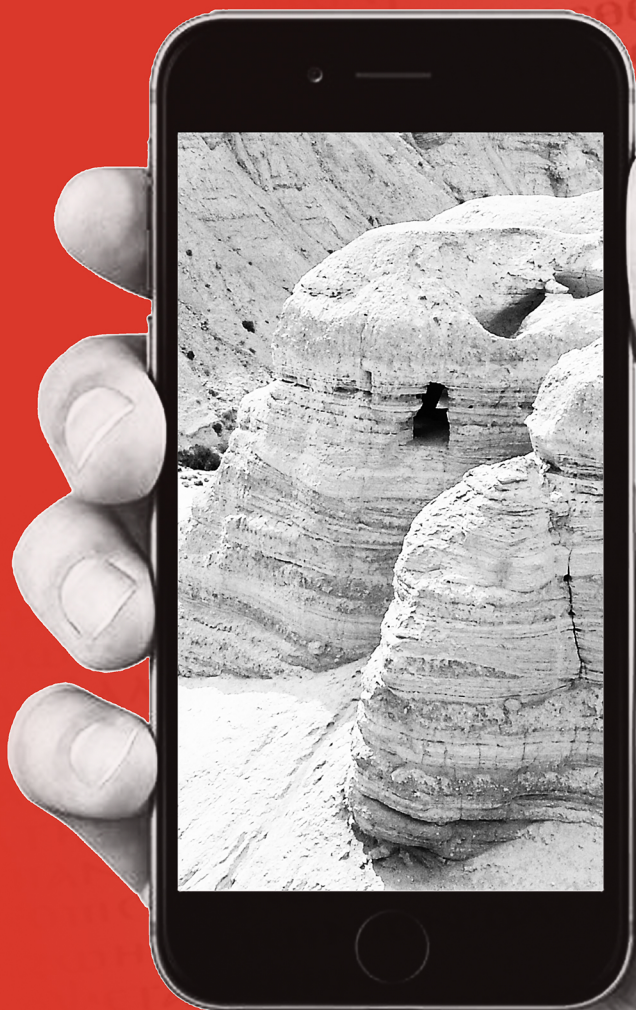


SVENSK EXEGETISK ÅRSBOK

Översättning som tolkning

Translation as interpretation



SVENSK EXEGETISK ÅRSBOK

83



På uppdrag av Svenska Exegetiska Sällskapet
utgiven av Göran Eidevall

Uppsala 2018

Utgivare och redaktör: Göran Eidevall (goran.eidevall@teol.uu.se)
Redaktionssekreterare: David Willgren (david.willgren@altutbildning.se)
Recensionsansvarig: Rosmari Lillas-Schuil (rosmari.lillas@gu.se)

Redaktionskommitté:

Göran Eidevall (goran.eidevall@teol.uu.se)
Rikard Roitto (rikard.roitto@ths.se)
Blaženka Scheuer (blazenka.scheuer@ctr.lu.se)
Cecilia Wassén (cecilia.wassen@teol.uu.se)

Prenumerationspriser:

Sverige: SEK 200 (studenter SEK 100)

Övriga världen: SEK 300

Frakt tillkommer med SEK 50. 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.willgren@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: Qumran, grotta 4, Pixabay.

Svenska Exegetiska Sällskapet
c/o Teologiska institutionen
Box 511, S-751 20 UPPSALA, Sverige
www.exegetiskasallskapet.se



ISSN 1100-2298

Uppsala 2018

Tryck: Bulls Graphics, Halmstad

Innehåll

EXEGETISKA DAGEN 2017

<i>Joosten, Jan</i> , Pillars of the Sacred: Septuagint Words Between Biblical Theology and Hellenistic Culture	1
<i>Van Staaldouine-Sulman, Eveline</i> , Targum as Interpretation and the Interpretation of the Targum: Joel 2:12–14 in the Targum and Its Latin Translations of the Sixteenth Century	16
<i>Lanz, Natalie</i> , Exegetiska dagen i Uppsala bjöd på rykande färska, svenska Dödahavsrollar	38

ARTIKLAR

<i>Willgren, David</i> , 4Q177 i svensk översättning	43
<i>Isaksson, Bo</i> , Dödahavsrollarna och det hebreiska språket	66
<i>Svensson, Ludvig</i> , Paul in the Roman Triumph: Pitfalls and Possibilities in the Interpretation of $\theta\rho\rho\iota\mu\beta\epsilon\upsilon\omega$ (2 Cor 2:14)	86
<i>Dabanli, Tove</i> , ”Det är en mankvinnä”: En diskussion kring vikten av kontextanalys vid översättning av personliga pronomen i det fjärde traktatet i Kodex II ur Nag Hammadi-biblioteket	101
<i>Bergström, Eirini</i> , ”Jag arma människa, vem skall befria mig från denna dödens kropp?” En översättning och analys av Paulus Apokalyps från Nag Hammadi	118
<i>Farrar, Thomas J.</i> , Satanology and Demonology in the Apostolic Fathers: A Response to Jonathan Burke	156

RECENSIONER

<i>Aasgaard, Reidar</i> , Ona Maria Cojocararu och Cornelia B. Horn (red), <i>Childhood in History: Perceptions of Children in the Ancient Medieval Worlds</i> (Mikael Larsson)	192
---	-----

Ben Zvi, Ehud and Diana Vikander Edemann, <i>Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period</i> (Karin Tillberg)	195
Biblica, <i>nuBibeln</i> (Per-Olof Hermansson)	198
Brodersen, Alma, <i>The End of the Psalter: Psalms 146–150 in the Masoretic Text, the Dead Sea Scrolls, and the Septuagint</i> (David Willgren)	202
Dodson Joseph R. and David E. Briones (eds.), <i>Paul and Seneca in Dialogue</i> (Adam Sabir)	206
Dodson, Joseph R. and Andrew W. Pitts (eds.), <i>Paul and the Greco-Roman Philosophical Tradition</i> (Adam Sabir)	209
Eidsvåg, Gunnar Magnus, <i>The Old Greek Translation of Zechariah</i> (Lena-Sofia Tiemeyer)	213
Fredriksen, Paula, <i>Paul: The Pagan's Apostle</i> (Lukas Hagel)	217
Frevel, Christian, <i>Gottesbilder und Menschenbilder: Studien zu Anthropologie und Theologie im Alten Testament, samt Wagner, Andreas, Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament: Gesammelte Aufsätze 2</i> (Richard Pleijel).....	221
Gertz, Jan C., Bernhard M. Levinson, Dalit Rom-Shiloni och Konrad Schmid (red.), <i>The Formation of the Pentateuch: Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America</i> (Josef Forsling)	224
Graybill, Rhiannon, <i>Are We Not Men? Unstable Masculinity in the Hebrew Prophets</i> (Mikael Larsson).....	228
Gundry, Robert H., <i>Peter – False Disciple and Apostate according to Saint Matthew</i> (John-Christian Eurell)	231
Hays, Richard B., <i>Echoes of Scripture in the Gospels</i> (James Starr)	233
Heilig, Christoph, <i>Paul's Triumph: Reassessing 2 Corinthians 2:14 in Its Literary and Historical Context</i> (Ludvig Svensson)	236
Himmelfarb, Martha, <i>Between Temple and Torah: Essays on Priests, Scribes, and Visionaries in the Second Temple Period and Beyond</i> (Stefan Green)	239
Hurtado, Larry W., <i>Destroyer of the Gods: Early Christian Distinctiveness in the Roman World</i> (Mikael Tellbe).....	243
Keener, Craig S., <i>Spirit Hermeneutics: Reading Scripture in Light of Pentecost</i> (Bo Krister Ljungberg)	246
Keener, Craig S. and John H. Walton (gen. eds.), <i>NIV Cultural Backgrounds Study Bible: Bringing to Life the Ancient World of Scripture</i> (Bo Krister Ljungberg).....	250

Kok, Michael J., <i>The Gospel on the Margins: The Reception of Mark in the Second Century</i> (Joel Kuhlin).....	253
Licona, Michael R., <i>Why Are There Differences in the Gospels? What We Can Learn from Ancient Biography</i> (Tobias Ålöw).....	258
Lin, Yii-Jan, <i>The Erotic Life of Manuscripts: New Testament Criticism and the Biological Sciences</i> (Joel Kuhlin)	261
Lied, Liv Ingeborg och Hugo Lundhaug (red.), <i>Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity and New Philology</i> (Kamilla Skarström Hinojosa)	266
Mermelstein, Ari and Shalom E. Holtz (eds.), <i>The Divine Courtroom in Comparative Perspective</i> (Lena-Sofia Tiemeyer)	270
Miller, Stuart S., <i>At the Intersection of Texts and Material Finds: Stepped Pools, Stone Vessels, and Ritual Purity Among Jews of Roman Galilee</i> (Cecilia Wassén).....	274
Moxon, John R. L., <i>Peter's Halakhic Nightmare: The "Animal" Vision of Acts 10:9–16 in Jewish and Graeco-Roman Perspective</i> (Carl Johan Berglund).....	278
Neudecker, Reinhard, <i>Moses Interpreted by the Pharisees and Jesus: Matthew's Antitheses in the Light of Early Rabbinic Literature</i> (Tobias Ålöw).....	281
Penner, Todd and Davina C. Lopez, <i>De-Introducing the New Testament: Texts, Worlds, Methods, Stories</i> (Martin Wessbrandt).....	283
Schellenberg, Ryan S., <i>Rethinking Paul's Rhetorical Education: Comparative Rhetoric and 2 Corinthians 10–13</i> (Johannes Leckström).....	286
Schreiner, Patrick, <i>The Body of Jesus: A Spatial Analysis of the Kingdom in Matthew</i> (Tobias Ålöw)	290
Sprinkle, Preston (red.), <i>Two Views on Homosexuality, the Bible, and the Church</i> (Bo Krister Ljungberg)	292
Stökl, Jonathan and Caroline Waerzeggers (eds.), <i>Exile and Return: The Babylonian Context</i> (Karin Tillberg).....	296
Thurén, Lauri, <i>Parables Unplugged: Reading the Lukan Parables in Their Rhetorical Context</i> (Lennart Thörn).....	300
Thörn, Lennart, <i>Ordets tillblivelse. Lukasevangeliet</i> (Magnus Evertsson).....	303
Weima, Jeffrey A. D., <i>Paul the Ancient Letter Writer: An Introduction to Epistolary Analysis</i> (Adam Sabir)	306
Winninge, Mikael (red.), <i>Dödahavsruellarna – i svensk översättning</i> (Søren Holst)	309

Pillars of the Sacred: Septuagint Words Between Biblical Theology and Hellenistic culture

JAN JOOSTEN

University of Oxford

jan.joosten@orinst.ox.ac.uk

“[D]er Satz ist die Mauer vor der Sprache des Originals,
Wörtlichkeit die Arkade.”¹

Walter Benjamin, in his celebrated essay on the Task of the Translator, makes an argument for regarding the word, not the sentence, as the basic element (“Urelement”) of translation. Sentences are like a wall, blocking sight of the original text; words are like pillars in an arcade: they let the light come through. Like all of Benjamin’s writing, his remarks on translation combine deep thought with high poetry in a way that is at once inspiring, and somewhat disconcerting: certainly current approaches to Bible translation follow rather a different path. But whatever the value of Benjamin’s reflections in translation studies today, they fit the translation technique of the Septuagint as a glove. The Septuagint almost everywhere proceeds word for word: each Hebrew vocable has a counterpart in Greek; an effort is made to render Hebrew words (and roots) as much as possible with the same Greek word; and the Greek words most often figure in the same order as their Hebrew equivalents.

The translation method manifest in the Septuagint has often been depreciated. James Barr called it an “easy technique.”² Many others

¹ Walter Benjamin, “Die Aufgabe des Übersetzers,” in idem, *Illuminationen: Ausgewählte Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 50–62, quote on 59.

² James Barr, *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations*, MSU XV (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 26.

speak of the Septuagint's tendency to calque the Hebrew text. In the approach underlying the New English Translation of the Septuagint (NETS), developed by Cameron Boyd Taylor and Albert Pietersma, the translation is regarded as "vertical": the default tendency of the translator is so to speak to have the words descend from the Hebrew line to the Greek line in a virtual interlinear (disregarding the direction of writing).³ The depreciation may be partially deserved. But it is important to realize that there is an upside to Septuagint translation technique. As Benjamin postulated, the attention to words and the neglect of the sentence make it relatively easy to go back to the original text. The Septuagint is "transparent," and lets the underlying Hebrew shine through. Here is a trivial example:

Ἐν ἐμοί, κύριε, ἐν τίνι σώσω τὸν Ἰσραῆλ;
 In me, Lord, in/with what shall I save Israel?
 (Jud 6:15)

This is not an elegant translation. A Greek speaker without Hebrew would surely have struggled to make sense out of it. But translating it back into Hebrew is child's play: **בִּי אֲדַנִּי בְמָה אוֹשִׁיעַ אֶת־יִשְׂרָאֵל** "Excuse me, sir, how can I save Israel?"

Early readers show awareness of this quality of the Septuagint. Philo describes the achievement of the translators as follows:

... in every case, exactly corresponding Greek words were employed to translate literally the appropriate Chaldaic words, being adapted with exceeding propriety to the matters which were to be explained; for just as I suppose the things which are proved in geometry and logic do not admit any variety of explanation, but the proposition which was set forth from the beginning remains unaltered, in like manner I conceive did these men find words precisely and literally corresponding to the things, which words were alone, or in the greatest possible degree, destined to explain with clearness and force the matters which it was desired to reveal.⁴

³ Albert Pietersma and Benjamin G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint* (Oxford and New York: OUP, 2007), xvii–xviii.

⁴ *On the Life of Moses* 2,38–39.

Philo knew very little Hebrew (note how he calls it Chaldaic), but he correctly perceived the way the Septuagint focuses on words, not sentences. And he celebrates this translational approach.

What remains to be evaluated is the adequacy of the words. Philo claims near perfect equivalence between the Greek and the Hebrew. But from antiquity until today, Hebrew scholars have tended to disagree. Many Greek words that function as standard equivalents of Hebrew words do not seem to express the same meaning at all.

THE VOCABULARY OF THE SEPTUAGINT: PRELIMINARY REMARKS

Before we start looking at some interesting divergences, let us briefly consider the vocabulary of the Septuagint as a whole.⁵ Globally, the Greek words rendering the Hebrew text are relatively adequate. This is true particularly for everyday words, which make up a large proportion of any language: בית “house” is οἶκος, and הלך “to go” is πορεύομαι, etc. Even where the semantics of a Greek word appear to diverge from the Hebrew source, the divergence may be only apparent. By some quirk of circumstances, much of the language of the Septuagint does not accord with classical Greek, but reflects the vernacular of Hellenistic times.⁶ When western scholars rediscovered the Septuagint, in the Renaissance, they were surprised to find many differences between biblical and classical Greek. Much of the vocabulary of the Septuagint—and the New Testament—differs from that of Plato or Thucydides. Perhaps the Jews spoke a peculiar dialect of Greek. Or perhaps the Holy Spirit prepared a special idiom for the expression of divine truths? At the end of the nineteenth century, these issues were put to rest. The discovery of a large

⁵ More extensive prolegomena and some sample studies may be found in Eberhard Bons and Jan Joosten, eds., *Septuagint Vocabulary: Pre-History, Usage, Reception*, Septuagint and Cognate Studies 58 (Atlanta: SBL, 2011).

⁶ See the recent review of literature in Stanley E. Porter, “History of Scholarship on the Language of the Septuagint,” in *Die Sprache der Septuaginta / The Language of the Septuagint*, LXX.H 3 (Gütersloh: Gütersloher, 2016), 15–38.

amount of documentary texts—ostraca, inscriptions, and, in particular, papyri—allowed Adolf Deissmann and others to show beyond doubt that the Septuagint (as well as the New Testament) habitually draws on non-literary forms of Greek.⁷ The translators wrote Greek more or less the way they spoke it. The verb ἀγαπάω is not a *vox biblica* chosen especially to show that the love of which the Bible speaks is different from that of the world. It is the normal word for “to love” in Hellenistic Greek, which is slowly taking over from classical φιλέω. The choice of the Septuagint isn’t a theological one, but a mere matter of register.⁸ Many odd usages of the Septuagint—odd in the eyes of scholars familiar with classical literature—can be explained in the same way. The use of non-literary Greek is most probably to be explained from the translators’ level of schooling: they wrote Greek as well as they were able. They were literate, and they mastered the kind of Greek they wrote very well, but they had not been trained in Greek letters.

Even after Deissmann, however, and after more recent research by John Lee, Anna Passoni dell’Acqua, James Aitken and others,⁹ some lexical usages of the Septuagint remain unparalleled in non-Biblical Greek. The main factor accounting for the Septuagint’s originalities is the difficulty of rendering Hebrew into Greek. Hebrew and Greek belong to unrelated language families. Moreover, the social, cultural, and religious horizon of the Hebrew Bible differs widely from that of Ptolemaic Egypt. As a result, the Septuagint translators were regularly at a loss how to render given Hebrew terms. They responded to the challenge in various manners. When a Hebrew word is wholly untranslatable it can simply be borrowed. For want of an English equivalent of the

⁷ See, e.g., Adolf Deissmann, *Bible Studies* (Edinburgh: T&T Clark, 1901).

⁸ See, e.g., S. P. Swinn, “Ἀγαπᾶν in the Septuagint,” in *Melbourne Symposium on Septuagint Lexicography*, ed. Takamitsu Muraoka, SCS 28 (Atlanta, GA: Scholars, 1990), 49–81.

⁹ For an exhaustive overview of recent publications, see John A. L. Lee, “The Vocabulary of the Septuagint and Documentary Evidence,” in *Handbuch zur Septuagintal/Handbook of the Septuagint, Vol. 3: Die Sprache der Septuagintal/The Language of the Septuagint*, eds. E. Bons and J. Joosten (Gütersloh: Gütersloher, 2016), 98–108.

word “churro,” English and other languages use the Spanish one. Similarly, the Septuagint uses loanwords like *χερουβιν* for Hebrew כְּרוּבִים “cherubs” and *σίγλος* for שֶׁקֶל “shekel.” Incidentally, some of the Septuagint’s loanwords, such as *πασχα* and *σαββατα* are from Aramaic, not Hebrew, showing that these words were borrowed, in a real-life setting, before the translation was begun. Another solution was to create new words in Greek: עֲרֻלָּה “foreskin” is rendered as *ἀκροβυστία*, and a legitimate altar is referred to as *θυσιαστήριον*, both words unattested in non-biblical Greek. There were Greek words for “foreskin” and “altar,” but the Jewish context appears to have required the production of new ones.

Mostly, however, such drastic measures were eschewed and the translators made do with what the Greek language had to offer. This led to many mismatches. Often the choice of an equivalent is defensible globally, but raises problems in particular respects. A frequent problem is that a given Greek word may be well chosen to render certain meanings of a given Hebrew word, but not so well for other meanings. Since the Septuagint translators tend to “stereotype,” i.e. to render a Hebrew word with the same Greek word throughout, this leads to problematic usages. Thus the Greek verb *εὐλογέω* “to speak well of” is an acceptable equivalent for Hebrew בָּרַךְ “to bless” where it refers to humans “blessing” God: to bless God is, roughly, to praise him. However, were God blesses human beings or animals, *εὐλογέω* is odd in Greek. Nevertheless, it is the standard equivalent of בָּרַךְ throughout. Another, milder, form of mismatch is when a Greek word correctly renders a Hebrew word, but brings in different connotations. In Gen 17:1, God commands Abram to be תָּמִים “complete, whole, perfect.” The word implies moral integrity. In the Septuagint תָּמִים is translated as *ἄμεμπτος* “blameless, beyond reproach.” The translation is tolerably exact, but it suggests, unlike the Hebrew, that perfection is something one acquires in the public arena. Abraham’s perfection will be manifest in that no one will blame him (*μέμφομαι*).

In other cases, the mismatch reflects a divergent understanding of the Hebrew word. The vocabulary of the Hebrew Bible was already partly archaic by the time the Septuagint was begun. Many words were

no longer in use in spoken Hebrew, or had taken on a different meaning. A clear example of this is were Hebrew גר “resident alien” is translated with words—notably γειωρα—meaning “proselyte,” thus importing a post-biblical meaning into the biblical text.¹⁰ In many cases the motivation for the choice of equivalent is not immediately clear. Various proposals have been made to explain why the translators used διαθήκη, a word most often denoting a “will” or “testament,” for ברית “covenant,” but so far no hypothesis has been accepted widely.

Mismatches between Hebrew words and their standard Greek equivalents may alter the meaning of the biblical text radically, but this does not always happen. In some cases, indeed, it seems Greek ideas are imported into the text. Of course—as was pointedly argued by James Barr some 50 years ago—one should refrain from mixing up language and thought. But no one contests that language and thought are closely related. Uprightness is conceived of as integrity in the Hebrew text of Gen 17, but in terms of public approval in the Greek translation. The change may well be connected to differences of culture and mentality between Ancient Israel and the Hellenistic world. In other cases, however, the cultural influence seems to go in the opposite direction. The Greek language adapts to the Hebrew source text, whose meaning is consequently preserved. The constant use of the verb εὐλογέω in contexts requiring the meaning “to bless” leads to a reinterpretation of the Greek verb. In biblical Greek, εὐλογέω really does mean “to bless,” as can be seen particularly in the case of texts originally written in Greek such as the Gospels. In Rom 12:14 εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς, means: “bless those who persecute you,” not: “speak well of those who persecute you” as it would be in non-biblical Greek. The Greek language has been enriched with a new usage, imported from the biblical world.

¹⁰ The case of the Greek noun προσήλυτος is more complex. It is now likely that the word originally meant “immigrant” or something similar, see C. Jakob Butera and David M. Moffitt, “P.Duk. inv. 727: A Dispute with ‘Proselytes’ in Egypt,” in *ZPE* 177 (2011): 201–206.

TWO CASE STUDIES: “BLOOD” AND “MERCY”

Translation is a two-way street. It involves an exchange between the culture of the source text and that of the host society. Greek notions are brought into the scriptural text, and Hebrew notions rub off on the Greek language. It is tempting to schematize the process. But it is also important to realize that each Greek word of the Septuagint has its own story. In what follows, the dynamics of cultural exchange will be illustrated with two examples, the use of the word αἷμα in the Septuagint, and the rendering of Hebrew דָּם “loving-kindness” with ἔλεος “pity.”

Blood¹¹

Semantic divergences are expected to occur with abstract terms expressing ideas or conceptions, but not with words designating concrete objects or substances. Nonetheless, even such words may pose a problem when they are used in a figurative meaning. The translation of Hebrew דָּם would seem to be straightforward: “blood” in Greek is αἷμα, there is no other word.¹² In the Septuagint, then, דָּם is regularly rendered with αἷμα. Exceptions are easily understood: in Proverbs, which is a relatively free translation unit, דָּם is sometime interpreted contextually. In Prov 28:17, for instance, נַפְשׁוֹ דָּם “blood of a person” is correctly rendered as φόνοσ “murder.” In the Pentateuch, expressions such as “his blood is on his head” or “there is no blood to him,” allocating guilt in capital cases, are paraphrased, usually with ἔνοχός ἐστιν “he is guilty.” These same phrases are usually rendered literally in the other books: for example Ezek 33:4 τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἔσται “his blood shall be on his head.” These renderings show an increasing desire to render

¹¹ This section is heavily indebted to the article on αἷμα prepared by Dirk Buchner for the *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint* (for which see the conclusion below).

¹² The equivalence even extends to the grammar of the words: both דָּם and αἷμα can be put in the plural in order to express special nuances – the translator at times (though not always) exploits this possibility.

the Hebrew text word for word, but they may also indicate that the expressions could in fact be understood in Greek. Certainly the use of αἷμα in reference to murder and blood guilt is well attested in Greek literature. Note, for instance, Demosthenes' use of the phrase: ἐφ' αἵματι φεύγειν in the meaning: "to avoid trial for murder by going into exile" (Demosthenes, *Mid.* 105.7).

The lexical equivalence between דם and αἷμα is on the whole managed reasonably in the Septuagint. Both words refer to the blood of humans and animals. Both can stand for murder and blood guilt. They function well in sacrificial contexts where blood is assigned a symbolic value. Of course, one does not know whether Israelites and Greeks perceived the symbolic meaning of blood exactly in the same way. But certainly sacrificial blood was used in cleansing and expiatory rites in Greek religion as much as in ancient Israel. Both דם and αἷμα are used in reference to wine, and to the color red. Yet there is an important difference in the usage of these words. In Greek literature, alongside the figurative meaning of murder and bloodshed, which is paralleled in Hebrew as we saw, αἷμα is very often used in reference to kinship and genealogy. "Thou art of noble blood (αἵματός εἰς ἀγαθοῖο), dear child, that thou speakest thus" says Menelaus to Telemachus (*Od.* 4.611). This mode of expression is easily understood, since it is used also in English and other European languages: to be of someone's blood is to be related to him or her; to be of noble blood is to descend from aristocrats. This trope is completely unattested in biblical Hebrew. In Hebrew, blood relationships are expressed in terms of flesh, בשר or שאר: "Come, and let us sell him to the Ishmaelites, and let not our hand be upon him; for he is our brother and our flesh" says Judah when he wishes to save Joseph from being murdered by his brothers (Gen 37:27).

Now this disparity in the figurative usages of blood language would not necessarily cause problems to a translator. Where the Hebrew text uses דם the Septuagint translator uses αἷμα, with a few exceptions as we saw. Where the Hebrew text uses בשר or שאר in reference to kinship, the translator has a choice. He can render the Hebrew literally, with σάρξ "flesh" (as he does in most passages) or freely with forms of οἰκεῖος

“pertaining to the family” (as in the incest laws of Leviticus 18 and 20). But something else happens too. It is fascinating to observe that blood-as-kinship language “seeps in” to the Greek version in various ways. The trope of blood as relatedness appears to be so dominant in Greek culture that it cannot be kept out of the Greek Bible, even if the Hebrew gives no occasion to use it. I will indicate three separate areas where this process can be seen:

- 1) Firstly, the use of αἷμα in reference to blood relationships emerges, though very marginally, in the textual history of the Septuagint. In 2 Sam 21:2 the Septuagint in Rahlfs’ edition refers to the Gibeonites as being ἐκ τοῦ λείμματος τοῦ Αμορραίου “from the remnant of the Amorites.” The reading λείμματος is found only in two very late minuscules. The majority text has instead: ἐκ τοῦ αἵματος τοῦ Αμορραίου “from the blood (i.e. the race) of the Amorites.” The Hebrew source text has רַתִּי “remnant,” indicating that the original reading must indeed be “remnant,” the reading retained by Rahlfs in his edition. The variant reading αἵματος must have come into being by mistake: in the uncial writing, the alpha and the lambda are very similar, and epsilon-iota exchanges freely with simply iota in all Septuagint manuscripts. But it wasn’t just a mistake: the variant text made good sense in Greek, which explains its success in nearly supplanting the original rendering.

Something similar happens in marginal readings on Lev 18:6, 12, 13; 20:19. The Septuagint translated רֶאֶשׁ “flesh” with forms of οἰκεῖος “pertaining to the family” in the laws on incest, as mentioned above. In Aquila (if the attribution is correct) this was corrected to λῖμμα “remnant,” reflecting the reading רֶאֶשׁ “remnant” instead of רֶאֶשׁ “flesh” as in the MT. In many marginal readings, however, the reading λιμμα turns up as αιμα “blood.” Again, this is a mistake, but one that makes good sense: “No man shall have sex with anyone of his blood.”

- 2) Secondly, the use of αἷμα in reference to kinship is found several times in the non-translated books of the Septuagint. In an addition to Esther, Esth 8:12^k, Haman is said to be ἀλλότριος τοῦ τῶν Περσῶν αἵματος “a foreigner to the blood of the Persians” (this explains why he’s so wicked). Wis 7:2 says of humans that they are παγελίς ἐν αἵματι ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς “compact of blood, from the seed of man” (this seems to link up with an idea, circulating in antiquity, that a person’s blood was given by the mother). Finally, the usage is attested in Judith, a book that until

recently was regarded as a translation from Hebrew. Judith 9:4 refers to rape of Dina told in Gen 34 with the following words: “the sons loved by you... ἐβδελύξαντο μίασμα αἵματος αὐτῶν detested the defilement of their blood.” The aspect underscored here is not the harm done to the person of Dina, but the tainting of Israel’s bloodline.¹³ This detail shows, with many other data that Judith is an original Greek composition, as is widely admitted today.

The non-translated books link up with the translated books in their style and subject matter. Judith is written in a kind of pseudo-Septuagintal patois de Canaan. Yet the authors, quite naturally, let some typically Greek expression slip in. The blood-as-kinship language exemplifies this phenomenon.

- 3) Thirdly, a question arises in regard to the expressions ὁ ἀγχιστεύων τοῦ αἵμα (Num 35:12–27; Josh 20:3), ὁ ἀγχιστεύων τοῦ αἵματος (Deut 19:6, 12), and ἀγχιστεύς τοῦ αἵματος (2 Sam 14:11), all rendering Hebrew דַּהַר לַאֲשֵׁר “the redeemer of the blood” – i.e. the person designated to execute a murderer. In Hebrew, of course, the blood here refers to the blood of the victim. But the Greek is different: ἀγχιστεύων and ἀγχιστεύς do not mean “redeemer,” but “closest (relative).” “The one closest in regard to the blood” suggests the notion of kinship. Note that Philo, in paraphrasing the laws on asylum, refers to the redeemer as οἱ γένει προσήκοντες τῷ τεθνεῶτι “the relations by birth of the man who has been slain” and τῶν ἀφ’ αἵματος “his blood relations” (*Spec.* 1:160). Whether the translator thought of kinship when he wrote ὁ ἀγχιστεύων τοῦ αἵματος is uncertain. But Philo’s paraphrases show that at reader coming to the Greek text without knowledge of Hebrew would naturally be drawn to this interpretation.

Translation is not a purely linguistic phenomenon. Language is bound up with wider cultural coordinates. Although the Septuagint translators followed the Hebrew text word-for-word, the Greek language itself weighed on the translation, so to speak.

¹³ See Judith H. Newman, *Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism* (Atlanta: SBL, 1999), 129.

טוּן “Loving-kindness” and ἔλεος “Pity”¹⁴

More overtly theological issues are connected to our second example, the Septuagint rendering of טוּן “loving-kindness” with ἔλεος “pity.” The rendering is found throughout the corpus, although it intensifies over time: in the Pentateuch, the earliest part to be translated, טוּן is translated with ἔλεος in little over half the time (12 cases out of 20), whereas in the other books the ratio increases to well above 90 per cent. The equivalence is surprising. טוּן is a difficult word to translate, but it most certainly doesn’t mean “pity” or “compassion.” טוּן expresses an attitude: “kindness” or “benevolence” approximate its meaning whereas ἔλεος designates a feeling provoked by a stimulus. טוּן can be manifested between two parties of equal rank, while ἔλεος is necessarily exerted by a stronger party in favour of a weaker one. In light of these differences one wonders why the translators chose the Greek term to render the Hebrew one. It seems that χάρις “grace” or εὐνοια “goodwill” would have been a better choice.

Some scholars have sought to solve the problem by postulating a semantic shift in the Greek word.¹⁵ In their view, ἔλεος in biblical Greek means more or less the same as טוּן. But this is hard to sustain: alongside טוּן, ἔλεος also renders the root חַמַּד “to have compassion, to take pity.” Moreover, the cognates ἐλεέω and ἐλεήμων keep their usual meaning in the Septuagint. It would be strange indeed if only ἔλεος had changed its meaning. As it seems, the mismatch was caused in this case on the Hebrew side. While biblical טוּן means “kindness” etc., in post-biblical Hebrew the word took on the specific meaning of “act of charity.” The earliest attestation of this meaning is in Sir 7:33, “Give gener-

¹⁴ For this section, see with more details Jan Joosten, “טוּן, ‘Benevolence’, and ἔλεος, ‘Pity’: Reflections on their Lexical Equivalence in the Septuagint,” in idem, *Collected Studies on the Septuagint: From Language to Interpretation and Beyond*, FAT 83 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 97–111.

¹⁵ See, e.g., Albert Pietersma, *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title: The Psalms* (New York/Oxford, Oxford University Press, 2000), xxii.

ously to all the living **וְגַם מִמַּת אֵל תִּמְנַע חֶסֶד** and also from the dead do not withhold a charitable act (i.e., burial – as in Tobit).” In Rabbinic Hebrew this meaning is very frequent. If the Septuagint translators knew the word **חֶסֶד** in this meaning specifically, this may explain the rendering *ἔλεος*.

Whatever the background of the rendering, its effects are clearly felt in the translation. The skewed equivalence clearly affects the understanding of certain passages. One example will show the kind of divergence the mismatch may produce:

כִּי חֶסֶד תִּפְצְתִּי וְלֹא־זֶבַח יִדְעַת אֱלֹהִים מֵעֲלֹת

For I desire steadfast love and not sacrifice, the knowledge of God rather than burnt-offerings

(Hos 6:6, NRSV)

The noun **חֶסֶד** here refers to the steadfast love, or piety, or faithfulness, of Israel toward God. This is clearly shown by the logic of the verse, and by the parallelism. This changes in the Greek translation, however:

διότι ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ ἢ ὀλοκαυτώματα

For I want mercy and not sacrifice, and knowledge of God rather than whole burnt offerings.

Since God does not need his people to have mercy on him, the word *ἔλεος* must here mean mercy toward humankind. While in Hebrew, Hos 6:6 calls Israel to genuine piety instead of vain ritual, in Greek the verse spells out some sort of double command of love: have mercy on your neighbor, and know your God. The meaning expressed in Greek is excellent. It harmonizes well with the biblical context. But it is not the meaning expressed, in this verse, in Hebrew.

The difference is no doubt accidental. **חֶסֶד** is practically always translated as *ἔλεος* in the Minor Prophets: the translator did not choose the word here to make a theological point, he simply applied the standard equivalent. The difference was created by accident, but it became productive in turn. It is one of the forerunners of the double commandment of love as formulated in the Gospels. In Mark 12:32–33, the scribe who asked Jesus about the great commandment answers:

³² You are right, Teacher; you have truly said that “he is one, and besides him there is no other”; ³³ and “to love him with all the heart, and with all the understanding, and with all the strength,” and “to love one’s neighbor as oneself,” — *this is much more important than all whole burnt offerings and sacrifices.*

The main texts standing behind this statement are of course Deut 6:5 and Lev 19:18. But Hos 6:6 is also in the background, as shown by the reference to “burnt offerings and sacrifices.”

More globally, the semantic divergence between the two terms could be of theological relevance. Both רַחֵם and ἔλεος most often appear in the Bible as divine attributes. The God “abounding in benevolence” (רַב רַחֵם) of the Hebrew Bible is not exactly the same as the God “of great mercy” (πολυέλεος) in the Septuagint. The terms imply two different images of God. It is true that the Hebrew Bible also attributes qualities such as compassion and pity to God, with the use of the roots רַחַם and נָחַם for example. Inversely, divine benevolence is of course present in the Greek Bible. Yet through the translation of רַחֵם by ἔλεος, the notion of divine mercy receives a much more important place in the discourse about God in the Septuagint than in the Hebrew Bible. The condescending character of God’s attitude toward his creature is underscored. Moreover, in giving such importance to a divine emotion, the Septuagint seems to be more open than the Hebrew Bible to an analysis of the interiority, the psychology, of God.

The theological inflection in favor of the notion of “pity” is rooted in a linguistic accident. It would seem, however, that it is fully embraced by the Greek translators, who never hesitate to attribute pity to God. On the contrary. One book that stands out in this regard is Isaiah, a relatively free translation unit. Where the translation becomes less literal, the ideas of the translator are more easily identified. It is interesting, therefore, to observe that, in the Septuagint of Isaiah, ἔλεος and ἐλεέω are not only employed to translate the word רַחֵם, but also the roots רַחַם, נָחַם, נָחַם, and חָמַל, whose meaning are indeed “to have pity,” and in addition a series of words of different meaning: צְדָקָה, “justice” (1:27; 28:17; 56:1; 59:16), אֱמֶת, “truth” (38:18), יְשׁוּעָה, “salvation” (45:8) and רַצוֹן, “good-will” (60:10). In addition, the notion of “mercy” is in-

troduced freely in the Greek text in 44:23; 52:8; 59:2 and 64:3. All these cases, where the translator has accentuated or added this notion, concern the mercy of God. In this way, the Septuagint of Isaiah shows that God's pity was not, in the Jewish community of Alexandria, a strange idea imposed for better or for worse by the Hebrew scriptures but, on the contrary, a central and cherished notion belonging to their theology.

CONCLUSION

Although only a small number of examples could be developed, I hope they suffice to show how the study of the vocabulary of the Septuagint can throw light on the process of translation. Although the Septuagint translators generally render their source text word-for-word, a lot of interpretation is going on within the words themselves. Not all of this interpretation reflects conscious decisions on the part of the translators. Nor can all of it be easily understood. What did the Hebrew word mean to the translators? What meaning did they intend the Greek equivalent to express? Why did they make the lexical choices they made? Often the answer to these questions is uncertain. One is led to speculate, and at times one is led to admit one doesn't know. But even so, the investigation of lexical equivalences provides rich data about the version and its sociocultural background.

The vocabulary of the Septuagint is a fascinating object of study. So fascinating that a small group of scholar set up a research project in order to study it. *The Historical and Theological Lexicon of the Septuagint*, or *HTLS*, of which I am editor-in-chief together with Eberhard Bons, offers a platform for reflection on translation and interpretation of Scripture in antiquity. The *HTLS*, to be published by Mohr Siebeck, Tübingen, will propose extended studies on the history of some 450 words whose usage is in one way or another characteristic of the Septuagint. In principle, each article will explore:

- the meaning of the word or word-group in classical literature and documentary sources;
- the use of the word in the Septuagint with special attention to divergences from non-biblical Greek in meaning and usage;
- the reception of the biblical word, with its special meaning or use, in Jewish and Christian writings in Greek—Philo, Josephus, the New Testament, apocryphal writings and Church Fathers—up to the end of the second century CE.

The first volume, covering words beginning with the letters alpha to gamma, is projected to appear in 2018, and a sample edition of six articles has just been published.

In Walter Benjamin's model, the words of the Septuagint are like pillars in an arcade, revealing the source text that stands behind the translation. This is an important aspect: the word-for-word translation technique typifying the Septuagint retraces the source text and renders it present to the reader. But one should not be tricked into thinking that the Septuagint is a perfect replica of the Hebrew text. The words follow the source text step by step, but they do not represent them in a neutral way. In the perspective of translation as interpretation, the words are less like pillars and more like windows, allowing a view of the life and times of the translators. Some of the windows are obscured. But enough can be seen to suggest an outline of the Jewish community standing behind the Septuagint.

Targum as Interpretation and the Interpretation of the Targum: Joel 2:12–14 in the Targum and Its Latin Translations of the Sixteenth Century

EVELINE VAN STAALDUINE-SULMAN

Vrije Universiteit Amsterdam

eveline.van.staalduine-sulman@vu.nl

Translation always involves interpretation, although students in biblical studies regularly learn first to translate and then to interpret what they have translated. That order, however, is impossible to maintain. In order to illustrate and underline that claim, this article traces the historical journey of one biblical passage, Joel 2:12–14, from the Hebrew Bible via the Jewish Aramaic translation to the Latin versions of that translation in the sixteenth century. We will see that each process of translation was interpreting and translating at the same time. It is not for nothing that the word for translating and interpreting in Hebrew is the same.¹

The Hebrew text of Joel 2:12–14 is quite metaphorical, prophetic, and full of moments that force a translator to consider the deeper meaning of the sentence. The Jewish Aramaic translation—normally indicated by the name Targum, which means “translation”—attempts to render these verses as clear as possible for the Jewish people of the first centuries of the common era. Yet achieving this clarity involved transla-

¹ See Gustav H. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch* (Hildesheim & Zürich & New York: Georg Olms Verlag, 1987), 448, s.v. תרגום.

tion, interpretation and even paraphrasing some elements. When sixteenth-century Christian scholars began to study the Targums they wanted to make them accessible to people who lacked knowledge of Aramaic. In translating the Targums into Latin, they evidently found the Targums not clear enough, and thus the translators had to interpret and choose between different possible translations.

HEBREW TEXT

Joel 1 warns of the coming of a locust plague, which is seen as signalling the coming Day of the Lord. The people are summoned to return to God, to mourn. The second chapter shifts attention away from the locusts to a human enemy that, like the locusts, are coming to plunder the land.² Again, Joel calls for repentance and a return to the Lord. The anguish underlying both chapters stems from the fact that the locusts and the enemies will not leave anything behind and famine will set in. Then, even offerings to the Lord shall be impossible, and the people of Israel, without anything to sacrifice, will be unable to turn to the Lord.

¹² “And even now,” utterance of the LORD,
“Turn/return to me with all your heart
and with fasting and with weeping and with lamentation.”

¹³ And rend your heart and not your garments
and turn/return to the LORD, your God,
for gracious and compassionate is He,
long-suffering and abundant in mercy,
and repenting Himself of the evil.

¹⁴ Who knows whether He will turn/return and repent
and leave a blessing behind Him –
a meal-offering and a drink-offering unto the LORD, your God.
(Joel 1:12–14)

This passage is united not only by the use of the words “(re)turn” (12, 14), “heart” (12, 13) and “repent” (13, 14), but also by all the words be-

² Willem van der Meer, *Oude woorden worden nieuw: De opbouw van het boek Joël* (Kampen: Kok, 1989), 285.

longing to the realm of penance and grief.³ At the same time, it must be acknowledged that there is a change of speaker in the text.⁴ First, the Lord speaks through his prophet Joel, but then the prophet speaks about the Lord—as if verses 13–14 are meant to clarify God’s words in verse 12. Verse 13 reflects critically on the outward actions in verse 12, while verse 14 looks forward to a possible, though not inevitable, salvation from God’s side.⁵

Several problems confront translators of this passage. Firstly, what is the exact meaning of the verb שׁוּב, “to turn, return,” in this context, and what is the relationship between the blessing of verse 14 and the offerings? Secondly, how does one translate the metaphor “rend your heart”? Is it clear to the reader if one does so literally? Thirdly, there are some theological problems: for example, is God’s (re)turn (v. 14) exactly the same as a human’s return (vv. 12–13) or must a translator choose two different words? Another theological problem is the meaning of מִי־יֹדֵעַ, “who knows.” Does this refer to hope, uncertainty or despair?⁶ And how to translate it in this context? And last, but not least, how is one to understand the “spiritualization” of the cultic actions?

The last question needs some elaboration, because it will appear that translators handle the “spiritualization” of the text in various ways. Their choices are closely linked to their implicit theology, and the text appears to be interpreted within this theological framework. The critical, metaphorical reflection on the literal, physical form of rending one’s garments in verse 13 needs to be interpreted by a translator. It does not necessarily exclude all external acts—there is, after all, a call for fasting, weeping and lamentation in verse 12⁷—but Joel does underline the internal sincerity of the people’s return. In this regard, Joel differs from

³ Van der Meer, *Oude woorden worden nieuw*, 63, 71.

⁴ Van der Meer, *Oude woorden worden nieuw*, 69.

⁵ Van der Meer, *Oude woorden worden nieuw*, 163–64.

⁶ Commentators regularly refer to God’s sovereignty, e.g., Douglas Stuart, *Hosea–Jonah*, WBC 31 (Waco: Word Books, 1987), 252.

⁷ Cf. Stuart, *Hosea–Jonah*, 252, also referring to Hosea 14:2 and Amos 5:4.

other prophets who appear to exclude cultic forms and ask for justice and mercy toward their fellow Israelites.

In his book on the spiritualization of the cult Hans-Jürgen Hermisson draws attention to three ways in which the Hebrew Bible responds critically to the cult:⁸

1. Justice *instead* of the cult, as some prophets appear to say.
2. Justice or individual prayer can be *appreciated* as cult, as in Ps 141:2.
3. Only the cultic actions of a just, committed or upright *person* pleases God.⁹

Joel's words seem to belong to the third category: only the genuine return of an Israelite to God is valued.¹⁰ The question is whether the authors of the Targum and later Christian scholars thought along similar lines.

ARAMAIC TEXT

Targums are Jewish translations of the Hebrew Bible into Aramaic. Although there are various Targums of the Pentateuch, there is only one Targum to the Prophets, the so-called Targum Jonathan. The official

⁸ Hans-Jürgen Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult: Zur "Spiritualisierung" der Kultbegriffe im alten Testament* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965), 118.

⁹ The triplet of "just, committed, upright" is mine, Hermisson lacks the word "committed."

¹⁰ See, e.g., John Merlin Powis Smith et al., *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1912), 105; Leslie C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT (London etc.: Hodder and Stroughton, 1976), 79; Stuart, *Hosea-Jonah*, 252; C. van Leeuwen, *Joël* (Nijkerk: Callenbach, 1993), 105; David W. Baker, *Joel, Obadiah, Malachi*, The NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 81. This is not the interpretation of Hans Walter Wolff, *Dodekapropheten 2: Joel und Amos* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969), 62, who differentiates between Joel's words and the Jerusalem cult: "nicht im funktionierenden Gottesdienst Jerusalems das Ende der Wege Gottes sehen, sondern unter dem ergangenen prophetischen Wort auf den warten, der sich unbestreitbar als der Herr in der Völkerwelt erweisen will."

Targums were used both in the synagogue (where they functioned as a translation and interpretation alongside the Hebrew text) and at home (where Jews prepared themselves for the synagogue service by reading the Hebrew text twice and the Aramaic translation once).¹¹ Flesher and Chilton note that the Targums follow several rules of translation, three of which apply to Joel 2:12–14:¹²

1. When a Targum translates or presents the original text, it does so literally.
2. When a Targum adds material into the translation, it integrates the addition smoothly so as not to interrupt its flow.
3. Poetic passages are often expanded rather than translated.

Text and Interpretation

Translating a Targum is, therefore, a combination of rendering each Hebrew word in the same order and smoothly making small additions to give the right interpretation to the reader. Since poetic Hebrew is more difficult to understand than prosaic, Targum Jonathan adds supplemental words to prophecies and poetry in order to explain them to the reader. This can be seen in the following translation of Joel 2:12–14:¹³

Translation of Hebrew Joel 2:12

“And even now,” utterance of
the LORD,
“Turn/return to me
with all your heart

Translation of Targum Joel 2:12

“And even now,” said
the LORD,
“Turn/return to my work/service/
worship/cult with all your heart

¹¹ See Alberdina Houtman, “The Role of the Targum in Jewish Education in Medieval Europe,” in *A Jewish Targum in a Christian World*, ed. Alberdina Houtman et al., Jewish and Christian Perspectives 27 (Leiden & Boston: Brill, 2014), 81–98.

¹² Paul V. M. Flesher & Bruce Chilton, *The Targums: A Critical Introduction* (Leiden & Boston: Brill, 2011), 40, mention seven rules, of which the following three are especially adaptable to Joel 2:12–14.

¹³ I do not completely follow the translation of Kevin J. Cathcart & Robert P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets*, The Aramaic Bible 14 (Edinburgh: T&T Clark, 1989), 69, because I try to link the translation of the Targum as closely as possible to the translation of the Hebrew in order to facilitate a comparison of the two.

and with fasting and with
weeping and with lamentation.”

and¹⁴ with fasting and with
weeping and with lamentation.”

The Targum is quite literal here, even to the point of not defining the verb שׁוּב. Two things are clarified, however: the “utterance” of the Lord is considered something that the Lord has “said” to Joel and which Joel now repeats before his audience. The theologically vague “turn to me” is also clarified:¹⁵ A human being cannot literally turn to God—how would he find Him?—but he can return to his service. Yet the Aramaic word for “service” is still rather vague and can mean, for example, that people either work for God by keeping the commandments or serve God by joining the cult.¹⁶

Translation of Hebrew Joel 2:13

And rend your heart
and not [rend] your garments
and turn/return to
the LORD, your God,
for gracious and compassionate is He,
long-suffering and
abundant in mercy,
and repenting Himself of the evil.

Translation of Targum Joel 2:13

And¹⁷ remove wickedness from your heart
and not by¹⁸ rending your garments
and turn/return¹⁹ to the work/service/cult
of the LORD,²⁰ your God,
for gracious and compassionate is He,
removing anger and
multiplying doing good deeds,²¹
and returning His word from the evil.

¹⁴ Omitted by Ms c, implying that the four things with which one should return to God are not on the same level, but making “with all your heart” the first condition and the fasting, weeping, and lamentation the second.

¹⁵ Cf. Josep Ribera-Florit, “Targum de Joel. Targum of Joel,” *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 53 (2004): 271–86, esp. 281.

¹⁶ See Gustav H. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch* (Hildesheim & Zürich & New York: Georg Olms Verlag, 1987), 245.

¹⁷ Omitted in Ms z, thereby implying that verse 13 is not an addition to the commandments in verse 12.

¹⁸ Ms c reads “like,” making it a comparison.

¹⁹ Ms c reads “draw near,” implying a more cultic sense of the next word.

²⁰ Omitted by Ms c.

²¹ The first and second Rabbinic Bibles add “and truth,” see Targum Exodus 34:6.

Again, Joel's words are concretized, but not in the manner I have sketched earlier. I joined several modern commentators in interpreting the rending of the heart as a sign of sincerity, the heart being a symbol of the innermost part of a human being. But one look in a Hebrew dictionary reveals that the heart in Hebrew has nothing to do with feelings or honesty, but rather with determination, purpose, or courage. Where is a person going and what are his intentions? Rending your heart is therefore not about simply being honest or feeling upright, but rather about making a sincere, purposeful repentance and return to God. In this sense, the Targum is quite straightforward: remove wickedness from your heart! This expression is based on a verse from Deuteronomy (10:16), where a similar metaphor is used: namely, the circumcision of the heart. Targum Jonathan consciously alludes to this verse by using the verb "remove."²²

Again, returning to God is interpreted as returning to his work, service or cult. One manuscript is more concrete by using the verb קרב, "to draw near," a technical term for going to the sanctuary, sacrificing or praying. This manuscript interprets the whole phrase as something cultic.

God's characteristics are also concretized, because his deeds are much more important than his feelings or his traits.²³ Instead of being long-suffering and abundant in mercy, he now concretely removes his anger and multiplies his good deeds. Finally, the theological question about whether God can turn back as humans do is answered in a negative way: God does not return or change his mind,²⁴ but he returns his word, his decree. This aligns with what Rabbi Abbahu has said: "The God of Israel said, to me [David] spoke the Rock of Israel (2 Sam. 23:3) [means]: I rule man; who rules Me? [It is] the righteous; for I make a decree and he

²² So Yehuda Komlosh, "The Exegetical Method in Targum to Joel," in *Beer-Sheva II: Studies by the Department of Bible and Ancient Near East*, eds. Mordechai Cogan & Shmuel Abramsky (Jerusalem: Magnes Press, 1985), 131–35 (134).

²³ Ribera-Florit, "Targum de Joel," 281.

²⁴ So Cathcart & Gordon, *Minor Prophets*, 69, n. 24, referring to 1 Samuel 15:29.

[may] annul it” (*b. Mo’ed Qat* 16b). This is also more concrete than the Hebrew text about God’s repentance.

An addition was made in Ms Solger, which found its way into the Rabbinic Bibles and from there into many Jewish and Christian works: in that manuscript, God is not only doing “good deeds,” but also “acting truthfully.” The combination “good deeds and truth” stems from Targum Exodus 34:6, where we find a similar description of God’s hopeful characteristics. Again, Joel’s words are linked to words from the Torah.

Translation of Hebrew Joel 2:14

Who knows whether

He will turn

and repent

and leave a blessing behind Him –

a meal-offering and a drink-offering
unto the LORD, your God.

Translation of Targum Joel 2:14

Whoever knows that

he has sins in his hand,²⁵

let him turn back from them

and he²⁶ will be shown compassion;

and whoever repents,

his sins shall be forgiven,

and he will receive

blessings and consolations,

and his prayer will be like that of a man

who presents offerings and libations in
the Sanctuary²⁷ of the LORD, your God.

Here, the Targum strives to explain the words of this verse within its theological framework for an audience without temple and sacrificial service. Because of the inherent impossibility of rendering “who knows” in a way literally referring to God, which would leave the Jewish people with great uncertainty and without strong encouragement, the Targum had it simply refer to the human person: “who knows..., he will return and repent.” Furthermore, after verse 13—which says that God does return his word from evil—it is theologically unsound to doubt God’s benevolence.²⁸

²⁵ Ms c reads “in him” instead of “in his hand.”

²⁶ Ms c reads “we and he,” applying the verse to the audience as well.

²⁷ Many manuscripts and early prints read “in the house of the Sanctuary,” a more normal construction in Aramaic.

²⁸ Similar pastoral notions can be found in the Christian tradition, for example

The last clause of verse 14 poses an additional problem: namely, the unclear relationship between the blessing and the offerings in the Hebrew text. If the offerings are part of that blessing, how can the verse be explained to an audience that cannot bring offerings, seeing as the Targum was most likely translated for an audience after the destruction of the Second Temple?²⁹ To solve this problem the Targum inserts a reference to prayer.³⁰ While the blessings in the Hebrew text may literally yield the offerings, because the harvest is spared, the Targum sees the offerings as a grateful reaction to the blessings that are not necessarily interpreted in terms of fertility. Gratefulness is expressed through prayers, which in their turn are counted as offerings.

Conclusions

Where the Hebrew was metaphorical and compact, the Targum clarifies by using simple, direct language and adding contemporary examples such as prayer. Some questions are not entirely solved, such as the meaning of the Hebrew שׁוּב, “turn, return.”

The three options of Hermisson can now be considered. The Targum certainly does not interpret Joel 2:12–14 in the light of option one, justice instead of the cult. There are too many highly valued cultic ele-

Gregory Nazianzen, *Oration* 16, 14, who himself answers Joel’s question by “This I know certainly” in his oration, titled “The Silence of the Father” in times of severe hailstorms (see <http://www.newadvent.org/fathers/310216.htm>), and John Calvin in his commentary on this verse, who comments *Quis enim scit? Hoc est, Deus est placabilis, et non est desperandum*, “For who knows, which means, God is placable and we must not despair” (see <http://biblehub.com/commentaries/calvin/joel/2.htm>).

²⁹ Making the biblical text up-to-date again is one of the main motives of Targum Jonathan, see Eveline van Staalduine-Sulman, *The Targum of Samuel*, Studies in the Aramaic Interpretation of Scriptures (Leiden & Boston: Brill, 2002), 117–21.

³⁰ Prayer is very important for Targum Jonathan, see Cathcart & Gordon, *Minor Prophets*, 8; Michael Maher, “The Meturgemanim and Prayer,” *JJS* 41 (1990): 226–46. A similar movement from the expression “rend your heart” to prayer can be found in the Christian tradition, e.g. Cyprian of Carthage, *Laps.*, 3; Aurelius Augustine, *Civ.*, 32; John Chrysostom, *Homily*, 19.

ments that appear in the text to consider this option: fasting, lamentation, the service to the Lord—even if this term is ambiguous, it does indicate that the Targum does not regard God’s service as negative—prayer that is appreciated as an offering, and the mentioning of the sanctuary of the Lord.

The second option is clearly added to the text: prayer and the cultic service of God are appreciated equally. Hermisson’s example, Ps 141:2, is almost copied by the Targum: Prayer is not considered “as incense,” as in the Psalm, but “as offerings and libations.”

The third option—that only the worship of the upright or the just is pleasing to God—is still visible in the Targum interpretation, but the Targum softened it and gave it another character. It is softened, because the contrast between the rending of the heart and the rending of clothes is reduced. The Targum simply shows the path from sin via repentance to forgiveness and blessing. It is not removed from Targum Jonathan; on the contrary, it is added to some other passages.³¹ It is given also another character more generally, because the Targum infuses the whole passage with an active and slightly moralizing tone.³² One must remove wickedness and sin, turn to the Lord’s service—whatever that means exactly—and pray. The Lord is an example of compassion, who removes his anger and multiplies his good deeds. Where modern commentators see option three (or even option one), the Targum here prefers option two and diminishes, but does not remove, option three.

³¹ E.g. Targum Hosea 2:4: “Reprove the congregation of Israel and say to her that, because she does not humble herself in my worship, my Memra will not hear her prayer, until she removes her evil deeds from before her face...” and Targum Malachi 1:11: “on every occasion when you fulfil my will I hear your prayer.”

³² Cf. Cathcart & Gordon, *Minor Prophets*, 8: “There is ... a strong moralizing and educative aspect” and “to encourage the reader (or hearer) to be a doer of those things that were acknowledged to represent the heart of true religion.”

Hermeneutics

Returning to the Hebrew text, we must ask ourselves whether we did not interpret it from our own perspective. If we take the Hebrew word לֵב to mean “heart”—or, more fully, “with all your heart”—it is the question whether we really understand what is meant or whether we rely on our understanding “heart” today? Most commentators, as mentioned above, interpret the heart as something “internal,” the source of “sincerity.” Conversion, for example, must be “sincere and heartfelt.”³³ Yet commentators also regularly say that לֵב refers to the mind (the will)³⁴ and is the source of “moral purpose and resolve”³⁵ Would it not, then, be better to translate it as “with a complete commitment”?³⁶ Is it not commitment what the Deuteronomist asked for: serve the Lord alone and keep all his commandments?

The translation “a complete commitment of oneself” appears in an article by a Roman Catholic author, who did not stress the opposition between the inner and outer repentance. Another Roman Catholic author even stressed the strong connection between inward and outward, between mind and body, on the basis of Joel 2:13: “We must turn to God ... with fasting because ‘our repentance is to be incorporate into the body, no less than the sin was.’”³⁷ Conversely, a study about fasting by a Lutheran author stressed that the God of Joel “wanted more than external show.” Directly after this comment, the author proceeded to discuss the fasting in the New Testament, namely Jesus’ utterance in the Gospel

³³ Allen, *The Books*, 79.

³⁴ So Stuart, *Hosea–Jonah*, 252; Smith, *Critical*, 105.

³⁵ So Allen, *The Books*, 79, referring to S. R. Driver.

³⁶ So Mirosław Łanoszka, “The Relationship between God and Israel as a Biblical Portrayal of the Bond between God and the Person in the Light of Deuteronomy 1:1–4:43,” <http://czasopisma.upjp2.edu.pl/thepersonandthechallenges/article/viewFile/658/657>.

³⁷ Owen F. Cummings, *Eucharist and Ecumenism: The Eucharist Across the Ages and Traditions* (Eugene: Pickwick Publications, 2013), 84, quoting from Kenneth Stevenson, “Lancelot Andrewes on Ash Wednesday: A Seventeenth-Century Case Study on How to Start Lent,” *Theology* 108 (2005): 3–13, esp. 5.

of Matthew that while fasting you must not appear sombre as the hypocrites do.³⁸ Thus, while we may literally translate “with all your heart” and not explain what that means, modern Roman Catholics seem to associate it with commitment and Protestants with sincerity. The contrast between inner and outer conversion is stressed by Protestants and not by Roman Catholics.³⁹

The medieval Jewish commentators took an intermediary position. David Qimhi combined “with all your heart” with Psalm 12:3, where the author is speaking of a “double heart.” Qimhi then stressed that conversion must be inward (“hidden”), although he also admitted that outward signs can lead to true conversion.⁴⁰ The contrast between rending your heart and rending your clothes is not necessarily considered a contrast between inside and outside. Only Rashi offered such an interpretation—“rending your clothes does not impress anyone”—but he, like Qimhi, explained that if you rend your heart, you do not have to rend your garments; God will be merciful and you will not have to mourn. Abraham Ibn Ezra cleaved close to the Targum when he stated that the rending of the heart is like removing the heart’s armour in order to make it acknowledge the truth.⁴¹ In conclusion, we have to admit that the Jewish translation differs as much from Christian translations as modern interpretations differ from each other!

³⁸ Joel Prange, “A Study of Fasting in the Scriptures and the Life of the Church,” <http://essays.wls.wels.net/bitstream/handle/123456789/3755/PrangeFasting.pdf?sequence=1>. He wants to give an overview of all the fasting passages in the Bible, but by passing from Joel to Matthew unconsciously made the connection between these two passages.

³⁹ The Protestant preference for sincerity might well be an Enlightenment trait, as well, because it is a combination of the ideal of spirit above body (spirituality above rituals) and of individuality in choices. See also my “The Evangelical Movement in the Enlightenment,” in *Evangelical Theology in Transition: Essays Under the Auspices of the Center of Evangelical and Reformation Theology*, eds. Van der Kooi, E. van Staalduin-Sulman, and A. W. Zwiep, AmSTaR 1 (Amsterdam: VU University Press, 2012), 40–67.

⁴⁰ See texts and translations in Gottfried Widmer, *Die Kommentare von Raschi, Ibn Esra, Radaq zu Joel* (Basel: Volksdruckerei, 1945), 70.

⁴¹ Widmer, *Die Kommentare*, 72.

