximate dating of the personal names, since the biblical names can be compared

¹⁴ So Aḥituv, *Echoes*; cf. Anson Rainey and Steven Notley, *The Sacred Bridge* (Jerusalem: Carta, 2006), 225–249.

¹⁵ For an overview, see Tov, *Textual Criticism*, 315.

¹⁶ See Aḥituv, *Echoes*, 49; cf. Gabriel Barkay, “The Riches of Ketef Hinnom: Jerusalem Tomb Yields Biblical Text Four Centuries Older than Dead Sea Scrolls,” *BAR* 35 (2009): 22–28.

to extrabiblical ones, which have been dated archaeologically. As seen in the introduction, every era has its typical onomasticon—popular only during certain specific periods—and as for the period of time when the Hebrew Bible was formed, this can be investigated thanks to the fact that much comparative material is available: 1) an extensive collection of Northwest Semitic names based on, among others, the archives in Mari, Ugarit and Tell el-Amarna (in all, there are thousands of names originating from the second millennium); and 2) a large collection of extrabiblical Jewish anthroponyms from the monarchic periods.¹⁷ Although what can be dated scientifically is, at best, only the names, and not the text or the language of the Bible, it would nevertheless be possible to use such a dating of names to discuss the date of (possible) oral—or in some cases textual—traditions that would have featured the onomasticons. What is in focus, then, would be the so-called “core narratives.”

Applied to the focus of this article—the possibility of providing an approximate date for the personal names of the “transitional” books—the following can be suggested: since it is not probable that “storytellers” of “core narratives” were able to accurately make up names that would have been popular in the time of the setting of the story, while no longer in use in their own time, and since there would be no real personal names if there were no narratives connected with persons and their names, the approximate date for the personal names can in fact tell us something about the original period of the biblical “core narratives.”

METHODS

In this study, the anthroponyms are categorized into the following periods: Mosaic, transitional biblical, and monarchic extrabiblical. The following aspects have been considered, observations relevant for all research into toponyms and anthroponyms:

¹⁷ For these sources, see, e.g., אֲחִיטוּב, *הַכְּתָב וְהַמְּכַתֵּב*; idem. *Echoes*.

- 1) *Lexical Elements*: When looking at names, different lexical elements can be observed as popular in relation to their linguistic group. More specifically, regarding Semitic anthroponyms, these elements can be verbs or nouns related to theophoric elements, names of animals, professions, etc.
- 2) *Phonetics*: Such features may be very decisive when distinguishing names in closely related languages or dialects from one another.
- 3) *The Structure of Names*: In several languages, certain onomastic affixes are important in classifying names. In Northwest Semitic languages, the most popular are *-ān > Hebrew -ōn, and *-īya > Hebrew -ī. Different theophoric elements are important as well.
- 4) *Semantic Typology*: In all linguistic groups, names have their own semantic motifs. Sometimes, however, a name may have an outward form of a known word that does not fit the semantic motif of the name itself. If so, it is reasonable to doubt the real meaning of the word behind the name. This goes especially for popular names, since its motif would then be usual. A good example is the name *ʾIyyôb* (Job). Traditionally, it has been derived from the root אִיב "enemy."¹⁸ However, the construction אִי-אֲב *Ay-âb(u) is much more plausible (cf., e.g., a-ia-ab from the Amarna tablets, the Ugaritic *ayab*, or the Amorite a-ia-a?-bu?) thus pointing to the meaning "where is father."¹⁹ If this is the case, an earlier Canaanite long â would have changed into an ô. Such an explanation may also situate the narrative in an ancient Northwest Semitic context.
- 5) *Comparative Linguistics*: In researching onomastics of extinct languages, comparative linguistics become most important. This is the case in studying names of several disappeared Northwest Semitic languages, such as Amorite, Ugaritic names, etc.
- 6) *The Predominance of Onomastic Types*: The popularity of various onomastic types vary in relation to time periods. For example, the Jewish anthroponyms of the Pentateuch are totally different from those of the monarchic period. To consider this aspect is important in the attempt to date the names.
- 7) *The Problem of Adaptation*: If Northwest Semitic names are found in Egyptian or Greek sources, it is important to know the rules of adapta-

¹⁸ Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *HALOT* (Leiden: Brill, 2001), 39.

¹⁹ Hess, *Amarna*, 23–25.

tion—that is, how the Egyptian or Greek languages substituted phonemes that may have been alien to their own language.

Apart from these seven aspects, the current article is based on comparative statistics. The procedure has been the following: First, I have collected and classified certain types of anthroponyms based on their theophoric and hypocoristic elements, etc. This stage can be called the “research of models,” and the types are presented in Figures 1 and 2. Second, I compare Semitic roots that are used in forming names, roots such as **dwd* > *Dāvid*, **šlm* > *Šelomō*, and **p̄zq* > *Ḥizqī|yāhū*. This stage can be called the “research of motifs.” Taking both structural and lexical elements together in this way, much information regarding the change in naming fashions will be gathered.

EARLIER STUDIES

The topic of change in models and motifs for naming has been the subject of some recent scholarly work.²⁰ Both Mítka Golub and Stig Norin have, for example, studied theophoric elements utilizing extrabiblical material.²¹ Interestingly, their results are rather similar. According to Golub, the percentage of Yahwistic anthroponyms out of all theophoric elements in the extrabiblical material is 51 percent during the tenth to eighth centuries BCE, while it is 67 percent during the seventh to sixth centuries.²² Correspondingly, Norin, who focused on the extrabiblical elements *YHWH*, *ʾĒl*, and *Baʿal*, found that the percentage of Yahwistic elements was 75.4 percent.²³ In a helpful summary of the names in 1–2

²⁰ I have already mentioned my own work above, in the introduction, and will thus not repeat these findings here.

²¹ Golub, “Distribution”; Norin, *Personennamen*.

²² Golub, “Distribution,” 630.

²³ Norin, *Personennamen*, 77.

Samuel, 1–2 Kings, Ezra, Nehemia, and 1–2 Chronicles, Norin further highlights an increasing difference between *YHWH*-elements and *’Ēl*-elements from the Books of 1–2 Samuel to the Books of 1–2 Kings.²⁴

Apart from these studies, the work of Jeanene Fowler also deserves to be mentioned.²⁵ She has conducted a very comprehensive investigation into both structural and lexical elements, and compared Hebrew names to Ugaritic, Phoenician, Amorite, Aramaic, Akkadian, and Palmyrene onomasticon. In her study, the names are very thoroughly classified according to their theophoric elements and grammatical forms. However, her categorization of the names into “pre-Monarchial,” “the United Monarchy,” “the Divided Monarchy,” “Exilic,” and “post-Exilic” periods is not very successful, since she runs the risk of presupposing a date without having conducted a real scholarly discussion of the dating of the names.

Nonetheless, Fowler poses a highly relevant question: what are the differences between the features of the anthroponyms in 1–2 Chronicles and the rest of the books of the Hebrew Bible?²⁶ As an answer, she argues that the compound names with forms of *YHWH* that are used in 1–2 Chronicles to describe the pre-monarchic period differ markedly from the way the same compound names are found in the rest of the Hebrew Bible. She also notes that 58 of 62 names are mentioned in Chronicles only, although she states that the reason for this is unclear.

Last, as mentioned above, I have studied the personal names of the Pentateuch and suggested that in light of the extrabiblical material from Mari, Ugarite, and the Amarna tablets, the anthroponyms of the Pentateuch must originate from the second millennium BCE.²⁷

²⁴ Norin, *Personennamen*, 173.

²⁵ Jeanene Fowler, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew: A Comparative Study* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988).

²⁶ Fowler, *Names*, 32–33.

²⁷ Rahkonen, “Names.”

A COMPARISON OF THEOPHORIC AND HYPOCORISTIC ELEMENTS IN THE HEBREW BIBLE

In Figure 1 below, I present an overview of theophoric and hypocoristic elements in the Hebrew Bible. Accounted for is a selection of five of the most common theophoric elements and four of the most common hypocoristic elements. These are, then, compared to each other, and the results will be discussed below. More specifically, the theophoric elements are *Yhwh* > *Yĕho-*, *Yô-*, *-yāhû*, *-yaw*,²⁸ *'El* > *'El(i)-*, *-'ēl*, *'Āb* > *'Āb(i)-*, *-'āb*, *'Amm* > *'Amm(i)-*, *-'am*, and *'Āḥ* > *'Āḥ(i)-*, while the hypocoristic suffixal elements are *-î* < *-*īya*, *-ôn* < *-*ān(u)*, *-ai* < *-*āya*, and *-ā'*.

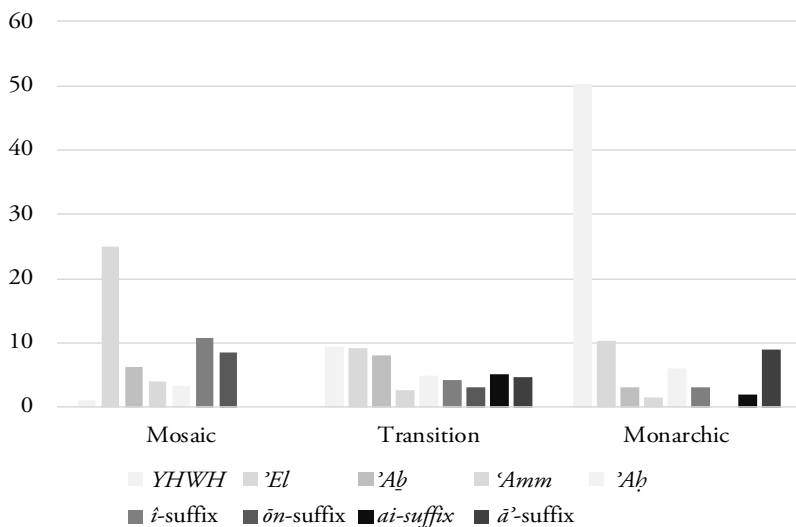


Figure 1: *The Comparison of Naming Models in Different Biblical Books*

²⁸ The theophoric *-yaw* occurs only in extrabiblical material originating from the area of the northern Israelite kingdom. It is possible that the sound *h* in “YHWH” was so weak in the spoken northern language that it was dropped in writing.

Mosaic Pentateuch

Figure 1 makes clear that there have been obvious changes in the use of the studied elements. In the Mosaic Pentateuch, 'El is the most frequent theophoric element occurring in the personal names: it features in 25.3 percent of all the names. The second most popular element is, then, 'āb, featured in only 6.2 percent of the names, and then follows 'am(m) (4.1%) and 'āḥ (3.4%). The predominance of 'El becomes especially clear in relation to the fact that in the Mosaic Pentateuch, only two Yahwistic names are found, *Yōkəḇəḏ* and *Yəḥōšua'*, and both of them have been questioned.²⁹ Last, it can be observed that the elements -ai and -ā' are not found at all in the Mosaic Pentateuch.

Transitional Books

In the transitional books, a clear increase in the popularity of Yahwistic anthroponyms can be observed: they now constitute 9.5 percent of all the names. The previously noted dominance of the theophoric element 'El(i)/-'ēl is now erased, and it now in second place with 9.2 percent, just behind the Yahwistic one. In these books, the elements -ai and -ā' begin to appear.

Monarchic Period³⁰

In the last category, the extrabiblical, monarchic names, the trends observed in the transitional books have continued, so that the percentage of the Yahwistic theophoric elements is now 50.3 percent, while the popularity of 'El(i)/-'ēl remains around 10.2 percent. This indicates a stability in the use of the 'El(i)/-'ēl component, while the Yahwistic element has increased radically. The anthroponyms composed using divine relatives have reached the following percentages in the transition period: 8% for 'Aḇ(i)/-'āḇ; 5% for 'Aḥ(i)/-'āḥ; and 2.7% for 'Amm(i)/-'am. The

²⁹ Norin, *Personennamen*; Fowler, *Names*.

³⁰ The extrabiblical names are picked up from אֱחִיטוּב והמכתב.

corresponding monarchic figures are: 3.0% (*'Ab*); 6.0% (*'Ab*); and 1.5% (*'Amm*) respectively. It is worth noting that the *'Amm(i)*-element almost disappeared in the monarchic record, and of the six attested occurrences, five feature the final component *-am*.

A final observation is that the hypocoristic suffix *-ōn*, which was very popular in the Pentateuch, disappears completely in the monarchic period. In the transition period, it occurs mainly in the Book of Judges.

TRANSITIONAL BOOKS

It was observed above that the hypocoristic suffixes changed. *-ā'* and *-ai* were not found at all in the Mosaic register, while they appeared in the transitional books and the extrabiblical record of Aḥituv. But what does the internal distribution in the transitional books look like? Figure 2 gathers this data.

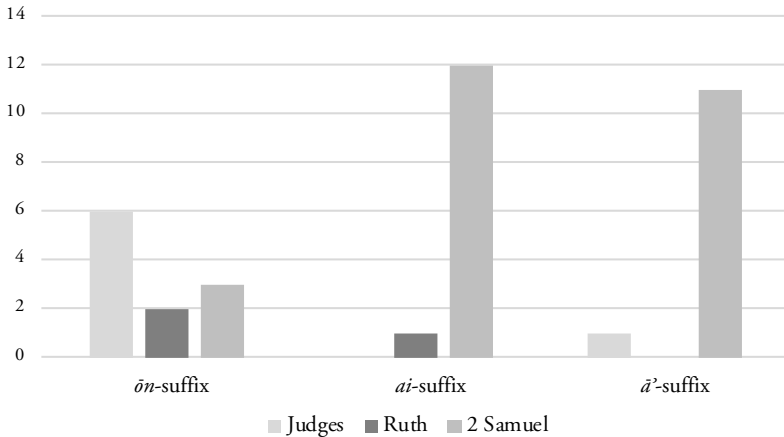


Figure 2: *The Frequency of the Hypocoristic Elements -ōn, -ai, and -ā' Within the Transitional Books*

The trend is evident. The popularity of *-ōn* is diminishing in this material, only to disappear totally in the monarchic onomasticon (cf. Figure 1). The element *-ai* appears first in Ruth (1x) and then becomes popular

in 2 Samuel (12x). The element *-ā'* is found once in the Book of Judges, does not exist in Ruth, and then becomes popular in 2 Samuel (11x). Both *-ai* and *-ā'* were seen to be popular in the monarchic register.

As for Yahwistic anthroponyms (see Table 1), the following are found in Judges: *Mikayāhu*, *Yēhonātān*, and *Yō'āš*. All other occurrences (21x) are in 1–2 Samuel, and its increasing presence (7x in 1 Samuel and 14x in 2 Samuel) confirms the trend observed in Figure 1, that the amount of the Yahwistic elements within the Hebrew onomasticon increases towards the monarchic period.

	Joshua	Judges	Ruth	1 Samuel	2 Samuel
<i>Yēho-</i>	-	1	-	2	5
<i>Yō-</i>	-	1	-	2	2
<i>-yāb(ū)</i>	-	1	-	3	7
Total	-	3	-	7	14

Table 1: The Distribution of the Yahwistic Element Within the Transitional Books

LEXICAL COMPARISON

Moving to lexical comparison, I have, in the table that follows (Table 2), gathered lexical connections between extrabiblical anthroponyms, the personal names of the Book of Jeremiah, and the transitional books.³¹ The main reason for selecting names expressly from the book of Jeremiah is that the number of names in it is high. In addition, the book of Jeremiah can be dated approximately to the period of the exile. In the table, the first column presents the extrabiblical monarchic data from which I have selected names that have parallels either in names from the Book of Jeremiah (column 2), or in names from the transitional books (column 3), or both.

³¹ In the table, an asterisk (*) means that the root is a shared element in all the sources. The vocalizations of the proper names in the monarchic columns follow the presentation in Ahituv, *Echoes*, Appendix 2.

MONARCHIC		JEREMIAH		"TRANSITIONAL"	
Hebrew	Vocalization	Hebrew	Reference	Hebrew	Reference
אביהו	[#] <i>ʾbyhū</i>			אֲבִיָּהוּ	1 Sam 8:2
אבער	[#] <i>ʾbēzer</i>			אֲבִיעֵזֶר	Judg 8:31; 2 Sam 23:27
אבנן	[#] <i>ʾbənān</i>			אֲבִנָּן	Judg 12:8
אזנו	[#] <i>ʾoznāw</i>			אֲזַנָּה	2 Sam 3:4
אורו-אוריהו [#]	[#] <i>ʾurū-ʾurīhū</i>	אֲרִיהוּ	Jer 26:20	אֲרִיהוּ	2 Sam 11:3
אזב	[#] <i>ʾēzāb</i>	אֲזָבָה	Jer 29:22		
אורוהו	[#] <i>ʾurūhū</i>			אֲרִיהוּ	1 Sam 14:3
אוריקם	[#] <i>ʾurīqam</i>			אֲרִיָּהוּ	2 Sam 6:3
אומלך	[#] <i>ʾumelēk</i>	אֲרִיקָם	Jer 26:24	אֲרִישׁ	1 Sam 21:1; 26:6; 2 Sam 8:17
אכיש	<i>ʾAkīš</i>			אֲרִישׁ	1 Sam 21:10
אלנו	<i>ʾElnān</i>	אֲלָנָן	Jer 26:22	אֲלָטָר	1 Sam 7:1
אלער	<i>ʾElyāzār, ʾElyāzer</i>				
אלשע	[#] <i>ʾlšmāʾ</i>	אֲלִישַׁע	Jer 36:12		
אמרו-אמרוהו	[#] <i>ʾamrū-ʾamrūhū</i>	אֲמֵר	Jer 20:1		
אשיו	[#] <i>ʾOšyāhū</i>	אֲשִׁיחֵי	Jer 1:2		
בנורו	<i>Bnūyāhū</i>			בְּנֵיָהוּ	2 Sam 8:18; 23:30
ברך	<i>Bārūk</i>	בְּרָךְ	Jer 32:12		
ברק	<i>Bārāq</i>			בְּרָק	Judg 4:6
גורו	<i>Gadyāw</i>			גֵּר	1 Sam 22:5
גוליו	<i>Gʾllyāhū</i>	גִּלְיֹהוּ-גִלְיֹהוּ	Jer 35:4; 38:1; 39:14		
גמרוהו	<i>Gmuryāhū</i>	גְּמַרְיֹהוּ	Jer 29:3; 36:10		
גרא	<i>Gērā</i>			גֵּרָא	Judg 3:15; 2 Sam 16:5
דוד	<i>Dāwīd</i>			דָּוִד	Ruth 4:17
דליו	<i>Dʾllyāhū</i>	דָּלְיָהוּ	Jer 36:12		
השעוהו	<i>Hōš-yāhū</i>	הוֹשַׁעַה	Jer 42:1		
הגי	<i>Haggay, Haggī</i>			הַגִּי	2 Sam 3:4
הלך	<i>Hēleq</i>	הִלְכֵי	Jer 1:1; 29:3	הַלְקֵי	2 Sam 23:26
תונאל, תון	<i>Hānān, Hʾnānʾd</i>	הֲנָן	Jer 35:4	הַנָּן	2 Sam 10:1

MONARCHIC		JEREMIAH		"TRANSITIONAL"	
Hebrew	Vocalization	Hebrew	Reference	Hebrew	Reference
תגברו	<i>Hṭnāyāhū</i>	הגברו יִגְבְּרוּ	Jer 28:1; 36:12; 37:13 Jer 40:8		
יאר	<i>Yā 'ār</i>	יָאֵר		יָאֵר	Judg 10:3
ירואב	<i>Y'bo 'āb</i>	יְרוּאֵב		יְרוּאֵב	1 Sam 26:6
ירודיע*	<i>Y'royādā'</i>	יְרוּדִיעַ	Jer 29:26	יְרוּדִיעַ	2 Sam 8:18
ירושע	<i>Y'hošū'a</i>	יְרוּשָׁעַ		יְרוּשָׁעַ	1 Sam 6:14
ייתן*	<i>Yōnāṭān</i>	יִתְּנוּ-יְרוּתָנוֹן	Jer 37:20; 40:8	יְרוּתָנוֹן	Judg 18:30; 1 Sam 13:2; 2 Sam 15:27; 23:32
ירמיה	<i>Yirm'yaḥū</i>	יְרִמְיָהוּ	Jer 1:1; 35:3		
כגורו	<i>Kōyāhū</i>	יְכַנְּרוּ-כְּגִירוֹ	Jer 22:24		
מחסוה	<i>Mahṣāyāhū</i>	מַחְסוּהַ	Jer 32:12		
מכירו*	<i>Mikāyāhū</i>	מִכְיָהוּ	Jer 36:11	מִכְיָהוּ	2 Sam 9:12
מלכיהו	<i>Malḳiyāhū</i>	מַלְכִיָּהוּ	Jer 21:1	מִכְיָהוּ-מִכְיָהוּ	Judg 17:1-5
מון	<i>Manān</i>	מָנוֹן	Jer 38:6		
נעמאל	<i>N'am'ēl</i>	נְעֻמָּאֵל	Jer 38:1	נְעֻמָּי	Ruth 1:2
נרא	<i>Nērā'</i>	נִרְאָה		נֵר	1 Sam 14:50
נריוה	<i>Nērōyāhū</i>	נִרְיָהוּ			
נתן	<i>Nāṭān</i>	נָתַן	Jer 32:12	נָתַן	2 Sam 5:14; 7:4; 23:36
נתנהו	<i>Nāṭnāhū</i>	נָתְנוּהוּ	Jer 36:14; 40:8		
עבדא, עבדוה, עבדו*	<i>'Aḇd'el, 'Oḇdāyāhū, 'Oḇdōyāw</i>	עֲבָדָאֵל עֲבָד־מְלִיכָהוּ	Jer 36:26 Jer 38:7	עֲבָד עֲבָד עֲבָד־אֲדֹמִים	Judg 9:28 Ruth 4:17 2 Sam 6:10
עז	<i>'Uzā'</i>	עֲזָרָה		עֲזָרָה	2 Sam 6:3
עזר	<i>'Azār, 'Ezer</i>	עֲזָרָה	Jer 28:1		
עוראל	<i>'Azar'el, 'zar'el</i>	עֲזָרָאֵל	Jer 36:26		
עורוה	<i>'azārāhū</i>	עֲזָרוּהוּ	Jer 43:2		
עכבר	<i>'Akḥōr</i>	עֲכָבוֹר	Jer 26:22		
עליאל	<i>'Elī'el</i>			עֵלִי	1 Sam 1:3
עמרב	<i>'Ammārdāb</i>			עֲמַרְמַל	2 Sam 9:4
				עֲמַרְיָהוּ	2 Sam 13:37

MONARCHIC		JEREMIAH		"TRANSITIONAL"	
Hebrew	Vocalization	Hebrew	Reference	Hebrew	Reference
עפי, עפי* עשורה*	<i>'Opay; 'Epay</i>	עפי? קעפייה	Jer 40:8 Jer 21:1; 29:22; 35:4	קעפייה קעפי	2 Sam 2:18 1 Sam 25:44
פסירה	<i>Paṣīrah</i>				
פסור	<i>Paṣūr</i>	פסור	Jer 20:1; 21:1; 38:1		
צדקיה*	<i>Ṣidqiyāhū</i>	צדקיה	Jer 1:3; 29:22; 36:12		
צפניה	<i>Ṣ'paanyāhū</i>	צפניה	Jer 21:1		
קלוי	<i>Qālōyāw</i>	קלוי	Jer 29:22		
קרח	<i>Qorah, Qereḥ</i>	קרח	Jer 40:8		
שבי	<i>Šabī, Šobey</i>				
שבט	<i>Šəḇat'</i>				
שוא	<i>Š'wā'</i>				
*שלים	<i>Sallam, Sillam</i>	שלים	Jer 22:11; 32:7; 35:4		
שלמיה	<i>Selenyāhū</i>	שלמיה	Jer 36:14; 36:26; 37:13; 38:1		
שמרע	<i>Š'mirdā'</i>				
שמעיה, שמעיה*	<i>Š'ma'yāhū, Š'ma'yāw</i>	שמעיה	Jer 26:20; 29:24; 36:12		
משאל	<i>Šmā'āl</i>	משאל	Jer 40:8		
שפסיה*	<i>Š'paṣyāhū</i>	שפסיה	Jer 38:1		
תנחום	<i>Tanḥum</i>	תנחום	Jer 40:8		
72/72		44/86		43/262	

(of all the names collected from the "Transitional books")

(of all the names collected from Jeremiah)

Table 2. *Lexical Connections*

The lexical comparisons made in Table 2 can now be analyzed in two directions:

- 1) First, the extrabiblical material can be compared with data from the Book of Jeremiah and the transitional material to calculate how many percent of the names in the Book of Jeremiah and transitional books respectively overlap with the names in the monarchic data. The result is that the lexical similarity with the extrabiblical material is higher in the Book of Jeremiah (51.2%). For the transitional register, it is only 16.4 percent.
- 2) Second, the material from the Book of Jeremiah and the transitional material can be compared with the extrabiblical material, so that the percentage of the extrabiblical monarchic names found in the books of Jeremiah and in the transitional books can be calculated. The results are that among the personal names of the Book of Jeremiah, 72 percent have lexical analogies with the extrabiblical material. Regarding the transitional books, this figure is much lower, only 22.9 percent.

An outstanding feature is that the data of the Book of Jeremiah and the transitional books agree with one another only in 10 cases out of 72 possible. Taken together with the two points of analysis above, it indicates that the transitional material is earlier than Jeremiah's anthroponyms. Moreover, the extrabiblical names collected from the first half of the first millennium BCE fit only partially (approximately 1/5 of the total data) with the material of the transitional books, which means that the names of the transitional books most probably originate from an even earlier period.

CONCLUSIONS

The onomastic data shows that the personal names in what I have called the transitional books of the Hebrew Bible (Joshua, Judges, Ruth, and 1–2 Samuel) can be placed chronologically between the anthroponyms found in the Mosaic Pentateuch on one side, and the extrabiblical monarchic names on the other. The conclusion is strengthened by the fact that the result is similar in both the structural (focusing on theophoric and hypocoristic elements) and the lexical analysis: Some

older Mosaic elements, such as the theophoric *'El(i)-l-'el*, *'Amm(i)-*, and *-am*, are preserved in the transitional books, but the latter two (the ones based on \sqrt{amm}) almost disappeared in the monarchic extrabiblical material. In a reverse development, the Yahwistic theophoric elements *Yēho-*, *Yô-*, *-yāhû*, and *-yāw* did not become widely used until 1–2 Samuel. As for hypocoristic elements, *-ōn* was seen too occur in the transitional books (primarily in Judges), while it disappeared completely in the monarchic extrabiblical material. The hypocoristic elements *-ai* and *-ā'* became popular in 1–2 Samuel, while absent in the Mosaic texts.

The use of theophoric elements in Mari, Ugarite, and Amarna records dated to the Middle and Late Bronze Age corresponds to some extent with what is found in the books of the Pentateuch (as I have argued elsewhere),³² Joshua (see Figure 1 and Table 1), Ruth (see Figure 1 and Table 1), and Judges. The most conspicuous feature is the overwhelming frequency of the element *'El-l-'el*, if compared with the other theophoric elements, including YHWH. This corresponds to the Amorite onomasticon as well, where *'Ilū* (*-'El*) is the most common theophoric element.³³ Outstanding is also the scarcity of names using the element *Ba'all Hadad*, that is, in contrast to the onomasticon of the Ugaritic and Amarna records.

When comparing the hypocoristic elements in the other Northwest Semitic material with those of the books of Joshua, Judges and Ruth (see Figure 2), a high similarity can be observed, especially concerning the most popular elements *-ān(u)/-ōn*, and *-iyal-ī*.³⁴

The conclusion of the lexical analysis is clear. The comparison between different sources reveals an outstanding disagreement between the transitional books and the book of Jeremiah. The only roots of words which are common in all sources are אור “light,” ידע “know,” נתן “give,” מכ “who is like,” עבד “servant,” עשה “do,” צדק “righteous,” שלם “well-

³² See Rahkonen, “Names,” 121–122.

³³ So Rahkonen, “Names,” 119.

³⁴ Cf. Rahkonen, “Names,” 119–120.

being, peace,” שמע “hear, listen,” and שפט “judge, rule.” Conversely, it was seen that the similarity between the monarchic extrabiblical personal names and those in the Book of Jeremiah was high. The monarchic extrabiblical material is thus much closer to that of Jeremiah than to the roots of words in the transitional books (see Table 2).

In line with the argument made above, the most reasonable scenario is that the authors of the books under consideration did *not* themselves make up the personal names of the onomasticon. For them to have been able to do so, they would have had to be specialists of ancient Bronze Age and Early Iron Age onomastics.

A final conclusion is that the personal names in the transitional books most apparently do not originate from the same era as the monarchic names. Their features instead hint at an earlier period. However, they also show a different distribution of theophoric and hypocoristic elements when compared to the anthroponyms in the Pentateuch. In addition, some new elements which are not typical in the Pentateuch—such as the affix $-āʾ$ —begin to occur in the books of 1–2 Samuel (see Figure 2). We can hence suggest that the names in the transitional books are later than those in the Pentateuch, but earlier than the monarchic material. As stated in the introduction, the names in these books do indeed represent a kind of transition stage by having features from both sides.

Jesu död i Markusevangeliet
– skamlig eller ärofull?
En jämförelse mellan antika
framställningar av ärofull död och
Markusevangeliets passionsberättelse
(14:32–15:39)

VICTORIA VASQUEZ

Masterstudent, Uppsala Universitet
victoria.vasquez.3485@student.uu.se

INLEDNING

I den antika grekisk-romerska världen var det välkänt och vanligt förekommande att framställa dödsfall som såväl ”ärofulla” och ”skamfulla”. Detta innebar att en skildring av en persons död, särskilt en med den betydelse Jesu lidande och död hade, naturligt lästes i ljuset av ”ärofull död” (eng. ”noble death”), såsom den förmedlades i både grekiska och romerska texter. Motivet har sin grund i Platons (ca 428–348 f.v.t.), och till viss del Xenofons (ca 430–355 f.v.t.), beskrivningar av Sokrates död, och blev en modell för filosofiska presentationer av döden.