LATIN TRANSLATIONS

Targums were meant to clarify the Hebrew text, and therefore Christian scholars in the sixteenth and seventeenth centuries began to study, edit and translate these Targums. If Christians read the Hebrew text differently from both Jews and each other, then they certainly also differed in their reading of the Aramaic Targums.

Translating the Targums in general started five hundred years ago. In 1517, two major projects were finished. The first was the Rabbinic Bible, edited by a converted Jew named Felix Pratensis and printed by Daniel Bombergh in Venice. It contained the Hebrew and the Aramaic texts, as well as some Jewish commentaries on all the biblical books.⁴² The second was the Complutensian Polyglot Bible, edited by scholars under the supervision of Cardinal Francisco Jiménez de Cisneros and printed by Arnao Guillon de Brocas.⁴³ It contained the Old and New Testaments in Hebrew, Greek and Latin; only in the Pentateuch was the Aramaic version with a Latin translation provided. The other Targums were considered too paraphrastic. Both Bibles would be the first in a long tradition: seven Rabbinic Bibles were edited within two centuries, along with seven Polyglot Bibles with an increasing number of languages.⁴⁴ The Aramaic Pentateuch with accompanying Latin translation was an inspiration for subsequent scholars. Several of them made other Targums widely available by translating these texts. The Minor Prophets were especially popular.⁴⁵ Latin translations of the Targums were usually assisted by the Vulgate: the translator took the Vulgate as the base text and changed whatever needed to be adapted to the Targum text.

⁴² Felix Pratensis, *Arba'ah ve-ʿesrim* ... (Venice: Daniel van Bomberghen, 1517).

⁴³ Franciscus Jiménez de Cisneros (ed.), *Vetus testamentum multiplici lingua nunc primo impressum* ... (Complutense: Brocario, 1517).

⁴⁴ See Eveline van Staalduine-Sulman, *Justifying Christian Aramaism: Editions and Latin Translations of the Targums from the Complutensian to the London Polyglot Bible (1517-1657)*, *Jewish and Christian Perspectives* 33 (Leiden & Boston: Brill, 2017), 238–39.

⁴⁵ Van Staalduine-Sulman, *Justifying Christian Aramaism*, 234–35.

Some general comments must be made. The Targums were regarded highly in these times, especially Targum Onkelos to the Torah and Targum Jonathan to the Prophets. Christian scholars dated these two from the first century before Christ or perhaps during Jesus' life. That date was important, because it meant that these translations were made before the Jews rejected Christ and went in their own theological direction.⁴⁶ Opinions differed on whether or not the Holy Spirit had inspired these translations. Some scholars, however, remained convinced that one could learn about Jesus Christ—not the Messiah in general—from these early Targum texts.⁴⁷ At the same time, the Targums were systematically called *paraphrasis* and never *versio*, implying that their status was beneath that of a real translation.

The Translators of Targum Joel

Five different scholars in these centuries translated the Targum of Joel in particular. Their history begins in the South with a Jewish Catholic in Spain, continues with two Catholic scholars in Paris and one Jewish Protestant in Germany, and finally comes to a Catholic in Antwerp.

Pablo Núñez Coronel (c. 1480-1534) was most likely a Jewish convert.⁴⁸ He worked, together with two other Jewish converts, Alfonso de Alcalá and Alfonso de Zamora, in the Polyglot Bible project of Cardinal Francisco Jiménez de Cisneros at the University of Alcalá de Henares. The Cardinal wanted to make the first complete Polyglot Bible, both Old and New Testament, in three languages. Yet in the Pentateuch he added a fourth language, Aramaic. It was accompanied by a Latin translation, produced by Núñez Coronel. The Cardinal did know of other

⁴⁶ Van Staaldvine-Sulman, *Justifying Christian Aramaism*, 246.

⁴⁷ Van Staaldvine-Sulman, *Justifying Christian Aramaism*, 247.

⁴⁸ See Jesús de Prado Plumed, "El hebraísmo y la Biblia Políglota cisneriana: Las fuentes de la Veritas hebraica / Hebraism and the Cisnerian Polyglot Bible: The Sources of Veritas Hebraica," in *V Centenario de la Biblia Políglota Complutense ...*, ed. José Luis Gonzalo Sánchez-Molero (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2014), 246–54, esp. 246 n. 1.

Targums, though he did not want to add those to his Polyglot Bible, because he considered them corrupt and filled with talmudic tales and trifle: in short, not worthy to be published alongside the Holy Scriptures. Nevertheless, he allowed his team to produce manuscripts with these Targums and their accompanying Latin translations. Some of these manuscripts have survived until today.

After the burning of the Talmuds in Rome in 1553 and a ban on the Talmud and other Jewish books in 1559, Southern Europe was no longer the centre for printing Jewish literature. Now Paris, a city previously without Jews, saw the growth of a “Jewish” quarter, where scholars and printers collaborated in the production of Hebrew and Aramaic texts.⁴⁹ The *Collège Royal* became famous for its study of biblical languages. Hebrew was taught by François Vatable (Franciscus Vatablus, d. 1547) and Paul Paradis (from 1530-1549), the latter being a Jewish convert from Venice. Vatable’s pupil, Jean Cinquarbre (1514-1587), was professor of Hebrew and Syriac at the Collège de France from 1554 onward. He translated Targum Lamentations,⁵⁰ Hosea,⁵¹ Joel, Amos, and Ruth.⁵² His comments on the translation are meant to elucidate the Aramaic text in all its facets and also to interpret it in a Christological way. An example from the notes to Joel will suffice to demonstrate this: the “teacher of righteousness” (2:23) is explained as “Jesus Christ, our Lord, Son of God” with a reference to 1 Peter 2.⁵³

⁴⁹ Cf. Theodor W. Dunkelgrün, *The Multiplicity of Scripture: The Confluence of Textual Traditions in the Making of the Antwerp Polyglot Bible (1568-1573)*, PhD diss. (Chicago, 2012), 75.

⁵⁰ Iohannes Quinquarboerus, *Targum seu paraphrasis Caldaica in Lamentationes Ieremiae Prophetiae, nunc primum latini donata* (Paris: Martinus Iuvenus, 1549).

⁵¹ Iohannes Quinquarboerus, *Targum seu paraphrasis Caldaica, quae etiam Syriaca dicitur, Ionathae Caldae antiquissimi... Scripturarum interpretis, in Hoseae prophetiae... nunc primum latinate donata* (Paris: Martinus Iuvenus, 1554).

⁵² Iohannes Quinquarboerus, *Targum, seu paraphrasis Chaldaica, quae etiam Syriaca dicitur, Ionathani Caldae... in Hoseae, Joelis, et Amosi, gravissimas prophetias, atque etiam in Ruthae historiam et Lamentationes Ieremiae Prophetiae incerto authore Caldae, nunc primum latinitate donata* (Paris: Martinus Iuvenus, 1556).

⁵³ Quinquarboerus, *Targum, seu paraphrasis Chaldaica*, 65.

In the same fashion Gilbert Générard, a Benedictine exegete and orientalist (1537-1597), translated Targum Joel (not completely, but in those verses that deviated from the Hebrew). He wrote a commentary on the prophet of Joel in 1563, in which he makes use of the works of Rashi, Ibn Ezra and David Qimhi.⁵⁴ He provides a Latin translation of the Hebrew in one column, in which he has references to alternative translations in the Targum. After the Bible verse with Targumic references Générard gives a short, mostly Christological, explanation of the verse, followed by the notes of the three Jewish commentators. For example, his explanation of 2:28 (= 3:1) is that Peter already interpreted this verse as a prophecy about the coming of the Holy Spirit. He could agree with the explanation of the Jewish authors, but criticized Ibn Ezra for linking the verse to the period of King Jehoshaphat.⁵⁵

Immanuel Tremellius (also: Tremelius; c. 1510-1580) was born the ghetto of Ferrara, and known as Emanuele Tremellio.⁵⁶ He learnt Hebrew at home and in the synagogue along with Latin (not uncommon for Italian Jews). He even learnt Greek. The Reformation movement was strong in Ferrara in the 1530s and in 1540 Tremellius was baptized by Reginald Poole, a Calvinist-minded cardinal in Padua. Tremellius then became teacher of Hebrew in the convent of San Frediano until the Inquisition began in early 1542. Many protestants fled to Geneva, others—including Tremellius—to Strasbourg. There he married and was employed once again as a teacher of Hebrew, first in Strasbourg, later in Cambridge, Zweibrücken and Heidelberg. In Heidelberg he produced a Latin translation of the entire Hebrew Bible and of the Targum to the

⁵⁴ Gilbert Genebrardus, *Ioelis Prophetæ vaticinium et chaldaea eius paraphrasis ab Hebraeo differt, cum commentariis trium Rabbīnorum Selomonis Iarhii, Abrahami Abben Ezrae, Davidis Kimhii* (Paris: Martinus Iuvenes, 1563).

⁵⁵ Genebrardus, *Ioelis Prophetæ vaticinium*, 53.

⁵⁶ His life and work is described in two biographies: Wilhelm Recker, *Immanuel Tremellius: Ein Proselytenleben im Zeitalter der Reformation*, 2nd ed. (Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1890); Kenneth Austin, *From Judaism to Calvinism: The Life and Writings of Immanuel Tremellius (c. 1510-1580)*, St. Andrews Studies in Reformation History (Hampshire: Ashgate, 2007).

Minor Prophets in 1567.⁵⁷ He justified his translation “on the grounds that the more versions one has of the biblical texts, the better understanding one will have as a result, through a comparative study.”⁵⁸ Tremellius tried to translate his Targum as literally (*verbum de verbo*) as possible.

Benito Arias Montano (1527-1598)⁵⁹ was a famous theologian and one of the foremost scholars of oriental languages.⁶⁰ He had studied at the University of Alcalá de Henares, where he had learnt his exegetical methods that combined Hebrew and Aramaic sources and aimed for a well-founded correction of the Vulgate and Septuagint texts.⁶¹ His outstanding knowledge of the Semitic languages gave him the nickname *Jerónimo español*, “the Spanish Jerome.”⁶² He had, for example, translated David Qimhi’s commentaries on Isaiah, Jeremiah and Malachi into Latin and Castilian.⁶³ He was sent to Antwerp by King Philip II in order to guide the making of the Antwerp Polyglot Bible in the printing shop of Christophe Plantin. Montano made use of the Complutensian Polyglot Bible and manuscripts of Coronel, though he revised the Latin translations. His translations would be used and reprinted in many books to come, especially in the Paris and London Polyglot Bibles. The translation of the Antwerp Polyglot Bible became authoritative, although one Anglican scholar, Edmund Reeve, in his Latin version of Targum Canticles, altered this text whenever it “really reek[ed] of pop-

⁵⁷ Immanuel Tremelius, *Ionathae Filii Uzielis, Antiquissimi & summae apud Hebraeos auctoritatis Chaldaea paraphrasis in duodecim minores Prophetas* (Heidelberg: Martinus Agricola, 1567).

⁵⁸ Austin, *From Judaism to Calvinism*, 121.

⁵⁹ For a more extensive biography, see Dunkelgrün, *Multiplicity*, 126–55.

⁶⁰ Léon Voet, “De Antwerpse Polyglot-Bijbel,” *Noordgouw* 13 (1973): 32–55, esp. 39.

⁶¹ Bernard Rekers, *Benito Arias Montano 1527-1598. Een studie over een groep spiritualistische humanisten in Spanje en de Nederlanden, op grond van hun briefwisseling* (Groningen: V. R. B. Kleine, 1961), 20.

⁶² Rekers, *Benito Arias Montano*, 21.

⁶³ Dunkelgrün, *Multiplicity*, 138.

ery.”⁶⁴ Comparison of the translation of Targum Canticles in the APB with Reeve’s text reveals that he was disturbed by the translation of one word, the Aramaic זכותא. The APB consistently translates this word by *meritum*, “merit, reward, benefit,” while Reeve replaces that translation fourteen times by *puritas*, “purity, innocence,” and once by *probitas*, “soundness, goodness, righteousness.”⁶⁵ This example shows that it is worthwhile to investigate the exact words in the various translations of Targum Joel.

Differences between the translations

All of these men had to choose how to translate the words and sentences of the Targum, and a few examples of these choices are discussed below.

With regard to the phrase “to the work/service/cult of the LORD, your God” the Latin translations differ in their rendering of פלחנא, a very broad term. As already noted, it can mean “work, service, worship, or cult.” One cannot translate this word without first establishing the best interpretation. What does Targum mean by פלחנא? Good deeds, liturgy, or individual worship such as prayer? Núñez Coronel translated it as *servitus*,⁶⁶ while all the others chose *cultus*. Arias Montano used Coronel’s translation and seems to revise it, because *cultus* has been defined by Thomas Aquinas as the worship of the one God, while *servitus* could also be used for human kings and other high-ranking people.⁶⁷ Cinquarbregne uses the word *cultus* first, but *religio* the second time. The word “religious” is defined by Aquinas as “those who consecrate their whole life to the Divine worship.”⁶⁸ In the sixteenth century it was also

⁶⁴ Edmundus Rivius, “Ad Lectorem,” in *Thargum, hoc est, preclarissima paraphrasis in Canticum Canticorum, antiquitus Chaldaica dialecto conscriptae & diebus iam dudum praeteritis in Latinum conversa* (London: Nic. Okes, 1614), A4r.

⁶⁵ Tg. Cant. 1:8; 2:8; 3:6; 4:5; 5:12; 6:9 (*probitas*), 11; 7:2, 5, 8, 9, 13; 8:5, 8, 9.

⁶⁶ Not systematically, see for example 1 Sam 10:19 in Mss t703s and t704s, where he rendered *cultus*.

⁶⁷ Thomas van Aquino, *Summa Theologica*, Deel II–II, 103.3.

⁶⁸ Thomas van Aquino, *Summa Theologica*, Deel II–II, 81.1.

used for the different factions of Christianity, for example, *cuius regio, eius religio*.⁶⁹ If we follow Aquinas' definitions, Núñez Coronel seems to stress the adherence to God's commandments (service), Arias Montano the cultic forms (liturgy) and Cinquarbre the total commitment of man toward his God (personal dedication). Each rendering is an interpretation of the same Aramaic word.

Cinquarbre chooses to use two words, *cultus* and *religio*, but in his comments he adds another perspective. At the end of verse 14 he provides a note to indicate that God's mercy and reversal is not automatic. The note begins with *si respiscant*, "if they come to understanding." Cinquarbre hereby safeguards God's sovereignty, but also adds the perspective of rationality. Conversion is also coming to understanding, to more awareness.

The translation of שׁוּב, "turn, return," also differs. The word occurs four times in these three verses, leaving the translator with the following options: he may either choose one translation and imitate the Targum's repetition or choose as many translations as possible to show the broadness of this word. Only Coronel and Générard use the same Latin word in every case (i.e., *convertor*, "turn around, turn to," although Générard uses the word *poenitentia* in his comments). Tremellius also uses the word *convertor* twice, but he later turns to *respisco*, "come to understanding, reflection." This Jewish Protestant seems to stress the rational side of conversion, just as Ibn Ezra did in his explanation that the heart had to come to the recognition of truth. Cinquarbre and Arias Montano use four terms in order to avoid mere repetition and to offer a broad translation. Cinquarbre uses *revertor* and *redio*, "return," *depello*, "expel [the sins]," and *poenitentia duco*, "repent, do penance." Arias Montano uses *convertor*, *revertor*, *abscedo*, "move away [from sins]," and *poenitentia ago*, "repent, do penance." Both stress the turning back, the active removal of sins and the cultic expression of the

⁶⁹ Coined by Joachim Stephani in 1582, see Eike Wolgast, *Aufsätze zur Reformations- und Reichsgeschichte*, Jus Ecclesiasticum 113 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 157.

sinner's return to God. This broad choice does not conflict with the intention of the Targum text. Nevertheless, my Protestant heart suspects these two Catholic authors have an appreciation for the word *poenitentia*, but perhaps I am just influenced by Luther's ninety-five theses, the first two of which state that "When our Lord and Master Jesus Christ said, 'Repent' (Mt 4:17), he willed the entire life of believers to be one of repentance. This word cannot be understood as referring to the sacrament of penance, that is, confession and satisfaction, as administered by the clergy?"⁷⁰

The word לֵבָא, "heart," is rendered in various ways. As noted above, this word can lead to different interpretations, even if it is translated by one word. The most recurring translation is the most obvious: *cor*. Only Cinquarbre chooses *toto animo vestro*, "with all your soul/desire," in verse 12, although he uses *cor* in verse 13. The difference is explained by Thomas Aquinas in a treatise on Deuteronomy 6:5:⁷¹ "heart" refers to intellect, while "soul" refers to the lower appetitive power, the desire.⁷² Cinquarbre adds a note to his translation of verses 12–13 referring to the hypocrisy "of his time" and to persons who "simulated penance by external sadness."⁷³ Did he choose *animus* to stress that one must genuinely long for the return to God's service? In his commentary on the Targum Gènebrard seems to have understood the activist tendency of the Targum. He also renders *toto corde vestro* as "with all your heart," but he explains it by citing John the Baptist, who demanded his hearers to "produce fruit in keeping with repentance" (Matt 3:8).

⁷⁰ *Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo "Penitentiam agite etc." omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit. Quod verbum de penitentia sacramentali (id est confessionis et satisfactionis, que sacerdotum ministerio celebratur) non potest intelligi.* Adopted from <http://www.luther.de/en/95th-lat.html>. The English translation stems from <http://www.luther.de/en/95thesen.html>.

⁷¹ Thomas van Aquino, *Summa Theologica*, Deel II–II, 44.5.

⁷² Thomas also refers to others with different opinions.

⁷³ Quinquarborius, *Targum*, 61 note f.

Conclusion

The three examples show the difficult choices the Christian translators of the sixteenth century faced. Coronel and Générard chose to render one Aramaic word with one Latin word as often as possible, Cinquarbre and Montano chose to translate the ambiguity of the Aramaic words, while Tremellius takes a position in between. If you take the notes into account, Cinquarbre offers the broadest interpretation: it is about cult and religion, about heart and soul and rationality, against hypocrisy and safeguarding God's sovereignty.

The Roman Catholics Cinquarbre, Générard and Montano are the most cultic, using the word *cultus* and *poenitentia*. The Jewish converts are the least cultic: neither Coronel nor Tremellius gives the word *poenitentia*, the first stressing the service of God, probably by keeping his commandments, the latter rendering the more rational perspective of coming to understanding and reflection.

CONCLUSION

We have wandered far from a Hebrew text in which God called for repentance and the prophets commented on this call. We considered the meaning of the expression "with all your heart" and the differences between the phrases "rend your heart" and "rend your garments." We concluded that the actual interpretation may depend on the denominational (and other) background of the reader. Taking Hermisson's three types of spiritualization into consideration we also concluded that the Hebrew text fits type three, although we found one modern Lutheran interpreter who seems to lean towards type one. Protestants tend to prefer to translate and interpret the Hebrew text as referring to being upright, while Roman Catholics interpret it as being fully committed. Hermisson's type three must be broadened to "only the cultic actions of a committed or upright person pleases God."

Continuing with the Aramaic translation we concluded that the Jewish translators cared little about Hermisson's type three, diminishing

that aspect of the text and preferring a translation emphasizing being just. Within this context Hermisson's type three can therefore be reformulated again, now as "only the cultic actions of a just person pleases God." At the same time, the Targum brought in type two by valuing prayer as much as offerings and libations.

The turn to Christian translators of the Targums brought new insights. Again, we saw a difference between Roman Catholic scholars and others, now on the level of conversion. Some seemed to stress good deeds, others more rational insight and reflection. The Roman Catholics expressed God's call by referring to the removal of one's sins and to penance. The activism of the Targum is rightly incorporated in almost all the translations, except in the Protestant one. Hermisson's type two and three have been conserved in the translations, but type three seems to be "only the cultic actions of a just or committed person pleases God."

Translation always involves interpretation, because in the process of translation the translator must continually choose between all possible meanings of a word. He must, at the same time, keep in mind the general intention of his passage. Yet with this interpretation comes a small risk, for it betrays the background and biases of the translator, over and over again.

Exegetiska dagen i Uppsala bjöd på rykande färska, svenska Dödahavsruilar

NATALIE LANTZ

Uppsala Universitet

natalie.lantz@teol.uu.se

Exegetiska dagen år 2017 gick av stapeln i Uppsala den 2 oktober. Årets tema var översättning som tolkning. Dagen inleddes av Mikael Winnings exposé över bibeltolkning och översättning genom tiderna, varpå Jan Joosten talade om Septuaginta i skärningspunkten mellan biblisk teologi och hellenistisk kultur. Eveline van Staaldoune presenterade Joel 2:12–14 i targumer och i dess latinska 1500-tals översättningar. Efter en fullspäckad förmiddag var det dags för undertecknad att samtala med Cecilia Wassén och Bo Isaksson om den nya översättningen av Dödahavsruilarna.¹ Många studenter, doktorander, forskare, professorer och nyfikna samlades i Ihresalen för att köpa ett exemplar av den färska utgåvan med sitt glödande, chamsinfärgade omslag. Översättningen har tillkommit tack vare många av Sveriges mest namnkunniga bibelforskare, religionsvetare och lingvister, varav många fanns närvarande i Ihresalen under panelsamtalet.

Natalie Lantz (NL): ”Vilka är Dödahavsruilarnas tre kategorier av litteratur? Och vilka är de viktigaste insikterna som fynden genererat?”

Cecilia Wassén (CW): ”Vi har att göra med ett jättebibliotek på ungefär 900 manuskript. Materialet brukar indelas i tre olika grupper: dels bibliska texter från den Hebreiska bibeln där alla böckerna finns representerade, antingen i längre ruilar, som Jesaja, eller i små fragment, som Esra-Nehemja. Alla bibelböcker förutom Esters bok återfinns i Qumranfyndet. Fyndet innebar en revolution för bibelforskningen. Innan dess

¹ Mikael Winnings, *Dödahavsruilarna – i svensk översättning* (Uppsala: Bibelakademiförlaget, 2017).

var de äldsta bibelmanuskripten medeltida, alltså runt 1000 år yngre. En förvånande sak med fyndet var att det vittnar om olika texttraditioner, det hade man inte riktigt förväntat sig. Man hade trott att texterna skulle representera en tradition. Den andra gruppen texter utgörs av populär religiös litteratur som aldrig kom med i någon kanon. Vi kallar den gruppen för pseudepigrapher och apokryfer. Dessa kände vi till innan Qumranfynden, men i översättningar till till exempel syriska, koptiska, grekiska och etiopiska. Nu hittade man flera av de här texterna på hebreiska eller arameiska, till exempel arameiska fragment av Henoksbooken. Den tredje gruppen består av sektens egna texter och det är främst de som vi har översatt. Denna grupp präglas av en väldig variation av texter. Det finns till exempel regeltexter, som handlar om hur man skulle leva det dagliga livet, bibeltolkningar, lagtolkningar, psalmer och hymner. Det är anmärkningsvärt att all litteratur är av religiös karaktär.”

NL: ”Kan ni berätta om den brokiga tillkomsthistorien av översättningen och synergieffekterna mellan Nordic Network in Qumran Studies och Qumranseminariet?”

Bo Isaksson (BI): ”Qumranseminariet kom till mot bakgrund av den akademiska skandalen som innebar att utgivningen av Qumrantexter låg i stå under nästan fyrtio år. Till slut ingrep israeliska staten och tog ifrån det katolska forskarteamet ensamrätten till studiet av de här texterna. Istället blev det en judisk, israelisk forskare som fick huvudansvaret för utgivningen, Emanuel Tov. Från 1990-talet började det komma publikationer i serien *Discoveries in the Judaean Desert*. Plötsligt fanns nu publicerade texter från framförallt grotta 4, och detta resulterade i att flera hebraistiskt inriktade forskare i Sverige ville börja utforska de här texterna. Vi ville helt enkelt ha förstahandskännedom och inte vara beroende av översättningar. Vi ville sitta med handskrifterna och fotografierna – och detta började bli möjligt. Qumranseminariet hade sitt första konstituerande sammanträde den 26 mars 1996, en tisdag, minns jag. Den dagen markerar ett litet stycke svensk vetenskapshistoria. Qumranseminariet ägde rum varannan eller var tredje vecka och var ett samarbete mellan exegeter och filologer. Seminariet fortgick i 11 år. Så småningom blev vi varse om att det fanns en bibelvetenskaplig grupp som ägnade sig åt Qumranforskning och som ville skriva en bok om Qumran – en introduktion på svenska. Så inleddes samarbetet mellan Qumranseminariet och Nordic Network in Qumran Studies.”

Cecilia Wassén uppmanar alla som översatt en del av Dödahavsrollarna att ställa sig upp. Översättarna reser sig, lite förläget, och strax fylls Ihre-salen av rungande applåder. Wassén fortsätter:

CW: "Nordic Network in Qumran Studies bildades 2003, på initiativ av norska forskare. Samarbetet innebar att Qumranforskare från Sverige, Norge, Danmark och Finland träffades på en årlig konferens under 5 år. Det var under en sådan sammankomst som idén om en nordisk introduktionsbok till Dödahavsrollarna och Qumran kläcktes. Vi var 17 författare som skrev olika avsnitt till introduktionsboken, sen översattes allt till de fyra nordiska språken."²

NL: "Så tillbaka till översättningen. Jag undrar om innehållet i boken: hur har ni valt texterna?"

BI: "Vi ville spegla de olika genrerna som fanns i Qumranskrifterna, men vi behövde också göra en rimlig avgränsning. Vi översatte förstås inte bibeltexter. Redan kända och väl översatta apokryfer och pseudepigrapher fick också vara. De finns representerade som tillägg till Gamla testamentet, publicerade av Bibelkommissionen. Vi koncentrerade oss istället på sektspecifika texter, alltså Qumransamfundets egen textproduktion. Vi ville ha de centrala texterna som speglar genrerna. Vi valde bort texter av så fragmentarisk karaktär att man knappt kan få ihop en läsbar mening. Vi ville också i möjligaste mån ansluta till Bibel 2000 eftersom det är ett modernt översättningsarbete, väl spritt i hela Sverige. Vår ambition var att en svensk läsare skulle kunna läsa båda översättningarna som pendanger och känna igen sig."

NL: "I den föreliggande utgåvan finns tre texter av Josefus, Filon och Plinius den äldre som inte ingår i Qumranfynden. Varför ville ni ha med de texterna?"

CW: "De tre texterna beskriver esseerna. Idag råder ingen konsensus om att det verkligen var esseer som bodde i Qumran. Själva kallar sig gruppen för *yabad* (gemenskap) eller *edah* (församling), de använder inte termen "esseerna" om sig själva. Det Josefus, Filon och Plinius den äldre skriver om esseerna stämmer dock väl överens med innehållet i Dödahavs-

² Cecilia Wassén, red, *Dödahavsrollarna: Innehåll, bakgrund och betydelse* (Stockholm: Atlantis, 2011), reds. anm.

rullarna. Läsarna får nu möjlighet att läsa historieskrivarnas texter och dra egna slutsatser om huruvida det var esseer som skrev och, eller förvaltade texterna.”

NL: ”Vilka översättningsprinciper har varit vägledande i arbetet? Och vilka aspekter av de antika texterna var mest utmanande att överföra till målspråket?”

BI: ”Vi visste ju att de här texterna låg tidsmässigt närmare Nya testamentet än den Hebreiska bibeln. Men givetvis också närmare den judiska rabbiniska litteraturen. Vi vägledades av ambitionen att våra översättningar skulle vara skrivna på en så ledig svenska som möjligt. De största problemen uppstod när vi tolkade texter ur Hebreiska bibeln som inte överensstämde med Bibelkommissionens översättning i ett textcitat.”

NL: ”Hur vill ni beskriva karaktären av sektens egna texter? Vad slås ni av speciellt?”

CW: ”Materialet uppvisar en rik blandning av genrer, men en aspekt går igenom som en röd tråd, nämligen tanken om att man lever i sluttiden. Man hyser ett starkt apokalyptiskt hopp. Oftast uttrycks detta i en dualistisk världsbild där mänskligheten delas in i mörkret och ljusets barn, och i 'vi' och 'dem', där 'vi' alltid är den rättfärdiga gruppen, den som kommer att räddas i sluttiden. Man tänker sig att Gud kommer att ingripa väldigt snart i historien och att samtiden i många avseenden är en ond tidsålder, eftersom den onda makten har övertagit i sluttiden. Denna onda makt kommer att förgöras och de orättfärdiga kommer att förintas eller straffas och de goda kommer att belönas. Tankesättet har med sektens lagtolkning att göra: bara de själva har den rätta lagtolkningen, bara de har inspirerats av anden. Det apokalyptiska hoppet är spännande därför att det finns olika bilder om vad som egentligen kommer att hända i slutet, förutom att det kommer att gå bra för de rättfärdiga och illa för de onda. Krigsrullen ser fram emot ett fyrtioårigt krig, där änglarna strider lika mycket som människorna gör. Vi har olika framtidsvisioner om hur Gud kommer att förinta de onda. Det finns en text om Melkisedek, som utför domen i Guds ställe (11Q13, Melkisedek). I 1QSa, Meninghetsregeln ser man fram emot en bankett där en eller två messiasgestalter står som värdar. Till den dualistiska världsbilden hör ett språkbruk som utmålar den egna gruppen såsom perfekt, men i bön är man däremot väldigt ödmjuk.”

Cecilia Wassén läser ett stycke ur Tackpalmerna (spalt 8) som ett exempel på den ödmjuka, nästan självutplånande grundhållningen i bönerna. Ett utdrag lyder:

Ingen mer än du är rättfärdig, jag vet det, därför bönfaller jag dig med den ande du har givit [mig] att alltid visa mig godhet och rena mig med din heliga ande, så att du, genom den stora godhet som du visat mig låter mig komma din vilja nära [...]³

NL: ”Vilken roll önskar ni för den svenska översättningen, både hos akademiska och religiösa läsekretsar, samt hos den breda allmänheten? Vad har Dödahavsrollarna för relevans för svenska läsare 2017?”

CW: ”Jag hoppas att översättningen kommer att väcka nyfikenhet för den här perioden: det finns många djupa tankar och religiösa föreställningar man kan relatera till än idag. Jag hoppas också att folk tycker att det är en spännande period av den judiska historien, för vilken termen ’complex Judaism’ kanske passar bättre än ’common Judaism’ som beskrivning på den heterogena judendomen under denna tid.”

BI: ”Vi vet ju att den här tiden väcker ett stort intresse, det ser vi på genomslaget av romaner som *Da Vinci-koden*. Det är en tid då judendomen formas, det är också en tid för den första kristna kyrkans framväxt, först som en judisk rörelse, så småningom som en internationell, global rörelse. Den tid då detta skedde har tidigare förblivit nästan utan originalkällor, och nu plötsligt har vi originalhandskrifter tack vare Dödahavsrollarna.”

Dödahavsrollarna i svensk översättning har emottagits med stor nyfikenhet i press och kultursammanhang under hösten: DN:s Maria Schottenius spred nyheten om översättningen i positiva ordalag, och ett samtal om Dödahavsrollarna på Judiska församlingen i Stockholm slog publikrekord. Uppslutningen på Exegetiska dagen vittnar om de lyckosamma synergieffekter som uppstår då exegeter, religionsvetare och filologer råkar i samtal över antika handskrifter.

³ Se Winninge, *Dödahavsrollarna*, 189.

4Q177 i svensk översättning*

DAVID WILLGREN

Akademi för Ledarskap och Teologi

david.willgren@altutbildning.se

DÖDAHAVSRULLAR PÅ SVENSKA

Nyligen såg ett mångårigt översättningsprojekt dagens ljus då *Dödahavsrullarna – i svensk översättning* publicerades.¹ Boken är ett samarbete mellan forskare över hela Sverige, och resultatet är ett imponerande verk. Som lyfts i flertalet recensioner är detta en mycket viktig bok som kommer tjäna som standardverk för den som är intresserad av framför allt de texter som hittats vid Qumran som kan kopplas till sekten själv, och på så vis fyller den en lucka i svensk bibelvetenskap.² Som brukligt och nödvändigt är har ett urval varit tvunget att göras, och i bokens inledning nämns några kriterier. Förutom att man valt att primärt översätta ”den så kallade sektlitteraturen”³ så menar man att

vissa texter är väldigt långa och ibland aningen repetitiva. I det perspektivet har det varit mer angeläget att översätta flera av de mindre guldklimpar som finns

* Denna artikel har skrivits med finansiering från Crafoordstiftelsen, bidragsnummer 20170668.

¹ Mikael Wunninge (red.), *Dödahavsrullarna – i svensk översättning* (Uppsala: Bibelakademiförlaget, 2017).

² Se till exempel Natalie Lantz, ”Dödahavsrullarnas demoner drabbar oss alla”, *Expressen*, 17 januari 2018, <https://www.expressen.se/kultur/dodahavsrullarnas-demoner-drabbar-oss-alla/>, n.p.; Ola Wikander, ”Praktverket ’Dödahavsrullarna’ talar till vår apokalyptiska tid”, *DN*, 26 februari 2018, <https://www.dn.se/dnbok/praktverket-dodahavsrullarna-talar-till-var-apokalyptiska-tid/>; Willgren, recension av Mikael Wunninge (red.), *Dödahavsrullarna*, *STK* 94 (2018): 230–31; Holst, recension av Mikael Wunninge (red.), *Dödahavsrullarna*, *SEÅ* 83 (2018): 309–13.

³ För en problematisering av begreppet, se Willgren, *Dödahavsrullarna*, 231, samt Holst, *Dödahavsrullarna*, 313.

bland den enorma mängden av fragment. Å andra sidan finns det också många fragment, som är så små att de bara innehåller ett eller några få ord, vilka knappast är av intresse för andra än specialister.⁴

Det finns dock några texter som hade förtjänat en plats i översättningen, och en av dem är den text som går under beteckningen 4Q177. I *Dödabavsrollarna* översätts ett manuskript som benämns ”Messiansk antologi (4Q174/4QFlor)”,⁵ och i inledningen beskrivs hur det består av 26 fragment, varav man valt att bara översätta de fyra första, eftersom de övriga 22 är för fragmentariska.⁶ När sedan innehållet introduceras nämns dock inte en teori som kommit att få betydande genomslag, nämligen den att 4Q174 kan tänkas utgöra en del av ett större verk, där en andra del återfinns på 4Q177. Hypotesen skrevs fram redan 1994 av Annette Steudel,⁷ och den sammantagna kompositionen ger en intressant inblick i hur olika skriftcitat kunde användas för att tillsammans forma en sammanhållen bild av det som Qumransekten benämnde som den yttersta tiden (אחרית הימים).

Följer vi Steudel är denna komposition, som hon benämner som 4QEskatologisk Midrash^{ab} (4QEskatMid^{ab}), strukturerad med hjälp av framför allt psalmtexter som bastexter.⁸ Mer specifikt handlar det om Ps 1, 2, 5(?),⁹ 10(?), 11, 12, 13, 16, 17 och 6 i nämnd ordning. Ps 1:1

⁴ Wanninge (red.), *Dödabavsrollarna*, 17–18.

⁵ Wanninge (red.), *Dödabavsrollarna*, 318–22.

⁶ Wanninge (red.), *Dödabavsrollarna*, 318.

⁷ Annette Steudel, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat^{a,b}): Materielle Rekonstruktion, Textbestand, Gattung und traditions-geschichtliche Einordnung des durch 4Q174 (”Florilegium”) und 4Q177 (”Catena A”) repräsentierten Werkes aus den Qumranfunden*, STDJ 13 (Leiden: Brill, 1994).

⁸ För en diskussion, se också David Willgren, ”A ‘Book’ of Psalms in 4QMidrEschat^{ab}?”, *SJOT* (kommande).

⁹ Psalm 5 återfinns på fragment 13 och 14, vars placering är osäker, liksom deras tillhörighet till 4Q174 eller 4Q177 (för placeringen ovan, se Steudel, *Midrasch*, 51. John Strugnell, ”Notes en marge du volume V des ’Discoveries in the Judaean Desert of Jordan’”, *RevQ* 7 [1969]: 236–48, var först med att föreslå att fragmenten egentligen skulle höra till 4Q177). I översättningen nedan inkluderas inte denna psalm, som Steudel rekonstruerar i spalt 5 på följande sätt:

och 2:1–2 citeras på 4Q174 3¹⁰ 14, 18–19, och Jes 8:11 och Hes 37:23 används som stödtexter till Ps 1 medan Dan 12:10 (samt möjligen Dan 11:33b, 35) citeras som stödtext(er) till Ps 2.

Det andra manuskriptet, 4Q177, som är i fokus i denna artikel, går också under beteckningen Catena A och daterats vanligen till den andra halvan av det första århundradet f.Kr.¹¹ Här återfinns spalterna 8–12 av det samlade verket (så Steudel). Ps 10 har sannolikt figurerat på spalt 8, även om inget återstår av själva psalmen,¹² och i utläggningen citeras sedan Jes 37:30 och 32:7. Sedan följer Ps 11:1–2a (kanske Mik 2:11 som stödtext) och Ps 12:2 (Jes 22:13).¹³ Spalt 9 citerar Ps 12:7 (Sak 3:9)

	1 יחרוב]
[2 הקשיבה לקו[ל שועי מלכי ואלוהי כיא אליכה אתפלל (יהוה בוקר תשמע קולי?) פשר
[3 הדבר לאחרית ה[ימים על
[4] כיא המה[]
	...
[19] כאשר

1 den ödeläggs(?) []

2 Ge akt på mitt t[op, min konung och Gud, till dig går min bön. (Herre, om morgonen skall du höra min röst?) (Ps 5:3–4a). Tolkningen av]

3 ordet angående den yttersta t[iden gäller]

4 [] för de[]

...

19 [som]

¹⁰ Så Steudel, *Midrasch*, 57–80. Sett till endast 4Q174 är det istället spalt 1.

¹¹ George J. Brooke, "Catena", i *EDSS*, vol. 1, red. Lawrence H. Schiffman och James C. VanderKam (New York: Oxford University Press, 2000), 121–22 (121). Jämför också Jacob Milgrom och Lidija Novakovic, "Catena A (4Q177 = 4QCar^a)", i *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, 6B: *Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents*, red. James H. Charlesworth och Henry W. M. Rietz (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 286–303 (286): "Early Herodian, or late Herodian period". Se också John M. Allegro (red.), *Qumran Cave 4.I.*, DJD V (Oxford: Clarendon, 1968), 67–74.

¹² Jfr Brooke, "Catena", 121. Kopplingen görs utifrån relationen till "de skrytsamma" som nämns på rad 1 och förekommer i Ps 10:3 (כִּי־הֵלֵל רִשָׁע עַל־תְּאוֹת) (נפשו), samt att Ps 10 verkar ligga bakom utläggningen på rad 6.

¹³ Steudel, *Midrasch*, 87–89, föreslår att också Jes 27:11 och Jer 6:14 har använts som stödtexter.

och Ps 13:2–3, 5 (Hes 25:8), och sedan fortsätter spalt 10 med att citera från Ps 16:3 (citatet föregås av 5 Mos 7:15, och följs möjligen av Nah 2:11) och Ps 17:1 (Hos 5:8). Psalmerna 14–15 återfinns alltså inte i denna komposition.¹⁴ Slutligen förekommer citat av Jer 18:18 och Ps 6:2–5. Här är det dock inte klart vilken av dessa som tjänar som bas-text och vilken som snarare är stödtext.¹⁵

NÅGRA ÖVERGRIPANDE OBSERVATIONER

I ljuset av den gemensamma kompositionen 4QEskatologisk Midrash framkommer att den introduktion som ges 4Q174 i *Dödahavsrollarna* skulle behöva kompletteras, samt modifieras på några punkter. Klassificeringen som midrash är fortfarande relevant, likaså beskrivningen av det eskatologiska fokuset, men namnet ”messiansk antologi” med hänvisning till att kompositionen ”innehåller ett antal messianska texter”¹⁶ förefaller inte längre lika träffsäkert, då dessa messianska texter hamnar i ett delvis annat ljus. Snarare än ett messianskt fokus träder istället frasen אחרית הימים (”den yttersta tiden”) fram som central för kompositionen, och till detta tema kommer också de messianska texterna att relateras. Faktum är att så mycket som en tredjedel av alla belägg av אחרית הימים i

¹⁴ Att dessa inte förekom i kompositionen går att sluta sig till då de spalter som innehåller citat av Ps 13 och 16 sannolikt har varit bredvidställda (så John Strugnell, ”Notes en marge”, 241).

¹⁵ En eventuell slutsats är bland annat avhängig tolkningen av אשר אמר דויד (”om vilken David säger”). Steudel, *Midrasch*, 142, menar att formeln אשר אמר vanligen introducerar stödtexter, medan Mark Laughlin och Shani Tzoref, ”Theme and Genre in 4Q177 and Its Scriptural Selections”, 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), 169–89 (172, not 13), menar att den inte är tillräckligt vanligt förekommande för att en sådan slutsats ska kunna dras. Strugnells förslagna omplacering av fragmenten 12–13, så att Ps 6 skulle ha återfunnits före Ps 10 har tillbakavisats (Strugnell, ”Notes en marge”, 245; Steudel, *Midrasch*, 66–70).

¹⁶ Winnige (red.), *Dödahavsrollarna*, 318.

Qumran återfinns i denna kompostion,¹⁷ och det kan därför vara på sin plats att säga någonting övergripande om hur denna yttersta tid förstås här.

I 4QEsKMidr beskrivs den yttersta tiden som en reningens (8 3; 9 11) och prövningens tid (9 10) då ljus och mörker, rättfärdiga och onda möts en gång för alla. Belial står för motståndet. Han ska ”med all sin kraft sträva efter att skingra dem” (2 16), men på sin sida har Gemenskapen – som också benämns som ”ljusets söner” (9 7; 11 12) – bland annat lagtolkaren (3 11, 9 5), Davids telning (3 11), sanningens ängel (11 12), och inte minst Gud själv – Guds mäktiga hand (11 14). Den yttersta tiden är alltså en tid av lidande för Gemenskapen där de uppmanas att stå fasta i hoppet om att telningen – eller Davids ”förfallna hydda” – ska rädda dem (så 3 12–13 där Am 9:11 citeras). Möjligen fyller den inledande bilden av templet i början av spalt 3 en framåtblickande funktion, för att sedan byggas ut med hjälp av psalmer från spalt 3 14 och framåt.¹⁸ Bilden av den yttersta tiden blir därmed inte främst en frälsningens tid, utan en tid som utspelar sig före tidens slut, närmare bestämt i den tid Gemenskapen nu levde.¹⁹ Sannolikt har det också funnits hänvisningar till David (3 7, 11), Abraham (11 10), Jakob (10 15) och Josua (9 2, samt fragment 22). Dessa används för att knyta de gammaltestamentliga texterna till den yttersta tiden.

ÖVERSÄTTNINGEN

Utifrån denna korta introduktion framkommer att manuskriptet – sin fragmentariska karaktär till trots – borde kunna anses högst relevant att tillgängliggöra också för en svenskspråkig läsare, inte minst för att den sannolikt författats av sekten själv, även om annars framträdande per-

¹⁷ Steudel, *Midrasch*, 161.

¹⁸ Jfr ”och som han sade till David: [*Jag skall låta*] dig [*vara i fred*] för alla dina fiender, vilket (betyder att) han skall låta dem vara i fred för [alla] Belials söner, som får dem på fall ...” (spalt 3 7–8, översättning från Winninge [red.], *Dödahavsrollarna*, 318).

¹⁹ Jfr Steudel, *Midrasch*, 163.

soner som den rättfärdige läraren eller den onde prästen saknas (se en kort introduktion till innehållet nedan). Syftet med denna artikel är därför att översätta 4Q177 till svenska, för att på så vis komplettera den utmärkta översättningen av 4Q174 och möjliggöra en analys av hela kompositionen. Utifrån den nämnda relationen mellan 4Q174 och 4Q177 har jag valt att följa de riktlinjer för översättning som redogjorts för i *Dödahavsrollarna*. Det innebär att jag så långt som möjligt följer Bibel 2000 när det gäller översättning av bibeltext, och att jag, när det kommer till specifika uttryck, väljer att i mesta möjliga mån följa de översättningar som återfinns i *Dödahavsrollarna*. Till exempel översätter jag $\Gamma\Gamma$ med "Gemenskapen" med stort G. För att synliggöra relationen till 4Q174 har jag valt att följa Steudels numrering av spalter, och detta gäller i stort även rekonstruktionen av själva texten, där jag alltså inte följer DJD.²⁰ Skäl för detta är att fler fragment identifierats efter att den senare tryckts,²¹ men framför allt för att Steudel har omarbetat John M. Allegros rekonstruktioner och föreslagit nya placeringar av fragment. Dock väljer jag genomgående en något försiktigare linje vad gäller rekonstruktioner än de som återfinns hos både Steudel och till exempel Milgrom och Novakovic. Alla förslag redovisas istället i fotnoter för läsaren att ta ställning. De fragment som inte kunnat placeras in i spalter översätts sist, i en separat del.

Med detta sagt övergår jag nu till själva översättningen, där strukturen är sådan att jag översätter spalt för spalt, enligt följande:

Spalt 8 (1): fragment 5, 6, 8, från sida 49

Spalt 9 (2): fragment 7, 9, 10, 11, 20, 26, från sida 53

Spalt 10 (3): fragment 1, 2, 3, 4, 14, 24, 31, från sida 55

Spalt 11 (4): fragment 12, 13 1, 15, 19, från sida 59

Övriga fragment: fragment 13 2, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 25, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, från sida 63

²⁰ Allegro (red.), *Qumran*.

²¹ För detta, se Strugnell, "Notes en marge".

ÖVERSÄTTNING

Spalt 8 (1): fragment 5, 6, 8

[בא ²² על אנשי ה' (חד)]] 1
[ואשר אמר ²³ השפ' הו[א] (ה)]] 2
[אחריו כן יעמוד ²⁶]] 3
[אמרו ההוללים ²⁴]] 4

²² Möjligan är detta rester av verbet **בוא**. Strugnell, "Notes en marge", 241, rekonstruerar **ה'בא** ("kommande", se också Steudel, *Midrasch*, 71, som också rekonstruerar **במצרף** ["i prövningen"]). Florentino García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated, the Qumran Texts in English: The Most Comprehensive One-Volume Edition of the Dead Sea Scrolls Available*, översatt av Wilfred G. E. Watson, 2:a utg. (Leiden: Brill, 1994), 209, följer detta och översätter: "[... in the ordeal to colme"; jfr också Michael Wise, Martin Abegg Jr. och Edward Cook, *The Dead Sea Scrolls – A New Translation* (San Fransisco: HarperSanFrancisco, 1996), 234.

²³ Eftersom citatet som följer är ur Jesaja har möjligen **ה'בא** föregåtts av **ישעיה** ("som det är skrivet i profeten Jesajas bokrulle"), jfr Steudel, *Midrasch*, 71; García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 209; Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 234.

²⁴ MT och 1QJes^a har **ספח** (jfr Milgrom och Novakovic, "Catena A", 292).

²⁵ Alternativ rekonstruktion: **שפ[יה]** " ... själv[] sådda." Tolkningen av orde[] (så Allegro [red.], *Qumran*, 68). Se också Steudel, *Midrasch*, 71, som väljer att rekonstruera mer av Jes 37:30: **שפ[יה] ובושנה השנית שוחה ואשר אמר** ("själv[] sådda och nästa år det som växer vilt. Och när det heta[]"); jfr Laughlin och Tzoref, "Theme and Genre", 178; García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 209; Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 234.

²⁶ Så Milgrom och Novakovic, "Catena A", 292, med hänvisning till 4Q171 och 4Q174; jfr Steudel, *Midrasch*, 71, som också lägger till.

[כאשר כתוב	עליהם בספר	י ^{27]}	5]
[קרא להם כאשר]			6]
[אנשי	הלצון את ישראל	ל	7]באמרי שקר
[כא הנה הרשעים	ידרכו קשת	וויכני-ג ³³ חצים ³⁴	על יתר
[כצ	פור ממקומו וגל	ה]	9]

[כא	תורת ההו	י ^{28]}	5]
[זמות	יעץ	לח	בל ענוים
[למנצח	לודיד	ביהוה	י ^{31]} חסתי
[פשו	א	שר	י ^{35]} ינודו אנשי
[ס	בספר	ה	י ^{36]}

²⁷ Laughlin och Tzoref, "Theme and Genre", 178, föreslår att bokrullen som åsyftas är Jesajas – [ישעיה – Jesaja], jfr García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 209; Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 235. Steudel, *Midrasch*, 71, föreslår med hänvisning till Jes 32:7.

²⁸ Milgrom och Novakovic, "Catena A", 292, har הנביא ("profeten").

²⁹ Steudel, *Midrasch*, 71, rekonstruerar ללם ההו ("de sky|tsamma", jfr rad 4).

³⁰ Steudel, *Midrasch*, 71, rekonstruerar också הוא הנה ישעיה בספר ישעיה הנביא הוא כתוב עליהם ("skrivet angående dem i profeten Jesajas bokrulle: 'Han'") före [זמות].

³¹ Jfr Milgrom och Novakovic, "Catena A", 292. En alternativ rekonstruktion (se Laughlin och Tzoref, "Theme and Genre", 178) där Ps 11:1a följs av hela vers 2 bör ses som mindre sannolik, givet det att kommentaren sedan relaterar till vers 1b. Se också Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 235.

³² Milgrom och Novakovic, "Catena A", 292, rekonstruerar här också צפור הרכם נודו לפשי נודו תאמרו לפשי לבי ("Hur kan ni säga till mig: 'Fly som en fågel till bergen!'", samt הנה הרשעים ידרכו קשת ("Se, de gudlösa spänner", se rad 8).

³³ MT har ויכנו; Strugnell, "Notes en marge", 242, har ויכנו י; Milgrom och Novakovic, "Catena A", 292, har ויכנו י.

³⁴ MT har ויכנו.

³⁵ Steudel, *Midrasch*, 71, rekonstruerar mer av Ps 11 efter לב: לירית כמו אפל לישרי לבי ("för att i mörkret skjuta på de rättsinniga"), medan Milgrom och Novakovic, "Catena A", 292, endast rekonstruerar [אשר פשר הדבר א] ("Tolkningen av ordet är att").

³⁶ Möjliggen (skrivet angående de]ם) כתוב עליהם ("skrivet angående de]ם"), som på rad 5 (jfr Strugnell, "Notes en marge", 242; Steudel, *Midrasch*, 71, rekonstruerar [הו] כתוב עליהם "ואת והמה אשר כתוב עליהם").

³⁷ Givet att ordet börjar med ה verkar Jesaja, som är citerad på nästa rad (Jes 32:7), osannolikt. Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead*

- [מַתְּפֵּה הָעַם ⁴⁰ הַיָּא] ⁴¹] 10
 [אַחַד עֲרוּמֵי] ⁴²] 11
 [כִּיֹּא לֹא עִם בְּ] ⁴³] 12
 [סַפּ הַסִּיִּי ⁴⁴ סַפּוֹ]] 13
 []] 14
 []] 15
 []] 16
- [עַל־ לֵה אִישׁ הוֹלֵךְ הַן־] ³⁹] 10
 [כְּאִשֶׁר כָּתוּב עֲלֵיהֶם בְּסִפְרֵי]] 11
 [דָּר רְאוּ־ ⁴² לְמִנְצַח עַל הַשְּׂמִינִית]] 12
 [הַמֹּה הַעֹנָה הַשְּׂמִינִית]] 13
 [וְאִזְ שְׁלוֹם אִשֶׁר אִשֶׁר דָּר]] 14
 [הַרְגִּי־ ⁴⁵ בְּקֶר שְׁחוֹט צוּאֵן אֶבּוֹל בְּשֵׁר וְשׂוֹתוֹת יִי]] 15
 [] ⁴⁶ הַתּוֹרָה עֹנֵשִׁי הַיִּחִיד סִי]] 16

Sea Scrolls, 235, översätter ”the book of the prophet Micah” utifrån möjligheten att ett citat av Mik 2:10–11 kan ha förekommit. Steudel, *Midrasch*, 71, föreslår ”(”profeterna”).

³⁸ Steudel, *Midrasch*, 71, föreslår här עַל־נְבִיאִים נְמוֹרֵי־עַל־ (”Er orenhet vållar fördärv, ohyggligt fördärv”, jfr Mik 2:10b).

³⁹ Se också Strugnell, ”Notes en marge”, 241. Rekonstruktionen är baserad på den möjliga kopplingen till Mik 2:10–11 (Steudel, *Midrasch*, 85–86). Milgrom och Novakovic, ”Catena A”, 292, har] ⁴⁰.

⁴⁰ Steudel, *Midrasch*, 71, rekonstruerar מַתְּפֵּה וְשִׁקְרָה כֹּהֵן, det vill säga mer av det möjliga citatet från Mik 2:10–11 (jfr Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 235), men översätter sedan som om även וְשִׁקְרָה לֵךְ לִיִּן וְלִשְׁבֵּר לֵךְ לִיִּן (jfr motsvarende ”Er orenhet vållar fördärv, ohyggligt fördärv. Kom det en som [l]jög och pratade i [v]ädr[et: ”Vin och öl predikar jag för dig” — det vore en pr[ö]fvet för folket!”

⁴¹ Milgrom och Novakovic, ”Catena A”, 292, har ם ם [Strugnell, ”Notes en marge”, 242, föreslår ם ם [”folket”).

⁴² Under och över r återfinns raderingspunkter.

⁴³ Steudel, *Midrasch*, 71, rekonstruerar בְּיִנִית, samt הוא först på följande rad, vilket tillsammans med עם לוא ger ”ett folk utan följ[stånd]” (jfr Jes 27:11).

⁴⁴ Alternativt הַרְגִּי־ (”berget”, så Allegro, *Qumran*, 70).

⁴⁵ Steudel, *Midrasch*, 71, föreslår här יִשְׁעִיהַ הַנְּבִיאִי? (”som det står skrivet i profeten Jesajas bokrulle”).

- 1 [] *b* de skrytsamma som *y* [] *b* mot Gemen[skapens] män
 2 [] pro]feren: ”Detta år skall ni äta det själv[sädda (Jes 37:30) Och när det hete]r, ”det självsädda”, (är) dett[a]
 3 [] *h* ända till [den kommande] rening[ens] tid. [] lefter detta skall [] stå []
 4 [] *y* de är alla barn[]sade de skrytsam[ma]
 5 [] såsom det står skrivet] angående dem i *y* [] bokrulle, [] *t* *y* lag *hhu* []
 6 [] ropade till dem i enlighet med [] sk]ändliga är hans planer, [när hans lögnar]⁴⁶ fäl[ler den hjälplöse, (Jes 32:7)]
 7 [] smädarnas [män], Israe[] För körledaren.] Av David. Hos Herren [tar jag min tillflykt.]
 8 [] Se, de gudlösa spänner bågen], och de lägger pilarna m[ot strängen (Ps 11:1–2a). Utsagan gäller a]tt [] mä]n skall fly []
 9 [] som en fågel från sin plats och dri[vs] på flykt [] *m* i *b*[] bokrulle []
 10 [] *y*. Kom det en som pratade i vädr[et en p]ro]fot för folket (Mic 2:11?). Det[]
 11 [] som det står skrivet angående dem i [] bokrulle [] *h* *d* nakna⁴⁷ []
 12 [] *k* *w* För körledaren. Enligt de [n årtonde]⁴⁸ (Ps 12:1)] *y* inte ett folk *b*[]
 13 [] *d*e är den årtonde säsongen [] *s* *p* trofast kärlek *s* *p* *w*[]
 14 [] och in]gen fred, att de *d* *w*[]
 15 [] *N* *i* dödar oxar och slaktar får, ni ä[ter kött och dricker vin (Jes 22:13)]
 16 [] *t* lag, de som utgör⁴⁹ Gemenskapen *s* []

⁴⁶ Detta återfinns egentligen på rad 7 (se rekonstruktionen), men placeras här för att få översättningen att flyta bättre.

⁴⁷ Så också Milgrom och Novakovic, ”Catena A”, 293. Alternativt som Steudel, *Michasch*, 77: ”die Lisiigen/Klugen(?)”.

⁴⁸ Bibel 2000 väljer att inte översätta העשירית, men eftersom efterföljande kommentar verkar anknyta till talet åtta har jag valt att synliggöra denna betydelse också här.

⁴⁹ Jfr Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 235. Alternativt se Milgrom och Novakovic, ”Catena A”, 293: ”founders”, eller diskussionen i Strugnell, ”Notes en marge”, 244. Steudel, *Michasch*, 77, 90, översätter ”die, welche die Gemeinschaft bedrücken (?)”.

Spalt 9 (2): fragment 7, 9, 10, 11, 20, 26

- 1] אמרות יהוה אמרות טהרות כספי צדוף בעליל לארץ מוק] ק שבעתים כאשר כתוב⁵⁰
- 2] בספר זכריה הנביא על אבן אחת שבעה עינים הנני מופן]תחת⁵¹ פתוחה גואם יהוה⁵² אשר
- 3] כא]שר עליהם כתוב והפאתי את
- 4] ב]ול אנשי בליעל וכול האספסוף
- 5] המה דורש התורה כיא אין
- 6] איש⁵³ על מצורו בעומדם
- 7] המכשילים את בני האור] ס° [
- 8] עד אנה יהוה]ה תשכח]ני נצח עד אנה תסת] יד פניכה⁵⁴ ממני עד אנה אשיתה⁵⁵
- 9]עצות]בנפשי]און ב]לבב]י]למם עד אנה יר]ום אויבי עלי]פִּשְׁרִי הֶדְבַר]על נצח לב אנשי
- 10]ה]נת⁵⁶] אתה באחרית הימים כיא]
- 11]הם ברוח וברורים ומוזקן]ים]אמר⁵⁷ פי :אמר אויב⁵⁸]לבוחנם ולצורפם

⁵⁰ Så Steudel, *Midrasch*, 72, samt García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 210.

⁵¹ Milgrom och Novakovic, "Catena A", 294, rekonstruerar istället mer av Sak 3:9 "ביא הנה האבן אשר נתתי לפני יהושע) (Sak 3:9), det vill säga utan explicit hänvisning till Sakarja. Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 235, översätter en kombination av båda.

⁵² MT har **פתחה פתחה נאם יהוה צבאות**.

⁵³ Steudel, *Midrasch*, 72, har här också **יעמוד** ("skall stå").

⁵⁴ MT har **את פניך**.

⁵⁵ MT har **אשית**.

⁵⁶ Milgrom och Novakovic, "Catena A", 294, har]נת[]ע]ת[. Steudel, *Midrasch*, 72, rekonstruerar ה]הקדר[("Gemenskapen").

⁵⁷ Steudel, *Midrasch*, 72, har också **ואשר** ("och som").

⁵⁸ MT har **אויב**.

1] [וּכְלָתוֹ] *vacat*]⁶⁰]12
 2] [כְּאֶשֶׁר כָּתוּב בְּסֵפֶר יְחֻקָּאֵי הַנְּבִיאִי]]13
 3] [וְהַיְמִים] אֲשֶׁר יִקְבְּצוּ עָלֶיהָ]]14
 4] [עַם צְדִיק וְרֹשֶׁע אֲוִיל וּפְתָנִי]]15
 5] [סַן־רִיִּי עֲרֻלוֹת לְבָן] בְּ] שֶׁרֶם בְּדוּר הָאֲחֻרָּון]]16

- 1 [Herrens ord är rena ord, silver renat i degeln, guld] sju gånger lu[trrat] (Ps 12:7), såsom det står skrivet
- 2 [i profeten Sakarjas bokrulle: ”på denna enda sten med sju ögon är] en inskrift [inri]stad, säger Herren” (Sak 3:9), som
- 3 [s]om det är skrivet angående dem: ”Och jag ska hela
- 4 [alla Belials män och hela hopen

⁵⁹ Milgrom och Novakovic, ”Catena A”, rekonstruerar עַד (”tills”).

⁶⁰ Steudel, *Midrasch*, 72 föreslår här också אָנְשֵׁי הַיָּהוּד אָנְשֵׁי הַיָּהוּד (”Gemenskapens män”).

⁶¹ Möjligt kan detta vara böjan av פֶּשֶׁר. Så har det förstås av Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (London: Penguin, 2004), som översätter ”The int[er]pretation of this word concerns”.

⁶² Så Steudel, *Midrasch*, 72; Milgrom och Novakovic, ”Catena A”, 294. MT har יהודה ביה, så rekonstruktionen utgår från att texten här snarare överlappar med LXX (οἶκος Ἰσραηλ καὶ Ἰουδα). Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 236, tycks välja att följa MT och översätter mer av citatet från Hes 25:8: ”Because Edom and Moab have said Behold, the house of] Judah”.

⁶³ MT har כְּבִלְדִּימוֹתֵינוּ.

⁶⁴ Steudel, *Midrasch*, 72, rekonstruerar באַחֲרֵיהֶּם (”i den yttersta”), Milgrom och Novakovic, ”Catena A”, 294, rekonstruerar פֶּשֶׁר הַדָּבָר עַל אַחֲרֵיהֶּם (”Utsagan gäller den yttersta”).

⁶⁵ Milgrom och Novakovic, ”Catena A”, 294, rekonstruerar עֵינֵי (”ögon”).