Jämförelser mellan Sokrates och Jesu död har gjorts av till exempel Gregory Sterling. Mer specifikt jämför han skildringar av filosofers död som relaterade till motivet om en ärofull död med Jesu död i Lukasevangeliet.¹ Hans slutsats är att författaren till Lukasevangeliet bearbetat pre-

¹ Greg Sterling, ”*Mors philosophi: The Death of Jesus in Luke*”, *HTR* 94/4 (2001): 383–402.

sentationen av Jesu död för att göra den mer ärofull i enlighet med de kulturella idealen.² Samtidigt menar han att Markus och Lukas skildringar är så pass olika att de måste ha format passionsnarrativen efter olika modeller.³ Peter Scaer, som gjort en liknande jämförelse, för ungefär samma resonemang när han säger att Jesu död i Markusevangeliet är för ovärdig i förhållande till de rådande idealen om en värdig död för att vara influerad av Sokrates död.⁴

I sina analyser av Markusevangeliets passionsnarrativ och dess genre har även Adela Yarbro Collins jämfört beskrivningarna av Sokrates död, liksom den litteratur som på olika sätt var influerad av denna, med passionsnarrativet.⁵ Hon anser att Markusevangeliets passionsnarrativ tillhör den hellenistiska genren *τελευταί*. Genren kännetecknas av berättelser om kända mäns död, ofta influerade av skildringarna av Sokrates död.⁶ Samtidigt motsätter hon sig en sokratisks influens i Markusevangeliets passionsnarrativ eftersom det finns element i berättelsen som är för olika Sokrates ärofulla död. Collins menar att även om en grekisk-romersk läsare oundvikligen skulle se paralleller till Sokrates, exempelvis i Jesu ord i Getsemane ("men inte vad jag vill utan vad du vill", 14:36), var sådana paralleller inte Markus avsikt.⁷ Med andra ord är likheterna slumpmässiga.

Problemet med både Collins, Sterlings och Scaers synsätt är att de har en snäv förståelse för hur författare kan använda och relatera till motiv och genrer. Deras resonemang innebär att en författare antingen an-

² Sterling, "Mors philosophi", 384.

³ Sterling, "Mors philosophi", 385, 394.

⁴ Peter J. Scaer, *The Lukan Passion and the Praiseworthy Death*, NTM 10 (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2005).

⁵ Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2007), 627–639.

⁶ Collins, *Mark*, 627–639; idem. "The Genre of the Passion Narrative", *Studia Theologica* 47 (1993): 3–28 (20–21).

⁷ Adela Yarbro Collins, "From Noble Death to Crucified Messiah", *NTS* 40 (1994): 481–503 (500–502).

vänder sig av samtliga delar av ett motiv, eller inte använder motivet alls. Resonemanget står i stark kontrast till den rådande litteraturvetenskapliga teorin om genre som exempelvis John Frow och Alastair Fowler förespråkar. Dessa menar att en text inte *tillhör* en genre utan snarare *använder* genrer.⁸ Genrer är kommunikationsmedel, mer än klasser som texter antingen passar in i eller inte.⁹ Frow och Fowler menar också att även om man kan tala om drag eller kännetecken som *ofta* finns med som karakteristiska för en genre, kan man inte tala om drag som *alltid* finns med, eller *måste* finnas med.¹⁰ En genre är alltså sällan något renodlat eller totalt enhetligt.¹¹ Slutsatser såsom att en viss text inte hör till en viss genre eftersom den saknar ett särskilt element håller därför inte.

Detsamma kan sägas om en författares användning av motiv. Christopher Pellings slutsatser om hur författare i antiken kunde använda sig av motiv visar att Frows och Fowlers genre teori också är applicerbar på författares användning av motiv i texter.¹² Pelling synliggör att det inte var ovanligt för författare i antiken att ”anspela” på läsares förståelser och förväntningar när i sitt sätt att relatera till motiv.¹³ Genom att alludera till somliga aspekter och undvika andra, och genom att selektivt använda sig av ett motiv, ge det nya nyanser eller omintetgöra dem kunde författaren skapa utrymme för tolkningar och nya

⁸ John Frow, *Genre*, 2 uppl. (London: Routledge, 2015), 2. Fowler talar om genre teori som något som har mer att göra med kommunikation och tolkning än klassificering; jfr Alastair Fowler, *Kinds of Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 37.

⁹ Fowler, *Kinds of Literature*, 37; Frow, *Genre*, 3.

¹⁰ Fowler, *Kinds of Literature*, 39.

¹¹ Fowler, *Kinds of Literature*, 4, 41. Fowler föredrar att prata om ”familjelikheter”; texter som representerar en genre bildar tillsammans en familj vars enskilda delar på olika sätt relaterar till varandra utan att nödvändigtvis ha specifika egenskaper som delas av alla.

¹² Christopher Pelling, ”Epilogue”, i *The Limits of Historiography: Genre and Narrative in Ancient Historical Texts*, red. Christina Shuttleworth Kraus (Leiden: Brill, 1999), 325–357.

¹³ Pelling, ”Epilogue”, 335.

förståelser och därigenom utmana sina läsare att definiera och omdefiniera texters betydelse.¹⁴

Vidare påpekar Harold Attridge att ”mixtranden” (eng. ”fiddling”) med genrer var vanligt under antiken, det utgjorde en faktor i vad som ansågs göra ett litterärt verk mer eller mindre bra.¹⁵ Han pekar exempelvis på att Johannesevangeliets författare på flera ställen skruvar till en berättelse på oväntade, nästan motsägelsefulla sätt för att göra teologiska poänger.¹⁶ Med tanke på hur stor betydelse skildringen av en persons död hade i antika texter är det därför inte förvånande att detta var något som författare experimenterade med för att dra med sig läsaren och få hen att ibland se nya underliggande betydelse.

I denna artikel vill jag ta ett nytt grepp på Jesu lidande och död, så som det beskrivs i Markusevangeliet. Till skillnad från Sterling, Collins och Scaer menar jag att det kan finnas ett annat sätt att förstå hur passionsnarrativet relaterar till motivet om en ärofull (eller nobel) död, som har att göra med Markus användning av narrativa retoriska grepp såsom ironi, ambiguitet och paradoxer.¹⁷ Att ta upp Markus användning av narrativ retorik i relation till genre bidrar till nya insikter eftersom båda vanligtvis används av författare som vill utforma övertygande narrativ.¹⁸

¹⁴ Pelling, ”Epilogue”, 335.

¹⁵ Harold Attridge, ”Genre Bending and the Fourth Gospel”, *JBL* 121/1 (2002): 3–21 (21).

¹⁶ Attridge, ”Genre Bending”, 20–21.

¹⁷ Att Markus använder sig av narrativa retoriska grepp såsom ironi, ambiguitet och paradoxer är i sig inget nytt. Det finns en uppsjö av litteratur som utvecklar detta, se till exempel Jerry Camery-Hoggatt, *Irony in the Gospel of Mark* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Robert M. Fowler, *Let the Reader Understand* (Minneapolis: Fortress, 1991); Laura Sweat, *The Theological Role of Paradox in the Gospel of Mark*, LNTS 492 (London: T&T Clark, 2013); David Rhoads, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, 3 uppl. (Minneapolis: Fortress, 2012); Mark Alan Powell, *What is Narrative Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1990).

¹⁸ Jfr Fowler, *Reader*, 63: ”Mark’s rhetoric is not, like Paul’s, the rhetoric of oratory, with its logical arguments and emotive appeals. Rather, Mark’s is the rhetoric of narrative.... The authors aim in such a narrative is internally directed, to tell a story that is persuasive on its own terms”.

Hur Markus selektivt använder motivet och idealen om en ärofull död har därmed betydelse för läsarens förståelse för passionsnarrativet. Artikeln kommer att argumentera för att Markus strategi är att använda motivet på ett paradoxalt sätt för att matcha sitt paradoxala påstående om en kunglig Messias med uppdraget att lida och dö. Den paradoxala användningen blir på så sätt en del av Markus anspråk om vem Jesus var och visar att Jesus var en ärofull och kunglig Messias trots sin död. Markus vill visa att det var just genom Jesu död, en död som utomstående skulle anse var skamlig och ovärdig, som han visar sig vara Messias, Guds son. Implikationen blir också att en läsare som hade kännedom om vad som utgjorde en död ärofull skulle kunna ledas till att revidera sin syn på Jesu död och se den i ett nytt ljus.

EN ÄROFULL DÖD?

Platons och Xenofons skildringar av Sokrates död bidrog till ett intresse för en särskild typ av död.¹⁹ Medan det länge hade funnits ideal om vad som var en ärofull död, kom beskrivningarna av Sokrates död att omdefiniera idealen och utgöra ett filter genom vilket man såg och bedömde andra mäns död.²⁰ Att Sokrates blev en förebild, ett *exemplum*, för vad som ansågs vara en ärofull död är allmänt vedertaget och Sokrates som ideal är väl attesterat i grekiska och romerska texter.²¹ Bland dessa finns Plutarchos *Cato den yngre*, som har kallats för ett praktexempel i hur Plutarchos använde sig av den sokratiska modellen.²² Även Tacitus skildring av Senecas död i *Annales* kombinerar Sokrates-traditionen med *exitus illustrium virorum* (textsamlingar av "kända mäns

¹⁹ Collins, "Genre", 7; Sterling, "Mors philosophi", 387.

²⁰ Sterling, "Mors philosophi", 387.

²¹ Sterling, "Mors philosophi", 387–393; Yarbrow Collins, "Genre", 7–11; Jonathan A. Goldstein, *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41A (New York: Doubleday, 1983), 385.

²² Sterling, "Mors philosophi", 388.

död”).²³ Idealet om en ärofull död influerande även judiska, och så småningom även kristna texter.²⁴ Ett tydligt exempel på hur den judiska traditionen plockade upp Sokratesidealet syns i exempelvis Andra och Fjärde Mackabeerböckerna.²⁵ Stanly H. Rauh tar upp några typiska kännetecken för Sokratesinfluerad *exitus*-litteratur under den här tiden:

The hero is fearless and determined while his friends and relatives are anxious and often need the hero to calm or soothe their distressed emotional state; some even desire to follow the example of the hero in death but are dissuaded. Philosophical precepts and the immortality of the soul occupy the thoughts of the hero, and death often has difficulty in finally overtaking him. Scenes typically include some reference to *libertas*, either directly or through allusion.²⁶

Att alludera till Sokrates död var inbäddat i kulturen, och de ideal som kom ur detta blev särskilt viktiga under Neros, Vespasianus och Domitianus styre (ca 54–96 v.t.).²⁷ Sokratesidealet var alltså en del av kulturen, och påverkade hur man skulle leva så väl som hur man skulle dö.²⁸ Troligtvis spreds en del av kunskapen genom hellenistiska *paedeia*, där man bland annat läste, skrev av och memorerade texter som var av värde för vad som ansågs vara ett gott liv, inklusive en ärofull död.²⁹

²³ James Ker, *The Deaths of Seneca* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 10; Sterling, "Mors philosophi", 389.

²⁴ Jan W. Van Henten och Friedrich Avemarie, *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity* (London: Routledge, 2002), 26.

²⁵ Goldstein, *II Maccabees*, 285.

²⁶ Stanly H. Rauh, "Cato at Utica: The Emergence of a Roman Suicide Tradition", *American Journal of Philology* 139 (2018), 59–91 (67–68).

²⁷ Collins, *Noble Death*, 483.

²⁸ Van Henten and Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, 12–14.

²⁹ Duane Watson, "Education: Jewish and Greco Roman", i *Dictionary of New Testament Background*, red. Craig Evans and Stanley Porter (Downers Grove: Intervarsity, 2000), 309. Även judar tog del av den grundläggande hellenistiska utbildningen och var inskrivna på hellenistiska skolor, se John Townsend, "Education (Greco-Roman)" i *ABD*, red. David Freedman, 6 vols. (New York: Doubleday, 1992), 2:312–316; Helen K. Bond, "A Fitting End? Self-Denial and a Slave's Death in Mark's Life of Jesus", *NTS* 65 (2019), 425–442 (428).

MARKUSEVANGELIETS PASSIONS-NARRATIV

Markusevangeliet anses generellt vara det tidigaste av de nytestamentliga evangelierna, och det finns många teorier om evangeliets syfte – alltifrån att det avser bemöta kristna under förföljelse till att visa av vilka anledningar Jesus kunde betraktas som Messias.³⁰ Markusevangeliet har ibland också kallats för en passionsberättelse med förlängd inledning.³¹

Ett av Markusevangeliets huvudteman är frågan om Jesu identitet.³² I passionsnarrativet kulminerar relationen mellan de två aspekter som Markusevangeliet hållit i ett spänningsförhållande: Jesus som en kunglig Messias, full av makt och auktoritet, och Jesus som en Messias som måste lida och dö. Detta syns i det att Jesus i första halvan av evangeliet framställs som någon med makt och auktoritet, medan betoningen från och med kapitel åtta istället ligger på självförnekelse, självupppoffring, lidande och död (se t.ex. 1:27; 2:1–12, 28; 4:41; 8:31–33; 9:35–37; 10:43–45).³³ För många judar under andra templets tid hade denna kombination uppfattats som motsägelsefull, ändå är det två teman som narrativet håller samman. Samma kombination och spänning syns också i ”Guds son”-uttalandena som återfinns i början och mitten av narrativet. Det första har kungliga konnotationer (1:11), medan det andra (8:27–29) kopplar samman Messias och Guds son med lidande, död och självförnekelse.³⁴

³⁰ Se till exempel Collins, *Mark*, 102; Craig Evans, *Mark 6:27–16:20*, WBC 34b (Nashville: Thomas Nelson, 2001), xciii; Mark L. Strauss, *Mark*, ECNT (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 39–44.

³¹ Martin Kähler, *The So-called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress, 1964), 80, n. 11.

³² Eugene Boring, *Mark: A Commentary* (Louisville: John Knox, 2006), 8; Ben Witherington III, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 14; se också Collins, *Mark*, 102; Evans, *Mark*, xciii.

³³ Fowler, *Reader*, 192–193.

³⁴ Jfr John J. Collins och Adela Yarbro Collins, *King and Messiah as Son of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 131: ”The whole complex from the discussion of Jesus’ identity to the end of the transfiguration suggests that the heart of Jesus’ teaching,

Fowler kallar Markusevangeliet för ”a journey through the valley of paradox”,³⁵ och Strauss drar en liknande slutsats när han kallar det för paradoxens evangelium.³⁶ Markus presenterar en komplex bild av Jesus som ofta är i fokus i narrativets paradoxala konstruktioner. Fowler skriver att ”coming to grips with Mark’s paradoxes is an interpretive process that opens us up to the process of coming to grips with who and what the Jesus of this Gospel is”.³⁷ Denna kombination och den spänning det skapar är ett avsiktligt retoriskt grepp för att förklara det paradoxala påståendet om en Messias som var tvungen att dö. Detta påstående förklarar Markus berättelse bland annat genom användandet av paradoxer och ironi genom hela evangeliet, med kulmen i passionsnarrativet.

Lärjungarnas roll

I Platons och Xenofons skildringar av Sokrates död spelar Sokrates lärjungar en viktig roll i att framställa hans död som ärofull. Som nämnts ovan blev detta också ett vanligt element i den *exitus*-litteratur som berättade om ärofulla mäns död. Sokrates lärjungar kommer till honom i fängelset för att vara med honom under hans sista dag. Att lärjungarnas närvaro var betydelsefull syns i Echekrates fråga till Faidon där han försäkrar sig om att lärjungarna var med Sokrates.³⁸ Sokrates lärjungar är

the message to which the disciples should listen, is that the messiah, the son of God, must suffer”.

³⁵ Fowler, *Reader*, 193, citerar Werner Kelber i sin summering av den paradoxala upplevelsen av att läsa Markusevangeliet: ”Jesus announces the Kingdom but opts for the cross; he is King of the Jews but condemned by the Jewish establishment; he asks for followers but speaks in riddles; he is identified as Nazarene but rejected in Nazareth; he makes public pronouncements but also hides behind a screen of secrecy; he saves others but not himself.... If there is one single feature which characterizes the [Markan] Jesus it is contradiction or paradox. It might therefore be argued that '[Mark] presents not two conflicting views of Jesus' but one complex 'paradoxical view'”.

³⁶ Fowler, *Reader*, 193; Strauss, *Mark*, 746.

³⁷ Fowler, *Reader*, 191.

³⁸ Platon, *Faidon* 58c: ”Vilka av vännerna var med honom? Eller hade myndigheterna förbjudit dem att vara med, så att han dog utan sällskap av vänner?”

de närmast sörjande, och det är läraren själv som tröstar och förmanar dem när de är upprörda och brister ut i gråt. Även i andra texter som är influerade av idealen om en ärofull död, exempelvis Plutarchos om Cato och Tacitus om Seneca, är det vanligt att lärjungarna är de som är upprörda och att huvudpersonen tröstar dem.³⁹

I ljuset av detta är följetången med Jesu lärjungar nästan parodisk. I passionsnarrativet, liksom i evangeliet i stort, framställs lärjungarna i ett allt annat än smickrande ljus. Deras misslyckande utgör en skarp kontrast till den betydelse vänner och lärjungar annars hade i en ärofull död, där de var trogna och närvarande. Bilden blir inte heller mer fördelaktig allteftersom passionsnarrativet fortskrider. Medan Sokrates lärjungar försökte hjälpa Sokrates att undkomma döden är Jesu lärjunge Judas den som får Jesus häktad.⁴⁰ Lärjungarna misslyckas i Getsemane (14:32–42), de överger honom och flyr (14:51) och är sedan helt frånvarande när Jesus dör. Markus betonar att Judas var ”en av de tolv” (14:43), vilket understryker hans trolösa agerande. Det följs också av att han kommer med (*μετά*) en folkmassa utrustade med klubbor och svärd och med (*μετά*) överstepräster, de skriftlärda och de äldste, istället för att vara med Jesus.⁴¹

Om Judas förräderi och episoden i Getsemane framställer lärjungarna i dåligt ljus är det inget jämfört med Petrus agerande. Petrus, som tidigare bekant Jesus som Messias (8:29), förnekar all koppling till Jesus (14:66–72), i total motsats till sitt eget tidigare påstående (14:30–31). Berättelsen om Petrus förnekelse, placerad mitt emellan skildringen av Jesus inför Stora rådet och Jesus inför Pilatus har identifierats som en av

(översättningar av *Faidon* här och nedan är hämtade från Jan Stolpe, *Platon: skrifter, bok 1* [Stockholm: Atlantis, 2000]).

³⁹ Xenofon, *Apol.*, 1.27; Platon, *Faidon* 117d; Tacitus, *Ann.* 15.61–62; Plutarchos, *Cat. Min.* 66.3. Även Eleasars vänner har en roll i 2 Mack 6:21–22 när de försöker hjälpa honom att låtsas äta griskött så att han inte ska bli dödad.

⁴⁰ Platon, *Apol.* 38b.

⁴¹ Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, 2 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 2:858.

Markus interkalationer.⁴² Petrus förnekelse och Jesus inför Stora rådet är alltså avsedda att spegla varandra och innehåller flera ironiska paralleller.⁴³

En läsare med kunskap om ”ärofull död”-motivet hade sannolikt reagerat på lärjungarnas agerande, eftersom det så tydligt står i motsats till vad man förväntade sig av de närmsta vännerna och lärjungarna. Händelserna i Getsemane avslutas med ”och alla lämnade honom och flydde” (14:50), en stark kontrast till hur ”alla” lärjungar bedyrade sin lojalitet bara några timmar dessförinnan (14:31).⁴⁴ Medan Sokrates lärjungar är med honom till hans sista andetag är Jesu lärjungar märkligt frånvarande under Jesus svåraste stund på korset, vilket förstärker Jesu övergivenhet. Med tanke på den viktiga roll som protagonistens närmsta vänner och lärjungar spelade i att reflektera döden som ärofull, är Jesu lärjungars agerande alltså förvånande. En läsare skulle troligtvis uppfatta det som att detta bidrar till förståelsen av Jesu död som skamlig.

Jesus i Getsemane

En viktig aspekt i en ärofull död var huvudpersonens agerande och reaktion när han ställs inför sin död. Ett lugnt och värdigt förhållningssätt värderades högt, och mod i dödens stund var enligt Sokrates ett tecken på en förnuftig och hederlig man.⁴⁵ I den skildring av Sokrates död som

⁴² Se till exempel Tom Shepherd, ”The Narrative Function of Marcan Intercalation”, *NTS* 41 (1994): 522–540 (522).

⁴³ En sådan ironisk parallell är att prästernas hån – där de bundit för Jesus ögon, slår honom och uppmanar honom att profetera – sammanfaller med att Petrus förnekar Jesus en tredje gång så att profetian i 14:30 uppfylls. Genom denna dramatiska ironi och narrativa kontrast accepterar Jesus sin död medan Petrus gör allt han kan för att bevara sitt liv (se Camery-Hoggatt, *Irony*, 174; Collins, *Mark*, 710).

⁴⁴ Gundry, *Mark*, 861.

⁴⁵ Se t.ex. Platon, *Faidon* 67e: ”... de som filosoferar på rätt sätt övar sig att dö, och att de minst av alla människor fruktar för att vara döda”, 68c: ”Så om du ser en man bli upprörd när han ska till att dö, sade Sokrates, då har du ett säkert tecken på att han inte var någon filosof och älskare av vishet, utan en älskare av kroppen”, eller 117a: ”... jag

kom att bli idealet för en ärofull död är Sokrates alltigenom lugn och självbehärskad. När han tar giftet gör han det utan att röja en min och höjer glaset som om han skålar.⁴⁶ Faidon beskriver att Sokrates mötte döden ärofullt och utan fruktan, så att han till och med, genom sitt agerande och sina ord, verkade vara lycklig.⁴⁷ Sokrates, hävdar Faidon, gick in i döden med gudarnas beskydd,⁴⁸ och var den ”bästa, visaste och mest rättfärdiga (δίκαιος) manen”.⁴⁹ Samma förhållningssätt återspeglas också i Tacitus skildring av Senecas död, som under tiden han förblöder är helt oberörd och lungt och stilla hinner diktera ett avslutningstal. Seneca tar till och med gift och ett bad för att påskynda sin egen död, vilket utgör en tydlig parallell till Sokrates död.⁵⁰

I Markusevangeliets passionsberättelse beskrivs Jesus som en person som är medveten om att han står inför lidande och död och som brottas med sin vilja i relation till Guds vilja. I denna kamp upplever Jesus djup ångest, men i slutändan underordnar han sig vad den gudomliga nödvändigheten bestämt ”måste” ske (δεῖ) – Guds vilja. Detta syns tydligast i Getsemane (14:32–42), en passage som är full av uttryck om Jesu ångest, smärta och oro. Jesus blir överväldigad (ἐκθαμβέομαι) av ångest (14:33);⁵¹ faller ihop till marken (πίπτω);⁵² ber att timmen ska ”passera”

gör mig bara löjlig inför mig själv om jag klamrar mig fast vid livet och sparar det fast det är slut”.

⁴⁶ Platon, *Faidon* 117b–d.

⁴⁷ Platon, *Faidon* 58e.

⁴⁸ Platon, *Faidon* 58e.

⁴⁹ Platon, *Faidon* 118.

⁵⁰ Tacitus, *Ann.* 15.63–64. Liknande attityd återfinns också hos Eleasar, se t.ex. 4 Mack 6:5–6.

⁵¹ ἐκθαμβέομαι (14:33) används ofta i Nya testamentet i samband med ”gudomliga uppenbarelser” såsom manifestationer, mirakler etc. I Getsemane får Jesus en förgäva på vad som väntar honom, vilket föranleder hans reaktion (Bertram R., ἐκθαμβέομαι, *TDNT* 3:4–7).

⁵² Ofta avsiktligt fall, att ”falla ihop” (Michaelis, W., πίπτω, *TDNT* 6:161); också att falla ihop våldsamt eller för att kasta sig till marken som ett tecken på hängivenhet eller ödmjukhet när man kommer inför en gudom med en önskan (*BDAG*, 815); jfr Luk 22:41 där Jesus ”böjde knä” (θείξ τὰ γόνατα).

och att bågaren ska ”tas bort”. Detta ber han minst två gånger, förmodligen även en tredje (14:35–36, 39, 41).⁵³ Både ”bågaren” och ”timmen” är metaforer för död, liksom för den eskatologiska domen.⁵⁴ Jesus ber alltså om att få undslippa döden och domen.

Jesu ord i Mark 14:34 – *περίλυπος ἔστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου* – implicerar en fruktan som står i motsats till Sokrates resonemang att det är oförnuftigt att frukta döden.⁵⁵ Till skillnad från Sokrates finns hos Jesus ingen antydning om att döden är något gott i sig själv, att det skulle vara en befrielse.⁵⁶ Ordet *περίλυπος* betyder istället vara extremt prövad och i djup sorg och ångest.⁵⁷ Det används för att beskriva den smärta eller ångest som uppstår av olycka eller död. Inom stoicismen ansågs *λυπός* höra till passionerna som en filosof eller en vis man skulle göra sig av med.⁵⁸ Med tanke på hur känslouttryck nedvärderas hos Platons och Xenofons Sokrates är det anmärkningsvärt att Jesu känslouttryck betonas så starkt i passionsnarrativet. En läsare med sokratiske glasögon hade ansett att Jesu var oförnuftig.

Även om Collins menar att en läsare med kännedom om Sokrates ärofulla död skulle uppfatta Jesu ord ”men inte som jag vill utan som du” (*ἀλλ’ οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ*, 14:36b) som ett lugnt accepterande av döden i likhet med Sokrates,⁵⁹ talar spänningen mellan den första delen av bönen, som återges både direkt och indirekt (14:35–36), och avslutningen istället för att det handlar om ett underordnande mer än ett lugnt accepterande. Genom att presentera Jesus som någon som kämpar och slits mellan sin egen vilja och sin Faders vilja skapas en bild av Jesus som någon som underordnar sig på ett helt annat sätt än

⁵³ Enligt Witherington, *Mark*, 380, var det sed för en jude att be tre gånger under stark prövning.

⁵⁴ Joel Marcus, *Mark 8–16*, AB (New Haven: Yale University Press, 2009), 977–978.

⁵⁵ Platon, *Faidon* 68a–d; 117a; se också Xenofon, *Apol.* 1.22.

⁵⁶ Platon, *Apol.*, 29a–c; 40c–42d; *Faidon* 67b–c.

⁵⁷ *περίλυπος*, *BDAG*, 802.

⁵⁸ Bultmann, *περίλυπος*, *TDNT* 5:323.

⁵⁹ Så Collins, ”Noble Death”, 499.

Sokrates, Cato, Seneca och Eleasar. Cato framställs som beslutsam och obevklig i sitt beslut att dö, där ingenting kan eller får hindra honom.⁶⁰ Seneca tar sin dödsdom med ro och Eleasar accepterar döden av fromma skäl där han inte vill bryta mot Toran (2 Mack 6:18–7:42).⁶¹

Det avslutande ”timmen har kommit” (14:41–42) anspelar på Jesu första bön om att timmen ska få passera (14:35). Konstaterandet att den har kommit talar för att det som nu följer är i enlighet med Guds vilja och att Jesus med detta underordnar sig den. Tystnaden från Gud tas som en bekräftelse och påminner om Sokrates som tog tystnaden från en *δαιμόνιον* som en bekräftelse på att det var den gudomliga viljan som låg bakom uppfattningen att han skulle dö.⁶² Jesu ångest återkommer sedan på korset i dödsstunden när han igen ropar ut till Gud och uttrycker sin övergivenhet (Mark 15:34, 37).

Jesus framställs alltså som mycket känslösam genom passionsnarrativet. En vanlig förklaring är att framhålla att ett av Markusevangeliets syften är att betona Jesus som mänsklig. Det skulle då innebära att betoningen på smärtan och ångesten avser att belysa Jesu mänsklighet.⁶³ Men om man jämför med Sokrates, Cato, Seneca och Eleasar finns det ingen antydning om att deras oberördhet och orädda attityd skulle innebära att de var något mer än människor. De ansågs snarare som just människor som lyckades leva upp till de stoiska dygderna, vilket bidrog till att deras död ansågs vara ärofull. Det är troligt att läsare med kunskap om idealen om ärofull död hade uppfattat Jesu agerande som skamligt och att det hade bidragit till att uppfatta hans död på samma sätt.

Om man endast fokuserar på Jesu starka känslouttryck och lärjungarnas agerande är det inte svårt att förstå varför Collins, Sterling och Scaer anser att Jesu död i Markusevangeliet inte var influerad av ide-

⁶⁰ Se till exempel när han tillrättavisar sina vänner, Plutarchos, *Cat. Min.* 69.1–2.

⁶¹ Tacitus, *Ann.* 15.61–64.

⁶² Platon *Apol.* 40a–c.

⁶³ Marcus, *Mark*, 986.

alen om en ärofull död. Men som noterats ovan beror detta på en för snäv uppfattning om motiv. Slutsatsen missar att det också finns aspekter i passionsnarrativet som pekar på det motsatta. Mitt emellan skildringen av Jesus i Getsemane och berättelsen om hans död, två passager där Jesus uppvisar de starkaste uttrycken för ångest och övergivenhet och som en läsare hade uppfattat som skamliga, skiftas fokuset plötsligt. Frågan om Jesu identitet återkommer, och anspelningar på att han är en messiansk kung blir dominerande.

Jesus inför översteprästen och Pilatus

Sokrates rättegång och försvarstal är central i skildringarna av vad som ledde fram till hans död. I passionsnarrativet står Jesus inför rätten två gånger (14:53–64; 15:1–15). Inom *τελευταί* (textsamlingar som innehöll skildringar av kända mäns död) kunde det förekomma rapporter från rättegångar, vilket syns i exempelvis *Acts of the Pagan Martyrs (Acta Alexandrinum)*. Collins menar att rättegången med Pilatus påminner om de antika rättegångsprotokoll som finns i *Acta Alexandrinum*.⁶⁴ Situationen i 2 och 4 Mackabeerböckerna skulle också kunna liknas vid en rättegång där fokuset är kungens förtryck och martyrernas motivation att stå fast vid sina beslut.⁶⁵

På sin väg mot korset agerar Jesus med både stoiskhet och självbehärskning i mötet med överstepräster, med Pilatus, samt under misshandeln och hånet. Misshandel förekommer inte i Sokrates död och inte heller i skildringarna om Catos eller Senecas död. Däremot är det ett tydligt tema Andra och Fjärde Mackabeerböckerna, och särskilt i 4 Mack 5:1–12:19. Betoningen på uthållighet under tortyr och smärta i 4 Mackabeerboken beror förmodligen på stoiska värderingar,⁶⁶ och påminner också om Seneca och Cato, som var oberörda av smärta.⁶⁷

⁶⁴ Collins, "Genre", 16.

⁶⁵ Jan W. Van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees*, JSJS 57 (Leiden: Brill, 1997), 104.

⁶⁶ Collins, "Genre", 11.