⁶⁶ Milgrom och Novakovic, ”Catena A”, 294, rekonstruerar אֱלֹהִים (”Gud”).

⁶⁷ Laughlin och Tzoref, ”Theme and Genre”, 181, har istället רֹשֶׁע וְכֹהֵן־אֲוִיל (”ögon”) who have removed”.

- 5 [] dem lagtolckaren, ty det finns ingen
 6 [] (var) man över sin post när de står
 7 [] m[] som får ljustets söner att snava
 8 [] Hur länge, Her[re]? Skall du glömma [mig för evigt?⁶⁸ Hur länge skall du dö] ja ditt ansikte? Hur länge skall
 9 [] tankarna [mala, mitt] hjärta [ängslas d] ag efter dag? Hur länge skall [min fiende triumferat?] (Ps 13:2–3) Utsagan gäller
 evighet: [] människors hjärta
 10 [] /h[] nt [] till att pröva och luttra dem
 11 [] deras [] med ande och renade och rengjord[a] slagt: ”Låt inte fienden säga
 12 [] att han besegrat mig” (Ps 13:5) *vacat* [] de är de smi[ck]ersökandes⁶⁹ menighet hm [] d som försöker förstöra
 13 [] igenom sin nit och genom sitt ha[t] l ps[] so] m det står skrivet i pr[ofeten] Hesekiels bokrulle []
 14 [] Israels folk och Juda (är) som alla andra folk (Hes 25:8) [] tiden då de ska samlas mot de[m]
 15 [] lett rättfärdigt (folk?), men de ogudaktiga, de dåraktiga och de oerfar[na] ny männen som har tjänat ’[]
 16 de ska [av]lägsna förhuden från sina hjärtan[av k]ört⁷⁰ i det si[sta] släktet [] och a[ll]a som är oreña för dem och i[nte]

Spalt 10 (3): fragment 1, 2, 3, 4, 14, 24, 31

- [] תשבוהוֹת הכבוד אשר יואמר [] כול דבריהם [] 1
 [] והסיר יהוה [] מִמֶּמְבָה כּוֹל חַי לִקְדוֹ שִׁים אֲשֶׁר [] בארץ [] המֵה וְאֹרֵי כּוֹל חַפְצֵי [] בָּם [] 2

⁶⁸ Jag frågar Bibel 2000 här för att tydliggöra kopplingen till den kommentar som sedan kommer, som relaterar till נִצַּח.

⁶⁹ Jfr García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 210: ”Those Looking for Easy Interpretations”. Streudel, *Midrasch*, 78, översätter ”die nach ’glatten Dingen’ suchen”.

⁷⁰ Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 236, översätter detta med ”circumcised themselves spiritually”.

[נְהִיָּה כְמוֹהוֹן ⁷¹	ן	פִּיקִי ⁷²	בְּרִכִּים וְחֻלְהֵלָה כְּבוֹל מִתְנָןִים	[נְהִיָּה כְמוֹהוֹן ⁷¹	ן	פִּיקִי ⁷²	בְּרִכִּים וְחֻלְהֵלָה כְּבוֹל מִתְנָןִים] 3		
[אִשְׁרֵי־בְנֵי־יִשְׂרָאֵל ⁷³] [לְתִמְהָ שְׁמֵעָהּ	יְהוֹה צַדִּיק	הַקְּשִׁיבָה רַגְתִּי הָאוֹנִיָּה לְ[תַפְלֵתָהּ ⁷⁴] [אִשְׁרֵי־בְנֵי־יִשְׂרָאֵל ⁷³] [לְתִמְהָ שְׁמֵעָהּ	יְהוֹה צַדִּיק	הַקְּשִׁיבָה רַגְתִּי הָאוֹנִיָּה לְ[תַפְלֵתָהּ ⁷⁴] 4
[וְבִאֲחֵרִית הַיָּמִים	בַּעַת	אִשְׁרֵי יִבְקֶשׁ ה'	אֵת עֲצַת הַיָּחִיד הוֹא ה'	[וְבִאֲחֵרִית הַיָּמִים	בַּעַת	אִשְׁרֵי יִבְקֶשׁ ה'	אֵת עֲצַת הַיָּחִיד הוֹא ה'] 5		
[פֶּשֶׁר הַדְּבָר אִשְׁרֵי עֵימוּד אִישׁ מִבְּנֵי־חֵלְ ⁷⁵	לְ	רִים ⁷⁶	לְ	[פֶּשֶׁר הַדְּבָר אִשְׁרֵי עֵימוּד אִישׁ מִבְּנֵי־חֵלְ ⁷⁵	לְ	רִים ⁷⁶	לְ] 6		
[הִזוּ כֹאשׁ לְכוֹל תְּבֵל וְהִמָּה אִשְׁרֵי כְּתוּב עֲלֵיהֶם בְּאַחֵרֵיתוֹן הַיָּמִים	[ה פּוֹחַן ⁷⁷	לְ	[הִזוּ כֹאשׁ לְכוֹל תְּבֵל וְהִמָּה אִשְׁרֵי כְּתוּב עֲלֵיהֶם בְּאַחֵרֵיתוֹן הַיָּמִים	[ה פּוֹחַן ⁷⁷	לְ] 7		
[מְוֹשֵׁלִּי [בְּנֵי־וֹרְרֵי־אֹר	אֹר	אִשְׁרֵי הִיָּה מִתּוֹאֲבֵל בְּמִשְׁלַח בְּלִיעַל	[מְוֹשֵׁלִּי [בְּנֵי־וֹרְרֵי־אֹר	אֹר	אִשְׁרֵי הִיָּה מִתּוֹאֲבֵל בְּמִשְׁלַח בְּלִיעַל	[מְוֹשֵׁלִּי [בְּנֵי־וֹרְרֵי־אֹר	אֹר	אִשְׁרֵי הִיָּה מִתּוֹאֲבֵל בְּמִשְׁלַח בְּלִיעַל] 8

⁷¹ Allegro (red.), *Qumran*, rekonstruerar detta till **פּוֹחַתוֹן הארצות** till **פּוֹחַתוֹן הארצות** till **פּוֹחַתוֹן הארצות**, men här följs den nya placering av fragment som föreslagits av Strugnell, "Notes en marge", 237 ("on doit renoncer au supplément de J. M. Allegro **במשפחות הארצות**). Le mot, de lecture assez difficile, ne peut être que **כמוהו**"). Se även Milgrom och Novakovic, "Catena A", 288; samt Steudel, *Midrasch*, 73.

⁷² Steudel, *Midrasch*, 73, 102, föreslår **ברכים פּוֹחַתוֹן הארצות** till **פּוֹחַתוֹן הארצות** till **פּוֹחַתוֹן הארצות**, vilket skulle innebära en förstärkt anspelning på Nah 2:11 (obs. dock att MT har **פּוֹחַתוֹן**). Se också Laughlin och Tzoref, "Theme and Genre", 182.

⁷³ Milgrom och Novakovic, "Catena A", 288, rekonstruerar bara **ר**.

⁷⁴ MT har **תּוֹפְלָתִי** (utan **ל**).

⁷⁵ Så också Milgrom och Novakovic, "Catena A", 288.

⁷⁶ Milgrom och Novakovic, "Catena A", 288, rekonstruerar **ר**.

⁷⁷ Steudel, *Midrasch*, 73, 104 föreslår **פּוֹחַתוֹן הארצות** till **פּוֹחַתוֹן הארצות** till **פּוֹחַתוֹן הארצות**, med hänvisning till Sef 3:4 (jfr Laughlin och Tzoref, "Theme and Genre", 183).

Underlaget är dock för knapphändig för att kunna dra någon slutsats (jfr också Strugnell, "Notes en marge", 239).

⁷⁸ Strugnell, "Notes en marge", 239, har istället **עַל גוֹלְוֵי אֹר** [**אֹרְוֵי עַל גוֹלְוֵי אֹר**] ("sljade angående ljusets [l]ott").

⁷⁹ Milgrom och Novakovic, "Catena A", 288, föreslår här **אִשְׁרֵי גוֹלְוֵי חוֹשֶׁן** [**אִשְׁרֵי גוֹלְוֵי חוֹשֶׁן**] ("Bel[ial] och över mörkrets lott [som?]", vilket skulle kunna passa bra i sammanhanget (se också Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 236). Steudel, *Midrasch*, 73, rekonstruerar **בְּחוֹשֶׁן בְּחוֹשֶׁן**).

⁸⁰ Steudel, *Midrasch*, 73, rekonstruerar också **בְּמִשְׁלַח** och översätter "während der Herrschaft".

- [א] לְוָהּ הַחֲמִים וְאֵל יִשְׂרָאֵל [מוֹל כָּפָ]] 9]
 [אֲשֶׁר הַגִּילּוֹ בְרוּחַי] בְּלִיעַל וְנִסְלַח לָהֶם לְעוֹלָם וּבְרַכְסָ] 10]
 [אֲבוֹתָם בְּמִסְפֵּר שְׁמוֹתָם] מְפֹרְשִׁים בְּשֵׁמוֹת לְאִישׁ וְאִישׁ חָ] 11]
 [אֲתָ צִאֲצָאִי] יְהוּדָהּ] וְעֵתָה הִנֵּה הַכּוֹל כְּתוּב בְּלוּחוֹת אֲשֶׁר חָ] 12]
 [אֲ] לְוָהּ] 13]
 [אֲנִי] 14]
 [אֲנִי] 15]
 [אֲנִי] 16]

1 [a]ll[a] ärens [lovpr]isning som han ska uttall[a]

⁸¹ Milgrom och Novakovic, "Catena A", 288, rekonstruerar יהוה].

⁸² Så också Strugnell, "Notes en marge", 238. Milgrom och Novakovic, "Catena A", 288, har פלאו] לעור לעולם יברכס].

⁸³ Streudel, *Midrasch*, 73, föreslår אית] וכבר] "und gemäß dem Bun]d(?)", (79).

⁸⁴ Streudel, *Midrasch*, 73, rekonstruerar [ל] ויח] "alle (?)" "Geschle]chter, und er gab zu er[ben]" (79). Man skulle också kunna tänka sig att det skulle kunna vara נוח i någon form ("att vila", jfr kanske isf också spalt 11 9).

⁸⁵ Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 237, föreslår att det här skulle finnas en referens till "the [first] book of [the Law]", och rekonstruerar mer av Hos 5:8 så att hornet i Giva relateras till den första lagen och trumpeteten i Rama till den andra lag som nämns på rad 14. Men eftersom det enda som återstår är **ספר** "lagen, trumpeteten", det vill säga en fortättning

av utläggningen av Hos 5:8 där **התורה ברמה** "das Buch [der Thora]" och den efterföljande kommentaren skulle fokusera på trumpeteten, som då relateras till hornet i Giva (se diskussionen om översättningen av שנית nedan, fotnot 94).

⁸⁷ Under och över **ע** återfinns raderingspunkter.

⁸⁸ Milgrom och Novakovic, "Catena A", 290, har דרת] ("deras nedgång").

⁸⁹ Milgrom och Novakovic, "Catena A", 290, har isrålet] ברהרה אפה] "urvalda *ḥt*".

- 2 [Herren skall hålla] alla sjukdomar [bort] från dig (5 Mos 7:15) [] Till de he[liga som finns] i lan[det], de väldiga, i vilka all min glädje är (Ps 16:3)⁹⁰ []
- 3 [] det ska vara som[] det⁹¹ [] och [knäna darrar, kropp[en] skälver, (Nah 2:11?)
- 4 [] s[om] [] l tmb Hör [min rättvisa sak, Herre], ge akt på mitt rop! Lyssna till [min bön, (Ps 17:1)]
- 5 [] w i den yttersta tiden, då han ska söka [] Gemenskapens råd. Det (är) h[] []
- 6 [] Tolkningen av ordet är att en man ska stå upp från [] hu[s] rym [] l[] []
- 7 [] de ska vara som en eld över hela jorden. Dessa är de om vilka det står skrivet: i den yttersta [tiden] h puh []
- 8 []härskaren [över]]usets lo[et], som varit i sorg under Bel[ials] herravälde [] som varit i sorg[]
- 9 [] bb från honom, och [] till sorgens ledare(?).⁹² Vänd åter, [] barmhärtighetens [G]ud och till Isra[el] lön kp []
- 10 [] som har oren[ar sig]⁹³ med [Bel]ials anda[r], men det ska förlåtas dem för evigt, och han välsignar dem [] Evtigt ska han åter välsigna dem, i enlighet med [deras] tiders [un]der
- 11 [] y[er] deras faders, enligt [deras] namns antal, ordnade efter namn, en efter en h[] deras [ä]r och den tid de lev[er], och [] y[er] deras språk
- 12 [] ' Judas ättlingar. [Och] nu, se allt som är skrivet på tavlor[na som [] Gud, och han lät honom veta antalet [] ut och w ynh[] []

⁹⁰ Jag frångår här Bibel 2000, som har "som hålls heliga i landet, dessa väldiga vill jag inte veta av". Detta dels för att vers 3 här följer direkt på 5 Mos 7:15 och sannolikt börjar en ny sats, och dels för att Bibel 2000:s översättning blir något abrupt i sammanhanget.

⁹¹ Den ibland föreslagna hänvisningen till Joel 2:2 här är mycket osäker. De gemensamma orden är יהיה וכהוה, men i Joel (MT) återfinns de i omvänd ordning: יהיה לא וכהוה.

⁹² Jfr García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 211. För en diskussion, se Strugnell, "Notes en marge", 239, som är tveksam till rekonstruktionen av אשחל, men föreslår (givet att den behålls) att det eventuellt skulle kunna översättas "mourning tears flow down from my head".

⁹³ Egentligen "rullat runt", jfr Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 236: "indulge". Se också såaöt 11 4 nedan.

- 13 [] till [honom] och hans säd [för] evigt. Och han stod upp därifrån för att gå från Aram []. ”Stöt i horn i Giva” (Hos 5:8). Hornet är [] bokrulle
- 14 [] *šw*[de]tra är lagboken igen,⁹⁴ som alla m]än i hans råd förkastade, och de talade upproriskt emot honom och han skickade
- 15 stora [te]jcken angående [] Och Jakob ska stå vid vinpressarna och glädjas över nedgång
- 16 [] *t* genom svärd *š* [] till männen i hans råd. De är svärdet. Och det som är sagt

Spalt 11 (4): frag 12, 13 1, 15, 19

[]	מָהּ [] 1
[]	עוֹשֵׂי זִמָּה בְּאֵי אֵלֵי ה'] 2
[]	הַתְּלוּנָה יָחַד וְלֹ] 3
[]	הַvac. יִתְגַּלְלוּ ⁹⁵ ה'] 4
[]	דְּרִי אֶקְבוּן חֲרוֹן] 5

⁹⁴ Jfr García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 211 och Laughlin och Tzoref, ”Theme and Genre”, 184, som båda översätter ”the book of the second Law”, eller Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 236: ”the second book of the Law”. Vilken lagbok som i så fall åsyftas är oklart. Möjliga alternativ skulle kunna vara till exempel 4QMMT eller den så kallade Tempelrullen (Strugnell, ”Notes on marg^e”, 242). Jag har valt att översätta adverblikt (jag vill tacka för goda synpunkter från en fackgranskare här), med till exempel Milgrom och Novakovic, ”Catena A”, 291 (”the book of the Torah/Law again”) – det vill säga att samma lag nämns två gånger (jfr Steudel, *Mithrasch*, 79: ”wiederum”) – bland annat utifrån användningen av שנית i 4Q385 2 6 och 11Q19 49 20; 50 15.

⁹⁵ Steudel, *Mithrasch*, 74, rekonstruerar אֵשׁ.

[תורה מִבְּרוּן] ⁹⁷ מִבְּרוּן	[לִשְׁבוּן בֹּךְ] ⁹⁶] 6
[מִנְבִיא] ⁹⁸] 7
[אֵי אֱמַל אֵי] ⁹⁹] 8
[עַל לְמִים] ¹⁰³] 9
[לוא] ¹⁰⁵ יִנְחֶה] 10
[כִּי אֵי]		
[אֵי] ¹⁰⁰		
[בְּלִיעֵל] ¹⁰⁴		
[אֵי] ¹⁰⁶		

⁹⁶ Milgrom och Novakovic, "Catena A", 300, rekonstruerar בְּרוּן צִיּוֹן בְּרוּן ("de som Herren friköpt") vänder åter. De kommer [till Sion med jubel (Jes 35:10/51:11)]. Steudel, *Midrasch*, 113, kallar rekonstruktionen av אֵי och יִנְחֶה för möjlig, om än osäker.

⁹⁷ Steudel, *Midrasch*, 74, rekonstruerar också תּוֹאֵבֵד ("ty hon/den ska inte gå under") med hänvisning till Jer 18:18.

⁹⁸ Steudel, *Midrasch*, 74, föreslår להֵאֲבִידְמָה בְּחִרוּנִי אֲשֶׁר לֹא יוֹתֵר לִי ("och rådd från de visa, och ord"), det vill säga mer av Jer 18:18.

⁹⁹ Så Steudel, *Midrasch*, 75, samt Milgrom och Novakovic, "Catena A", 296 (utifrån relationen till Ps 6). Sannolikt har andra halvan av versen inte citerats (steudels "straffa mig inte i din harm"). Se också Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 234.

¹⁰⁰ Milgrom och Novakovic, "Catena A", 296, rekonstruerar עֲצֵמִי נְבִהֵלִי יְהוֹה כִּי רִפְאֵנִי יְהוֹה ("bota mig, Herre, min kropp tvinar bort") utifrån relationen till Ps 6. Se också Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 234.

¹⁰¹ MT har וְאֵת רֹאֵת מִיָּד.

¹⁰² Här har MT istället יהוה ישובה.

¹⁰³ Milgrom och Novakovic, "Catena A", 296, rekonstruerar הַיְמִינִי אַחֲרֵי עַל אַחֲרֵי עַל ("mitt [liv (Ps 6:2-5)]! Utsgan gäller den yttersta tidlen"). Dock menar både Steudel, *Midrasch*, 114, not 5, och Allegro, *Qumran*, 71, att det sannolikt är ett ל, vilket innebär att konstruktionen just nu är svåröversatt, eftersom עַל (לִמִּים) לִמִּים + עַל (לִמִּים) לִמִּים ("Belials söner"). Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 234, föreslår

¹⁰⁴ Steudel, *Midrasch*, 74, föreslår בְּנֵי בְּלִיעֵל ("Belials söner"). Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 234, föreslår ytterligare rekonstruktion här när de översätter "about [the righteous, when] Belial [planned] to destroy them".

¹⁰⁵ Milgrom och Novakovic, "Catena A", 296, rekonstruerar bara ה. Strugnell, "Notes en marge", 246, rekonstruerar יְנִיחֵה.

¹⁰⁶ Så först Strugnell, "Notes en marge", 246, utifrån hänvisningen till de tio rättfärdiga.

- [109] ס ל ת [107] 11
 [מלאת אמנתו יעזור לכול בני אור מיד בליעל]] 12
 [ולפוזרם בארץ ציה ושמהם 1100 היא עת ענות המור 111]] 13
 [תמד יוד המור 112 ויד אל הגולה עמהם לעורם מכול רוחי 113]] 14
 [וראוי אל יקדישו שמך 114 ובאו ציון בסמחה 115 וירושלים]] 15
 [בלעיל וכול אנשי גורלו יתמו 116 לעד ונאספו כול בני ארץ]] 16

1 [] *mb* []

2 [de som gö]r en skändlighet, kom till mig *b* []

¹⁰⁷ Steudel, *Midrasch*, 74, rekonstruerar במות זכרה ("åtkallar dig bland de döda"), med hänvisning till Ps 6:6a.

¹⁰⁸ Ska enligt Milgrom och Novakovic, "Catena A", 296, läsas במחשבת ("enligt planer"), med hänvisning till att ל kan vara ett dittografiskt misstag (jfr בליעל). Förslaget följs i översättningen.

¹⁰⁹ Milgrom och Novakovic, "Catena A", 296, rekonstruerar bara ל.

¹¹⁰ Över raden finns här ett skrivartecken, antingen X eller א.

¹¹¹ Milgrom och Novakovic, "Catena A", 296, rekonstruerar istället [109] המ.

¹¹² Strugnell, Notes en marge", 246, har הגולה ויד אל המור [לא] ויד אל הגולה; Milgrom och Novakovic, "Catena A", 296, har מור [א] ויד אל הגולה ("den rätt [fär]dige").

¹¹³ García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 211, följer Steudel, *Midrasch*, 74, som också rekonstruerar בליעל och översätter "the spirits [of Belial]" medan Milgrom och Novakovic, "Catena A", 296, har רוחות ("andar").

¹¹⁴ Jes 29:23 (קדישו שמך) har föreslagits som en möjlig parallell (se t.ex. Laughlin och Tzoref, "Theme and Genre", 186).

¹¹⁵ Jes 35:10/51:11 (ובאו ציון ברנה ושמותה עולם עליהם) (ובאו ציון ברנה ושמותה עולם עליהם) har föreslagits som en möjlig parallell (se t.ex. Strugnell, "Notes en marge", 246; Laughlin och Tzoref, "Theme and Genre", 186).

¹¹⁶ Sä Steudel, *Midrasch*, 74 (jfr Wise, Abegg Jr. och Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 234: "they shall perish"). Milgrom och Novakovic, "Catena A", 296, rekonstruerar] 1.

- 3 [] de knotade tillsammans och till []
 4 []r de orenade¹¹⁷ sig *vacat* *h* []
 5 []*dhyw* jag ska samla vrede[]
 6 []de vänder åter. Och *b* []/*h* [] vägledning från pr[ästerna,] från profeterna (Jer 18:18)
 7 []till den yttersta tiden, om vilken David säger, ”Her[re], tu[kta mig] inte i din vrede, [förbarma dig, Herre, f]ör jag är kraftlös,
 8 [] och min själ är fylld av skräck. Men nu, Herre, hur länge? Förbarma dig, rädda mitt [liv (Ps 6:2–5):]/*myym*,
 angående
 9 []Belial till att förgöra dem i sin vrede, så att han inte lämnar kvar till[] inte]ska låta Belial få ro
 10 []Abraham upp till tio rättfrådiga i staden, ty sanningens ande *h* [] t]y (det finns) ingen
 11 [] de och deras bröder, enligt Belials plan, men han ska segra över [dem] *m l t* []
 12 []hans sanningens ängel ska hjälpa alla l]usets söner ur Belials våld[]
 13 deras händer []de [] och till att skingra [dem] i ett torrt och öde land. Detta är den tid då lär[aren] förtrycks
 14 ty *h* []ständigt ska lär[ar]en fly,¹¹⁸ men Guds mäktiga hand är med dem och hjälper dem mot alla [] andar
 15 [] och de som fr]juktar Gud ska helga hans namn, och de ska komma till Ston med glädje (Jes 35:10/51:11?), och
 Jerusalem []
 16 []Be]l[ia] och alla som hör honom till och de ska för]intas] för evigt, och alla l]u]sets] söner skall samlas []

¹¹⁷ Jfr spalt 10 10 ovan.

¹¹⁸ Wise, Abegg Jr. and Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 234, översätter istället ”beloved”.

Övriga fragment

	Fragment 13 2
1 <i>h'</i> [<i>m</i> [] ם [] ׁ הע ¹¹⁹ 1
2 Belial <i>y</i> [] בליעל י 2
3 till den yttersta[tiden] לאחרית [הימים 3
4 horn i [] שׁופר ב ׁ 4
5 jag skall täcka dem [¹²⁰ אבסום] 5
6 <i>'l</i> [] אל את ׁ 6
7 Belia[l	ל בליע] 7
8 <i>s</i>] män[] אנשי 8
9 X] ¹²¹ X 9
	Fragment 16
1] <i>wylm</i> [¹²²] וילם[1
2] <i>l's</i> [¹²³] לעצ [2
3] <i>m</i> [] ם [3
4] <i>h</i> [] ה ׁ [4
	Fragment 17
1] <i>bm</i> [] במ[1
2] <i>b</i> [] ב ׁ [2
3]grundvalar[¹²⁴] שׁתות[3

¹¹⁹ Steudel, *Midrasch*, 75, rekonstruerar tre blanka rader ovanför det som här är rad 1, samt fyra blanka nedanför, så att fragmentet totalt innehållit 16 rader, varav de som rekonstruerats ovan motsvarar raderna 4–12.

¹²⁰ Så Strugnell, "Notes en marge", 246; Steudel, *Midrasch*, 75; García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 211. Milgrom och Novakovic, "Catena A", 298, rekonstruerar istället אמרתי ("jag säger").

¹²¹ Ett skrivartecken eller ett א.

¹²² Milgrom och Novakovic, "Catena A", 298, rekonstruerar istället עולם ("[för] evigt").

¹²³ Steudel, *Midrasch*, 75, föreslår לעצת היחד? ("enligt [Gemenskapens r]åd").

¹²⁴ Allegro, *Qumran*, 73, har אותות ("tecken").

Fragment 18

1]över det[¹²⁵ עֲלֵיהֶּ[1
2]bokrulle[]ספר[2
3] <i>sbbw</i> [¹²⁶ שֶׁבְבוּ[3
4] r ' [¹²⁷ ר א [4
5] <i>b</i> []ב[5

Fragment 21

1] []°°[1
2]som han ska söka []אשר יבקש [2
3 han söker l[]ב קָשׁ ל[3

Fragment 22

1] <i>mb</i> []מה[1
2 Josua,]Nuns son[]יהושע בֶּן נון[2
3]till att välja[]לִבְחַר[3

Fragment 23

1]ty[]כִּיא[1
2]samla[]אספ[2
3]hjärta ' [¹²⁸]לֵב ע' [3

Fragment 25

1] [] (°) °°° [1
2] <i>hb</i> []הֵב[2

Fragment 27

1]ז' []ש[1
2]mina utvalda[]בְּחִירִי[2

¹²⁵ Så Strugnell, "Notes en marge", 247. Allegro, *Qumran*, 73, rekonstruerar bara ett מ; Steudel, *Midrasch*, 75, rekonstruerar ׀עֲלֵיהֶּ[("över dem").

¹²⁶ Milgrom och Novakovic, "Catena A", 298, har]בְּבוּ[.

¹²⁷ Steudel, *Midrasch*, 75, har]שֶׁבְבוּ[.

¹²⁸ Strugnell, "Notes en marge", 247, rekonstruerar ע]לֵב[; Steudel, *Midrasch*, 76, har]לֵב ע[("hjärta av stoft", jfr t.ex. 1QH^a 21 10)

Fragment 28

1]t [] °ת[1
2 n]är det het[er	אשר אמַן[2
3]ll [] °לה[3

Fragment 29

1]till er granne[]לְרֵעִיכֶּה[¹²⁹	1
2]X t [] °ת X[2
3 den] ska blomstra [] ° פִּדְחָ[¹²⁹	3

Fragment 30

1] [] °°°°°[1
2 h]op [] °° אֶסְפֹּסוּ[2
3]ym lsl[]ים לשל[3

Fragment 32

1] [] °° [1
2]mörker r[] חוֹשֶׁךְ רָ[2
3] w [] °ו [3

Fragment 33

1] [] °° [
2]m b ^w m [] °ם בִּמְ[2
3] [] °°° [3

Fragment 34

1]till att hålla ut[]לְשֹׁפֵד[1
2]utav dig[]מִשְׁלֶד[2

¹²⁹ Så Milgrom och Novakovic, "Catena A", 298. Steudel, *Midrasch*, 76, rekonstruerar utan ך. Strugnell, "Notes en marge", 247, föreslår också ירח.

Dödahavsrollarna och det hebreiska språket*

BO ISAKSSON

Uppsala University

bo.isaksson@lingfil.uu.se

Efter sjuttio års studier av Dödahavsrollarna är det påfallande hur svårt forskningen har haft att skriva en grammatik över det hebreiska språket i dem.¹ De språkliga särdragen i Qumranhebreiskan verkar peka i alldeles olika riktningar. Alla är överens om att texterna innehåller talspråkliga drag. Alla anser också att det finns ett klassicerande drag i språket. Det finns också en påverkan från tidens arameiska. Men ingen förklaringsmodell har helt och hållet kunnat göra reda för alla egendomligheter i qumranspråket.²

Med ”Qumranhebreiska” (QH) avses i det följande språket i de sekt-specifika (”sectarian”) Dödahavsrollarna. Denna definition implicerar att jag i det följande gör en boskillnad mellan språket som vi möter i

* Omarbetat föredrag hållet vid *Symposium om Dödahavsrollarna i svensk översättning*, Newmaninstitutet, Uppsala, 12–13 februari 2018. Varmt tack till Geoffrey Khan, hedersdoktor vid Uppsala Universitet 2017, som ställt två artiklar antagna för publicering till mitt förfogande, en i *Journal of Semitic Studies* och den andra i *Vetus Testamentum*.

¹ Den bästa grammatiken är Eric D. Reymond, *Qumran Hebrew: An Overview of Orthography, Phonology, and Morphology*, SBL Resources for Biblical Study 76 (Atlanta: SBL, 2014). Han kritiserar med rätta Elisha Qimrons grammatik, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Harvard Semitic Studies 29 (Atlanta: Scholars Press, 1986) för att den ”presumes that many linguistic idiosyncrasies witnessed in the scrolls reflect a single vernacular dialect” (Reymond, *Qumran Hebrew*, 1).

² Det påpekar mycket riktigt William M. Schniedewind, ”Qumran Hebrew as an Antilanguage”, *JBL* 118 (1999): 235–52 (236).

texterna, och språket som medlemmarna i Gemenskapen talade.³ Det är språket i texterna som ska diskuteras i det följande.

Man kan urskilja åtminstone tre linjer i de tolkningar som gjorts av grammatiken och ordförrådet i QH. Flera forskare som Elisha Qimron har framhållit att det finns talspråkliga element i QH. De ser QH som en hittills okänd hebreisk dialekt, som talades under århundradena kring Kristi födelse.⁴ Andra forskare hävdar att qumraniterna försökte skriva den klassiska hebreiskan från det första templets tid, men att de då och då använde talspråkliga former av ord och uttryck, avsiktligt eller oavsiktligt.⁵ En tredje grupp framhåller att Qumranhebreiskan är ett språk som talarna i Qumran medvetet använde i opposition mot sina re-

³ James Barr, "Hebrew, Aramaic and Greek in the Hellenistic age", i *The Cambridge History of Judaism*, vol. 2, The Hellenistic age, red. W. D. Davies och L. Finkelstein (Cambridge: Cambridge UP, 1989, reprint 2007), 79–114, (97): "Qumran Hebrew did not reflect the spoken (Middle Hebrew) idiom of the time" (termen "Middle Hebrew" syftar här på rabbinisk hebreiska).

⁴ Ze'ev Ben-Hayyim, "Traditions in the Hebrew Language, with Special Reference to the Dead Sea Scrolls", i *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, red. Chaim Rabin och Yigael Yadin, Scripta Hierosolymitana 4 (Jerusalem: Magnes, 1958, reprint 1965), 200–214; Qimron, *Hebrew of the Dead Sea Scrolls*; Shelomo Morag, "Qumran Hebrew: Some Typological Observations", *VT* 38 (1988): 148–64; Jan Joosten, "The Hebrew of the Dead Sea Scrolls", i *A Handbook of Biblical Hebrew: Vol. 1: Periods, Corpora, and Reading Traditions*, red. W. Randall Garr och Steven Ellis Fassberg (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2016), 83–97 (förkortas *HBH* nedan).

⁵ Joshua Blau, "A Conservative View of the Language of the Dead Sea Scrolls", i *Diggers at the Well: Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*, red. Takamitsu Muraoka och J. F. Elwolde, *STDJ* 36 (Leiden: Brill, 2000), 20–25. Reymond formulerar Blaus position så att Qumranhebreiska var "a literary idiom based in LBH" (Reymond, *Qumran Hebrew*, 13). Många betonar att Qumransekten skrev på hebreiska därför att det var det heliga språket, i motsats till arameiska som var vardagens språk (Weitzman, som kommenteras av Reymond, *Qumran Hebrew*, 18, not 16). Enligt Joosten är likheten med bibelhebreiskan artificiell, "It is due to the conscious effort of the sectarian authors to imitate the style of the older corpus", Jan Joosten, "Hebrew, Aramaic, and Greek in the Qumran Scrolls", i *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, red. Timothy H. Lim och John Joseph Collins, *Oxford Handbooks* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2010), 359, sidan 6 inom kapitlet.

ligiösa motståndare fariseerna som de kritiserade för att ha infört vulgär-språket, folkspråket, i undervisningen.⁶ Schniedewind går ännu längre med denna förklaringsmodell och talar om ett ”anti-språk”, ett religiöst kodspråk, även ifråga om dess grammatik.⁷ Min tes i denna artikel är att forskningen i diskussionen om den klassicerande tendensen i QH inte har tillräckligt beaktat arten av de hebreiska bibeltexter som Qumrangemenskapens skriftlärdas försökte efterlikna. De hade inte tillgång till en tiberiensisk bibeltradition. Vilken var då deras bibeltext, den som formade deras språkliga ideal? Den frågan måste forskningen besvara. De tentativa svaren på denna fråga kan förklara flera av de språkliga avvikelser i QH som har orsakat forskningen så mycket huvudbry.

Begreppet Qumrantext behöver dock en precisering, eftersom språket i Qumrantexterna inte är alldeles enhetligt.⁸ Kopparrullen (3Q15)⁹ från längst in i grotta 3 har ett avvikande språk som liknar den rabbiniska hebreiskan,¹⁰ och *Utläggningar av lagen* (4QMMT) har ett språk som också liknar den rabbiniska hebreiskan. Det kan finnas goda förklaringar till de här skillnaderna. *Utläggningar av lagen* synes vara ett brev till en utomstående överstepräst och därför av naturliga skäl avfattat på ett språk närmare den rabbiniska hebreiskan, och Kopparrullen skrevs med all sannolikhet inte av någon från Gemenskapen.¹¹ Dessa två texter diskuteras inte i det följande.

⁶ Chaim Rabin, ”Hebrew and Aramaic in the First Century”, vol. 2 av *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, red. Shmuel Safrai och Menahem Stern, CRINT 1 (Assen: Van Gorcum, 1976), 1007–39; Reymond, *Qumran Hebrew*, 13–14.

⁷ Schniedewind, ”Antilanguage”.

⁸ Reymond, *Qumran Hebrew*, 6: ”a significant minority of the texts do not actually exhibit the most distinctive linguistic traits”.

⁹ Kopparrullen har inte tagits med i *Dödahavsrollarna – i svensk översättning*, red. Mikael Winninge (Uppsala: Bibelakademiförlaget, 2017).

¹⁰ Rabin, ”Hebrew and Aramaic”, 1017.

¹¹ 4QMMT är tidig i rörelsens historia, och tillkom kanske inte i Qumran. Kopparrullen är omstridd. Den är en beskrivning av gömda skatter, möjligen inför det andra templets förstöring år 72 e.Kr. Den var mejslad på kopparplåt, och kan inte precis ha hört till qumraniternas dagliga läsning. Den återfanns längst in i grotta 3.

Vilket språk är då QH? Det som förundrat mig som läsare av de Qumranhebreiska texterna är att det finns så mycket kvar av den klassiska hebreiskans grammatik.¹² Särskilt användningen av tempusformerna är påfallande.¹³ Gamla verbformer används ofta i överensstämmelse med den klassiska bibelhebreiskan.¹⁴ Ett sådant bruk av tempusformer finns inte i rabbinernas Mishnatexter,¹⁵ fastän Mishna fick sin språkliga

¹² Angel Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, övers. John F. Elwolde (Cambridge: Cambridge UP, 1993, reprint 2002), 113: "During half a millennium LBH was used for the closing books of the canon, most of the deuterocanonical literature, a number of pseudepigraphic and apocalyptic compositions, and the Qumran documents". Det behöver dock påpekas att sen bibelhebreiska inte är enhetlig, eftersom en senare författare mycket väl kan försöka komma närmare det klassiska språket än tidigare, till exempel exiliska, arbeten. För denna syn på sen bibelhebreiska argumenterar även Søren Holst, "Det hebreiska språket", i *Dödahavsrollarna: Innehåll, bakgrund och betydelse*, red. Cecilia Wassén (Stockholm: Atlantis, 2011), 379–85 (380), och Reymond, *Qumran Hebrew*, 3, som skriver: "I also assume that the writers of the DSS were (at least at times) attempting to write in a register that approximated the writing/reading register reflected in the MT". Frekvensen av *wayyiqtol* är dock bara hälften så stor som i bibelhebreiska (Reymond, *Qumran Hebrew*, 198).

¹³ En utmärkt genomgång av verbsystemet i de större Qumrantexterna finns i Mark S. Smith, *The Origins and Development of the Waw-Consecutive: Northwest Semitic Evidence from Ugarit to Qumran*, HSS 39 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1991), 35–63. Det är intressant att notera att förändringarna (avvikelsena från klassisk bibelhebreiska) börjar i bruket av det aktiva partipet och i konstruktionen *wə-yiqtol* som mer och mer används som en ren futurum (i klassisk hebreiska är *wə-yiqtol* en modal konstruktion).

¹⁴ Sáenz-Badillos, *History*, 144: "The use of tenses does not differ essentially from that found in BH". Smith, *Waw-Consecutive*, 59: "it is plausible to call QL converted forms 'archaic' or 'imitative' of biblical style, since biblical style appears strongly in QL". Det är i högsta grad anmärkningsvärt att Morag, "Qumran Hebrew", 154, när han jämför Qumranhebreiskan med bibelhebreiskan bland sina språkliga särdrag inte tar upp det ymniga bruket av *wayyiqtol*-former i Qumrantexter: sådana är belagda i 855 belägg (enligt Accordance), av vilka bara några få är de som följer här: 1QS 3 18 (3ms), 4 17 (3ms), 4 26 (3ms), 11 7 (3ms), 1QS^b 1 2 (3ms), 3 24 (3ms), CD 1 4, 1 7, etc. (mycket vanliga i CD).

¹⁵ Miguel Pérez Fernández, *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew*, övers. John F. Elwolde (Leiden: Brill, 1997), 107. Takamitsu Muraoka, "Hebrew", *EDSS*, vol. 1, red. Lawrence H. Schiffman and James C. VanderKam (Oxford: Oxford Univ. Press, 2000), 343, uppfattar det så att "the authors of 'classical' Qumran Hebrew documents were quite at home with this system of tenses".

dräkt ungefär vid den här tiden. Samtidigt med detta bruk av klassisk verbsyntax dyker det upp verbala konstruktioner som liknar dem i Mishna. Språket blir en märklig blandning av bibelhebreiska och rabbinisk hebreiska (RH). Man får intrycket att Gemenskapen i Qumran höll fast vid den språkliga traditionen från bibelhebreiskan så långt som möjligt,¹⁶ samtidigt som det smög sig in talspråkliga drag i texterna.¹⁷

Redan i den sena bibelhebreiskan är författarna klassicerande, de vill efterlikna den förexiliska hebreiskan,¹⁸ men talspråket och arameiska influenser får ändå genomslag.¹⁹ Den rabbiniska hebreiskan var fariseernas

¹⁶ Rabin, "Hebrew and Aramaic", 1015, 1019.

¹⁷ Sáenz-Badillos, *History*, 113: "The Pharisees deliberately avoided LBH, presenting their teaching in the language of the spoken vernacular"; Rabin, "Hebrew and Aramaic", 1015, Pérez Fernández, *Grammar of Rabbinic Hebrew*, 9; och Schniedewind, "Antilanguage", 239f, anför att qumraniternas avståndstagande antyds i några (något dunkla) Dödahavstexter, av vilka två anförs här med min översättning: 1QH^a 12 17: *blw'g šph ulšwn 'hrt ydbrw l' mk* "med föraktfullt språk och ett annorlunda tungomål talar de till ditt folk", vilket kan tolkas som att de religiösa motståndarna talar på ett oacceptabelt språk till folket; på liknande sätt står det i CD 5 11–12: *wblšwn* ¹² *gdwpyw pthw ph 'l huqy bryt 'l* "med blasfemiskt språk har de öppnat sin mun mot buden i Guds förbund".

¹⁸ Rabin, "Hebrew and Aramaic", 1014.

¹⁹ Vid diskussionen om sen bibelhebreiska är det fundamentalt att göra en distinktion mellan den hebreiska som talades och den hebreiska som användes i skrift: "it is very likely, at least in the south, that people continued to speak a vernacular form of Hebrew which some centuries later would be written down and receive the name of Rabbinic Hebrew" (Sáenz-Badillos, *History*, 113; så även Ernst Axel Knauf, "Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature", i *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. Oded Lipschits och Manfred Oeming [Winona Lake: Eisenbrauns, 2006], 291–349 [309]). Sáenz-Badillos sammanfattar den förändringsprocess som ledde till den typiska sena bibelhebreiskan, som 1) ett försök att imitera förexiliska skrifter, 2) en viss oundviklig modernisering med ett inflytande från den lokala talade hebreiska dialekten, samt 3) ett växande inflytande från riksarameiskan. Drivkraften till denna språkliga imitation var "a sense of veneration which compelled authors of religious works to look for models in the pre-exilic language" (*History*, 113). Joseph Naveh och Jonas C. Greenfield, "Hebrew and Aramaic in the Persian Period", i *The Cambridge History of Judaism: Vol. 1, Introduction. The Persian Period*, red. W. D. Davies och Louis Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 115–29 (120),

språk och är nedtecknad i Mishna och andra tidiga rabbiniska texter.²⁰

sammanfattar förändringarna i sen bibelhebreiska på följande sätt: 1) tempora har mer specifika funktioner än i bibelhebreiska, *qatal* är förfluten tid, *yiqtol* är futurum, participet är presens; 2) ett mer avgränsat bruk av *wayyiqtol* och *wə-qatal*; 3) en syntetiskt bildad narrativ frekventativ med *hāyā* + particip; 4) sällsynt bruk av underordnade satser utan relativpartikel och ett bredare bruk av konjunktioner; 5) frekvent bruk av nominaltyperna *qittūl*, *qattālā* och *taqtīl*. Enligt Smith, *Waw-Consecutive*, 27, började förändringen till sen bibelhebreiska i bruket av *wə-yiqtol* (tiberiensisk vokalisering) med indikativ (ofta futural) betydelse, en användning som är sällsynt i Pentateuken, men normal i riksarameiskan. Denna användning av futurala *wə-yiqtol* ökar markant i Qumranhebreiska texter (sida vid sida med *wə-qatal* som på ett påfallande sätt blir kvar i språkbruket) och är det mest framträdande draget i tempussystemet; förhållandet mellan *wə-yiqtol* och *wə-qatal* är ungefär 1:3 i Qumranhebreiska texter (Smith, *Waw-Consecutive*, 59). Bruket av satser av typen *wayyiqtol* fortsatte men minskade i frekvens.

²⁰ Moshe Bar-Asher, "Mishnaic Hebrew: An introductory survey", i *The Cambridge History of Judaism. Vol. 4, The Late Roman-Rabbinic Period*, red. Steven T. Katz (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 369–403; Moshe Bar-Asher, "The Contribution of Tannaitic Hebrew to Understanding Biblical Hebrew", i *HBH*, 203–14; Sáenz-Badillos, *History*, 161–201. Mishna var "the earliest redacted record of rabbinic opinion", och som sådan saknade den föregångare och var därför revolutionerande, se David Kraemer, "The Mishnah", i *The Cambridge History of Judaism. Vol. 4, The Late Roman-Rabbinic Period*, red. Steven T. Katz (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 299. Fariseerna hade sina rötter i den persiska tiden (538–322 f.Kr.) och traditionen med lärda skrivare (*soḥarim*) som ägnade sig åt undervisning och uttolkning av de heliga skrifterna, se Joachim Schaper, "The Pharisees", i *The Cambridge History of Judaism. Vol. 3, The Early Roman Period*, red. William Horbury, W. D. Davies och John Sturdy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 402f. Efter det andra templets fall blev det fariseismen som kom att forma judendomens fortsatta utveckling och dess lärda kallades då rabbiner (Schaper, "The Pharisees", 427; Shaye J. D. Cohen, "The Rabbi in Second-Century Jewish Society", i *The Cambridge History of Judaism. Vol. 3, The Early Roman Period*, red. William Horbury, W. D. Davies och John Sturdy [Cambridge: Cambridge University Press, 1999], 922–90; Hayim Lapin, "The Origins and Development of the Rabbinic Movement in the Land of Israel", i *The Cambridge History of Judaism. Vol. 4, The Late Roman-Rabbinic Period*, red. Steven T. Katz [Cambridge: Cambridge University Press, 2006], 207). Detta var språket i den judiska Mishna och samtida judiska skrifter av rabbiner (tannaiter är rabbiner under andra århundratet e.Kr.). En av de mest framträdande tannaiterna var Rabbi Aqiva, som levde 50–135 e.Kr. Berömda fariseer var

RH är den hebreiska som bevarats i de tidiga, tannaitiska, rabbinernas litteratur och speglar talspråket inom flera olika områden i Palestina.²¹ Fariseerna orsakade en språklig revolution genom att bryta med traditionen från den sena bibelhebreiskan och byta till folkspråket i sin religiösa diskurs.²²

Rabbi Hillel den äldre under första århundradet e.Kr., och Rabban Gamaliel I som var verksam under första hälften av första århundradet (ledande medlem i Sanhedrin, död ca 52 e.Kr.). Ett metodiskt problem är att nedskrivandet av denna muntliga tradition var förbjuden under en längre period, och att nedskrivandet av ”den muntliga lagen” började först kring 300 f.Kr. Den talade rabbiniska hebreiskan är alltså avsevärt äldre än dess första upptecknande. Den skriftliga traditionen i Mishna anses dock mycket tillförlitlig. Exempelvis har uttalanden av Hillel på arameiska citerats, *Abot* 1:13 (Pérez Fernández, *Grammar of Rabbinic Hebrew*, 2).

²¹ Bar-Asher, ”Mishnaic Hebrew”, 369. Det som gör språket i Mishna och Tosefta svårt att utvärdera, är den speciella genren. Texterna är avsedda för en lärd innekrets av rabbiner och rabbinskolor och är ytterst kortfattade, nästan kryptiska. Formuleringarna är gjorda för att läras utantill genom repetition (Kraemer, ”The Mishnah”, 308).

²² Sáenz-Badillos, *History*, 113. Enligt detta sätt att förstå bruket av hebreiska under århundradena kring vår tideräknings början, finns det en språklig diskontinuitet mellan sen bibelhebreiska och rabbinisk hebreiska, se Rabin, ”Hebrew and Aramaic”, 1018f, 1024, och Pérez Fernández, *Grammar of Rabbinic Hebrew*, 9. Barr, ”Hebrew, Aramaic and Greek”, 83f, redovisar argumenten för den talspråkliga karaktären hos rabbinisk hebreiska, ”colloquial spoken Hebrew”, men hävdar samtidigt dess diakroniska kontinuitet med sen bibelhebreiska. Det är svårt att få detta att gå ihop med hans egen analys av den rabbiniska hebreiskans uppkomst: ”Middle Hebrew reached the form in which we know it in the hands of the rabbis. They took the colloquial Hebrew of their time and accepted it as the medium for their discussions”. För fariseernas historia i allmänhet och vid tiden för Qumransektens verksamhet, se Louis Finkelstein, ”Pharisaic Leadership after the Great Synagogue (170 B.C.E.-135 C.E.)”, i *The Cambridge History of Judaism. Vol. 2, The Hellenistic Age*, red. W. D. Davies och Louis Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1989, reprint 2007), 245–77, och Schaper, ”The Pharisees”. Schaper betonar att fariseerna till sin natur och ursprung var en lekmanarörelse och att deras medlemmar oftast hade ett yrke vid sidan av sin verksamhet som utläggare av lagen. De representerade en demokratisering av skriftlärdomen och stod ofta i opposition mot det prästerliga etablissemanget i templet. Fariseerna stod därför närmare underklassen i städerna och folket på landsbygden än de aristokratiskt sinnade sadduceerna som hade sin bas i överklassen och prästaristokratien. Fariseerna var relativt oberoende av tempelhierarkin, samtidigt som det är troligt att de

Beskrivningen av den språkliga situationen i Palestina vid tiden för Qumrangemenskapens verksamhet måste kompletteras med arameiskans långvariga inflytande ända sedan föreilisk tid,²³ samt det tilltagande bruket av grekiska och latin i civila sammanhang.²⁴ Många människor, särskilt i ledande positioner, var trilinguala.²⁵ Hebreiska talades i grupper av befolkningen i form av flera dialekter av vilka en är representerad av RH.²⁶ I flera områden och särskilt i Galileen hade judar

kunde få sin utbildning genom de skrivare som var knutna till templet. Fariseerna som en distinkt grupp, eller parti, framträdde kring 160 f.Kr. Politiskt var de inga upprorsmän och de accepterade av pragmatiska skäl att en person utan prästerlig genealogi (Jonathan 152 f.Kr.) kunde tillsättas som överstepräst under seleukiderna, vilket var en av huvudpunkterna i Qumrans sektens (och sadduceernas!) kritik mot dem, se Otto Betz, "The Essenes", i *The Cambridge History of Judaism. Vol. 3, The Early Roman Period*, red. William Horbury, W. D. Davies och John Sturdy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 447, 450. Fariseernas acceptering av en överstepräst med sekulär härkomst och uppmjukningen av tolkningen av renhetslagarna innebar en typ av halakha som inte hade stöd i Mose lag, och detta ledde till att begreppet "den muntliga lagen" (och läran om de två *tōrōt*) gradvis växte fram, som delvis kunde avvika från "den skrivna lagen". Skrivare (skriftlärdar) kunde vara knutna till templet eller tillhöra fariseernas grupp. I det senare fallet utgjorde de en intellektuell fariseisk elit (Schaper, "The Pharisees", 403–406, 409, 421, 424). Begreppet "den muntliga lagen" ska inte förväxlas med den muntliga lästraditionen av bibeltexten, ett fenomen som kommenteras nedan.

²³ Naveh och Greenfield, "Hebrew and Aramaic", 119.

²⁴ Sáenz-Badillos, *History*, 112. Tyvärr räcker inte våra data för att skapa en karta över språkanvändningen i Palestina under vare sig persisk eller hellenistisk tid. Vi kan bara tala om sannolikheter. Språklig kompetens var inte bara en fråga om geografiskt område, utan var beroende av social klass, yrke och kanske kön. I hellenistisk tid hade grekiskan troligen en stark ställning i Galileen och kuststäderna, och bland överklassfamiljerna även i Judeen. Arameiskan hade en stark ställning i Galileen och norra delen av Palestina, medan största koncentrationen av talad hebreiska fanns på den judeiska landsbygden, även om det säkerligen fanns fickor av talad hebreiska också på andra ställen (Barr, "Hebrew, Aramaic and Greek", 112).

²⁵ Barr, "Hebrew, Aramaic and Greek", 113. För grekiskans växande inflytande, se Mathias Delcor, "Jewish Literature in Hebrew and Aramaic in the Greek Era", i *The Cambridge History of Judaism. Vol. 2, The Hellenistic Age*, red. W. D. Davies och Louis Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1989, reprint 2007), 352f.

²⁶ Språket i Mishna bär spår av flera talade hebreiska dialekter och visar "that various

enbart arameiska som talspråk, medan hebreiskan för dem var ett gudstjänstspråk och de heliga skrifternas språk. Det är i denna språkliga kontext vi ska placera QH, och vi borde förvänta oss att qumraniterna *talade*, men som regel inte skrev, en hebreiska som var ganska lik de samtida rabbinernas hebreiska, ungefär som den i *Utläggningar av lagen* (4QMMT), dock med dialektala skillnader.²⁷

De många talspråkliga företeelserna i QH, också vad gäller den centrala morfologin, har förmått många Qumranforskare att betrakta QH (alltså språket i texterna) som ett diakroniskt övergångsstadium mellan sen bibelhebreiska och RH.²⁸ De bortser då från att även sen bibelhebreiska är klassicerande av ideologiska skäl och inte kan betraktas som ett levande talspråk i en normal diakronisk förändringsprocess.²⁹ Det som kan föra diskussionen vidare är en närmare analys av detaljerna i den språkliga biblicalism som präglar QH. Ty om Qumrangemenskapen

dialects were current in the different regions of Palestine” (Bar-Asher, ”Mishnaic Hebrew”, 376, 382; Naveh och Greenfield, ”Hebrew and Aramaic”, 120).

²⁷ Så Steven Ellis Fassberg, ”Dead Sea Scrolls: Linguistic Features”, i *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, red. Geoffrey Khan (Leiden: Brill Online, 2013), Reymond, *Qumran Hebrew*, 6, Schniedewind, ”Antilanguage”, 244. För den hebreiska dialektmångfalden vid denna tid och rabbinsk hebreiska i synnerhet, se Pérez Fernández, *Grammar of Rabbinic Hebrew* (dialektmångfald, 15). Rabbinerna i Mishna verkar inte ha haft som mål att efterlikna det heliga språket. De talade en hebreiska som är olik bibelhebreiskan, med avgörande skillnader i tempussystemet, och med en hög frekvens av lånord från grekiska, latin och förstås arameiska, se Bar-Asher, ”Mishnaic Hebrew”, 389. Reymond, *Qumran Hebrew*, 231, anser att arameiskans inflytande var marginellt (med undantag för 1QS och 1QIsa’), men han hänvisar ändå till arameiskt inflytande på sida 16 (och not 10). Blau, ”Conservative View”, 22: ”Qumran Hebrew reflects basically the latest stage of artificial (literary) biblical language, exposed, to some extent, to the influence of the spoken vernaculars, viz. Aramaic and some sort of Middle Hebrew”.

²⁸ Joosten, ”Hebrew of Dead Sea Scrolls”, medger att det finns ett klassicerande drag i QH, men anser ändå att det är ett övergångsstadium, något av ett levande talspråk. Morag, ”Qumran Hebrew”, når fram till att QH är en av flera hebreiska dialekter genom att bland sina tio språkliga särdrag utesluta den rikliga förekomsten av *wayyiqtol* i QH.

²⁹ Matthew Morgenstern, ”Late Biblical Hebrew”, i *HBH*, 43–54.

av ideologiska religiösa skäl sökte kopiera språket i sin bibeltext, måste vi ta reda på vad den bibeltexten bestod av och hur de traderade den.

Om de skriftlärderna i Qumrangemenskapen ville efterlikna den bibliska texten blir de språkliga särdrag mest svårförklarliga som tillhör språkets centrala delar, såsom personliga pronomina och vissa av verbets böjningsformer. Förändringar i ordförrådet är lättare att förklara och lånord är bara att vänta i en flerspråkig miljö. Men just i den centrala morfologin som inte brukar förändras lika lätt av språklig påverkan såsom självständiga personliga pronomina och personsuffix, även formerna på en del verb, avviker QH på ett påfallande sätt från den bibelhebreiska vi känner till. Detta gäller även de texter som var mest använda i Qumran,³⁰ som Gemenskapsregeln (1QS). Med tanke på den utomordentliga kunskap om bibeltexten som qumraniterna uppvisar blir detta svårförklarligt.³¹ I det följande ska jag därför granska de avvikelser i grammatiken som har varit svårast att förklara och jag börjar med några avvikande personliga pronomina:³²

hw'ḥ (הואה) "han": uttal kanske *hū'ā* (ungefär som i arabiska), att jämföra med BH *hū* (הוא); dock används även den korta klassiska formen i QH;

hy'ḥ (היאה) "hon": uttal kanske *hī'ā*,³³ att jämföra med BH *hī* (היא); dock används även den korta formen i QH;³³

'tmh (אתמה) "ni (m.)": uttal kanske *attémā*, att jämföra med BH *'attem* (אתם); dock är den korta formen lika frekvent i QH;³⁴

³⁰ Räknat i antal belagda handskrifter.

³¹ Betz, "The Essenes", 452.

³² Fassberg, "Linguistic Features", 4, och Reymond, *Qumran Hebrew*, 155–64.

³³ De långa formerna av tredje personens pronomen i singularis i Qumrantexterna är mindre frekventa än de korta och tenderar att vara koncentrerade till vissa texter (särskilt 1QS), Reymond, *Qumran Hebrew*, 158.

³⁴ För självständiga tredje personens pronomina i pluralis finns två varianter i maskulinum: *hmb* (המה) "de (m.)": uttal kanske *hémā*, som används omväxlande med en kort form *hm* (הם) som är något mindre frekvent; här har även BH två former, *hēm* (הם), och *hemā* (המה). Femininformen överensstämmer med BH: *hnh* (הנה) "de (f.)": uttal *hénā*.

-kmb (כמה) ”er (m.)”: uttal kanske *-kemmā*, att jämföra med BH *-kem*, (כם); även den korta formen används i QH;³⁵

I denna uppställning kan man se en tendens i QH att använda en långform av ett pronomen med långt avslutande *ā*, medan BH antingen bara har en kort form eller både en lång och en kort form.

Avvikelser i verbets morfologi har beskrivits i detalj av forskningen och jag väljer här att citera ett representativt exempel ur Gemenskap-sregeln (1QS 6 7), *יִשְׁקֹדוּ וְהַרְבִּים* ”de många ska vaka tillsammans”. Pleneskrivningen med *w* av stamvokalen visar att denna har uttalats som en hel vokal, *yīšqodū*. I normal tiberiensisk grammatik ska formen i stället läsas *yīšqādū*, med en reducerad stamvokal.³⁶ Qumraniterna har alltså en hel vokal där vår vanliga bibeltext saknar vokal eller bara har en hjälpvokal.³⁷ Det är klart intressant att den här o-vokalen

³⁵ För pronominalsuffixen i tredje person pluralis har både QH och BH två varianter, en kort och en lång: *-hm* (הם) och *-hmb* (המה) ”deras (m.)”: uttal *-hem* respektive *-hemmā*. I Jes 34:7 har Qumrans bibeltext (1QIsa^a) långform men BH kortform.

³⁶ Se till exempel Paul Joüon och Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 2:a utg., Subsidia Biblica 27 (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2006, nytryck 2009 med korrigeringar), §44c.

³⁷ Fassberg, ”Linguistic Features”. Hjälpvokalen räknas som en icke-vokal i den masoretiska texten och är inte stavelsbildande. Annat exempel är *hkwbnym y'burw* ”Prästerna ska passera” (1QS 2 1). Verbet ska troligen uttalas *yá'borū* att jämföra med BH *yá'abrū* (dock i slutet av en sats *yá'ábōru*, Josua 3:1). Fassberg tar fram ett exempel från Jesajarullen (1QIsa^a), *ypwlw* ”they will fall” i Jes 26:18 (mot bibelhebreiska *yippālū*). Fassberg, ”Linguistic Features”, tolkar det infogade *w* i Qumranformerna som reflekterande ett kort obetonat *o*, i ljuset av den parallella ortografin i de babyloniska och tiberiensiska lästraditionerna (Fassberg hänvisar till Israel Yeivin). Morag, ”Qumran Hebrew”, 150, och Muraoka, ”Hebrew”, 341, anför däremot utan motivering att vokalen är betonad som i tiberiensisk pausa (men noterar att formen förekommer även i kontext). Reymond, *Qumran Hebrew*, 201, redogör för forskningen, och föredrar själv antingen en förklaring som babylonisk lästradition eller att man försökte skriva vad man trodde var den korrekta formen (på sida 214 listar Reymond samtliga fall av *yqtwlw*), och tar i kapitel 4 ”Phonetics and Phonology” avstånd från pausatolkningen (135). Reymond påpekar att även i MT finns avsnitt med *kethiv w* som avser en reducerad vokal samtidigt som verbet är ultimabetonat (Exod 18:26; Num 35:20; Rut 2:8; Esra

som uppträder i verbformer från Qumran också fanns i den tidigaste hebreiskan.³⁸ Det är i stället den tongivande judiska lästraditionen i våra hebreiska biblar som har reducerat vokalen. Det ser därför ut som om vissa särdrag i QH uppvisar ett äldre språk än den standardversion av bibeltexten vi själva använder, den så kallade *masoretiska texten*.³⁹ I detta sammanhang är det lämpligt att beakta de judiska lästraditionerna.

QUMRANITERNAS OCH DEN MUNTliga JUDISKA LÄSTRADITIONEN

Qumrangemenskapen hade tillgång till skriftlärda som hade en hög utbildning jämfört med vanliga judar.⁴⁰ Dessutom hade sadokidiska präster en ledande ställning i Gemenskapen, vilka hade fått en prestige-

8:25). Reymond hänvisar även till Qimrons egen grammatik, *Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, 41. Motsvarande skillnad i uttal finns för en del imperativer, som *'murw* mot bibelhebreiska *'imrū*, Fassberg, "Linguistic Features". De olika stavningarna av *qutl*-nomina (som קוטל eller קוטל eller קוטול) reflekterar enligt Eduard Yechezkel Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa^a)*, övers. Haiim B. Rosén, STDJ 6 (Leiden: Brill, 1974), 502–504, olika ortografiska återgivningarna av uttalet "Qotol (or similarly)".

³⁸ Med en ljudövergång u > o, se Hans Bauer och Pontus Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, vol. 1 (Halle, 1922, reprint 1965), 299j.