⁶⁷ Plutarchos, *Cat. Min.* 70.5–6; Tacitus, *Sen.* 15.63.

Varken under misshandeln eller när Jesus blir hånad nämns något om hans respons eller agerande (14:65; 15:16–20).

När Jesus står inför översteprästen och Pilatus ger han inte något försvar, något både översteprästen och Pilatus blir överraskade av (θαυμάζω, 14:60; 15:5).⁶⁸ Troligtvis hade en ideal läsare också reagerat på samma sätt. Detta kan jämföras med Sokrates mycket långa försvarstal, och även med Eleasar, som håller ett långt tal om varför han måste vara trogen gentemot Tora (4 Mack 5:16–38). Det skulle eventuellt också gå se en parallell till Xenofons Sokrates, som avstod från att förbereda ett försvarstal med hänvisningar till δαιμόνιον.⁶⁹ I martyrologier är θαυμάζω en vanlig respons från regenten eller tyrannen, som ofta förundras över martyrens orubblighet (se t.ex. 4 Mack 6:11; 2 Mack 7:12).⁷⁰

Craig Evans beskriver presentationen av Jesus som ”stoisk” eftersom Jesus står upp med lugn och värdighet inför sina motståndare, och Evans drar paralleller till traditionerna om ärofull död, liksom till både Plutarchos och Platon.⁷¹ Collins anser å andra sidan att Jesus är tyst eftersom fokuset i passionsnarrativet inte är på Jesu sinnelag eller karaktär utan snarare på händelserna som sker omkring.⁷² Samtidigt kan påpekandena att Jesus var tyst och reaktionerna på detta förstås som att det faktiskt säger något om hans karaktär. I ljuset av det stora fokus på Jesu känslor som noterades i Getsemaneberättelsen måste man ändå säga att passionsnarrativet visar intresse för Jesus karaktär.

Samtidigt är Jesus inte helt tyst. Han tar till orda vid två direkta frågor om hans identitet. För översteprästen och den religiösa eliten handlar det om frågan om han är Messias (14:62); för Pilatus om han är ”ju-

⁶⁸ θαυμάζω konnoterar också ”förvåning” (θαυμάζω, *TDNT* 3:25), vilket troligtvis kan appliceras på Pilatus.

⁶⁹ Xenofon, *Apol.* 1.5.

⁷⁰ Marcus, *Mark*, 1035.

⁷¹ Craig Evans, *Mark 8:27–16:20*, WBC 34b (Nashville: Thomas Nelson, 2001), 479).

⁷² Collins, ”Noble Death”, 502.

darnas kung” (15:3). Här återkommer temat om Jesus som en messiansk kung. I översteprästens och Pilatus fråga finns det en ambiguitet eftersom båda också är formulerade som konstateranden.⁷³ Sammanhanget tydliggör att Pilatus och översteprästen frågar (*ἐπερωτάω*), men för den ideala kristustroende läsaren blir frågorna samtidigt konstateranden som hen kan hålla med om utifrån läsningen av narrativet. Det skapar en dramatisk ironi. Även en hypotetisk icke-troende läsare skulle troligtvis uppfatta denna ironi.

När Jesus svarar översteprästen (14:62) är Jesus självsäker, tydlig och klar och anspelar på bland annat Ps 110, som har ett tydligt kungatema.⁷⁴ Pilatus fråga implicerar att detta är huvudanklagelsen mot Jesus, vars svar (*σὺ λέγεις*, 15:2) är något sarkastiskt och visar att frågan också kan uppfattas som ett påstående. Jesus behöver inte förklara sin identitet eftersom Pilatus redan gjort det.⁷⁵ Joel Marcus menar att hur Jesus svarar Pilatus visar på en ”sovereign self-possession” – en självbehärskning som riskerar att reta upp Pilatus, men som istället leder till förundran.⁷⁶

Jesu svar är samtidigt också tvetydigt, det varken bekräftar eller förnekar Pilatus påstående. Marcus anser att Jesu respons antyder att han anser sig vara överordnad Pilatus.⁷⁷ Här går det att dra paralleller till Sokrates ”arrogans” (*μεγαληγορία*) i Xenofons *Apologia Socrates*.⁷⁸ Xeno-

⁷³ *σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ* (14:61); *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* (15:2).

⁷⁴ Collins, *Mark*, 705, 713; Marcus, *Mark*, 1014.

⁷⁵ Marcus, *Mark*, 1033.

⁷⁶ Se Marcus, *Mark*, 1034: ”By ’answering back’ he displays the very royal consciousness that he is being interrogated about, since no one would dare to answer a ruler in this way unless he felt himself to be somehow his superior. The edginess of the response is increased by the fact that it is delivered in the presence of members of the Jewish elite, before whom Pilate risks losing face if he does not react strongly.”

⁷⁷ ”By ’answering back’ he displays the very royal consciousness that he is being interrogated about, since no one would dare to answer a ruler in this way unless he felt himself to be somehow his superior” (Marcus, *Mark*, 1034).

⁷⁸ Xenofon, *Apol.* 1.1.

fon menar att Sokrates *μεγαληγορία* berodde på att Sokrates faktiskt *ville* dö. Han retade upp sin jury medvetet så att han skulle dömas, och vägrade att erbjuda ett alternativt straff, som annars var seden.⁷⁹ I Jesu respons finns dock inte någon ”dödslängtan”, vilket episoden i Getsemane gjort klart.⁸⁰ Jesu svar till översteprästen och Pilatus kan därför inte ses som en provokation i stil med Xenofons tolkning av Sokrates *μεγαληγορία*, även om svaret saknar den artighet och respekt som Pilatus kunde förväntat sig av någon i Jesu position.⁸¹ Att Jesus endast svarar på de två frågor som rör hans identitet synliggör vad som är själva ”problemet” eller ärendet i hela passionsnarrativet: Jesu identitet. Markus vill visa att Jesus är Messias, Guds son.

Xenofon betonar också att Sokrates var oskyldig.⁸² Detta blev en allmän tolkning av Sokrates rättegång och död och plockades upp av senare traditioner.⁸³ Sokrates ansågs ha blivit dömd på ett orättvist sätt, utifrån anklagelser som inte stämde och som han motbevisade.⁸⁴ Enligt Xenofon var anklagelserna mot Sokrates felaktiga och baserade på avundsjuka.⁸⁵ I passionsnarrativet döms också vittnesmålen mot Jesus

⁷⁹ Se Thomas C. Brickhouse och Nicholas D. Smith, *Routledge Philosophy GuideBook to Plato and the Trial of Socrates* (London: Routledge, 2004), 70: ”So it was, then, according to Xenophon, that Socrates bragged about his great value to Athens, knowing that the jury would become incensed and order his execution. In short, Xenophon’s Apology is not really a defense at all. It is an explanation of why Socrates failed to be acquitted.”

⁸⁰ Se Robin Waterfield, ”Xenophon on Socrates’ Trial and Death”, i *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, red. Fiona Hobden och Christopher Tuplin (Boston: Brill, 2012), 269–306 (270).

⁸¹ Collins, *Mark*, 713; Boring, *Mark*, 419.

⁸² Xenofon, *Apol.* 28. *Faidon* avslutas också med en hänvisning till Sokrates oskyldighet (Platon, *Faidon* 118).

⁸³ Sterling, ”*Mors Philosophi*”, 399.

⁸⁴ Debra Nails, ”The Trial and Death of Socrates”, *A Companion To Socrates*, red. Sara Ahbel-Rappe och Rachana Kamtekar (Williston: Wiley, 2008), 5–21 (14).

⁸⁵ I Platon, *Apol.* inleder Sokrates sitt försvarstal med att säga att hans åklagare talat övertygande, men att det knappast finns ett enda ord av sanning i det de sagt, *καίτοι*

som falska.⁸⁶ Mark 15:26 klargör huvudanklagelsen mot Jesus: påståendet att han var ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.⁸⁷ Detta var för hans antagonister ett falskt påstående, men för den ideala kristustroende läsaren var det sant. Det är fullt av dramatisk ironi. Skillnaden är att medan påståendena om Sokrates var falska, var de i Jesu fall sanna. Jesus dör på grund av att hans antagonister misslyckas med att se sanningen i det han anklagas för. Däremot har den ideala läsaren förstått att Jesus är kung och Messias, något som borde leda till hans upphöjelse men istället döms han till döden.

I Jesu lidande och död når de två teman som Markusevangeliet genomgående hållit i ett spänningsförhållande sin kulmen: 1) Jesus som en kunglig Messias som var full av makt och auktoritet; och 2) Jesus som en Messias som måste lida och dö. I passionsnarrativet ikläds han båda rollerna. Det är fullt av ironiska anspelningar på Jesus som kung,⁸⁸ och detta mitt under lidande, hån och till slut död.

Jesu död

Från att motståndarnas diverse reaktioner på Jesus tidigare i evangeliet varit blandade är dessa nu anmärkningsvärt samstämmiga. Jesus får gång på gång ta emot hån och förlöjliganden från Stora rådet (14:61–65) och soldaterna (15:16–20), liksom från överstepräster och de skriftlärdade nedanför korset (15:31–32, 36) och från de som var korsfästa bredvid honom (15:32). Hånet innehåller både verbal och dramatisk ironi. Den verbala ironin syns när soldaternas klär på Jesus manteln och kronan

ἀληθές γε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν εἰρήκασιν (Platon, *Apol.* 17a). Han kallar också anklagelserna för falska (ψευδῆ κατηγορημένα, Platon, *Apol.* 18a).

⁸⁶ Δικαιος, som används för Sokrates (Platon, *Faidon* 118), används aldrig i Markus passionsnarrativ (jfr Luk 32:47). Dock talar både Markus bedömning av vittnesmålen som falska (ψευδομαρτύρεω) samt hela narrativets dramatiska ironi för att han ändå ska förstås som just detta.

⁸⁷ Mellan 14:61–15:39 blir Jesus kallad "Messias", "Guds son" eller "judarnas kung" sju gånger (14:61; 15:2, 12, 18, 26, 32, 39).

⁸⁸ Collins och Collins, *King and Messiah*, 132.

och utropar honom som ”judarnas kung”. Den dramatiska ironin uppfattas däremot av den ideala läsaren som läst narrativet från början och ser att en kröning egentligen är helt passande.⁸⁹ Att de förbipasserande hädar (βλασφημέω, 15:29) innebär också en dramatisk ironi, eftersom Jesus, som anklagades för hädelse (14:64), nu blir hädad av åskådare som ur ett läsarperspektiv begår samma brott.⁹⁰ Den dramatiska ironin är avsedd att förstås som en bekräftelse av Jesus som en kunglig Messias.

Efter Getsemane och fram till dödsögonblicket har Jesus varit övervägande tyst (15:34, 37). I dödsögonblicket utropar han dock sina *ultima verba*, sina ”sista ord”, som består av ett ångestfullt rop till Gud. *Ultima verba* var vanligt förekommande i en ärofull död, med idealet att de skulle vara triumferande. En persons *ultima verba* ansågs illustrera dennes karaktär och attityd inför döden.⁹¹ Jesu rop är utgör en skarp kontrast till Sokrates sista ord, liksom till vad som förväntades av motivet.⁹² I *Faidon* menar Platon att Sokrates lugn, oräddhet och ärlighet visar att Sokrates måste ha haft gudarnas beskydd när han gick in i döden.⁹³ Jesu ord om att ha blivit övergiven av Gud är i rak motsats till

⁸⁹ Camery-Hoggatt, *Irony*, 2; Rhoads, *Mark as Story*, 115.

⁹⁰ Evans, *Mark*, 505.

⁹¹ *Ultima verba* förekom ofta i biografisk eller historiografisk litteratur, liksom i retoriska eller mer litterära texter. Att citera en persons sista ord, vare sig de var äkta eller fiktiva, var ett populärt motiv under antiken. En persons *ultima verba* ansågs illustrera den döendes karaktär eller attityd, och även här blev Sokrates en modell, se Claudia G. Englhofer, ”*Ultima verba*”, i *Brill’s New Pauly, Antiquity Volumes*, red. Hubert Cancik och Helmuth Schneider (Leiden: Brill, 2019).

⁹² Det står också i kontrast till Eleasar och de sju brödernas sista ord i Mackabeerböckerna. Till exempel säger den femte brodern: ”[han] såg på kungen och sade: ’Du har makt bland människor, fastän du är dödlig, och därför kan du göra vad du vill. Men tro inte att vårt folk är övergivet av Gud. Om du framhårdar skall du få uppleva hu han I sin väldiga kraft plågar dig och dina efterkommande!’” (2 Mack 7:16–17).

⁹³ Se Platon, *Faidon* 58:e: ”... så orädd och ädel gick han mot döden, Echekrates, att jag fick det intrycket att han inte ens när han gick mot Hades saknade gudomlig välsignelse”.

denna bedömning; hans sista ord är fulla av känslor och uttrycker ensamheten i att utså intensivt lidande. Den ideala läsaren med kunskap om *ultima verba* skulle notera detta och reagera på kontrasten.⁹⁴

I anslutning till att Jesus ger upp andan rivs skynket i templet isär. Innebörden av skynket i templet indikerar att Jesu död är en central del av manifestationen av Jesus som kung, och att det som sker också är Guds vilja.⁹⁵ Vid korset är den första människan i Markusevangeliet som uttalar att Jesus var Guds son en romersk officer. Officerens uttalande är tvetydigt på flera plan, och det är möjligt att detta är avsiktligt.⁹⁶ ”Guds son” var en ärofull titel som vanligtvis användes för kejsare i den grekiskromerska kontexten, men är i Markusevangeliet också kopplat till en

⁹⁴ Collins, *Mark*, 755, anser att det är tydligt att Jesus sista ord inte är formade efter ärofull död-motivet. Medan det är sant att Jesus *ultima verba* står i rak motsats till hur det ”borde” se ut, är det ändå en användning av ett typiskt genrelement, och en läsare skulle förmodligen göra en koppling till detta och reagera på kontrasten.

⁹⁵ Den passiva formen av *σχίζω* antyder att det är ett gudomligt agerande, vilket också förstärks av beskrivningen ”uppifrån och ned”. Verbet *σχίζω* är också en direkt anspelning på Jesu dop där samma verb används när himlen öppnas och Jesus förklaras vara Guds son (1:11). Både öppnandet av himlen och skynket som rivs i två delar är vad man kan kalla för en avslöjande handling, menad att bevisa eller uppenbara, eller ”teofani”, se Marcus, *Mark*, 1067; Collins, *Mark*, 763. Se också Collins som kallar det för en ”ironisk teofani”: ”The death of Jesus on the cross is accompanied by a real, but ambiguous and mysterious, theophany, which suggests that the will of God is fulfilled in the apparently shameful death of Jesus on the cross” (Collins, *Mark*, 764).

⁹⁶ Tvetydigheterna innefattar att det dels är oklart utifrån kontexten vad i narrativet som orsakar officerens reaktion, dels vad *ἐκπνέω* syftar till, huruvida uttalandet ska förstås som genuint eller ironiskt, samt att det saknas en bestämd artikel vid *υἱὸς θεοῦ*. För diskussion om den bestämda artikeln, se till exempel Whitney T. Shiner, ”The Ambiguous Pronouncement of the Centurion and the Shrouding of Meaning in Mark”, *JSNT* 78 (2000): 3–22. För diskussion om uttalandet är en utmaning till den rådande kejsarkulten, se Earl S. Johnson, ”Mark 15:39 and the So-Called Confession of the Roman Centurion”, *Biblica* 81/3 (2000): 406–413. Fowler, *Reader*, 207, anser att uttalandet ska förstås ironiskt. En övergripande diskussion finns i Collins, *Mark*, 766–768.

kunglig Messias.⁹⁷ Den ideala läsaren skulle uppfatta att officeren ger Jesus en ärofull titel och samtidigt se att sättet Jesus dör på, hur han ”ger upp andan”, är skamligt utifrån de rådande idealen om en ärofull död. Den ideala läsaren skulle därför troligtvis uppfatta officerens uttalande som paradoxalt. Officerens uttalande går också att jämföra med Sokrates fångvaktare i Platons *Faidon*, liksom med åskådarnas reaktion i Mackabeerböckerna.⁹⁸ I 2 Mack 7:12 och 4 Mack 9:26 är det tydligt att det är brödernas mod och uthållighet som föranleder åskådarnas beundran. Mod och uthållighet är två element som är frånvarande i skildringen av Jesu död, där Jesus istället är fylld av ångest, en reaktion som ansågs oförnuftig och ovärdig. Vidare baserar Sokrates fångvaktare sin reaktion på Sokrates värdiga agerande och säger att han funnit Sokrates vara den ”mest nobla, ödmjukaste och goda mannen” (*γενναϊότατον και πραῖτατον και ἀριστον ἄνδρα*).⁹⁹ Både fångvaktarens och åskådarnas reaktion i Mackabeerböckerna är rimliga utifrån narrativens perspektiv, men i Mark 15:39 kommer officerens uttalande utan att det finns några element som talar för officerens slutsats på berättelsenivå. Jesus dör istället under hån och misshandel, övergiven och sviken av sina närmaste i sin sista stund, och när han utifrån vad som förväntades av en ärofull död hade kunnat visa mod uttrycker han istället sin ångest och övergivenhet. Officerens uttalande är därför paradoxalt.

Samtidigt fungerar uttalandet som passionsnarrativets *ultima verba* och kontrasterar så Jesu sista ord. Passionsnarrativet avslutas därmed

⁹⁷ ”Guds son” var i den Hebreiska bibeln inte en exklusiv benämning för kungen. Även Israels folk och änglar kunde kallas för ”Guds son/söner”. Men i och med att det är en kunglig psalm som alluderas till kan man anta att det här är ”Gud son” med kunglig innebörd som avses. Titlarna ”Guds son” och ”den Högstes son” används också som beteckningar för en kommande kunglig Messias i 4Q246 1 1–2. I 4QFlor 1 10–13 används 2 Sam 7:14 om en davidisk, kunglig Messias (Marcus, *Mark* 162). För grekiskromersk kontext, se Jarl Fossum, ”Son of God”, *ABD*, 6 vol. (New York: Doubleday, 1992), 6:133.

⁹⁸ Platon, *Faidon* 116c.

⁹⁹ Platon, *Faidon* 116c.

inte med Jesu ångest utan med ett yttrande om hans nobla rang. Genom att därtill koppla uttalandet till ἐξέπνευσεν (15:39) indikeras att det var just genom sättet Jesus dog som han visades vara Messias. Officerens uttalande blir således kulmen på Markus paradoxala anspråk om Jesus som en kunglig Messias med uppdraget att lida och dö.

Mot slutet av evangeliet innebär också den ”unge mannens” (νεανίσκος) ord om Jesu uppståndelse att passionsnarrativet inte avslutas med Jesus som ett skamligt offer (16:5). Medan den andra ”unge mannen” (νεανίσκος) i Getsemane gav en föraning om Jesu förödmjukelse (14:51–52), ger den ”unge mannen” vid graven information om Jesus uppståndna tillstånd.¹⁰⁰ Uppståndelsen fullbordar Jesu tre passionsförutsägelser tidigare i Markusevangeliet (8:31; 9:31; 10:33–34) och talar för att Jesu död var i enlighet med Guds vilja. I presentationerna av de mackabeiska martyrerna fanns en övertygelse om att Gud skulle bekräfta dem som rättfärdiga genom en framtida uppståndelse (2 Mack 7:9, 10–11, 14). Förkunnelsen att Gud har uppväckt Jesus (16:6) är en bekräftelse på att Jesus verkligen var ”Guds son”, såsom officeren sagt. Uppståndelsen bidrar också till passionsnarrativets paradox där Jesus i sin död förklaras vara Guds son, en man av nobel rang trots sin skamfulla död. Genom dessa två uttalanden visar Markus att Jesus verkligen var ”Guds son”, den kungliga Messias som behövde dö. Medan döden för Sokrates var något gott och ett ädelt mål i sig själv,¹⁰¹ visar uppståndelsen att för Markus var döden i sig aldrig målet för Jesus. Istället demonstrerar det att det var genom sitt lidande och att Gud uppväckte honom från döden som Jesus tog emot sin ära.¹⁰²

Denna paradox är en del av den spänning som redan finns i Markusevangeliets narrativ som helhet, där Jesus skildras som både en kunglig Messias liksom en Messias som måste lida och dö. Episoden i Getsemane bildar tillsammans med dödsögonblicket en *inklusion* i passionsnar-

¹⁰⁰ Collins, *Mark*, 794; Gundry, *Mark*, 991.

¹⁰¹ Platon, *Faidon* 67–68d.

¹⁰² Strauss, *Mark*, 41.

rativet som håller ihop spänningen.¹⁰³ Episoderna bryter av Jesu tystnad och oberördhet. I ljuset av vad som ansågs känneteckna en ärofull död agerar han både skamligt och ärofullt. Det finns en genomgående spänning i framställningen av Jesus där han agerar både i likhet med och i rak motsats till vad en läsare kunde förvänta sig av en ärofull död. Implikationen blir att Jesus var ärofull trots sin död, som uppfattas som skamlig, och att han genom hur han dog visade sig vara Messias. För Markus ideala kristustroende läsare blir detta en försäkring om att de anförtrott sig till en ”värdig” Messias. För den hypotetiska icke-troende läsaren kunde det också leda till att se Jesus och hans död i ett nytt ljus.

MARKUS PARADOXALA ANVÄNDNING AV DEN ÄROFULLA DÖDEN

Den föregående analysen har visat att Markus passionsnarrativ är full av ironi och paradoxer, och att man också kan ana en paradoxal användning av den ärofulla döden. Flera aspekter som är vanliga i beskrivningar av en ärofull död finns med i passionsnarrativet. Här ser vi bland annat de vanligt förekommande skildringarna av protagonistens sinnelag och agerande med beskrivningar och referenser till hur Jesus känner och agerar. Jesu lärjungar har också en central roll i narrativet, och i slutet återges hans *ultima verba*. Vidare påminner rättegången med Pilatus om de rättegångar som återges i *Acta Alexandria*, vilka Collins identifierar som tillhörande τελευταί.¹⁰⁴ Rättegången mot Sokrates spelade också en central roll i skildringen av hans död. Vidare finns en aspekt av gudomlig ”nödvändighet” eller vilja som en

¹⁰³ Powell, *Narrative Criticism*, 32–34, menar att användningen av *inklusion* i narrativ är ett vanligt sätt för författaren att guida läsaren och forma dennes förståelse. Som sådant är det ett litterärt grepp och en del av den narrativa retoriken. Han definierar ett *inklusion* som ”... a repetition of features at the beginning and end of a unit”, och menar att sådana kan användas i narrativa enheter av varierande storlekar och längder, ”from individual sentences to paragraphs or entire books”.

¹⁰⁴ Collins, ”Genre”, 12.

bakomliggande drivkraft i det som skedde. Tystnaden från Gud i Getsemane kan exempelvis tolkas som att det som kommer att ske är i enlighet med Guds vilja, på liknande sätt som Sokrates tolkade tystnaden från sin *δαιμόνιον* som ett tecken på att det var den gudomliga viljan (*ἀνάγκη*) att han skulle ställas inför rätta och dömas till döden.¹⁰⁵ Men medan det för Sokrates handlar om att döden är något gott för en god människa handlar det för Jesus om att låta Skriften bli uppfylld (14:49) och att det finns en gudomlig nödvändighet, en sorts bakomliggande tanke, också förstådd som Guds vilja (8:31).

Ytterligare aspekter som vanligtvis kännetecknade en ärofull död och som återfinns i passionsnarrativet är Jesu tystnad inför sina anklagare och misshandlare, vilket skulle kunna uppfattas av en grekisk-romersk läsare som ett stoiskt agerande. När Jesus svarar översteprästen är han självsäker, tydlig och klar och anspelar på bland annat Ps 110, som har ett tydligt kungatema.¹⁰⁶ Översteprästens och Pilatus *θαυμάζω* stämmer in på hur en regent vanligtvis reagerade på en martyrs orubblighet, och den enda gången Jesus svarar Pilatus är det med vad Joel Marcus kallar för ”sovereign self-possession”.¹⁰⁷ Jesu respons visar på en typ av självsäkerhet som en läsare med kännedom om Sokrates död skulle kunna uppfatta som Sokrates *μεγαληγόρια* hos Xenofon. Xenofon menar att Sokrates attityd berodde på att Sokrates mer eller mindre ville dö.

Samtidigt finns det också flera element som beskrivs och framställs på ett sätt som står i kontrast eller motsats till vad man kan förvänta sig av motivet. Lärjungarna finns med, men istället för att vara närvarande, trogna och stöttande misslyckas de med att göra det som Jesus bad dem om. Judas förråder honom, Petrus förnekar honom, alla flyr och är sedan helt frånvarande när han dör. Beskrivningar av protagonistens sinnelag och reaktioner är en tydlig del av narrativet, liksom i andra skildringar, särskilt hos Sokrates. Här står Jesu agerande i Getsemane

¹⁰⁵ Platon, *Apol.* 40a–e.

¹⁰⁶ Collins, *Mark*, 705, 713; Marcus, *Mark*, 1014.

¹⁰⁷ Marcus, *Mark*, 1034.

och i dödsstunden i skarp kontrast till vad en läsare med kännedom om Sokrates död kunde förvänta sig. Istället för att välkomna döden såsom Sokrates, Seneca och Eleasar gjorde, ber Jesus om att få undslippa. Jesus uttrycker oro och ångest, ett agerande som ansågs oförnuftigt och ovärdigt. Vidare håller Jesus inget försvarstal som Sokrates gjorde, eller som Eleasar och de sju bröderna gjorde när de försvarade sitt agerande med hänvisning till Torah. Passionsnarrativet har också med Jesu *ultima verba*, men istället för något triumferande är det fullt av ångest där han ropar ut i sin övergivenhet. Till slut dör Jesus genom att ge upp andan med ett dödsrop. I kontrast till Sokrates lyser lugn och oberördhet med sin frånvaro.

I linje med dessa observationer kan det fastställas att Markus passionsberättelse anspelar på många av de framträdande aspekterna i en ärofull död, men på ett delvis omkastat sätt. På så sätt skapar Markus en paradox: Jesu död framställs som på samma gång ärofull och skamlig. Denna spänning hålls samman av det *inklusive* som Getsemane och korset bildar, där de framträdande dragen i inledningen och avslutningen av narrativet är Jesu ångest, medan han däremellan är tyst och stoisk i skildringar som har tydliga anspelningar på Jesus som kung. Efter Getsemane och innan dödsögonblicket framträder dock Jesus mer i enlighet vad man kan förvänta sig av någon som dör ärofullt. Markus ideala läsare skulle sannolikt uppfatta att många av aspekterna som kännetecknar en ärofull död finns med i passionsnarrativet, men på ett omkastat och ironiskt sätt. Den slutsats man kan dra är att det finns en spänning i hur Markus relaterar till den ärofulla döden som kan kallas för paradoxal.

Det är i detta avseende som det blir relevant att plocka in genre teori för att förstå Markus mångfacetterade förhållningssätt till motivet. Genrer är rörliga och funktionella och formar upplevelsen av varje enskilt litterärt verk. Bruket av genrer avser att påverka läsarens respons och tolkning. Eftersom genre är ett kommunikationsmedel bidrar användningen av denna till det större meningsskapande syftet. Därför är det inte endast *vilken* genre författaren använder sig av, utan också *hur* hen

använder sig av den, som säger något om dennes budskap. Hur en författare använder sig av genre är en del av dennes kompositionella strategi. Jerry Camery-Hoggatt talar om polyvalens och menar att en genres funktion kan ligga på flera nivåer.¹⁰⁸ På en nivå kan genrelement som används vara den logiska följderna av den genre som författaren vill använda, men på en annan nivå används genrelementen på ett sätt som tjänar författarens större syfte att vägleda läsaren i den riktning som författaren avser att kommunicera. Som nämnts ovan har Christopher Pelling också visat att det inte var ovanligt för författare i antiken att anspela på läsares förförståelse och förväntningar när de använde sig av motiv och genre.¹⁰⁹

Ett exempel på detta är när Alexei Zadorojnyi menar att Plutarchos egentligen beskriver Catos död som en kontrast till Sokrates död. Att Plutarchos poängterar att Cato läste *Faidon* två gånger visar att Catos död ska förstås i ljuset av Sokrates.¹¹⁰ Men genom att porträttera Cato som känslomässigt instabil, där han flera gånger får aggressiva utbrott och i slutändan nästan misslyckas med sitt självmord, skapas en tydlig kontrast. Zadorojnyi framhåller att Plutarchos kontrasterande användning var ideologiskt motiverat och att han ville ge en mer komplex bild av Cato.¹¹¹ Om Zadorojnyis slutsats är korrekt talar det för att det inte var ovanligt för antika författare att vrida på och använda sig av motivet om en ärofull död och i synnerhet av Sokrates ideal på ett sätt som gick i enlighet med en viss ideologiska agenda. Detta styrker Camery-Hoggatts och Pellings teorier, och går också i linje med den genreteori som beskrivits ovan.

Utifrån denna förståelse menar jag att en tydlig aspekt av Markus kompositionella strategi var att använda det ärofulla döden-motivet på

¹⁰⁸ Jerry Camery-Hoggatt, *Irony in the Gospel of Mark* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 178.

¹⁰⁹ Pelling, "Epilogue", 325–357.

¹¹⁰ Plut. *Cat. Mi.* 68.1–4; Sterling, "Mors philosophi", 388.

¹¹¹ Alexei V. Zadorojnyi, "Cato's suicide in Plutarch", *The Classical Quarterly* 57/1 (2007): 216–230 (222).

ett paradoxalt sätt, för att bevisa sitt paradoxala påstående om en kunglig Messias med uppdraget att lida och dö. Markus anspelar således på den ideala läsarens, eller åhörarens, förståelse om vad som är en ärofull död, och genom Markus användning av narrativ retorik uppmanar han läsaren att ompröva sin förståelse och skapar utrymme för en ny tolkning.

Den paradoxala användningen blir därmed en del av Markus paradoxala påstående om vem Jesus var. Användningen av motivet kommunicerar att Jesus verkligen var ärofull och att han var Guds son såsom officeren sa. Markus användande av ironi, ambiguitet och paradoxer i passionsberättelsen möjliggör att den ideala läsaren kan se "genom" eller bakom det som var skamligt i Jesu död och istället förstå det paradoxala budskapet att Jesus var "judarnas kung" (15:26), "Messias, den högste Gudens son" (14:61) och "Guds son" (15:39). Precis som en paradox presenterar två motsägelsefulla påståenden som ändå representerar en sanning, visar den paradoxala användningen av den ärofulla döden att Jesus var ärofull trots att aspekter av hans lidande och död inte var det. Detta budskap är något Markus ideala kristustroende läsare kan stämma in i och något den ideala läsaren med kunskap om motivet förstår. Markus presenterar Jesus som, trots sin delvis skamliga död, var Messias, och att det var just genom denna död som han visar sig vara Messias, Guds son.

SLUTSATSER

Sokrates död hade ett starkt inflytande i antik biografisk och historio-grafisk litteratur som återgav olika kända mäns död. Jag har argumenterat för att även Markusevangeliets passionsberättelse verkar vara i dialog med detta motiv genom att modifiera förståelsen om den ärofulla döden. Till skillnad från exempelvis Tacitus beskrivning av Senecas död eller Mackabeerböckernas beskrivning av de judiska martyrererna använder Markus motivet på ett paradoxalt sätt. Det är en användning som lämnar läsaren både förbryllad och förundrad på samma gång.

Många av de vanliga motiven i en ärofull död finns med, men på ett sätt som står i kontrast till vad en läsare med kännedom om motivet kunde förvänta sig. Användningen av motivet på detta sätt går i linje med Markus paradoxala påstående om vem Jesus var. Genom sin användning av paradoxer, ambiguitet och ironi har den ideala läsaren hela tiden kunnat se igenom, eller bakom, det som inte var ärofullt i Jesu död och istället sett det paradoxala budskapet att Jesus egentligen var den som karaktärerna hånade honom för: han var ”judarnas kung”, ”Messias, den högste Gudens son” och ”Guds son”.

Markus använder sig av en narrativ retorik där litterära grepp och den paradoxala användningen av den ärofulla döden uppmanar läsaren att ompröva sin förståelse. Han vill förklara det paradoxala påståendet om en kunglig Messias som hade uppdraget att lida och dö. Det leder den ideala läsaren till att se att Jesus, trots en död som kund uppfattas som skamlig, ändå var Messias, eller att det var just genom denna död som han visar sig vara Messias, Guds son. För Markus läsare och ur passionsnarrativets perspektiv var Jesus ärofull och Guds son.

Man avslutningsvis ställa sig frågan om hur en (hypotetisk) icke-Jesustroende läsare hade reagerat på Markus paradoxala presentation av Jesu död. Utifrån hur en ärofull död vanligtvis beskrevs i grekisk-romersk litteratur hade en sådan läsare kunnat förvänta sig att en sådan död bland annat skulle innebära ett stoiskt välkomnande av döden, vännernas närvaro och ärofulla *ultima verba*. Att Jesus i Markus berättelse inte lever upp till dessa egenskaper ställde sannolikt dessa läsare frågande inför varför Markus och Jesu lärjungar konstaterar att Jesus är Guds son och världens frälsare. Sett till ett möjligt syfte med Markus retorik är det inte osannolikt att Markus paradoxala berättelse å ena sidan vill säkerställa att de Jesustroende anförtrött sig till en värdig Messias och å andra sidan försöka övertyga icke-troende att modifiera sina föreställningar av vad en ärofull död innebär, och att därigenom få dem att vara mer öppna inför möjligheten att Jesus kunde ha varit Guds son och världens frälsare.

Recensioner

FRANTIŠEK ÁBEL

The Psalms of Solomon and the Messianic Ethics of Paul

WUNT II/416, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, paperback, xv + 355 pages,
€89, ISBN: 978–316–15399–16

In his book, František Ábel explores the idea of the “last judgement” in Paul’s letters and the pseudepigraphic Psalms of Solomon. Ábel primarily investigates the preparation of Israel and the nations for the “Day of the Lord,” as it is presented in the psalms and Paul’s letters respectively. The purpose of his book is to argue that Paul depended on, or was at least influenced by, Pss. Sol. in his theologizing regarding final judgement, justification, and the Davidic messiah. Since Paul’s ethics is deeply connected with his expectation of the final judgement, which is also when the messiah returns, his ethics (as well as the ethics of Pss. Sol.) is messianic, hence the title “messianic ethics.”

In the first chapter Ábel seeks to define the role of deuterocanonical Jewish literature in the context of Second Temple Judaism. He also examines how the Torah is conceived of, and what role it plays within this literary corpus. He concludes with saying that, “[d]espite the remarkable variation between traditions of the period, the Torah was for every group the very core of life for Jewishness.... Torah always meant the source of life and the right way to final salvation, and by this, eternal life” (27). The chapters that follow give a background and define different themes of the psalms, with special focus on how the Davidic messiah is presented in Pss. Sol. 17 and 18. Besides the messianic concept in the psalms, Ábel discusses the origins of the broader idea of a Davidic messiah in the Second Temple Period and positions the psalms within this tradition.

The third chapter is the largest and main chapter of the book. Here Ábel analyses all psalms in Pss. Sol. (except Pss. 6 and 12). Before the

analysis, Ábel presents a few premises. Regarding his perspective on Paul's concept of Jesus as the messiah, he depends heavily on Pamela Eisenbaum's book *Paul Was Not a Christian*. Regarding his perspective on Paul's theology of God's mercy and grace, he depends on Christopher VanLandingham's book *Judgment and Justification in Early Judaism and the Apostle Paul*. With these presuppositions Ábel begins his analysis of the Psalms of Solomon and creates an overview of how the collection conceptualizes God's righteousness as expressed in his merciful judgment and his disciplining his people.

Ábel considers God's righteousness to be expressed mainly in God's mercy and grace, in his judgement over the world, and in his disciplining his people. After the analysis of the psalms, Ábel searches the Pauline letters for similar patterns and theological ideas. He shows how Protestant interpretations usually try to harmonize the concept of being judged by works and the saving grace of Jesus in Paul's letters, and that most of the time, the solutions are less than convincing. By limiting the material to passages where Paul discuss judgement, he shows that the idea that comes into view in the psalms also is visible in Paul's writings.

The main argument of Ábel is that the grace and mercy of God is best seen when he disciplines his people, which should lead to their repentance. Before Jesus' death and resurrection, non-Jews were not able to receive this mercy and grace, since they were not a part of the covenant people of God. Rather, the non-Jews were punished for their sins, and the punishment was that they were not able to venture in to the eternal life with God. Jesus thereby creates the opportunity for non-Jews to participate in the covenant, but only *as* non-Jews. However, they need to remain holy within the covenant, and Ábel argues that both the author of the Psalms of Solomon and Paul believe that people remain holy by behaving good, which is to fulfil the Torah. Evidently, all will be judged at the final judgement based on how well they followed the Torah throughout their lives.

In his final chapter Ábel places Paul's condensed verses regarding justification in Rom 3:21–26 in the context of Pss. Sol. 17–18, especially

18:5. The argument rests on the premise that Paul and other late Second Temple Period authors believed that in the end, Jews would be saved *as* Jews, and non-Jews *as* non-Jews. No one could cross the ethnic and national borders drawn, and no one should. The death and resurrection of Jesus as the messiah signaled to Paul that the end had come and that it was crucial that all the nations heard the message that now, all they had to do to begin their journey was to trust and believe in Jesus.

When humans follow the Torah, they are atoned for their sins and cleansed. In this way they could remain holy until the *parousia* of the messiah, which occurs when the final judgment would come. In the end, everyone will be judged equally and according to their conduct. No one will be favored because of something they themselves had done. This is the point Paul makes in Rom 3:21–26, according to Ábel. God reveals his righteousness in the messiah, which means that he reaches out to the non-Jews. They are saved as non-Jews when they believe in Jesus, but they have to keep themselves clean and righteous before God, which is not to be taken in a forensic way. They are righteous as in the meaning of clean from sin, not exempted from punishment. The punishment is yet to come, and everyone will be responsible for themselves.

In his concluding remarks Ábel states that since both the messianism and the ethics are similar in Pss. Sol. and Paul's letters, it is not unlikely that Paul was influenced by the former. Even more so, says Ábel, since both Paul and the author of Pss. Sol. were Pharisees. His strongest argument for this hypothesis is, however, that both Paul and the author of the psalms write about a Davidic messiah.

The Psalms of Solomon and Paul's Messianic Ethics is an important contribution to the discussion concerning Davidic messianism during the first century CE, and how Paul could have visualized the eschatological age he thought they were now a part of. It is unfortunate that John Barclay's book *Paul and the Gift* was published only a year before Ábel's work, since it would have been a good resource in order to nuance the image of grace and mercy in the Second Temple Period which Ábel works with. Furthermore, Ábel's perspective of the role of the messiah in

Paul's letters is heavily dependent on Pamela Eisenbaum's and is not very nuanced. The main issue is that in the Psalms of Solomon, the messiah will primarily rescue Israel from sin and destruction, and the non-Jews will be saved in the process. Ábel confirms this, but claims that Paul's main influence from the psalms was not how the messiah would rescue Israel, but how he would rescue the non-Jews.

Nevertheless, Ábel delves in to a research field which has been almost completely forgotten by New Testament scholars. Barclay only engages with Pss. Sol. in one of his appendixes, and most scholars engaged in messianism of the Second Temple Period only briefly touches upon the two final psalms. The collection not only mentions a Davidic messiah, but perhaps even more interestingly, a messiah "pure from sin" (17:36). Hopefully the present book will ignite more research on the Psalms of Solomon and especially the messianism represented in the book.

Lukas Hagel, Lund University

DALE ALLISON JR.

The Historical Christ and the Theological Jesus

Grand Rapids: Eerdmans, 2009, häftad, 126 sidor, SEK 202,

ISBN: 978-0-802-86262-4

Dale Allison Jr. har genom åren gjort sig känd som en ledande Jesusforskare med en mängd publikationer på sin lista. Den förhållandevis modesta boken *The Historical Christ and the Theological Jesus* (126 sidor) tillhör definitivt inte någon av Allison's större opus, men den är inte att förringa. Scot McKnight, själv en välrenommerad bibelforskare, brister ut i följande lovord på bokens baksida:

In the last 125 years there have been five truly epochal thinkers who altered the course of Jesus research: Martin Kähler, Albert Schweitzer, Rudolf Bultmann, Ernst Käsemann—and the fifth one is Dale Allison.

Det är stora ord. Samtidigt speglar det något av det inflytande som Dale Allison har haft och har.

Boken ifråga bygger på några föreläsningar som Allison höll vid Duke University 2008. När det gäller omfånget skulle den kunna sägas

vara en av Allison minst genomarbetade böcker. I en annan mening skulle den kunna sägas vara en av hans viktigaste och mest uppriktiga böcker. Mig veterligen har han inte i någon tidigare bok så skrivit ut och blottat sig själv som forskare och människa som i denna. Själv beskriver han den som ”my personal testimony to doubt seeking understanding” (5). Med insikt, humor, ärlighet och skärpa adresserar Allison frågor om teologins begränsningar och konsekvenser för den historiska Jesus-forskningen.

Allison börjar med att beklaga sig över den brist på konsensus som råder bland moderna Jesusforskare, inte minst angående Jesu identitet och uppgift. Liksom Albert Schweitzer för länge sedan påpekade, konstaterar Allison att de flesta moderna rekonstruktioner av den historiske Jesus i mångt och mycket utgör rena projektioner av forskarnas egna teologiska utgångspunkter och intressen. Allison inkluderar sig själv i detta och beskriver tämligen krasst hur också hans egen forskning har kommit att präglas av hans förkärlek till vissa teman, inklusive hans privata livssituation. Vidare betvivlar han starkt den historisk-kritiska forskningens obotliga optimism i att kunna separera ett autentiskt Jesus-material från ett icke-autentiskt. Den formkritiska forskningen med dessa avancerade kriterier har kommit till vägs ände. Det är helt enkelt inte möjligt att särskilja ett icke-teologiskt tolkat Jesus-material från ett teologiskt tolkat material, eftersom Jesus-berättelserna genom tradering och minne vävts samman till ett oskiljaktigt flätverk av historia och teologi, av faktiska händelser och haggadiska utläggningar, av fakta och fiktion. Därför måste den formkritiska forskningen och dess anhängare helt enkelt sluta med att låtsas att göra något som i själva verket inte är görligt.

Så vad gör vi? Enligt Allison har modernismen slagit in en onödig kil mellan den historiske Jesus och den litterära Jesus. Vi behöver lära oss att navigera mellan historia och teologi utan att kantra över i vare sig en ensidig historisk läsning eller en tendentiös mytologisk läsning. Genom att peka på Johannesevangeliet som ett historiskt, litterärt och teologiskt

verk varnar Allison för tron att det endast är det som historiskt kan säkras som ger teologisk auktoritet:

If only the sayings that Jesus really spoke impinge on us, does this not imply that John's Gospel, whose discourses are so widely thought to be mostly post-Eastern meditations, must lose its canonical status altogether? (42)

Nej, evangelierna är inte primärt skildringar av vad Jesus faktiskt sade och gjorde utan textsamlingar formade av de intryck som Jesus förmedlade till sina åhörare och efterföljare, det Allison betecknar som Jesu sociala identitet. De nytestamentliga texter som inte tycks spegla faktiska historiska händelser kan ändå vara teologiskt korrekta återgivningar av vad Jesus stod för och ville förmedla. Som exempel på detta tar Allison synoptikernas frestelseberättelse och passionsberättelsen i Markusevangeliet, berättelser som inte nödvändigtvis i allt behöver vara skildringar av faktiska händelser men ändå mycket väl kan återspegla det vi som helhet vet om Jesus. Eller som Allison krasst konstaterar angående "kärlekens lov": "Jesus wrote nothing to the Corinthians, but without him 1 Corinthians 13 would not have been written" (28).

Allison föreslår att det är genom att förstå det mänskliga minnet som vi också kommer åt Jesus i evangeliernas berättelser, ett teoritänkande som Allison har utvecklat i detalj i hans större verk, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History* (2010). Det är inte genom att dissekera enskilda detaljer utan genom att se de genomgående mönstren och den övergripande bilden som vi kommer åt en tidig minnesbild av Jesus som den som berättade liknelser, talade om en kärleksfull far, utmanade till självförnekelse, etc. Inte ens mirakelberättelserna ser Allison nödvändigtvis som sena eller a-historiska: Är det något Jesus tycks ha blivit hågkommen för så är det ju att han gjorde märkliga tecken och under. Dessutom är inslag av mirakel och övernaturliga händelser vanliga i många trovärdiga religiösa och icke-religiösa redogörelser av mötet med det övernaturliga. Allison argumenterar för att det övergripande mönstret i evangelierna mejslar fram bild av Jesus – vare sig den fanns hos honom själv eller hos hans efterföljare – som en särpräglad eskatologisk

profet, den centralgestalt varigenom Guds upprättelse av historien skulle verkställas och fullbordas.

Trots de historiska metodernas begränsningar menar ändå Allison att sökandet efter den historiske Jesus är viktigt för den kristna tron, inte minst då detta kan korrigera en för hög kristologi såväl som en för låg kristologi. Kyrkans betoning på Jesu gudomlighet har lett till en förminskning av hans mänsklighet, medan den liberala teologins – med Jesus-seminariet som typexempel – betoning på Jesu mänsklighet har lett till ett försummande av hans gudomlighet. Jesus var vare sig den nicenska trosbekännelsens Kristus eller den liberala teologins enbart mänskliga Jesus. För Allison är och förblir den historiske Jesus en främling och en gåta, samtidigt både mänsklig och i någon mening gudomlig. Var Jesus något så var han den apokalyptiske Jesus, profeten som proklamerade det kommande gudsriket och som i sin egen person förkroppsligade de apokalyptiska förväntningarna. Men det betyder att Människosonens återkomst varken ska lokaliseras i en avlägsen framtid eller i ett mytologiskt nu: Parousin ska förstås som en parabel, en projektion av det Allison kallar för "the mytopoetic imagination" (98). Människosonens ankomst är nära som en presentisk andlig erfarenhet och därför handlar det eskatologiska hoppet ytterst om en förväntan på Människosonens ingripande i nuet, vilket i sig är en nödvändighet om lidandet och ondskan ska besegras.

Allisons reflektioner är genomsyrade av sunt förnuft, lärdomar från historien, klagörande insikter och nyanserad kritik av forskare i alla läger – allt med en sund och välbehövlig självdistans. Inte minst är Allisons klarsynta analys av forskarens förförståelse som avgörande för tolkningsresultatet både välgörande och uppfordrande. Även om jag kanske inte är fullt lika pessimistisk när det gäller användandet av vissa historiska kriterier i Jesusforskningen eller självklart anammar Allisons tolkning av det eskatologiska perspektivet i evangelierna, är hans modesta skrift en bok som med sin klarsynthet och ärlighet engagerar, roar och stör. För alla som är intresserade av frågorna om historiens Kristus och

trons Jesus utgör den helt klart en viktig, befriande och utmanande läsning.

Mikael Tellbe, Örebro teologiska högskola

MORTEN BECKMANN

*Jesus i översettelse: Kristologiske tekster i Bibelselskapets
översettelser 1959–2011*

Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2019, häftad, Open Access,
ISBN: 978-8-202-66424-4

Vem är egentligen Bibelns Jesus? Frågar man den norska exegeten Morten Beckmann blir svaret att det beror på vilken bibelöversättning man läser. Detta eftersom alla översättningar på ett eller annat sätt förmedlar en viss bild av vem Jesus är – eller, i teologiska termer, en viss *kristologi*. Den övergripande idén bakom studien är att översättaren kan välja att lägga sig mer eller mindre nära vad man kan kalla källtexternas kristologiska självförståelse. Att avlägsna sig från denna självförståelse innebär att översättaren istället för att utgå från texterna själva snarare utgår ifrån den kristna kyrkans bekännelse, som den kommer till uttryck i någon av de tre gammalkyrkliga symbola.

Boken är en reviderad utgåva av författarens avhandling vid Universitetet i Agder 2017, då under titeln *Bibelselskapets kristologi: Ideologi og oversettelse*. Precis som avhandlingen från 2017 är den reviderade utgåvan en synnerligen läsvärd, välskriven och rentav spännande bok. Studiens frågeställning är: ”I hvilken grad er kirkens lære om Jesus reflektert i oversettelsesvalgene i kristologiske tekster i Bibelselskapets oversettelser 1959–2011? Hvilke hensyn og interesser har vært styrende for oversettelsesvalgene?” (12). Metodologiskt följer Beckmann tre olika översättningar som det norska Bibelsällskapet har varit huvudman för: ”Ungdomsöversättelsen” av Nya testamentet 1959, helbibeln 1978 (lätt reviderad 1985), samt den senaste översättningen från 2011 (”Bibel 2011”). Beckmann rekonstruerar översättningsprocessen för dessa tre översättningar med fokus på ett antal olika texter där kristologiska frågor av olika slag aktualiseras, till exempel huruvida Jesus var skapad eller

född, eller om Jesus var Guds son redan från begynnelsen eller blev insatt som sådan först vid sin uppståndelse från de döda. Texterna som behandlas är, i tur och ordning: Ords 8:22 (kap. 8); Kol 1:15, 18 (kap. 9); Upp 3:14 (kap. 10); Joh 8:42, 13:3, 16:27–30, 17:8 (kap. 11); Joh 1:14, 17; 3:16, 18; 1 Joh 4:9 (kap. 12); Rom 1:3–4 (kap. 13) och Rom 9:5 (kap. 14). För att rekonstruera Bibelsällskapets översättningsprocess för var och en av dessa texter använder sig Beckmann av Bibelsällskapets eget arkivmaterial som han har fått tillgång till. Detta material gör det möjligt att inte bara deducera en idé om vad som kan ha legat bakom olika översättningsval, utan att faktiskt följa processen fram till den färdiga översättningen. Materialet kompletteras med intervjuer med ett antal av de olika översättarna.

Beckmann konstaterar att principerna för såväl översättningen 1978/85 som Bibel 2011 stadgade att *filologi* och inte *teologi* skulle vara vägledande för översättningsarbetet. Medan översättningen 1978/85 var påverkad av Eugene A. Nidas översättningsteorier och följaktligen blev en utpräglad idiomatisk översättning, var målet för Bibel 2011 att ligga närmare källtexten och vara mer konkordant, således en stor skillnad mot det idiomatiska översättningsidealet från de tidigare decennierna. Beckmann finner att trots detta kan översättningen 1978/85 faktiskt sägas vara präglad av kyrklig teologi – och i än högre grad är detta fallet med Bibel 2011. Detta tycks dessutom komma från ett sent stadium av översättningsprocessen (se t.ex. 414), där Bibelsällskapets redaktionskommitté har reviderat översättningen för att man uppenbarligen varit missnöjd med hur översättarna på de lägre nivåerna har hanterat de kristologiska nyckeltexterna. Detta är intressant och överraskande, särskilt i jämförelse med den svenska kusinen Bibel 2000. Som jag själv har kunnat visa i min forskning kring Bibel 2000 låg de stora och avgörande besluten från de tidigare stegen av översättningsprocessen i allt väsentligt fast; Bibelkommissionens styrelse hade en mycket marginell betydelse för slutresultatet. Vad gäller den norska Bibel 2011 är alltså tendensen den rakt motsatta. Detta skedde dessutom *trots* att riktlinjerna stadgade att översättningen, som Beckmann uttrycker det,

skulle präglas av filologi och inte av dogmatik; att den skulle utgå från texternas egen tillkomstsituation och därmed äga vetenskaplig legitimitet (t.ex. 409–412).

Ett av studiens övergripande analysbegrepp är *ideologi*. Beckmann utgår ifrån översättningsvetarna Basil Hatim och Jeremy Munday som definierar ideologi som "the tacit assumptions, beliefs and value systems which are shared collectively by social groups" (13, n. 2). Beckmann anger tydligt att han använder begreppet ideologi "värdeneutralt" (15), som ett konstaterande av att en översättare alltid präglas av någon typ av ideologisk förförståelse. Huruvida översättarna i Bibelsällskapet själva på ett medvetet sätt drev någon ideologi i sitt sätt att översätta är alltså inte egentligen intressant (16). I studiens andra kapitel, om olika översättningstekniker, utvecklas ideologibegreppet med utgångspunkt från den amerikanske översättningsteoretikern Lawrence Venutis begrepp "foreignization" och "domestication". Detta är en vidareutveckling av Friedrich Schleiermachers idé om att en översättare antingen kan "tämja" texten genom att ta målspråket och målkulturen till utgångspunkt och därmed föra texten till läsaren – eller "främmandegöra" texten genom att ta källspråket och källkultur, det vill säga textens egen kontext, till utgångspunkt, och därmed föra läsaren till texten.

Denna dikotomi utgör en viktig tolkningsnyckel i Beckmanns studie, som själv är tydligt normativ i den bemärkelse att Beckmann uppenbarligen menar att "främmandegörandet" är den översättningsteknik som är att föredra. En sådan översättningsteknik respekterar nämligen källtexternas självförståelse. När till exempel Kol 1:15 diskuteras (kap. 8), konkluderar Beckmann att översättarnas val att i Bibel 2011 översätta denna vers, "[h]an er den usynlige Guds bilde, den førstefødte før alt det skapte", innebär att man tar den nicenska trosbekännelsens förförståelse som utgångspunkt, som ursprungligen formulerades för att bemöta den arianska ståndpunkten att Jesus var skapad och därmed inte kvalitativt skild från skapelsen. Därmed "främmandegörs" texten, betraktad utifrån sin uppkomstsituation (235). Detta är ett exempel på en "anakronistisk" översättning (235), där "text och teologi konkurrerar"

(252). Här, om inte förr, inställer sig dock den kritiska reflektionen om detta inte är att göra det lite väl enkelt för sig. Beckmann menar till exempel att en av bibelvetenskapens uppgifter är att komma *bortom* verkningshistorien (22), så att säga tillbaka till "begrynnelsen". Begreppet verkningshistoria lämnas här helt oproblematiserat. I den utgåva av avhandlingen som Beckmann disputerade på fanns en utförlig diskussion av detta begrepp utifrån Gadamer; som där påpekas menar Gadamer att det tolkande subjektet aldrig kan komma bortom verkningshistorien och att subjektet alltid är begränsat av sin horisont. När Gadamer nu är helt frånvarande går det inte riktigt att få något grepp om hur Beckmann använder begreppet *verkningshistoria*; i alla händelser skulle Gadamer knappast ha hållit med om att det går att komma bortom denna och att komma till en "ren" text som är helt obefläckad av – som fallet är med bibeltexterna – årtusenden av utläggning och reception. Här undrar jag om man inte rentav kan säga att Beckmanns egen användning av begreppet verkningshistoria är *anakronistisk*.

Vidare kan man fråga sig vad det egentligen är som är anakronistiskt i sammanhanget? Att låta receptionen av de texter man översätter vara med och aktivt forma en senare tids översättningar? I ett historiskt perspektiv måste ju dessutom de kristologiska stridigheterna på 300–400-talen sägas tillhöra texternas tidigaste verkningshistoria. I ett vidare perspektiv inställer sig därmed också frågan om vad som i sammanhanget egentligen menas med en *översättning*: Vilken text är det som ska översättas? Vilken källtext är det egentligen vi pratar om, och vad innebär ens begreppet *källtext* i sammanhanget? Är *ekvivalens* mellan källtext och målttext egentligen möjlig att uppnå i den mening som Beckmann verkar önska? Är det med andra ord egentligen relevant att, som Beckmann, göra en tydlig distinktion mellan "källa" och "kanon" (t.ex. 431)? Samtida översättningsvetenskaplig forskning lyfter i allt högre utsträckning fram översatta texter som texter i egen rätt, det vill säga att dessa inte endast betraktas i ljuset av "originalet". Lite ironiskt är det att hela Beckmanns studie, som så tydligt värjer sig mot den kyrkliga teologins tolkningsprimat, kan sägas bottna i en kraftigt biblicistisk idé om att

bibelöversättaren ska ligga så nära texten som det bara går. Som Johan Olof Wallin en gång uttryckte det: "[E]n bibelöversättning bör, så nära ske kan, återgiva Skriftens egna uttryck och framställa sig i den enkla storheten av dess ursprungliga lynne."

Precis i slutet av avhandlingen framträder, lite överraskande, en utpräglad normativ ecklesiologi vilken kopplas till ett visst översättningsideal (429–430): Det är viktigt att bibeltexterna förblir öppna, mångtydiga och tolkningsbara texter, så att de kan användas inom lutherska kyrkosamfund som är särskilda bejänta av sådana "öppna" översättningar. Den lutherska idén om den bemyndigade bibelläsaren görs med andra ord om intet om översättaren gör tolkningsarbetet åt läsaren. Därmed är Beckmann i en bemärkelse tillbaka på ruta ett: Det norska Bibelsällskapet var och är en kristen organisation, och det är kanske inte alldeles överraskande att en bibelöversättning med en sådan organisation som huvudman låter översättningen vara just *kristen* – i detta fallet genom att låta kristen receptionshistoria påverka översättningen. I en intervju som Beckmann gör med Anders Aschim, en av huvudpersonerna bakom Bibel 2011, säger denne: "Det vil ikke være veldig overraskende, for å si det sånn, om du finner tilbakeslag av nikkensk kristologi i en kirkelig bibelutgave" (182). Det är svårt att inte hålla med Aschim på denna punkt (att riktlinjerna från Bibelsällskapet sedan stadgade att sådan teologi *inte* skulle påverka översättningen är en annan sak). Beckmann avslutar sin studie med att konkludera att Bibeln "aldrig är något givet", eftersom den är "en kulturell produkt" (432). Helt riktigt. Frågan är om man då inte borde dra konsekvenserna av detta. Varför inte en kulturell produkt av de sammanhang där Bibeln genom tiderna har tolkats och traderats?

Sådana stora och historiskt övergripande frågor inställer sig vid läsningen av denna mycket välskrivna, genomarbetade och tankeväckande studie. Den utgör ett väsentligt bidrag till nordisk bibelöversättningsforskning (och jag kan bara tycka det är beklagligt att studien är helt utan referenser till undertecknads egen forskning kring den svenska kusinen Bibel 2000), men också till internationell forskning i bredare

bemärkelse. Jag hoppas att Beckmann får tid och möjlighet att arbeta om sin bok på engelska och då kanske särskilt fördjupa de översättningsvetenskapliga perspektiven. Då har den potential att nå en riktigt stor läsekrets, vilket den i allra högsta grad förtjänar.

Richard Pleijel

YITZHAK BERGER

Jonah in the Shadows of Eden

Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2016, hardcover,
158 pages, \$56.54, ISBN: 978-0-253-02129-8

This thought-provoking monograph is a fascinating mix of modern and rabbinic scholarship. It is on the one hand an up-to-date study of intertextuality and how the reading of the book of Jonah is enhanced by its multiple associations with other biblical passages, and on the other hand a work on the interlocking character of the Hebrew Scripture.

The book contains five chapters. Chapter 1 offers a brief outline of the thesis. Berger argues that Jonah, disturbed by God's two-fold response to the sins of humanity, seeks to escape this disturbing reality and flee to an Eden-like existence. Just when he thinks that he has found it (inside the fish), however, he realizes that he is not allowed entry. Instead, he is vomited out, forced to return to reality and to face the situation that provoked his moral indignation in the first place. Jonah himself is an ambiguous character that can be understood in two ways. On the one hand, he resists God's mercy because it challenges his sense of justice. On the other hand, he also resists God's calling because he does not wish to pronounce doom over Nineveh. Eden can likewise mean two things: A haven of perfect justice or a haven of bliss without suffering. In contrast, God's stance is that humanity must face the consequences of sin, but also know that forgiveness is a real option. To deny both is escapism. This message, born out of a dialogue between the book of Jonah and its intertexts and explicated through multiple thematic, lexical, and phonetic parallels, is according to Berger crafted and

intended by the author of the book of Jonah. At the same time, the text of Jonah is multivalent and allows for several meanings to coexist.

The first chapter further explores the textual links between the book of Jonah and Eden-related imagery. In Berger's view, by creating a web of intertextual allusions to the oracles against Tyre in Isa 23 and Ezek 27–28, the author of Jonah construes Jonah's flight to Tarshish (Jonah 1:3) as a flight to an elusive Eden-like existence. For example, Berger argues that the destination Tarshish is a clear allusion to Ezek 28:13 where Hebrew word *tarshish* denotes a precious stone in the garden of Eden. Along similar lines, he detects many examples of shared vocabulary between Jonah 1 and Isa 23, among them the reference to Tarshish in Isa 23:10. In parallel, intertextual links help denote Nineveh as another Tyre, a city that is bound to fall if it does not repent. As to Jonah himself, Berger maintains that the echoes of Gen 4 in Jonah 4 fashion a Jonah who, sitting east of Nineveh (Jonah 4:5), becomes a second Cain who is barred from Eden (Gen 4:14). This image is further enhanced by reading Jonah 1:14; 2:11 [Eng. 10]; Gen 4:8 and 10 together. By fusing the imagery of Jonah being thrown into the sea (spilling innocent blood) and later vomited out of the fish with that of Cain's murder of Abel and Abel's blood crying out from the ground, Berger makes a compelling case for seeing Jonah as a new Cain who is banished from God's presence. In subsequent chapters, Berger continues to develop the Jonah-Cain typology.