³⁹ Forskningen har därför haft problem att passa in QH i den hebreiska språkhistorien: "there are features that cannot have developed from late Biblical Hebrew as well as features that cannot have later developed into Mishnaic Hebrew features. The long forms of the third-person singular pronouns are unique to Qumran Hebrew." (Muraoka, "Hebrew", 344).

⁴⁰ Emanuel Tov, "Scriptures, Texts", vol. 2 av *EDSS*, red. Lawrence H. Schiffman och James C. VanderKam (Oxford: Oxford University Press, 2000), 832–36, räknar med att det fanns en skrivarskola i Qumran som producerade ca 25 % av de bibeltexter som påträffats där. Så även Raija Sollamo, "Qumrantexternas betydelse för forskningen om den Hebreiska bibeln", i *Dödahavsrollarna: Innehåll, bakgrund och betydelse*, red. Cecilia Wassén (Stockholm: Atlantis, 2011), 339, 341. Alla skriftlärda var bilinguala eller multilinguala, vilket Reymond formulerar som: "a context where scribes and writers were speaking and composing in Hebrew as well as Aramaic" (Reymond, *Qumran Hebrew*, 20, 232).

fylld utbildning i templet i Jerusalem.⁴¹ ”I Gemenskapens råd skall finnas tolv män och tre präster som är fullkomliga i fråga om allt som uppenbarats i lagen” (1QS 8 1). I Gemenskapen i Qumran fanns alltså en elitgrupp av präster och skriftlärda som fått sin utbildning i Jerusalem eller möjligen i ett annat judiskt lärdomscentrum (Babylonien?). Några hade troligen också utbildats i skrivarskolan i Qumran.⁴² De var i opposition mot det judiska etablissemang och fariseerna i Jerusalem, men de hade likafullt en hög utbildning i de heliga skrifternas tradering och i den liturgiska ritualen.

Det är rimligt att anta att författarna av de egna skrifterna ansträngde sig att skriva på samma hebreiska som de såg i bibeltexterna. *Det* var den stora förebilden, och deras hebreiska har av många beskrivits som ”biblicerande”.⁴³ Vi finner i qumraniternas texter ett återbruk av arkaiska ord och uttryck som de kände till från bibeltexterna. Deras skrifter är fulla av referenser till olika bibelställen som man bara finner om man söker i en hebreisk bibelkonkordans och kontrollerar de olika fraserna. De hade studerat de bibliska texterna minutöst, och de ville använda detta språk i sina teologiska skrifter, psalmer och ordningsreg-

⁴¹ Betz, ”The Essenes”, 450.

⁴² Geoffrey Khan, *A Short Introduction to the Tiberian Masoretic Bible and Its Reading Tradition*. 2:a utg. Gorgias Handbooks (Piscataway, NJ: Gorgias, 2013), 21. Cecilia Wassén, ”Qumranrörelsens ursprung och identitet”, i *Dödahavsrollarna: Innehåll, bakgrund och betydelse*, red. Cecilia Wassén (Stockholm: Atlantis, 2011), 124, betonar rörelsen prästerliga karaktär (1QS 9 7; 1QSa 1 23). För beteckningen Sadoks söner, se 1QS 5 2–3, 1QSa 1 2, 1QSb 3 22. Även Sidnie White Crawford pläderar för att det fanns en skrivarskola i Qumran (föreläsning i Uppsala 25 januari 2018: ”The History of Qumran and Its Library: A New Synthesis”). Detta antagande förklarar ”problemet” med att man kunnat påvisa så många olika skrivare i Qumranmaterialet, se Jonathan G. Campbell, ”The Qumran Sectarian Writings”, i *The Cambridge History of Judaism. Vol. 3, The Early Roman Period*, red. William Horbury, W. D. Davies och John Sturdy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 819.

⁴³ Jag följer Kutscher, *Isaiah Scroll*, 61f, och Blau, ”Conservative View”, när det gäller att de skriftlärda i Gemenskapen i Qumran verkligen försökte skriva den klassiska hebreiskan (även Sáenz-Badillos, *History*, 144, och Joosten, ”Hebrew of Dead Sea Scrolls”, 92).

ler.⁴⁴ När vi konstaterar att språket i QH avviker från bibeltexten med en lång ändelse \bar{a} efter vissa pronomen, och genom en fullvokal i vissa verbformer är det rimligt att fråga sig hur deras bibeltext egentligen såg ut. Min ståndpunkt bygger på tre antaganden:

1. De hade inte modersmålskompetens i klassisk hebreiska, inte ens i sen bibelhebreiska. De var skriftlärda, men hade en talspråklig kompetens motsvarande en hebreisk dialekt som var samtidig med, och närbesläktad med, den rabbiniska hebreiskan.
2. De hade inte tillgång till samma muntliga lästradition av den hebreiska bibeltexten som vi kallar den masoretiska texten.⁴⁵ Den masoretiska texten var färdigutvecklad med vokaltecken (och tecken för den exakta liturgiska läsningen) först 1000 år senare.
3. Deras lästradition av bibeltexten påverkades av deras egen specifika hebreiska dialekt. Qumrangemenskapens text har bara konsonanttecken. Särskilda tecken för vokaler fanns inte vid denna tid bortsett från att vissa konsonanter som w , y , h och '^{\prime} , i vissa positioner saknade konsonantiskt värde och i stället fick ange vokalkvalitet som så kallade *matres lectionis*. Den exakta läsningen fick Gemenskapens medlemmar kunskap om genom deras egen muntliga lästradition.

⁴⁴ Joosten, "Hebrew of Dead Sea Scrolls", 94. Qumrangemenskapens kvarlämnade skrifter bestod till större delen av bibeltexter och kommentarer; man kan därför säga att "the history of the sect is essentially a history of scriptural exegesis" (Betz, "The Essenes", 456).

⁴⁵ Den masoretiska texten avser de bibelhandskrifter som producerats utanför Qumran och som nära följer den bibeltext som vi har tillgång till (Tov kallar detta förstadium "Proto-Masoretic"). Men de bibeltexter som skrevs i skrivarskolan i Qumran avviker på ett påfallande sätt och motsvarar mera deras muntliga lästradition av bibeltexten och tillhör den kategori som Khan, *Tiberian Masoretic Bible*, 21, kallar "popular" (för privat bruk), "adapted to facilitate the reading of the text" och där finns en klar influens från talspråkets hebreiska (22, 57). I en tidig artikel bedömer Emanuel Tov, "The Orthography and Language of the Hebrew Scrolls Found at Qumran and the Origin of these Scrolls", *Textus* 13 (1986): 40, att de skriftlärdas bibeltext i Qumran "reflects a free and even careless approach". Tov konstaterar att det finns likheter med samaritansk uttalstradition (Tov, "Orthography and language", 39) och att vissa ordformer kan vara "early dialectal forms" ("Orthography and language", 43 not 29, efter påpekande från F. M. Cross).

Alla judiska bibeltraditioner hade vid den här tiden, och har till viss del fortfarande, en skriven konsonanttext och en muntligt traderad läsning av bibeltexten. Liksom de andra judiska texttraditionerna hade de skriftlärda i Qumran således tillgång till två texttraditioner:

1. De hade flera varianter av den skriftligt fixerade konsonanttexten (*kethiv*). En av dessa varianter var ett förstadium till den masoretiska konsonanttexten, en annan typ bestod av de bibeltexter de själva producerade.⁴⁶
2. De hade tillgång till en muntligt traderad bibeltext (*qeré*).⁴⁷

Qumrangemenskapens lästradition överensstämde inte med den som senare blev normerande, den *tiberiensiska*.⁴⁸ Ungefär 25 % av bibelhandskrifterna i Qumran hade producerats av den egna skrivarskolan. Om man jämför den stora Jesajarullen (1QIsa^a), som producerats i Qumran, med den masoretiska texten finner man att det finns liknande differenser i Jesajarullen som i de texter de själva författade. Det är tydligt att de skriftlärda i Qumran tenderade att skriva sina bibelhandskrifter efter det lästa (*qeré*), så att deras konsonanttext anpassades efter lästraditionen. Qumranskrifterna speglar därför ett uttal som påverkats av deras talade hebreiska under, säg, första århundradet f.Kr. Även om qumraniternas

⁴⁶ Khan, *Tiberian Masoretic Bible*, 4. Tov, "Scriptures, Texts", räknar med fem olika textgrupper av bibeltexter i Qumran, inklusive (som grupp 2) de som producerats av skrivarskolan i Qumran.

⁴⁷ Det är den muntliga lästraditionen som ligger bakom många variantstavningar i våra egna bibeltexter. *Qeré*-läsningen är mycket gammal (Khan, *Tiberian Masoretic Bible*, 4; Geoffrey Khan, "Orthoepy in the Tiberian Reading Tradition of the Hebrew Bible and Its Historical Roots in the Second Temple period", *VT* (forthcoming). När det står i Gemenskapsregeln (1QS 6 6–7) att de skulle läsa i boken, så innebär detta en högläsning enligt en muntlig tradering med fastlagda vokaler och pauser.

⁴⁸ Holger Gzella, "Tiberian-Palestinian Tradition", och Yosef Ofer, "The Tiberian Tradition of Reading the Bible and the Masoretic System", i *HBH*, 175–85 resp. 187–202.

läsning av bibeltexten avvek från den tiberiensiska, liknar den ofta den babyloniska och den samaritanska läsningen.⁴⁹ Vi känner till flera relativt oberoende judiska lästraditioner av bibeltexten:

1. Den mest framstående lästraditionen utvecklades i Tiberias (tiberiensisk tradition). Den var levande fram till 900-talet. Den tiberiensiska lästraditionen har rötter från det andra templets tid.⁵⁰ De prästerliga auktoriteterna i Jerusalem svarade för bevarandet av både den skrivna texten och den muntligt traderade läsningen.⁵¹ Tiberiensisk tradition betraktades under hela medeltiden som den mest prestigefyllda, och den trängde ut alla andra lästraditioner.⁵²

⁴⁹ Den första som i ett seriöst arbete påpekade Qumrantraditionens likheter med samaritansk hebreiska var Ze'ev Ben-Hayyim, se Muraoka, "Hebrew", 341, Moshe Florentin, "Samaritan Tradition", i *HBH*, 117–32, och Reymond, *Qumran Hebrew*, 163.

⁵⁰ Geoffrey Khan, "How was the dagesh in Biblical Hebrew *bātim* pronounced and why is it there?", *JSS* (forthcoming). Tempelmyndigheterna i Jerusalem ansvarade aktivt för att bevara både den skriftliga och den muntliga lästraditionen (Khan, *Tiberian Masoretic Bible*, 17).

⁵¹ Khan, "Orthoepy". De skriftlärdä (*sōpārīm*) "played a major rôle in the careful conservation of the text and in determining the precise form in which it was to be read and pronounced. The rabbinic writings allude to the painstaking work of the *kotvanim* and *lavlarim*, copyists and clerks charged with reproducing the text in every detail, while other specialists worked out the exact significance of more obscure features.... There can be little doubt about the general trustworthiness of the process of transmission" (Sáenz-Badillos, *History*, 77, 78).

⁵² De tiberiensiska vokaltecknen skapades under tidig islamisk tid (Khan, "Orthoepy"). På 900-talet återstod två tiberiensiska undertraditioner: Aharon ben Asher och Moshe ben Naphtali. Tyvärr föll denna muntliga lästradition i glömska under senare medeltid och kvar blev bara det skrivna tiberiensiska teckensystemet av vokaltecken och accenttecken (Khan, "Orthoepy"; Khan, "Dagesh in Biblical Hebrew *bātim*"): Det är först i modern tid som denna lästradition håller på och rekonstrueras på basis av medeltida källor, framför allt 1) en korpus av arabiska transkriptioner från 900-talet och tidigt 1000-tal av den Hebreiska bibeln skrivna av karaitiska skriftlärdä, som återspeglar den muntliga läsningen (alltså *qeré*) av bibeltexten (Bar-Asher, "Contribution of Tannaïtic Hebrew"; Khan, *Tiberian Masoretic Bible*, 59), och 2) Masoretiska avhandlingar om den tiberiensiska traditionen (skrivna i Palestina kort efter tidigt 1000-tal medan kunskapen om den tiberiensiska läsningen ännu var levande).

2. Det fanns en lästradition i Babylonien (babylonisk tradition).⁵³ Den babyloniska traditionen av bibeltexten har liksom den tiberiensiska rötter i det andra templets tid och bevarar ett *o* i de verbformer som också avviker i Qumran: Babyloniskt *yīsmorēni* ”han vaktar mig” med bevarad hel stavvokal, att jämföra med tiberiensisk läsning *yīsm^rrēni*.⁵⁴ Och pronomina har ofta ett långt slut-*ā* som i *attimmā* ”ni”, *-kimmā* ”er”.
3. Samaritanerna har ännu idag en oral lästradition för Pentateuken. Liksom den babyloniska uppvisar den samaritanska läsningen långa pronomenformer som slutar på *ā*: *attimmā* ”ni”, *-kimmā* ”er”.⁵⁵ Samaritanernas lästradition har varit oberoende av de andra judiska traditionerna under en del av det andra templets tid.⁵⁶

⁵³ Khan, ”Orthoepy”. För babylonisk lästradition se vidare Shai Heijmans, ”Babylonian Tradition”, i *HBH*, 133–45. Det är intressant att det fanns en medvetenhet bland babyloniska rabbiner att den mest tillförlitliga texttraditionen (konsonanttexten) fanns i Palestina: Babyloniska Talmud, *Qiddushin* 30a (Khan, *Tiberian Masoretic Bible*, 15f).

⁵⁴ Heijmans, ”Babylonian Tradition”, 142. Hieronymus har i sin latinska transkription en form *iezbuleni* med bevarad vokal efter andra radikalen (Khan, *Tiberian Masoretic Bible*, 59).

⁵⁵ Både babylonisk och samaritansk lästradition uppvisar 2mp *attimmā* och 2mp suffix *-kimmā*, se Khan, *Tiberian Masoretic Bible*, 56 (not 48), 58. Detsamma gäller dock inte formerna för ”han” och ”hon”, som är korta i babylonisk och samaritansk läsning. Joosten, ”Hebrew of Dead Sea Scrolls”, 90.

⁵⁶ Khan, ”Dagesh in Biblical Hebrew *bātīm*”. Samaritanerna bröt sig loss från judendomen någon gång under det andra templets tid, se Florentin, ”Samaritan Tradition”, 117, och James D. Purvis, ”The Samaritans”, i *The Cambridge History of Judaism. Vol. 2, The Hellenistic Age*, red. W. D. Davies och Louis Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1989, nytryck 2007), 595. Källorna till deras historia är tyvärr bristfälliga och oftast tendentiösa. I deras arameiska *Memar Marqā* från trehundraåret e.Kr. framträder fyra olika sociala grupper: prästerna, skriftlärda i Pentateuken, lekmän i ledande funktion, och domare, se Stanley Isser, ”The Samaritans and their Sects”, i *The Cambridge History of Judaism. Vol. 3, The Early Roman Period*, red. William Horbury, W. D. Davies och John Sturdy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 590f. Deras lästradition reflekterar en av de hebreiska dialekterna under det andra templets tid. Den samaritanska redaktionen av Pentateuken (konsonanttexten) anses ha erhållit sin slutliga redigering ganska sent, under hasmoneisk tid, eftersom den samaritanska skrifttypen är en oberoende utveckling av den judiska paleohebreiska skriften tidigt under det första århundradet f.Kr. Vidare är den

4. Gemenskapen i Qumran hade en egen lästradition.⁵⁷ Det är tydligt att bibeltexterna som producerats av skrivarskolan i Qumran inte har kopierats direkt från prestigekopian i templet i Jerusalem.⁵⁸ De är med Tovs terminologi andrahandskopior av så kallad "folklig typ" ("popular type"),⁵⁹ och har påverkats starkt av Gemenskapens muntliga lästradition

samaritanska Pentateukens ortografi karakteristisk för standardortografen för hebreiska skrifter under den hasmoneiska perioden. Ett ytterligare argument är att den samaritanska konsonanttexten motsvarar en av tre numera kända texttyper från den hasmoneiska perioden (Purvis, "The Samaritans", 611).

⁵⁷ Tov diskuterar en grupp texter producerade i Qumran som är skrivna enligt "Qumran Scribal Practice", bland andra bibeltexter som 1QIsa^a och de texter som är "sectarian" (=QH i denna artikel), se Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3:e utg. (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 107–109. Tov summerar på följande sätt de morfologiska avvikelserna i dessa handskrifter som en tendens "towards lengthened pronominal, verbal, and in one case adverbial forms" (102, här med Tovs transkription): 1) förlängda självständiga pronomina: *hu'ah*, *hi'ah*, *'atemah*, *'atenah*, *hemah*; 2) förlängda pronominalsuffix för andra och tredje person plural på nomina och prepositioner, till exempel *bmh*, *bbmh*, *mlkmh*; 3) former av qal yiqtol (*w)iqtwlw* och (*w)qwtwlv* som i den masoretiska texten fungerar som pausalformer, men i dessa texter är fria former; 4) former av qal yiqtol med stamvokal o med pronominalsuffix konstruerade som *yqwlenu* (och liknande) i stället för de tiberiensiska formerna *yiqtalenu* (och liknande); 5) formen *qwtaltemah* för andra person pluralis i alla stamformer; 6) förlängda former av מֵאֵד, nämligen: מֵוֹדָה, מֵאֹדָה, מֵוֹאֲדָה. Tov anser att en del av dessa former är analogibildningar, medan andra är dialektala, men han diskuterar aldrig dessa avvikelser i ljuset av den muntliga bibliska lästraditionen i Qumran.

⁵⁸ "In the temple court there were model manuscripts, which appear to have contained the standard text that was sanctioned by the Jewish authorities" (Khan, *Tiberian Masoretic Bible*, 17).

⁵⁹ Prästerna i Qumran var avskurna från templet i Jerusalem (Årstein Justnes, "Präster, renhet och helighet", i *Dödahavsrollarna: Innehåll, bakgrund och betydelse*, red. Cecilia Wassén [Stockholm: Atlantis, 2011], 213), och stod i opposition till de judiska auktoriteterna i Jerusalem, vilket kanske bidrog till att de skriftlärderna i Qumran kände sig friare i förhållande till den auktoriserade texten i templet som de ändå inte hade tillgång till (Khan, *Tiberian Masoretic Bible*, 22). Khan, "Orthoepy", konstaterar att när man jämför bibelfragmenten av bokrullar utanför Qumranområdet från de första två århundradena e.Kr., så finner man att dessa är identiska in i minsta detalj. Eftersom dessa härrör från tempelkretsar har de kopierats direkt från den auktoriserade kopian i

och deras hebreiska dialekt.⁶⁰

5. Det finns också nutida lästraditioner i judiska församlingar i arabisk-språkiga länder.⁶¹

Det gemensamma ursprunget till de olika lästraditionerna var en muntligt traderad bibeltext tidigt under andra templets tid. Den splittrades i en östlig och en västlig gren.⁶² Dessa grenar hade några tydliga särdrag. I den babyloniska och samaritanska lästraditionen liksom andra oberoende traditioner fanns en läsning av bibeltexten som föredrog långa pronomen: *himmā* ”de”, *attimmā* ”ni”, etcetera.⁶³ På denna och andra punkter överensstämmer Qumrangemenskapens lästradition mera med den babyloniska och den samaritanska än med den tiberiensiska.⁶⁴ Lästraditionerna uppvisar en tidig dialektal variation i hebreiskan, med korta respektive långa former av pronomina, som i Dödahavsrollarnas *hmbh* ”de”, *-kmbh* ”er”. Dock är Qumrantraditionen ensam om de långa formerna för ”han” och ”hon”: *hwʿh* respektive *hyʿh*. I de babyloniska

templet. Fyndplatserna är 1) Wadi Sdeir (Naḥal David), 2) Naḥal Ḥever, 3) Wādi Murabbaʿāt, och 4) Naḥal Šeʿelim (tidigt 100-tal). Det finns också ett fragment av en Levitikusrulle från Ein Gedi.

⁶⁰ Denna egenskap återfinns också i tidiga tiberiensiska kodexar av typ ”popular Bible codices” i vilka konsonanttexten anpassats till att ”correspond to the reading tradition more closely” (Khan, *Tiberian Masoretic Bible*, 8).

⁶¹ Khan, ”Dagesh in Biblical Hebrew *bāiīm*”. Den judiska traditionen i Jemen för vidare den babyloniska lästraditionen. Till dessa traditioner kommer grekiska transkriptioner i Origenes Hexapla från 200-talet e.Kr. som återspeglar en muntlig lästradition (Khan, *Tiberian Masoretic Bible*, 61), samt karaiternas arabiska transkriptioner av den hebreiska bibeltexten.

⁶² Khan, ”Orthoepy”: Prästerliga kretsar under det andra templets tid bemödade sig att bevara dels en *skrivna* förmasoretisk text från Palestina under andra templets tid, som senare splittrades i en tiberiensisk texttradition och en babylonisk texttradition, och dels en förmasoretisk oralt traderad *läsning* av bibeltexten. Denna tradition av noggrant bevarande av både den skrivna traditionen och den orala lästraditionen fortsatte efter templets förstöring och fram i medeltiden. Den förmasoretiska texttraditionen (skriftlig och muntlig) skiljer sig klart från den samaritanska läsningen.

⁶³ Florentin, ”Samaritan Tradition”, 125.

⁶⁴ Sáenz-Badillos, *History*, 144.

och samaritanska lästraditionerna finns också läsningar som *yīšqodū* i vissa verbformer, med bevarad stamvokal *-o*.⁶⁵ Det är tydligt att den tiberiensiska traditionens vokalbortfall i *yīšq^odū* är en innovation och att de andra traditionerna på denna punkt har en diakroniskt äldre morfologi.

Jag drar slutsatsen att qumraniterna följde en gammal lästradition när de använde långa pronomenformer som *hmb* och *-kmb* och verbformer med bevarad stamvokal som i *yšqwdw*. Det ligger nära till hands att anta att också de långa formerna *hw^h* och *hy^h* är gamla semitiska former i Gemenskapens talade hebreiska dialekt som trängit in i deras bibliska lästradition och därmed i deras egna hebreiska skrifter (QH).⁶⁶ Alternativet är att betrakta dem som nybildningar genom analogi (på grund av en tendens till långa pronomina).⁶⁷ Tyvärr finns *hw^h* och *hy^h* inte belagda i någon annan hebreisk text eller texttradition, och kanske är det klokast att tills vidare lämna denna fråga öppen.⁶⁸

⁶⁵ Det finns paralleller till sådana verbformer i den babyloniska vokaliseringen (Khan, *Tiberian Masoretic Bible*, 58, som hänvisar till Israel Yeivin). Många med Tov, "Orthography and Language", antar att dessa former måste motsvara den masoretiska textens pausaformer och därför ska uttalas med betoning på penultima. De tror att dessa former har spritt sig till kontext-position, så att QH utmärks av pausaformer på alla positioner i satsen. Detta är ett misstag. Det har visat sig att betoningen var på ultima (Khan, "Orthoepy").

⁶⁶ Morag, "Qumran Hebrew", 157, argumenterar med komparativa data från feniciska, ugaritiska och akkadiska för att i hebreiskan "at an earlier period there was a dialectal variation as to the distribution of the short forms *hw^h*, *hy^h*, *hm*, *hn* (possibly also *'tm*, *'tn*) and the long ones *hw^hh*, *hy^hh*, *hmb*, *hnh* (*'tmh*, *'tnh*)". Långa former av pronomen för "han" och "hon" finns i ugaritiska och arabiska, troligen också i den tidigaste feniciskan; enligt Johannes Friedrich, och Wolfgang Röllig, et al., *Phönizisch-punische Grammatik*, 3:e utg., AnOr 55 (Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1999), 111, hade fornbybliska två maskulina former, en längre *h^ht* uttalad *hū^hatu*, och en kortare form *h^h*, "wohl noch als *hū^ha* gesprochen". Det talar för att QH *hw^hh* och *hy^hh* är reflexer av gamla semitiska pronomina (så även Sáenz-Badillos, *History*, 135).

⁶⁷ Muraoka, "Hebrew", 342, antyder att Qumranhebreiskan kan ha bildat vissa långa pronomen genom analogi.

⁶⁸ Sáenz-Badillos, *History*, 140, not 93.

Paul in the Roman Triumph: Pitfalls and Possibilities in the Interpretation of θριαμβεύω (2 Cor 2:14)

LUDVIG SVENSSON

Academy for Leadership and Theology
ludvig.svensson@altutbildning.se

INTRODUCTION

In 2 Cor 2:14, Paul depicts himself as a participant in one of the most spectacular events of the ancient world – the Roman triumph. By describing himself as the object of the verb θριαμβεύω, usually translated “to lead in triumph,” he metaphorically takes place within the triumphal procession. But what is the apostle aiming to communicate to the Corinthians? This perennial question has a particularly interesting history of interpretation to it, and, as we will see, the scholarly discussion is far from settled. To clarify the wide range of the more recent interpretations, this article examines and discusses two of the latest proposals: George Guthrie’s article “Paul’s Triumphal Procession Imagery (2 Cor 2.14–16a): Neglected Points of Background” from 2015,¹ and Christoph Heilig’s monograph *Paul’s Triumph: Reassessing 2 Corinthians 2:14 in Its Literary and Historical Context* published in 2017.² Guthrie’s article is examined most thoroughly, while Heilig’s monograph is used as a discussion partner in the later part of the article.

¹ George Guthrie, “Paul’s Triumphal Procession Imagery (2 Cor 2.14–16a): Neglected Points of Background,” *NTS* 61 (2015): 79–91.

² Christoph Heilig, *Paul’s Triumph: Reassessing 2 Corinthians 2:14 in Its Literary and Historical Context* (Leuven: Peeters, 2017). For Swedish readers, an overview can be found in Ludvig Svensson, review of Christoph Heilig, *Paul’s Triumph*, *SEÅ* 83 (2018): 236–35.

THE STATE OF THE QUESTIONS

Scholars commonly treat 2 Cor 2:14–16a as a unit and the verb *θριαμβεύω* is at the heart of the interpretation. The discussion of the passage can briefly be summarized in three questions: (1) What is the background of the metaphor?; (2) What is the meaning of the verb *θριαμβεύω* in 2:14, especially with a direct object?; (3) Is the metaphor coherent, or does it combine different motifs?³ To answer the first question we may conclude, in accordance with the majority of scholars, that the background of the metaphor is to be found in the Roman triumph.⁴ When it comes to the second and third questions the debate is still more vivid. This article has its emphasis on the second question where the transitive use of *θριαμβεύω* is in focus.

Before turning to the strictly philological aspects of the discussion, it might be helpful to briefly sketch a picture of the Roman triumph. This triumphal procession, designated as the *pompa triumphalis* in Latin, was a manifestation of the power and splendor of a victorious Roman general returning to the city of Rome.⁵ The procession was surrounded by spectators as it made its way through the streets of the city, finishing outside the temple of Jupiter located at the Capitoline Hill. The victorious general was the main character of the *pompa triumphalis*, but he was far from alone in the procession. He was accompanied by the soldiers of

³ This summary is proposed by Cilliers Breytenbach in the article “Paul’s Proclamation and God’s ‘THRIAMBOS’” *Neot* 24/2 (1990): 258–59.

⁴ Other backgrounds have been proposed, for example a triumphal procession in honor of Dionysus (George Findlay, “St. Paul’s Use of ΘΡΙΑΜΒΕΥΩ,” *The Expositor* 10 [1879]: 403–21) or a combination of *pompa triumphalis* and other triumphal processions (Paul. B. Duff, “Metaphor, Motif, and Meaning: The Rhetorical Strategy Behind the Image ‘Led in Triumph’ in 2 Corinthians 2:14,” *CBQ* 53 [1991]: 79–92). Others have argued for a more general meaning of *θριαμβεύω*, such as “display” (e.g. Rory B. Egan, “Lexical Evidence on Two Pauline Passages,” *NovT* 19 [1977]: 34–62).

⁵ For a thorough analysis of the Roman triumph, see H. S. Versnel, *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph* (Leiden: Brill, 1970).

his army, celebrating the previous victory together with their leader. They were also accompanied by dancers, lyre-players, incense bearers, and other groups of people celebrating the victory.⁶ Brought along were also defeated captives and booty from the battlefield, put on display to amplify the power of the victor. The triumph was simply a grand spectacle at the heart of Rome, with the twofold purpose of thanking the gods for giving victory and showing the supremacy of the Roman army.

With the *pompa triumphalis* as the backdrop of the interpretation, scholars have reached a number of different conclusions regarding Paul's metaphor in 2 Cor 2:14–16a. Some have argued that the apostle identifies himself with the victorious soldiers celebrating the triumph together with their general.⁷ Others claim that Paul is rather depicting himself as one of the defeated captives in the procession, being led shamefully through the streets of Rome.⁸ Some even claim that Paul wants to picture himself as being led to death, like some of the prisoners who were executed at the end of the triumph.⁹ Since the proposals differ so significantly from one another, it is necessary for us to start our analysis with the actual verb itself.

THE VERB θριαμβεύω

The verb θριαμβεύω was imported from the Latin language and is used in a similar way as the equivalent term *triumphare*.¹⁰ It does not occur at all in the LXX and only twice in the NT (2 Cor 2:14; Col 2:15). In

⁶ See, e.g., Dionysius of Halicarnassus, *Ant. rom.* 7.72.13; Appian, *Pun.* 66.

⁷ E.g. C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*, HBC (London: Harper & Row, 1973).

⁸ E.g. Murray Harris, *The Second Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005).

⁹ E.g. Scott Hafemann, *Suffering and the Spirit: An Exegetical Study of II Cor. 2:14–3:3 within the Context of the Corinthian Correspondence* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1986).

¹⁰ Silva, ed., *NIDNTTE*, s.v. “θριαμβεύω.”

both occurrences the verb functions as an active participle taking a direct object. A major difference, though, appears when these direct objects are compared. In 2 Cor 2:14 the object of the verb is the personal pronoun ἡμεῖς, which refers to Paul;¹¹ whereas in Col 2:15 the object is αὐτούς, which refers to the rulers and authorities (τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας). Put differently, God is leading Paul in triumph in the same way he leads the rulers and authorities. This fact has been puzzling scholars for a very long time, and it has contributed to the long list of interpretations that have been suggested for θριαμβεύω. BDAG lists six different proposed meanings for the verb in the NT:¹²

- (1) *Lead in a triumphal procession* – The direct object is being led as a captive in the procession or is exhibited in triumph.
- (2) *To lead in triumph* – The direct object (e.g. victorious soldiers) is celebrating a triumph with the general. There is no lexical support for this meaning.
- (3) *Cause to triumph* – This meaning was proposed by John Chrysostom in the fourth century CE and has remained in the discussion ever since.¹³ It is often described as theologically motivated, and there is no lexical support for this meaning.
- (4) *Triumph over* – This meaning has often been proposed for Col 2:15, but not for 2 Cor 2:14.

¹¹ Since Paul starts off an apology of his own apostleship, the plural pronoun is often taken as an epistolary plural (see, e.g., Hafemann, *Suffering and the Spirit*, 8–12). The discussion is, however, far from settled and the matter is discussed thoroughly also in recent contributions (see the helpful discussion in Heilig, *Paul's Triumph*, 219–23). Harris, *Second Epistle*, 244–45, seems to blend the interpretations, arguing on the one hand that ἡμεῖς refers to Paul and his co-workers and on the other that the implied prior defeat would be Paul's own Damascus experience.

¹² Hafemann, *Suffering and the Spirit*, 21, lists ten different meanings, but these are more specific rather than different from the ones presented in BDAG, and thus fit within these six categories.

¹³ “Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians” in *The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 12, ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), 301.

- (5) *Expose to shame* – This meaning is proposed particularly by Peter Marshall in an article from 1983.¹⁴
- (6) *Display, publicize, make known* – This meaning is commonly considered to be a later development of the verb,¹⁵ although some scholars have argued that it existed in Paul's time.¹⁶

Since the verb occurs only twice in the NT and not at all in the LXX, the discussion about its meaning is dependent on extrabiblical occurrences. By using the TLG-database, we may conclude that *θριαμβεύω* is used about 15 times before or contemporary to Paul in the extant sources.¹⁷ The number may vary because of uncertainty of the authenticity of some of the texts.¹⁸ The verb then becomes common during the first and second centuries CE, and occurs extensively in the works of Plutarch and Appian.¹⁹ The intransitive use is far more com-

¹⁴ Peter Marshall, "A Metaphor of Social Shame: ΘΡΙΑΜΒΕΥΕΙΝ in 2 Cor. 2:14," *NovT* 25 (1983): 302–17.

¹⁵ See, e.g., Lamar Williamson, "Led in Triumph: Paul's Use of Thriambeuō," *Int* 22 (1968): 317–32.

¹⁶ See, e.g., Egan, "Lexical Evidence."

¹⁷ Here presented in chronological order (some of the texts are only preserved in fragments; in these cases, the references are to Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* [Berlin: Weidmann, 1923]): Ctesias of Cnidus, *Pers.* 13, 58; Polybius. 6.53.7; Posidonius. 4.38; Diodorus Siculus 16.90.2.7; 31.8.10.4; 31.26.4.2; 38/39.4.2.4; Dionysius of Halicarnassus, *Ant. rom.* 8.70.1.3; Nicolaus of Damascus, frag. 83.3; Castor of Rhodes, frag. 11.8; Strabo 3.5.3.22; 7.1.4.20; 12.3.6.12; 12.3.35.6; *Res Gest. Div. Aug.* 4.1.

¹⁸ See especially the two texts from the Greek historian Ctesias of Cnidus who wrote in the fourth century BCE. These are the two earliest occurrences, and *θριαμβεύω* seems to bear a general meaning like "to display" (Silva, ed., *NIDNTTE*, s.v. *θριαμβεύω*); a meaning usually regarded as a later development of the verb (alternative 6 in the BDAG list above). The problem with these occurrences is that the earliest form of the passages that are preserved are the summaries written by Photius in the ninth century CE. It is therefore highly uncertain if the use of the verb by Ctesias should affect our interpretation of 2 Cor 2:14, even though the development of meaning is interesting to note.

¹⁹ A search in the TLG database results in more than 50 occurrences of *θριαμβεύω* in the works of Plutarch, and around 20 in the works of Appian.

mon than the transitive, and the object of the verb is often used with a prepositional phrase to express different aspects of its meaning. The most important ones are ἀπό²⁰ or κατά²¹ to express an object that is triumphed over, μετά²² to express an object that joins in the triumph, and ἐπί²³ to express the reason for the triumph. We may conclude that the transitive use of θριαμβεύω, as in 2 Cor 2:14, is very rare in the sources roughly contemporary to Paul.

GUTHRIE'S PROPOSAL

In his article "Paul's Triumphal Procession Imagery (2 Cor 2.14–16a): Neglected Points of Background," George Guthrie argues for a rather unique interpretation of 2 Cor 2:14–16a. By "probing a number of neglected aspects of both lexical and cultural background,"²⁴ the author concludes that the entire passage constitutes a coherent metaphor of the *pompa triumphalis*, in which Paul identifies himself with the incense bearers that were part of the procession, spreading fragrant incense along the route. He argues that the common interpretation of θριαμβεύω in 2 Cor 2:14, with its focus on Paul being led as a captive, is misleading.²⁵ The construction with the verb θριαμβεύω and its direct object ἡμᾶς should, according to Guthrie, be interpreted as referring to the incense bearers. These belonged to the victorious side of the triumph, and thus celebrated the victory along with the general and his army.²⁶ The Roman historian Appian describes how the incense bearers

²⁰ E.g. Diodorus Siculus 39.4.2.5; Plutarch, *Rom.* 25.6.1.

²¹ E.g. Appian, *Bell. Civ.* 1.9.80.22.

²² E.g. Plutarch, *Mar.* 27.6; Appian, *Bell. Civ.* 2.93.

²³ E.g. Appian, *Bell. Civ.* 1.11.101.20; 4.5.31.2; Plutarch, *Sull.* 3.3.7.

²⁴ Guthrie, "Paul's Triumphal Procession Imagery," 79.

²⁵ This interpretation (alternative 1 in BDAG) has been argued by a majority of scholars during the last decades, the most well-known example being Hafemann's monograph *Suffering and the Spirit*.

²⁶ This proposal falls within alternative 2 in BDAG: "To lead in triumph." The object of the verb is on the victorious side of the celebration.

were walking directly in front of the general himself in the procession: “Next came a lot of incense bearers, and after them the general himself on a chariot.”²⁷

As noted above, the different proposals of interpretation concerning Paul’s use of *θριαμβεύω* cover a broad scale of suggestions. One of the most significant, and in a way somewhat extreme, is the one made by Scott Hafemann in his monograph *Suffering and the Spirit*. Hafemann’s main thesis is that Paul depicts himself as being led to his death in the *pompa triumphalis*.²⁸ He argues that the fatal outcome of the prisoners in the procession has been “largely neglected in studies dealing with II Cor. 2:14a.”²⁹ We are particularly interested in Hafemann’s conclusions concerning the verb *θριαμβεύω* in 2 Cor 2:14, since Guthrie objects to them in his article. Concerning the lexical considerations of the verb, Hafemann concludes:

The use of *θριαμβεύειν* with prepositional phrases to indicate its object or with a direct object alone, *always* refers to the one having been conquered and subsequently led in the procession, and never to the one having conquered, or to those who shared in his victory (e.g., his army, fellow officers, etc.).³⁰

Concerning this statement Guthrie notes that the occurrences where the verb is used “with a direct object alone” are of special interest, since this is the grammatical structure in 2 Cor 2:14.³¹ He also notes that Hafemann only refers to one text from Plutarch (*Comp. Thes. Rom.* 4) and Lamar Williamson’s article “Led in Triumph” to strengthen his conclusion.³² Guthrie then concludes – after discussing the occurrences pro-

²⁷ *Pun* 9.66 (White, LCL). Cf. Dionysius of Halicarnassus, *Ant. rom.* 7.72.13.

²⁸ This is argued based on 1) lexical considerations of *θριαμβεύω* with a direct object; 2) an analysis of the triumphal procession with focus on the fate of the captives being led in it; and 3) a reading of the context of 2 Cor 2:14.

²⁹ Hafemann, *Suffering and the Spirit*, 23.

³⁰ Hafemann, *Suffering and the Spirit*, 33 (italics original).

³¹ Guthrie, “Paul’s Triumphal Procession Imagery,” 82.

³² Williamson’s article considers and evaluates the lexicons of Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*, ed. H. S. Jones and R. McKenzie (Oxford: Clarendon Press, 1940) and Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early*

posed by Hafemann³³ and Williamson,³⁴ along with those from the article “Paul’s Proclamation and God’s ‘THRIAMBOS’” by Cilliers Breytenbach³⁵ – that when it comes to occurrences of θριαμβεύω with a direct object referring to those being led in the *pompa triumphalis*, “we are dealing with a very limited band of data.”³⁶

After this, Guthrie points out three occurrences of θριαμβεύω with a direct object “without reference to the defeated captives in the parade”: Plutarch, *Regum* 82.22; *Fab.* 23.2.1; Appian, *Bell. civ.* 2.15.101.³⁷ Based on these, he concludes that Hafemann’s statement that θριαμβεύω “with prepositional phrases to indicate its object or with a direct object alone, *always* refers to the one who has been conquered and is subsequently led in the procession’ does not hold true.”³⁸ From this objection to Hafemann’s statement, Guthrie proceeds to question whether Paul is really depicting himself as one of the besieged in the *pompa triumphalis*. Guthrie notes that on a conceptual level the triumphator of the *pompa triumphalis* is often depicted as leading different groups of people, both victorious and defeated, and not just doomed captives.³⁹ He then con-

Christian Literature, trans. Arndt and Gingrich (Chicago: University of Chicago Press, 1957).

³³ Plutarch, *Comp. Thes. Rom.* 4.

³⁴ Plutarch, *Comp. Thes. Rom.* 4; *Cor.* 35; *Ant.* 84; *Pomp.* 83.3; *Arat.* 54.3.

³⁵ Appian, *Mith.* 77; Strabo 12.3.35.6. In addition to the ones referred to by Hafemann and Williamson.

³⁶ Guthrie, “Paul’s Triumphal Procession Imagery,” 83 (*italics original*). With some uncertainty, he proposes that “at best we find four, perhaps five, cases in which θριαμβεύω, used in a construction roughly paralleling Paul’s at 2 Cor 2.14, is employed of captives in a *pompa triumphalis*” (*italics original*). Even though we might add a text or two to this list (e.g. Diodorus of Siculus 31.26.4.2), the fact still stands that the occurrences are very few.

³⁷ Guthrie, “Paul’s Triumphal Procession Imagery,” 83.

³⁸ Guthrie, “Paul’s Triumphal Procession Imagery,” 83 (*italics original*).

³⁹ On this conceptual level Guthrie includes occurrences of the cognate noun (Plutarch, *Mar.* 27.5–6; Appian, *Bell. civ.* 2.13.93; *Pun.* 9.66) and possibly the corresponding Latin terms (Livy 45.40; Juv., *Sat.* 10.38–45) (“Paul’s Triumphal Procession Imagery,” 83).

cludes: “Consequently, it is not the case that when an ancient author used θριαμβεύω or its cognates, one automatically and only thought about the captives in the procession.”⁴⁰ This statement sums up his argument concerning the meaning of θριαμβεύω with a direct object. Scholars have, according to Guthrie, been too quick to identify Paul with the defeated captives of the triumphal procession, and thereby misread some key aspects of the passage.

THE PROBLEM WITH GUTHRIE’S READING OF θριαμβεύω

Guthrie makes a thorough contribution to the long-lasting discussion of the meaning of θριαμβεύω in 2 Cor 2:14, but his conclusions must be taken into consideration for several reasons. First, we may turn to the debated statement made by Hafemann about the direct object of θριαμβεύω. It is correct, as Guthrie proposes, that Hafemann’s statement technically does not hold true. The object of the verb, whether defined by prepositions or not, does not always refer to the conquered of the *pompa triumphalis*.⁴¹ But we must ask ourselves what implications this fact has for the interpretation of Paul’s use of the verb in 2 Cor 2:14. As noted above, Hafemann only refers to one text from Plutarch (*Comp. Thes. Rom.* 4) and the article by Williamson to strengthen his statement about the direct objects. In Williamson’s article, the author concludes that when θριαμβεύω takes a direct personal object, it has the meaning “to lead as a conquered enemy in a victory parade.”⁴² The

⁴⁰ Guthrie, “Paul’s Triumphal Procession Imagery,” 84.

⁴¹ For examples of the verb with a direct object, see the texts mentioned by Guthrie (Plutarch, *Regum* 82.22; *Fab.* 23.2.1; Appian, *Bell. civ.* 2.15.101). For an example where the object is governed by a preposition, see, e.g., Appian, *Bell. civ.* 4.31, where ἐπί is used to denote the reason for the triumph: “While these events were taking place Lepidus enjoyed a triumph for his exploits in Spain [ἐπὶ Ἰβηρσιν ἐθριάμβευε]” (White, LCL).

⁴² Williamson, “Led in Triumph,” 319.

problem with Hafemann's statement is that it extends Williamson's conclusion to include all direct objects, which is obviously a larger category than just the personal ones.

As mentioned above, Guthrie notes three texts, two from Plutarch and one from Appian, where the direct object of θριαμβεύω is not the captives being led in the *pompa triumphalis*:

ἐπεὶ δὲ τὴν Νομαντίαν ἔλῶν καὶ θριαμβεύσας τὸ δεύτερον...
(Plutarch, *Regum* 82.22)

After he [Scipio Aemilianus] had captured Numantia and celebrated his second triumph... (Babbitt, LCL)

τοῦτον δεύτερον θρίαμβον ἐθριάμβευσε λαμπρότερον τοῦ προτέρου Φάβιος... (Plutarch, *Fab.* 23.2.1)

For this success, Fabius celebrated a second triumph more splendid than his first... (Perrin, LCL)

τοῦτο μὲν δὴ καὶ τῷ περὶ Λιβύην Καίσαρος πολέμῳ τέλος ἐγίγνετο, αὐτὸς δ' ἐπανελθὼν ἐς Ῥώμην ἐθριάμβευε τέσσαρας ἡμερῶν θριάμβους (Appian, *Bell. civ.* 2.15.101)

This was the end of Caesar's war in Africa, and when he returned to Rome he had four triumphs together. (White, LCL)

In the first text, the adverbial τὸ δεύτερον is used to denote that Scipio Aemilianus is celebrating a triumph for a second time. In the other two, the cognate noun θρίαμβος functions as the direct object of the verb. We must raise two questions concerning these texts: (1) are they examples of the verb with a direct object at all?; and (2) how do they affect our understanding of θριαμβεύω in 2 Cor 2:14? The answer to the first question is that it is a matter of grammatical definitions and categories. The cognate noun is sometimes treated as a direct object of the verb, but sometimes it is not.⁴³ It is, then, possible to treat them as direct objects

⁴³ For an example of the former, see Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 189; for an example of the latter, see Breytenbach, "Paul's Proclamation," 260–61, where the authors treat it as a *figura etymologica* in the section entitled "The intransitive usage."

of the verb, but, again, how does this affect our understanding of *θριαμβεύω* in 2 Cor 2:14, where it takes a direct personal object? Regardless of how we choose to classify the occurrences mentioned by Guthrie, they are certainly not examples of this. It can, thus, be maintained that when *θριαμβεύω* takes a direct personal object, this refers to someone defeated.⁴⁴ The texts found in the TLG-database confirm that this statement holds true.

The fact that the defeated captives were not the only group of people being led in the triumph is well-known. As mentioned above, the general was accompanied by victorious soldiers, dancers, lyre-players, incense bearers, and other groups of people. So, as Guthrie points out, the general was conceptually not just leading defeated captives; a fact that becomes evidently clear when we turn to the ancient sources describing the triumphal procession. But the lexical discussion of *θριαμβεύω* contributes to defining the boundaries for the possible interpretations of 2 Cor 2:14–16a. The analysis of the occurrences where the verb appears in a similar grammatical structure as in 2 Cor 2:14 leads to the conclusion that the object of the verb must be one of the defeated.⁴⁵ As we have seen, the incense bearers were not part of this group. This conclusion, thus, challenges Guthrie's proposal of the passage, and leads us back to the fact that Paul depicts himself as someone defeated.

⁴⁴ Breytenbach, after analyzing the use of *θριαμβεύω* in the ancient Greek sources, agrees with this and argues that it can be maintained that “when followed by a direct personal object, *θριαμβεύω* means ‘to lead as a conquered enemy in a victory parade’” (“Paul’s Proclamation,” 261).

⁴⁵ Even though the occurrences of *θριαμβεύω* with a direct object might not always refer specifically to the leading of the object as a captive in the triumphal procession, the fact still stands that it always refers to someone defeated. Breytenbach confirms this view: “It is clear that the function can only be in the role of one of those being conquered. The meaning of the verb excludes that the person displayed in triumph is part of the victor’s army or household” (“Paul’s Proclamation,” 265).

DISCUSSION: SOME CONSIDERATIONS
BASED ON HEILIG'S CONTRIBUTION

If Paul depicts himself as being led as a defeated captive in the *pompa triumphalis*, what aspects of the triumph is in focus and how should we understand the metaphor? The scholarly discussion of 2 Cor 2:14–16a has tended to be fragmentary, and the passage has often been treated without sufficient attention to its immediate context. The many different proposals have also had other methodological flaws, especially when it comes to the meaning of *θριαμβεύω* in 2:14 and the semantic possibilities and limits of the verb. Christoph Heilig's monograph *Paul's Triumph* is therefore a welcomed contribution to the discussion. The author presents a methodologically thorough treatment of the passage, and highlights some of the flaws hinted above. Heilig applies a method based on semantic discussions that hinges on the evaluation of background plausibility and explanatory potential. The former is about the interpretation of an expression based on external and internal criteria, the latter discusses whether a certain meaning of the verb is the expected choice of the author. Applied to *θριαμβεύω* in 2 Cor 2:14, this can be expressed as defining the semantic boundaries of the verb and discussing which features within these boundaries Paul focuses on. To do justice to both of these areas is a crucial part of interpretation, and the history of interpretation shows that one or the other of the areas has often been neglected.

One potential pitfall of interpretation is to neglect the lexical and semantical boundaries of the verb, making it mean something it cannot mean. One early example of this is found in John Calvin's commentary on 2 Corinthians, where the reformer finds it theologically impossible that Paul depicts himself as being led as a prisoner in the Roman triumph. He therefore concludes that: "Paul means something different from the common meaning of this phrase,"⁴⁶ and suggests a causal inter-

⁴⁶ John Calvin, *The Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians and the*

pretation of the verb. This is one of the most obvious examples of this flaw, but the tendency of theologically motivated conclusions is common also in later interpretations. In his commentary on 2 Corinthians, C. K. Barrett chooses to neglect the lexical support, concluding that: “Notwithstanding the lack of supporting lexical evidence it is right to follow L.S., Allo, and Kümmel in taking Paul to represent himself as one of the victorious general’s soldiers sharing in the glory of his triumph.”⁴⁷ Guthrie’s proposal is not as clear and explicit as those made by Calvin and Barrett, but it shares the same tendency to argue for a meaning of *θριαμβεύω* that has no lexical support.

Another potential pitfall is to define the lexical and semantical boundaries of the verb and then choose rather freely from the possible meanings within these boundaries. Several of the proposals suggested by scholars through the years have been interesting and worth considering, but many of them fall on the same criterion, namely the lack of letting the context guide the interpretation. Since the *pompa triumphalis* is a complex and multi-faceted phenomenon, the literary context is the key to a proper understanding of the metaphor. Here, Heilig has another interesting contribution, based on the assumption that 2 Corinthians is one coherent letter. This is not the place to discuss the different partition theories of the letter, but we may note that 2 Cor 2:14 is generally considered to be the opening of 2 Cor 2:14–7:4, sometimes labelled the great digression. This has led to scholars ignoring the preceding section of 2 Cor 1:1–2:13 when it comes to interpreting 2 Cor 2:14–16a. Heilig proposes that this section is the key to determine what aspect of *θριαμβεύω* Paul has in mind, namely the fact that the subject of the verb is leading the object in the public triumphal procession. It thus becomes an answer to the objections the Corinthians might have against Paul for not coming to visit them as planned, as the explanations in 2 Cor 1:12–2:4 give a hint of.

Epistles to Timothy, Titus and Philemon, trans. T. A. Smail (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 33.

⁴⁷ Barrett, *The Second Epistle*, 98.

Heilig's proposal is interesting since it uses the immediate context as a guide for the interpretation. This also serves to establish the reading firmly within the correspondence between Paul and the Corinthians. One important question to return to is: If this is what Paul intended to communicate to the Corinthian recipients of the letter, how could he have expected them to understand that from the metaphor of the Roman triumph? The triumphal procession was, as mentioned above, a complex phenomenon with many possible interpretive aspects embedded in it. The Corinthians were therefore dependent on the immediate context of the passage, in a way similar to our situation of interpretation today.⁴⁸ We cannot be certain that Heilig's proposal is correct, but it has the benefit of being established firmly in the immediate context of the passage. A similar benefit may be found in Guthrie's article, since the author argues for Paul's identification with the incense bearers of the procession based on the smell and fragrance mentioned in 2 Cor 2:14b–16a. The problem is, as concluded above, that the identification is not possible based on the lexical and semantical examination of θριαμβεύω.

CONCLUSION

The main focus of this article has been to examine and discuss two recent interpretations of the verb θριαμβεύω in 2 Cor 2:14. George Guthrie's article "Paul's Triumphal Procession Imagery" was given most of the attention and the scholar's proposal was discussed critically from a

⁴⁸ Margaret Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, vol. 1, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 193–94, discusses this in a similar way when she evaluates the probability of Peter Marshall's suggestion that Paul, in a creative way, uses θριαμβεύω as a metaphor of social shame (Marshall, "A Metaphor of Social Shame"): "This would be consistent with Paul's general portrayal of himself in the Corinthian letters as a socially shameful figure. This is not impossible. But if this particular metaphorical use of the Greek verb was created by Paul himself (as would seem likely), one wonders how he would have expected his readers to grasp its significance without any assistance from the immediate context."

mainly philological perspective. Guthrie's proposal that Paul identifies himself with the incense bearers of the triumphal procession was considered highly improbable from a lexical point of view. Christoph Heilig's monograph *Paul's Triumph* then functioned as a partner for discussion in the latter part of the article. Heilig's methodology was used as a starting point to discuss some of the methodological weaknesses in Guthrie's article, and in the history of interpretation. The conclusion of this article is that *θριαμβεύω* in 2 Cor 2:14 is used by Paul to metaphorically depict himself as a prisoner being led in the Roman triumph. This might be described as a lexical boundary that limits the possible interpretations. When it comes to the more precise emphasis of Paul's wording, we stand before a more difficult task. Heilig's proposal that Paul wants the Corinthians to understand that God is responsible of his changed travel plans is definitely possible. It has the benefit of taking both the philological and the contextual aspects into consideration, which is the criterion possible interpretations of *θριαμβεύω* in 2 Cor 2:14 must meet.

”Det är en mankvinna”: En diskussion kring vikten av kontextanalys vid översättning av personliga pronomen i det fjärde traktatet i Kodex II ur Nag Hammadi-biblioteket

TOVE DABANLI

Student, Mittuniversitetet
tokj0700@student.miun.se

INLEDNING

I Kodex II ur Nag Hammadi-biblioteket ingår *Furstarnas natur* som det fjärde traktatet. I flera av skrifterna i denna kodex presenteras en annan tolkning av skapelsemyterna från Första Mosebok än den som senare blivit normerande. Särskilt intressant med *Furstarnas natur* är att den visar att det tidigt höjdes kritiska röster mot den normerande tolkningen av Adam och Evas skapelse där mannen överordnas kvinnan. Tyvärr går det även att se att dessa traditionella tolkningar har påverkat översättare av denna text, och därigenom även sekundära tolkningar. Detta resulterar i att denna aspekt av texten inte framkommit helt och hållet i tidigare översättningar. Problematiken ligger då i att man använt sig av manliga pronomina och epitet utan att närmare undersöka om det stämmer överens med hur karaktärerna i texten beskrivs. Denna problematik finns inte endast kring skapelsen av människan, utan återfinns även kring syftningar till textens Demiurg-gestalt och kring det koptiska ordet för ”fader”/”förälder” (ⲉⲱⲣ). I den här artikeln vill jag därför argumentera för vikten av en noggrann undersökning av den litterära kontexten när det kommer till hur det manliga och det kvinnliga bör

tolkas rent språkligt i texten. Detta kommer jag dels göra genom att visa på hur tidigare översättares tolkningar av den första människan som manlig har påverkat deras översättningar. Jag kommer även att presentera mina förslag till översättning av relevanta passager eller ord.

MANLIGT OCH KVINNLIGT I *FURSTARNAS NATUR*

Innan jag går in på diskussionen kring översättning vill jag ge en bild av vad det manliga, det kvinnliga och det androgyna kan tänkas ha för roll och funktion i texten överlag. Min mening är inte att här göra en genomgående analys av könsstrukturerna i texten. Däremot vill jag ge en överblick över dessa då strukturerna är relevanta för den fortsatta diskussionen.¹ Det jag särskilt vill lyfta fram är hur det kvinnliga och det androgyna används för att förklara motsättningen mellan det andliga och det jordiska eftersom denna relation har en stor funktion i texten.

Det som är särskilt intressant med *Furstarnas natur* är att de kvinnliga karaktärerna har centrala roller och får stort utrymme genom hela texten. Överlag kopplas det kvinnliga till det andliga och det himmelska, medan det androgyna kopplas till det själsliga och jordiska. Detta blir särskilt tydligt i passagen där Oförgängligheten visar sig för Furstarna:

Oförgängligheten såg ned mot marken, mot vattenområdena. Hennes bild visade sig i vattnen och mörkrets Makter förälskade sig i henne. Men på grund av deras svaghet kunde de inte finna kraft att fånga bilden som visat sig i vattnen. För de själsliga kan inte fånga de andliga, för de är jordiska medan bilden är himmelsk. Därför såg Oförgängligheten ned mot marken, mot områdena, så att hon i enlighet med Förälderns önskan skulle förena allt med ljuset. (Nag Hammadi Kodex II 87.11–23)

¹ I diskussionen kring översättningen kommer jag mer ingående diskutera varför jag tolkar exempelvis Furstarna som androgyna. Den diskussionen lämnar jag således utanför det här avsnittet.

Furstarna beskrivs här vara oförmögna att fånga den andliga Oförgängligheten på grund av deras själsliga och jordiska egenskaper. Genom detta betonas även maktlösheten hos de androgyna Furstarna.² Då Furstarna misslyckas med sitt försök att fånga gudomligheten bestämmer de sig för att skapa en jordisk motpart till Oförgängligheten för att locka till sig henne:

Furstarna rådslog och sade: ”Kom! Vi ska skapa en människa av lera från marken”. De formade sin skapelse så att den blev helt jordisk. Men [angående] Furstarnas kropp[ar] så är den som har kvinnlighet [även] [manlig], ansiktena är som djurs. De tog [lera] från marken och formade [sin mä]nniska i enlighet med sin kropp och i enlighet med Guds [bild] som visat sig [för dem] i vattnen. Eftersom de genom sin svaghet inte kunde förstå Guds kraft sade de: ”[Kom!] Låt oss fånga den genom vår form [så att] när den ser sin partner [...] så kan vi gripa den genom vår form.”³ (87.23–88.1)

Förutom att människan skapas utifrån den kvinnliga andlighetens avbild är det även möjligt att se Oförgängligheten som det direkta upphovet till människans skapelse.

Även i skapelsen av människan uppkommer en motsättning mellan det kvinnliga andliga och det androgyna jordiska. Furstarna är nämligen oförmögna att resa denne upp och kan endast göra människan själslig: ”Fursten blåste in i dess ansikte och människan blev själslig. Den förblev på marken i många dagar. På grund av sin svaghet kunde de verkligen inte resa den upp” (88.3–6). Det är först när den kvinnliga Anden⁴ går in i människan som denne får liv: ”Efter detta såg Anden den själsliga människan på marken och Anden kom ut ur det oföränderliga landet, kom ned till marken och tog sin boning i den. Människan blev en levande själ” (88.11–19).

² Ingvild Sælid Gilhus, *The Nature of the Archons: A Study in the Soteriology of a Gnostic Treatise from Nag Hammadi* (Bergen: Univ, 1982), 64.

³ Se not 26 för en diskussion kring luckorna i texten.

⁴ Anden som här ger människan liv är förmodligen samma väsen som även benämns som ”den andliga kvinnan” och ”den andliga” i texten. Genom denna sammankoppling blir det möjligt att tolka Anden som ett kvinnligt väsen (Gilhus, *The Nature of the Archons*, 98, 99).

Temat av motsättningar mellan andligt och jordiskt fortsätter sedan genomgående i texten. Vi kan läsa om hur Furstarna förälskar sig i den andliga kvinnan, men misslyckas i sitt försök att våldta henne. När de sedan lyckas i sitt försök är det egentligen den köttsliga och själsliga Eva de lyckas fånga. Furstarna försöker även förleda Norea, men misslyckas även där då hon är av andligt ursprung.

Ingvild Sælid Gilhus och Anne McGuire menar även de att relationen mellan olika kön har en stor funktion i texten. Däremot talar både Gilhus och McGuire om relationen mellan det manliga och det kvinnliga, snarare än det kvinnliga och det androgyna. Gilhus och McGuire har dock olika uppfattningar om viken funktion relationen har.

Enligt Gilhus är relationen mellan könen en metaforisk struktur i texten.⁵ En struktur som grundar sig på sexualitet och sexuell spänning och som uttrycker vägen till frälsning och kunskap (gnosis) genom just kategorier av manligt och kvinnligt.⁶ Hon menar vidare att det manliga och det kvinnliga även fungerar som ett sätt att förklara attraktionen mellan det som finns i den andliga världen och det som finns nedanför.⁷ Gilhus anser även att den soteriologi i texten, som grundar sig på denna polaritet mellan manligt, kvinnligt och sexuell attraktion, visar att androgynitet inte uppfattas som ett andligt ideal.⁸ Däremot menar hon att de kvinnliga uppenbarelserna är olika manifestationer av idén om en kvinnlig Gud.⁹

McGuire föreslår att interaktionen mellan de androgyna/manliga Furstarna och de främst kvinnliga högre makterna från ovan kan representera en genusstruktur i texten eftersom den återkommer gång på gång.¹⁰ Vidare anser McGuire att kampen mellan Furstarna och de

⁵ Gilhus, *The Nature of the Archons*, 232.

⁶ Gilhus, *The Nature of the Archons*, 232.

⁷ Gilhus, *The Nature of the Archons*, 234.

⁸ Gilhus, *The Nature of the Archons*, 68.

⁹ Gilhus, *The Nature of the Archons*, 236.