The following four chapters progress in a similar manner. In chapters 2–3, Berger explores the intertextual parallels that help create, on the one hand, a raging and wrathful prophet and, on the other hand, a pacifist. Both readings have their origin in the dual meaning of the name Jonah, a word that in Hebrew can mean either oppression or dove. The narrative is thus consciously ambiguous, and each meaning can be supported by a range of intertexts.

The fourth chapter is devoted to the song of thanksgiving in Jonah 2. This text, as noted by many scholars, is a virtual mosaic of intertexts. Here, Berger focuses specifically of those intertextual links that empha-

size Jonah's longing for Eden. To illustrate the issue, Berger suggests that the use of the root *shin, beth, beth* in Jonah 2:4 [Eng. 2:3] is a conscious allusion to the same root in Gen 2:10–13 and Ezek 31:4. Jonah thus enhances his description of his time inside the fish with references to the paradisiacal water in order to depict his time as an Eden-like existence.

The fifth concluding chapter looks in more detail at the interaction between Jonah and the sailors in Jonah 1. Here, a wealth of textual links enhances the impression that whereas Jonah defies God the Gentile sailors fear him. Berger concludes that the real Eden for Jonah turns out to be a life in accordance with God's will. Rather than fleeing to an imaginary and elusive Eden in Tarshish or inside the fish, Jonah, alongside the rest of humanity, must face human imperfection and its implications, as well as God's gift of clemency.

In sum, this is an enriching and stimulating monograph that sheds significant new light of the position and function of the book of Jonah in the biblical canon. My overarching criticism concerns Berger's author-oriented approach. He argues that these links are "allusions," that is links that the author of the book of Jonah made consciously to chronologically earlier texts. In my view, the extant evidence does not support this claim fully. A few, but not all, of the links that Berger appeals to do stand up to the rigorous kind of scrutiny that has been developed by several scholars working with textual allusions. Other links are more associative and are better explored from the perspective of reader-oriented intertextuality. A reader steeped in the biblical literature may make these connections, but the textual affinity is not close enough to suggest that the author intended the connections to be made.

This criticism, however, should not deter readers from partaking of the real treasure that this book constitutes. Berger's study should be appreciated for highlighting and encouraging ways (plural, rather than *the* [single] way) in which the book of Jonah can be read in a truly contextual manner. It has certainly made me, as a reader, appreciate the book of Jonah in new ways. To be recommended.

Lena-Sofia Tiemeyer, University of Aberdeen

MAX BOTNER

*Jesus Christ as the Son of David in the Gospel of Mark*SNTSMS 174, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, inbunden,
xvi + 239 sidor, SEK 885, ISBN 978-1-108-47720-8

”Hur kan de skriftlärdä säga att Messias är Davids son?” frågar Jesus retoriskt i Mark 12:35. Denna så kallade *Davidssonfråga* utgör ett av Markusevangeliet mest omdiskuterade textställen, och dess tolkning är av central betydelse för hur man förstår evangeliet kristologi. Vill Markus ta avstånd från den annars utbredda föreställningen om en davidisk Messias? Till skillnad från de två andra synoptikerna, som båda uttryckligen identifierar Jesus som Davids son (Matt 1:1; Luk 1:32), använder evangelisten Markus aldrig denna beteckning med entydig sympati. Visserligen kan Jesu positiva svar på den blinde tiggaren Bartimaios rop om förbarmande tolkas som att han bejakar tilltalet ”Davids son” (Mark 10:47–48), men samma episod har också förstått på motsatt sätt – Bartimaios är ju blind, och kanske är Markus poäng att tron på Messias som en davidisk kung visar på ett slags andlig blindhet?

Max Botners monografi, enligt författarens förord en lätt reviderad version av hans avhandling från 2017, är ett försök att närma sig denna fråga på nytt. I bokens första kapitel noterar Botner att tidigare forskare, oavsett om de har anlagt ett form-, redaktions- eller narrativ-kritiskt perspektiv på saken, i allmänhet har accepterat de ”spelregler” som William Wrede slog fast redan 1907. Dessa spelregler innebär att den naturliga förståelsen av Mark 12:35–37 parr. är att Jesus avvisar föreställningen om Messias som Davids son och att detta bör ha varit evangelistens uppfattning, om det inte finns tydliga indikationer på motsatsen någon annanstans i evangeliet. Sådana indikationer finns som sagt hos både Matteus och Lukas, men hos Markus kokar frågan ner till om Mark 10:46–52 ska tolkas till förmån eller nackdel för en Davidssons-kristologi, eftersom det enda material som räknas i sammanhanget är explicita omnämmanden av David. Botner ifrågasätter detta tillvägagångssätt för att i stället anamma Umberto Eco:s modell av språklig kompetens som en ”encyklopedi” där ord och fraser ständigt aktualiserar olika latenta tolkningsramar. Vad detta innebär konkret är att en för-

fattare med kompetens i den tidigjudiska messianska encyklopedin, som evangelisten Markus, inte kan förväntas nämna David vid namn varje gång han vill uttrycka att Jesus är Davids son. Det finns många andra sätt att kommunicera denna identitet på, inte minst genom anspelningar på andra davidiska texter. Man måste dessutom, enligt Botner, beakta Markusevangeliets narrativa karaktär. När läsarna och/eller åhörarna möter den explicita benämningen "Davids son" i 10:46–52 och 12:35–37 kommer uttrycket inte som en blix från klar himmel, utan det har förberetts genom mer subtila anspelningar.

I det andra kapitlet preciserar Botner vad han menar med "davidiska" messiasgestalter. Han använder termen för att beteckna sådana messiasgestalter som beskrivs med davidiska bibeltexter, en kategori som i sin tur omfattar inte bara hänvisningar till eller orakelord om den davidiska dynastin, utan också psalmer tillskrivna David, andra kungapsalmer samt berättelser om Davids liv. Botner påpekar att sådana tidigjudiska texter som allmänt anses uttrycka förhoppningar om en kommande davidisk Messias, som Salomos psalmer eller Jesaja-peshern från Qumran, använder mer eller mindre vaga anspelningar på den sortens bibeltexter för att framställa Messias som Davids son. Endast i enstaka fall nämner de David vid namn. Därför, menar Botner, är det missvisande att tala om Davids-sons-temat som något marginellt i Markusevangeliet – så framstår det bara vid en jämförelse med de andra synoptikerna, som i själva verket avviker från andra messianska texter genom att upprepade gånger använda "Davids son" och liknande uttryck. Markus strategi att vid flera viktiga tillfällen i sin berättelse anspela på Ps 2 och därigenom antyda att Jesus är Herrens smorde konung (Mark 1:11; 9:7; 12:6; 14:61) är helt i linje med hur andra texter presenterar den davidiske Messias.

De följande fyra kapitlen ägnas i tur och ordning åt framställningen av Jesus som Davids son i Markusevangeliets prolog (Mark 1:1–13/15), i evangeliets första del (1:16–8:30), i den del som utspelar sig i anslutning till templet (10:46–12:44) respektive i passionsberättelsen (14:1–15:47). Enligt Botners läsning av evangeliet ska dopscenen (1:9–11),

som anspelar på två texter vilka båda tolkas med syftning på den davidiske Messias i tidigjudiska texter (Ps 2:7; Jes 42:1) förstås som Jesu messianska smörjelse. Denna följs av frestelsen i öknen (1:12–13), en episod med anspelningar på flera davidiska traditioner, inte minst Ps 91. Vid sitt första framträdande i Kafarnaums synagoga kallas Jesus för ”Guds helige” (1:24), ett uttryck som Botner förknippar med Ps 88:19 LXX och andra texter där David framställs som Guds helige smorde. Utöver den explicita hänvisningen till ”vad David gjorde ... när Evjatar var överstepräst” (2:25–26) möter Markusevangeliets läsare eller åhörare episoderna om hur Jesus likt David blir en främling för sina bröder (3:31–35; jfr Ps 69:9) och uppträder som en davidisk herde för folkskaran (6:34; jfr Hes 34:23) innan man kommer fram till det nyckelavsnitt i vilket Bartimaios tilltalar Jesus som ”Davids son” (10:46–52).

Botner förnekar inte att det vore möjligt för evangelisten att på denna punkt i berättelsen faktiskt relativisera eller förkasta Jesu identitet som Davids son, men han menar att detta skulle kräva tydligare signaler till läsarna och/eller åhörarna, som redan fått så många antydningar om att Jesus är den davidiske Messias. Dessutom, menar Botner, tyder flera paralleller mellan 10:46–52 och andra kristologiskt betydelsefulla passager i Markusevangeliet på att evangelisten framställer Bartimaios bekännelse som korrekt. Anspelningarna på davidiska texter och traditioner i återstoden av Markusevangeliet pekar i samma riktning, och den markinske Jesu *Davidssonfråga* (12:35–37) ska rimligen tolkas på liknande sätt som de synoptiska parallellerna – som en utsaga om att Jesus inte *bara* är Davids son, utan också Guds son. Botners korta avslutningskapitel summerar undersökningens resultat och framhåller en insikt som utgör en röd tråd genom hela monografen: tidigare forskning har tenderat att betrakta Markusevangeliet som anti-davidiskt av det enda skälet att Matteusevangeliet har fått utgöra måttstocken för hur ett ”riktigt” pro-davidiskt evangelium ska se ut.

Detta är ett mycket värdefullt bidrag till en klassisk problemställning inom evangelieforskningen. Botner arbetar noggrant med ett omfattande källmaterial på grekiska, hebreiska, arameiska/syriska och latin,

ständigt i dialog med den myckna tidigare forskningen. Framställningen är klar och pedagogisk. Inte alla anspelningar som Botner identifierar är lika omedelbart övertygande, men han är också föredömligt försiktig i sina identifikationer, och flera av dem – till exempel ”Guds helige” som en anspelning på Ps 88 LXX – är ganska attraktiva. Men det är helheten i Botners kumulativa argumentation som är avgörande. Åtminstone har han övertygat mig om att Markusevangeliet bejakar Jesus som Davids son, om än på ett annat och mer subtilt sätt än de andra synoptikerna.

Tobias Hägerland, Göteborgs universitet

EMBRY BRAD, RONALD HERMS OCH ARCHIE T. WRIGHT (RED.)

Early Jewish Literature: An Anthology

Volume 1: Scriptural Texts and Traditions, Interpretative History, Romanticized Narrative, Biblical Interpretation, and Rewritten Scripture;

Volume 2: Wisdom Literature and Legal Texts, Apocalyptic Literature, Psalms, Hymns and Prayers, Testamentary Literature

Grand Rapids: Eerdmans, 2018, xvi + 728 / xii + 756 sidor,
inbunden, SEK 910, ISBN: 978-0-8028-6669-1

Volymerna är – som dess förord framhåller – tänkt att vara: ”... a fresh introduction to an important or representative document from a period of history commonly referred to as the Second Temple period” (xi). I de två volymerna, som tillsammans spänner över mer än 1500 sidor, introduceras och översätts sedermera ett stort antal texter från andra templets tid (516/515 f.v.t.-70 e.v.t.), antingen i sin helhet eller i form av väl valda delar, av en samling framträdande internationella forskare, så som Peter W. Flint, Steve Mason, Sidnie White Crawford, George Brooke, Loren T. Stuckenbruck, Martin Abegg, James H. Charlesworth, Cecilia Wassén och Torrey Seland.

Antologin har flera syften. För det första vill man introducera läsaren till den omfattande litterära produktion som kännetecknar andra templets tid. För det andra vill man visa hur kännedom om denna litteratur, och de många olika och skiftande former av judendom som den återspeglar, är viktig, inte minst i relation till den framväxande kristen-

domen. För det tredje framhålls hur förtrogenhet med de samlade texterna också ger kännedom om framförallt de historiska, men också sociala och teologiska, villkor som präglade perioden i fråga. Till sist, så var andra templets tid också Nya testamentets tid, och bekantskap med dessa texter är värdefull för förståelsen av den senare.

Presentationen av primärkällorna, vilken upptar merparten av verket, föregås av två översiktliga kapitel, "Overview of Early Jewish Literature" respektive "History of the Second Temple Period" – och inte att förglömma, ett tiotal kartor. Det första av dessa introducerande kapitel ger en resumé av den litteratur som sedermera kommer behandlas i mer utförlig form i de två volymerna. Det bör noteras att kategoriseringen i detta kapitel – Apocrypha, Dead Sea Scrolls, Flavius Josephus, The Old Testament Pseudepigrapha, Philo of Alexandria, Greek Old Testament – skiljer sig från indelningen i den kommande presentation av primärkällorna. Den eventuella förvirring som uppstår vägs dock upp av hur den alternativa dispositionen indirekt understryker svårigheterna med att gruppera dessa texter. Det andra av de två introduktionskapitlen ger, som titeln antyder, en relativt kortfattad summering av viktiga händelser under den berörda perioden.

Bortsett från det inledande kapitlet "Scriptural Texts and Traditions", som omfattar verk tillhörande olika genrer (t.ex. tillägg till Daniel, 1QIsa^a och LXX Ps 151), men som samlats under denna rubrik för att de anses utgöra en lämplig ingång till samlingen som helhet då dessa texter kommit att betraktas som auktoritativa av både judar och kristna, är framställningen i huvudsak organiserad utifrån åtta litterära genrer: "Intepretative History"; "Romanticized Narrative"; "Biblical Interpretation and Rewritten Scripture"; "Wisdom Literature and Legal Texts"; "Apocalyptic Literature"; "Psalms, Hymns and Prayers" samt "Testament Literature". De gemensamma formella och tematiska drag som karaktäriserar en särskild genre anges i början av respektive avsnitt, men det understryks också att de faktiska primärtexterna många gånger över-skrider de genre-gränser som upprättats. De enskilda verken ges sedan en närmare introduktion med fokus på *narrativt innehåll, författare och*

ursprung, datering och anledning, text, språk, källor och tradering, teologi, och i vissa fall även *reception*. Introduktionerna avslutas sedan med rekommendationer för fortsatt läsning, indelad i ”further reading” respektive ”advanced reading”, och därefter följer översättningen av texten i fråga.

Mitt helhetsintryck av *Early Jewish Literature* är mycket positivt. En av antologins stora förtjänster är hur den samlar ett brett urval av texter som annars skulle vara spridda i en rad olika utgåvor, i två behändiga volymer. Vidare tillhandahålls aktuella introduktioner till de enskilda verken, vilka ger läsaren en initierad men översiktlig ingång till texterna, samt referenser till den viktigaste vetenskapliga litteraturen som behandlar dem för den som önskar gå mer på djupet. Antologin ger sålunda, på en och samma gång, inte bara tillgång till ett fascinerande och viktigt källmaterial (om än enbart i översättning), utan också god vägledning för den som önskar studera dessa texter mer i detalj. Att böckerna dessutom är visuellt tilltalande och priset förhållandevis lågt, särskilt i jämförelse med andra liknande verk (t.ex. trevolymverket *Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, redigerat av Feldman, Kugel och Schiffmann), bidrar till det övergripande positiva intrycket.

Merparten av de syften redaktörerna anger för verket – att bekanta läsaren med litteratur från andra templets tid, samt de former av judendom och historiska villkor de speglar – är lovvärda och uppnås i framställningen, även om det naturligtvis finns många texter från samma tid som kunnat inkluderas men som här utelämnats. Dock finner jag betoningen på kopplingen till, och relevansen för studiet av, Nya testamentet och den framväxande kristendomen bekymmersam. Trots att redaktörerna uttryckligen hävdar att samlingens fokus inte är kristendomens ursprung, utan andra templets judendom understrykes likväl att andra templets värld även var Nya testamentets värld (xii), och respektive introduktion belyser avsiktligt kontaktytor mellan texten i fråga och just Nya testamentet (xiv). Genom att lyfta fram kopplingen till ”Nya testamentet” på detta sätt tilldelas dessa tidig-judiska texter en underordnad roll, trots sitt egenvärde oavsett eventuell relevans för

förståelsen av Nya testamentet och kristendomen. Denna kritik innebär inte att det inte är förtjänstfullt i sig att påvisa kopplingar mellan andra templets litteratur och senare texter och samt de rörelser som genererat dem, tvärtom, men rimligtvis borde man också påvisa förbindelserna till den rabbiniska judendomen och dess litterära korpus.

Det skall dock tilläggas att detta påpekande inte förtar den faktiska användningen av böckerna och värdet av att ha alla dessa texter samlade, i ny översättning och med aktuella introduktioner, i ett sådant tillgängligt och användbart format.

Tobias Ålöw, Göteborgs universitet

VIDIU CREANGĂ (ED.)

Hebrew Masculinities Anew

HBM 79, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2019, inbunden,
332 sidor, SEK 1152, ISBN: 978-1-910-92854-7

Exegeter var inte direkt snabba på bollen när det gäller kritiska studier av män och maskuliniteter. Med sin tredje antologi under 2010-talet har dock Ovidiu Creangă starkt bidragit till att introducera, bredda och utveckla detta fält inom bibelvetenskapen. För att tydligare få syn på färdriktningen kommer jag här att göra vissa jämförelser med de två tidigare volymerna, recenserade i *SEÅ* 80 (2015).

Prioriteringarna för denna tredje antologi handlar om att kritiskt värdera teoribildning och tidigare forskning kring maskuliniteter, att pröva nya tillvägagångssätt och att täcka in forskningsluckor. Dessa ambitioner avspeglas i bokens upplägg, med huvudavdelningar om metod och angreppssätt, gudomlig maskulinitet, förkroppsligad maskulinitet, profetisk maskulinitet, maskulinitet i poesi och vishetslitteratur samt en avslutande reflektion över fältets utveckling.

Att börja i metod och teori är både logiskt och välmotiverat. Stephen Wilson skriver den exegetiska maskulinitetsforskningens historia och relaterar den till Connells fortfarande dominerande teoribildning om multipla maskuliniteter. Han pekar på kontroverspunkter vad gäller kriterier för hegemonisk maskulinitet i det bibeltexterna (styrka, skönhet,

avståndstagande från kvinnor) och framför viktig kritik av modellen (ensidigt fokus på ideal kontra vardagsverklighet samt alltför mekanisk tillämpning). Gil Rosenberg fördjupar dialogen mellan maskulinitetsforskning och queerteori. Intressant nog argumenterar han för ett fokusskifte från normativitet tillbaka till patriarkat, alltså att återvända till Connells feministiska rötter. Med Abraham som exempel visar han hur det queera kan gå hegemonins ärenden och att normbrott inte nödvändigtvis är goda nyheter för kvinnor.

Nestorn David Clines har tidigare pekat på Guds maskulinitet som elefanten i genusforskningsrummet. Här bjuder han på ordstudier, löst relaterade till hans kriterielista för maskulinitet (t.ex. styrka och våld) och påtalar lexikonförfattarens genusblindhet. Clines bidrar dock inte till att åtgärda den teoribrist som han också identifierat. Richard Purcell och Caralie Focht relaterar utifrån ideologikritiska perspektiv Guds maskulinitet till faraos och Moses, i det gamla Israel liksom i 1940-talets USA. Föga förvånande framstår Israels gud som "mest" maskulin, bilden av JHWH som "stone butch" är dock mer originell.

Avsnittet om förkroppsligad maskulinitet spänner över ett brett register. Sandra Jacobs sätter omskärelse i relation till kastration. Varför fungerar det förra som ett krav för inkludering medan det senare exkluderar? Milena Kirova tar upp åldrandets inverkan på maskuliniteten och drar slutsatsen att hög ålder framstår som tecken på både välsignelse och förfall. Hilary Lipka visar hur drottning Isebel balanserar femininitet såväl som maskulinitet, när hon styr riket från sängkammaren.

Delen om profetisk maskulinitet får störst utrymme. Amy Kalmanofsky går i dialog med tidigare maskulinitetsstudier av Mose och driver tesen att han lyckas sämre med profetuppdraget för att han inte underordnar sig tillräckligt. Därför tyglar Gud honom med slöjor och annat. Susan Haddox visar hur profeterna (framför allt Jesaja, Hesekiel och Nahum) agerar "queenmakers", det vill säga att de underminerar maktens män genom att klä upp dem som extravaganta drottningar. Rhannon Graybill gör en homosocial läsning av Jona, denna motvalsbok där endast skeppet och (ibland) fisken betecknas som feminina. Brian

Charles DiPalma identifierar fenomenet ”scribal masculinity” hos Daniel, där den unga exilisten etablerar sin maskulinitet genom att producera litteratur, studenter och tjänster åt kungen.

Maskulinitet i poesi och vishetslitteratur berörs i två bidrag. Kelly Murphy undersöker relationen mellan maskulinitet och pengar i Ord-språksboken och visar på en rad olika förhållningssätt, som att fromhet ger framgång, att den vise inte ska bry sig om pengar, men ändå vara generös mot de fattiga. En intressant slutsats är också att idealmannen behöver hitta och gifta sig med en idealkvinna för att nå sin fulla potential. Martti Nissinen kartlägger Höga Visans spektrum av maskuliniteter och konstaterar att det inte bara är paradiskt, men inte heller hopplöst. Här skymtar både hegemoni och medlöperi, men däremellan också den ideala älskarens alternativa maskulinitet.

Det är mycket som är bra och en hel del av det som utlovas i inledningen levereras också. En av de tydligaste nysatsningarna är de tematiska studierna av åldrande, omskärelse, ekonomi och homosocialitet. Därigenom kommer man bort från ett tidigare väl ensidigt fokus på individuella män i ledarställning. Det innebär också att den mer anonyma vardagsmaskuliniteten berörs i högre utsträckning, vilket också gäller för Nissinens bidrag (om de anonyma bröderna, väktarna med flera i Höga Visan). Tematiska anslag finner vi även hos Haddox, om profeternas retoriska cross-dressing av sin publik, och DiPalma, om hur pennan ersätter svärdet som instrument för att göra maskulinitet. När det gäller att täcka in forskningsluckor sker den största satsningen på profetlitteraturen. Viktiga fast mindre steg tas för poesi- och vishetslitteraturen samt ifråga om Guds och kvinnors maskulinitet.

Hebrew Masculinities Anew erbjuder väsentligt mer av systematisk reflektion över det egna fältet (Creangă, Wilson, Rosenberg, Macwilliam) än Creangäs två tidigare volymer. Några bidrag (t.ex. Kalmanofsky) bygger vidare på tidigare maskulinitetsforskning, vilket ger intryck av ett fält som håller på att mogna. Interaktionen med queerteori är ambitiös och innebär en nyorientering. Här sträcker man sig också bortom Butler mot till exempel Sedgewick (Graybill), Halberstam (Lipka) och Goldie

(Haddox). På köpet aktualiseras maskulinitetsforskningens feministiska arv. Jag har i andra sammanhang pekat på detta som något av en blind fläck, eller kontroverspunkt, där generella avsiktsförklaringar inte följs upp av faktisk interaktion med feministisk teori eller feministiska studier.

Creangă utlovar inledningsvis klarare erkännande av de feministiska rötterna. Lipka och Murphy ger i sak viktiga bidrag, genom att uppmärksamma hur maskulinitet och femininitet samverkar. Den senare tes, att patriarken måste välja en god hustru för att fullt ut bli man, tillbakavisar exempelvis Clines tanke om avståndstagande från kvinnor som kriterium för "biblisk" maskulinitet. Graybill beaktar maskulinitetsforskningens implikationer för kvinnor, också i en text utan kvinnor. Nissinen är den som interagerar mest långtgående med tidigare feministisk forskning, även om det är fler som tar avstamp i feminismen för att motivera sina egna studier (DiPalma, Wilson). Rosenberg ser, från queera utgångspunkter, en vändning mot feminismen som en framtidsväg, medan Macwilliam förbigår feminismen med tystnad i sin avslutande utblick.

Ambitionen till teoriutveckling märks framför allt i nämnda breddning av impulser. Graybill är en fröjd att läsa, som exempel på någon som tänker snarare än tillämpar teori. Flera av de tematiska studierna rymmer frön till en skarpare kritik av hegemonin (Kirova) eller förslag till alternativa maskuliniteter (DiPalma). För att framstå som teoriutveckling hade det behövt skrivas fram i relation till Connell. Mer långtgående integrering av historiska (Purcell, Jacobs, Haddox, DiPalma) och receptionsorienterade (Focht) perspektiv kunde belysa hur maskuliniteter förändras över tid.

Hebrew Masculinities Anew signalerar att den exegetiska maskulinitetsforskningen befinner sig i en utvärderings- och utvecklingsfas. Datainsamling och teoretisk nyorientering sker parallellt. Skiftet mot strukturer snarare än individer är lovande, likaså öppningen mot queer-teori och en viss återanknytning till feminismen. Att vägen framåt går åt lite olika håll är väl helt i sin ordning.

Mikael Larsson, Uppsala Universitet

C. D. ELLEDGE

*Resurrection of the Dead in Early Judaism 200 BCE–CE 200*Oxford: Oxford University Press, 2017, inbunden, ix + 253 sidor,
SEK 1004, ISBN: 978-0-199-64041-6

Synen på uppståndelsen och livet efter döden under antiken är inte ett utforskat område, vilket Elledges omfattande bibliografi i boken vittnar om. Sin egen bok beskriver han som ett argument ”for a deeper sense of proportionality, neither overestimating, nor underestimating, its significance within early Jewish theologies” (199). Helt kort ifrågasätter Elledge uppfattningen att uppståndelsen var en dominant idé i den tidiga judendomen. Snarare var hoppet om eskatologisk återupplivning en frambrutande och kontroversiell uppfattning. I nio kapitel, plus avslutning, diskuterar Elledge således uppståndelsens betydelse inom den tidiga judendomen, med ambitionen att varken förutsätta dess dominans eller irrelevans.

I kapitel ett förklarar Elledge att han vill ompröva textbevisen för uppståndelsen i tidig judendom. De källor han framför allt koncentrerar sig på är de senare profetiska skrifterna i den Hebreiska bibeln, apokryferna, pseudepigraferna, dödahavsrollarna, liksom texter från andra hellenistiska och judiska författare. I det avslutande kapitlet diskuterar han också uppståndelsen i mishnatraktaten Sanhedrin och i aposteln Paulus brev. Efter att ha definierat uppståndelsebegreppet och redogjort för den samtida forskningen, förklarar Elledge att den tidiga judendomen föreställde sig uppståndelsen på olika sätt. Istället för att dominera, var den en specialiserad dynamisk eskatologisk diskurs, som förblev populär men kontroversiell.

Kapitel två behandlar två perspektiv på uppståndelsen i den tidiga judendomen, mångfald och anpassningsförmåga, vilket följer med genom resten av Elledges bok. Texterna visar att det fanns ett spektrum av teologisk mångfald inom judendomen angående uppståndelsen. Elledge lyfter fram två stora exempel på denna mångfald: 1) Den avlidnes fysiska kvarleva (ingår den i uppståndelsen och i så fall hur?) och utformningen på det nya liv som uppståndelsen för med sig (om den är fysisk eller andlig/förhärligad); 2) Uppståndelsen handlar också

om hur döden, livet därefter och mänsklig existens relaterar till skapelsen (hur överförs existens från ett kosmos till ett annat?). Det fanns spänningar i synen på uppenbarelser i den tidiga judendomen.

Kapitel tre tar upp ämnet ursprung och kontext, vilket också utmanar en förståelse av uppståndelsen. I detta kapitel diskuterar och utvärderar Elledge två tillvägagångssätt som vill förklara hur uppståndelsesteologin växte fram: Är det ett resultat av yttre inflytande (zoroastrismen och kanaaneisk mytologi) eller intern utveckling (profetiska texter i den Hebreiska bibeln)? Elledge finner det lättare att förstå den sociala kontexten, då den verkar ha blommat ut som ett teodiceiskt gensvar på den hellenistiska ordningen. Men han betonar också att uppståndelsen inte var den enda lösningen på oron inom judendomen under den hellenistiska eran, vilket skapade ett behov av legitimering.

I kapitel fyra undersöker Elledge åtminstone tre tendenser under den andra tempelperioden som ville legitimera hoppet om uppståndelsen: 1) De som trodde på ett liv efter detta använde sig av det profetiska språket (speciellt från Jes 24–27; 65–66 och Hes 37:1–14) när uppenbarelsen beskrevs; 2) De återopade skapelsen som ett skäl för Gud att genom uppståndelsen återskapa människan till ett nytt liv (se speciellt 2 Mack); 3) Uppståndelsen var nödvändig som en försäkran om gudomlig rättvisa (exempelvis Pseudo-Hesekiels omskrivning av Hes 37). Dessa tre sätt att teologiskt legitimera uppståndelsen var ett gensvar på uppfattningar som förnekade uppståndelsen.

I kapitel fem diskuterar således Elledge förnekelse av uppståndelsen i tidig judendom. Det kompliceras av att Saddukeerna, de mest kända förnekarna, inte lämnade något material efter sig som förklarar deras syn. Elledge identifierar ändå tre grupper av bevis på att tvivel på uppståndelsen fanns: 1) Vidsomslitteraturen (exempelvis Jesus Syraks vishet); 2) Summeringar av tvivlars förnekade av uppståndelsen (1 Hen 102:6–8; Vish 2:1–9); och 3) inskrifter som tyder på åsikter som förnekade livet efter detta. De som förnekade hoppet om ett liv efter döden gjorde en annan tolkning av skriften än de som bejakade hoppet

om uppståndelsen. Elledge drar därför slutsatsen att uppståndelsen blev en stötesten i olika tolkningar av skriften.

Kapitel sex tar upp ett annat problemområde – uppståndelsen till ett nytt fysiskt liv kontra odödlighet till ett himmelskt liv. Även om både Henoksbrevet (1 Hen 92–105) och Salomos vishet tillbakavisar förnekandet, uppenbarar deras polemik en spänning mellan en eskatologisk uppståndelse och själens odödlighet. Elledge menar att de två hoppen om ett liv efter döden inte var oförenliga, eller att odödlighet var ett totalt främmande inslag i hebreiskt tänkande. Samtidigt argumenterar han för att båda har distinkta drag som skiljer dem åt när det kommer till synen på kroppen. Dissonansen mellan dem uppstår från den mer pessimistiska synen på just själ kontra kropp i platonismen.