¹⁰ Anne McGuire, "Virginity and Subversion: Norea Against the Powers in the Hypostasis of the Archons", *Images of the Feminine in Gnosticism*, red. Karen L. King (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 244.

kvinnliga med andligt ursprung skapar en värld i texten där maktfrågor blir direkt kopplade till genusfrågor.¹¹ McGuire föreslår att meningen med denna symbolik kunnat fungera som ett sätt för gnostiker att revoltera mot makterna.¹² Hon menar således att konflikten inte nödvändigtvis är en protest mot en konflikt mellan manligt och kvinnligt i samhället, utan att konflikten kan ha använts som en modell för att uttrycka ett missnöje mot en annan maktstruktur.¹³

I kontrast till Gilhus' och McGuires uppfattningar om den kvinnliga symboliken och de sexuella metaforernas centrala betydelse i texten, anser Michael A. Williams att författaren av texten inte alls visar något intresse för att använda manligt och kvinnligt som symbolisk mening.¹⁴ Även om Williams medger att det kvinnliga får en stor plats i texten, så menar han att författaren inte haft för avsikt att använda sig av en symbolik av det kvinnliga i sig.¹⁵ Istället föreslår han att dessa kvinnliga bilder snarare är nedärvda genom traditionen, och följaktligen inte är något som författaren själv har adderat för att ge en specifik mening till texten.¹⁶ Istället argumenterar Williams för att det som egentligen varit av intresse för författaren är att förklara hur det andliga står i relation till det själsliga och materiella.¹⁷

Jag menar att ett av huvudsyftena med texten är att få fram Furstarnas egenskaper, handlingar och kosmologiska placering, och hur dessa är verkningslösa gentemot "det andliga släktet". I denna framställning har motsättningen mellan det kvinnliga och det androgyna en stor funktion genom att de kvinnliga karaktärerna till största del representerar det andliga, medan de androgyna karaktärerna representerar det jordiska. Därav är det av stor vikt att göra en noggrann avvägning i

¹¹ McGuire, "Virginity and Subversion", 241.

¹² McGuire, "Virginity and Subversion", 257.

¹³ McGuire, "Virginity and Subversion", 257.

¹⁴ Michael A. Williams, "Variety in Gnostic Perspectives on Gender", *Images of the Feminine in Gnosticism*, red. Karen L. King (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 9.

¹⁵ Williams, "Variety", 12.

¹⁶ Williams, "Variety", 12.

¹⁷ Williams, "Variety", 9.

översättningen av pronomen eftersom karaktärernas könstillhörighet har en stor funktion i ett av textens huvudsyften.

SKAPADES DEN FÖRSTA MÄNNISKAN SOM MANLIG ELLER ANDROGYN?

Efter att ha presenterat en bild av vad karaktärernas könstillhörighet kan tänkas ha för roll och funktion i texten vill jag nu gå över till att diskutera översättning av pronomen kopplat till dessa. Här vill jag även ge en vidare förklaring till varför jag tolkar vissa karaktärer som androgyna, snarare än manliga.

Att Bentley Layton, Marvin Meyer och Roger A. Bullard tolkar den första människan som manlig ser vi bland annat i hur de översätter pronomenet ϱ till "he" när det syftar tillbaka till just den första människan.¹⁸ ϱ är ett pronomen som syftar till tredje person singular maskulinum. Detta kan både syfta tillbaka till en person av manligt kön, det vill säga "han", men även till ett ord som tillhör den maskulina gruppen, vilket då bör översättas till "den"/"det".

Denna översättning gör alla tre genomgående i *Furstarnas natur*, men för att exemplifiera kan vi titta närmare på hur Layton har översatt en specifik mening. Denna mening tar vid när Furstarna inte lyckas resa sin människa och Anden kommer ner från det oföränderliga landet och gör den levande: $\alpha\mu\omicron\upsilon\gamma\tau\epsilon \epsilon\pi\epsilon\varrho\alpha\nu \chi\epsilon \alpha\delta\alpha\mu \chi\epsilon \alpha\gamma\varrho\epsilon \gamma\alpha\rho \epsilon\rho\omicron\upsilon \epsilon\varrho\kappa\epsilon\iota\mu \epsilon\iota\chi\bar{\mu} \kappa\alpha\lambda$ (88.16–17). Nämnada mening har jag valt att översätta som följer: "Anden kallade människan för Adam,¹⁹ eftersom den blivit funnen kry-

¹⁸ Översättningarna jag syftar till i artikeln är de som presenteras i Roger A. Bullard, *The Hypostasis of the Archons: The Coptic Text*, red. Martin Krause (Berlin: Walter de Gruyter, 1970); Bentley Layton, *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, red. James McConkey Robinson & William W. Attridge (Leiden: Brill, 2000); samt Marvin Meyer, *The Nag Hammadi Scriptures* (New York: HarperOne, 2008), 187–98.

¹⁹ Ordagrant: "Den kallade dess namn för Adam"/"Han kallade hans namn för Adam".

pandes på marken”, medan Layton valt att översätta till: ”It called his name Adam since he was found moving upon the ground”.²⁰ Här ser vi således att Layton har tolkat människan som manlig, och därigenom bland annat översatt pronomenet ρ i $\epsilon\rho\kappa\epsilon\mu$ till ”he”. Utifrån Laytons kommentarer till sin översättning så är det dock svårt att utläsa ifall han tolkat Adam som manlig eller androgyn. I sin karaktärsbeskrivning beskriver han Adam som: ”the first man on earth, created by the rulers as a male counterpart both to themselves and to the image of incorruptibility”.²¹ I en kommentar till passagen där Furstarna öppnar människan skriver han däremot:

The new creature is stamped with Adam's image, but altered or restricted so as to be distinctly female and to leave him male; on the model of the Rulers' body (87:30–31 “they modelled their Man after their body”) Adam would have been androgynous (87:27–29, 94:18, 95:3–4) until the removal of the female component.²²

Denna kommentar motsäger således både Laytons karaktärsbeskrivning och hans val att översätta pronomenet ρ till ”he” i ovannämnda exempel. Det ska emellertid tilläggas att sistnämnda citat är från Laytons översättning som publicerades 1974, medan karaktärsbeskrivningen publicerades 1989. Möjligtvis är då förklaringen till motsägelsen i Laytons kommentarer att han tolkar texten annorlunda vid den senare tidpunkten. Det visar dock ändå på att Layton vid något tillfälle tolkar Adam som androgyn.

Meyer har översatt nämnda mening som följer: ”And the spirit called his name Adam, since he was found moving around upon the ground”.²³ Däremot ger Meyer uttryck för en tolkning av Adam som androgyn i en not till passagen där människan öppnas på sida 89.7–10:

²⁰ Bentley Layton, *Nag Hammadi codex II, 2-7: together with XIII,2**, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655 (Leiden: Brill, 1989), 239.

²¹ Layton, *Nag Hammadi Codex II*, 227.

²² Bentley Layton, “The Hypostasis of the Archons (Conclusion),” *Harvard Theological Review* 69 (1976): 31–101, 54.

²³ Meyer, *The Nag Hammadi Scriptures*, 192.

"The sentence seems to suggest that one side of androgynous Adam, a female side, is removed".²⁴ Om det är så som kommentaren föreslår, att Meyer tolkar den första människan som androgyn, så finns det även hos honom en motsägelse mellan tolkningen och hans val att översätta pronomenet φ till "he".

Jag menar däremot att pronomenet φ i exempelvis $\epsilon\varphi\kappa\epsilon\mu$ syftar tillbaka till ordet för människa, det vill säga $\rho\omega\mu\epsilon$. Den människa som introduceras i texten på sida 87.24–25: "Furstarna rådslog och sade: "Kom! Vi ska skapa en människa av lera från marken" ($\lambda\mu\eta\epsilon\iota\tau\bar{\iota}\bar{\nu}$ $\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\iota}\bar{\nu}\tau\alpha\mu\bar{\iota}\bar{o}$ $\bar{\nu}\bar{o}\varphi\omega\mu\epsilon$ $\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{o}\varphi\chi\omicron\varsigma$ $\epsilon\beta\omicron\lambda$ $\epsilon\bar{\nu}$ $\bar{\nu}\bar{\mu}$ $\bar{\nu}\bar{\kappa}\alpha\lambda$), och som även nämns på sida 88.3–5: "Och Fursten²⁵ blåste in i dess ansikte och människan blev själslig, och förblev på marken i många dagar" ($\lambda\gamma\omega$ $\lambda\varphi\eta\iota\varphi\epsilon$ $\epsilon\lambda\omicron\gamma\omega\bar{\nu}$ $\epsilon\bar{\nu}$ $\bar{\nu}\bar{\mu}$ $\bar{\nu}\bar{\epsilon}\varphi\lambda\omicron$ $\lambda\varphi\omega\mu\epsilon$ $\varphi\omega\pi\epsilon$ $\bar{\mu}\bar{\nu}\bar{\gamma}\chi\iota\kappa\omicron\varsigma$ $\epsilon\iota\lambda\bar{\mu}$ $\bar{\nu}\bar{\kappa}\alpha\lambda$ $\bar{\nu}\bar{\epsilon}\lambda\lambda$ $\bar{\nu}\bar{\epsilon}\rho\omicron\omicron\gamma$). Ordet $\rho\omega\mu\epsilon$ tillhör den maskulina gruppen, vilket förklarar användandet av pronomenet för tredje person singular maskulinum. Det är således inte en självklarhet att tolka denna människa som manlig endast utifrån vilket pronomen som används, utan detta kräver en närmare analys av textens sammanhang.

På sida 87.11–33 kan vi läsa om upprinnelsen till skapelsen av människan. Furstarna har sett Oförgänglighetens bild i vattnen och förälskar sig i henne. I ett försök att fånga den andliga principen bestämmer de sig för att skapa en människa för att locka till sig henne. De skapar sin människa i enlighet med sina kroppar, som beskrivs som både manliga och kvinnliga, och även i enlighet med den kvinnliga Oförgänglighetens bild:

Furstarna rådslog och sade: "Kom! Vi ska skapa en människa av lera från marken". De formade sin skapelse så att den blev helt jordisk. Men [angående] Furstarnas kropp[ar] så är den som har kvinnlighet [även] [manlig]²⁶, ansiktena

²⁴ Meyer, *The Nag Hammadi Scriptures*, 192.

²⁵ Ordagrant: "han"/"den". Detta syftar troligtvis till Samael, även om det inte explicit framgår att Samael deltar i skapelsen av människan.

²⁶ $\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\alpha}\rho\chi\omega\bar{\nu}$ $\Delta[\epsilon$ $\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\omega}]$ $\bar{\nu}\bar{\epsilon}\tau\epsilon\gamma\bar{\nu}\tau\alpha\gamma\varphi$ $\bar{\nu}\bar{\epsilon}\varsigma\eta\mu\epsilon$ $\omicron\gamma\epsilon[\dots]$. Här finns några luckor i texten. Vad gäller den första luckan så menar Layton att $\omega\mu\alpha$ är relativt säkert genom en jämförelse

är som djurs. De tog [lera] från marken och formade [sin mä]nniska i enlighet med sin kropp och i enlighet med Guds [bild] som visat sig [för dem] i vattnen. (87.23–33)

Att den första människan skapas utifrån de androgyna Furstarnas kroppar och utifrån bilden av den kvinnliga gudomligheten föreslår därigenom att även denna människa är androgyn.

Myter där den första människan beskrivs som androgyn var väldigt vanliga under antiken i främre orienten och även i många andra kulturer.²⁷ Det är dock först i den grekiska traditionen som det finns många litterära källor att tillgå kring detta. Exempelvis kan vi läsa om detta i Empedokles Fragment 61–62 där tvåkönade människor beskrivs födas med ryggar mot varandra.²⁸ Idén om Adam som androgyn går även att finna i rabbinsk litteratur, men då var syftet att försöka harmonisera

med 87:31, men att det finns plats för både den bestämda artikeln π - och den obestämda artikeln σ - mellan ϵ och c (Layton, *Nag Hammadi Codex II*, 34). Den största osäkerheten finner vi i slutet där vi endast kan utläsa $\sigma\gamma$ framför luckan. Enligt den förslagna översättningen så skulle vi kunna tänka oss att det möjligen har stått $\sigma\gamma[\sigma\sigma\tau]$ (Jörgen Magnusson, personlig kommunikation). Även om den förslagna översättningen är något osäker så stärks den av att Furstarna beskrivs som ”av manskvinlighet tillhörande” på sida 95:3. Detta genom $\sigma\gamma\tau\sigma\mu\epsilon$, som är en sammansmält konstruktion av ordet för ”manlig”/”manlighet”, $\sigma\sigma\gamma\tau$, och ordet för ”kvinlighet”/”kvinna”, $\sigma\mu\epsilon$. Med tanke på kopplingen till 94:14–19 så menar Layton att $\sigma\gamma\tau\sigma\mu\epsilon$ är en mycket trolig restaurering (Layton, *Nag Hammadi Codex II*, 34). Detta ord får dock inte plats i luckan, och Layton föreslår istället $\sigma\sigma\gamma\tau$ (”manlig/manlighet”), $\sigma\gamma\mu\eta$ (”materia”) eller $\sigma\gamma\sigma\epsilon$ (”ofullgånget foster/untimely birth”) (34). Meyer diskuterar ingen restaurering men föreslår: ”These archons have bodies that are both female [and male]” (Meyer, *The Nag Hammadi Scriptures*, 192), och Jörgen Magnusson föreslår: ”Men när det gäller sådana Furstar, [angående] kroppen [alltså], är den som har kvinnlighet [dessutom] [manlig]” (Jörgen Magnusson, ”Om makternas väsen”, *Jörgen Magnusson*, 17 februari 2017, <http://www.jorgenmagnusson.com/svenska/relast14/delkurs3/furstarna.pdf>). Val-et jag har gjort i min översättning baseras på en restaurering till $\sigma\gamma[\sigma\sigma\tau]$. Dels för att ordets längd passar in i luckan, och dels eftersom det finns en referens till dessa som ”av manskvinlighet tillhörande” på sida 95:3.

²⁷ Wayne A. Meeks, ”The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity”, *History of Religions*, 13/3 (1974): 165–208, 185.

²⁸ Bullard, *Hypostasis*, 76.

1 Mos 1:27 och 5:2.²⁹ Således är det inte heller en främmande tanke under antiken att den första människan beskrivs som just androgyn. Genom detta, tillsammans med att den litterära kontexten talar för en tolkning av en androgyn människa och att jag menar att pronomenet η syftar tillbaka på $\rho\omega\mu\epsilon$, föreslår jag den mer könsneutrala översättningen "den" där texten syftar till den första människan.

Att både Layton och Meyer tolkar den första människan som manlig kan vi även se i deras översättning av $\pi\epsilon\alpha\upsilon\tau\omega\pi\epsilon\iota\mu\epsilon$ på sida 87:35. Där läser vi om hur Furstarna talar om att de vill fånga Oförgängligheten genom sin skapelse (det vill säga människan): "[Kom!]³⁰ Låt oss fånga den genom vår form [så att] när den ser sin partner [...]"]³¹ så kan vi gripa den genom vår form" (87.33–88.1). Det koptiska ordet $\upsilon\tau\omega\pi\epsilon\iota\mu\epsilon$, ovan översatt som "partner", har en något oklar betydelse, men är en samsättning av orden för partner, vän, likhet och avbild.³² Layton kommenterar nämnda ord i sin översättning och hänvisar till den sahidiska versionen av Romarbrevet 8:29 där detta sällsynta koptiska ord återges.³³ I den grekiska versionen av Rom 8:29 används $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu\omicron\varsigma$, och betydelsen av $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ kan beskrivas som följande: 1) "a likeness, image, portrait"; 2) "a semblance, phantom"; 3) "a similitude, simile".³⁴

I ovannämnda passage översätter Layton $\pi\epsilon\alpha\upsilon\tau\omega\pi\epsilon\iota\mu\epsilon$ till "its male counterpart", och Meyer översätter på ett liknande sätt, nämligen till

²⁹ Bullard, *Hypostasis*, 76.

³⁰ Restaurering av Nagel: $\alpha[\mu\eta\epsilon\tau\bar{\eta}\ \mu\alpha] \rho\bar{\eta}\tau\epsilon\omicron\varsigma$ (Layton, *Nag Hammadi Codex II*, 34, 238).

³¹ Enligt Layton saknas ungefär 5–7 bokstäver (Layton, *Nag Hammadi Codex II*, 34, 238). Nagel föreslår: $\upsilon\tau\omega\pi\epsilon\iota\mu\epsilon\ \bar{\eta}\tau\omega\epsilon\tau\tau\epsilon\ \bar{\eta}\tau\bar{\eta}$ ("counterpart [and become enamoured of it]"); Schenke: $\upsilon\tau\omega\pi\epsilon\iota\mu\epsilon\ \bar{\eta}\tau\omega\epsilon\tau\tau\epsilon\ \bar{\eta}\tau\bar{\eta}$ ("counterpart [and come to it]") (Layton, *Nag Hammadi Codex II*, 34, 238–239); Magnusson, "Om makternas väsen": "[närmar sig den]"; Meyer, *The Nag Hammadi Scriptures*, 192: "[and fall in love with it]".

³² Jörgen Magnusson, *Lärobok i koptiska med inriktning på texter från Nag Hammadi* (Skrifter vid institutionen för Humaniora vid Mittuniversitetet, 2012), 107.

³³ Layton, "Hypostasis", 50.

³⁴ *LSJ*, s.v. "εἰκῶν", online: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3ADei%3Akw%2Fn>.

”its male partner”. Även om jag här har valt att använda det mer kön-neutrala ”partner” så finns det visserligen en poäng i att översätta såsom både Layton och Meyer har gjort. Detta eftersom nämnda substantiv föregås av den possessiva artikeln $\pi\epsilon\eta$. Här uttrycker π att det handlar om bestämd form maskulinum, medan η uttrycker ägaren i tredje person singular maskulinum.³⁵ Att ägaren här uttrycks som maskulin när det är den kvinnliga Oförgängligheten som åsyftas beror på att det syftar tillbaka till ”bilden” av Oförgängligheten som visat sig i vattnet. Det koptiska ordet för ”bild” är $\pi\epsilon\eta$, som är ett maskulint ord. Således skulle det vara möjligt att översätta $\pi\epsilon\eta\omega\beta\pi\epsilon\eta\epsilon$ till ”hans partner” såväl som ”sin partner”. För att komma fram till vem som åsyftas som ägaren i nämnda konstruktion har jag därför fått ta hjälp av den litterära kontexten och genom det översatt till ”sin partner”.

Vad gäller den artikel som uttrycker substantivet i bestämd form maskulinum så kan detta tyda på två saker, nämligen att $\omega\beta\pi\epsilon\eta\epsilon$ är ett maskulint ord och således får en maskulin artikel, men det är även möjligt att det syftar till att ”partnern” är av manligt kön. Eftersom ordet är en sammansättning av flera ord, där betydelsen är något oklar, så är även genusbestämningen av ordet oklar. Den bestämda artikeln maskulinum skulle dock kunna förklara varför Layton och Meyer valt att tolka denna partner som manlig. Ordets genusbestämning är däremot som sagt oklar, och en översättning till ”manlig motpart” är därför inte självklar eftersom det skulle kunna vara så att $\omega\beta\pi\epsilon\eta\epsilon$ här behandlas som ett maskulint substantiv. Att jag har valt att översätta $\omega\beta\pi\epsilon\eta\epsilon$ till det mer könsneutrala ”partner” grundar sig i att nämnda partner syftar tillbaka till den första människan, som jag föreslår bör tolkas som androgyn. Därigenom skulle en översättning till ”manlig motpart” tala emot hur denna partner beskrivs i texten.

Det finns ytterligare ett argument som skulle kunna tala för Laytons och Meyers översättning. Ordet $\omega\beta\pi\epsilon\eta\epsilon$ återfinns nämligen även på sida

³⁵ Bentley Layton, *A Coptic Grammar: With Chrestomathy and Glossary: Sabidic Dialect* (Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2011), 46.

92.24–25 i *Furstarnas natur*, men då med den possessiva artikeln τῆν. Denna artikel uttrycker ägaren i tredje person plural, men då de possessiva artiklarna i första person singular och samtliga personer plural är genusoberoende så säger den således ingenting om ägarens kön. Däremot uttrycker den inledande bokstaven τ att substantivet ska läsas i bestämd form femininum. Det är därför möjligt att översätta denna konstruktion till både "er partner" och "er kvinnliga partner". Att här översätta till "er kvinnliga partner", som både Layton och Meyer gjort, styrks av kontexten, då denna partner i detta fall syftar tillbaka till den köttsliga kvinnan. Således finns det ingen problematik kring översättningen av οὐβρεῖνε i detta exempel. Exemplet skulle dock kunna förklara varför både Layton och Meyer har använt sig av epitetet "manlig" i sin översättning av sida 87.35. Detta eftersom avskrivaren använder sig av både bestämd artikel femininum och maskulinum, vilket i förlängningen kan ses som ett sätt att göra en distinktion mellan den "manliga partnern" och den "kvinnlige partnern".

Vidare finns även en liknande problematik på sida 89–90 som talar för vikten av kontextanalys vid denna typ av konstruktioner i texten. På sida 89.32 och 90.6 används den bestämda artikeln maskulinum: τ, framför ordet ρεφταμο, vilket kan översattas till "instruktören". Ordet ρεφταμο består av två delar, då ρεφ är ett adjektiviskt uttryck som tillsammans med verbet ταμο ("undervisa", "berätta" eller "informera"), bildar ordet "instruktör". Eftersom ρεφ är genusneutralt och får sitt genus genom att en bestämd artikel läggs till så signalerar ovan nämnda konstruktion att det är en manlig instruktör som beskrivs. Däremot så används den bestämda artikeln femininum: τ, vilket ger konstruktionen τρεφταμο, på sida 90.11, och således signalerar att det här är en kvinnlig instruktör. Eftersom alla tre exempel syftar till samma "instruktör" blir det viktigt att undersöka i vilket sammanhang som nämnda konstruktioner används.

På sidan 89.32 läser vi "Men den andliga kom genom ormen, instruktören, och undervisade dem om dessa saker". Här beskrivs hur den andliga har gått in i ormen, den som kallas instruktören. Den som här beskrivs som "den andliga" syftar tillbaka till den som på sida 89.11

beskrivs som ”den andliga kvinnan”, (τρυμε ἰπνεγμα). Detta ger en okomplicerad signal om att den andliga är av kvinnligt kön. Samma bestämda artikel maskulinum används på sida 90.6 där vi läser: ”Men ormen, instruktören, sade: ”Ni kommer inte att dödligen dö”. Det är först på sida 90.11 som den bestämda artikeln byts ut mot den feminina motsvarigheten: ”Och instruktören lämnade ormen ensam så att den blev jordisk”. Möjligtvis kan det vara så att den maskulina artikeln syftar till referensen om ormen som instruktören, då orm, ορα, kan anta både maskulin och feminin form. Då hade vi dock förväntat oss att den maskulina artikeln uteslutande hade använts i alla tre konstruktioner och eftersom detta inte är fallet är det mindre troligt. Detta exempel visar att det inte är en självklarhet att tolka in manligt och kvinnligt i texten utifrån vilken artikel eller pronomen som används. Genom det vill jag även visa varför jag har valt att översätta περσφρημε till det könsneutrala ”sin partner”. Dels för att kontexten talar för att den partner som här beskrivs är androgyn, och dels för att det ger en mer neutral bas för läsaren att själv tolka texten utifrån. Både Jörgen Magnusson och Roger A. Bullard har valt liknande översättningar, nämligen ”sin partner” respektive ”its co-image”.

BÖR DEMIURG-GESTALTEN TOLKAS SOM MANLIG?

Samma problematik kring valen att översätta det manliga och kvinnliga i texten finns även kring Demiurg-gestalten.³⁶ Även när Demiurgen åsyftas i texten genom ett pronomen används nämligen ο, vilket också genomgående översatts till ”he” av Layton, Meyer och Bullard. Detta kan verka oproblematiskt då en sådan översättning är fullt grammatisk gångbar, däremot går en sådan översättning mot hur Demiurgen beskrivs i texten.

Jag har därför valt att genomgående i min översättning av Furstarnas natur översätta pronomenet som syftar till Demiurgen till ”den”, och på

³⁶I *Furstarnas natur* benämns denne som Jaldabaoth, Samael och Saklas.

vissa ställen har jag även använt egennamnet "Samael" istället. För att bättre kunna demonstrera hur jag tänkt vid dessa tillfällen vill jag använda mig av en konstruktion som vi finner på sida 86.29, nämligen ⲁⲓⲁⲟⲟⲥ.

Om vi delar upp ovannämnda konstruktion, så uttrycker det inledande ⲁ att detta är en perfektkonstruktion, medan det efterföljande ⲓ som sagt är ett personligt pronomen som uttrycker subjektet i tredje person maskulinum. Konstruktionen avslutas sedan med predikatet ⲁⲟⲟⲥ, som är den förpersonliga formen av verbet ⲁⲟ, vilket kan översättas till "säga, berätta, sjunga".

Den som talar uttrycks som sagt i tredje person maskulinum, vilket både kan syfta tillbaka till ett ord uttryckt i maskulinum, eller till någon av manligt kön. Därför bör man undersöka vem eller vad som pronomenet syftar tillbaka till. I denna situation syftar subjektet tillbaka till ⲛⲟⲩⲛⲟⲥ ("Deras ledare") på sida 86.27. Denna konstruktion består av den inledande possessiva artikeln ⲛⲟⲩ, där ⲛ är den bestämda artikeln maskulinum, medan ⲟⲩ återger ägaren i tredje person plural. Det efterföljande ⲛⲟⲥ är ett adjektiv som kan översättas till "great, large",³⁷ men som även kan användas som subjekt om det föregås av en artikel, här "deras store"/"deras ledare".³⁸ Eftersom ⲛⲟⲥ är ett adjektiv, och således genusoberoende, får det genusbestämning genom artikeln. Att även detta adjektiv föregås av den bestämda artikeln maskulinum skulle således kunna vara ett argument för att subjektet är av manligt kön, och att översättningen av den förstnämnda konstruktionen därför bör vara "talade han".

Om vi däremot går ett steg längre och tittar på vem ⲛⲟⲩⲛⲟⲥ syftar till är det den centrala Demiurgen som åsyftas. På sida 94.34 och 95.3 beskrivs Demiurgen som "mankvinna" (ⲓⲟⲟⲩⲧⲉⲩⲛⲓⲙⲉ), det vill säga androgyn eller tvekönad. Utifrån den aspekten blir en översättning till "talade han" missvisande. Därför har jag i dessa fall valt att översätta könsneu-

³⁷ Walter Ewing Crum, *A Coptic Dictionary* (Oxford, Clarendon Press, 1939), 250.

³⁸ Magnusson, *Lärobok i koptiska*, 22.

tralt, det vill säga till ”talade den”, medan Layton, Meyer och Bullard alla valt att översätta denna konstruktion till ”he said”.

FADER ELLER FÖRÄLDER?

Ytterligare en problematik kring översättningen som visar att översättare tenderar att föredra en översättning till det manliga kan vi se i hur man hanterat ordet ⲉⲟⲣ. Det koptiska ordet ⲉⲟⲣ förekommer på nio ställen i texten, och används oftast för att beskriva den högsta gudomligheten. Ordet kan syfta till både en ”fader” och en ”förälder”, eftersom det saknas ett separat ord för ”förälder” på koptiska.³⁹ I de översättningar som gjorts av Layton, Meyer och Bullard så har detta ord uteslutande översatts till ”Fader” på de ställen där den högsta gudomligheten åsyftas. Eftersom texten troligtvis är en koptisk översättning från ett grekiskt original, och koptiskan saknar ett ord som exklusivt återger ordet ”förälder”, så är det inte helt klart vilken översättning som är att föredra. Ett exempel där denna problematik blir tydlig är på sida 95.1–4 där vi läser:

Eftersom den fursten hade blivit mankvinna skapade den en stor sfär åt sig själv, med oändlig omfattning. Den tänkte skapa barn åt sig. Den skapade sig sju barn, av mankinnighet tillhörande, såsom sin förälder (ⲉⲟⲣ).

Fursten som ”föräldern” syftar till, beskrivs som ”mankvinna”, och en översättning till ”förälder” är därför att föredra. En översättning till ”fader” hade således resulterat i en könsbestämning som det inte finns belägg för i texten. Detta har dock uppmärksammats av Layton, Meyer och Magnusson som översatt till ”parent” respektive ”förälder” i just denna passage. Bullard har däremot valt översättningen ”Father” även här.

³⁹ Deirdre J. Good, “Gender and Generation: Observations on Coptic Terminology, With Particular Attention to Valentinian Texts”, *Images of the Feminine in Gnosticism*, red. Karen L. King (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 26.

Deirdre J. Good tar även upp ett annat exempel där problematiken kring $\epsilon\omega\tau$, och avsaknaden av ett koptiskt ord för "förälder" blir tydlig. Hon nämner att vi i Johannesapokryfen 4:26 kan läsa om "our male fathers and our mothers". Visserligen talar redan användandet av "mothers" för att $\epsilon\iota\omicron\tau\epsilon$ (plural av $\epsilon\omega\tau$) här bör översättas till "fathers", men det Good vill visa är att den koptiska översättaren varit medveten om tvetydigheten i ordet $\epsilon\omega\tau$ och därför velat tydliggöra genom att lägga till könsbestämningen "male" framför "förälder". Good nämner också den koptiska översättningen av Mark 13:12, där det grekiska ordet för "föräldrar" översatts till det koptiska ordet för "fäder/föräldrar" ($\epsilon\iota\omicron\tau\epsilon$), vilket visar hur begränsningarna kring dessa ord i koptiskan påverkar läsningen. Därav är inte "Fader" ett självklart val för översättningen här, vilket även skulle kunna tala för att det ofta finns en förförståelse hos översättare i valet av översättning av detta ord. Eftersom det inte finns några belägg i Furstarnas natur för att det är en "Fader" som åsyftas har jag valt att översätta $\epsilon\omega\tau$ till "Förälder" genomgående i texten.

SLUTSATS

Genom föregående diskussion har jag dels velat visa hur tidigare översättare av *Furstarnas natur* ofta tenderat att framhäva det manliga i texten, även när den litterära kontexten talar emot en sådan översättning. Dels har jag även velat ge mina förslag på översättning av relevanta passager och konstruktioner. En översättning av denna typ av text är inte helt problemfri, och som översättare ställs man således inför en rad ställningstaganden som kräver sina val. Därför har jag velat betona vikten av en noggrann undersökning av textens sammanhang, och då särskilt kring hur det manliga och det kvinnliga bör tolkas rent språkligt i texten.

Att Layton, Meyer och Bullard föredrar att framhäva det manliga, och tolkat den första människan som manlig, trots att kontexten föreslår att den är androgyn, skulle kunna visa att de påverkats av den traditionellt patriarkala tolkningen av 1 Mos 1–2. Detta blir problematiskt

då textens tidiga kritik mot just denna tolkning i mångt och mycket försvinner, men även för att en sådan översättning påverkar sekundära tolkningar av texten.

”Jag arma människa, vem skall befria mig från denna dödens kropp?” En översättning och analys av Paulus Apokalyps från Nag Hammadi

EIRINI BERGSTRÖM

Student, Mittuniversitetet

irini_bergstrom@hotmail.com

INLEDNING

Över sjuttio år har passerat sedan upptäckten av en samling texter, skrivna på koptiska, i Nag Hammadi i Egypten. Mycket arbete har lagts på restaurering, översättning och redigering av dessa skrifter. I och med det har vi fått en mer nyanserad bild av den tidiga kristendomens historia. Sökandet efter texternas ursprung har visat sig vara en komplex och svår process, utan några självklara svar. Kulturella fenomen har sällan en början någonstans, utan uppstår oftast ur något annat. De blandas, överlappar varandra och skapar hybrider. Detta gäller i hög grad skrifterna från Nag Hammadi, vilka uppstod i det romerska imperiet, en mångkulturell smältdeg av grekisk-romersk mytologi och filosofi, judisk tradition, egyptisk mytologi och många fler trosinriktningar, däribland de som kom att kallas gnostiska.¹ Översättningsarbetet med texterna från Nag

¹ Begreppet gnosticism är ett flitigt debatterat ämne inom studiet av tidig kristendom. Att skapa en tillfredsställande definition har visat sig problematiskt. Nutida religionshistoriker som till exempel Karen King menar att vi bör uppmärksamma problemet med begreppet i dess historiska kontext. Termen myntades i mitten av 1600-talet av filosofen Henry More och användes då som en beskrivning på religioner och trosföreställningar som inte passade in i bilden av konventionell kristendom. Kort sagt har begreppet ”gnosticism” kommit att bli ett finare ord för ”heresi”. När jag framöver

Hammadi är även det en pågående process. För varje gång det dyker upp nya dokument eller andra historiska fynd som kan komplettera det nuvarande materialet erhålls ny kunskap men det väcks också nya frågor. För varje gång en text översätts eller redigeras upptäcks något nytt. Så har också fallet varit med föreliggande artikels studieobjekt, *Paulus uppenbarelse* ur Kodex V, härefter *Paulupp*.² Texten är översatt till engelska, franska, tyska och spanska men inte till svenska.³ I föreliggande ar-

använder termen i artikeln, även vid referat, kommer jag att skriva den inom citattecken för att markera problematiken med dess definition. Detta gäller såväl begreppet i sig som närliggande begrepp – ”gnosis”, ”gnostiker” etcetera. Jag menar inte att vi ska överge paraplytermen ”gnosticism” helt, utan istället försöka vara så konkreta som möjligt när vi forskar kring tidigt kristna texter. Vi bör vara kritiska och medvetna om att tidig kristen teologi var mycket mer komplex i sin utformning och praxis bland olika kristna grupper under de första århundradena. Således bör vi ha den här komplexiteten i åtanke när vi konstaterar att något är av ”gnostisk” karaktär eller inte. Min egen förståelse av ”gnosticism” bygger till stor del på Wittgensteins modell om familjelikhet. ”Gnosticism” – liksom begreppet ”religion” – utgör en familj med olika medlemmar. Vissa medlemmar har vissa likheter med andra medlemmar men inga likheter med en annan medlem. Sådana familjelikheter för ”Gnosticism” under senantiken utgör till exempel Christoph Marksches, *Gnosis: An Introduction* (Continuum Publishers, 2003), 16–17, lista över gnosticisms karaktäristika. Bland dessa återfinns: 1) Upplevelsen av en transcendent, utomvärldslig, avlägsen och överlägsen gud; 2) Tron på fler gudomliga figurer som står närmare människorna än den överlägsna guden; 3) Synen på den materiella världen som en ond skapelse och människans upplevelse av alienation i densamma; 4) Tron på en underlägsen gud och uppfattningen att denne är skaparen – Demiurgen – av den materiella världen; 5) Kunskap (gnosis) om ovanstående förhållanden som kan befria människans andliga gnista så att den kan återförenas med den sanna skaparen.

² Nag Hammadi-versionen bör inte förväxlas med den grekiska ”Paulus uppenbarelse”, även kallad ”Visio Pauli”, som var välkänd under medeltiden och en inspirationskälla till Dantes *Den gudomliga komedin*. Texten översattes till koptiska någon gång under 900-talet e.v.t. och finns just nu på British Museum. Utöver den fanns också en ”Paulus himlafärd” som inte är återfunnen, men som omnämns av Epifanios av Salamis i ”Panarion”.

³ För en översättning till engelska, se William R. Murdock, *The Apocalypse of Paul*, PhD diss. (The Claremont Graduate School, 1968). Se även George MacRae och William R. Murdock, ”Apocalypse of Paul (NHC V, 2)”, i *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices V3*, red. James McConkey Robinson

tikel kommer jag att presentera en svensk översättning och en analys av dess symbolspråk. Min slutsats är att texten troligen användes i ett kateketiskt syfte inom valentiniansk tradition och att den i sin narrativa utformning representerar fyra mysterier som är särskilt representativa för den valentinianska kyrkan.⁴ Betydelsen av dopet, smörjelsen, befrielse- och brudkammarmysteriet är, tror jag, den apokalyptiska berättelsens underliggande budskap. Paulus vision av en färd som han företar med den heliga anden som sin *angelus interpretis* är en metafor för människans möjlighet att frigöra sitt andeväsen från den onda materiella världen, från sin kropp och själ, och förena den med Gud.

Originalen av *Paulupp* var troligtvis skrivet på grekiska, liksom många av texterna funna i Nag Hammadi. Forskare anser att originaltexten sannolikt tillkom i Alexandria någon gång under 200-talet och att den översattes till koptiska under 300-talet.⁵ Spår av olika koptiska dialekter i texten kan visa oss dess översättningsresa från det grekiska originalet i Alexandria och vidare söderut till en bohairisk version i Nedre Egypten och slutligen en sahidisk version funnen i Nag Hammadi-biblioteket i

(Leiden: Brill, 1979); samt Michael Kaler, *Flora Tells a Story: The Apocalypse of Paul and Its Contexts* (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2008). För en översättning till tyska, se Hans Josef Klauck, "Die Himmelfahrt des Paulus (2 Kor 12:2–4) in der Koptischen Paulusapokalypse aus Nag Hammadi [NHC V/2]", *SNTSU* 10 (1985), 151–90. För en översättning till franska, se Jean-Marc Rosenstiehl och Michael Kaler (red.), *L'Apocalypse de Paul (NH V, 2)* (Québec: Presses de l'Université Laval, 2005). För en översättning till spanska, se Etcheverría R. Trevijano, "El Apocalipsis de Pablo NHC V2: 17.19–24.9. Traducción y comentario", *Salm* 39 (1981), 217–36.

⁴ Einar Thomassen, *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians"* (Leiden: Brill, 2006), 333–85.

⁵ Att texten tillkom i Alexandria är väldigt troligt då författaren tycks vara väl förtrogen med judisk apokalyptisk tradition, grekisk filosofi, men också egyptisk mytologi. Epifanios av Salamis rapporterar under 370-talet att valentinianerna fortfarande var aktiva i "Athribitis, Prosopites, Arsinoe, Thebaid och i de lägre delarna av Egyptens kust och Alexandria" (*Panarion* 31.7.1). Även om Epifanios sällan är den mest pålitliga av historiska guider är hans rapport en indikation på en bestående valentiniansk tradition i Egypten, vilken sträckte sig från Alexandria längs Nilen så långt söderut som till Thebaid, ett område kring Thebe, nära nuvarande Luxor.

Kodex V i Övre Egypten.⁶ När *Paulupp* återfanns 1945 var dokumentet skadat av bland annat insekter och därför saknas en stor del av inledningen. Det finns också en del lakuner i övre och nedre delen av texten varav några av dem kan rekonstrueras.

TIDIGARE FORSKNING

Det har inte bedrivits lika mycket forskning kring *Paulupp* som kring övriga Nag Hammadi-texter. Fem studier av mer omfattande karaktär är William R. Murdocks doktorsavhandling *The Apocalypse of Paul*, Hans Josef Klaucks "Die himmelfahrt des Paulus", Jean-Marc Rosenstiehl och Michael Kalers "L'Apocalypse de Paul (NH V,2)", Kalers egna monografi *Flora Tells a Story*, och Matthew Twigg's doktorsavhandling *Becoming Paul, Becoming Christ*.

I sin doktorsavhandling från 1968 söker William Murdock med en ny engelsk översättning av texten spåra dess ursprung i judisk apokalyptisk tradition samt i grekisk och egyptisk mytologi. Murdock drar också flera paralleller mellan *Paulupp* och andra "gnostiska" texter, i huvudsak sådana som ansågs tillhöra den valentinianska skolan.⁷ Han konstaterar dock inte att texten är valentiniansk även om mycket i hans avhandling pekar på det. Hans slutsats är att texten är *en vision av en himmelfärd som just Paulus är kallad till*. Syftet med texten, menar han, är att höja statusen av Paulus apostlaskap. *Paulupps* narrativa karaktär representerar således en förebild för hur man ska gå till väga för att återuppstå i enlighet med Jesus.⁸ Att Paulus presenteras som uppståndelsens apostel och på så vis står över de andra apostlarna är en typisk valentiniansk tanke, något som Murdock återkommer till och bekräftar tio år senare i sin och George MacRaes granskande utgåva av "Coptic Gnostic Library Project".⁹

⁶ Kaler, *Flora Tells A Story*, 35–36.

⁷ Murdock, *The Apocalypse of Paul*, 239.

⁸ Murdock, *The Apocalypse of Paul*, 240–41.

⁹ MacRae och Murdock, "Apocalypse of Paul (NHC V, 2)", 49.

I början av 2000-talet publicerade universitetet i Laval en ny fransk utgåva av *Paulupp* i serien Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Jean-Marc Rosenstiehl gjorde en ny översättning, och tillsammans med den kanadensiske forskaren Michael Kaler skrev de en inledning och kommentarer till texten. De båda forskarna samarbetade i projektet, men hade olika syn gällande vissa frågeställningar. Till skillnad från Rosenstiehl ansåg Kaler att texten var skriven senare än mitten av 100-talet och mer troligt i början av 200-talet. Rosenstiehl var också av den åsikten att texten inte var "gnostisk", vilket, menade Kaler, fick som konsekvens att Rosenstiehl missade viktiga paralleller till andra "gnostiska" texter. Kaler gick än längre och menade att texten inte bara var "gnostisk" utan mycket tydde på att den också skulle kunna vara valentianiansk.¹⁰

Liksom Murdock och Klauck, vilka sökte finna textens litterära ursprung i olika senantika och judiska traditioner drog även Rosenstiehl många paralleller till just judiskt språkbruk och judiska apokalyptiska scener. Kaler däremot var mer intresserad av den kontext som *Paulupp* skapats i, och vilken funktion den kan ha haft, dess *Sitz im Leben*. I *Flora Tells a Story* presenterar han på ett intressant och samtidigt underhållande sätt, ett möjligt scenario till hur texten kan ha tillkommit. Han inleder med en kort påhittad berättelse om Flora, anhängare och invigd i de valentinianska mysterierna, som efter att ha förlorat en allmän teologisk debatt om vad Paulus egentligen menade med sin uppenbarelse i sina brev, går hem och skriver *Paulupp* så som hon, ur ett "gnostiskt" perspektiv, anser sig att det har gått till.¹¹ Texten, menar Kaler, avbildar Paulus som en apokalyptisk hjälte vars uppgift är att ge en "gnostisk"

¹⁰ Kaler, *Flora Tells A Story*, 43.

¹¹ Kaler, *Flora Tells A Story*, 62–63. Kalers definition av "gnosticism" är att det är en litterär och teologisk beteckning för olika sorter av tidig kristen, mystisk litteratur. Typiska karaktäristika av den här sorten är till exempel myten om människans sanna, andliga naturs fall till en underlägsen materiell värld som styrs av ett förtryckande väsen, ett budskap om att frigöra sig från den materiella världen och hitta tillbaka till sin sanna natur.

förståelse av kosmos och Paulus brev. Om man ser på *Paulupp* i ljuset av 200-talets teologiska och ideologiska dispyter om Paulus arv, kan man tolka texten som en slags propaganda, menar han, vars syfte var att locka nya potentiella medlemmar till den valentinianska rörelsen. Texten bör sammanfattningsvis ses som en produkt av tre samtida, tidigt kristna tankeströmmar – gnosticism, paulinism och apokalyptism.¹² Även om Kaler pekar på många valentinianska tecken som finns i texten samt diskuterar textens underliggande rituella ramverk och då belyser just valentinianska sakrament tar han inte steget fullt ut och fastslår att texten är valentiniansk. Sammanfattningsvis skriver han att Paulus uppenbarelse är *en text skriven under sent 100-tal eller tidigt 200-tal av en "gnostisk" (möjligen valentiniansk) författare*.¹³

I *Becoming Paul, Becoming Christ* argumenterar Matthew Twigg istället systematiskt för vad han menar är textens valentinianska ursprung. Han vill visa på att texten skrevs av valentinianer för valentinianer och vidare belysa hur texten användes i religiös praxis. För att åstadkomma detta jämför han *Paulupp* med andra valentinianska texter, till exempel Filips evangelium, som mer ingående beskriver mystiska och soteriologiska aspekter av rituell initiering och praxis. Genom att jämföra texterna visar han på hur valentinianska sakrament som dopet (det gudomliga Namnets soteriologiska kraft) narrativiserats i *Paulupp*. Twigg poängterar att han inte vill kalla valentinianerna för "gnostiker" utan han ser dem som ett exempel på tidig "gnostisk" kristendom. Valentinianerna definierade sig aldrig själva som "gnostiker" eller "valentinianer" utan snarare som "andliga frön", "de utvalda" eller helt enkelt "församlingen", men deras texter och tankar var av "gnostisk" karaktär. De bar således på ett gnostiskt typologiskt förhållande som Twigg gärna vill hålla så minimalistiskt som möjligt, bestående av 1) tron att världen skapades av en sämre Demiurg; och 2) tron att några eller alla människor innehåller en gnista av gudomlig substans och att om de blir

¹² Kaler, *Flora Tells A Story*, 226.

¹³ Kaler, *Flora Tells A Story*, 225.

medvetna om detta, genom rätt kunskap (γνώσις), har möjlighet att återvända till det gudomliga riket efter döden.¹⁴

Twigg argumenterar också för att Paulus uppstigande genom de tio himlarna visar på traditioner med rötter i judisk apokalyptisk litteratur och senare valentiniansk tradition om ett surrogativt himmelskt tempel genom vilket invigda, redan i detta liv, skulle kunna träda in och uppstiga med rätt kunskap och rätt rituell praxis. Av detta drar han slutsatsen att texten skulle kunna användas i en kateketisk kontext. Den omarbetade, vedertagna judiska bilden av det himmelska templet i *Paulupp* användes således av dess författare för att primärt särskilja den Sanna Guden från den underordnade Demiurgen.¹⁵

Vad forskningsläget sammanfattningsvis säger om *Paulupp* är följande: Texten är av "gnostisk" karaktär och förmodligen valentiniansk. Den är troligtvis tillkommen på grekiska, i Alexandria, någon gång i början eller under mitten av 200-talet e.v.t. Texten har sina rötter i grekisk-romersk och egyptisk mytologi och judisk apokalyptisk tradition. *Paulupp* kan ha använts som en propagandatext för att förhöja Paulus apostlaskap och hans "gnostiska" budskap, samt locka potentiella medlemmar till den valentinianska rörelsen. Den kan också ha använts i en kateketisk kontext, där läsaren skulle inspireras av Paulus – kanske till och med identifiera sig med aposteln – i sin framtida roll som troende, missionär, lärare eller präst. Med det sagt tycker jag att det kan vara på sin plats med lite bakgrundsinformation om valentinianernas mysterier och deras syn på Paulus innan jag presenterar min översättning.

¹⁴ Matthew Twigg, *Becoming Paul, Becoming Christ: The Nag Hammadi Apocalypse of Paul (NHC V, 2) in Its Valentinian Context*, PhD diss. (Regent's Park College, 2015), 2–4.

¹⁵ Twigg, *Becoming Paul, Becoming Christ*, 246–47.

VALENTINIANERNAS SAKRAMENT

I Filips evangelium, en annan Nag Hammadi-text från Kodex II, beskrivs fem sakrament, så kallade mysterier: ”Herren gjorde allt i ett mysterium, ett dop och en smörjelse och en nattvard och en befrielse och en brudkammare” (ἀπλοει[ς ᾧ ἔδωκεν ἡμῖν ἑνὸν μυστήριον οὐβα[πτισμα μὴ οὐχρισμα μὴ ἰεροεὐχαριστία μὴ ἰεροσῶτε μὴ ἰερογύμφωμ, Nag Hammadi Kodex II 3 67.29–30). Forskare har brottats med innebörden av dessa sakrament och deras egentliga antal sedan texten först översattes.¹⁶ Det är inte lätt att få fram information om tidigt kristna ritualer eftersom de just handlar om ”mysterier” (μυστήριον). Kunskap om hur, när och varför en viss ritual skulle utformas var inget som skrevs ner eller offentliggjordes, utan något som oftast hölls hemligt mellan de invigda.¹⁷ Texterna ger oss därför inga konkreta förklaringar till hur ritualerna gick till. Författarna har helt enkelt utgått från att läsaren redan är införstådd med ritualernas utformning och att den innehar en teologisk förståelse utav dessa.

Sakramenten i Filips evangelium tycks vara ordnade efter betydelse.¹⁸ Först kommer dopet (βαπτισμα) som en symbolisk passage från ”död” till ”pånyttfödd” som kristen. I det första århundradet var det enbart vuxna som döptes efter att länge ha förberett sig inför ritualen. Dopet förrättades i avskildhet, och den som skulle invigas sänktes ned naken i vatten. Den som döptes kallades sedan för *neophyt* (nyfödd). Vid dopet erhöles, enligt Filips evangelium, kunskap om det Gudomliga Namnet,

¹⁶ April DeConick, ”The True Mysteries: Sacramentalism in the ‘Gospel of Philip’”, VC 55 (2001): 226.

¹⁷ Nicola Denzey Lewis, *Introduction to Gnosticism: Ancient Voices, Christian Worlds* (New York: Oxford University Press, 2013), 37. På ett sätt lockade det här också till sig nya medlemmar till tidigt kristna rörelser. Mysteriekulter som till exempel de eleusinska mysterierna, orficismen eller kulten kring Mithras var populära under romartiden. Att tidigt kristna rörelser använde sig av ett språk med begrepp som ”mysterier” och ”invigda” kan ha varit ett strategiskt sätt att tilldra romares intresse för religionen. Särskilt de romare som redan sökte sig till mysteriekulter.

¹⁸ Lewis, *Introduction to Gnosticism*, 96; Thomassen, *The Spiritual Seed*, 349.

Guds namn som inte får uttalas. Förutom pånyttfödelse och det Gudomliga Namnet erhöll den döpte också uppståndelsen.¹⁹ I paulinsk teologi (Rom 6:3–4) beskrivs dopet som en rituell död vilken åtföljs av ett nytt liv. Så som Kristus uppväcktes från de döda, uppstod också den döpte från de andligt döda.

Nästa sakrament, smörjelsen (χρῖσμα) är enligt Filips evangelium ett än viktigare sakrament, eftersom det bekräftar dopet och att det är i och med smörjelsen som de initierade blir kristna – ”för det är genom ordet smörjelse (χρῖσμα) som de kristna erhållit sitt namn och inte från ordet för dop” (πῆρισμα πο̅ ἡ̅λοεις ἐπιβαπτῖσμα εβολ γαρ ε̅ῃ̅ πῆρισμα λυμογτε ερον δε χριστιανος ετβε ||πιβαπτῖσμα λη, Nag Hammadi Kodex II 3 74.12–15). Smörjelsesakramentet utfördes på så vis att man smorde väldoftande olivolja på den döptes huvud. Sakramentet kunde, förutom i samband med dop, förrättas som en del av en exorcism, eller strax före döden. Liksom dopets element är vatten är smörjelsens element ljuset. Tanken var att smörjelsesakramentet skulle omvandla människans andeväsen till ett ljusväsen som inte skulle kunna upptäckas av de onda krafterna vilka kunde hindra dess uppstigande till Fadern.²⁰

Nattvarden, Eukaristin (εὐχαριστία), utgör tillsammans med dopet och smörjelsen de primära förberedelser som krävs för att bli osynlig för de onda makterna under sin himlafärd. För valentinianerna innebar detta att deras kropp förvandlades till sin ursprungliga form, vilket också tillät dem att komma in i det himmelska tronrummet och skåda Fadern.

Vi är ganska välbekanta med de ovannämnda tre sakramenten då de fortfarande praktiseras inom kristna inriktningar, även om innebörd och praxis varierar och är en helt annan än under de första kristna århundradena. De två andra mysterierna som omnämns i Filips evangelium är däremot mer svårtolkade. Sambandet mellan mysterierna nämns vidare i Filips evangelium där det görs en liknelse av sakramenten med det him-

¹⁹ DeConick, "The True Mysteries," 234, 260-261.

²⁰ Lewis, *Introduction to Gnosticism*, 96.

melska templet i det himmelska Jerusalem.²¹ Passagen visar på mysteriernas teologiska komplexitet i hur de hänger ihop:

Dopet är det heliga huset (templet). Befrielsen är det heligaste, och brudkammaren som är inuti templet är det heligaste av det heliga. Dopet innefattar uppståndelsen och befrielsen; befrielsen sker i brudkammaren.

ΠΒΑΠΤΙΣΜΑ|ΠΕ ΠΝΕΙ ΕΤΟΥΘΑΒ [ΠΣΦ]ΤΕ ΠΕΤΟΥΘΑΒ | ΗΠΕΤ[ΟΥΘΑΒ ΠΕΤΟΥΘΑΒ ΗΠΕΤΟΥΘΑΒ ||ΠΕ ΠΝΥΜΦΩΝ Π|ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΟΥΠΤΑΦ | ΗΝΑΥ ΠΓΑΝΑΣΤΑΓΙC ΜΗ ΠCΩΤΕ ΕΠCΦ]ΤΕ ΕΝ ΠΝΥΜΦΩΝ
(Nag Hammadi Kodex II 3 69.22–27)

Kyrkofadern Irenaeus menade att befrielsemysteriet kunde utformas olika beroende på inriktning.²² Nicola Denzey Lewis har lagt fram en intressant teori om att befrielsemysteriet (σωτη, på grekiska ἀπολύτρωσις), också användes tillsammans med den sista smörjelsen som en ritual vid döden. Ritualen skulle hjälpa människans ande att återvända till Gud eller fullheten (πληρωμα).²³ Brudkammarsakramentet (νυμφων), vilket är typiskt för den valentinianska skolan, är också något av en gåta. Kan sakramentet ha inneburit ett ”andligt giftermål”, eller är det den världsliga äktenskapsakten mellan man och kvinna som åsyftas? Kan det handla om en dödsritual där syftet är att ljusväsendet – anden som finns inuti människan – ska enas med sin andliga gemål? Ett viktigt inslag i valentinianism är vikten av styrkan i dualismen manligt-kvinnligt där målet är att paret slutligen ska återförenas och återgå till ett harmoniskt tillstånd av enhet och androgynitet. Det är då allt kommer att bli återställt (ἀποκαταστασις) av Fadern. Då kommer människans ande att träda in i brudkammaren och enas med sin motsvarande ”ängel” eller ”andliga tvilling”.²⁴

²¹ Efter förstörelsen av Solomons tempel i Jerusalem år 75 e.v.t.

²² Irenaeus, *Mot heresierna – I urval och översättning av Olof André*n (Skellefteå: Artos 2016), I.21.2.

²³ Nicola Denzey Lewis, ”Apolityrosis as Ritual and Sacrament: Determining a Ritual Context for Death in Second-Century Marcossian Valentinianism”, *J ECS* 17 (2009): 560.

²⁴ Klemens av Alexandria, *Utdrag av Theodotus*, 21:1, 53:3. Irenaeus, *Mot heresierna*, I.1.7 och I.1.13.

ÄR PAULUS UPPEBARELSE VALENTINIANSK?

Om texten är valentiniansk eller inte är ett tvisteämne. Det finns de som hävdar att valentinianer inte skrev uppenbarelsen och att valentinianska källor generellt saknar himlafärder med visionära inslag.²⁵ Andra forskare, liksom Kaler och Twigg, anser att dessa inte är hållbara argument. Att det hittills inte har hittats en valentiniansk uppenbarelse betyder inte att det inte har funnits några alls. Vidare har *Jakobs uppenbarelse*, texten som följer direkt efter *Paulupp* i Kodex V, definierats som valentiniansk av den norske religionshistorikern Einar Thomassen.²⁶ Att just Thomassen nu klassat texten som valentiniansk är dock anmärkningsvärt, då han tidigare hävdade att *Paulupp* inte är valentiniansk, eftersom valentinianerna inte skrev uppenbarelsen.²⁷

Jag anser att *Paulupp* uppfyller många kriterier på vad som är karaktäristiskt för en valentiniansk text. Problemet ligger i att textens form är narrativ. Det symbolspråk som används i *Paulupp* ger läsaren tolkningsutrymme att själv dra paralleller till den valentinianska läran. Och kanske var det så texten användes, i kateketiskt syfte. Ett kriterium för att texten är valentiniansk är om det finns exempel på valentiniansk kosmologi. Demiurgen är ett sådant exempel. Han omnämns inte i *Paulupp* med namn, men den som är insatt i kosmologin blir snart varse att den gamle mannen i sjunde himlen, den som ifrågasätter Paulus och hotar med att hindra denne i hans himlafärd, med stor sannolikhet är en manifestation av Demiurgen. Ett annat kriterium är att texten använder sig av utdrag ur Nya testamentet, särskilt Johannesevangeliet och Matteusevangeliet, men framförallt Paulus. I texten finns flertalet passager

²⁵ Harold W. Attridge, "Valentinian and Sethian Apocalyptic Traditions", *J ECS* 8 (2000): 184.

²⁶ Einar Thomassen, "Notes pour la délimitation d'un corpus valentinien à Nag Hammadi", i *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification: Actes du Colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, red. L. Painchaud och A. Pasquier, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section "Études" 3 (Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1995), 248.

²⁷ Kaler, *Flora Tells A Story*, 66–67.

som kan härledas till Paulus brev och hans antropologi, vilka är av oerhörd vikt för vår förståelse av texten som valentiniansk. Ett tredje och än mer viktigt kriterium är att det finns belägg för att kristna ritualer skulle kunna kopplas till texten, exempelvis dop och smörjelse eller brudkammarmysteriet (som är unikt för valentinianer). Precis som i fallet med Demiurgenfiguren omnämns inte mysterierna med sina namn, utan tycks finnas inbäddade i *Paulupps* symbolspråk för att läsaren kanske redan känner till dem, eller för att hen ska känna igen dem.

PAULINISM OCH PSEUDEPIGRAFER

Sist, men inte minst, bör något nämnas om huvudpersonen. Paulus är en frontfigur i många valentinianska texter. Det är inte bara Paulus brev och budskap som präglar valentinianism, utan valentinianer har i mycket använt sig av Paulus namn i pseudepigraver och gett honom en soteriologisk särställning i förhållande till andra apostlar som till exempel Tomas, Peter och Jakob.²⁸ Det finns några forskare som menar att Paulus budskap var "gnostiskt" i sig.²⁹ Andra är av den åsikten att tidigt kristna grupper med en "gnostisk" form av teologi använde sig av Paulus för att ge sitt budskap en kristen auktoritet och legitimitet. I sin bok *The Gnostic Paul* menar Elaine Pagels att "gnostiker" som till exempel valentinianerna använde sig av Paulus brev som huvudkälla för sin antropologi, kristologi och teologi om sakramenten, men att de tolkade dem efter egna syften. Men det gjorde även kyrkofäderna, menar hon. I sin polemik mot "gnostiska" grupper gav de sin version av Paulus lära. Både den "gnostiska" och "antignostiska" sidan tolkade därför Paulus brev efter egna intressen, och därmed felaktigt.³⁰

²⁸ Michael Kaler, "The Heretics' Apostle and Two Pauline Pseudepigrapha from Nag Hammadi", i *Paul and Pseudepigraphy*, red. Stanley E. Porter och G. P. Fewster (Leiden: Brill, 2013), 337–52.

²⁹ April D. DeConick, *The Gnostic New Age: How A Countercultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today* (New York: Columbia University Press, 2016).

³⁰ Elaine Pagels, *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters* (Philadelphia:

Sanningen skulle kunna ligga mer i mitten av dessa motpoler, anser jag. Tidig kristendom var mycket synkretistisk till sin karaktär. Filosofi och teologi från vitt skilda religioner möttes och påverkade varandra. Att Paulus påverkat valentinianerna i deras syn på människans tredelade natur är mycket påtagligt när vi läser valentinianska texter ur Nag Hammadi. Men om han själv var "gnostiker" eller inte är svårare att svara på. Vad Paulus var och vad Paulus blev genom olika tolkningar under tidig kristendom är ett kapitel för sig. Jag tycker ändå vi bör ha i åtanke den värld som Paulus själv levde i och hans eventuella påverkan av sitt judiska arv och den grekisk-romerska filosofin som upplevde en renässans under den här tiden. Att Paulus budskap på många vis låg i linje med det som valentinianerna ville förmedla är därför inte konstigt. I mycket delade de samma filosofiska idéer och föreställningsvärld. Enligt Paulus bestod människan av tre delar: kropp, själ och ande (1 Thess 5:23). Vidare fanns tre slags människor. De av köttlig natur, de av själslig och de av andlig (1 Kor 3:1–5; 15:42). Ismo Dunderberg menar att även om inte all valentiniansk teologi baseras på en exegetik av Paulus brev så gör den om människans tredelade natur det. Valentinianerna gav också sina egna tolkningar av Paulus modell, och vidare använde de Paulus för att förmedla sin etik, som nu baserades på Kristus och inte längre på judisk lag.³¹ Men Paulus användes också som en förebild, för i *Paulupp* står Paulus för den ideale valentinianen som med rätt kunskap och det som getts honom i och med sakramenten passerar alla hinder i sin himlafärd och når slutligen den tionde himlen där han träffar sina medandar. Vi får dock veta att Paulus har en plan om att återvända till den materiella världen för att befria andra människors andar från den "babyloniska fångenskapen" (Nag Hammadi Kodex V 23.17). I och med sitt missionssuppdrag blir han likvärdig apostlarna, kanske till och med erhåller en särställning bland dem. Han har en helt egen personlig superkraft i det att han obehindrat kan röra sig mellan den materiella världen och den

Trinity Press International, 1992).

³¹ Ismo Dunderberg, *Gnostic Morality Revisited* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 167–68.

transcendenta. Matthew Twigg menar därför att *Paulupp* kan ha använts för att också inspirera framtida missionärer.³²

Den som mest ingående beskrivit valet av Paulus som huvudperson för uppenbarelsen är Michael Kaler. Till skillnad från andra apokalyptiska texter är *Paulupp* väldigt öppen, tillgänglig för många olika läsare och för olika slags tolkningar, menar han. Uppenbarelsen är inte satt i någon historisk kontext, utan presenteras i form av ett drömligt tillstånd utan ett definitivt slut. Läsaren kan därför lätt identifiera sig med Paulus, som inte enbart betraktar vad som händer i de olika himlasfikten, utan aktivt deltar i berättelsen. Paulus har därför använts som en ”brygga” mellan den apokalyptiska traditionen och läsaren, precis som Paulus själv var ”bryggan” mellan det kristna frälsningsbudskapet och hedningarna (ἔθνη).³³

När jag har analyserat *Paulupp* har jag också kommit fram till att väldigt mycket av det som skrivits i symbolisk form går att härleda till i Paulus brev, i synnerhet de till korintierna, galaterna och romarna. Berättelsen är mycket mer genomtänkt än den tycks vid första anblick. Jag anser att Paulus syn på människan, hans antropologi, samt hans missionsuppdrag är centrala underliggande teman i myten. Sakramentens betydelse för människans förvandling och räddning, nämligen andens frigörelse, löper som en röd tråd från början till slut och Paulus är den som med rätt kunskap och handling når fram. Paulus kan frigöra sin ande, trots sitt förflutna och trots sina tidigare synder. Han är idealet som för många går att uppnå.

ÖVERSÄTTNINGEN

(17.19) Paulus [uppenbarelse

(4± rader saknas)

(18.1) (Rad 1 saknas)

³² Twigg, *Becoming Paul, Becoming Christ*, 245.

³³ Kaler, ”The Heretics’ Apostle”, 342–46.

(18.3) vägen och [han talade till honom och sa:

[– Vilken väg (5) [ska jag gå upp mot Jerusalem?³⁴

Det lilla barnet [svarade:

– Säg ditt namn³⁵ så [ska jag berätta för dig om vägen.

[Det lilla barnet] visste [dock vem Paulus var] (10). Genom sina ord ville han bli en samtalets vän³⁶ [för att finna en ursäkt att tala med honom.

Det lilla barnet sa:

– Jag vet (15) vem du är Paulus. Du är den som välsignats redan i moderlivet.³⁷

Jag har [kommit till dig för att du ska [gå upp till Jerusalem, till dina [medapostlar.³⁸ (20)

Och] därför [har jag utsänts till dig. För jag är [anden som följer med dig.

Väck [din ande³⁹ [Paulus med ...

(6± rader saknas)

(19.1) Ty [11 ±

... Bland dessa [furstar och makter [och ärkeänglar och krafter (5) och hela

³⁴ Papyrusen är skadad och den enda indikationen på att det är Jerusalem (ϞϞϞϞ) som åsyftas är de två första bokstäverna i ordet, men mycket i texten pekar på att det är just Jerusalem som Paulus är på väg till.

³⁵ Här råder det ingen tvekan om att det är Paulus namn som barnet vill höra eftersom han säger "ditt namn" (πεκραν) och inte "namnet".

³⁶ En direkt översättning av uttrycksättet ϞϞ ϞϞϞϞ ϞϞϞϞϞϞ ϞϞ ϞϞϞ ϞϞ ϞϞϞϞϞϞ är: "bli en samtalets vän/diskussionspartner med honom genom sina ord".

³⁷ Se Gal 1:15–16: "Men han som utsåg mig redan i moderlivet och som kallade mig genom sin nåd beslöt att uppenbara sin son för mig, för att jag skulle förkunna evangeliet om honom för hedningarna."

³⁸ Gal 2:1-2: "Fjorton år senare for jag på nytt upp till Jerusalem, nu tillsammans med Barnabas; också Titus tog jag med mig. Jag for dit efter att ha haft en uppenbarelse."

³⁹ Här finns en stor lakun och därför kan vi endast utläsa början till "Väck" (ϞϞϞϞϞϞϞϞϞ). Eftersom meningen upprepas senare i texten och då i en hel mening kan man på goda grunder anta att det har stått: "Väck din ande, Paulus!" (ϞϞϞϞϞϞϞϞ ϞϞϞϞϞϞ ϞϞϞϞϞϞϞϞϞ). Om varför jag översatt ϞϞϞ till "ande" istället för "intellekt" eller "förstånd", se vidare i analysen.

släktet av demoner [han som skapar kroppar av livets frö.⁴⁰

Och efter att han avslutat sitt tal tog han till orda igen och sa: (10)

– Väck din ande Paulus! Och se att berget som du trampar upp på är Jerikos berg, så att du kan se vad som är dolt i det synliga.⁴¹ (15) Det är de tolv apostlarna som du är på väg till, eftersom de är utvalda andar och de kommer att hälsa dig.

Han höjde blicken för att se dem (20) när de hälsade honom. Den heliga [anden som talade med [honom ryckte då upp honom, högt upp till den tredje himlen, och han passerade då upp till den (25) [fjärde himlen.

Den [heliga anden sa:

– Titta och se din [avbild på jorden!

Och han [tittade (30) ner och han såg dessa [som var på jorden. Han tittade [och han såg dem som var på. [Då

(20.1) tittade [han ner och såg de [tolv apostlarna [vid sin högra [och sin vänstra hand i skapelsen medan anden (5) gick före dem.⁴²

⁴⁰ Kaler har valt att översätta $\epsilon \pi \eta \epsilon \tau \sigma \omega \lambda \pi \bar{\iota} \rho \epsilon \nu \epsilon \sigma \omega \mu \alpha \epsilon \upsilon \rho \alpha \sigma \bar{\iota} \bar{\nu} \gamma \chi \eta$ med "the one who created bodies which are provided with soul". Han menar att ordet $\sigma \rho \alpha \sigma$ ("frö") egentligen är ett felstavat verb som betyder "förse" ($\sigma \alpha \rho \sigma$). Om vi utgår från att det istället står "han som skapar kroppar av livets frö" kan vi härleda det till 1 Kor 15. Se min argumentation i analysen.

⁴¹ Symbolspråket är mycket tydligt i den här meningen eftersom det inte finns något berg vid namn Jeriko. I NT botade Jesus de blinda utanför Jeriko (se Matt 20:29; Luk 18:35). Eftersom anden uppmanar Paulus att väcka sin ande och se ($\epsilon \nu \alpha \gamma \chi \epsilon$) kan man tycka att Jeriko syftar på att "öppna sina ögon".

⁴² Symboliken av mänsklighetens onda och goda sida representerad i vänster och höger hand återfinns i fler verk från Nag Hammadi. I *Om makternas natur* står följande om höger och vänster-symboliken: "Visheten tog sin dotter Livet och satte henne på höger sida om honom så att hon fick undervisa honom om det som finns i den åttonde (himlen). Vredens ängel satte hon på vänster sida om honom. Från den dagen kallades hans högra sida Livet. Hans vänstra har blivit urformen för orättfärdigheten mot det absolut upphöjda. Detta hände före din tid" (översättning av Jörgen Magnusson: <http://www.jorgenmagnusson.com/svenska/relast14/delkurs3/furstarna.pdf>).

Och i den fjärde himlen såg jag olika typer av änglar.⁴³ Jag såg vissa änglar som liknade gudar. Några änglar förde ut en själ från de dödas (10) värld.⁴⁴ Den lades vid den fjärde himlens port och änglarna piskade den. Själen sa:

– Vilken synd har jag begått (15) i världen?

Tullindrivaren,⁴⁵ som håller till i den fjärde himlen sa:

– Det var inte rätt av dig att begå de brott som sker i de dödas (20) värld.

Själen svarade:

– Hämta vittnen! Låt dem [berätta för dig i vilken kropp som jag har begått dessa brott. [Jag önskar hämta en bok (25) att [läsa ur .⁴⁶ Och de tre vittnena kom.

Den första sa:

– Fanns jag [inte inuti kroppen i den andra timmen (30) [? Jag reste mig upp emot dig

(21.1) tills [du kom i ilska [och vrede och avund.⁴⁷

Och den andra sa:

⁴³ I det här skedet av texten börjar Paulus själv berätta om sin vision i den fjärde himlen. Det kan tyckas besynnerligt, men att skifta från tredje till första person är väldigt vanligt förekommande i uppenbarelser med himlafärder (se Kaler, *Flora Tells A Story*, 9).

⁴⁴ Detta avser den materiella världen – jorden.

⁴⁵ I judisk kontext såg man inte på tullindrivare (τελωνις) med blida ögon (se t.ex. Luk 18:9–14).

⁴⁶ Texten är skadad här, så det framgår inte tydligt om det är själen eller tullindrivaren som vill ha boken (χρῆμα). I min översättning har jag tolkat det som att själen vill ha en bok liksom tre vittnen där den kan söka vittnesmål om sin oskuld och hjälp. Rättegången är ändå riggad och domen oundviklig. I egyptisk mytologi möter vi en liknande scen i det kända kapitlet 125 ur *De dödas bok*. Det handlar om ödet för den avlidnes själ som döms inför Osiris och hans 42 domare. Själen måste läsa "den oskyldiges förklaring" för att övertyga Osiris att dess kropp har levt ett värdigt liv. Det är mycket troligt att författaren till *Paulupp* känner till denna myt och att det därför är själen som vill ha en bok att läsa ur.

⁴⁷ I grekisk-romersk filosofi och mytbildning handlar synd om att människan fallit för de negativa passionerna som ilska, vrede, avund och begär.

– Var det inte jag som var (5) i världen och jag kom i femte timmen och såg dig och begärde dig? Och se! Därför beskyller jag dig nu för mordet som du har begått.

Den (10) tredje sa:

– Var det inte jag som kom till dig den tolfte timmen av dagen? När solen gick ner gav jag dig mörker så att du kunde fullborda dina synder.

(15) När själen hörde dessa ord tittade den sorgset ner och sedan tittade den upp och kastades ner. Själen, som kastats ner, (20) [kom till [en kropp som förberetts [för den.⁴⁸ Och se! Så var [dess vittnen klara.

[Då tittade jag upp och [såg anden. Den sa [till mig:

(25) – Kom Paulus! [

Jag [gick då in, porten öppnades [och jag kom upp till femte [himlen. Jag såg mina (30) medapostlar, [de följde med mig, (22.1) medan anden gick med oss.

Och jag såg en stor ängel i femte himlen. Han höll en järnstav i sin (5) hand. Det fanns tre andra änglar där med honom. Jag stirrade in i deras ansikten men de bråkade med varandra. Med piskor i sina händer drev de (10) själar mot domen. Jag däremot⁴⁹ följde med anden och porten öppnades för mig.

Då kom vi upp till den sjätte himlen och jag såg medapostlarna (15) vandra med mig och den heliga anden förde mig före dem. Och jag tittade upp och såg ett stort ljus som sken ner mot den sjätte himlen.⁵⁰

⁴⁸ Tanken om reinkarnation har också sitt ursprung i grekisk-romersk mytologi. Orphism var till exempel en grekisk mysteriekult som tillbad guden Orfeus och trodde på själavandring och reinkarnation. ”Gnostisk” teologi delar vissa likheter i teologi med orphiterna. Också för dem var själen fast i den materiella världen och de såg på kroppen som själens grav. Rätt lära och renlevnad skulle befria själen från reinkarnation (se Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism* [San Francisco: Harper, 1987], 286).

⁴⁹ Åter igen vill författaren på ett emfatiskt sätt visa att Paulus inte behöver bekymra sig om änglarna och det de gör utan han kan gå vidare tillsammans med anden.

⁵⁰ Något som tidigare översättare inte talat mycket om är ljuset som skiner ner på den sjätte himlen (ΠΟΥΘΕΙΝ ΕΥΡΕ ΟΥΘΕΙΝ ΕΠΕΧΕΤ ΕΞΡΑΙ ΖΗ ΤΗΕΞΟ ΠΠΕ). Kaler och Twigg menar att det kan vara en hänvisning till Apg 9:3–19 där Paulus bländas av ljuset och blir tillfällig blind. Fast i *Paulupp* är effekten den motsatta (se Twigg, *Becoming Paul, Becoming Christ*, 166). Jag tror hellre att ljuset är en metafor för smörjelsen (se min

Jag sa (20) till tullindrivaren som håller till i den sjätte himlen:

[– Öppna för mig!

Och den [heliga anden [som var framför [mig öppnade [för mig. Då kom vi upp till den sjunde [himlen och (25) jag såg en gammal man [ljus [och hans mantel var vit. [Hans tron som är i den sjunde himlen [var sju gånger ljusare (30) än solen.⁵¹

(23.1) Den gamle frågade [mig:

– Vart är du på väg Paulus? Du som är välsignad och som utsågs redan i moderlivet.⁵²

(5) Men jag såg på anden och han nickade⁵³ och sa till mig:

– Tala med honom!

Och jag svarade den gamle:

– Jag är på väg till platsen (10) som jag kom ifrån.⁵⁴

Och den gamle frågade mig:

– Varifrån är du?

Då gav jag honom själv ett svar:

– Jag ska ner till de dödas värld för att (15) fångsla fångenskapen, den som fångslats under den babyloniska fångenskapen.⁵⁵

argumentation i analysen).

⁵¹ Bilden av den gamle med vita kläder som sitter på en tron och är omgiven av ljus är troligen hämtad ur judisk apokalyptisk tradition. Scenen delar många likheter med Daniels vision i Dan 7:9 och i första Henoksboken beskrivs en liknande scen när hjälten Henok får träffa Gud.

⁵² Syftar återigen på Gal 1:15.

⁵³ Den direkta översättningen lyder "och han rörde sitt huvud" (иєркии ѡтвєчашє). Jag har översatt det till "och han nickade" då anden *uppmuntrar* Paulus till att tala med den gamle mannen. Gester är kulturellt och situationellt bundna så vi kan inte veta hur man kroppsligen uppmuntrade människor att tala i den här kontexten men det har med rörelsen av huvudet att göra och i nutida, västerländsk kontext brukar vi nicka.

⁵⁴ Här svarar Paulus tillbaka enigmatiskt vilket också visar på att han inte tänker avslöja mycket för den gamle mannen och att han inte litar på honom.

⁵⁵ Detta är en komplex mening, en slags ordlek där Paulus bekräftar sitt missionsuppdrag och att han tänker återvända till den materiella världen. Jag tror att ordleken där orden αιχμηλωσια ("fångenskap") och αιχμηλωτισε ("fångsla") repeteras vill visa på att här sker något viktigt och att läsaren bör stanna upp och fundera över vad

Den gamle svarade mig:

- På vilket sätt ska du kunna komma (20) undan från mig? Skåda dessa furstar och makter!

Anden sa:

- Ge honom tecknet⁵⁶ som du har och han (25) kommer att öppna för dig!

Och då jag gav [honom tecknet vände han sitt ansikte ner mot sin skapelse och de makter som står under honom,⁵⁷ och då öppnades (30) den sjunde himlen och vi kom upp till (24.1) Ogdoaden.⁵⁸ Då såg jag mina tolv medapostlar som hälsade mig och vi kom upp till den nionde himlen. Jag hälsade (5) alla som är i den nionde himlen och vi⁵⁹ kom upp till den tionde⁶⁰ himlen. Och jag hälsade mina andliga vänner.⁶¹

(10) Paulus uppenbarelse.

ordleken betyder. Valentinianernas fascination för att skriva i dualistiska termer pekar här på motsatsen till "fångenskap", nämligen *σωτη* ("befrielse").

⁵⁶ Ordet "tecken" *σημιον* är svårtolkat. Hade det istället stått "stämpel" *τυβη* hade det varit klart att det handlade om dopet, men många forskare har ändå kopplat *σημιον* till dopet (se Kaler, *Flora Tells A Story*, 200–218).

⁵⁷ Den gamle mannen tittar ner, han tar avstånd från Paulus eller så ser han honom inte mer då Paulus förvandling till andligt väsen är fullbordad.

⁵⁸ Detta är den åttonde himlen (*ογδοαδ*). Enligt det valentinianska tänkandet är Ogdoaden inte den högsta sfären, utan den hör till Sofia och hennes andliga avkomma. Pleroma är ovanför Ogdoaden och formar den gudomliga sfären.

⁵⁹ Med "vi", tror jag att det handlar om Paulus och den heliga anden, och inte apostlarna. Apostlarna har omnämnts konkret i de himlarna de har förekommit, men här används bara pronomenet "vi" som tidigare i texten handlat om just Paulus och anden.

⁶⁰ Något som varit svårt att förklara för den som översatt och analyserat *Paulupp* är den nionde och tionde himlen. Eftersom Ogdoaden är den som räknas som den högsta nivån skulle berättelsen ha stannat där, anser man. Talet tio var dock heligt också för valentinianer, och nummersymbolik var något som till exempel valentinianen Markus Magikern var känd för. I pythagoreisk filosofi, som fick en renässans under 100-talet e.v.t., föreställde man sig tillvaron som en tetractys, en triangel med fyra rader av punkter. En tetractys var avbilden av en perfekt helhet i form av talet tio ($1+2+3+4=10$).

⁶¹ Jag har valt att översätta *ἡμῶν ἀνδρῶν* till "mina andliga vänner". Jag skulle också ha kunnat översätta till "mina vänner andarna" eller "mina medandar".

ANALYS

Uppenbarelsen / namnet / förvandling genom dop – ΒΑΠΤΙΣΜΑ

Paulupp börjar med att Paulus möter ett barn när han är på väg till Jerusalem. Paulus frågar efter vägen till staden och barnet svarar med en uppmaning: "Säg ditt namn så ska jag berätta för dig om vägen." Om Paulus får chansen att svara med sitt namn eller inte får vi inte veta, utan berättelsen fortsätter med att barnet berättar för honom att han vet vem Paulus är. Att barnet frågar efter Paulus namn för att då visa honom vägen till Jerusalem tyder ändå på att namnet är en viktig nyckel för att berättelsen ska få fortsätta. Matthew Twigg har framställt det som att Paulus inte svarar barnet med sitt namn för att det handlar om det gudomliga namnet, Guds namn, som man får vid dopet.⁶² Eftersom texten har vissa lakuner här kan man inte säkerställa detta. Däremot kan man tydligt utläsa den imperativa uppmaningen: "Säg ditt namn!" (σε ἀξιπεραν).

Jag tolkar det som att barnet vill att Paulus ska uppge sitt kristna namn och bekräfta att han är döpt för att få fortsätta sin resa. Därför är det här mer troligt att det är byte av namn från Saul till Paulus som åsyftas, och därmed Paulus personliga dop, hans förvandling från förföljare av de kristna till kristen förkunnare. Om detta stämmer passar det in med fortsättningen, som kan härledas direkt till Galaterbrevet 1 och 2:

Jag vet vem du är Paulus. Du är den som välsignats redan i moderlivet. Jag har kommit till dig för att du ska gå upp till Jerusalem, till dina medapostlar. Därför har jag utsänts till dig. För jag är anden som följer med dig. Väck Din ande ...

I Galaterbrevet berättar Paulus att han möter apostlarna först 17 år efter sin vision av Jesus efter att ha haft en ny uppenbarelse. Jag tolkar det därför som att *Paulupp* handlar om just den uppenbarelsen. I Andra Korintierbrevet 12:2–4 berättar Paulus om en man som för fjorton år sedan

⁶² Twigg, Matthew, "The Mountain of Jericho in the Nag Hammadi Apocalypse of Paul: A Suggestion", *VC* 69/4 (2015): 422–44.

blev uppryckt till tredje himlen. Många forskare menar att detta citat kan ha varit inspirationskällan till *Paulupp* och att mannen som omnämns av Paulus är han själv.⁶³

Barnet som är Paulus *angelus interpretis* avslöjar nu att han är anden som ska åtfölja honom till den heliga staden för att möta apostlarna. Det anden inte berättar är att det inte är det världsliga Jerusalem som de ska till, utan till det himmelska. Anden har kunskap om det som finns i Paulus men som han själv inte är medveten om än. En brygga mellan den här passagen och den som följer hittar man i 1 Kor 2:11 där Paulus förkunnar Guds vishet:

Vem utom anden i människan vet vad som finns i människan? Ingen utom Guds ande vet heller vad som finns i Gud. Och vi har inte fått världens ande utan anden som kommer från Gud, för att vi skall veta vilka gåvor Gud har gett oss. Därför talar vi heller inte om dessa ting med ord som mänsklig vishet har lärt oss utan med ord som anden har lärt oss. Vi tolkar andliga ting med andens hjälp.

Anden uppmanar därför Paulus att väcka sin ande. På engelska är meningen översatt till "Awaken...", och senare i texten "Awaken your mind Paul!" Om jag skulle göra en funktionell eller dynamisk översättning till engelska skulle jag översätta det koptiska ordet noyc till "spirit" istället för "mind". En ordagrann, formell översättning av uppmaningen på svenska skulle vara: "Ge väckelse åt ditt 'intellekt'" eller "förstånd", vilket inte passar här.⁶⁴ Grekiskans $\text{vo}\ddot{\upsilon}\zeta$, som står för "intellekt" har nämligen en underliggande symbolisk betydelse i texten. Den platonistiske Filon av Alexandrias tolkning av människans $\text{vo}\ddot{\upsilon}\zeta$ i relation till människans ande ($\text{πνε}\ddot{\upsilon}\mu\alpha$) är att de är synonymer. I sitt verk *Om*

⁶³ Lewis, *Introduction to Gnosticism*, 234; Kaler, *Flora Tells A Story*, 9.

⁶⁴ Jag har försökt skapa en översättning som är trogen originalet utan att för den skull förlora textens narrativa effekt. Jag har därför använt mig av Nidas teori om formella ekvivalens-verktyg samt dynamisk ekvivalens. Syftet är att uppnå likvärdighet mellan originaltext och översättningstext och till viss del återspegla de språkliga egenskaperna som ordförråd, grammatik, syntax och struktur på originalspråket (Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating* [Leiden: Brill, 1964]).

skapelsen tolkar Filon sambandet mellan två skilda skapelseberättelser (Gen 1:27 och Gen 2:7). I den första skapas människan till Guds avbild som ren $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, menar han. I den andra skapelseberättelsen blåses $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in som $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ i den dödliga människan som skapats av lera, materia. På det sättet är människan både dödlig och odödlig på samma gång. Medan hennes kropp är dödlig är hennes ande odödlig.⁶⁵ Paulus utvecklar denna nyplatoniska tanke i sin egen antropologi, något som den valentinianske författaren till *Paulupp* tycks ha haft som utgångspunkt när hen skrev texten. Ordet $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ syftar inte bara på intellektet, utan är snarare synonymt med människans inneboende $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ och bundet till det kristna dopets betydelse, då $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ och $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ sammansmälter och blir ett. Religionshistorikern Geurt Hendrik van Kooten har förklarat Paulus och Filons närliggande antropologi och därmed Paulus syn på dopet på följande sätt: genom att delta i Jesus död och återuppståndelse genom dopet (Rom 6:3–11) börjar människans identitet att sammansmälta med Kristus, den nye Adam, den som är från himlen och som är i kontrast till den jordiske Adam. Människan är den jordiske Adams avbild men kristna bär också på den himmelske Adams avbild. Målet är att helt förvandlas till denne. På detta sätt kommer deras ande att bli helt återställd och kristna kan då stolt förkunna att de bär på Kristus $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, den himmelske Adams $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Ju mer den kristne delar i $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ och ande desto mer utvecklar den sin inre människa.⁶⁶

Jag menar därför att texten kan förstås bättre om vi istället följer Paulus antropologi och förståelse av $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ som $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$. Paulus syn på människans tredelade natur, något som också valentinianerna vidare utvecklade, bestod av kropp ($\sigma\omega\mu\alpha$), själ ($\psi\upsilon\chi\eta$) och ande ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$). I och med dopets förvandlingsprocess utav kroppen blev det sistnämnda synonymt med $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Författaren till *Paulupp* tycks därför ha fått mycket

⁶⁵ Geurt van Hendrik Kooten, *Paul's Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 279. Birger A. Pearson, *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007), 115.

⁶⁶ Kooten, *Paul's Anthropology in Context*, 312.

av sin inspiration av just Paulus syn på andebegreppet (se även Rom 8:16; 1 Kor 2:11; 5:3; 2 Kor 7:1; 1 Tess 5:23), men också Paulus syn på dualismen mellan den inre och den yttre människan (se Rom 7:22–26; 2 Kor 4:16).

En sammanfattande paulinism står att läsa i Efesierbrevet 4:23–24:

Se till att ni förnyas i ande och förstånd (*ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν*), och att ni klär er i den nya människan, som har skapats efter Guds avbild, med den rättfärdighet och den helighet som hör sanningen till (*καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνη καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*).

Människans andliga substans har vidare en klar särställning också för valentinianerna. I Valentinus dikt ”Sommarskörd”, återgiven av Hippolytos, skär anden igenom kosmologi och antropologi från kropp till själ, från själ till luft och från luft till etern:

Jag ser hur allt kommer an på anden
 Jag inser hur allt är buret av anden
 Köttet av själen bärs upp
 Själen av luften beror
 Luften på etern vilar
 Ur djupet bärs frukterna fram
 Från skötet bärs spädbarnet fram.⁶⁷

Andens uppmaning till Paulus att väcka sin egen ande är således mer passande för vår förståelse av resterande himlafärd, särskilt i ljuset av en valentiniansk sakramental kontext. Paulus kan som döpt nu väcka anden som legat slumrande i hans kropp, lösgöra sig ifrån kroppen och fortsätta sin färd i själslig form.

Efter uppmaningen till Paulus om att väcka sin ande saknas det sex rader i texten, och när den väl startar igen tycks en skapare ha omnämnts: ”bland dessa furstar och makter och ärkeänglar och krafter och hela släktet av demoner ... han som skapar kroppar av livets frö”.

Om skaparen som omnämns är Gud eller den underlägsna Demiurgen får vi inte veta, men uttrycket ”livets frö” (*εὐφραδὸς σπέρματος*) kan återi-

⁶⁷ Hippolytos, *Vederläggning av alla beresier VI*, 37.7.

gen härledas till Paulus första brev till korintierna där han förklarar hur uppståndelse är lika med förvandling – varje frö får sin egen gestalt genom Gud och blir till en egen kropp. Vidare menar Paulus att så också kommer ske vid uppståndelsen: "Det som blir sått som en kropp med fysiskt liv uppstår som en kropp med ande. Finns det en kropp med fysiskt liv, så finns det också en med ande" (1 Kor 15:44). Här får vi åter igen bekräftat att något håller på att förvandlas och att det har med kroppen, själen och anden att göra. Barnanden, som tycks ha haft en monolog om de onda väsendenas natur och om skaparen uppmanar Paulus att väcka sin ande en gång till: "Väck din ande Paulus! Och se att berget som du trampar upp på är Jerikos berg. Så att du kan se vad som är dolt i det synliga."

Meningen trampa upp på Jerikos berg (πτοοϋ νηιερικω) har analyserats ingående av Twigg. Han menar att meningen är en metafor och att när den har brutits ner och analyserats i sina tre delar, nämligen trampa upp på, berg och Jeriko, så kan man förstå den underliggande meningen som är att "övervinna de fientliga krafterna i den materiella världen" – kanske till och med satan själv. Jeriko ska förstås som den materiella världen och berget som ondskan som man trampar upp på, för att man som kristen inte längre är rädd för satan eller hans demoner. Tidigt kristna exegeter brukade liksom valentinianer se berättelsen om den goda samariern i Luk 10:29–37 och nedstigningen från Jerusalem till Jeriko som en metafor för själens nedstigning till den materiella världen. Genom att avbilda Paulus resa som en uppstigning istället, från Jeriko till Jerusalem, vill *Paulupp* visa på Paulus befrielse från den materiella världens fångenskap.⁶⁸ Och här börjar således förvandlingen. Paulus genomskådar den falska materiella världen som är skapad av Demiurgen, väcker nu sin ande och ser himmelska manifestationer av de tolv apostlarna som är utvalda andar. Senare i texten får vi veta att de håller till i Ogdoaden.

⁶⁸ Twigg, *Becoming Paul, Becoming Christ*, 422–42.

Även barnanden som hittills hjälpt Paulus att väcka sin egen ande genomgår en förvandling och omnämns för första gången i texten som den heliga anden:

Det är de tolv apostlarna som du är på väg till eftersom de är utvalda andar och de kommer att hälsa dig. Han höjde blicken för att se dem när de hälsade honom. Den heliga anden som talade med honom ryckte då upp honom, högt upp till den tredje himlen, och han passerade då upp till den fjärde himlen. (Nag Hammadi Kodex V 19.15–25)⁶⁹

Visionen/Ljuset/Osynlighet och fri passage genom smörjelse – χρισμα

I den fjärde himlen tar den heliga anden till orda igen och uppmanar Paulus att titta ner: ”Titta och se din avbild på jorden! (θεωϋ[τ] αγω ενας επεκειν[ε ρι χρι κκαρ]).

Paulus har en utomkroppslig upplevelse. Hans ande har vaknat och genom sin själ får Paulus nu se sin kropp gåendes tillsammans med de tolv apostlarna. Alla leds av den heliga anden. Scenen i fågelperspektiv är väldigt symbolisk. Paulus går i mitten, liksom Jesus, och har de tolv apostlarna på både höger och vänster sida. En symbol för det onda och det goda representerat i mänskligheten som nu leds av den heliga anden. För Paulus kunde alla bli frälsta i Kristus, hedningar som judar, syndare som rättfärdiga, bara de följer den rätta vägen. De behövde inte heller följa lagen längre då Jesus dog för att frälsa människan från synden. Men de som inte följer Jesus, de får fortsätta brottas med sina synder.

I scenen som följer får vi veta vad som händer med syndare efter döden. Paulus får se himmelska väsen som änglar och olika typer av dem (κατα γενος ανων δε ενιαγγελος). De verkar dock inte empatiska. Tvärtom agar de en själ med piskor (μαστικος). Själen undrar vad den har gjort för ont för att förtjäna detta, och tullindrivaren (τελωνης) som vistas i fjärde himlen och som tycks vara en domare av något slag berättar

⁶⁹ Irenaeus berättar att valentinianer använder sig av aposteln Paulus ”uppryckning till tredje himlen” som står i 2 Kor 12:2 för att beskriva påhittade visioner av Paulus där han står högre än Demiurgen (*Mot heresierna* II.30.7).

att själen har syndat medan den levde på jorden, de dödas värld, (πρῶτος ἦτε μετ' ἡμῶν).

Att en tullindrivare har makten att döma själar visar på att han är ett väsen som tillhör Demiurgen. Tullindrivare var inte särskilt populära personer under den tiden texten skrevs. Generellt uppfattades de som giriga, oärliga och ofta våldsamma utpressare.⁷⁰ Men tullindrivaren har ändå makt över dem som tillhör den materiella världen, de som inte uppnått rätt kunskap och blivit döpta i Kristus.

Det här var en vanlig tanke hos valentinianer. I Klemens av Alexandrias *Stromata* IV 18 116.2–117.2 kan vi läsa:

De som kräver tull fångslar dem som tar med sig något från (den materiella) världen. Men de som inte innehar sådana ting som är föremål för tull och som är fulla av kunskap och rättfärdighet, dessa kommer tullindrivarna skicka iväg med böner och välsignelser ...

Själen döms då dess ande inte har vaknat. Den har inte fått rätt kunskap om hur detta ska gå till. Paulus ande däremot är vaken, och därför får han passera obehindrat både genom fjärde och femte himlen. Vi kan också härleda detta till 1 Kor 2:15 där Paulus skriver att "den som är andlig däremot kan bedöma allt, men själv kan han inte bedömas av någon".

Själen kräver att vittnen ska kallas samt att en bok ska hämtas. Själen döms dock för ilska, vrede, avund, begär och mord. De tre vittnenas jury består av väsen som hjälpt själen att utföra dessa synder. Själens öde var alltså oundvikligt och rättegångens utgång redan bestämd. Själen har inte en chans att gå vidare i sin himlafärd utan kastas åter ner till jorden i en ny kropp. För valentinianer var reinkarnation ett misslyckande och ett straff, att åter igen kastas tillbaka in till den materiella världen och förbli dess fånge. Den som inte hade rätt kunskap, inte var döpt eller inte förstått innebörden av dopet var chanslös mot de himmelska väsen som samarbetade med Demiurgen.

⁷⁰ Twigg, *Becoming Paul, Becoming Christ*, 186.

Vid det här laget har vi förstått att Paulus inte upptäckts av dessa väsen, vare sig av tullindrivaren eller änglarna. Detta upprepas och bekräftas vidare i texten i femte och sjätte himlen. Jag uppfattar det som att författaren till *Paulupp* vill visa på Paulus styrka som döpt och smord då dessa två sakrament i kombination gör honom osynlig för de onda makterna. I den femte himlen ser Paulus åter igen apostlarna men fokus ligger på hans vision av själarnas straff och att änglarna inte lägger märke till honom: ”med piskor i sina händer drev på själarna mot domen. Jag däremot följde med anden och porten öppnades för mig ...”

Och här, i sjätte himlen, kommer nästa tydliga symbolik av ett sakrament. Om Namnet står för dopet i början av texten tror jag att ljuset symboliserar smörjelsesakramentet:

Och jag tittade upp och såg ett stort ljus som sken ner mot den sjätte himlen.
Jag sa till tullindrivaren som håller till i den sjätte himlen: – Öppna för mig! ...
Han öppnade för mig.

Nu är ljus förvisso en vanlig symbol i den här typen av apokalyptiska texter, men just i denna passage tror jag att ljusets symbolik hör ihop med smörjelsen. Skenet som faller ner fungerar som ett bekräftande tecken på att Paulus dop nu är fullbordat och anledningen till att tullindrivaren släpper igenom Paulus till sjunde himlen. Det finns fyra referenser till smörjelsens betydelse i Filips evangelium där det också klarläggs att ljuset och elden är de element som symboliserar sakramentet:

It is from water and fire that the soul and the spirit came into being. It is from water and fire and light that the son of the bridal chamber (came into being). The fire is the chrism, the light is the fire. I am not referring to that fire which has no form, but to the other fire whose form is white, which is bright and beautiful, and which gives beauty. (Nag Hammadi Kodex II 3 67.4–10)⁷¹

⁷¹ Engelsk översättning av Wesley W. Isenberg, online: <http://www.gnosis.org/naghamm/gop.html>.

Vidare förklarar Filip hur smörjelsesakramentet bekräftar dopet, eller rättare sagt är nästa dop som gör människan till ett med Kristus. Citatet avslutas med att förklara att ljuset är krismaoljan:

Through the Holy Spirit we are indeed begotten again, but we are begotten through Christ in the two. We are anointed through the Spirit. When we were begotten, we were united. None can see himself either in water or in a mirror without light. Nor again can you see in light without mirror or water. For this reason, it is fitting to baptize in the two, in the light and the water. Now the light is the chrism. (69.5–14)

I *Paulupp* skiner ljuset ner mot den sjätte himlen där Paulus befinner sig. Ljuset skiner ner på honom liksom krismaoljan på huvudet på den som smörjs. I de två följande passager ur Filips evangelium förklaras smörjelsesakramentets funktion. För det första handlar det om att göra den döpte osynlig för de onda makterna, och för det andra ge gåvor som möjliggör färden och återföreningen med Fadern: "The powers do not see those who are clothed in the perfect light, and consequently are not able to detain them. One will clothe himself in this light sacramentally in the union" (Nag Hammadi Kodex II 3 70.5–10). Och:

He who has been anointed possesses everything. He possesses the resurrection, the light, the cross, the Holy Spirit. The Father gave him this in the bridal chamber; he merely accepted (the gift). The Father was in the Son and the Son in the Father. This is the Kingdom of Heaven. (74.12–22)

Ovanstående passager i Filips evangelium är viktiga för att vi ska förstå resten av Paulus resa. Den som har blivit smord, döpt för andra gången, äger allt. Den äger uppståndelsen, ljuset, korset och den heliga anden. Den döpte får gåvor och dessa ges i brudkammaren av Fadern. Paulus är döpt och smord och olika tecken under hans resa hittills bekräftar detta. Han är i sällskap av den heliga anden, hans egen ande är uppstånden och befriad från den materiella kroppen och han är osynlig för de onda makterna genom ljuset. Det som återstår är symboliken med korset. Kan det vara tecknet som Paulus ger till den gamle mannen i sjunde himlen?

Himmelsfärden, tecknet och befrielsen – CΩΤΕ

”Då kom vi upp till den sjunde himlen. Jag såg en gammal man ... ljus och hans mantel var vit. Hans tron som är i den sjunde himlen var sju gånger ljusare än solen.” Beskrivningen av den gamle mannen och sjunde himlen var ett välbekant tema för den som var insatt i judisk apokalyptik när texten skrevs. Författaren till *Paulupp* kände säkert till Daniels vision i Gamla testamentet (Dan 7:9) samt himlafärden i 2 Henok, en judisk apokalyptisk skrift från 100-talet f.Kr. I den senare berättas det om hjälten Henok som i en vision kommer upp till sjunde himlen där Gud sitter på en tron omgiven av änglar. Änglarna klär Henok i vackra kläder och smörjer honom med väldoftande olja. Oljan beskrivs som att den sken som det starkaste ljuset, liksom solstrålar. Henok förvandlas i och med det till en ängel (2 Henok 22:8–11). När han sedan återvänder till jorden ses hans vision som ett tecken på han har vigts till präst av Gud. Henoks förvandling står således för en prästerlig kröning i himlen som vidare legitimerar hans prästerskap på jorden.

Matthew Twigg har i sin avhandling fokuserat på just den här bilden av Paulus himlafärd som en uppstigning genom det himmelska Solomos tempel och dess olika delar i ett himmelskt Jerusalem. Men där man enligt judisk tradition nu skulle ha nått det heligaste av det heliga och se Gud träffar Paulus Demiurgen och förstår att han har en bit kvar till fullheten.

Genom dopet och smörjelsen blir Paulus ”templets präst”, menar Twigg, vilket är likvärdigt Kristus ”prästerskap”. Idén om Kristus som templets överstepräst går att finna i både Filips evangelium och i Nya testamentet (se Hebr 10:19–22). Den valentinianske författaren ville med det visa, menar Twigg, att Paulus kunde komma längre än prästerna i den gamla judiska traditionen.⁷² Författaren till *Paulupp* har alltså på samma sätt som i Henoks fall förvandlat Paulus till ett andeväsen som möter en gud, sittandes på en tron i sjunde himlen. Men man

⁷² Twigg, *Becoming Paul, Becoming Christ*, 76–89.

förstår ganska snart att den här gamle mannen inte är Gud utan Demiurgen. För även om den gamle bemöter Paulus med respekt – han kallar honom till exempel för välsignad (συναμαρτυ) – är han inte villig att släppa honom vidare. Istället förhör han honom.⁷³

I *Paulupp* frågar den gamle mannen var Paulus kommer ifrån och vart han är på väg. Paulus ger honom själv ett svar men inget rakt svar. Det verkar som att hans svar är förberedda, som att Paulus redan visste vad Demiurgen skulle fråga honom.⁷⁴ Och det är nu som Paulus beskriver sitt missionsuppdrag för Demiurgen med ordleken:

Jag ska ner till de dödas värld för att fångsla fångenskapen, den som fångslats under den babyloniska fångenskapen.

εἰναβωκ ερραι̅ επκοσμο̅ς η̅τε η̅ετ̅ η̅οογτ̅ δεκα̅δ̅ εἰνα̅ρα̅ι̅κ̅η̅α̅λω̅τι̅ζε̅ η̅ρα̅ι̅κ̅η̅α̅λω̅σι̅α̅ τ̅η̅ ε̅τα̅γ̅ρα̅ι̅κ̅η̅α̅λω̅τι̅ζε̅ η̅νο̅ς ρ̅η̅ ρ̅α̅ι̅κ̅η̅α̅λω̅σι̅α̅ η̅τε̅ τ̅βα̅β̅υ̅λων̅

Varför repetera orden "fångsla" och "fångenskap" två gånger om?⁷⁵ Jag tror att författaren vill göra läsaren uppmärksam på just den här meningen och dess innebörd, nämligen dess indirekta motsats – "befria" och "befrielse", på grekiska ἀπολύτρωσις, vilket bokstavligen betyder "lösa upp". Begreppet kan också betyda "friköpa". I grekisk-romersk kontext användes ordet som en teknisk term när man friköpte eller

⁷³ Förhörsscener är vanligt förekommande i mystisk litteratur. Det tycks vara ett moment för den som lär sig om de rätta kunskaperna att ställa de rätta svaren vid ett eventuellt förhör efter döden eller i en vision (se Kaler, *Flora Tells A Story*, 209).

⁷⁴ I *Jakobs första uppenbarelse*, den text som kommer direkt efter *Paulus uppenbarelse* i Kodex V, finns en scen där Jesus instruerar Jakob om vad han ska svara tullindrivarnas chef för att komma undan: "And in particular three of them will seize you – they who sit (there) as toll collectors. Not only do they demand toll, but they also take away souls by theft. When you come into their power, one of them who is their guard will say to you, 'Who are you or where are you from?' You are to say to him, 'I am a son, and I am from the Father...' When he also says to you, 'Where will you go?' you are to say to him, 'to the place from which I have come, there shall I return'. And if you say these things, you will escape their attacks." Nag Hammadi Kodex V 3 33–34 (engelsk översättning av William Schoedel, online: <http://www.gnosis.org/naghamm/1ja.html>).

⁷⁵ Om meningen översätts ordagrant står det: "Jag ska gå ner till världen av de döda i syfte att fångsla fångenskapen där som fångslades i Babylons fångenskap."

köpte tillbaka en slav med en lösensumma. Tidigt kristna tänkare använde således begreppet som en metafor för människans frälsning genom Kristus död och uppståndelse. Frälsningen innebar bland annat själens befrielse från kroppen. I Nya testamentet används begreppet befrielse från kroppen både hos Lukas och hos Paulus (se Luk 21:28 och Rom 7–8). Nicola Denzey Lewis menar att för ”gnostiska” inriktningar som valentinianerna kom tolkningen av sådana passager i Nya testamentet att betyda att befrielse är det ögonblicket eller den handling (ritual) då föreningen själ-ande förvandlas och befrias från kroppen.⁷⁶

Irenaeus har många utläggningar om att valentinianerna själva hade olika syn på befrielse-mysteriet och att han därför inte riktigt kunde ge ett svar på vad mysteriet innebär. Men han hade några tankar som i synnerhet passar in i förståelsen av sakramenten i *Paulupp*.

I *Mot heresierna* talar Irenaeus om valentinianska sakrament hos Markus magikerns anhängare, som också tycks vara oense om vad befrielsemysteriet ska innebära. Några av dem, menar han, anser att det är onödigt med dop i vatten utan att det räcker med att man smörjer den invigde med en blandning av olja och vatten. Andra avvisar allt detta med ritualer och menar att det fullkomliga friköpandet finns i själva kunskapen (γνώσις) om den osägbara Våldigheten. Brist och lidelse har uppkommit genom okunnighet. Genom kunskap upplöses hela tillståndet av okunnighet så att kunskapen är friköpandet av den inre människan. Den är inte kroppslig eftersom kroppen är förgänglig, eller psykisk (själslig), eftersom själen kommit till av en brist och är liksom en boning för anden, alltså måste friköpandet vara andligt.⁷⁷

Men det finns också en befrielse-rit som utförs när någon är döende, menar han. Andra friköper döende i deras sista stund och gjuter olja och vatten på deras huvuden för att de ska bli ogripbara och osynliga för furstar och makter, och deras inre människa stiger upp över det osynliga medan kroppen lämnas i den skapade världen och själen hos demiur-

⁷⁶ Lewis, ”Apolytrosis as Ritual and Sacrament,” 558.

⁷⁷ Irenaeus, *Mot heresierna*, I.21.4.

gen.⁷⁸ Vidare berättar Irenaeus om de svar som de döda uppmanades att ge makterna för att komma kring dem.

Paulupp överensstämmer med mycket av det som Irenaeus menade att Markus anhängare gjorde och lärde ut om sakramenten. Men författaren ansåg i det här fallet inte att rätt kunskap och rätta svar var allt som behövdes för att undgå de onda makterna. För Paulus svar om att han är på väg tillbaka till de dödas värld för att befria andra själar visar sig inte vara ett svar gott nog för Demiurgen. Därför hotar han nu Paulus: "På vilket sätt ska du kunna komma undan? Skåda dessa furstar och makter!" (ΝΑΥ ΕΜΙΑΡΧΗ Μῆ ΜΕΖΟΥΣΙΑ).

Här har författaren troligen haft Paulus brev till romarna i åtanke, där Paulus förkunnar Guds kärlek i Kristus och där inget kan skilja på de kristna från Gud, vare sig liv eller död, änglar eller andemakter (οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ ... οὔτε δυνάμεις, Rom 8:38–39). Och Paulus svarar honom inte, för rätt kunskap och ord tycks ändå inte räcka till, utan den heliga anden kommer till hans undsättning och påminner honom om tecknet: "Ge honom tecknet σΗΜΙΟΝ som du har och han kommer att öppna för dig!"

Tecknet verkar fungera eftersom den gamle vänder sitt ansikte mot skapelsen och sina makter och låter Paulus passera. Kaler ser det här som att Demiurgen förstår att han inte längre har någon makt över Paulus, att han inte tillhör honom, och därför vänder han bort sitt huvud. Det här kan kopplas till dopet, menar Kaler, eftersom ritens förvandlade människan till Guds egendom. Vidare pekar Kaler på en parallell till detta i Klemens av Alexandrias *Utdrag av Theodotus*, 42–43. Här skriver den valentinianske teologen att det är genom att ge tecknet till de utvalda som Kristus visar vilka som får följa med honom till fullheten. Även om Kaler menar att tecknet är starkt kopplat till dopet ser han inget som kan härleda det till befrielsesakramentet.⁷⁹ Jag finner det dock möjligt att Paulus "köper sig fri" med tecknet. Han har varit slav i

⁷⁸ Irenaeus, *Mot heresierna*, I.21.5.

⁷⁹ Kaler, *Flora Tells A Story*, 204.

sin kroppsliga form, skapad av Demiurgen, men har förvandlats till själ genom de kristna sakramenten och köper sig nu fri med Kristus tecknen – korset. Det var det sista steget. Nu är Paulus ande helt fri och den kan fortsätta upp till Ogdoaden.⁸⁰

Vad befrielsecerimonialen apolytrosis kan ha inneburit i praktiken är svårt att säga. DeConick menar att man inte ska se på befrielsemysteriet som en ritual utan mer som den invigdes förståelse för ”mysteriet” i att ha blivit ”befriad” i och med dopet.⁸¹

Lewis menar att man kan förstå apolytrosis-sakramentet på två sätt. Dels som en dödsritual där man hjälpte den dödes ande att hitta ”hem”, dels tanken om dagen då när allt kommer återställas, då den kvinnliga halvan av Enheten – Achamoth – kommer att befrias och återförenas med Faden. Det här olika synsätten på befrielsemysteriet kan ha varit ett ämne för teologiska tvister mellan valentinianer, menar Lewis. Eller än mer troligt så kan de två synsätten ha kopplats ihop, så människors befrielse i nutid innebar Achamoths befrielse i framtiden.⁸²

Paulupp skulle kunna stämma överens med samtliga ovanstående teorier om befrielsesakramentet. Befrielse temat genomsyrar nämligen hela berättelsen. Paulus kroppsliga och själsliga befrielse, och därmed förvandling till andligt väsen, sker i omgångar. Men författaren gör det också klart för läsaren att Paulus ska tillbaka. Han ska hjälpa att befria andra andar på samma sätt som hans egen blev fri. Ju fler som befrias desto snabbare kommer Achamoth att befrias, om man nu skulle tänka ur ett eskatologiskt perspektiv. Men det kan också vara så att *Paulupps*

⁸⁰ I många närliggande traditioner brukade de döda begravas med diverse föremål som skulle användas som lösen till någon på andra sidan. I grekisk mytologi krävde till exempel färjkarlen Charon betalning för att föra den döde över floden Styx till Hades dödsrike. Man brukade därför lägga ett mynt – en obol – under tungan på den döde. I Jeus böcker, skrifter med formler, tecken och ”stämplar”, finns det bilder på tecken som den invigde skulle memorera och därefter känna igen eller visa upp efter döden. Med meningen ”han gav honom tecknet” kan vi inte vara säkra på om Paulus ”betalade” med tecknet till Demiurgen eller om han bara ”visade” det för honom.

⁸¹ DeConick, ”The True Mysteries”, 258.

⁸² Lewis, ”Apolytrosis as Ritual and Sacrament”, 560.

narrativ är kopplat till en dödsrit. Att berättelsen visar den dödes väg "hem" med hjälp av exemplet Paulus som visar vilka sätt man bör vara förberedd på.

Resmålet/hälsningar/brudkammaren – ΝΥΜΦΩΝ

I Filips evangelium berättas det om att när Fadern återställer allt, på den yttersta dagen, då kommer Demiurgen att lämna kosmos. Detta innebär att sjunde himlen kommer att bli obevakad och att alla människor, det vill säga de som genomgått förvandlingen via sakramenten kommer att ledas in av Jesus, den högste prästen, in till brudkammaren (Nag Hammadi Kodex II 3 84.27). Brudkammaren är således en plats över den sjunde himlen och förmodligen den sista anhalten för anden där den kan "förena sig med sin medande".

Att forskare har svårt att hitta information om en ritual kring brudkammars- liksom befrielsemysteriet kan också betyda att dessa inte alltid var ritualer per se. DeConick föreslår, som jag skrivit tidigare, att vi ser på Filips evangeliums mysterier utifrån ett större perspektiv där mysterierna var olika sätt att närma sig det gudomliga. De första tre sakramenten (dop, smörjelse och nattvard) utfördes således i ritualer vars syfte var att på ett mystiskt sätt förvandla den troendes kropp till Kristus avbild och göra denne osynlig för kosmiska onda makter. Befrielse- och brudkammarmysteriet å andra sidan kan ha varit mysterier vilka möjliggjorde för människor att få kontakt med Gud, exempelvis via ett sakralt tänk, religiösa uttryck i vardagen såväl som i rituell praxis.⁸³ Hon framlägger därför en hypotes om att äktenskapsritualen hos valentinianer kunde ha symboliserat denna förening av andar som också skulle ske på den yttersta dagen, då allt återställs.⁸⁴

Att brudkammarmysteriet hade med livet efter detta att göra, men att det också var nära kopplat till de andra sakramenten finns det inte

⁸³ DeConick, "The True Mysteries", 230.

⁸⁴ DeConick, "The True Mysteries", 247.

enbart underlag för i papyrustexter. På en gravsten nära Via Latina i Italien, tillägnad en viss Flavia Sophe, står det:

You who desires the light of the Father,
 My sister, my bride, my Sophe
 You have been anointed in the baths of Christ
 With imperishable, pure oil
 You hastened to gaze
 Upon the faces of the divine aeons
 the Angel of the great Council, the True Son
 after you entered the bridal chamber and rose
 incorruptible into the Fathers house...⁸⁵

Att Paulus fortsätter till den nionde och tionde himlen, visar att författaren inte uppfattat Ogdoaden som den högsta nivån. I den åttonde himlen hälsar Paulus apostlarna, i den nionde hälsar han alla som är där och i den tionde hälsar han sina medandar. Det är den tionde som borde vara Paulus mål. Men det är ett mål enbart i visionen, för han har ett missionsuppdrag kvar på jorden och måste därför återvända. Men han måste ha något att berätta om när han återvänder till jorden. Att Paulus får komma till den tionde himlen och hälsa sina medandar är kanske ett sätt för författaren att klargöra att den tionde himlen är slutdestinationen, kanske i en eskatologisk framtid. Vad som händer i den nionde himlen är svårt att säga eftersom vi inte vet vilka som håller till där, men kanske är det alla befriade andar som åsyftas, andarna som väntar på dagen då allt kommer att återställas.

Vad författaren till *Paulupp* verkar göra i slutet av berättelsen är att betona vikten av hälsningar. Hälsningar är en viktig symbolisk akt som har att göra med gruppstillhörighet. Utbyte av hälsningar, ibland i form av kyssar, är vanligt förekommande i andra "gnostiska" texter. Hälsningen symboliserar ens tillhörighet till dem som innehar den rätta kunskapen. Hälsningar brukar också förekomma strax före en gudomlig manifestation.⁸⁶

⁸⁵ Översättning av Lewis, *Introduction to Gnosticism*, 84–85.

⁸⁶ För en utförlig analys av hälsningarnas betydelse se Kaler, *Flora Tells A Story*, 215–16.

I början av texten lovar den heliga anden att de tolv apostlarna, som är utvalda andar, kommer att hälsa Paulus. Han tittar upp och ser att de hälsar honom. Det sker precis innan han blir uppryckt till tredje himlen. Det är alltså ett tecken på att han är välkommen och att han tillhör dem. Här kan man också se hur Paulus apostlaskap bekräftas. Sedan är det ingen som hälsar förrän i slutet av texten, där Paulus hälsas en gång till av de tolv apostlarna och sen hälsar alla som är i nionde himlen och slutligen sina medandar i den tionde. Precis som orden ”ljus” och ”fångenskap” repeterades i de passager i texten som handlade om smörjelse- och befrielsemysteriet tror jag att författaren till *Paulupp* väljer att repetera symboliken med ”hälsningar” för att visa att Paulus verkligen är en av dem nu, en i den kristna valentinianska gemenskapen. Som ren ande kan han nu gå in till brudkammaren, det heligaste av heliga.

SLUTSATS

Paulupp är en del av Kodex V, ett verk som innehåller tre uppenbarelser till. Gemensamt för dessa uppenbarelseberättelser är att de på olika sätt förklarar hur människans själ-ande, efter den kroppsliga döden, ska ta sig förbi de krafter som försöker hålla den kvar i den materiella världen som, enligt valentinianerna, är enbart av ondo. Målet är den totala befrielsen av anden och dess enande med Gud. Dessa tidiga kristnas syfte med sakramenten var likt de som praktiseras av kristna idag, nämligen att inkorporera människor i den kristna kyrkan och andligt förbereda dem för vad som komma skall vid den yttersta tiden eller efter döden. *Paulupp* ger inga direkta instruktioner utan låter läsaren leva sig in i ett exempel på hur den perfekte valentinianske följaren av Kristus använder sig av de gåvor som sakramenten har gett honom för att undkomma reinkarnation och bli ett med Gud. I min analys av texten har jag försökt tolka dess symbolspråk i dess historiska kontext. I analysen försöker jag förklara hur texten kan förklaras i ljuset av en ny översättning på svenska med fokus på de valentinianska sakramenten. För att

kunna göra det har jag jämfört mina egna hypoteser med liknande forskning, samt jämfört passager i texten med andra samtida dokument, särskilt Paulus brev.

Analysen har visat att författaren till *Paulupp* med stor sannolikhet använder ett symbolspråk för att narrativisera de valentinianska sakramenten. Vi får följa Paulus förvandling från kropp till ande, se vad som händer med själen utav dem som syndat och förstå hur viktiga de kristna valentinianska sakramenten är, men också den teologiska kunskap som är knuten till dem.

Mycket av textens teologi, soteriologi, ecclesiologi, kristologi och antropologi är hämtad ur Paulus brev, särskilt breven till korintierna, romarna och galaterna. Författaren har inte direkt citerat Paulus utan tolkat hans brev på ett valentinianskt vis. För det finns paralleller med andra valentinianska texter. Metaforerna och symbolspråket som används för sakramenten i *Paulupp* tycks följa samma ordning som de gör i Filips evangelium: Dop, smörjelse, befrielse och brudkammare.

Vidare har författaren använt sig av repetitiva ord för att markera viktiga händelser under berättelsens gång. Händelserna presenterar mysterierna. Ljuset kan kopplas till dopet och smörjelsen, fångenskapen till befrielsen och hälsningarna till brudkammarmysteriet. Den här lilla texten tycks således ha ett stort underliggande budskap. Kanske var dess korta format och symboliska språk föremål för diskussioner i kateketisk verksamhet. Det har tidigare forskare antagit och jag är beredd att hålla med. Varför skulle slutet på *Paulupp* vara så abrupt och varför saknas det en Gud i den sista himlen? Varför alla dessa symboler? Varför ordlekar med repetitiva begrepp? Mycket tyder på att texten var skriven för den invigde som tillsammans med en lärare eller en grupp använde den som en utgångspunkt för att diskutera paulinsk teologi, kanske vikten av sakramenten, om vad som sker efter döden och hur man når befrielse. Kanske ställde den valentinianske kateketen inledningsvis samma fråga som Paulus gjorde i Rom 7:24: "Vem ska befria mig från denna dödens kropp? Och vidare, på vilket sätt skall detta ske?"

Satanology and Demonology in the Apostolic Fathers: A Response to Jonathan Burke

THOMAS J. FARRAR

Cape Peninsula University of Technology
farrart@cput.ac.za

INTRODUCTION

A study by Jonathan Burke infers the existence of a “minority report” within early Christian literature of “texts without references to supernatural evil.”¹ More specifically, he avers

that certain texts among the Apostolic Fathers corpus exhibit a significant marginalization of Satan and demons, and that the cause of this is an etiology of evil which is anthropogenic rather than supernatural.²

This in turn constitutes evidence “for a first century demythological Christianity which survived well into the second century though only as a minority report.”³ An “efficient explanation” for this “marginalization” and “demythologization” is “non-belief in Satan and demons” on the part of the authors.⁴ Burke thus offers a radical reappraisal of Christian ideas about evil in the early post-apostolic period.

The Apostolic Fathers texts Burke marshals in support of his thesis are Didache, 1 Clement, 2 Clement, the earliest portions of Shepherd of Hermas (Vision 1–4) and Martyrdom of Polycarp. He further claims

¹ Jonathan Burke, “Satan and Demons in the Apostolic Fathers: A Minority Report,” *SEÁ* 81 (2016): 127–28.

² Burke, “Satan and Demons,” 128.

³ Burke, “Satan and Demons,” 161.

⁴ Burke, “Satan and Demons,” 160.

that the *Apology of Quadratus* and the *Epistle to Diognetus* complement his findings.⁵ Texts that present “clear evidence of strong mythological belief” with a “Satanic etiology of evil” are limited to Barnabas and the letters of Ignatius,⁶ while the later portions of Shepherd of Hermas (Vision 5, Mandate, Similitude) reflect a “weak mythological view.”⁷ Polycarp’s *To the Philippians* and the fragments of Papias are not discussed (disappointingly, since they contain some relevant material).

This article interacts critically with Burke’s study, arguing that his conclusions are invalidated by significant methodological and exegetical shortcomings. A detailed alternative synthesis on satanology and demonology in the Apostolic Fathers is not offered herein,⁸ but the fundamental counterclaim is that all of the Apostolic Fathers texts are consistent with their authors having believed in mythological evil. Granted, the frequency and intensity of references to mythological evil vary. Perhaps Burke is right that such diversity demands an explanation.⁹ However, Burke has both exaggerated the diversity (by understating the concern with supernatural evil beings in several Apostolic Fathers texts) and over-explained it (since diverse content should be expected in occasional writings penned by different authors to different audiences for different purposes).

An online supplement contains additional material that space did not allow to be included herein.¹⁰ Texts and translations of the Apostolic Fathers herein are, unless otherwise indicated, those of Bart D. Ehrman.¹¹

⁵ Burke, “Satan and Demons,” 159–60.

⁶ Burke, “Satan and Demons,” 157–59.

⁷ Burke, “Satan and Demons,” 149.

⁸ For a positive synthesis by the present author, see Thomas J. Farrar, “The Intimate and Ultimate Adversary: Satanology in Early Second-Century Christian Literature,” *J ECS* 26 (forthcoming 2018).

⁹ Burke, “Satan and Demons,” 160–61.

¹⁰ See <https://osf.io/5x2ge>. References to “online supplement” refer to this material.

¹¹ Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, 2 vols., LCL (Cambridge: Harvard University Press, 2003).

AN ASSESSMENT OF BURKE'S METHODOLOGY

Literary Scope

One might quibble with Burke's decision to analyse only the Apostolic Fathers—"a rather arbitrary collection of writings made for the sake of convenience and based on (modern) tradition"¹²—in a religion-historical study. Surely, characterising Christianity in the late first century through mid-second century requires attention to other writings (e.g., Ascension of Isaiah, Apocalypse of Peter, Justin's writings, and several canonical texts). Still, Burke's argument—if successful—would at least establish the existence of the "demythological Christianity" that he posits.