Medan kapitel sex koncentrerar sig mer på själen som odödlig i tidig judendom, ägnar Elledge hela kapitel sju åt uppståndelsen i Vaktarboken (1 Hen 1–36), med en avslutande del om ”The Book of Watchers and the History of Resurrection”. Elledge betonar Vaktarbokens betydelse för en förståelse av uppståndelsens framväxt som diskurs. För mig bildar detta kapitel kärnan i Elledges bok, som dels ifrågasätter uppfattningen om uppståndelsen som ett gensvar på martyrskap under den hellenistiska reformen, men också granskar synen på uppståndelsen i henokstraditionen. Henoks kosmiska resor ger insikt om hur henokförfattarna ärvde och omtolkade tidigare traditioner för att uttrycka sitt hopp om uppståndelse.

I kapitel åtta flyttas blicken till dödahavsrollarna. Bland dessa rullar och texter finns Vaktarboken (1 Hen 1–36) och Henoksbrevet, men även Daniel. Man har därför förväntat sig hänvisningar till uppståndelsen också i andra kompositioner med direkt koppling till Qumran. I kapitlet analyserar Elledge frågan om uppståndelsen både i den sekteristiska litteraturen (Gemenskapsregeln och Tackpsalmer) och i texter som dess medlemmar har förvarat (4Q521, Pseudo-Hesekiel, 4QInstruktioner). Hans slutsats är att uppståndelsen antagligen inte spelade en central roll i sektens ideologi, men att den med tiden fick utrymme i

utkanterna av deras eskatologiska föreställningar. Dödahavsrollarna visar däremot att uppståndelsen var en växande tro.

Kapitel nio tillägnas helt Josefus syn på uppståndelsen. Elledge konstaterar svårigheterna att få Josefus olika beskrivningar av livet efter detta i tidig judendom bekräftade av samtida texter. Josefus verkar emellertid attraherad av själen som odödlig. Elledge menar också att Josefus sätt att beskriva livet efter döden kan förklaras som en apologetisk kulturell omskrivning med hjälp av doxografiska och etnografiska metoder. Elledges slutsats är att Josefus tillvägagångssätt var ett sätt att etablera en gemensam grund för överlevnadens skull, genom att betona likheter snarare än olikheter med grekisk och romersk filosofi.

Elledge har författat en kunnig bok om uppståndelsen i tidig judendom. Min största behållning av läsningen är att synen på livet efter detta inte var enhetlig utan mångfaldig. Vidare är en av hans slutsatser betydelsefull, att både förespråkare och förnekare av uppståndelsen i hög grad förlitade sig på texter från den Hebreiska bibeln. Elledges forskningsresultat präglas ofta av uttryck som ”may”, ”perhaps”, ”probably”, etc. Detta förmedlar en osäkerhet om det överhuvudtaget går att helt förstå eller få insikt om hur uppståndelsen uppfattades under den tid som boken täcker in. Det må vara så, men ibland undrar jag om Elledge är säker på något. Vidare har jag några frågetecken angående hans syn på Jesaja i 1 Henok. Men i det stora hela är Elledges bok mycket användbar och värd att uppmärksammas.

Stefan Green, Åbo Akademi

SCOTT J. HAFEMANN

*Paul: Servant of the New Covenant, Pauline Polarities
in Eschatological Perspective*

WUNT 435, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, inbunden,
420 sidor, SEK 1644, ISBN 978-3-16-157701-7

Denna bok är en samling delvis omarbetade texter som speglar Scott J. Hafemanns dryga 30 år inom Paulusforskningen. Hafemann ägnade sin avhandling åt att analysera 2 Kor 2:14–3:3 (*Suffering and the Spirit*,

1986) och följde senare upp detta med ett omfattande arbete fokuserat på 2 Kor 3 (*Paul, Moses, and the History of Israel*, 1995). Den aktuella boken plockar upp slutsatser från dessa tidigare verk och applicerar dem på andra Paulustexter med fokus på det nya förbundet.

Bokens titel rymmer de två centrala teman som författaren för samman i sin läsning av Paulus teologi: ”Förbund” (eng. ”covenant”) och ”eskatologi” (eng. ”eschatology”). Hafemanns grundhållning beskrivs lämpligen som frälsningshistorisk, vilket innebär ett fokus på Guds handlande med sitt folk genom historien. Denna historia beskrivs utifrån den eskatologiska kontrasten mellan två tidsåldrar:

[T]he era of Israel, during which the nation, separated from the presence of God, consistently broke the covenant, and the era of the church, in which God's eschatological people made up of Jews and gentiles, transformed by the power of God's presence, now keep the covenant. (XII)

Boken är indelad i två delar: ”The New Covenant's Present Reality” och ”The New Covenant's Future Hope”. Efter en relativt kort inledning ägnar Hafemann bokens första kapitel åt att gå i dialog med Martin Luther och hans läsning av Gal 3:6–14. Fokus ligger framför allt på Luthers förståelse av antiteserna i Paulus teologi, inte minst den mellan lag och evangelium. Hafemann håller med Luther om att Paulus problematiserar lagen som helhet – snarare än en viss del eller ett missbruk av den – men problemet är inte antropologiskt utan historiskt och eskatologiskt.

I bokens andra kapitel adresserar författaren frågan om Paulus syn på Israel utifrån Gal 3–4. Denna präglas, enligt Hafemann, av övertygelsen att Israel fortfarande är ”under lagen”. Paulus huvudpoäng i avsnittet är samtidigt en annan, nämligen att en ny eskatologisk era har inletts genom Messias. Den fulla innebörden av detta ligger fortfarande i framtiden för Paulus, eller som Hafemann uttrycker det: ”Israel's return from exile is still to come. Eschatology has only reached its ante-climax” (86).

I de två kommande kapitlen flyttas fokus från Gal till 2 Kor, först 2 Kor 3:6–18 (kap 3) och därefter 2 Kor 10:12–18 (kap 4). Bokens

tredje kapitel är i stora drag Hafemanns tidigare forskning på 2 Kor 3 i koncis form. Efter en beskrivning av 1900-talets fokus på att identifiera Paulus motståndare i Korinth förespråkas ”a return to the text” (95). I diskussionen finns bokens genomgående drag tydligt representerade: Avsnittet bör läsas ur ett frälsningshistoriskt perspektiv, här med särskilt fokus på Israels ”förstockelse” (eng. ”hardening”). Sinaiförbundet var från början tänkt att ersättas av ett nytt och benämningen ”det gamla förbundet” är inte nedsättande utan vittnar om att det nu uppnått sin eskatologiska fullbordan. Bokens fjärde kapitel behandlar därefter frågan om Paulus legitimitet som apostel utifrån 2 Kor 10:12–18. Hafemann diskuterar framför allt detta utifrån frågan om Paulus skryt/stolthet (eng. ”boasting”) i relation till motståndarna i Korinth. Skillnaden dem emellan är inte att Paulus avstår från att skryta, men att han gör det ”i Herren”.

I kapitel fem lyfts frågan om Paulus lidande i relation till hans apostlaskap utifrån Gal 4:12–20 och 2 Kor 4:7–12. Båda texterna visar, enligt Hafemann, på Paulus övertygelse att Anden är närvarande i hans apostlaskap men hans lidande visar samtidigt att han är verksam i en värld som än så länge, i väntan på sin upprättelse, är ond. Hafemann betonar att Paulus två roller som teolog och missionär ska förstås i nära samband med varandra; ”Paul was a theologically driven missionary and a missiologically driven theologian” (161).

I det sjätte kapitlet presenterar Hafemann en noggrann läsning av Fil 3:8–9 i ljuset av den eskatologiska kontrast mellan det gamla och det nya som är genomgående i boken. Han argumenterar för att Paulus inte framställer sitt tidigare liv i negativ dager, utan använder det som en positiv jämförelsepunkt i sitt argument (ett så kallat *a fortiori*-argument). Det tidigare medlet för rättfärdighet (lagen) har blivit ersatt av ett nytt (Kristus) eftersom en ny eskatologisk era har inletts.

Bokens sjunde kapitel, vilket inleder bokens andra huvuddel, behandlar Rom 2:12–16 och primärt frågan om Guds dom. Hafemann går här i kritisk dialog med Douglas Campbells läsning av Rom 1:18–3:20. Campbell hävdar att Paulus formulerar en diatrib och att bud-

skapet om Guds dom utifrån gärningar inte är hans egna, utan bör tillskrivas apostelns motståndare. I kontrast till detta läser Hafemann Paulus ord om att hedningarna ”är sin egen lag” (*ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος*) i Rom 2:14 som en eskatologisk beskrivning av att de faktiskt fullgör lagen.

I de två nästkommande kapitlen flyttas fokus till Paulus eskatologiska hopp gällande Israel utifrån Rom 11:25–32 (kap. 8) innan detta sätts i relation till icke-judarna utifrån Rom 15:1–13 (kap. 9). I kapitel åtta är Krister Stendahl den huvudsakliga dialogpartnern. Hafemann argumenterar för att huvudfokus i Rom 9–11 är frågan om Gud håller sina löften, och han tonar ned Stendahls fokus på relationen mellan judar och icke-judar. Det innebär även att Stendahls uppdelning mellan icke-judar (som inte behöver hålla lagen) och judar (som inte behöver acceptera Messias) ifrågasätts av Hafemann. I det nionde kapitlet läggs huvudfokus sedan på de LXX-texter Paulus citerar i 15:9–12 (Ps 17:50; 5 Mos 32:43; Ps 116:1; Jes 11:10).

Kapitel tio bygger på en läsning av Gal 6:15 och 2 Kor 5:17 utifrån deras gemensamma tema av ny skapelse. Hafemann betonar den täta kopplingen mellan den nya skapelsen och Paulus som tjänare av ett nytt förbund. Det som uttrycks i Gal 6:15 och 2 Kor 5:17 är inte en abstrakt eskatologisk princip, utan ”the day-to-day life-pattern of the faith-expressed love embodied in obedience to God’s commands that was established and made possible by Christ’s love on the cross” (340). Alltså en eskatologi konkretiserad i Paulus apostlaskap inom ramen för det nya förbundet.

Som en avslutning på boken sätter Hafemann sin läsning av Paulus i relation till den judiska komuniteten i Qumran. Jämförelsen görs utifrån fem områden, varav de första fyra bygger på likheter. Både Paulus och Qumran, 1) såg sig som den utvalda resten (eng. ”remnant”), 2) såg sin läsning av Skriften som den sanna uttolkningen, 3) var övertygade att lydnad till lagen var möjlig genom Guds ande och 4) såg sig som platsen för Guds närvaro i världen. Det femte området

5), vilket utgör den grundläggande skillnaden mellan Paulus och Qumran, är det faktum att Paulus ser Jesus som Messias.

Boken är, som nämndes ovan, en samling texter som är skrivna under lång tid. Även om de är delvis omarbetade finns det stundtals brister när det gäller stringens och progression genom boken. Vidare finns det en tendens att de avgränsningar av bibeltexter som görs i kapitelrubrikerna inte stämmer överens med det faktiska innehållet. Ett exempel på detta är kapitel två, vilket enligt rubriken handlar om Gal 3–4 men i praktiken fokuserar nästan uteslutande på Gal 4. Rent innehållsligt ligger boken relativt nära en traditionell luthersk hållning, även om det är det gamla förbundet och inte lagen i sig som beskrivs som problemet. Det hade varit berikande med en bredare dialog med de som under senare år argumenterat för att läsa Paulus inom judendomen (t.ex. Mark Nanos, Paula Fredriksen och Matthew Thiessen).

Sammantaget är *Paul: Servant of the New Covenant* en mycket välarbetad bok som presenterar noggranna och initierade läsningar av centrala Paulustexter. Hafemann lyckas hitta rätt i den svåra balansen att vara tesdriven och samtidigt låta texterna stå i centrum.

Ludvig Nyman, Lunds universitet

KATHARINA HEYDEN OCH HENRIKE MANUWALD (RED.)

Übertragungen heiliger Texte in Judentum, Christentum und Islam

Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 75, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019,
häftad, 300 sidor, SEK 708, ISBN: 978-3-16-156312-6

Den föreliggande volymen samlar bidrag från en konferens hällen i Bern år 2015. Som titeln säger handlar bidragen om olika former av ”transponeringar” eller ”förflyttningar” (ty. ”Übertragungen”) av kristendomens, judendomens och islams heliga texter. Att titeln inte använder ordet ”översättning” är ingen slump. Här handlar det nämligen lika mycket om översättningar i vanlig bemärkelse – det vill säga överföringar av en viss text från ett språk till ett annat – som om överföringar av text till andra medier (till exempel bildkonst), eller om ”översättningar” där källtexten och ”översättningen” är på samma språk, alltså

där en text har bearbetats (med barnbiblar som ett exempel). I fokus för denna volym står de särskilda utmaningar som sådana "förflyttningar" av heliga texter innebär, där olika former av norm- och gränsöverskridande är särskilt aktuellt.

En inledning av utgivarna Katharina Heyden och Henrike Manuwald sätter in problematiken i en kontext. Här diskuteras begreppsnotenklaturen, det vill säga frågan om vad som egentligen konstituerar en översättning, och varför man istället för "Übersetzungen" hellre har valt att tala om just "Übertragungen". Ett centralt och mycket vanligt, men alls icke oproblematiskt, begrepp i översättning och översättningsforskning är *ekvivalens*. Det sägs ofta att en översättnings syfte eller mål är att uppnå ekvivalens mellan källtext och måltext eller mellan källspråk och målspråk. Eugene A. Nida, amerikansk översättnings-teoretiker som inte går att undvika när man talar om översättning av just heliga texter – och då särskilt kristendomens bibel – menade till exempel att en översättnings mål var att uppnå så kallad dynamisk ekvivalens. Därigenom ville Nida komma ifrån sättet att tala om översättningen som ett sätt att uppnå ekvivalens på det formella planet, det vill säga att upprätta måltexten som en uppsättning lingvistiska komponenter som på ett visst sätt skulle korrespondera mot källtextens. Men genom att fortsätta använda begreppet *ekvivalens* kvarstod ändå idén om översättning som ett upprättande av ett slags 1:1-förhållande mellan original och översättning.

Ett begreppspar som Heyden och Manuwald diskuterar som ett alternativ är *vertikal* respektive *horisontell* översättning. Detta är särskilt förtjänstfullt när det handlar om översättning av heliga texter, där en väldigt hög "skriftsyn" – som förhållandet kanske särskilt är inom islam – innebär att översättaren aldrig så att säga kan befinna sig på samma nivå som källtexten eller dess upphovsman. Resultatet måste därmed med nödvändighet bli en vertikal översättning. Ett annat grundläggande begrepp i volumen är förstås *helig text*. Vad är det egentligen som gör att en text hålls för helig? Heyden och Manuwald föreslår i sin inledning två begrepp som minsta gemensamma nämnare: För det första, kanoni-

sering och, för det andra, sakralisering. Det innebär att en text kan vara kanoniserad i en viss kultur eller ett visst språkområde – säg Strindbergs *Röda rummet*, för att ta ett svenskt exempel – utan att för den skull vara helig text, eftersom texten inte har blivit sakraliserad genom att användas i ett religiöst sammanhang (den heliga textens ”performativa” funktion enligt Heyden och Manuwald).

Volymen har fyra olika avdelningar: 1) Om heliga texters överförbarhet (ty. ”Zur Übertragbarkeit heiliger Texte”); 2) Överföringar av heliga texter mellan ordlighet och exegetik (ty. ”Übertragungen heiliger Texte zwischen Wörtlichkeit und Exegese”); 3) Anpassningar av heliga texter till textexterna normer (ty. ”Anpassung heiliger Texte an textexterne Normen”); 4) Överföring och inspiration (ty. ”Übertragung und Inspiration”). Den första och den tredje avdelningen är enligt min mening de mest intressanta, där särskilt kan nämnas Martin Leutzschs ”Übersetzungstabus als Indikatoren normativer Grenzen in der Geschichte der christlichen Bibelübersetzungen”, Johanna Pinks ”Text, Auslegung, Ritus. Kontroversen um die richtige und falsche Übersetzungen des Korans am Beispiel Indonesien” och Dorothea Salzers ”Altneuer Text: Jüdische Kinderbibeln und die Popularisierung der Hebräischen Bibel”. Som titeln antyder diskuterar Leutzsch receptionen av kristna bibelöversättningar och hur dessa därigenom framstår som tabubrott, till exempel när en nyöversättning ska ersätta en tidigare bibelöversättning som uppnått ”hegemonisk status”. En välgörande påminnelse som Leutzsch gör är för övrigt att de bibliska *käll*texterna har spelat liten roll inom kristenheten och den kristna kyrkans historia – ända sedan Vulgata, faktiskt. Istället har översättningar tenderat att *ersätta* källtexterna. I sitt bidrag beskriver Johanna Pink sedan kontroverser i två indonesiska koranöversättningar under 1900-talet, medan Dorothea Salzer skriver om bibelhebreiska barnbiblar – där översättningen alltså är *intralingual*, det vill säga sker inom samma språk.

Den andra avdelningen innehåller två mindre originella bidrag, dels om Septuaginta (Christoph Kugelmeier) som upprepar mycket av vad tidigare forskning redan kunnat fastställa om Septuaginta som översätt-

ning, dels om grekiska, arameiska och arabiska översättningar av den Hebreiska bibeln (Ronny Vollandt). Den sista typen av översättningar, till arabiska, är i och för sig intressanta och helt klart mindre välbekanta än de grekiska (LXX) och arameiska (Targumerna), men tyvärr saknar bidraget en översättningsvetenskaplig spets som skulle ha kunnat lyfta diskussionen. Dessa två bidrag är för övrigt, liksom flera andra i volymen, väldigt begränsade till tyskspråkig forskning och en tyskspråklig diskurs. Detta blir särskilt problematiskt när det kommer till just översättningsvetenskaplig teoribildning, som jag tycker borde ha kunnat få ta större plats i denna volym. Nu hänvisas det ideligen till Werner Kollers *Einführung in die Übersetzungswissenschaft* (1:a uppl. 1979, 8:e uppl. 2011), som det visserligen inte är något större fel på, men som ur ett internationellt perspektiv endast är en i raden av liknande introduktionsböcker till översättningsvetenskap och översättningsforskning. Just en tysk översättningsforskare som för övrigt hade varit värd ett större utrymme i en sådan här volym är Radegundis Stolze, som inte minst har diskuterat problemen med ekvivalensbegrepp. Utifrån ett hermeneutiskt perspektiv lyfter hon som alternativ fram begreppet *symmetri* (och motsatsen *asymmetri*) som möjliga sätt att tala om relationen mellan källtext och måltext på. Just vad gäller den spänning som så ofta uppstår när heliga texter översätts hade detta kunnat bli riktigt spännande.

Allmänt måste dock sägas att detta är en stimulerande volym, inte minst genom att den genomgående uppehåller sig vid det problematiska i översättningen av heliga texter. Detta gör volymen genom att dess olika bidrag fokuserar på de normer, gränser och tabun som föreligger när man ska försöka överföra just heliga texter till olika språk och olika medier. Genom att situera dessa problem i konkreta sociala och språkliga kontexter visar de olika bidragen på såväl begränsningar som möjligheter när det gäller att översätta heliga texter.

Richard Pleijel

STEN HIDAL

Ivan Engnell: En bibelforskars bana

Filologisk-Filosofiska Serien 24, Stockholm: Kungl. Vitterhetsakademien, häftad,
150 sidor, SEK 289, ISBN: 978-9-188-76301-3

Även om Ivan Engnell (1906–1964) endast var 57 år när han dog tillhör han en av Sveriges mer kända filologer och kännare av Gamla testamentet. Som professor vid Uppsala universitet, men framför allt som redaktör för *Svenskt bibliskt uppslagsverk* är Engnell en forskare som är känd långt utanför den akademiska bibelvetenskapen. Precis som många av sina samtida kollegor inom bland annat ämnet religionshistoria var Engnell en folkbildare. Att hans forskningsinsats uppmärksammas i en vetenskapsbiografi av professor emeritus Sten Hidal är därför passande.

Men varför är det egentligen intressant att skriva biografier om sedan länge döda forskare? Denna fråga kan givetvis besvaras på en mängd olika sätt och motiven kan variera mellan olika forskare. Det finns alltid en risk att biografier blir hagiografier eller uppgörelser med tänkare som forskare av någon anledning inte sympatiserar med. I föreliggande fall är inte någon av dessa farhågor överhängande och Hidals bok om Engnell är varken en hyllning eller en obefogad kritik, utan en balanserad beskrivning och analys av en forskares vetenskapliga arbete. I biografien får läsaren en inblick i Engnells vetenskapliga produktion, hur hans forskning relaterar och förhåller sig till både samtida svenska och internationella forskare. Ur ett ämneshistoriskt perspektiv är biografien ett värdefullt tillskott och genom att förstå hur tidigare forskare har närmat sig ett ämne blir det möjligt att förstå dagens forskningsläge på ett nytt sätt. Engnells forskning kan därför ses som en lins som belyser och hjälper oss att förstå hur den svenska bibelvetenskapen utvecklades och såg ut runt andra världskriget och fram till och med 1960-talet.

Vid sidan av det redan nämnda uppslagsverket tillhör avhandlingen *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (1943), *Gamla testamentet. En traditionshistorisk inledning* (1945) samt *Grammatik i gamla testamentlig hebreiska* (1960) de främsta publikationerna av Engnell. Framför allt är Engnell känd som förkämpe för den traditionshistoriska

metoden och dess betoning av att texten har en lång muntlig förhistoria innan den fixerades i skrift samt ”uppfattningen att den israelitiska kungen skall förstås som en sakral kung”. Genom att tillämpa den traditionshistoriska metoden och anamma läran om den sakrale konungen var det möjligt att närma sig Gamla testamentet på ett vetenskapligt sätt, menade Engnell. I sin framställning redogör Hidal för dessa båda utgångspunkter på ett förtjänstfullt sätt och genom att använda dem som fokus blir det också möjligt att se hur Engnell förhöll sig till samtida kollegor som H. S. Nyberg och Geo Widengren vid Uppsala universitet, men också internationella och nordiska forskare som till exempel Sigmund Mowinckel, Johannes Pedersen och Vilhelm Grønbech. Inte minst syns influenserna från den brittiska myt-och-ritskolan och dess främste företrädare S. A. Hooke. För Hooke och hans kollegor tycks Engnell ha setts som den tydligaste och starkaste företrädaren för den så kallade Skandinaviska skolan (även känd som Uppsala-skolan) som kom att anamma de utgångspunkter som låg till grund för myt-och-ritskolan. Precis som Hooke menade Engnell att det var nödvändigt att söka efter mönster och att framhålla frågor som kunde knytas till konungen så som exempelvis fruktbarhet och välstånd.

Om jag lämnar redogörelsen och analysen av de vetenskapliga arbetena blir bristen på brev och personliga anteckningar, när det gäller Engnells liv, ett påtagligt problem i Hidals framställning. Utan detta material blir det ofta svårt att förstå hur Engnell utvecklades som forskare och hur han förhöll sig till sin samtid och sina kollegor. Även om det finns några få exempel på sådant material i Hidals framställning är dessa luckor en brist enligt mig. Men avsaknaden av sådant material är ju tyvärr inte något unikt för Engnell. Detta är dock en biografi som fokuserar den vetenskapliga produktionen och inte det personliga livet. Men även om en sådan avgränsning är legitim och Hidal gör ett bra jobb när han framställer och förklarar Engnells positioner, och strider med andra forskare, saknas ibland en vidare blick. Genom att snävt fokusera de exegetiska frågorna får jag en känsla av att Hidal ibland glider undan från de stora frågorna. Hur utvecklades ämnet bibelvetenskap

och hur förhöll sig exegetiken och Engnell till frågor som handlade om religionsvetenskapens och teologins plats och funktion i samhället? Vad var exempelvis Engnells syn på Ingemar Hedenius-striderna och vad säger de många konflikterna vid Uppsala universitet om arbetsmiljön och forskningen i Sverige vid denna tid? Jag misstänker att Hidal svarar att vi inte vet något om dessa frågor när det gäller Engnell. Förmodligen är det svårt att hitta ett sådant material, men på vissa ställen hade det varit bra om Hidal hade lämnat de bibelvetenskapliga diskussionerna och satt in Engnell i ett större sammanhang.

Det finns också anledning att fundera över vad miljön i Uppsala gjorde med forskarna. Både Engnell och hans kollega och vän, men samtidigt också fiende och konkurrent, professor Geo Widengren, var präglade av ett märkligt och på många sätt ovetenskapligt förhållningssätt. Istället för att lyssna på kritiker och ta del av slutsatser som motsade de egna utgångspunkterna valde både Engnell och Widengren oftast att förlöjliga, förminska eller helt avfärda all kritik. Den som lyssnade på dessa röster eller som valde att lyfta in andra perspektiv blev snabbt avfördad som illojal och stämplad som heretiker som det var legitimt att frysa ut och mobba. Hur kom det sig att två framstående och internationellt välkända professorer vid samma universitet kom att odla denna typ av destruktiva attityd till vetenskap samt på vilka sätt har deras förhållningssätt skadat den svenska forskningen? Istället för att pröva och utveckla läromästarnas utgångspunkter förväntades doktorander reproducera och försvara sina handledares positioner. Ett sådant synsätt går stick i stäv med hur vetenskap bör bedrivas, enligt mig. Dessa och liknande frågor är i högsta grad intressanta om vi vill förstå hur ett ämne utvecklas över tid och det är kanske framför allt på dessa punkter som vi kan lära oss hur vi kan undvika att upprepa samma misstag i framtiden.

Men istället för att framhålla vad skulle kunna ha fokuserats i biografien om Engnell så vill jag avsluta med att berömma Hidal för att ha skrivit en intressant och lärorik bok. Även för den som inte är specialist på Gamla testamentets exegetik finns mycket att hämta och

Hidals framställning gör oss också uppmärksamma på att gränsen mellan exempelvis bibelvetenskap, religionshistoria och filologi är flytande och i sämsta fall artificiell. För den som vill förstå Främre Orientens historia är det nödvändigt att känna till de bibliska böckerna och deras källor, men också att samarbeta med forskare från olika vetenskapliga områden. Denna lärdom tycks tyvärr allt för ofta ha försvunnit hos mina religionshistoriska kollegor som idag oftast går mot ökad specialisering på bekostnad av breda jämförelser över tid och rum. På denna punkt tror jag att Hidal och jag kan förenas med våra företrädare Engnell och Widengren som båda (trots sina olikheter) framhöll behovet av att förstå Främre Orienten ur ett bredare perspektiv. För att förstå det område som idag benämns som Mellanöstern behövs kunskaper om historia, riter, myter och språk liksom samtida politik och internationella relationer. Denna uppgift kan knappast tillhöra *ett* vetenskapsområde, och istället för att isolera oss i olika ämnesdiscipliner behövs breda samarbeten och kritiska tvärvetenskapliga ansatser som inkluderar ett stort antal forskare med olika bakgrunder.

Göran Larsson, Göteborgs universitet

PETER C. W. HO

The Design of the Psalter: A Macrostructural Analysis

Eugene: Pickwick Publications, 2019, paperback, xxii + 389 pages,

\$47, ISBN: 978-1-5326-5442-8

In *The Design of the Psalter*, Peter C. W. Ho makes an ambitious attempt to “understand the logic and design of the MT Psalter and whether any overarching architectural schema can be assigned to it” (2). Three main questions are asked: 1) What are the main organizing principles of the Psalter?; 2) How is the Psalter organized macrostructurally?; and 3) Is there a coherent overarching theme and logical design to the Psalter? The focus of the investigation is stated to be the “Hebrew MT Psalter (TR-150),” and Ho uses a “macrostructural” and “literary” approach, leaving diachronic and canonization issues aside (4).

The book is structured into six chapters. The first provides an introduction. Ho presents his aim, questions, method, and main results, and gives an overview of the history of research. Going through some of the more important studies (Childs, Wilson, Zenger, etc.), as well as studies relevant to his own analysis (esp. Labuschagne), he identifies no less than 32 organizational principles (formal and tacit) used in the shaping of the collection, and notes that a comprehensive discussion of them is lacking. Very few studies have taken the whole of the collection into consideration, a gap that Ho aims to fill.

The second chapter focuses on the “macrostructure.” Ho starts by identifying eight compositional levels: 1) the individual psalm; 2) psalm pairs; 3) sub-collections; 4) collections/sub-groups; 5) groups; 6) books; sections; and 7) the entire “Psalter.” New to psalms research are especially levels five and seven, whose structural function will constitute the core of Ho’s argument as he argues that they provide the main framework for the “Book” of Psalms, which is divided into three sections consisting of four groups each. These sections and groups (as well as “collections”) also have concentric shapes that emphasize certain motifs, which, in turn, relate to both macrostructural organization and overall message:

Section 1: book 1, groups 1–4; Pss 3–14; 15–24; 25–34; 35–41

Section 2: books 2–3, groups 5–8; Pss 42–49; 50–72; 73–83; 84–89

Section 3: books 4–5, groups 9–12; Pss 90–103; 104–119; 120–134; 135–150

The identified structures are further examined in chapter three. According to Ho, each group has “a significant motif at the center of a structural unit”—a “group central motif” (GCM)—that reveals an unfolding metanarrative about the fall and re-establishment of the Davidic kingship and Zion (191) when read linearly (“the concentric structure is actually linear,” 164). To further substantiate this, Ho argues that editors have used a “Pan-Psalter Occurrence Scheme” (POS)—“a technique based on careful use and placement of certain word/phrases as strategic locations across the entire Psalter to make or reinforce a rhetorical

point” (133). Several examples are discussed and traced through both linear and concentric readings, and they are all argued to contain “a central motif highlighting YHWH’s victorious kingship” (192).

In chapter four, Ho focuses on the role of five “Davidic collections”: Pss 3–41; Pss 51–70; Pss 101–103; Pss 108–110; and Pss 138–145. Ho first argues that a messianic understanding is likely to have been present at the time of the final composition, and then proceeds to a synchronic reading of the five collections informed by the concentric sections and groups studied in earlier chapters, and some additional POS. The emanating narrative overlaps with chapters 2–3: The establishment (by YHWH) and fall of a human monarch, followed by the establishment of an ideal messianic Davidic king, “who ushers in the paradisiac shalom for the people of God” (264).