Imprecise Language

Burke uses some terminology in imprecise, confusing ways. (i) Burke's subtitle refers to "A Minority Report." In modern administrative procedure, a minority report is "a formal expression of the view of a group ... that is different from the view of the majority."¹³ This is a reasonable metaphor for a dissenting theological position expressed in early Christian literature. However, Burke's empirical results construe the demythologised position on Satan and demons as the *majority* view among the Apostolic Fathers. Relative to what majority do these writings constitute a dissenting minority? Burke never explains. In fact, Burke conceptualises the Apostolic Fathers' "minority report" as the remainder of "a first century demythological Christianity" that contrasts mainly with "Christian texts from the mid-second century onwards."¹⁴ This conveys the odd picture of a minority report that antedates the majority position

¹² Ehrman, *Apostolic Fathers*, 1:12.

¹³ Nancy Sylvester, *The Guerrilla Guide to Robert's Rules* (New York: Penguin, 2006), 41.

¹⁴ Burke, "Satan and Demons," 127, 161.

from which it dissents! Burke could have resolved this oddity by acknowledging that belief in mythological evil is the majority view among the NT writers, but conspicuously never did so.

(ii) Burke interchanges the terms “Satan” and “satan” without explaining the distinction and without any obvious pattern.¹⁵ Furthermore, the adjective “satanological,” used frequently throughout, is never defined. Does it mean “pertaining to early Jewish or Christian concepts identifiable with that traditionally denoted by the word ‘Satan’”?¹⁶ “Pertaining to usage of the word *satan* in ancient languages”? Certain instances defy any conceivable meaning, such as when Burke (mis)represents Jacob Milgrom as anachronistically claiming that the Priestly writer has “deliberately minimized *satanological* terminology” in Leviticus.¹⁷

(iii) Another terminological peculiarity is Burke’s contrast between an “Adamic (anthropogenic) etiology of sin” and an “Enochic or Satanic (mythological) etiology of sin.”¹⁸ Such language suggests an aetiology of *primeval* sin, since this is what the Adamic and Enochic myths offer. However, Burke places in the “Adamic” category any text that attaches

¹⁵ Burke usually omits the definite article when using the lowercase “satan.” He sometimes uses the lowercase when describing views of scholars who themselves used the uppercase (cf. Burke, “Satan and Demons,” 134). Furthermore, he avers that some early Christian texts “present strong belief in supernatural evil beings such as Satan and demons” (136), but later, when referring to these same texts, he reverts to the lowercase: “the angels of satan” (137); “the satan’s angels” (157). Numerous similar instances occur; no clear rationale for Burke’s interchange between “Satan” and “satan” appears.

¹⁶ This is the working definition of Satan herein. Deferring to Burke’s usage, the lowercase “satanology” is used herein. “Satan” and “the devil” are used here in deference to conventional English, although both ὁ σατανᾶς and ὁ διάβολος in early Christian texts are arguably *Funktionsbezeichnungen* better translated as “the Satan” and “the Devil” (Thomas J. Farrar, “New Testament Satanology and Leading Suprahuman Opponents in Second Temple Jewish Literature: A Religion-Historical Analysis,” *JTS* [forthcoming 2019]).

¹⁷ Burke, “Satan and Demons,” 129, emphasis added. See further comment in online supplement.

¹⁸ Burke, “Satan and Demons,” 135.

anthropological causes to *contemporary* sin, even if the text never mentions Adam or primeval events.¹⁹ Similarly, Burke assigns an “Enochic etiology of sin” to Ignatius,²⁰ who never mentions the Enochic watchers story but shows concern with contemporary sin. Furthermore, Burke contrasts an “Adamic” aetiology with a “mythological” aetiology, yet the Adamic aetiology *is mythological* under any conceivable definition of myth in biblical studies. This calls into question what Burke means by “myth”—a word he never defines but whose derivatives he uses over fifty times!²¹

Logical Problems with the Structure of the Argument

False Dichotomies and Negative Evidence

Whereas Burke expresses his desire to reach “conclusions on the firm basis of positive evidence with complementary negative evidence” instead of “drawing unconfirmed conclusions from negative evidence,”²² most of his “positive evidence” is reducible to negative evidence. (i) Consider Burke’s juxtaposition of two aetiologies of sin. The “positive evidence” he proposes is “the writer’s explicitly expressed etiology of sin.” His positively-evidenced conclusion will follow, he maintains, when a writer expresses “an anthropogenic etiology of sin (*rather than* a supernatural etiology).”²³ Likewise, he asks, “Does the writer communicate an Adamic (anthropogenic) etiology of sin, *or* an Enochic or Satanic (mythological) etiology of sin?”²⁴ Yet Burke concedes that “God, humans, and Satan and evil spirits” as sources of evil in Jewish and Christian texts “*are not necessarily mutually exclusive*, and that a text may exhibit more than one etiology.”²⁵ He is aware, therefore, that “*rather than*” and “*or*” in the

¹⁹ Burke, “Satan and Demons,” 140–42, 149.

²⁰ Burke, “Satan and Demons,” 158.

²¹ See further comment in online supplement.

²² Burke, “Satan and Demons,” 136.

²³ Burke, “Satan and Demons,” 129, emphasis added.

²⁴ Burke, “Satan and Demons,” 135, emphasis added.

²⁵ Burke, “Satan and Demons,” 131, emphasis added.

above-quoted methodological statements express a false dichotomy.²⁶ An explicitly expressed anthropogenic aetiology of evil is not positive evidence *against* a writer having held a mythological aetiology of evil; it is neutral, because the two aetiologies can coexist. Meanwhile, the *absence* of an expressed mythological aetiology is negative evidence. Thus, while Burke claims that his methodology “avoids arguments from silence,” it does not. In fact, his study is replete with them.

(ii) As with aetiologies, Burke’s discussion of dualisms relies on “positive evidence” that, under scrutiny, turns out to be negative. Burke asks whether a writer shows concern with cosmic, ethical or psychological dualism, “or some combination of these dualistic views.”²⁷ By allowing for “some combination,” Burke concedes that these dualistic views are not mutually exclusive. Yet he still insists that the presence of “psychological or ethical dualism” in a text would contribute to the conclusion that its writer held a “non-mythological etiology of evil.”²⁸ Later, Burke states that Jeffrey Burton Russell “characterizes the dualism of Hermas as ethical *rather than* cosmological.”²⁹ However, Russell does not set ethical and cosmological dualism in antithesis;³⁰ this false dichotomy is Burke’s alone. Again, neither the presence of psychological or ethical dualism in a text nor the absence of cosmological dualism constitutes positive evidence *against* the writer’s worldview having been mythological. The former evidence is neutral (because compatible with mythological beliefs) while the latter is negative.

(iii) Burke’s use of marginalisation as a methodological category also introduces negative evidence. He poses the methodological question,

²⁶ Burke does insist that “the Adamic” (anthropogenic) and “the Enochic” (satanological) aetiologies of evil “do not co-exist in Second Temple Period texts; they appear as mutually exclusive” (Burke, “Satan and Demons,” 131). He offers no substantiation of this claim, which is false (see below).

²⁷ Burke, “Satan and Demons,” 135–36.

²⁸ Burke, “Satan and Demons,” 136.

²⁹ Burke, “Satan and Demons,” 146, emphasis added.

³⁰ Jeffrey Burton Russell, *Satan: The Early Christian Tradition* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), 44. See further comment in online supplement.

“Does the writer exhibit marginalization or demythologization of satanological terminology?”³¹ One of his theses is that “certain texts among the Apostolic Fathers corpus exhibit significant marginalization of Satan and demons.”³² Marginalising for Burke apparently means “Showing no interest in” an idea;³³ it may even be done “deliberately.”³⁴ Marginalisation is less extreme than “non-belief in” an idea,³⁵ and pertaining specifically to satanological terminology is less extreme than “demythologization.”³⁶ By referring to “the marginalization or complete absence of satanological terminology” in a text,³⁷ Burke implies that marginalisation of an idea correlates with frequency of mention: a writer who never or infrequently mentions an idea is disinterested in it. A writer’s disinterest in an idea is inferred not from *expressed disinterest* but from *absence of expressed interest*. Clearly, “marginalisation” too is a negative category of evidence.

Two of the three questions that Burke’s methodology asks of a text concern *only* negative evidence,³⁸ while the third concerns partly negative (marginalisation) and partly positive evidence (demythologisation, on which see below). Burke thus departs significantly from his expressed intention to base “conclusions on positive evidence.”³⁹ However, since Burke did intend to bolster his conclusions with “complementary negative evidence,” we must ask how weighty negative evidence is.

Some historians have a low valuation of negative evidence. David Hackett Fischer, for instance, avers that “evidence must always be affirmative. Negative evidence is a contradiction in terms—it is not evidence

³¹ Burke, “Satan and Demons,” 135.

³² Burke, “Satan and Demons,” 128.

³³ Burke, “Satan and Demons,” 160.

³⁴ Burke, “Satan and Demons,” 129.

³⁵ Burke, “Satan and Demons,” 135.

³⁶ Burke, “Satan and Demons,” 160.

³⁷ Burke, “Satan and Demons,” 133.

³⁸ Burke, “Satan and Demons,” 135–36.

³⁹ Burke, “Satan and Demons,” 136.

at all.”⁴⁰ Michael Duncan observes that historiographers typically treat the argument from silence (AFS) as a fallacy,⁴¹ but takes a more balanced approach, warning that its “inherently vague evidential threshold for success” makes its use “something of a subjective art” but concluding that “interpretation of the strength or weakness of an AFS should proceed case-by-case.”⁴² John Lange likewise warns that an AFS “cannot be logically conclusive, and ... can seldom be rationally conclusive, at least in interesting cases” but that, nonetheless, “some instances of the argument are more persuasive than others.”⁴³ Lange offers a set of conditions for a conclusive AFS against the occurrence of a historical event. These conditions are reproduced below and modified to reflect our interest in the occurrence of a historical *idea* within an author’s belief system.

- (1) There is a document, D, extant, in which the [idea, I,] is not mentioned.
- (2) It was the intention of the author of D to enumerate exhaustively all members of the class of [ideas] of which [I] is supposed to be a member.
- (3) The author of D was acquainted with all members of the class in question.
- (4) [I] must be such that, if it [were part of his/her belief system], the author of D could not have overlooked it.⁴⁴

Burke’s study contains numerous AFS inferring Apostolic Fathers writers’ non-belief in or marginalisation of mythological evil (or particular mythological agents of evil, such as Satan or demons). Several of Burke’s AFS collapse at condition (1). In some cases, the silence from which he argues is not silence spanning an entire document but merely silence in an individual passage,⁴⁵ or silence in a surviving fragment of an other-

⁴⁰ David Hackett Fischer, *Historians’ Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought* (New York: Harper & Row, 1970), 62.

⁴¹ Mike Duncan, “The Curious Silence of the Dog and Paul of Tarsus: Revisiting the Argument from Silence”, *Informal Logic* 32 (2012): 83.

⁴² Duncan, “Curious Silence”, 95–96.

⁴³ John Lange, “The Argument from Silence”, *History and Theory* 5 (1966): 301.

⁴⁴ Lange, “Argument from Silence”, 290.

⁴⁵ Burke, “Satan and Demons,” 150, 155.

wise lost document.⁴⁶ Often the silence itself is suspect: Burke builds satanological AFS from several documents that do or at least may mention Satan (see below on 1 Clement, 2 Clement, Martyrdom of Polycarp and Didache). *Moreover, all of Burke's AFS founder at condition (2): no Apostolic Fathers text states or implies an intention to "enumerate exhaustively" all aspects of the author's belief system.* Eighteen texts between the NT and Apostolic Fathers texts fail to explicitly mention angels (six Pauline letters; 1–3 John; Didache; 2 Clement; six Ignatian letters; Polycarp's *To the Philippians*) and one brief text (3 John) fails to mention *Christ*. Surely some early Christian documents might likewise fail to mention Satan and/or demons by probabilistic accident, or—given the sinister connotations of these concepts—for stylistic or pastoral reasons.⁴⁷ Renowned biblical scholars Martin Hengel and N. T. Wright have warned of the danger of AFS in Pauline studies;⁴⁸ their caveat should be extended to the Apostolic Fathers. There are circumstances under which a persuasive AFS might be mounted against an author having had a satanology,⁴⁹ but these circumstances are not present in any of the Apostolic Fathers.

Demythologisation as Positive Evidence

Demythologisation remains as Burke's sole avenue of genuinely positive evidence. Demythologisation, as Burke uses the term, occurs when an author either (i) removes mythological *meaning* from mythological language that s/he uses (e.g., by "re-applying [the language of evil spirits

⁴⁶ Burke, "Satan and Demons," 160.

⁴⁷ See online supplement for an illustrative thought experiment regarding Paul's and Ignatius's writings.

⁴⁸ Both observe that we would have no record of Pauline belief in and practice of the Lord's Supper were it not for the situation in Corinth that necessitated the remarks in 1 Cor 10–11. "These circumstances should warn us against a misuse of the *argumentum e silentio* which has been particularly popular in New Testament exegesis. We need always to be cautious where we know so little" (Martin Hengel, *The Pre-Christian Paul* [London: SCM, 1991], 27; cf. N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* [Minneapolis: Fortress, 2013], 58 n. 129).

⁴⁹ See discussion in online supplement of some examples.

and demons] to human passions and vices”),⁵⁰ or (ii) removes mythological *language* altogether when redacting source material.⁵¹ The adjective “demythological” pertains to documents, or even a “Christianity,” with a “demythologized...perspective.”⁵²

How do we identify the first type of demythologisation? How do we determine that a writer has stripped mythological terminology of mythological meaning? Burke repeatedly assumes that terminology is devoid of mythological meaning unless the writer explicitly defines it mythologically (see below on Did. 8.2; 1 Clem. 51.1; 2 Clem. 18.2; Mart. Pol. 2.4 [3.1]; 17.1). This again reduces to an AFS, and an unreasonable one, since a writer using familiar language with its ordinary meaning is likely to do so cursorily. It is a writer deviating from the ordinary meaning (e.g., demythologising) who is likely to explicitly signal this intention. Thus, *ceteris paribus*, mythological language should be understood to bear mythological meaning. If identifying the first type of demythologisation requires positive evidence of a semantic shift, identifying the second type (elimination of mythological language during redaction) entails mapping literary dependencies and reconstructing source texts (possibly hypothetical ones). This may involve considerable uncertainty and even conjecture.

Now, if demythologisation of either type *is* demonstrably present in a text, this is positive evidence: it represents something a writer has done, not something a writer has not done. The question, though, is positive evidence of *what*? As Burke acknowledges in principle,⁵³ demythologisation may be deliberate or otherwise. Even when deliberate, demythologisation does not necessarily imply “rejecting a belief in” or “non-belief in” a mythological idea.⁵⁴ For instance, the writer may be unsure about the audience’s familiarity with the mythological idea, or

⁵⁰ Burke, “Satan and Demons,” 147.

⁵¹ Burke, “Satan and Demons,” 140–42.

⁵² Burke, “Satan and Demons,” 142, 148, 161.

⁵³ Burke, “Satan and Demons,” 141.

⁵⁴ Burke, “Satan and Demons,” 130, 149, 160.

feel uncomfortable discussing it due to the audience's (or the writer's own) perceived spiritual immaturity. Despite these pitfalls, demythologisation is Burke's most promising methodological category, since it alone involves positive evidence.

It is worth mentioning two methodological categories that involve positive evidence but that Burke's methodology omitted: (i) explicit statements about non-belief in mythological evil, and (ii) statements arguing *for* belief in mythological evil (suggesting that such belief was controversial or novel).⁵⁵ Unfortunately for Burke's thesis, both categories are empirical voids in early Christian literature.

AN ASSESSMENT OF BURKE'S ANALYSIS

Interaction with Previous Scholarly Approaches

Burke critiques previous scholarly approaches to supernatural evil in the Apostolic Fathers, but surprisingly neglects to interact with a standard work, namely Francis X. Gokey's.⁵⁶ This was no oversight: Burke uses his longest footnote to dismiss Gokey's work, citing its age, a description of it as "Basic research," and criticism from a single review. However, other reviewers praised Gokey's study for its useful exegetical notes—an irony, since Burke complains about the lack of exegetical detail on Apostolic Fathers passages in the works he does cite.⁵⁷ Burke laments how Bernard J. Bamberger and K. Schäferdiek respectively state that the Apostolic Fathers "simply affirm" or "presuppose" the existence of Satan (exactly as we would expect writers to do if Satan was an established, uncontroversial concept in their thought-world!). Burke also faults Russell for "consistently assum[ing] all instances of *satanas* and *diabolos* refer

⁵⁵ For further comment, see online supplement.

⁵⁶ Francis X. Gokey, *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers*, Patristic Studies 93 (Washington: Catholic University of America Press, 1961).

⁵⁷ Burke, "Satan and Demons," 128. For further comments and a short survey of reviews of Gokey, see online supplement.

to a personal supernatural evil being.”⁵⁸ Yet this assumption is plausible concerning arthrous $\delta\ \delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ and $\delta\ \sigma\alpha\tau\alpha\nu\tilde{\alpha}\varsigma$ since, by the early second century, these had become technical terms for a personal supernatural evil being. This is an established result of New Testament scholarship, as can be confirmed from relevant entries in standard reference works (e.g., *TDNT*, *NIDNTTE*, *BDAG*, *ABD*, *RPP*, *TRE*, etc.).⁵⁹ To challenge this consensus would require a thorough study of first-century Christian satanology, its Jewish background and its associated terminology. Burke makes some forays in this direction (to be discussed next), but offers nothing that renders Russell’s assumption unreasonable.

Burke’s Claims concerning Second Temple Judaism

Two Mutually Exclusive Aetiologies of Evil

Burke refers to “general agreement” that “two conflicting etiologies of evil” emerged in Second Temple Judaism, namely Adamic (anthropogenic) and Enochic (satanological/supernatural).⁶⁰ Burke claims, without any substantiation, that “these etiologies do not co-exist in Second Temple Period texts; they appear as mutually exclusive.”⁶¹ Without

⁵⁸ Burke, “Satan and Demons,” 128. Actually, Russell does not appear to assume that the anarthrous $\delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\iota$ of Pol. *Phil.* 5.2 are personal supernatural evil beings.

⁵⁹ For an overview of New Testament satanology, see Thomas J. Farrar and Guy J. Williams, “Diabolical Data: A Critical Inventory of New Testament Satanology,” *JSNT* 39 (2016): 40–71; Thomas J. Farrar and Guy J. Williams, “Talk of the Devil: Unpacking the Language of New Testament Satanology,” *JSNT* 39 (2016): 72–96. On the development of “S/satan” and $\delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ from common nouns into technical satanological terminology, see respectively Ryan E. Stokes, “What is a Demon, What is an Evil Spirit, and What is a Satan?,” in *Das Böse, Der Teufel, und Dämonen*, eds. Jan Doehhorn, Susanne Rudnig-Zelt, and Benjamin Wold, WUNT 412 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 271; Madeleine Wieger, “Celui qu’on appelle $\delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ (Apocalypse 12,9): L’histoire du nom grec de l’Adversaire,” in *L’adversaire de Dieu—der Widersacher Gottes*, eds. Michael Tilly, Matthias Morgenstern, and Volker Henning Drecoll, WUNT 364 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 209–212. On the conceptual development of satanology, see Farrar, “New Testament Satanology.”

⁶⁰ Burke makes this claim just after citing Daphna Arbel, but she was making a rather different point than he—see further comment in online supplement.

depriving Burke of his rightful burden of proof, we will register three pre-emptive objections to this claim. (i) The claim is reductionist since “Adamic” aetiology is not purely anthropogenic, nor is “Enochic” aetiology purely supernatural. (ii) Several later Second Temple Jewish texts contain both anthropogenic and supernatural elements in their aetiology of evil, or even blend them together. (iii) Supernatural and anthropogenic aetiologies of evil are combined in several first-century *Christian* texts.⁶²

Marginalisation/Demythologisation of Satanological Terminology

Burke posits “evidence in Second Temple Period Judaism for a distinct (though marginal) trend of marginalization or non-mythological use of satanological terminology.”⁶³ He then briefly summarises Second Temple usage of the terms *ἰσὺ*/*σατανᾶς* and *διάβολος*, noting that they often occur as common nouns. Indisputably, *ἰσὺ* and *διάβολος* functioned as common nouns long before they became “satanological terminology.” However, their continued use as common nouns in Second Temple Judaism does not imply “marginalization or non-mythological use of satanological terminology.” Rather, it indicates that these terms *had not yet become* “satanological terminology”; at least not exclusively. The “trend” in Second Temple Judaism is opposite to that posited by Burke: rather than satanological terminology *devolving* into non-satanological terminology, satanological terminology *evolves*.⁶⁴ This observation obviates the need for detailed interaction with Burke’s analysis of “satanological terminology” in Second Temple Jewish literature.⁶⁵

⁶¹ Burke, “Satan and Demons,” 131.

⁶² For detailed discussion of these three objections, see online supplement.

⁶³ Burke, “Satan and Demons,” 131.

⁶⁴ On these terminological and conceptual developments, see Stokes, “What is a Demon,” 271; Wieger, “‘Celui qu’on appelle διάβολος,’” 209–12; Farrar, “New Testament Satanology.”

⁶⁵ It is, however, worth noting that Burke makes some statements that suggest he fails to appreciate the significance of the Greek article. See further online supplement.

One instance (that Burke does not mention) where a Second Temple Jewish writer has likely demythologised what had or would become satanological terminology is 4QBarkhi Nafshi (4Q436 1 1–2 and 4Q437 4 par 4Q438 4a 2). Reworking Zech 3, the writer replaces הַשָּׁטָן (which in Zechariah denotes a celestial being) with the abstract term יִצְרָרֵעַ, in a “process of abstraction” or demythologisation.⁶⁶ Notice how conspicuous this demythologising move is, relative those that Burke claims to have detected in early Christian literature.

Burke’s survey gives inadequate attention to Job 1–2 and Zech 3:1–2, which in the Hebrew Bible and the Septuagint contributed significantly to the development of הַשָּׁטָן (and its transliterations) and ὁ διάβολος respectively into satanological terminology.⁶⁷ He also fails to mention numerous Second Temple apocalyptic texts that illuminate conceptual and/or terminological developments in satanology.⁶⁸

Non-Belief in Satan or Demons

Burke claims that “a number of Second Temple Period Jewish texts exhibit non-belief in Satan or demons,” citing Ben Sira, 4 Ezra and 2 Baruch. This may not hold for Ben Sira (at least as far as Satan is concerned), while the other two texts probably post-date the Second Temple period.⁶⁹ Hence, as Burke himself acknowledges with citations from Gabriele Boccaccini⁷⁰ and Paolo Sacchi, 4 Ezra and 2 Baruch may rather

⁶⁶ Miryam T. Brand, *Evil Within and Without: The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature*, JAJSup 9 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 47–48; cf. Ishay Rosen-Zvi, *Demonic Desires: “Yetzer Hara” and the Problem of Evil in Late Antiquity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 47.

⁶⁷ So Susanne Rudnig-Zelt: “Die LXX bildet die Brücke vom alttestamentlichen Satan zum späteren Teufel, indem sie das Nomen שָׁטָן in den Texten über eine himmlische Satansfigur Sach 3,1b.2; Hi 1,6ff; I Chr 21,1 meist als (ὁ) διάβολος übersetzt” (“Der Teufel und der alttestamentliche Monotheismus,” in *Das Böse, der Teufel und Dämonen – Evil, the Devil, and Demons*, eds. Jan Dochhorn, Susanne Rudnig-Zelt, and Benjamin Wold, WUNT 412 [Tübingen: Mohr Siebeck, 2016], 1 n. 1).

⁶⁸ See discussion in Farrar, “New Testament Satanology.”

⁶⁹ See comments in online supplement.

⁷⁰ Burke cites Boccaccini second-hand via Eve, and his representation of Boccaccini’s

be evidence for diminution in Jewish belief in cosmic evil shortly *after* 70 C.E.: “In Jewish writings of the end of the first century the devil suddenly disappears.”⁷¹ Nevertheless, that Second Temple Jewish beliefs about supernatural evil were “non-uniform” is a fair assessment.⁷²

Burke’s Claims concerning First-Century Christian Literature

Burke states that “first-century Christian belief in supernatural evil” “[e]merg[ed] within this [non-uniform] Second Temple Period background” and (therefore?) “was similarly non-uniform.”⁷³ However, it cannot be assumed that early Christianity inherited all the theological diversity of Second Temple Judaism. For instance, if the historical Jesus firmly believed in Satan and demons (as numerous dominical sayings and exorcisms in the canonical gospels attest), this would have influenced his followers’ worldview. Moreover, if Jewish diminution of belief in fallen angels and the devil occurred primarily *after* 70 C.E., this trend was too late to have influenced the Jesus movement’s origins. Indeed, it may represent a proto-rabbinic Jewish *reaction against* Christian ideas about evil, in which case it hardly characterises the Jewish background from which Christian ideas about evil emerged.⁷⁴

Burke turns to the NT for direct evidence of non-uniformity in first-century Christian belief in supernatural evil. No NT authorial category lacks terminology pertaining to mythological evil,⁷⁵ nor does the NT contain the kinds of positive evidence of non-belief in mythological evil mentioned above (p. 166). Burke identifies no conspicuous instance of

point goes beyond what Boccaccini himself claimed (see online supplement).

⁷¹ Paolo Sacchi, “The Devil in Jewish Traditions of the Second Temple Period (c. 500 BCE-100 CE),” in *Jewish Apocalyptic and Its History*, trans. William J. Short, JSPSup 20 (Sheffield: Sheffield Academic, 1990), 231. He bases this on 4 Ezra, 2 Baruch, and 2 Enoch (in which he regards the Satanael material as late interpolations).

⁷² Burke, “Satan and Demons,” 134.

⁷³ Burke, “Satan and Demons,” 134.

⁷⁴ See further comment in online supplement.

⁷⁵ See Farrar and Williams, “Talk of the Devil,” 75–76.

demythologisation; he merely identifies NT writers who used such terminology but for whom there is debate concerning how “real” these concepts were. He concentrates his attention on Paul and the Fourth Evangelist, offering a superficial, one-sided survey of previous research on their views concerning Satan and demons.⁷⁶ Without entering into this debate here, we can note that a growing body of recent research supports the “realness” of mythological evil in Paul’s worldview.⁷⁷ Furthermore, whereas Burke suggests that Paul used satanological terminology only “to accommodate his audience,” Erkki Koskenniemi concludes that “a concept similar to Satan was alien to traditional Greek thought.”⁷⁸ Therefore, the satanological terminology in letters to Greek Christian communities that *Paul had founded* (e.g., in Corinth and Thessalonica) cannot be accommodation; more likely it alludes to a concept known to them from *Paul’s own teaching*.⁷⁹ Similarly, the “ruler of this world” in John is widely understood as a demonic being rather than a demythologised abstraction.⁸⁰ Nor does John’s silence on Jesus’ exorcisms supply a persuasive AFS that the author disbelieved in demons.⁸¹ Thus, while the degree of reification of mythological evil in Pauline and Johannine theology remains controversial, the NT furnishes no unambiguous evidence for “a first century demythological Christianity” that rejected belief in Satan and/or demons. Surprisingly, Burke offers almost no comment on the satanology and demonology of such major NT

⁷⁶ Concerning Paul, he cites Caird’s suggestion that Paul may have viewed Satan as a personification rather than a person and Dunn’s view that Paul held a demythologised view of evil, retaining satanological and demonological terminology only to accommodate his readers.

⁷⁷ See references in online supplement.

⁷⁸ Erkki Koskenniemi, “For We are Unaware of His Schemes’: Satan and Cosmological Dualism in the Gentile Mission,” in *Das Böse, der Teufel und Dämonen – Evil, the Devil, and Demons*, eds. Jan Dochhorn, Susanne Rudnig-Zelt, and Benjamin Wold, WUNT 412 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 120.

⁷⁹ Cf. Koskenniemi, “Unaware of His Schemes,” 125.

⁸⁰ See comment and references in online supplement.

⁸¹ See comment and references in online supplement.

documents as the Synoptic Gospels, Acts, and Revelation, and conspicuously refrains from acknowledging that *any* NT writer believed in supernatural evil.

Burke's Exegesis of the Apostolic Fathers

Let us turn to Burke's exegetical analysis of the five Apostolic Fathers texts in which he finds "significant marginalization of Satan and demons": Didache, 1 Clement, 2 Clement, Shepherd of Hermas, and Martyrdom of Polycarp.

The Didache

Burke's analysis of the Didache is the strongest part of his argument since it contains some positive evidence of demythologisation.⁸² Burke first observes that the Didache's "Two Ways" material, in contrast to that in 1QS and Barnabas, "has completely removed any reference to satan and his angels." He further asserts that "this deliberate anti-mythological approach is followed consistently throughout the Didache." To support the latter claim, he argues that the Didache "excludes any association of idols with demons (6.3)," that τοῦ πονηροῦ in Did. 8.2 refers to "evil" and not "the evil one", that "both the true and false prophet are using the same spirit" according to Did. 11.7–12, and that the "world-deceiver" of Did. 16.4 is a non-mythological human persecutor. He concludes that the Didache "repudiates" belief in mythological evil.

While Burke is correct that the Didache's Two Ways tradition eliminates mythological content and that the Didache contains no certain references to mythological evil, his case is otherwise overstated. First, Huub van de Sandt and David Flusser's reconstruction of the hypothetical Two Ways source closely follows the *Doctrina Apostolorum* in its opening sentence, referring to "two angels ... one of righteousness, the other of iniquity."⁸³ Since the Didache's Two Ways source probably did

⁸² Burke, "Satan and Demons," 136–42.

⁸³ Huub Van de Sandt and David Flusser, *The Didache: Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity*, CRINT 5 (Assen: Royal Van Gorcum, 2002), 128.

not mention Satan, the Didachist did not remove a reference to Satan; rather, Barnabas added a reference to Satan that the original template lacked.⁸⁴ The Didachist (or an upstream redactor)⁸⁵ removed a reference to the angel of iniquity—and the angel of righteousness (Did. 1.1). Burke assumes that this omission was deliberate and motivated by an “anti-mythological approach.” Both assumptions are questionable. Van de Sandt and Flusser note uncertainty over whether the absence of the two angels from the Didache “occurred by accident in the course of transmission” or is “the result of a deliberate attempt to ethicize the tradition.”⁸⁶ A deliberate move is more likely,⁸⁷ but this would not imply the writer’s non-belief in mythological evil. There are other plausible explanations, although choosing among them necessarily involves speculation.⁸⁸ Moreover, if Burke infers the Didachist’s non-belief in *bad* angels from the deletion of the angel of iniquity, he ought also to infer the Didachist’s non-belief in *good* angels from the deletion of the angel of righteousness. After all, the extant text of the Didache never mentions angels.⁸⁹

The Didache contains no unambiguous reference to Satan or demons, but several possible references. Burke reasons that since the Didache elsewhere refers to evil only generically (παντός πονηροῦ, 3.1;

⁸⁴ Jonathan A. Draper, “Barnabas and the Riddle of the Didache Revisited,” *JSNT* 58 (1995): 98, 102.

⁸⁵ Cf. Kurt Niederwimmer, *The Didache*, trans. Linda M. Maloney, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 1998), 63.

⁸⁶ Van de Sandt and Flusser, *Didache*, 63; similarly Clayton N. Jefford, *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*, VCSup 11 (Leiden: Brill, 1989), 27.

⁸⁷ See online supplement for a list of scholars supporting this view.

⁸⁸ One possibility is suggested in Ign. *Trall.* 5.1–2, where (immediately after mentioning the satanic “ruler of this age”) Ignatius describes angelology and cosmology as topics that could cause “infants” to “choke”, i.e. as somewhat “esoteric knowledge” (William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch*, Hermeneia [Philadelphia: Fortress, 1985], 144). The Didache’s community might have omitted angelology from their basic catechetical material for a similar reason. For other possible explanations mentioned in the literature, see online supplement.

⁸⁹ See further comments in online supplement.

10.5), τοῦ πονηροῦ in the Didache's version of the Lord's Prayer (8.2) is also generic rather than referring to "the evil one," Satan. However, as Raymond E. Brown points out, "in NT usage, when *ponēros* means 'evil' in the abstract, the word 'all' usually appears before it."⁹⁰ Didache 8.2 *departs* from the common construction for abstract evil that occurs in 3.1 and 10.5. Similarly, Anton Vögtle contends that if "preservation from every evil" was the sense in the Lord's Prayer, πονηροῦ should be anarthrous.⁹¹ Burke next claims there is no pre-Christian witness to usage of ὁ πονηρὸς for a supernatural evil being, but is refuted by the very scholar he cites in support!⁹² Moreover, ὁ πονηρὸς is widely attested as a satanological term elsewhere in early Christian literature.⁹³ Particularly relevant is the likelihood that τοῦ πονηροῦ refers to Satan in the identical petition in Matt 6:13b.⁹⁴ Since the Didache probably has no literary

⁹⁰ Raymond E. Brown, "The Pater Noster as an Eschatological Prayer," *TS* 22 (1961): 207.

⁹¹ Anton Vögtle, "The Lord's Prayer: A Prayer for Jews and Christians?," in *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*, eds. Jakob J. Petuchowski and Michael Brocke (London: Burns & Oates, 1978), 101.

⁹² Matthew Black notes that other scholars have used the lack of precedent as justification for a non-satanic interpretation of τοῦ πονηροῦ in Matt 6:13b. Black himself then points out that in 4Q286 5 "we find the Hebrew ערשע used as a proper name to describe Satan or Belial," i.e. "an exact Hebrew equivalent" for ὁ πονηρὸς. Black adds that even aside from this limited evidence, the designation "the evil one" "seems almost an inevitable one for the Prince of Darkness" (Matthew Black, "The Doxology to the Pater Noster with a Note on Matthew 6.13b," in *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*, eds. Philip R. Davies and Richard T. White, JSOTSup 100 [Sheffield: Sheffield Academic, 1990], 334–36).

⁹³ Cf. Matt 5:37; 6:13; 13:19; 13:38; John 17:15; Eph 6:16; 2 Thess 3:3; 1 John 2:13–14; 3:12; 5:18–19; Barn. 2.10; 21.3; Mart. Pol. 17.1. Russell, *Satan*, 39 n. 21, states, "The usage [of *ho ponēros* for the devil] is so established that it lends considerable weight to the argument that the ending of the Lord's Prayer refers specifically to the Devil."

⁹⁴ "Evil One" vs. "evil" in Matt 6:13b is an ancient exegetical debate and numerous contemporary scholars line up on both sides. For a detailed discussion, see Farrar and Williams, "Diabolical Data," 44–46.

dependence on Matthew,⁹⁵ their agreements in this prayer likely “rest on a common liturgical tradition.”⁹⁶ The probability that Matthew understood τοῦ πονηροῦ to be Satan thus suggests, *ceteris paribus*, that the Didachist did too.⁹⁷

While noteworthy, the Didache’s silence on demons and exorcism does not imply the author-compiler’s non-belief in these phenomena. Nor does the Didache’s polemical description of idols as “dead gods” imply, as Burke claims, that “the Didache excludes any association of idols with demons.” Justin Martyr, who clearly associates idols with demons, also calls idols “dead and lifeless” (*1 Apol.* 9.1). The conclusion that the Didachist excludes any association of idols with demons because he does not *mention* such association underscores Burke’s reliance on negative evidence.

The Didache’s instructions concerning prophets and pseudo-prophets (11.7–12) characterise both as speaking ἐν πνεύματι. Burke’s suggestion that a pseudo-prophet is one “claiming to speak ‘in the [Holy] Spirit’ when in fact he is not” contradicts the text, which presupposes that pseudo-prophets do speak ἐν πνεύματι. Burke’s other suggestion, that a pseudo-prophet is one “abusing the gift of speaking ‘in the [Holy] Spirit’” is plausible, but “the [Holy]” is an interpretative gloss. ἐν πνεύματι may refer to the phenomenon of spirit possession without specifying which spirit, so the text does not necessarily imply that prophets and pseudo-prophets are using the same spirit, as Burke claims. Instead, it may imply that the false prophet is inspired by a de-

⁹⁵ Aaron E. Milavec calls this an “emerging consensus” among specialists (“A Rejoinder,” *J ECS* 13 [2005]: 523). See further references in online supplement.

⁹⁶ Niederwimmer, *Didache*, 136; similarly van de Sandt and Flusser, *Didache*, 295.

⁹⁷ Although the text of the petition (and thus the syntactic ambiguity) is identical in Matthew and the Didache, Matthew offers far more contextual material for interpreting τοῦ πονηροῦ (including many passages about evil and several other instances of ὁ πονηρὸς or τοῦ πονηροῦ specifically). Hence it is unsurprising that scholars seldom offer detailed comments on τοῦ πονηροῦ in Did. 8.2 except in conjunction with exegesis of Matt 6:13b. For a survey of scholarly decisions (and indecision) on the rendering of τοῦ πονηροῦ in Did. 8.2, see online supplement.

monic spirit.⁹⁸ Admittedly, in the NT and Apostolic Fathers, ἐν πνεύματι almost always refers to the Holy Spirit's or Spirit of God's activity. Often ἀγίω or θεοῦ is affixed to make this explicit,⁹⁹ but not always.¹⁰⁰ On two occasions ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ is used to describe possession by an evil spirit (Mark 1:23; 5:2). The NT never uses the unqualified ἐν πνεύματι of an evil spirit, but neither does the NT ever describe false prophets as speaking in the Holy Spirit. Moreover, whereas the Didache envisions that someone speaking ἐν πνεύματι might say "Give me money," 1 Cor 12:3 declares that no one speaking ἐν πνεύματι θεοῦ ever says "Jesus be accursed." For Paul, one who speaks evil under inspiration is apparently not speaking ἐν πνεύματι θεοῦ but in another spirit.¹⁰¹ The Didache might presuppose the same for one who speaks evil while ἐν πνεύματι. The notion that true and false prophets operate under the influence of different spirits is present already in the Hebrew Bible (1 Kgs 22:19–24 par. 2 Chr 18:18–23).¹⁰² Christianised versions of this idea are found in Revelation and Shepherd of Hermas.¹⁰³ John the Seer depicts a demonic spirit proceeding *from the mouth* of the false prophet (Rev 16:13–14; cf. "a lying spirit *in the*

⁹⁸ Cf. André de Halleux, "Ministers in the Didache," in *The Didache in Modern Research*, ed. Jonathan A. Draper, AGAJU 37 (Leiden: Brill, 1996), 309; Jonathan A. Draper, *A Commentary on the Didache in the Light of the Dead Sea Scrolls and Related Documents*, Ph.D. diss. (University of Cambridge, 1983), 244–45.

⁹⁹ Matt 3:11; 12:28; Mark 1:8; Luke 3:16; John 1:33; Acts 1:5; 11:16; Rom 9:1; 14:17; 15:16; 1 Cor 12:3; 1 Thess 1:5; 1 Pet 1:12; Jude 20.

¹⁰⁰ Matt 22:43; Eph. 2:22; 3:5; 6:18; Col 1:8; Rev 1:10; 4:2; 17:3; 21:10; Ign. *Magn.* 13.1; Barn. 9.7; 10.2, 9; 14.2.

¹⁰¹ Note Paul's mention of the gift of διακρίσεις πνευμάτων (plural) in the same passage (1 Cor 12:10) even as he emphasises the "one"-ness and "same"-ness of the πνεῦμα that works in the church. On charismatic utterances in the Corinthian church as the situation behind 1 Cor 12:3, see James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 595.

¹⁰² Cf. Esther J. Hamori, "The Spirit of Falsehood," *CBQ* 72 (2010): 15–30.

¹⁰³ For the notion that false teachers are inspired by evil spirits, see 1 John 4:1–13; 1 Tim 4:1.

mouth of all his prophets,” 1 Kgs 22:22).¹⁰⁴ Hermas asserts that false prophets have no power of a divine spirit but are filled with the devil’s spirit, while (like the Didache) associating false prophets with greed (Mand. 11.3–17).

The Didache’s apocalyptic ending foretells,

Then the world-deceiver (ὁ κοσμοπλανῆς) will be manifest as a son of God. He will perform signs and wonders, and the earth will be delivered over into his hands. He will perform lawless deeds, unlike anything done from eternity (Did. 16.4).

Who is the world-deceiver? Burke rejects as “unlikely in the extreme” that the Didache, having previously “avoided all satanological and demonological terminology” (a questionable claim given 8.2 and 11.7–12), “would at this point introduce Satan using a unique term not used in any earlier Jewish or Christian texts.” However, the Didache is a compilation of different source materials and “cannot be considered a homogeneous text.”¹⁰⁵ The Didachist probably took the term ὁ κοσμοπλανῆς from his apocalyptic source (implying that it *had been* used in an earlier text). Moreover, Burke’s reasons for rejecting a satanological interpretation of the world-deceiver apply equally to his own eschatological-human-persecutor interpretation: the text would still “at this point introduce,” “using a unique term,” an eschatological opponent whose existence the Didache has hitherto “avoided” mentioning.

No scholarly consensus exists on the world-deceiver’s relationship to Satan. For some, he is a human *without* diabolical associations;¹⁰⁶ for

¹⁰⁴ By contrast, Acts describes the Holy Spirit as speaking through the mouth of David (1:16; 4:25).

¹⁰⁵ Van de Sandt and Flusser, *Didache*, 28; cf. Niederwimmer, *Didache*, 1.

¹⁰⁶ For Aaron E. Milavec, *The Didache: Faith, Hope and Life of the Earliest Christian Communities* [Mahwah: Paulist, 2003], 332, 648, the Didache does not endorse the idea found in 2 Thess 2:9 that the antichrist figure’s signs and wonders have Satan as their source. Elsewhere he asserts that “The end-times scenario of the Didache deliberately removes any reference to Satan.” See further references in online supplement.

others, a human *with* diabolical associations, or the devil himself.¹⁰⁷ It is probably best to concede the ambiguity.¹⁰⁸ What *is* clear is that the world-deceiver is a “supernatural enemy.”¹⁰⁹ This figure therefore undercuts Burke’s claim that the *Didache* is “anti-mythological,” “deliberately avoiding all references to supernatural evil.”

1 Clement

In discussing 1 Clement,¹¹⁰ Burke flatly asserts that this text “uses no satanological terminology.” This contradicts an apparently unanimous consensus that 1 Clem. 51.1 mentions Satan: “And so we should ask to be forgiven for all the errors we have committed and the deeds we have performed through any of the machinations of the Enemy” (διὰ τινος τῶν τοῦ ἀντικειμένου).¹¹¹ Burke interacts with no previous scholarship on this passage, nor does he even offer an interpretation beyond a vague proposal that ὁ ἀντικείμενος is “human.” Yet the scholarly consensus on 1 Clem. 51.1 is well-founded: this writer clearly believed in Satan, whom he casts in the familiar role of tempter.¹¹²

¹⁰⁷ See online supplement for scholars supporting these latter two views.

¹⁰⁸ Cf. K. Schäferdiek, “σατανᾶς: Satan in the Post-Apostolic Fathers,” in *TDNT*, 7:164.

¹⁰⁹ So Thomas O’Loughlin, *The Didache: A Window on the Earliest Christians* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 137. When used passively with a personal subject, φαίνω often has epiphanic connotations (see especially Matt 24:30; also 1:20; 2:13; 2:19; Luke 9:8). The nearest terminological parallels to ὁ κοσμοπλανῆς in early Christian literature occur in texts reflecting belief in mythological evil (Rev 12:9; Apoc. Pet. 2.12; cf. Niederwimmer, *Didache*, 219). Other texts describe Satan or a Satan-associated figure as disguising himself (2 Cor 11:14; Ascen. Isa. 4.6), performing signs and wonders (2 Thess 2:8–10; Rev 13:2, 13; Ascen. Isa. 4.4–11) and/or deceiving people (John 8:44; Acts 5:3; 2 Cor 4:4; 2 Thess 2:8–10; Rev 12:9; Ascen. Isa. 4.7–10). The plural antichrist figures of the Johannine epistles (cf. Farrar and Williams, “Diabolical Data,” 60–61, on 1 John 4:4) and Matthew (24:24 read with 13:38–39) likely have implicit satanological associations.

¹¹⁰ Burke, “Satan and Demons,” 142–43.

¹¹¹ For a long list of scholars who interpret τοῦ ἀντικειμένου here as Satan, see online supplement.

¹¹² τοῦ ἀντικειμένου in 1 Clem. 51.1 clearly functions as a substantive, and since it is

Next, Burke adduces “clear evidence for the author understanding *diabolos* with a human referent” from 1 Clem. 3.4. This passage rebukes the Corinthians for their “impious jealousy” (ζήλον ἄδικον), reminding them that through jealousy “death entered into the world.” This phrase quotes from Wis 2:24a, which reads φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. 1 Clement’s quotation begins from θάνατος and thus omits διαβόλου. Moreover, 1 Clement attributes the Corinthians’ jealousy not to the devil but to “the desires of [one’s] evil heart,” then interprets Wis 2:24a with respect to the story of Cain and Abel (1 Clem. 4.1–7).

Burke sees in this passage “evidence for Clement’s anthropogenic etiology of sin.” True, but this does not imply that “Clement’s etiology of sin is anthropogenic (Adamic), rather than Satanic,” since this is a false dichotomy, and the latter aetiology is attested in 1 Clem. 51.1. Burke also asserts that “Clement interprets the *diabolos* here as a reference to Cain, which many scholars believe is the meaning intended,” and which “differentiates him sharply from the many later Christian commentators who read [Wis 2:24] as a reference to Satan.” A number of contemporary scholars identify διαβόλου in Wis 2:24 as Cain or the generic evildoer.¹¹³ If this is correct, and if the author of 1 Clement understood

arthrous, “the adversary” (or some synonymous noun such as enemy or opponent) is the best translation. The writer does not explicitly identify “the adversary,” so one must ask, who is “the adversary” *par excellence* whom early Christians regarded as a cause of sin? The obvious answer is Satan, whose function as a tempter or seducer of people is prominent in early Christian texts. Moreover, ἀντικείμενος is one possible translation of ἸΩϞ and occurs not infrequently as a satanological term in early Christian texts (on the background of this term, see G. J. M. Bartelink, “ANTIKEIMENOS (Widersacher) als Teufels- und Dämonenbezeichnung,” *Sacris Erudiri* 30 [1987]: 205–24; Farrar and Williams, “Diabolical Data,” 58–59). Ὁ ἀντικείμενος is arguably used for Satan in 1 Tim 5:14 (Farrar and Williams, “Diabolical Data,” 58–59), something Burke denies with minimal argumentation. Burke also misrepresents Philip H. Towner as a supporter of his non-satanological interpretation of 1 Tim 5:14. Towner actually avers, “the enemy’ here is apparently Satan” (Philip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 2006], 356–57).

¹¹³ See references in online supplement.

διαβόλου in Wis 2:24 to be Cain (as seems likely),¹¹⁴ what we have is not demythologisation but an anthropological interpretation of an anthropological (and anarthrous) occurrence of διάβολος.¹¹⁵ Therefore, 1 Clement's use of Wis 2:24 in no way contradicts the belief in Satan that the writer expresses in 51.1. That the writer mentioned Satan only once in this lengthy composition suggests that Satan had only a minor role in his theological outlook, though his satanological reticence might also be attributable to the letter's delicate rhetorical task.¹¹⁶

2 Clement

We next consider Burke's treatment of 2 Clement.¹¹⁷ As with 1 Clement, this document contains one universally recognised reference to Satan (2 Clem. 18.2),¹¹⁸ which Burke tendentiously disputes. In a statement similar to 1 Clem. 51.1, this (different) author stresses his own sinfulness and laments being "still surrounded by the instruments of the Devil" (τοις ὀργάνοις τοῦ διαβόλου). The meaning of ὁ διάβολος is not explained—understandably, since by the mid-second century this was a long-established Christian technical term for Satan.¹¹⁹ Despite

¹¹⁴ 1 Clement clearly understands Wis 2:24 as an allusion to the story of Cain and Abel, and implicitly attributes jealousy and envy (ζῆλος καὶ φθόνος) to Cain (1 Clem. 4.7). Since Wis 2:24 attributes φθόνος to διάβολος, it seems 1 Clement identifies this διάβολος with Cain. It is not impossible, though, that 1 Clement understands διαβόλου in Wis 2:24 to be the devil but ignores the devil's envy, since Cain's fratricidal envy is more relevant to the envy between "brothers" in Corinth (1 Clem. 3.2; 4.7).

¹¹⁵ For other non-satanological use of anarthrous διάβολος in early Christian texts that elsewhere reflect belief in the διάβολος, Satan, see 1 Tim 3:11 (cf. 3:6–7); 2 Tim 3:3 (cf. 2:26); Pol. *Phil.* 5.2 (cf. 7.1); possibly John 6:70 (cf. 8:44; 13:2).

¹¹⁶ See further comment in online supplement.

¹¹⁷ Burke, "Satan and Demons," 155–56.

¹¹⁸ See online supplement for a list of scholars supporting the satanological interpretation.

¹¹⁹ Again, see Wieger, "Celui qu'on appelle διάβολος," on the development of διάβολος into a technical satanological term. The arthrous singular ὁ διάβολος is used satanologically 29 times in the NT writings. Also prior to or roughly contemporary with 2 Clement, ὁ διάβολος was used satanologically four times by Ignatius, once by Polycarp, and about two dozen times by Hermas. G. W. H. Lampe finds only four occurrences of

having expected a mention of the devil in the preceding paragraph (17.4–7), Burke sees no reason to interpret τοῦ διαβόλου as the devil, claiming that it “reads naturally as a referent to non-supernatural opposition,” and incorrectly citing Christopher M. Tuckett in support.¹²⁰ As with 1 Clem. 51.1, Burke hardly describes—much less defends—his unique interpretation. He hurries along to couple the alleged silence on mythological evil with positive evidence for “an anthropogenic etiology of sin,” thereby concluding that 2 Clement belongs to demythological Christianity. Burke neglects to discuss the anarthrous πνεῦμα mentioned in 2 Clem. 20.4, which some scholars regard as a possible reference to Satan or a watcher.¹²¹

Shepherd of Hermas

Burke’s analysis of Shepherd of Hermas maintains the widely held view of single authorship,¹²² with Visions 1–4 composed in the late the first century and the other parts (Visions 5, Mandates and Similitudes) following decades later. However, Burke hypothesises a radical diachronic shift in the author’s theology. When writing Visions 1–4, Hermas avoided demonological and satanological terminology because he “held a

διάβολος in all of patristic literature—all anarthrous—that do not denote the devil (*A Patristic Greek Lexicon* [Oxford: Oxford University Press, 1961], 344–45; cf. Pol. *Phil.* 5.2; *Const. ap.* 3.12.3; Chrysostom, *Hom.* 2 Tim. 8.1; Procopius Gazaeus, *Exegetica Gen.* 1.2). Moreover, the association of Satan with πειρασμός is common in the NT (e.g., Matt 4:1–11; 6:13; Mark 1:13; Luke 4:1–13; 1 Cor 7:5; 1 Thess 3:5; Rev 2:10).

¹²⁰ Presumably Burke is drawing on Tuckett’s comment on 18.2 that “the precise reference here remains obscure” (*2 Clement: Introduction, Text, and Commentary* [Oxford: Oxford University Press, 2012], 289). However, Tuckett is referring to the rare term τοῖς ὄργανοις (“tools” or “instruments”) and not to τοῦ διαβόλου. He translates τοῦ διαβόλου “of the devil” without discussion—presumably because he considers the referent obvious.

¹²¹ Cf. Charles E. Hill, *Regnum Caeolorum: Patterns of Future Hope in Early Christianity* (Oxford: Clarendon, 1992), 89; Tuckett, *2 Clement*, 301. Both scholars admit that this text is difficult and the referent of πνεῦμα unclear. The obscurity of this text at least ought to serve as a check on any AFS concerning the writer’s allegedly demythologised worldview.

¹²² Burke, “Satan and Demons,” 143–49.

strongly demythologized view.”¹²³ When writing the later parts, Hermas still rejected belief in supernatural demons but now believed in a supernatural devil. Consequently he used *demythologised* demonological terminology and *mythological* satanological terminology. Burke describes his hypothesis as a “simple” and “efficient” explanation of the evidence, but is it simple or efficient to posit internal inconsistency in a writer’s worldview, not only diachronic but also synchronic (since the later Hermas’ belief in the devil conflicted with his disbelief in demons)?

Satanological and demonological terminology is distributed very unevenly even in Hermas’ later writings,¹²⁴ which cannot be ascribed to diachronic theological reversal. Burke’s hypothesis thus lacks explanatory power relative to the distribution of mythological language in Shepherd of Hermas as a whole.¹²⁵ Robert Joly expressed doubt that the different

¹²³ See online supplement for discussion of whether the beast of *Vis.* 4 is consistent with Burke’s reading.

¹²⁴ Burke incorrectly states that “Satanological terminology is found frequently in Vision 5 and Mandates, but there is only one use of *diabolos* in Parables.” In fact, Visions 5 contains no demonological, satanological or bad-angel terminology. Mandates contains 22 or 23 references to ὁ διάβολος (the second occurrence in 7.3 is textually uncertain), plus six references to ὁ ἄγγελος τῆς πονηρίας (all in 6.2) and numerous references to demons and evil spirits. Similitudes (a.k.a. Parables) contains one or two references to ὁ διάβολος (8.3.6 [textually uncertain] and 9.31.2 [extant only in Latin]), and three references to “the lord of this city” or equivalent (1.3–6), which probably refers allegorically to Satan (so Gokey, *Terminology*, 131, 174 n. 100; Hill, *Regnum Caelorum*, 82–83; [cautiously] Norbert Brox, *Der Hirt des Hermas*, KAV 7 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991], 286–87; Farrar, “Intimate and Ultimate Adversary”; differently Carolyn Osiek, *Shepherd of Hermas*, Hermeneia [Minneapolis: Fortress, 1999], 158–59). Similitudes contains just three demonological terms (9.18.3; 9.22.3; 9.23.5; although arguably all references to “women in black” in Sim. 9 should be counted as such) and one reference to “the angel of luxury and deceit” (6.2.1). Thus, among the works regarded as composed late in Hermas’ career, the language of mythological evil is dense in Mandates, sparse in Similitudes, and absent from *Vis.* 5. There are several discrete portions within Mandates and Similitudes without references to mythological evil, e.g., Mand. 8, Sim. 2–5, 7, 10.

¹²⁵ On the uneven distribution of angel/spirit language in Shepherd of Hermas, see online supplement.

sections reflect different theologies, remarking specifically on the devil, “Le mot *διάβολος* n’apparaît que dans les Préceptes [*sic*]. C’est peut-être qu’Hermas ne parle pas, ne sent pas le besoin de parler du diable ailleurs.”¹²⁶

Burke asserts that Hermas demythologised demons into “non-supernatural evil impulses.” Unquestionably Hermas has *internalised* demons, spirits and angels, but this does not necessarily entail demythologisation.¹²⁷ By equating specific vices with evil spirits or demons, Hermas could be demythologising demons, or *mythologising* vices, or a little of both.¹²⁸ Burke insists that it is strictly demythologisation, since “Hermas never describes exorcism as the means of dealing with these ‘spirits’” but instead prescribes a “non-supernatural remedy,” i.e. “repentance, faith, and moral self-renewal.”¹²⁹ Indeed, he asserts that

¹²⁶ Robert Joly, “Hermas et le Pasteur,” *VC* 21 (1967): 214. Burke contrasts the view of repentance in Vis. 1–4 (presumably he means Vis. 2.2.4–5 specifically) with that in Mand. 3.3.1–7 (presumably he means 4.3.1–7) as another example of diachronic theological reversal, but some scholars regard these two passages as teaching the same idea, namely “the possibility of a second and final repentance” (David E. Aune, “Hermas”, in *Encyclopedia of Early Christianity*, 2d ed., ed. Everett Ferguson [New York: Routledge, 1999], 521; cf. Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* [Grand Rapids: Eerdmans, 2009], 238 n. 60).

¹²⁷ One can agree with Burke and his sources that the two angels correspond to the good and evil inclinations of rabbinic theology, and represent a more internalised form of the Two Ways dualism found in 1QS and Barnabas. However, there is no contradiction between texts that stress the internality of the conflict and those that stress its externality: “it is not a question of different concepts or worldviews; all arise from an anthropological dualism that ascribes the experience of good and evil to external causality” (Osiek, *Shepherd of Hermas*, 123). Gokey, *Terminology*, 123, writes concerning Hermas’ two angels motif, “We are now face to face with the role of the devil in the psychology of sin.”

¹²⁸ The third option seems safest, since “To try to distinguish sharply between allegorical figures, spirits, and angels is to do violence to the elusive nature of the imagery” (Osiek, *Shepherd of Hermas*, 34). Russell, *Satan*, 45, remarks, “Sometimes these spirits [in The Shepherd] seem to be taken literally...sometimes symbolically.”

¹²⁹ Burke makes this argument in opposition to Graham H. Twelftree, *In the Name*

Hermas' response to the demonic does not require "recourse to a third party exercising supernatural power." Yet what is faith but "recourse to a third party exercising supernatural power" (cf. Mand. 9.12; 5.2.1)? Again, Burke claims that Hermas' remedy for the demonic is "moral, rather than ... spiritual." Whence this antithesis, since Hermas teaches that moral behaviour (patience as opposed to anger) enables the *holy spirit* to dwell in a person, and wards off evil spirits (Mand. 5.1.1-4)?

A demythologised view of Hermas' demon-vices seems intuitive in a 21st-century Western context, where the word "demons" is often so used (e.g., an alcoholic battles "his demons"). However, we should be wary of importing such notions back into Hermas' *Sitz im Leben*, in which belief in spirits was prevalent.¹³⁰ Further evidence that Hermas retained at least a partly mythological view of demons is his plainly mythological view of the devil—something Burke concedes.¹³¹ Hence, more plausible than a befuddled Hermas who demythologised demons but not the devil is a Hermas who projected social and moral struggles "into the cosmic realm, where divine and demonic power battle for control of human beings."¹³²

Martyrdom of Polycarp

In his analysis of *Martyrdom of Polycarp*,¹³³ Burke offers non-satanological interpretations of what are actually two clear references to Satan. The first is Mart. Pol. 2.4 (3.1)¹³⁴ ("the devil devised many torments against them"), where $\delta\ \delta\iota\acute{\alpha}\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ has been universally interpreted sa-

of Jesus: Exorcism among Early Christians (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 214 who describes the remedy as "self-applied moral or intellectual exorcism."

¹³⁰ "The world of Hermas is inhabited by many spirits, both good and evil ... as was common in popular Greco-Roman and Jewish cosmology of the time" (Osiek, *Shepherd of Hermas*, 31, 33).

¹³¹ Burke suggests that "a case could be made" that Hermas demythologises the devil too, but wisely opts not to make this case—see online supplement for further comment.

¹³² Osiek, *Shepherd of Hermas*, 126.

¹³³ Burke, "Satan and Demons," 149–54.

¹³⁴ The versification differs between sources. Following Burke, I will refer to this text as 2.4.

tanologically.¹³⁵ The second is Mart. Pol. 17.1, which mentions ‘Ο ... ἀντίζηλος καὶ βιάσκανος πονηρός, ὁ ἀντικείμενος τῷ γένει τῶν δικαίων (“the jealous and envious Evil One, the enemy of the race of the up-right”). Here, the consensus for a satanological referent is overwhelming,¹³⁶ though not unanimous.¹³⁷

Burke’s arguments for non-satanological referents of these terms are primarily text-critical. Having questioned the overall integrity of the textual tradition,¹³⁸ which he claims is particularly problematic in 2.4 and 17.1, he boldly asserts that the textual problems “indicate that these passages have been subjected to modifications intended to alter the intended meaning of these terms [i.e., *ho ponēros* and *diabolos*] by changing their referents.” In short, Burke offers a textual conspiracy theory.

The first text-critical issue concerns the term ὁ τύραννος (“the tyrant”) in the sentence preceding that containing ὁ διάβολος.¹³⁹ The recent critical texts of Ehrman and Michael W. Holmes omit ὁ τύραννος,¹⁴⁰ as does Paul Anthony Hartog’s recent essay.¹⁴¹ Burke argues

¹³⁵ See references in online supplement.

¹³⁶ See references in online supplement.

¹³⁷ As Burke notes, E. Leigh Gibson, “The Jews and Christians in the Martyrdom of Polycarp: Entangled or Parted Ways?,” in *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. Adam H. Becker and Annette Yoshiko Reed, TSAJ 95 [Tübingen: Mohr Siebeck, 2003], 154, considers it “unclear who or what this ‘evil one’ is” in Mart. Pol. 17.1.

¹³⁸ Note, however, William R. Schoedel, “Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch,” *ANRW* 2.27.1 (1993): 353, who observes that “although serious doubts have been entertained about the integrity of MartPol, critical opinion is now moving in the opposite direction,” and Ehrman, *Apostolic Fathers*, 1:361, who states that recent scholarship has tended to regard the book as “a unified whole, written at one time by one author” with the exception of the epilogue of chapter 22 and possibly 21.