In the penultimate chapter five, Ho focuses on numerical devices, the placement of acrostics and alphabetic compositions, and numerical techniques in the superscriptions. He makes a case for the significance of symbolic numbers by slightly modifying the approaches of, for example, Labuschagne. Focus is on \mathfrak{M}^L , and Ho counts every word to identify what he labels “nexus words” (“word[s] at the center of a psalm text, which is connected in some way to other nexuswords across psalms,” 276). When read in light of each other, these words contribute to the proposed macrostructure and affirms the metanarrative. Similar conclusions are drawn in relation to the acrostics and the superscriptions.

Lastly, in chapter six, Ho summarizes his conclusions and proposes some avenues for future research. He restates the importance of a macrostructural perspective, since studies that have a limited focus will not be able to detect the techniques argued in the study:

[T]he 150 poems may appear to be a series of independent units chronologically linked to each other. But they are a nexus of overlapping motifs skillfully structured into a single composition through a range of formal and tacit devices for emphasis, artistry, and rhetoric,” intended to provide a “relecture of the Davidic covenant” (336–337).

In all, Ho has provided a very detailed and innovative study. His attempts to present and synthesize various canonical approaches is welcome, and novel ideas such as the GCM and POS are refreshing. The possible importance of concentric structures is also worth discussing further, as is the call for approaches that deal with the entire “Book” of Psalms. This said, I am unfortunately not persuaded that the “Book” of Psalms has been designed in the way argued by Ho, for a number of reasons.

First, the overall argument contains many contradictions. Are Pss 1–2 a single composition (65, 80), a psalm pair (83) or two psalms (68–69, as in TR-150)? Are Pss 104–106 a “Janus collection” (117–120), or are Pss 104–107 a “unit” (120–124, 334)? Is the GCM of group 11 Pss 125–129 (116) or Pss 122, 127 and 132 (160)? Is the GCM of group 10 a “victorious Davidic king and Torah glorified” (160), or that “YHWH establishes an afflicted Davidic king in Zion” (116)? Does the “Book” of Psalms have 150 psalms (328), or 149 (מ^ל)? Do the third and fourth Davidic collections form a chiasmus with Ps 103 and 108 at its center (241), or do they form two separate concentric structures around Pss 102 and 109 respectively (257)? Although contradictions such as these may perhaps be solved, the lasting impression is that of a manuscript that should have been worked through a bit more. This is emphasized further by the unfortunate fact that the book is very poorly typeset and inadequately proof read. Spelling mistakes and inconsistencies abound, and treatment of the book’s 80(!) figures leaves the “final form” in a quite messy state.

Second, there are many unaddressed problems with the techniques argued by Ho. Is, for example, a “GCM” a *motif*, a *psalm*, or *several psalms*? As introduced, it is the first, but as employed in the book, it is the two latter. But since a psalm, let alone a sequence of psalms, does not often have one single easily identifiable motif, it is unclear on what grounds Ho distills the motifs so central for his study. Unfortunately, such methodological inconsistencies affect many of the proposed intentional structures. Ho claims, for example, that the distribution of the noun זכח (a POS) reveals a significant change in “book” five, so that

“the sacrifices of thanksgiving ... are made by God’s people *after* they have been delivered from the jaws of death *or* captivity” (224, italics mine). But he fails to mention that a sacrifice of thanksgiving is present already in Ps 50 (by means of the verb). Although criteria for identifying lexical links are briefly discussed in the introduction, they seem not to be used in the work itself, and the reader is left wondering how and why Ho has identified the POS. The same can be said about the numerical devices, where the significance of the “nexus words” are not at all clear. None of the “nexus words” in Pss 120–134 do, for example, mention temple or kingship (the alleged central focus). Instead, words like “for,” “olive,” and “the beard of Aaron,” are highlighted. There is also a recurring (random?) side-stepping of parameters set up when demarcating a certain focus of study. Pss 71–72 are, for example, deemed as significant to the discussion of Davidic collections, despite the chapter being demarcated to a narrative unfolding through *psalms with Davidic superscriptions only* (194).

Third, in his conclusion, Ho claims that a proto-MT *Vorlage* was compiled before the mid-second century BCE (340), and that the final form, although possibly revealing “multiple editorial layers” (332), would have been composed by “a single editor or small group of editors” who used a range of techniques, including the POS and numerical devices (340). But Ho also claims that it is “unclear if the various poetical techniques identified in this book were already developed in extant pre-Masoretic non-Qumran psalms manuscripts” (339). Did editors use these techniques or did they not?

In the end, I hope that Ho will straighten out some of these question marks in his future studies, and that he also will address the fact that many of the features that Ho *needs to be fixed*—sequences, segmentations, and superscriptions—*are not stable* in the Second Temple period. So, although I am unconvinced by the central arguments of the study, I am looking forward to a continuing dialogue on these fascinating topics. In this dialogue, Ho has proven to be a fresh and creative voice.

David Davage, Umeå University

FRANK-LOTHAR HOSSFELD[†], JOHANNES BREMER, AND
TILL MAGNUS STEINER (EDS.)

Trägerkreise in den Psalmen

Bonn: Bonn University Press, 2017, hardback, 264 pages,
€39,99, ISBN: 978-3-8471-0611-1

The current volume gathers papers presented at a colloquium at the Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, held in October 11–13, 2012. As the title reveals, the overall focus is on the question of who may have been responsible for the transmission and compilation of the psalms now found in the “Book” of Psalms. After a brief preface by the editors and a short introduction by the late Frank-Lothar Hossfeld, the volume contains ten contributions; nine in German and one in English. No indices are provided.

The first chapter is written by Ulrich Berges. It focuses on possible overlaps between the tradent groups (Ger. “Trägerkreise”) of the “Books” of Psalms and Isaiah. After discussing the need for a “diachronically reflected synchrony” (11), Berges sketches the contours of the sociological context of biblical literature in post-exilic Jerusalem and sets out to search for clues of literary overlaps in three parts: 1) shared themes, motifs and epithets such as “Zion,” שִׁיר חֲדָשׁ, רִנָּה/רִנָּן, or יְהוּה; צְבָאוֹת; 2) hymnic responses; 3) overlaps between Isa 49–54 and the Psalms. According to Berges, the results point to the levitical singers as a plausible tradent group.

In chapter two, Gillingham also makes a case for a levitical tradent group. Six proposals constitute the backbone of the hypothesis. If levitical singers were compilers, one would expect: 1) a focus on the figure of David; 2) an interest in the Torah; 3) the use of didactic material; 4) a specific attitude to the efficacy of cultic practice; 5) a focus on the poor and needy; and 6) a prophetic emphasis. Finding traces of these aspects throughout the whole “Book” of Psalms, Gillingham concludes that there is “no more likely candidates for the complex compilation process of the Psalter than the Levitical singers” (56).

A contrasting perspective is argued in chapter three. Martin Leuenberger shows how scholarly consensus has moved away from the idea

that the “Book” of Psalms is a songbook of the Second Temple compiled by priests and singers and towards seeing it as a book for personal piety to be read and meditated upon, compiled by scribes. Agreeing with the latter, he attempts to further identify the tradent group by focusing on the transformation of the theology of the kingship of YHWH. According to Leuenberger, after Ps 89, YHWH no longer has any earthly representatives, the kingship has become unpolitical. As a consequence, the tradents would not have been an organized or institutionalized elite. By a study of Ps 1 as well as of Pss 146–150, Leuenberger instead proposes that they would have understood themselves as a community of righteous and faithful (צדק). With an eye to socio-historical contexts, he suggests that the tradents could be identified as proto-hasidic (cf. Ps 149).

The fourth chapter is written by Beat Weber, and focuses on possible overlaps between the twelve Asaphite psalms and Pss 90–106. After identifying four main characteristics of Asaphite psalms—1) judgment references; 2) direct divine speech; 3) a focus on the people; and 4) a dependence on earlier traditions—Weber surveys overlaps with Pss 90–106 (terminology, motives, Gattung, and superscriptions) in seventeen detailed tables. The emerging picture is a clear Asaphite influence. Psalm 78 is seen as a central psalm, since all psalms in “book” 4 (except Pss 97 and 100) has overlaps with it, and Pss 90–92; 93–100; and 101–106 are placed on a scale from little to much Asaphite influence. Ultimately, Weber proposes that the evidence points towards Asaphite tradent groups behind not only the Asaphite psalms, but also parts of “book” 4.

In chapter five, Magnus Steiner focuses on the Korahites. The point of departure is Num 16, which is argued to relate to a post-exilic conflict between priestly Aaronites and levitic Korahites. Steiner then moves to the Books of Chronicles, where the Korahites are related to Heman and perform a wide array of functions, although primarily understood as gatekeepers. Modifying the work of Hartmut Gese, Steiner outlines three stages in the historical development of the Korahites: 1) Asaph as the singer *par excellence*; 2) the Korahites join the Asaphites; 3) the

singers are an (ideal) triad with Heman (the Korahites), Asaph, and Jeduthun/Ethan (and their sons).

In chapter six, Corinna Körting discusses overlaps between the “Book” of Psalms, the “Book” of Isaiah, and the *Apostrophe to Zion* (11Q5) with respect to their use of Zion theology. She first discusses Ps 102 and Ps 45. In relation to the latter, Körting compares the portrayal and function of Zion with that in Isa 49–62 and argues for an identification of the bride with Zion. Then, Körting moves to the *Apostrophe to Zion*, where she finds images based on traditions found in the Psalms and Isaiah, not least Isa 62:6 and Ps 137:5–7. In all, Körting concludes that although it is clear that the Psalms know of prophetic material, not much can be said about the tradents. Nonetheless, the *Apostrophe* provides an interesting juxtaposition of prophets and singers.

In chapter seven Johannes Bremer focuses on the (redactional) transformation of the theology of the poor throughout Pss 3–41 (Pss 3–14; 15–24; 25–34; 35–41) as a way of identifying possible tradent groups. He argues that all four subgroups conclude with an emphasis on the poor (the last two are framed by it), and a possible tradent group is hinted at in the fact that the psalmists always show solidarity towards the poor. Bremer then argues that groups 3–4 (and Ps 9–10) present the poor in a way different from groups 1–2. While the former have material threats in focus, the latter are more wisdom oriented. When put in dialogue with plausible socio-economic backgrounds (the early Archemenid times and onwards), three fundamental impulses are identified that point to a cult-critical tradent group that shaped the last part of Pss 3–41 (groups 3–4), while also inserting significant accents into groups 1–2.

Chapter eight, by Judith Gärtner, does not explicitly address the issue of tradent groups. It focuses on the significance of Ps 135 in the redaction of the “Book” of Psalms. Following an outline of Ps 135 where the centrality of the confession of the uniqueness of YHWH is highlighted, the psalm is put into dialogue with Ps 136. Gärtner notices that Ps 135 has a wider, more universal claim of the power of God. This

is also found in relation to Ps 115. After surveying some additional intertextual overlaps (e.g. with Ps 113; 118; and 134), Gärtner suggests that the theological and compositional significance of Ps 135 can be outlined in five steps: 1) vv. 1–3 and 19–21 create a compositional link to Pss 111–118 and Pss 120–134 by combining Pss 113:1 and 134:1, 3; 2) references to Pss 111–118 indicate that this sequence was already in place before the inclusion of Ps 135; 3) overlaps with Pss 113 and 118 emphasize the uniqueness of YHWH; 4) Ps 135 relate to the psalms that follow through Ps 136; and 5) the transformation of the יהוה-formula by יהלל anticipates Pss 146–150.

Lastly, Bernd Janowski discusses the transformation of cultic references in the “Book” of Psalms. The study is structured around three theological concepts: 1) Zion and temple; 2) the face of YHWH; and 3) festivals and sacrifice. According to Janowski, they all bear witness to a transformation of the cult into the area of personal piety where every day spirituality is emphasized. In the background is a specific anthropology, and the result is that the “Book” of Psalms functions as a literary sanctuary, and becomes an example of what Janowski calls a movement from “Kultreligion” to “Buchreligion.”

The volume is a valuable contribution to the field. The chapters stand in some refreshing tension to each other, and even though many of them reflect ideas that the authors have already published elsewhere, the compilation of them all in a volume provides the reader with an excellent and up-to-date resource. The methodological awareness of many of the authors is commendable, and most areas relevant to the issue are covered, even if a chapter on tradent groups responsible for the Qumran psalms scrolls would have been welcome. In sum, the volume is a must have for any scholar that seriously wants to engage the issue of tradent groups.

David Davage, Umeå University

ISAAC KALIMI

Writing and Rewriting the Story of Solomon in Ancient Israel

Cambridge: Cambridge University Press, 2019, hardcover, 402 pages,
£90, ISBN: 978-1-108-47126-8

Until a couple of decades ago the stories about early kingship in Israel and its three first representatives Saul, David and Solomon were considered to be a quite trustworthy source for the history of the period. Not that the approach was uncritical, but on the whole the basic outline of the story was seen as a fairly good reflection of what actually happened. With the rise of a much more critical view on the biblical sources held not only by the so-called minimalist but also by others, the bright picture has become blurred. Archaeologists have pointed out the problems in finding unequivocal traces of the Davidic empire and the large building projects launched by Solomon as depicted in 2 Samuel and 1 Kings. Renewed scrutiny of the texts in Samuel-Kings has led to a lowering of their dating with a corresponding skepticism of their value as historical sources. Traditionally the historical value of the version given in Chronicles has been ignored by scholars since it has been seen as a copy of the older account in Samuel-Kings plus some added details representing the Chronicler's own time.

On the whole, it can be said that Solomon, apart from the reduction of his empire, has received less attention in the new debate. The present volume is dedicated to a thorough analysis of the sources of the reign of Solomon. The author, Isaac Kalimi, research professor of Hebrew Bible/Old Testament and history of ancient Israel at the Johannes-Gutenberg-Universität, Mainz, is well-known not least for several penetrating studies on the Books of Chronicles.

The present book is divided into 14 chapters: 1–4 constitute Part I of the book, 6–14 Part II. Part I presents Kalimi's view of the sources, including critical views of the so-called minimalists who reject the whole tradition of David and Solomon. He also shows his skepticism towards those who break up the biblical narratives into a mosaic of separate sources. He advocates a moderate source-critical attitude. He also argues in favor of the trustworthiness of the biblical texts as historical

documents without, of course, any fundamentalistic inclinations. He is quite convinced of the historicity of Solomon, a view that is not uncontroversial nowadays. Part II contains analyses of all the relevant passages on Solomon not only in Samuel-Kings but also in Chronicles (not unexpected from one of the leading experts on that text!) which are quite illuminating in many instances. Every chapter has a short introduction where the result is presented, followed by a thorough analysis of the texts which is rounded off by a condensed conclusion. Even if this gives a touch of verbosity to the book as a whole, it facilitates the reader's navigation through the text and makes it easy to isolate separate themes for closer study.

Kalimi's main aim is a literary analysis of the relevant texts but he also comments upon their value as historical sources. As is well known, the existence of Solomon is nowadays doubted by some prominent scholars, not only "minimalists." It cannot be denied that the texts about Solomon in the Hebrew Bible are more fragmentary than those about his father and his historicity is much more vague than David's. There seems to be two fundamental themes that are attached to the traditional image of Solomon: His divinely inspired wisdom and his role as temple builder. Both seem to be ancient elements, perhaps confirmed by the passage in Josephus (*Ag. Ap.* 1.112–115; 24, n. 14). Kalimi shows that there is another element in the Solomon legend which is also likely to be ancient, namely the fact that he is an illegitimate heir to the throne. This is treated in the so-called succession story (2 Samuel 9–20 + 1 Kings 1–2) which looms large in Kalimi's study and his analysis of it is perhaps the most important part of the book. Kalimi sees the story as a unified literary composition by one author and not the result of many hands, a position supported by good argumentation (102ff., 218ff.). Only 1 Kings 2:2–4 is a Deuteronomistic addition (250). His main thesis is that the story is composed as an apology for Solomon and his kingship as it is evident from the succession story itself that Solomon is a usurper and that this is basic for the understanding of its meaning (113). The core episode of the whole composition is the birth of

Solomon through the immoral activity of David (2 Sam 10–12). Further, Solomon's accession to the throne takes place through a *coup d'état* effectuated by the prophet Nathan and Bat Sheva, Solomon's mother. Kalimi argues very convincingly that many features in the story become comprehensible from this perspective. One example is the name Yedidyah, "Yah's beloved," given to the new-born Solomon by Nathan. Kalimi shows with reference to extra-biblical Mideastern evidence that a name of this kind indicates divine favor of an otherwise illegitimate ruler (140) and is, consequently, one of the devices for Solomon's legitimacy.

Kalimi's reading raises questions about the whole background of the Solomonic tradition and indeed the rise of the Davidic dynasty. He argues that the succession story was written quite early, even during Solomon's reign for the sake of legitimization of his kingship. The fact seems to be that there was widespread knowledge that both David and Solomon were usurpers. The succession story is written in order to handle this problem. Were there circles who questioned the legitimacy of the whole Davidic dynasty? This is quite likely and it could be that the narrator actually employs their arguments in his account: The immoral act of David and the killing of Solomon's rival brother Adoniah as well as the murder of people who had been involved in David's activities. The narrator solves the moral problem by employing a folk-tale motif: The four sons of whom the youngest wins the princess and half the kingdom (or in this case the entire kingdom) even through dubious means (217–218). The motif is not unique to the story of Solomon. It is used also about David and in the story of Jacob and Esau where the motif of cunning is prominent and not condemned by the narrator: It is after all the will of YHWH, the hidden director behind the events. Specific for the succession story is, however, the subtle psychology and extreme ambiguity of the narrator. Is he for or against? Kalimi's analysis makes the ambiguity of the story very visible but it raises the question if it is likely that such a story could be written while the culprit or his successors were still in power. Dating the succession story to Solomon's

time is highly unlikely. We would rather expect an account like the one given by the Chronicler where all scandals and bloodshed are censored (183). But where were the circles who did not acknowledge the Davidic dynasty and when were they active? Kalimi is right in pointing out the non-Deuteronomistic moral visible in the death of the first child (109, 167), so the succession story could have been composed before 586, although hardly as early as Solomon's time, i.e., the tenth century BCE. The details of its context remain though.

We should thank the author for a well-researched and well-balanced study of a fascinating subject that will stimulate scholarly thinking about the whole complex of Israelite kingship, a theme that will never cease to fascinate.

Jan Retsö, University of Gothenburg

MATTHEW D.C. LARSEN

Gospels Before the Book

Oxford: Oxford University Press, 2018, hardback, xviii + 227 pages,
£25.99, ISBN: 978-0-19-084858-3

Matthew D. C. Larsen takes on the difficult task of posing a basically unanswerable question and getting his readers to question their basic assumptions. The idea Larsen wants us to question is that the Gospel of Mark is a book, that is, a finished writing released into the world with the intention that it shall be read in the form in which it was written. Instead, Larsen argues that the Gospel of Mark is an unfinished collection of notes, from which an early Christian preacher would construct his or her own narrative about Jesus Christ.

Larsen begins his argument by noting that both Cicero and Caesar use *commentarii* or *hypomnēmata* to refer to rough, unfinished drafts of their own memoirs, intended not to be read as is, but to be used as base material for someone else to author a biography. In both of these cases, no one took up the offer, and Cicero is quite certain that this is because both memoirs were too finished, too well-written to be improved upon further. Larsen then points to many other ancient examples: Pliny the

Elder famously left behind 160 *commentarii* of notes from his readings, that could potentially have been the basis for a number of authored books. Plato, Plutarch, and Galen all wrote *hypomnēmata* as first drafts of their literary works or short instructions to their students, and Lucian of Samosata criticizes the rough style of a competing historian by comparing his finished work to the bare *hypomnēmata* of an unschooled soldier, merchant, or manual laborer. In all of these cases, Larsen argues, *hypomnēmata* is associated with unfinished, unpolished, and unpublished writings intended for use by the writer himself or his close associates, as memory aids for what the reader already knows than to explain a subject to the uninitiated.

Next, Larsen sets out to disprove the common conception that if an ancient text has come down to us, it must once have been made public, intentionally and deliberately, by its author. Cicero, Larsen points out, regularly complains that manuscripts of some of his speeches are publicly available against his will, and Diodorus Siculus laments that some early volumes of his magnum opus *The Library of History* have escaped into the world in a premature, unedited form. In addition, pseudepigraphal literature such as 4 Ezra presume the existence of accidental publication by presenting themselves as secret teachings intended for a select group of the author's disciples, not for general consumption.

Larsen also argues that ancient literary works regularly existed in multiple versions of comparable authority. Josephus seems to have circulated rough drafts of his *Jewish War* among his friends before finalizing the work, and the complex last section of his *Jewish Antiquities* suggest multiple revisions and efforts to keep the account up-to-date with recent events. In Qumran, at least two versions of the Community Rule seem to have co-existed, and the text appears to have been updated with new regulations when the life of the community so demanded. In the several versions of Philodemus's *On Rhetoric* preserved in Herculaneum, sketchier and less refined versions seem even to be marked with the adjective *hypomnēmatikon*, to indicate that the scroll is far from a final version. Larsen concludes that an extant copy of an ancient work may have orig-

inated at any point in a writing-and-refining process, and that unfinished or unauthored texts were especially open for revision, even by their readers, into more formal and stable forms.

Having established his view that the Gospel of Mark, in all likelihood, appeared to its earliest readers as a fluid text, still open to revision, Larsen turns to studying how early readers such as Luke, Papias, and Irenaeus regard the Gospel of Mark. Luke, in his preface, describes earlier gospels as Galen describes *hypomnēmata*, Larsen finds, and sets out to produce a more careful (*akribēs*) version that closely follows (*parēkolouthēkoti*) the expected format of an ancient biography. Papias, as preserved by Eusebius in *Hist. eccl.* 3.39.15, also describes Mark's working process as writing down what he could remember (*hosa emnēmoneusen*) without any particular arrangement (*ou mentoi taxei*), which Larsen takes to mean that the Gospel of Mark is a textualization of oral preaching rather than a finished book. And while Irenaeus uses words like "book" (*biblion*) and "published" (*exēnegken*) to describe the three other Gospels, he doesn't use these terms about Mark, but characterizes it as a written account of Peter's preaching.

Since the Gospel of Matthew incorporates, in one form or another, 107 of the 115 stories contained within the Gospel of Mark, and since at least several of the changes made in Matthew are aimed at removing ambiguities and clarifying what Mark leaves unsaid, the Gospel of Matthew should not be regarded as a new text, Larsen argues, but as a new and more refined version of the same gospel tradition as in Mark. Since most early manuscripts of the Gospel of Mark include not only one of the different available endings (no ending, short ending, long ending, and Freer Logion) but adds a note regarding this textual problem, we should accept that early readers regarded Mark not as a completed text, Larsen claims, but as an unfinished collection of notes that was open to further addition.

For Larsen, reading Mark as a first-century reader would entail doing away with all notions of Mark as a "book" written by an "author" and to view it as a collection of notes, organized on the basis of common

themes and keywords rather than with an eye to narrative continuity, and with no particular regard toward theological or Christological consistency. Modern scholars should not expect to find a unifying mind behind the multivalent Markan material, Larsen argues, but accept that whatever intricate and multilayered narrative structure they find within the Gospel of Mark is something that they have not discovered, but produced – a practice that is entirely in line with how early readers understood the character of the Markan gospel tradition.

Larsen severely overstates his case when he (repeatedly) calls for the rejection of the concepts of “books” and “authors” entirely, rather than viewing the organizing mind he clearly infers behind the note-collection as organizing his material with an eye toward the eventual production of a complete and edited narrative – a notion that would put the Gospel of Mark more or less at a fascinating junction between collecting one’s material and writing out the first draft of the final work. His interaction with previous scholarship that has stressed the rough, unfinished, and oral character of the Gospel of Mark is cursory at best, and the analysis he performs of the Markan text to specify why an early reader would take it to be *hypomnēmata* rather than *biblion* is brief and limited. Despite these drawbacks, Larsen presents a fresh, readable, and engaging perspective on the unfinishedness of the Markan version of the gospel, that is well worth considering within the larger scholarly discourses on the formation, genre interaction, and early reception of early Christian Gospels.

Carl Johan Berglund, University College Stockholm

TIMOTHY P. MACKIE

*Expanding Ezekiel: The Hermeneutics of Scribal Addition in the
Ancient Text Witnesses of the Book of Ezekiel*

FRLANT 257, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015,
hardcover, 316 pages, \$102.60, ISBN: 978-3-525-54033-6

This monograph, the published version of the author’s doctoral thesis, deals, as the title suggests, with the gradual composition of the Book of Ezekiel. The key-word of the study is “scribal expansion,” i.e., the no-

tion that scribes added words and phrases to an extant corpus of texts in order to elucidate and/or update it to make it relevant for their own audience. Mackie's book is part of an impressive sequence of books on the scribal aspects of the Book of Ezekiel that stem from the doctoral programme in Old Testament at University of Wisconsin-Madison (see also Michael Lyon's study on Ezekiel and the Holiness Code, and William Tooman's work on the Gog oracles in Ezek 38–39).

Mackie's study falls into five parts. After a brief introduction, the second part establishes a methodology for identifying scribal expansions, that involves comparing the MT with the Old Greek (OG). Although both texts originally originated in the same *Urtext*, they later parted ways. What we have in the MT and the OG are thus two textual traditions, where each tradition has been subject to scribal additions. Rather than seeking to conflate them, as often done in earlier research, Mackie emphasizes their individual literary integrity. By focusing on the parts where they differ (i.e., the MT and the OG pluses), we are in a good position to identify scribal extensions. Each textual tradition has its own pluses that testify to the specific ideology of those scribes responsible for its transmission. Throughout his discussion, Mackie demonstrates a solid understanding of textual criticism, and an awareness of the pitfalls that exist. For instance, some additions are transmission errors and should not be treated as a proper scribal expansion.

The third part is devoted to categorizing the different types of scribal expansions. In short, what are they and what do they seek to accomplish? Mackie organizes them into three main categories according to their purpose. First, an "explicitation," as the name suggests, seeks to clarify an ambiguity, be it semantic, grammatical, syntactical, or conceptual. Second, an "elaboration" aims to add something new, such as an adjective, a title, a synonym, a parallel, or simply a whole new concept. Finally, a "coordination" endeavors to harmonize one text with another. The best example in Ezekiel related to the depictions of the divine chariots. Scribal expansions seek to align the depictions of the chariots in chapter 1 with that in chapters 8, 10–11, 40, and 43, to make sure that

readers understand that the various texts refer to the same set of vehicles. Another way of aligning one text with another is by assimilation, namely, to repeat a given word/phrase/speech formula so that readers connect those passages that contain the shared locution. There are also instances of textual allusions that aim to add to the cohesion of the text. In this chapter, Mackie also addresses the issue of the origin of the scribal expansion: From where do the scribes derive their inspiration? Mackie identifies four different sources: A nearby text in Ezekiel (*In-Text*), a text within Ezekiel (*Inner-Text*), a text in another scriptural book (*Inter-Text*), or an entirely new text (*New*).

The following fourth and fifth parts of Mackie's book build on this methodology. The fourth part offers examples from Ezekiel of scribal "explicitation" and scribal "elaboration." In each case, Mackie cites the MT and the OG of a verse and highlights the pluses. It may appear in one of the two traditions, or both traditions may testify to different pluses. For example, the MT of Ezek 6:12 has a plus, whereas the MT and the OG of Ezek 26:17 have each a different plus. Mackie then analyses what the plus accomplishes: What is its exegetical significance? The examples are organized according to their purpose (rather than in their canonical order).

The fifth part likewise proceeds through the instances of scribal "coordination." As already noted above, many of the examples deal with the vision reports in Ezek 1, 8–11, and 40–48, with the aim of achieving achieve overarching cohesion. This discussion also contains examples of instances where a text in Ezekiel is made to align with another biblical book by help of textual allusions to that other text. A good example is the way that the scribes, through the addition of the rare word *tsephirah* in Ezek 7:6, 10 (understood to mean "goat"), sought to connect the message of Ezek 7 with that of Dan 7–11, that uses the term *tsaphir* (cf. Dan 8:5, "goat").

Mackie concludes his fine study by discussing how the scribal practices observed in the MT and the OG of the book of Ezekiel compare with those attested in later Jewish works from the Second Temple Period

(e.g., the Genesis Apocryphon). Mackie notes that what we have in Ezekiel is the small beginning of practices that came to be much more prevalent and diverse in later Jewish compositions. Mackie's monograph thus sheds important new light on the early origins and development of rabbinical scriptural interpretation. Mackie further compares the practices in Ezekiel that those in ancient Near Eastern works (e.g., the Gilgamesh Epic). Here, the differences are more important than the similarities. Whereas the scribal expansions in Ezekiel are small and exegetical, the expansions in the Gilgamesh Epic are substantial and suggest that the scribes saw themselves as literary contributors, i.e., as authors, rather than as scribes.

Mackie's study is lucidly written and well structured. It is also well endowed with Appendices that facilitate for the reader to appreciate the often rather technical discussions. Appendix I lists all the scribal expansions throughout the whole Book of Ezekiel in canonical order. Appendix II then lists the same expansions, now organized according to their purpose. There is also a bibliography, and index of authors, and an index of biblical references.

Lena-Sofia Tiemeyer, University of Aberdeen

DOMINIK MARKL, ED.

The Decalogue and Its Cultural Influence

Hebrew Bible Monographs, 58, Sheffield: Sheffield Phoenix, 2017, paperback,
xxii + 383 pages, SEK 388, ISBN 978-1-910-92830-1

Comprised of 21 essays—plus a thoughtful introduction on interdisciplinary perspectives and a preface on reception history by John Barton—*The Decalogue and Its Cultural Influence* is a veritable “smörgåsbord” of scholarship on the Decalogue. The collection is the result of collaboration at a 2012 conference entitled “The Influence of the Decalogue,” which united authors from a diversity of disciplines within the humanities. The interdisciplinary project engages the “cultural radiance of the Decalogue” (1) beyond biblical studies.

The Decalogue has a history of extensive study in exegetical theology, however the integration of the Ten Commandments into many cultures for more than two millennia makes this a rich topic for reception history. The contributions are carefully curated into four broad themes that are identified below. Due to the space limitations of this review, I seek to honor each author with their name and essay title, which also demonstrates the rich scope of the discussions. Four representative chapters that enlivened my theological imagination receive more description and are noted by an asterisk in the list.

Part I: “Antiquity—Biblical Foundations and Early Developments” includes: *Dominik Markl, “The Ten Words Revealed and Revised: The Origins of Law and Legal Hermeneutics in the Pentateuch”; Innocent Himbaza, “The Reception History of the Decalogue through Early Translations: The Case of the Septuagint, Peshitta and Targums”; J. Cornelius de Vos, “The Decalogue in Pseudo-Phocylides and Syriac Menander: ‘Unwritten Laws’ or Decalogue Reception?”; and Hermut Löhr, “The Decalogue in the New Testament Apocrypha: A Preliminary Overview and Some Examples.”

Dominik Markl’s thoughtfully written essay is strategically placed as an early chapter of the book, such that he exegetes key aspects of the content and connections within the broader contexts of both versions of the Decalogue in Ex 20 and Deut 5. Markl then analyses the significant differences of the two in support of his clear thesis, which argues that the two versions of the Decalogue are critical “for the legal hermeneutics of the Pentateuch in its final form” (14). While recognizing that there is minimal engagement with the reception of the Ten Commandments in the rest of the Hebrew Bible, Markl then identifies that early Jewish and Christian reception opened “the way to the ethical generalizations” (25) that shaped the hermeneutical reception throughout history in ethical teachings, including catechisms, and through artistic interpretations. In addition, I now provide Markl’s article to students as an exemplar of thesis-driven exegetical writing with cogent argumentation that carefully

brings the reader through well-crafted transitions, though without a final summary.

Part II: “Middle Ages—Liturgy, Homily and Theology” includes: Miguel Lluch Baixauli, “The Decalogue in Western Theology from the Church Fathers to the Thirteenth Century”; Ruth Langer, “The Decalogue in Jewish Liturgy”; Aaron J. Kleist, “Vernacular Treatments of the Ten Commandments in Anglo-Saxon England”; *Ralph Lee, “The Ten Commandments in the Ethiopic Tradition”; and Randall B. Smith, “Thomas Aquinas on the Ten Commandments and the Natural Law.”

Having recently returned from teaching the Pentateuch in Ethiopia, Ralph Lee’s analysis of the Decalogue in the Ethiopic tradition deepens my intercultural hermeneutical research. The *tabot*, a wood tablet carved with the Ten Words, is central to the symbolism within Ethiopian Orthodox Christianity, one of the oldest church bodies. In the celebration of *Timkat* (Epiphany), I experienced how *tabots* are paraded through the city on priestly heads, surrounded by the singing, dancing, and obeisance of the adherents. Lee’s chapter provides rich historical and interpretative backgrounds of these symbolic understandings.

Part III: “Worldwide Dissemination in Early Modern Catechisms and Catechesis” includes: Ian Green, “The Dissemination of the Decalogue in English and Lay Responses to its Promotion in Early Modern English Protestantism”; Jonathan Willis, “Repurposing the Decalogue in Reformation England”; Hans-Jürgen Fraas, “The Reception of the Decalogue in Protestant Catechism”; James F. Keenan, “The Decalogue and the Moral Manual Tradition: From Trent to Vatican II”; Luis Resines, “The Decalogue in American Catechisms of the Sixteenth Century”; and *Veronika Thum, “The Decalogue in Late Medieval and Early Modern Imagery: Catechetical Purpose and Theological Implications.”

While I appreciated every article in this section regarding catechisms, I highlight Veronika Thum’s contribution for its inclusion of 13 figures that illustrate late medieval and early modern imagery related to the Decalogue. Imagery was especially significant for didactical purposes, as

affirmed by pope Gregory the Great, because only a small fraction of the population in these contexts was literate. The “reading” of pictures disseminated the Decalogue through murals, panel paintings, reliefs, sculptures, stained-glass windows, and in catechisms. Thum describes the development of Decalogue imagery, including early applications, such as “incunabula” or single leaf woodcuts and engravings printed prior to 1501. (In my curiosity of this newly discovered topic, I discovered that there are 2.500 incunabula from many disciplines in a special collection at the Uppsala University library, <http://www.ub.uu.se/finding-your-way-in-the-collections/selections-of-special-items-and-collections/incunable-collection/>). Thum’s overview continues with key technological and theological developments, including the Reformation with its aniconism movement and Luther’s integration of the Decalogue into the catechism with Lucas Cranach’s German contextualized woodcut imagery, two of illustrations represented.

Part IV: “Interpretations and Transformations in the Eighteenth to Twenty-First Centuries” includes: Christopher Rowland, “‘The Law of Ten Commandments’: William Blake and the Decalogue”; Luciane Beduschi, “Joseph Hayden’s *Die heiligen zen Gebote als Canons* and Sigismund Neukomm’s *Das Gesetz des alten Bundes, oder die Gesetzgebung auf Sinai*: Exemplification of Changes in Musical Settings of the Ten Commandments during the Eighteenth and Nineteenth Centuries”; Gerhard Lauer, “The Law and the Artist in the Age of Extremes: On Thomas Mann’s *Das Gesetz*”; David J. A. Clines, “The Decalogue: The Scholarly Tradition Critiqued”; *Lloyd Baugh, “The Reception of the Decalogue in Film: Krzysztof Kiesłowski’s *Decalogue*”; and Steven Wilf, “The Ten Commandments and the Problem of Legal Transplants in Contemporary America.”

Lloyd Baugh’s descriptions of Krzysztof Kiesłowski’s ten *Decalogue* films, a 1989–1990 Polish TV mini-series, dramatize the commandments in a collection of real life stories set in one Polish high-rise apartment complex. One longer movie received the *Prix du Jury* at the Cannes Film Festival. Baugh describes the moral dilemmas and decision

making in the various themes from the Ten Commandments with reflections on theological aspects, such as selfishness, human sexuality, grace, and reconciliation. Every description seems to defy categorization and reductionism that compels me to want to view the depictions.

The stimulating breadth of disciplines makes this an engaging read. The multidisciplinary collaboration takes one beyond the boundaries of standardized disciplines and provokes new perspectives. Combined with thorough research and supported by extensive citation and several illustrations, the book leaves the reader engrossed with the multi-faceted cultural influence of the Decalogue.

Beth E. Elness-Hanson, Johannelund School of Theology

MATTHEW NOVENSON

Grammar of Messianism

New York: Oxford University Press, 2017, hardback, xvi + 361 pages,
£59, ISBN: 978-019-02550-22

Matthew Novenson's book *Grammar of Messianism* is a follow-up from his dissertation, *Christ Among the Messiahs*. In his recent book, Novenson tries to argue for two main points. First, that studies of messianism have been done by using a methodology that is flawed. Secondly, that one should regard messianism and messianic language as not definitive, but fluid. Writers use messianic language in a way that suits their purpose for writing. The book contains eight chapters, beginning with the problem of earlier research and ending with a chapter on possible ways forward in the search for a proper interpretation and understanding of messianic language in relation to Jewish and Christian writings.

The first chapter sets the tone of the book by aiming critique against earlier studies of messianism. Novenson's main purpose is to rid scholarship of the methodological trope of using fixed idea of messianism in order to test texts and examine if they are "truly messianic." Rather, Novenson views messianic language as a language game.

If messianism is a language game, then what I am calling the "grammar of messianism" is the rules of the game: the way messiah language for the ancient au-

thors who chose to use it, the discursive possibilities it opened up, as well as the discursive constraints it entailed. (14)

Therefore, Novenson does not begin with providing a definition of what a “messiah” is, but rather examines texts that use messiah language.

Chapter two deals with earlier scholarship on messianism in the Hebrew Bible. Novenson questions scholarship from the nineteenth century and forward, which concluded that an eschatological messianic idea is a later product, not actually present in the Hebrew Bible. The first half of the chapter is devoted to discussing earlier scholars and their works, and the second half is a development of the discussion, where Novenson shows that some texts contain the idea of an eschatological messiah in the Hebrew Bible. Novenson concludes that in some writings of the Second Temple Period, authors might appear to be interpreting and further developing ideas, but they are in fact merely reproducing an idea already existing in the Hebrew Bible. Ideas regarding the messiah are concerned with kingship, but also with the end of days. As in chapter one, Novenson shows that a too narrow definition of “messiah” might be one of the larger issues with earlier scholarship.

The third chapter discusses whether a messiah must be of Davidic ancestry. Again, Novenson discusses with earlier scholarship and shows that a narrow definition of messiah has been a problem. The consensus seemed to be that a messiah must be of the tribe of David, which is why Judah Maccabee is never called “messiah.” However, says Novenson, Shimon bar Kosiba is called “messiah,” even though he was not a Davidide. How can this be? Novenson answers the question that some are made “messiah” by other features than heritage, and some messiahs are born as messiahs. Just as David himself was made a messiah when he was anointed, others can be made a messiah. It was his character and the deeds he performed which qualified him; so also with Shimon bar Kosiba and Herod the Great. Jesus of Nazareth, on the other hand, was born from the tribe of David and was therefore born as a messiah.

In the fourth chapter, Novenson discusses what is called “the vacuum hypothesis,” that is, the idea that during the Second Temple period,

messianism did not exist. Novenson examines Philo of Alexandria, Josephus, and the Mishnah, which all seem to lack a messianic language, and tries to determine if this is actually the case. Novenson concludes that for all three of these texts, the authors seem to be dealing with different issues that do not require a messiah. His conclusion is therefore that when examining Jewish texts, one should not expect messianism, since the authors might have had different issues at hand.

The fifth chapter discusses the “Quest of the First Messiah.” Novenson accounts for the origins of the quest and discusses some who have tried to find and identify a “first messiah.” He mainly discusses the works of Michael Wise and Israel Knohl. The latter’s works are treated in two parts, with the second part being a discussion of the limestone writing *Hazon Gabriel*. Novenson concludes that this quest has been “misguided,” and that finding an “original messiah” would not solve any problems. Rather, Novenson proposes, one should regard messianic writings as being retrospective writings which try to explain the events surrounding a person—“There are the scriptural oracles, and there are ancient Jewish and Christian interpreters, but there is no such thing as the first messiah” (186).

The sixth chapter is a discussion of the dichotomy of a Jewish idea and a Christian idea of the messiah. The purpose of this chapter is to close the gap, and show how stereotypical views of Jewish and Christian messianism create more problems than they solve. Novenson does this by showing that both side’s view of the messiah can contain several different ideas, and concludes that the distinction is created by research, not by ancient authors. “In fact, the Jewish messiah–Christian messiah distinction does not recognize a difference; it creates one” (216).

Chapter seven is a discussion of whether early Christian writers continued to use messiah language, or if they stopped using it in order to give way for other themes. In a very intriguing way, Novenson shows that messiah language continued to be present in different ways, for example in translations to Coptic and Syriac. He also shows that several writers from this period explains the word messiah’s etymology and its

meaning and how messianic language is used in polemical writings against both Jews and “heretics” from this time period. Novenson’s conclusion is that messiah language in fact remained and was present for longer than has been recognized in earlier scholarship.

The eighth and final chapter is an attempt to summarize and give some suggestions to where scholars can continue to fruitfully contribute to the research of messianism. Novenson compares the use of oil for sanctification in the Hebrew Bible with Roman fasces. The fasces functions not only as a means to punish and execute people, but primarily as a symbol of power. In this way, oil and anointing, and therefore also a messiah, is a symbol of power. However, messianism is still not a fixed idea, and Novenson warns against using fixed ideas as analytical tools. Finally, Novenson concludes that for further studies on messianism, it is important to refrain from assuming that a single “messianic idea” exists. Rather, we should treat messianic language as “a regional–ethnic subset of ancient Mediterranean political discourse” (272).

In my opinion this book is a gem for anyone looking to dive into messianism in ancient literature. Novenson, in an exemplary way, shows how earlier research has been too eager to categorize. By approaching texts containing messianic language, as Novenson suggests, with an idea that is broad and nuanced, one could in fact grasp some of the rules, the grammar, of that particular messianic text. This book provides the means to continue the research of messianism, especially to nuance the picture of Jesus as Messiah within the New Testament. From all the primary texts extant, the New Testament corpus is by far the largest collection of messianic texts. I believe Novenson deliberately treats Jesus of Nazareth as little as he can, since by not treating the New Testament texts, they can instead be thoroughly examined in the light of Novenson’s work. Hopefully, if Novenson or somebody else studies the New Testament texts, they will have to keep this book close and not fall into the pitfalls that Novenson warns about. If they succeed, the results may be as illuminating as this book has been.

Lukas Hagel, Lund University

WESLEY G. OLMSTEAD

*Matthew 1–14: A Handbook on the Greek Text**Matthew 15–28: A Handbook on the Greek Text*

Baylor Handbook on the Greek New Testament, Waco: Baylor University Press,

2019, häftad, xxvii + 427 / xxvii + 463 sidor, SEK 433/433,

ISBN: 978-1-60258-144-9/978-1-4813-0967-7

Det, i skrivande stund, näst senaste tillskottet till kommentarserien Baylor Handbook on the Greek New Testament (red. L. Novakovic) är de två volymerna till Matteusevangeliet av Wesley G. Olmstead (Henry Hildebrand Professor of Biblical Studies, Briercree College and Seminary). I linje med seriens fokus är Olmsteads kommentar inte någon fullskalig behandling av Matteusevangeliet, utan koncentrerar sig istället – med undantag för vissa textkritiska anmärkningar – på den grekiska textens grammatik.

Merparten av de två volymerna består, av förklarliga skäl, av den faktiska textanalysen, men framställningen föregås av två introduktioner – en till serien i allmänhet, och en till Olmsteads kommentar i synnerhet – som förtydligar några av de ställningstaganden som görs i omdiskuterade frågor gällande grekisk lingvistik, så som huruvida verb i indikativ uttrycker tid, betydelsen av deponensverb, samt funktionen av adverbiala particip. Den följande kommentaren till själva Matteustexten är sedermera strukturerad perikopvis. Först presenterar Olmstead sin egen översättning av perikopen, för att sedan arbeta sig genom den vers-för-vers, ord-för-ord. Under vägen formbestämmer Olmstead de olika orden, och förklarar deras syntaktiska funktion.

Det är varken möjligt eller önskvärt att försöka sammanfatta innehållet i sin helhet, men några exempel på Olmsteads tillvägagångsätt och ställningstaganden i relation till några välkända grammatiska tvetydigheter kan likväl vara belysande.

Ett klassiskt matteiskt *crux interpretum* är, till att börja med, 11:12 (ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἢ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν) och frågan huruvida βιάζεται är en medial eller passiv form – “tränger himmelriket fram” (Bibel 2000), eller ”är himmelriket utsatt för våld” (Folkbibeln)? Olm-

stead noterar bägge möjligheterna, samt vilket av dem ett antal översättningar väljer, men menar själv att versens avslutande fras, tillsammans med den litterära kontexten, gör gällande att det här rör sig om en passiv-form: "... heaven's kingdom suffers violence ..."

Ett andra exempel på Olmsteads tillvägagångssätt kan hämtas från 21:7, ἤγαγον τὴν ὄνον καὶ τὸν πῶλον καὶ ἐπέθηκαν ἐπ' αὐτῶν τὰ ἱμάτια, καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν, där det är oklart om αὐτῶν hänvisar till åsnan och dess föl, eller till mantlarna. Som jämförelse kan nämnas att såväl Bibel 2000 som många andra svenska översättningar väljer att kringgå problemet genom att lämna ἐπάνω αὐτῶν oöversatt: "De hämtade åsnan och fölet och lade sina mantlar på dem, och han satt upp." Olmstead närmar sig frågan genom att först hänvisa till singularformen i parallelltexten Markus (11:7), vilken tydligt anger att det är åsnan som åsyftas, och påpekar att de flesta menar att det samma gäller för Matteus, som använder pluralformen för att det rör sig om två djur. Olmstead noterar dock samtidigt att: "ἱμάτια is the nearer of the possible antecedents". I sin översättning anammats likväl samma strategi som i Bibel 2000 och Olmstead väljer här att översätta med: "... the disciples led the donkey and the cold, and they placed their garments on them, and he sat on them".

Ett tredje och sista exempel kommer från 27:9–10, τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος· καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ, καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, καθὰ συνέταξέν μοι κύριος. Är ἔλαβον första person singularis som i citatet från Sakarja (11:12ff), eller tredje person pluralis med hänvisning till överstepräster-na? Med andra ord, vem tog de trettio silvermynten, "jag" (jfr Folkbibeln) eller "de" (jfr Bibel 2000)? Olmstead noterar de två möjligheterna och hur de flesta engelska översättningar väljer den senare ("de tog"), men i sin egen översättning väljer Olmstead dock: "And I took the thirty pieces of silver ..." på basis av, eller åtminstone med hänvisning till, textkritiska övervägande gällande böjningen av verbet δίδωμι i 27:10,

som i vissa manuskript förekommer som ἔδωκαν (3 pl.) och i andra som ἔδωκα (1 sg.). Olmstead resonerar att:

On the one hand, that the preceding ἔλαβον (27:9) is 1st sg in Zechariah and that Matt 27:10 concludes with a first person pronoun (μοι) favor ἔδωκα. If ἔδωκα was original, it was probably changed to ἔδωκαν by a scribe who (wrongly) understood ἔλαβον (27:9) to be 3rd pl ... On the other hand, it is possible that an original ἔδωκαν was modified to ἔδωκα under the influence of the Zechariah citation and the following μοι ... A decision is difficult, but perhaps the final pronoun, μοι, tips the balance in favour of the authenticity of the 1st sg ἔδωκαν ... (II: 360)

Det finns egentligen inte så mycket negativt att säga om Olmsteads kommentar i sig. Visst kan man komma till andra avgöranden där texten inte är entydig, men de tolkningsbeslut som fattas är likväl välavvägda och bygger på såväl solida lingvistiska kunskaper som nära förtrogenhet med evangelietexten. Likaså är det förtjänstfullt att Olmstead presenterar sin egen översättning och på så sätt skapar en syntes av den grammatiska analysen som illustrerar hur resultaten kan föras över till engelska (något som tyvärr inte återfinns i Quarles grammatiska kommentar till Matteusevangeliet i B&H Exegetical Guide to the Greek New Testament från 2017), och bidrar till att minska intrycket av att man läser en telefonkatalog. Det grammatiska indexet är också hjälpsamt för att finna konkreta exempel på särskilda konstruktioner och användningar.

Samtidigt kan man fundera över behovet av denna typ av kommentar. Det noteras i introduktionen att även verk som säger sig kommentera den grekiska texten har svårt att gå på djupet i grammatiken samtidigt som historiska och teologiska frågor skall behandlas samt att det därmed finns det ett behov av kommentarer som, likt Olmsteads, har ett mer renodlat grammatiskt fokus. Men eftersom att *varje* ord kommenteras ägnas samtidigt onödigt utrymme åt sådant som är både grundläggande och självklart. Föreligger det verkligen behov av att förklara att λέγω i 6:16 är ”pres act ind 1st sg λέγω”, eller att οὐ i 13:11 är en ”negative particle normally used with indicative verb”, för att ta två slumpvis utvalda exempel? Naturligtvis rör det sig om gradskillnader när

det kommer till frågan av vad som utgör grammatiska svårigheter värda att diskutera, men kritiska kommentar som baseras på och interagerar med den grekiska texten (Davies och Allison, Lux, Nolland, etc.) har redan – på ett tillfredställande sätt – gjort dess avvägningar och därmed förbigått självklarheter för att istället fokusera på grammatiska aspekter med mer omedelbar betydelse för tolkning och teologi. Således blir Olmsteads kommentar, tillsammans med liknande framställningar något överflödiga för de flesta exegeter. För studenten som systematiskt arbetar sig genom Matteusevangeliets grekiska text framstår dock Olmsteads kommentar som ett pålitligt och användbart hjälpmedel.

Tobias Ålöw, Göteborgs universitet

YVONNE SHERWOOD (RED.)

The Bible and Feminism: Remapping the Field

Oxford: Oxford University Press, 2017, häftad, 709 sidor,

SEK 351, ISBN: 978-0-198-84207-1

Har inte feminismen gjort sitt snart? När Yvonne Sherwood startade mastodontprojektet *The Bible and Feminism* 2013 var det fortfarande möjligt att ställa den frågan. Metoo, Trump och bombhot mot genusvetenskapliga institutioner har gjort det svårare. Sherwood sätter bibelforskningen i relation till vår tids geopolitiska skeenden. Där tidigare lägesbeskrivningar av feministisk exegetik (Schüssler-Fiorenza 2014, Susanne Scholz 2013, 2014 och 2016) hållit sig inom akademien och blickat bakåt, avser Sherwood att bryta ny mark.

En viktig utgångspunkt är att bjuda motstånd mot politikens förenklade bibelbruk. Sherwood skriver inledningsvis att hon vill ”störa” uppfattningen om en enhetlig kanon på åtminstone tre sätt. För det första att komma förbi idén om en kanon inom kanon, att feministisk bibelforskning kan avgränsas till ett visst corpus om kvinnor (i historien eller texten). Det andra är att rubba den egna historieskrivningen, till exempel att allt började med *The Women’s Bible* (1895) och sedan fortsatte i tre ”vågor”. För det tredje söker Sherwood att nå bortom exegetikens textfokus, för att istället röra sig mot materiell kultur och

levd religion. Störningsstrategierna syns i bokens upplägg, om än delvis överlappande (särskilt del ett och två). Givetvis är det inte möjligt att göra alla 36 artiklar rättvisa. Jag delar med mig av vad jag uppfattar som huvudtendenser.

I den första delen, "Prophets and revolutionaries", går artikelförfattarna på spaning efter nya röster om välkända texter (Eva, Ester, Maria Magdalena, m.fl.). Här vidgas receptionshistorien till att också inkludera kvinnor vars bidrag som texttolkare förbigåtts med tystnad eller aktivt suddats ut. Det gäller till exempel medlemmarna i en millenniaristisk rörelse (The Panacea Society) som lanserar en "jämställd" fyrenighet (Shaw), eller politiska utopister från Christine de Pistans till Mary Wollstonecraft (Morse). Puritanen Jane Leade framträder som en tidig "resistant reader" (Jasper) och Emily Dickenson som "queer" hermeneut *avant la lettre* (Leader). Hit hör också Toni Morrisons betydelse för afroamerikaners mottagande av Höga Visan (Pardes).

Jorunn Øklands inledande bidrag går delvis på tvärs mot de andra, genom sitt fokus på destruktiva bibelbruk och genom att sätta en manlig läsare, Anders Behring Breivik, i centrum. I en halsbrytande jämförelse av Uppenbarelseboken, Breiviks 2083 och feministikonen Valerie Solanas SCUM problematiserar hon sammanflätningen av genrer som manifest, uppenbarelse, apokalyps och deklARATION.

Två pionjärer avslutar del ett. Elisabeth Schüssler Fiorenza problematiserar (via kritiska universitetsstudier) behovet av modermord inom feministisk traditionsförmedling samt hur det gick till när förlagens säljavelningar blev de nya akademiska dörrvaktarna. Alicia Ostriker slår ett slag för att feminismen, via konsten och på icke-religiösa grunder, fortfarande har en konstruktiv uppgift.

Den andra delen, "An Unconventional Tour of the Biblical Canon", syftar också den till att nå bortom de mest upptrampade stigarna. Här tas ändå en del klassiska grepp på välbekanta figurer: Lots hustru och Rut läses som nomader (Schol-Wetter), drottning Vashti som en andra Eva (Sawyer) och andeskåderskan i En-dor som rituell agent (Jeffers). I andra fall tillför receptionsperspektivet något påtagligt nytt. Fatima

Tofghi visar hur Paulus anvisningar om kvinnors huvudbonad 1 Kor 11 genom tolkningshistorien paradoxalt nog har använts för att markera mot den "Andre" (orientalen, juden, extatikern, den homosexuelle, osv.). Jennifer Knust problematiserar hur äktenskapsbryterskan i Joh 8 också i feministisk tolkningstradition har reducerats till objekt för den auktoritative (gode) mannens dom. Erin Runions granskar hur Ps 139 används i sexualpolitiska syften av såväl abortmotståndare som HBTQ-aktivister, med den gemensamma nämnaren att gudomlig övervakning fungerar som garant för politiska rättigheter.

Ett fåtal män i texterna uppmärksammas också, till exempel Mose, som blivit något av en hotspot för feminister och maskulinitetsforskare (Koosed), eller Ehud, vars hjältemod relateras till köttätande (Stone). Krönikaböckernas mansdominerade släkttavlor behandlas dels utifrån frågan om frånvaron av kvinnor och varför Miriam betecknas som "son" (Löwisch) och dels utifrån frågan om politiska historiebruk (Wong Wai). Därutöver granskas fenomenet "pinkwashing" i receptionen av Paulus, det vill säga att inkludering av vissa grupper riskerar att exkludera andra grupper desto hårdare (Marchal).

I bokens sista del, "Offpage", är ambitionen att nå bortom såväl texten som protestantiska läsmodeller. Ett spår gäller bibeltexternas tendens i relation till historiska kvinnors vardag. Det kan gälla arbetsdelning i hushållet (Meyers) eller kulten av feminina gudomar (Stavra-kopoulou). Flera bidrag berör kopplingen mellan texttolkning och sexuella praktiker. Texterna kan användas för att protestera mot patriarkala och koloniala strukturer (rädda liv) i ett Sydafrika präglad av HIV/AIDS (Masenya) eller, i dialog med Ashantistammens riter, för att skapa förståelse för ofruktsamhetens trauma (De-Whyte Sarfo). "Bibeln" kan också fungera som central artefakt i en amerikansk evangelikal renhetskultur, där unga flickor offentligt lovar att bevara sin oskuld (Moslener).

Övriga bidrag i denna del visar hur svårt det är att upprätthålla gränsen mellan "religiöst" och "sekulärt" när det gäller bibeltraditionernas konkreta avtryck. Postkristna kvinnor läser visst Bibeln, fast med nya förhållningssätt, snarare än att de skapar en ny kanon (Llewellyn).

Även en förment sekulär text – amerikanska konstitutionens andra artikel (rätten att bära vapen) – kan på bara fyra decennier utvecklas till ett fundament för individens fri- och rättigheter, en funktion som liknar helig Skrift (Rodman). Sherwood identifierar föreställningar om jungfrumodern i vår tids skilsmässoprocesser. Hon driver också tesen att sekulära feminister, genom ensidigt avståndstagande från kanoniska texter, missat hur den sekulära lagen kan fungera som gudomligt påbud. Mieke Bal teoretiserar (bild)allusionen som redskap för att avvärja och transformera skapelseberättelsen och identifierar ”emotionell kapitalism” som vår tids orm i paradiset.

Det finns väldigt mycket som jag uppskattar i *The Bible and Feminism*. Ett sympatiskt drag är den konsekvent självkritiska hållningen. Uppgörelsen med egna felsteg (som anti-judiska, koloniala, heteronormativa och apologetiska tendenser) är vägen framåt. Mycket har skett i det godas namn och feminister (lika lite som några andra) står inte fria från sin samtid. Många bidrag ger också nytt liv åt 70-talsmottot ”det personliga är politiskt”.

Autobiographical criticism är en svår genre som ibland kan urarta till trist brasklappande. Här får vi istället reflekterande texter med litterära kvaliteter, där den egna erfarenheten blir föremål för kritisk prövning eller sätts in i ett större sammanhang (särskilt Schüssler Fiorenza, Knust, Fisk och Sherwood).

Dialogen med andra kritiska teorier är omfattande och sträcker sig bortom det förväntade (”carnophallogocentrism!”). Tematik som övervakning och högerextremism innebär en väsentlig breddning av den feministiska exegetikens uppgift. Den materialmässigt största nyheten är annars vändningen mot läsaren, och att nya grupper av kvinnor synliggörs (också lekfolk och heretiker). Strävan bortom en feministisk kanon infrias bara delvis. Mig gör det inget att Eva alltjämt dominerar, då kanon helt klart öppnats. Den ”inom-feministiska” mångfalden är också påtaglig. Dekonstruktion och metakritik samsas i fruktbar spänning med kontextuell re-appropriering av toxiska texter. Bidragen kommer från åtminstone fem kontinenter. Betyder det att allt har täckts in?

Absolut inte. *The Bible and Feminism* pekar ut nya färdriktningar och inbjuder oss att åka med.

Mikael Larsson, Uppsala Universitet

SVENSKA EXEGETISKA SÄLLSKAPET (SES)

Svenska Exegetiska Sällskapet (tidigare Uppsala Exegetiska Sällskap) grundades 1936. SES är en sammanslutning av personer med ett intresse för bibelvetenskap i dess skilda former. Sällskapet anordnar varje år Exegetiska dagar och ger också ut *Svensk Exegetisk Årsbok (SEÅ)*. Styrelsen strävar efter att hålla årsbokens kvalitet på hög internationell nivå. En fullständig förteckning över tidigare årgångar och deras innehåll, samt anvisningar för medverkande finns på hemsidan.

Medlemskap i Svenska Exegetiska Sällskapet är öppet och kan anmälas på hemsidan. Medlemsavgiften är SEK 200 per år. Kostnaden för årsboken är SEK 200 (för studenter SEK 100; utanför Sverige SEK 300). För medlemmar i SES är frakten kostnadsfri; i övriga fall tillkommer frakt med SEK 100. Nytt för i år är att alla doktorander och studenter på avancerad nivå i exegetik vid landets lärosäten erbjuds ett års gratis medlemskap i sällskapet. För att ta del av detta erbjudande behöver man gå till sällskapets hemsida, fylla i en ansökan om att bli medlem, samt kryssa för rutan som anger att vederbörande är doktorand eller student på magister- eller masternivå.

För dig som redan är medlem finns sedan ett år tillbaka en specifik inloggningssida, där du kan ta del av material ur årsboken i förväg, samt pedagogiskt material som presenteras under de exegetiska dagarna och styrelsens medlemsbrev. För att skapa ett konto på hemsidan behöver du bara klicka på ”logga in” och sedan ”registrera dig”.

SEÅ:S SENASTE FEM ÅRGÅNGAR

- | | | |
|----|------|---|
| 81 | 2016 | Homeros och Bibeln
<i>Homer and the Bible</i> |
| 82 | 2017 | ”När Bibeln skrevs om...”
<i>Rewritten Bible</i> |
| 83 | 2018 | Översättning som tolkning
<i>Translation as Interpretation</i> |

- 84 2019 Emotioner i Bibeln
 Emotions in the Bible
- 85 2020 Gamla manuskript i nya perspektiv
 Old Manuscripts in New Perspectives

KOMMANDE NUMMER OCH EXEGETISKA DAGAR

SEÅ 86, 2021

Bortom det skrivna*Beyond the written word*

Numret innehåller bland annat material från de Exegetiska dagarna vid Lunds Universitet, den 5–6 oktober 2020. Inbjudna föreläsare är dr. Jacqueline Vayntrub, dr. Dan Nässelqvist, dr. Ola Wikander samt dr. Jonas Holmstrand.

För program, se www.exegetiskasallskapet.se