¹³⁹ The Christians were punished with various tortures, “ἵνα, εἰ δυνηθείη, [ὁ τύραννος] διὰ τῆς ἐπιμόνου κολάσεως εἰς ἄρνησιν αὐτοὺς τρέψῃ. Πολλὰ γὰρ ἐμχανᾶτο κατ’ αὐτῶν ὁ διάβολος.” This follows Ehrman’s text, but with [ὁ τύραννος] inserted for clarity.

¹⁴⁰ Ehrman, *Apostolic Fathers*, 1:370; Holmes, *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 2007), 308.

¹⁴¹ Paul Anthony Hartog, “The Devil’s in the Details: The Apocalyptic ‘Adversary’ in

for its retention but underrepresents the external evidence for the shorter reading and offers an unconvincing interpretation of the internal evidence.¹⁴² Anyway, whether ὁ τύραννος is dropped or retained, ὁ διάβολος is still the devil and not, as Burke avers, the Roman proconsul.¹⁴³

Burke argues that the proconsul is the referent in 17.1 too, relying on dubious text-critical inferences¹⁴⁴ and a syntactical error.¹⁴⁵ He also

the Martyrdom of Polycarp and the Martyrs of Lyons,” in *Studies on the Text of the New Testament and Early Christianity: Essays in Honour of Michael W. Holmes on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. Daniel M. Gurtner, Juan Hernández, Jr., and Paul Foster, NTS 50 (Leiden: Brill, 2015), 451–52.

¹⁴² See further discussion of the text-critical problem in online supplement.

¹⁴³ See note 78 above on the consistent satanological use of ὁ διάβολος in early Christian literature. Burke claims that “further evidence for [his interpretation] is the fact that *ho diabolos ponēros* (“the evil enemy”) is used in 1 Macc 1:36 of the opponents of the Jews under Apollonius.” Actually, *διάβολον πονηρὸν* is anarthrous in 1 Macc 1:36, and refers specifically to the citadel of the city of David: “It was an ambush against the temple, and continually a wicked adversary against Israel” (Jonathan A. Goldstein, *1 Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41 [New York: Doubleday, 1976], 206). It thus does not closely parallel *διάβολος* in Mart. Pol. 2.4, which is arthrous and clearly refers to an individual person.

¹⁴⁴ Burke notes strained syntax in 17.2b and textual uncertainties surrounding 17.2d–3 and argues that the source of the problem was “lack of clarity as to the role of the ‘evil one’,” leading to “confusion of subsequent copyists, and the consequent instability of the text.” However, apparently no scholars regard 17.1 as interpolated, notwithstanding long-standing debates over the authenticity of Mart. Pol. 17.2f. (with interpolations of varying size posited by Hans von Campenhausen, “Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums,” in *Aus der Frühzeit des Christentums, Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts* [Tübingen: Mohr Siebeck, 1957], 275–77; Schoedel, “Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch,” 352; Boudewijn Dehandschutter, “The Martyrium Polycarpi: A Century of Research,” *ANRW* 2.27.1 [1993]: 497, and others). Gerd Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp: Übersetzt und Erklärt*, KAV 6 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 327, states, “So wird denn in der jüngeren Forschung die Authentizität von *MartPol* 17f. nicht mehr bezweifelt.” Thus Burke’s lengthy discussion of the problems with 17.2–3 entirely misses the point. There are textual variants in v. 1, but none that cast doubt on the referent—see further comment in online supplement.

¹⁴⁵ Burke incorrectly states that ὁ πονηρὸς in Mart. Pol. 17.1 could be translated “the evil” instead of “the evil one.” Ὁ πονηρὸς is unambiguously masculine; “the evil” as

makes much of Eusebius' and Rufinus' editing of this text in their histories, even though their redactions *reduced* the devil's role in the story—precisely the opposite of what Burke's hypothesis expects!¹⁴⁶ With these largely irrelevant arguments aside, we can simply note compelling lexicographical¹⁴⁷ and contextual¹⁴⁸ evidence for a satanological subject in 17.1. Hartog argues persuasively that τὸν ἄδικον ἄρχοντα (“the unjust ruler”) in Mart. Pol. 19.2 is also Satan,¹⁴⁹ leading him to conclude that “Throughout the narrative of Mart. Pol., the ultimate source of opposition is the Devil.”¹⁵⁰ Far less convincing is Burke's finding: a “remarkable” “paucity of satanological language in the Martyrdom of Polycarp.”

Diognetus and Quadratus

The *Epistle to Diognetus* is later than the other Apostolic Fathers texts (probably late second century) and is a composite work consisting of an apology (chapters 1–10) and a homily (chapters 11–12).¹⁵¹ Burke com-

nominative neuter would be τὸ πονηρὸν.

¹⁴⁶ See further comment in online supplement.

¹⁴⁷ On ὁ ἀντικείμενος, see note 72 above. Ὁ πονηρός is an even more common satanological designation, being clearly attested in Matt 13:19; Eph 6:16; 1 John 2:13–14; 5:18–19; Barn. 2.10; and possibly in Matt 5:37; 6:13; 13:38; John 17:15; 2 Thess 3:3; 1 John 3:12; Did. 8.2; Barn. 21.3 (for exegesis of the NT cases, see Farrar and Williams, “Diabolical Data,” 43–46). Gokey, *Terminology*, 97 n. 10, notes that βάσκανος “often occurs as a modifier of δαίμων on sepulchral inscriptions ... and has common associations with magic.”

¹⁴⁸ Burke overlooks language that could not possibly apply to a human being: “... having seen the greatness of Polycarp's death as a martyr and the irreproachable way of life that he had from the beginning—and that he had received the crown of immortality and was awarded with the incontestable prize ...” Which Roman official could have seen Polycarp's way of life from the beginning (86 years in Christ's service, according to Mart. Pol. 9.3)? How could a mortal have seen that Polycarp, after dying, had received the crown of immortality? For further contextual evidence from the *Letter of the Churches of Lyons and Vienne*, see online supplement.

¹⁴⁹ Hartog, “Devil's in the Details,” 447–49; similarly, Buschmann, *Das Martyrium*, 352.

¹⁵⁰ Hartog, “Devil's in the Details,” 452.

¹⁵¹ Paul Foster, “The Epistle to Diognetus,” *ExpTim* 118 (2007): 163–64.

ments that it “contains no satanological terminology.”¹⁵² This is almost certainly true of the apology (and unsurprising, since satanology would have meant little to a Greco-Roman addressee.)¹⁵³ However, in the homily, ὁ ὄφις¹⁵⁴ likely refers to Satan (“the one who thinks he knows anything apart from the knowledge that is true ... is deceived by the serpent,” *Diogn.* 12.6, cf. 12.3, 8).¹⁵⁵ Burke further claims that this author’s view of pagan gods was “completely contrary” to his Christian contemporaries’, since he engages in polemic against idolatry “without any reference to demonic beings.” This AFS overlooks that the author explicitly says he is cutting his argument short (“I could say many other things about why Christians do not serve such gods,” *Diogn.* 2.10).¹⁵⁶

While acknowledging that “short fragments and incomplete texts...provide little material to analyze,”¹⁵⁷ Burke attempts to analyse the *Apology of Quadratus*, calling it “remarkable” that Quadratus fails to mention Satan or demons in the extant fragment (a passage discussing Jesus’ healings) and seeing “signs of an Adamic etiology of sin and non-

¹⁵² Burke, “Satan and Demons,” 160.

¹⁵³ See Koskenniemi, “Unaware of His Schemes,” 120 (quoted above). Justin’s apologies (written for a Greco-Roman audience) mention Satan only once (*1 Apol.* 28.1), compared with dozens of references in his *Dialogue with Trypho*. Thus an AFS in *Diogn.* 1–10 carries little weight—especially given the lacunae of unknown size at *Diogn.* 7.6 and 10.8 (on which see Ehrman, *Apostolic Fathers*, 2:124; Foster, “Diognetus,” 163; Clayton N. Jefford, *The Epistle to Diognetus (with the Fragment of Quadratus): Introduction and Commentary* [Oxford: Oxford University Press, 2013], 232).

¹⁵⁴ Burke cites Russell, *Satan*, 46 n. 49, and Jefford, *Epistle to Diognetus*, 102, to the effect that ὁ ὄφις is not explicitly identified as Satan in this text. However, ὁ ὄφις is used as a stand-alone satanological designation already in Rev 12:15, and frequently by Justin in his *Dialogue* (which probably also predates *Diognetus*).

¹⁵⁵ Gokey, *Terminology*, 118–19 n. 12 notes that while “the deceit of the serpent” in *Diogn.* 12.3 (referring to the events in Eden) does not suggest anything satanological, the present deceit by the serpent in 12.6 “would favour an active interpretation.” So too would the present immunity from the serpent’s touch in 12.8.

¹⁵⁶ For commentary on this remark, see online supplement.

¹⁵⁷ Burke, “Satan and Demons,” 135.

mythological etiology of illness,”¹⁵⁸ although the text does not discuss aetiology at all.¹⁵⁹ As mentioned earlier, that Burke mounts an AFS from a 49-word fragment fittingly captures his study’s heavy reliance on negative evidence.

Barnabas and the Epistles of Ignatius

Barnabas and the seven Epistles of Ignatius are the only Apostolic Fathers texts that Burke regards as reflecting strong belief in mythological evil.¹⁶⁰ They do indeed, so only a few comments are necessary. Burke mistakenly states that in Barnabas “neither demons nor exorcism are mentioned.” Barnabas 16.7 states, “before we believed in God, the dwelling place of our heart ... was full of idolatry and was a house of demons ...”¹⁶¹ Burke puzzlingly claims that Ignatius “makes no mention of demons,” only to quote a passage where Ignatius does exactly that (*Smyrn.* 3.2; cf. 2.1).¹⁶² Burke also overlooks other Ignatian references to

¹⁵⁸ Burke, “Satan and Demons,” 160.

¹⁵⁹ Twelftree, *Name of Jesus*, 220, 285, also remarks on the fragment, but more cautiously: he “speculate[s]” that “miracles, including exorcism, were not important” in Quadratus’ church, while conceding that this “can only be an argument from silence.” He adds that while the fragment does not mention Jesus’ exorcisms, “the catch-all term ‘those ... cured’ (οἱ θεραπευθέντες) could be said to cover such healings.”

¹⁶⁰ Burke, “Satan and Demons,” 156–59. Burke allows that the Satan figure of *Pol. Phil.* 7.1 “possibly” implies belief in supernatural evil (127 n. 4).

¹⁶¹ This writer’s notion of a human as an οἶκος for demons parallels Matt 12:43–45; Luke 11:24–26. Burke also overlooks the reference to an evil angel (ἄγγελος πονηρός) in *Barn.* 9.4. James Carleton Paget, *The Epistle of Barnabas: Outlook and Background*, WUNT 2/64 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 183, identifies this angel as the devil himself, but Russell, *Satan*, 39, n. 23, more plausibly interprets it as an unidentified angel since ἄγγελος is anarthrous.

¹⁶² In *Smyrn.* 2.1, Ignatius warns that those who deny a physical resurrection will, ironically, become δαιμοιοῖς (“like the demons”). In *Smyrn.* 3.2, Ignatius quotes an otherwise unknown post-resurrection dominical saying similar to Luke 24:39: “Reach out, touch me and see that I am not a bodiless demon (δαιμόνιον ἀσώματον).” Travis W. Proctor, “Bodiless Docetists and the Daimonic Jesus: Daimonological Discourse and Anti-Docetic Polemic in Ignatius’ Letter to the Smyrnaeans,” *Archiv für Religionsgeschichte* 14 (2013): 185, argues persuasively that these texts exhibit “an ‘apocalyptic’ daimonology, where daimons were understood as part of a pervasive

cosmological evil that evoke the Pauline “powers” language (cf. Ign. *Rom.* 5.3; *Smyrn.* 6.1; *Trall.* 5.1–2; possibly “aeons” in Ign. *Eph.* 19.2¹⁶³). Furthermore, attempting to draw a sharp theological contrast between these two authors and the other Apostolic Fathers, Burke emphasises that “this satan is the primary explanatory recourse for Barnabas’ etiology of evil and sin” and stresses Ignatius’ “consistent use of the devil as an explanation for all forms of evil and wrongdoing.” Burke overlooks that these two authors also express what he would call an anthropogenic aetiology of evil and non-supernatural remedies for evil.¹⁶⁴ This again illustrates the fallaciousness of the dichotomies on which Burke’s methodology rests.

CONCLUSION

Space does not allow evaluation of Burke’s claims regarding the “theological innovation” in the later second century in the area of satanology and demonology. Broadly speaking, these “innovations” would be better described as systematisations of earlier Christian ideas about evil.

The findings of this study are as follows. Contra Burke, 1 Clement, 2 Clement, Shepherd of Hermas and Martyrdom of Polycarp all undoubtedly reflect belief in Satan (despite mentioning this concept with varying frequency). Diognetus probably does too, and the Didache may. Once Burke’s tendentious interpretations of the satanological terminology in these texts are set aside, it becomes apparent that his AFS concerning their authors’ non-belief in Satan are built on a very noisy silence! The Apostolic Fathers mention demons only sporadically and exorcism never, but none of these texts meets Lange’s second condition for a conclusive AFS for its author’s non-belief in demons. Broadly speaking, the Apostolic Fathers, like the NT writers, reflect theologies of

onslaught of evil powers” whose origin was rooted in the Watchers myth.

¹⁶³ So Schoedel, *Ignatius*, 91 n. 24.

¹⁶⁴ For supporting evidence, see online supplement.

evil that incorporate both anthropological and cosmological elements. Burke's study, while offering some insights and stimulating further research, suffers from major methodological shortcomings and exegetical errors. Its minimalistic bias with respect to mythological evil appears on every page, reconfirming Michael Becker's observation:

[T]he reason for the lack of interest [in evil and of figures representing evil] lies not so much in the scarcity of references as in the theological presuppositions of modern exegesis in general.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Michael Becker, "Paul and the Evil One," in *Evil and the Devil*, eds. Ida Fröhlich and Erkki Koskenniemi, LNTS 481 (London: Bloomsbury, 2013), 127. Similarly, Chris Tilling, "Paul, Evil, and Justification Debates," in *Evil in Second Temple Judaism and Early Christianity*, eds. Chris Keith and Loren T. Stuckenbruck, WUNT 2/417 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 222, warns contemporary scholars against "effectively deleting the (presumably embarrassing) notions of Satan, demons, and powers, and focusing instead usually exclusively on anthropological terms and existential 'realities'."

Recensioner

REIDAR AASGAARD, OANA MARIA COJOCARU,
OCH CORNELIA B. HÖRN (RED.)

*Childhood in History: Perceptions of Children
in the Ancient and Medieval Worlds*

Routledge: London, 2018, Inbunden, 393 sidor, SEK 1421, ISBN: 978-1-472-46892-5

Tio år efter att Marcia J. Bunge (2008) satte studiet av barn på den exegetiska kartan, levererar det Oslo-baserade forskningsprojektet ”Tiny Voices From the Past” inte mindre än tre ambitiösa volymer: *Childhood in History*, som fokuserar på föreställningar om barn, *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, som undersöker barns faktiska livsvillkor och *Nordic Childhoods, 1700-1960*, som slår en bro till nuet. Inte mindre än 60 forskare har deltagit och ämnesbredden är minst sagt imponerande.

Childhood in History spänner över närmare två millennier, från Platon till engelsk senmedeltid. Ambitionen är att försöka ge överblick och visa på kontinuitet mellan olika epoker, men också att ge en så mångfacetterad bild som möjligt, genom att inkludera text från olika områden (filosofi, litteratur, medicin, pedagogik, juridik, religion), samt i viss utsträckning icke-litterärt material som bilder och artefakter. Huvudprincipen för urvalet är dess betydelse för det som utvecklades till det europeiska kulturarvet. Judisk och muslimsk tradition är givetvis viktiga byggstenar och finns representerade med flera bidrag. Detsamma gäller hellenistisk och bysantinsk tid, där bidragen fyller direkta luckor. Ambitionen är att orientera om forskningsläget samt ge ny läsning av primärmaterial. I vissa fall presenteras här den första forskning som någonsin gjorts om barn, i andra fall kan bidragen tydligare bygga vidare på tidigare forskning.

Att göra samtliga tjugo bidrag rättvisa är naturligtvis inte möjligt. Mina axplock berör främst material som ligger nära bibliska traditioner. Hagith Siwan spårar förvandlingen av Miriam i judisk tradition (via till

exempel Exodus, Dura Europos och Talmud) till en sällsynt brådmogen 5-årig profet, som i hemmet tillrättavisar fadern Amram för brott mot fruktbarhetsbudet. Reidar Aasgaard jämför i sitt kapitel synen på barn hos Hieronymus, Johannes Chrysostomos samt Augustinus, men också deras bibel användning och läsrekommendationer för unga. Var det någon som trodde att belöningssystem var något som kognitiva psykologer hittat på? Redan Hieronymus har detaljerade anvisningar av vikten av uppmuntran (små priser) för inläring. Samuel och Simson (!) lyfts fram som särskilt goda förebilder för barn. De tre fäderna är överens om att barns bibelläsning/hörande bör börja med Psaltaren, följt av vishetslitteraturen (inkl. Job!) för att först därefter närma sig evangelierna och breven. Intressant nog berör dessa fäder knappt alls berättelserna om Jesus och barnen.

Aasgaards komparativa grepp är ett av de mer analytiska i antologin och bidrar till viktiga nyanseringar (till exempel i relation till Bunge 2001). Augustinus framträder som mindre barnfientlig än han ibland skälls för och Chrysostomos tillvändhet mot barn problematiseras, till exempel genom hans betoning av föräldrakontroll och barns formbarhet.

En kyrkofader som gör desto mer av Jesu ord om barnen är Klemens av Alexandria. Henny Fiskå Hägg visar i sitt bidrag hur Klemens framställer barn som förebildliga genom sin oskuldsfullhet, enkelhet och bekymmerslöshet, i viss kontrast till Paulus retorik om barn. Klemens hållning är skapelseteologiskt motiverad och han argumenterar kraftfullt mot utsättande ("exposure") och sexuella övergrepp mot barn. Marianne Bjelland Kartzows bidrag är det enda som enbart behandlar bibeltext, därtill utmärker hon sig genom en teoretisk ansats (intersektionalitet). Kartzow visar på betydelsen av att undersöka också det som källorna inte säger så mycket om, här slavbarnens situation i den tidiga Jesus-troende rörelsen. Vilka konsekvenser får till exempel dubbeltydigheten av termen *pais* (barn, slav) för förståelsen av liknelsen om den trolöse tjänaren? Vad döljer sig bakom hustavlorna till synes prydliga hierarkier; kunde slavbarn över huvud taget identifiera sig som barn? Genom en lång rad (obesvarbara) frågor problematiserar Kartzow våra ofta förgivet-

tagna kategorier och synliggör hur faktorer som kön, klass och ålder kan samspela.

En återkommande aha-upptäckt under läsningen är hur mycket som är sig likt genom århundradena. Malin Grahn-Wilders bidrag om Platons *Staten* skulle kunna gå rakt in i vår tids skolpolitiska debatt. Här talar det till exempel om vikten av poesi och musik för att stimulera barns lärande, men också om hur de sköna konsterna behöver balanseras med gymnastik, och att emotionell och intellektuell utveckling hör ihop. Liksom i den Hebreiska bibeln omtalas barn medelst metaforer från växtriket, men hos Platon ligger betoningen inte på plantan utan på jordmånen, poängen är att skapa en så gynnsam miljö för barnets (blivande ledarens) växt som möjligt.

Till forskningsfältet "Childhood studies" hör både att kartlägga synen på barn genom historien samt att reflektera kritiskt över barns livsvillkor och förutsättningar. Antologins tyngdpunkt ligger, liksom för fältet i stort, på den första uppgiften. *Childhood in History* bidrar med pionjärstudier på en rad områden och det kronologiska upplägget vittnar om ambitionen att teckna utvecklingslinjer och att täcka kunskapsluckor. Den andra, kritiska uppgiften skymtar bitvis fram, men mer nedtonat i antologin som helhet. Jag hade gärna sett en avslutande respons där särskilt pregnanta teman, kontinuiteter och konfliktlinjer lyfts fram. Men jag kan också förstå redaktörernas beslut att avstå, för att inte reducera särarten i de enskilda bidragen. I min läsning utgör antologin en inbjudan att delta (här finns vidder av obeforskad terräng!), men också en utmaning till att ta nästa steg, med mer fokus på teoretisering och implikationer. Om det fortfarande finns någon som håller fast vid Philippe Ariès (1962) tes om att barndomen uppfanns först efter medeltiden är det hög tid att släppa den nu, som Orme påpekar i sitt avslutande bidrag. *Childhood in History* låter oss ana något av omfattningen och mångfalden i det idéarv som format våra föreställningar kring vad ett barn är eller bör vara.

Mikael Larsson, Uppsala universitet

EHUD BEN ZVI AND DIANA VIKANDER EDEMANN (EDS.)
*Imagining the Other and Constructing Israelite Identity
 in the Early Second Temple Period*

London: Bloomsbury T&T Clark, 2014 (reprint 2016), Paperback,
 360 pp, \$39.95, ISBN: 978-0-567-66752-6

The present anthology is the product of the research group “Israel and the Production and Reception of Authoritative Books in the Persian and Hellenistic Periods” and their two sessions at the European Association of Biblical Studies conference in Thessaloniki, Greece, 2011. The anthology begins with an article by Jeremiah W. Cataldo containing a theoretical discussion of “Othering” and “The Other.” However, nothing is said about the practice of “imagining” in this anthology; the only contribution that touches upon it is Stordalen’s. “Imagining” is not a neutral term and given that it occurs as the first word of the title of the book, it would have been beneficial to discuss possible meanings of the term in the initial theoretical discussion. Is the “imagined other” of the title a fictionalized person? Or imagined because not otherwise heard?

Drawing from critical theorists such as Deleuze, Foucault and Žižek, Cataldo uses the notion of the Other as a sociological concept. Thus, the focus is on what constitutes “us,” the Other being that which differs from us. This discrepancy is discussed partly by Ehud Ben Zvi in his article “Othering, Selfing, ‘Boundarying’ and ‘Cross-Boundarying’ as Interwoven with Socially Shared Memories.” Ben Zvi is concerned with how boundaries are set up, maintained and questioned. He shows that there is an interplay between being “Otherized” and “Israelitized” (his terms), and that biblical texts are sometimes constructed such that foreigners can be read as insiders, and Israelites as Others.

Diana V. Edelman’s article “YHWH’s Othering of Israel” discusses how YHWH uses various strategies in the othering of Israel to threaten and protect the in-group. Edelman incorporates theories from social psychology and anthropology that deal with collectivist cultures, for which boundary maintenance is more important than it is in individualist cultures. In a fruitful way, Edelman shows how theoretical approaches can aid the reading not only of texts, but also of the traits and actions

of biblical characters. Kåre Berge, in his essay “Categorical Identities: ‘Ethnified Otherness and Sameness’ – A Tool for Understanding Boundary Negotiation in the Pentateuch?,” warns of the pitfalls of incorporating theoretical approaches into biblical studies in the wrong way. Berge uses the Canaanites as a case study, an example which reverses the idea of the Other as a marginalized group, and shows what the Other means when applied to a group that no longer exists. The ambivalence involved in understanding who the Other is, is explored by Mark G. Brett in his article “Natives and Immigrants in the Social Imagination of the Holiness School.” Brett examines the different terms for native and immigrant in Hebrew, and how these terms are sometimes applied to the community of the returnees from exile and, at other times, to the people who remained in the land.

Several articles follow that deal with women as Others. Claudia V. Camp shows, in “Gender and Identity in the Book of Numbers,” how the authors of Numbers use gender to construct their priestly agenda: an all-male utopian vision. Camp analyzes cultic behavior with a gendered lens. Carey Walsh, in her article “Women on the Edge,” stresses the importance of analyzing power as well as gender. In this article, Walsh argues that the Other is not the same as the unknown stranger, but is rather the one that we recognize as different from us. This is evident in, for instance, Ruth. Anne-Mareike Wetter, in “Ruth: A Born-Again Israelite? One Woman’s Journey through Time and Space,” uses ethnicity theory to trace how Ruth shifts from being a Moabite to being read as an Israelite. However, in so doing, she becomes assimilated to the point that her original identity is erased. Robert L. Cohn poses similar questions in “Overcoming Otherness in the Book of Ruth,” and argues that Ruth can be said to do what foreigners should do, according to Ezra 6:21 and Isaiah 56:3 – she separates herself from the impurities of her people to become an insider.

In “Imagined and Forgotten Communities: Othering in the Story of Josiah’s Reform (2 Kings 23),” Terje Stordalen addresses how memory can bind a group together. Stordalen considers the story of Josiah’s reform, arguing that stories about the past are used to define the “in-

group.” This consequently means that other stories are forgotten and “othered.”

Additional aspects of “othering” are raised by Susanne Gillmayr-Bucher in “Jonah and the Other: A Discourse on Interpretative Competence.” Gillmayr-Bucher argues that the Other, in the text of Jonah, can appear in several forms, as book, character, place and even YHWH. Gillmayr-Bucher demonstrates that those with power can be understood as Other and not just the marginalized. In “Denial, Deception, or Force: How to Deal with Powerful Others in the Book of Esther,” Jean-Daniel Macchi investigates what happens when the Other, when it comes to power dynamics, is in fact the insider, or the “us” of the story-world, and how those who are dominant are the Others in relation to the readers of the text.

Ezra-Nehemiah is the text most often quoted in studies concerned with identity formation in the Persian period, which is the subject of Tamara Cohn Eskenazi’s article “Imagining the Other in the Construction of Judahite Identity in Ezra-Nehemiah.” Eskenazi considers how the Other appears as both friend and foe in the material, and how the Other as friend is most notably a geographically distant person, such as the king. She notes that the closer the Other is to the in-group, the more that person is read as foe. This results in the outside Other and the inside Other being intertwined. Focusing on later texts, Tobias Funke, in “Phinehas and the Other Priests in Ben Sira and 1 Maccabees,” discusses the priestly group as Other. Genealogy is the determining factor in 1 Maccabees that defines someone as Us or Other. Funke reconstructs the historical setting of the high priesthood in the texts in question and includes the theoretical notion of “othering” only in the final points of his analysis, in contrast to other contributions in the anthology.

The final two articles of the anthology discuss disability in ancient texts, with Rebecca Raphael taking the biblical material as her starting point and Anke Dorman using Qumran texts as the main source for her investigation. In “Disability, Identity and Otherness in Persian-Period Israelite Thought,” Raphael examines disability and disease as markers of

divine punishment and as signs of sin or undesirable behavior. A similar perspective is also the focal point for Dorman, in “The Other Others: A Qumran Perspective on Disability.” Here, too, the image of disability serves the function of marking otherness within the group. According to Dorman, this is because of how Leviticus 21 was interpreted in the Qumran community, where it was taken to imply that disabled persons could render what was clean impure, thus posing a threat to holiness.

Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period constitutes another interesting contribution to the ongoing debate about identity formation in the Persian period. One problem for a scholar working in this area is that this work is an anthology, which is the case with several of the books on this subject that have been published in the past decades. Edelman states in the foreword that it is necessary that many voices be heard on such complex matters. I agree to a certain degree, but it is still unfortunate that some of the insights in the book are not discussed at greater length because of limitations of space.

Karin Tillberg, Uppsala University

BIBLICA
nuBibeln

Örebro: Sjöbergs förlag, 2017, Slimline, konstskinn, iv + 1001 sidor,
SEK 279, ISBN: 978-9-188-24734-6

Det är inte vanligt att det kommer ut en ny bibelöversättning, och än mer sällan en där grundöversättningen gjorts av en person. Att översätta bibeln är en svår uppgift, att göra det ensam är ett imponerande arbete. Denna recension gäller första upplagan av nuBibeln (nuB) som kom ut i november 2017.

Första upplagan har inte något förord, men jag har fått information om översättningen direkt från översättaren, Aina Annala. Hon har en Teologie kandidatexamen med Gamla och Nya testamentet som huvudämnen, och därefter ytterligare studier i exegetik, inklusive påbörjad forskarutbildning. Under översättningsprocessen har hon haft stöd från andra bibelforskare inom Biblica (tidigare Internationella Bibelsäll-

skapet) i frågor som värdering av textvarianter, handskrifter, översättnings- och tolkningsfrågor. Biblicas översättningar följer de principer och riktlinjer som beslutats av samarbetsorganisationen Forum of International Bible Agencies.

Enligt översättaren är syftet med den nya översättningen är nå ”vanliga människor” (uppgift från översättaren per mail). Syftet har varit att skapa en enkel och tydlig översättning på modernt språk, som samtidigt är trogen grundtexten. New International Version (NIV), den engelska översättningen som också publicerats av Biblica, har varit en förebild.

Översättaren utgått från den massoretiska texten i *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), och *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland, 26:e upplagan (NA²⁶), den sistnämnda upplagan som var aktuell under tiden översättningen gjordes. Till dessa har även Septuaginta, Vulgata, och textversioner från Dödhavsrullarna använts i de fall det funnits svårigheter med grundtexterna i BHS eller NA. Detta har noterats i fotnoterna, och där har också ibland alternativa översättningar eller tolkningar angetts.

Det första man märker, vad gäller stilen, är att den i nuBibeln är mer vardaglig än i B2000, språket är ledigt och flytande. Istället för ”ty” så används konsekvent ”för”. Vidare skrivs ”sa” och ”ska” (medan i de alternativa översättningsförslagen i noterna står ”skall”, och på copyrightsidan används formen ”skall”, vilket verkar vara inkonsekvent). Däremot används ”lade”, inte ”la”. Några stilexempel: ”I början skapade Gud himlarna och jorden ... Och Gud sa: 'Ljus bli till!' Då blev det ljus.” (Gen 1:1, 3) Eller: ”Jag skäms inte för det glada budskapet, för det är Guds kraft som räddar var och en som tror, först juden, sedan greken. I det glada budskapet visas nämligen rättfärdigheten från Gud, som handlar om tro från början till slut” (Rom 1:16). Å andra sidan används ibland ord som kan vara svårförstådda idag: ”uppenbarelse”, ”åkalla Gud”, ”syndarening” och så vidare.

I många stycken ansluter sig översättningen till B2000, till exempel i Pred 1:1 där översättning är identisk, och ofta är översättningarna snarlika. Det finns också många ställen i nuBibeln som ansluter sig till översättningen i Svenska Folkbibeln (SFB), särskilt på teologiskt konfes-

sionellt viktiga ställen, som till exempel Joh 1:1–2 ”I början fanns Ordet. Ordet fanns hos Gud och Ordet var Gud. Han fanns hos Gud i början” (nuB). I SFB står också ”han”, men i den svenska bibelöversättningen från 2000 (B2000) står det ”det”. Konsekvent skrivs i Gamla testamentet ”HERREN” (för JHWH) med versaler och i Nya testamentet ”Herren” (för kyrios). Vidare skrivs ”helige Ande” men däremot används de moderna genitivformerna: ”Jesus” och ”Kristus”.

Av informationen från översättaren förstår man att denne strävat efter en dynamiskt ekvivalent översatt text. Det leder för långt att här föra en djupare diskussion om för- och nackdelarna med en sådan, men vi kan konstatera att nuB, i likhet med B2000, är en moderat dynamiskt ekvivalent översättning, och inte alls så fri, eller långtgående som NIV, som ju ofta byter ut metaforer, lägger till förklarande ord, eller tar bort ord som bedöms överflödiga. Men några exempel skall ändå ges som visar att nuBibeln är dynamiskt ekvivalent och ibland mer så än B2000. I Gen 24:48 står det att Abrahams tjänare berättar: ”jag ... föll ner och tillbad Herren. Jag prisade Herren, min husbonde Abrahams Gud” (B2000). Här översätter nuB: ”Sedan föll jag ner på marken och tillbad HERREN, min herre Abrahams Gud”. Ordet ”välsigna/prisa” har inte översatts och ordet ”marken” har lagts till. Gen 27:30 lyder i nuB: ”När Isak hade välsignat Jakob och denne knappt mer än hade lämnat rummet”, medan B2000 har: ”Jakob hade just lämnat sin far”. Ordet ”rummet” finns inte i grundtexten, där står i stället ett uttryck som betyder ”från inför”: *yāšā' yāšā' yā' aqōb me'et p'ene yīshāq*, det vill säga ”Jakob hade just gått ut från sin far Isak”. Uttrycket *p'ene JHWH* (”Guds ansikte”) har oftast översatts som en ren preposition, det vill säga ”för Gud”, ”inför Gud”, medan däremot ”mitt ansikte” använts i ställen som till exempel Lev 17:10, som översatts ”jag skall vända mitt ansikte mot ...” där B2000 har ”jag skall vända mig mot”. Joh 1:14 har översatts: ”Och Ordet blev människa och levde bland oss”, där har B2000 ”bodde bland oss” vilket är närmare grekiskans *eskēnōsen* (”tälta”), och än närmare det Johannes alluderar till: de ställen i Gamla testamentet där JHWH sägs välja en plats att låta sitt namn ”bo” där (*šakken*), till exempel i Deut

12:11 (notera att konsonanterna i det grekiska grundordet är desamma som i den hebreiska verbrotten).

Det går också att hitta ställen som verkar vara felöversatta. Gen 28:20–21 är översatt: ”Sedan gav Jakob detta löfte: ’Om Gud är med mig och skyddar mig på denna resa och ger mig mat och kläder och tryggt för mig tillbaka hem till min far, och om [sic!] HERREN kommer att vara min Gud, då skall denna minnessten bli ett Guds hus, och jag ska ge tionde av allt du ger mig!’” Det borde vara ”då’ kommer Herren att vara min Gud och denna minnessten bli ...”. Jakobs löftesord inleds med en konditionalsats med ”om” (*’im*), med åtföljande satser som inleds med ”*waw* of apodosis”, det vill säga de satser som inleds med *waw* uttrycker följd eller konsekvens av villkoret. Så översätter också de översättningar och kommentarer jag har kontrollerat.

I fotnoterna ges förklaringar till sådant i texten som kan vara svårt för en modern människa att förstå, eller historisk information som har relevans för förståelse av texten. Det finns ett system där varje not noteras med en bokstav, och i själva noten noteras sedan även versen som refereras till, så det är lätt att ifrån noten hitta den aktuella versen. Tyvärr är noterna skrivna med väldigt liten font, och med tätskrivna rader, vilket gör dem svårlästa. Det finns även andra brister, till exempel att de ibland hamnar på fel sida, det vill säga inte samma sida som den refererade versen. De kommer också ibland i fel ordning, till exempel i Joh 1, där flera noter är numrerade i fel ordning och inte följer texten, eller i Jes 51 och 52, där noten a (52:13) kommer före noten b (51:19). Utan att ge mer exempel kan man konstatera att noterna har en ojämn kvalitet.

Exemplaret jag har fått har ett trevligt, lätt format. Tyvärr förloras läsbarheten genom valet av typsnitt. Sidan ger ett mörkt intryck, vilket förstärks av att texten på baksidan lyser igenom och stör läsandet av framsidan. Läsbarheten hade också vunnit på ett större radavstånd.

Mycket mer skulle säkert kunna sägas om denna översättning, men en recension är inte platsen. Det man kan fundera över är vilken plats denna översättning kommer att ta bland andra som redan finns. I första hand är det en översättning för kristna, och kanske i första hand för den

egna bibelläsningen. I liturgisk uppläsning i gudstjänsten passar nog B2000 bättre då dess översättning har haft högre litterär bearbetning för att passa högtidliga sammanhang. Redan idag finns en snarlik översättning, SFB, men nuBibeln fördel är att det i egentlig mening är en översättning, medan SFB är en revision av 1917 års översättning. nu-Bibeln fyller absolut sin plats för en modern bibelläsare idag.

Själv gör jag bedömningen att det som saknas på svenska är en mer litteral översättning. På engelska finns English Standard Version (ESV) som utgivningskommittén kallar ”essentially literal”, med syftet att inte ta bort eller lägga till ord, eller byta eller omtolka metaforer eller bildligt språk; men fortfarande ha en välskriven text utan ålderdomligt språk, och därmed lätt att förstå idag. Tyvärr kan man nog konstatera att den svenska marknaden är för liten för ett sådant projekt; vi som har behovet att mer tydligt se grundtextens ord och formuleringar får hålla oss till grundtexterna, och skatta oss lyckliga om vi av någon anledning skaffat oss förmågan att läsa dem!

Per-Olof Hermansson, Åbo Akademi, Finland

ALMA BRODERSEN

*The End of the Psalter: Psalms 146–150 in the Masoretic Text,
the Dead Sea Scrolls, and the Septuagint*

BZAW 505, Berlin: Walter de Gruyter, 2017, Hardcover,
321 pages, \$114.99, ISBN: 9783110534764

One of the main trends in the last decades of research on the ‘Book’ of Psalms has been to understand Psalms 146–150 as a single unit, framing the entire ‘book’ and bringing it to an appropriate end. Observations brought forward to support this view are, beside the fact that they occur together in the Masoretic sequence, that all five psalms are framed with Hallelujah, and that they are connected to each other by means of intertextual links. In the revised version of her doctoral thesis, Alma Brodersen formulates a well-argued critique of this view.

Proceeding from a brief overview of research, Brodersen deals with the extant sources: the Masoretic text, the Dead Sea Scrolls, and the Septuagint. Surveying the oldest known manuscripts, she finds consid-

erable variation as to how the psalms are juxtaposed, notes “inconsistent framing Hallelujahs,” and argues that the text forms should therefore neither be merged into one “hypothetical original text,” nor should each extant manuscript be treated “in its own right.” Instead, “the best representative manuscripts or editions of what are usually regarded as the oldest text forms” should be read and interpreted separately, and then compared to each other (19–21). Here, Brodersen also lays out the theoretical foundation for assessing intertextual references. Focusing on an “author-oriented approach to intertextuality” (23), she proposes a number of criteria to be met for a reference to be judged as likely.

First, a “synchronic identification” needs to take place, based on the *number* (high number of words = more probable reference), *order* (more syntactical similarity = more probable reference) and *frequency* (more rare words = more probable reference) of shared words. In addition, shared content or form is mentioned, and the possibility that similarities might point to a “formula or a common third source” (26) is also accounted for. Second, the direction of dependence need to be discussed. Either by means of absolute dates, or, more commonly, by means of relative dates (27).

Closing the introduction is a presentation of the structure of the book. Proceeding from the hypothesis of a “separate origin for each of Psalms 146–150” (28), Brodersen does not analyze the psalms in the Masoretic sequence, but rather reverses it, for two reasons: 1) Ps 150 merits extensive treatment since it “attracts an especially large number of contradicting interpretations and intertextual assumptions” (30); 2) it emphasizes the need to read Pss 146–150 individually.

The bulk of the book consists of detailed analyses of the five psalms. Each psalm is devoted a section, and in each of these sections, Brodersen first deals with the Masoretic version of the psalm, providing a translation and discussing its form (outline, syntax, structure, and poetic devices), intertextuality, content, genre, date, unity, and overall interpretation. Then, she proceeds to the Dead Sea Scrolls, and presents the psalm in the manuscripts in which it is found. The Masoretic text serves as a point of comparison. Then, the Septuagint version is analyzed. A

translation is provided, and the ensuing discussion focuses on the same topics as for the MT. Each section concludes with a comparison, where the three corpora are brought together and similarities and differences regarding framing Hallelujahs, the order in which the psalm is found, and intertextuality are discussed. The results are consistent: there is inconsistency regarding the framing Hallelujahs in all psalms, their order is different, and although some references are found (most notably in Ps 147), these are never to Pss 146–150, but either to other psalms in the ‘Book’ of Psalms, or other texts in the Hebrew Bible.

The analyses are followed by a summary of the conclusions drawn in the various sections of the book, as well as a brief discussion of the results. Ultimately, Brodersen concludes that a case cannot be made for an original connection of these psalms. Hence, she asserts, the hypothesis of a separate origin of these psalms has been confirmed, and as a consequence, “compilers rather than authors must have brought about the later coherence of the collection of Psalm 146–150 in the Masoretic Psalter” (277).

In all, this is a well-argued and detailed study with a clear and lucid structure. The main chapters provide a wealth of insightful observations in relation to each psalm. Interpretive alternatives are carefully presented and weighed, and by mapping and evaluating every suggested intertextual connection, the analysis not only supports the conclusions drawn, but also provides an excellent platform for continuing discussion. Consequently, many aspects could be picked up on. I will mention two here.

First, since the act of referring is seldom guided by rules, there will always be problems with applying too strict criteria, and always more possible criteria to be considered. In light of the focus on diachronic intertextuality related to an author, one aspect that could perhaps have been considered in some more length would be whether similarities occurred in parts of psalms that could be seen as an addition to it, since an overlap with a later addition could be taken as a more likely reference. If having discussed the unity of the psalms *before* discussing intertextuality, and if applying the mentioned criteria, it might have been so that other conclusions had been drawn in relation to, for example, the possible re-

lation between Ps 148:14bc and Ps 149, not least in light of the curious addition (?) made to Ps 149 in 11Q5. As often interpreted, the possible addition makes no sense in the setting of the psalm in 11Q5, but more so in relation to the Masoretic sequence, so that a dependence on MT on the part of 11Q5 is possible. Although Brodersen notes these connections, they are not dealt with in any length, since she observes that Ps 148 is not preserved in 11Q5, and that no references are found between Ps 149 and Ps 148 in the MT. But since the common interpretation of Ps 148:14bc could possibly undermine some aspects of Brodersen's arguments, it would have been valuable to hear her view on the methodological issue of later additions to psalms in some more length.

A second issue that could be further discussed relates to sequences. Brodersen recurrently argues that since psalms are found in sequences conflicting with the MT in the DSS, it weakens the likelihood of an original connection of Psalms 146–150. This is a good point, but could be seen as somewhat in conflict with the fact that she also regards the LXX translation as possibly earlier than many of the DSS (16). If so, it is not entirely clear how the fact that psalms are found in various arrangements would necessarily point to a conclusion that they have not been originally (and intentionally) arranged otherwise. Instead of saying much about "original" sequences, could the arrangements not rather indicate something about the hermeneutics employed – that sequences seems to have played little importance for the interpretation of the individual psalm, much less than is commonly stressed in *Psalterexegese*? Admittedly, this falls somewhat outside the scope of the study, but since it would further strengthen her overall conclusions, it could have been interesting to hear Brodersen's thoughts about what interpretive effects the *compilation* of psalms into a collection had on the individual psalm, or about the issue of what *kind* of unity references to neighboring psalms would imply (literary, liturgical, canonical, etc.). But again, that would perhaps better be the subject for another book.

These comments do not, however, take away from the overall contribution of the work: a solid rebuttal of the view that Pss 146–150 were

composed specifically for the Masoretic sequence. In the end, Brodersen has provided a treasure of insightful observations that constitute a great resource not only for scholars working within *Psalterexegese* or those interested in these five psalms, but also for scholars interested in how to possibly identify and assess references in biblical compositions.

David Willgren, Academy for Leadership and Theology

JOSEPH R. DODSON AND DAVID E. BRIONES (EDS.)

Paul and Seneca in Dialogue

Ancient Philosophy & Religion 2, Leiden: Brill, 2017, Hardcover,
340 pages, €138.00, ISBN: 978-90-04-34135-7

I was thrilled to stumble upon this volume since I have given some attention to both Paul and the writings of Seneca in my own research from the standpoint of their practices in quoting interlocutors. I have therefore read this piece with great interest and attention. The authors contributing to this anthology are aiming at exploring similar theological and philosophical strands in the writings of Paul and Seneca. Previous explorations of the thought worlds of these two authors are said to have happened sporadically and not given comprehensive attention to many of the close similarities in the writings of Paul and Seneca. The purpose of this collection of articles is to put these two authors in dialogue, and one way in which this is done goes through comprehensive cross-references.

One of the first things the cautious reader notices are the letters that are attributed to Paul in this volume. Hebrews is the only missing letter of the fourteen that traditionally have been attributed to the authorship of Paul. Thus, the letters to the Colossians and Ephesians are both assumed to adequately represent the mind of one of the authors in this comparative enterprise. Except for some sporadic references to Seneca the Elder, a total of seventeen letters of Seneca the Younger constitute the primary comparative material to the thirteen considered to be Pauline. This choice will without a doubt subject many of the conclusions in this anthology to critique of several claims made that otherwise

could not be drawn from a different “pool” of comparative material. As it stands now, many of the conclusions will be looked upon as tentative.

One of the strengths of this anthology is, nevertheless, that it is open for noticing dissimilarities between the ancient authors. Such is the case in Timothy Brookins contribution wherein certain dissimilarities between the outlooks of Paul and Seneca on slavery are noted and discussed. Such an approach is refreshing in that it is far too often the case that anthologies of this kind do their best only to find correspondences between author A and author B. What such comparisons miss, and what is often equally interesting, is not merely correspondences in conclusions, but that it is also informative to find an overlap in the choice of themes. Interesting as such overlaps in themes may be, the reader should not be blinded to the fact that not all themes are created equal. Some themes are too broad in scope and too unfocused to offer material for any broader claims regarding affinity in writing. There are some questionable themes of this sort in the present anthology.

Michelle Lee-Barnewall has, for instance, put a lot of effort in considering both authors from the standpoint of how they utilize the metaphor of the body. Since similar metaphors are to be found in many other authors from antiquity, the question I as a reader am forced to ask is what makes such an overlap special for Paul and Seneca? I am not hereby implying that such a comparison is not interesting, but rather how it is motivated from the standpoint of this volume’s guiding assumption that Paul and Seneca resemble each other in ways they do not resemble other authors.

Another essay compares Paul’s letter to the Philippians and Seneca’s *Epistle 93* with special attention to “Life after Death and Its Present Implications.” Troels Engberg-Pedersen initiates his comparison by following what he calls the “lex Meeks” by which he understands the enterprise of comparison as furthering a better understanding of each author (268). To reach a more profound understanding for a particular author by way of comparison with another is an enterprise tangible upon that the authors are mutually informative in the proper sense. Authors who are culturally distant will without a doubt highlight either similarities or

dissimilarities that are not necessarily disclosing personal traits as much as cultural heritage and universal human conditions. Is it then a distinguishing similarity that both Paul and Seneca cope with issues relating to death? Seneca is addressing Lucilius' lamentation of the short lifespan of an acquainted Philosopher that he thought should have lived longer. In his address, Seneca explains to Lucilius that the fulfilled life is a good life. The attention is thereby drawn from the extension of the life to its qualitative contribution and fulfillment. Seneca is then utilizing the fulfilled life as the model for the present life. In Paul's writing, Engberg-Pedersen finds a more distinct separation between the present and the future in what he calls the pilgrimage motif. There is a joyful longing to abandon the present and live in the future, a longing that is not distinctly found in Seneca. A common concept in both is the relaxed attitude towards death. Engberg-Pedersen also finds a similarity in that both authors view the model of a fulfilled hereafter as informative for the here and now, in Paul's texts through the concept of the *Pneuma*.

The reader is, however, left with the unanswered question in what way one hereby does understand Paul and Seneca better individually? The conclusions drawn for the individual authors are not tangible upon the chosen author of comparison. As such the essay is more descriptive than analytical from the standpoint of how the perspectives of one author unlock a "deeper" understanding of the perspectives of the other. We return thus to our initial question; is this comparison disclosing something that is not explained by the shared human condition? If we evaluate this from the standpoint of Engberg-Pedersen's conclusion that life and death are for Paul and Seneca like informative aspects for the here and now, I do not think the target is met. The common human condition and the unavoidable separation from life is something that is expected to be instructive for the here and now and is furthermore highly dependent upon whether a hereafter is imagined. In the two extreme scenarios either as a springboard for experience while time lasts, or in the other case to accumulate something thought to be a valuable commodity in the future. There is no surprise thus that both Paul and Seneca, sharing a concept of a hereafter, also come closer to the latter

viewpoint when they contemplate in which way the hereafter is informative for the here and now. To strengthen the comparative analysis, I think Engberg-Pedersen would have to ask *how* this informativeness is imagined coming about by the two authors and *what* content the authors believe to be the commodity to be inquired in the here and now. Asking these questions, I think Engberg-Pedersen would add a more analytical element to his inquiry and potentially have found aspects in the thought-worlds of Seneca and Paul that would be more mutually informative.

Even though I am a bit reserved to many of the conclusions drawn in this anthology, I would still commend it for being refreshing and thought-stimulating. There is a lot of potential in comparative studies to this, which I think will come to fuller fruition as the theories and methodologies develop.

Adam Sabir, Uppsala University

JOSEPH R. DODSON AND ANDREW W. PITTS (EDS.)
Paul and the Greco-Roman Philosophical Tradition
 LNTS 527, London: T&T Clark, 2017, Hardcover, 320 pages,
 \$107.70, ISBN: 978-0-567-65791-6

In this anthology, the reader encounters the subject of Pauline Christianity's relationship to Greco-Roman philosophy from the standpoint of difficulties involved, potential new fields of study, and reinterpretations of popularly held views. Since the contributors represent diverse scholarly backgrounds, there are to be found arguments of both technical and exegetical nature alike. A total of seven letters traditionally attributed to Paul have been included and analyzed. The Greco-Roman source material is on the other hand extensive enough to include as late authors as Augustine, but limited in the sense that non-literary sources are excluded. Most attention has been given to Paul's first letter to the Corinthians.

Runar M. Thorsteinsson has in his essay "Paul and Pan(en)theism" taken upon himself the task of looking at Paul's concept of God from a new perspective. Paul has traditionally been understood monotheistical-

ly (135). For Thorsteinsson monotheism is the view “[...] of God as the creative source of the world, who transcends and yet is immanent in the world, and of whom one may also speak in personal terms” (135). This definition becomes pivotal for Thorsteinsson’s introduction of two concepts he believes to be present, but not usually accounted for in the Pauline material. The first being *pantheism*, by which is understood that “God is the world and the world is God,” and the second being *panentheism*, meaning that “God is ontologically different from the world, but that God is (literally) in everything” (135).

The author is interested in exploring the latter concept in Paul’s writing and how it relates to the pan(en)theism among the Stoics. The author notices three passages he thinks may reflect pan(en)theistic influences in Paul. His first suggestion is Rom 11:36 where it is said about God that “everything is of him, through him, and to him.” The second in 1 Cor 15:28 which reads “so that God may be all in all.” The third is in Rom 8:9–11 and the saying “the spirit of God dwells in you.” In Seneca the pan(en)theistic concept is encapsulated in expressions such as God is “all that you see, all that you do not see” (*Nat.* 1.Pref. 13) – in Thorsteinsson’s words “God does not just come to people; he comes into people” (143). The central concept is that God as the active principle and matter as the passive principle are always simultaneously conjoined and inseparable. The concept of panentheism is, on the other hand, not unbalanced by other theologies in Seneca. Tendencies of panentheism do therefore not exclude expressions that at other times are anthropomorphic or even more reminiscent of either monotheism or polytheism. By showing that diverse theological speculations in Seneca could be simultaneous, indicates for Thorsteinsson that a similar conceptual plethora would not be unexpected in Paul’s letters.

There are primarily two significant difficulties with this attempt at demonstrating pan(en)theistic influences on Paul. The first difficulty lies in which approach that should be taken to disclose such tendencies. One possible approach is to first determine criteria for how which Paul, in this case, is read in dialogue. The major problem with such an approach is that the Pauline corpus is analyzed according to which expres-

sions that either do fit or do not fit preconceived criteria of thought. The other approach would mean going through what Paul says about the God he believes in and to systematically arrange the views that consequently may correspond to pantheism, another theology, or simply constitute a category of its own. Since Thorsteinsson's approach is the former, his preconceived definitions of the categories that Paul's thoughts could be fit into are significant but also restraining. Paul may be either such or such, but that which is unique in his thoughts will not be accounted for. The additional problem is that Thorsteinsson operates with nonstandard definitions that are constructed and aimed only with the approach at hand. The inquiry also presumes a comparison of theological ontologies of God. The comparative statements utilized and taken from Paul could, on the other hand, at best be accidental reflections of Paul's ontology of God. These presumptions are not the only or even the best ways of understanding the ontology underlying the quoted statements (even if they are to be taken in the strictest literal sense that God inhabits his followers). In fact, the very notion that God chooses to dwell in some people could exclude the pan(en)theistic notion that God inseparably dwells in everything.

Another essay found in this volume is "Early Conceptions of Original Sin," in which the author Gitte Buch-Hansen looks at Galatians through the prism of Philo's *De Opificio Mundi*. Buch-Hansen is interested in Paul's anthropology especially from the standpoint of whether the ancient author operated with a concept of original sin. A central background explored is the ancient *cradle argument* which originally had been proposed by the Epicureans as the philosophical standard for how to deem something good or evil. The observations of infants identified their search for pleasure as the ultimate good, and the deference from pain as evil. The Stoics came to modify this argument by the theory of *oikeiosis* chiefly explained in Cicero's *De Finibus*. The theory displaces pleasure and pain as *epiphenomena*, or secondary to the more basic instinct of awareness of the self, and the search for whatever benefits one's constitution. For the Stoics, this self-awareness could not exist at the expense of the whole of which the self was an integral part. One's actions

were hence to be subject to a reasoned approach which also benefitted the extended self (meaning the cosmos).

In Philo's approach to this argument, there is an association between bodily pleasure as necessary for conception and the Epicurean doctrine of pleasure as the primary driver. In Philo's view, however, the notion of pleasure as an end of itself, rather than as a vehicle for other purposes, is a corruption to be moderated by a disciplined observance of the law (230–31). Buch-Hansen also finds Philo to be inspired by the stoic insight that pleasure generated in intercourse develops subsequently into a great desire for the progeny. To the Stoics, the care for one's progeny was a healthy progression from the self-centered pleasures into greater awareness of the extended self. Where Philo parts from the Stoics, however, is that he does not treat the care for progeny as a springboard for a cosmopolitan self-awareness. For Philo, there is rather a danger in that affection for the family runs the risk of becoming slavery under the passions. In Paul's metaphor of the law as a tutor and his exposition of the Hagar-Sarah story, Buch-Hansen finds some key features that inform the reader about Paul's anthropology. Hagar is for Paul the allegorical symbol for procreation driven by pleasure. Consequently, the drive (pleasure) is transmitted to the offspring begotten through Hagar, which as a consequence needs to master desires in order to become free from the inborn slavery. The offspring through Sarah, on the other hand, is heavenly driven and spiritual. For the Christian, this spiritual regeneration happened in baptism. Buch-Hansen hence suggests, contrary to Krister Stendahl, that the concept of original sin already has its constituents in Paul's anthropology.

I find this anthology to be refreshing from several standpoints. Historical inquiry has, among many other important tasks, the expressed ambition to see things where they belonged originally and in its right context. The flip side of the project of systematizing chronologies is that it easily becomes cemented truths that preclude re-readings of materials that could be read in other ways. In this anthology Buch-Hansen and other authors do a splendid job in distinguishing between a concept and later versions of that same concept. This approach allows them to delve

into areas where others would perhaps not dare to go in fear of being accused of anachronisms, but I think the approach utilized in this anthology is sound and discerning.

Adam Sabir, Uppsala University

GUNNAR MAGNUS EIDSVÅG

The Old Greek Translation of Zechariah

VTSup 170, Leiden: Brill, 2015, Hardback, 270 pages,

€104.00, ISBN: 978-90-04-30273-0

This very well researched, revised version of the author's doctoral thesis deals, as the title suggests, with the Old Greek (OG) version of the book of Zechariah. In short, Eidsvåg suggests that although the OG is a source-oriented translation which seeks to convey the Hebrew text in a faithful manner, there are cases where the translator allows contemporary concerns to colour his translation. In particular, Eidsvåg maintains that the OG translator of the book of the Twelve supported the Maccabean revolt and also favoured the temple in Jerusalem up and against competing sanctuaries.

The Introduction opens with a brief discussion of the OG manuscript tradition, a short history of research, and a succinct discussion of the date and origin of the translation, opting for an Egyptian locale and a mid-second-century BCE dating. In addition, Eidsvåg discusses the arguments for and against seeing the OG of the Book of the Twelve as the accomplishment of one or several translators, concluding that the extant evidence points towards a single translator. This conclusion has significant bearing on Eidsvåg's subsequent study, as he will appeal to other texts in the Book of the Twelve to support a given interpretation of the OG Zechariah.

The rest of the monograph falls into two parts. Part I begins with a short but informative chapter on translation techniques, carried out in dialogue with the views of a wide range of Septuagint scholars, before speaking in more details about homonyms and homographs, i.e. words that either look the same but have different meanings and words that look similar but may be pronounced differently. These two concepts cre-

ate ambiguity for the translator. When looking at the OG, the question thus arises as to whether the translator was not familiar with one of the alternatives or whether he was familiar but actively chose the other meaning due to (a wide range of) possible reasons.

The rest of Part I aim to categorize the OG translation of Zechariah. Is it a literal translation insofar as it aims to preserve the Hebrew text as faithfully as possible by using, for example, the same number of words in the translation as in the source text and by maintaining its syntax, or is it more interested in conveying its meaning? Arguing for the former view, Eidsvåg demonstrates, among other things, how the OG endeavours to find a Greek equivalent for every Hebrew word in the MT. Exceptions are prepositions—where the Greek may use a case instead of a preposition—in order to be sensitive to the demands of Greek syntax. The same literal quality is apparent in the chosen word-order in the OG. When the OG differs from the MT, the majority of the examples can be explained easily as accommodations to Greek language. Throughout these discussions, Eidsvåg remains open to the possibility that the OG may have had a different Hebrew *Vorlage* before him, yet he shows that this is extremely seldom the case. Turning to lexical choices, Eidsvåg argues that the translator displays diversity. In some cases, he uses so-called stereotypical translations, i.e. he renders one Hebrew word systematically with the same Greek word. Examples of this are theological, ethnic, and cultic terms / phrases. Sometimes, stereotypical translations may reflect the translator's convenience: it is easier to use a set phrase all the time. In other cases, the translator is sensitive to the context and chooses a nuance / meaning of the word that fits its current place in the text, aiming to produce a text which works in Greek. In parallel, OG Zechariah displays freedom in terms of word choice. In cases where the Hebrew text repeats a given word, the OG often uses two synonyms. The sense of the text is not changed; the change is introduced merely for stylistic reasons. Eidsvåg concludes his extensive and careful investigation that the OG of Zechariah is overall a very literal translation. This quality means, in turn, that any deviation from the

Hebrew source text is meaningful as it may reflect the translator's own choice and thus shed light upon the concerns of his own time.

In Part II, Eidsvåg explores five key texts where the OG betrays significant variation vis-à-vis the MT. In each case, Eidsvåg offers an introduction to the passage, an English translation of the Greek text accompanied by textual notes, and an analysis of the differences between the Greek and the Hebrew texts. He explores whether the Greek text can be derived from an amended Hebrew text or whether the Hebrew text is ambiguous so that the Greek text represents the translator's choice rather than a different Hebrew *Vorlage*. When relevant, Eidsvåg is also looking for tendencies. By this, he means whether the translator's choice—when translating the Zecharian text—agrees with similar choices in other texts. If so, it can be surmised that we are observing an interpretative tendency evidenced by his entire translation of the Book of the Twelve.

Beginning with Zech 2:1-13 (MT 2:5-17), Eidsvåg notes that whereas the MT of Zech 2:6 (10) states that God has *spread* his people, the OG refers to God *gathering* them. Having explored possible emendations of the Hebrew text, he concludes that the change stems from the translator. Another difference can be found in 2:7 (11), relating to whether Zion is understood as the subject or the dative object of the sentence. Noting that the use of 'Zion' as a symbol of the people (rather than denoting the geographical place) elsewhere in Zechariah, Eidsvåg concludes that the translator utilized this anomaly to support a different understanding of the biblical text. Finally, while the MT of Zech 2:11 (15) speaks of God dwelling in [the people]'s midst, the OG implies that the nations will dwell in [Zion's] midst. Taken together, these three statements together suggest a focus on Jerusalem in OG Zechariah. This conclusion is corroborated by the tendency elsewhere in the OG of the Book of the Twelve to emphasize Jerusalem and its role as sanctuary and place of deliverance (cf. Obad 1:17).

Continuing with Zech 9:9-13, Eidsvåg zooms in on the presentation of the king who is coming. He demonstrates that through the use of the active voice the role of the king is more pronounced in the OT.

Whereas the MT states that the king ‘has been delivered’ (v. 9), the OT describes the king as the one who ‘delivers’. In addition, by choosing an adjective with positive connotations to render the term ‘humble’, OT presents the king as the ideal humble ruler. Eidsvåg suggests that this reinterpretation of the Hebrew text may allude to the translator’s contemporary leader Judah Maccabee. To support his interpretation, Eidsvåg points out that a similar tendency can be observed in especially Joel 3 (4). It is thus likely that the OG translator understood the Hebrew *Vorlage* to speak about his contemporary Judah Maccabees and translated it accordingly.

Likewise, Eidsvåg argues that the OG translation of Zech 14:1–21 reflects the translator’s specific understanding of the text. Following Pola, Eidsvåg maintains that the OG translator regarded the term ‘Judah’ in Zech 14:14 as a reference to Judah Maccabees, and that Zech 14 as a whole referred to God’s support of the Hashmonean rule.

A similar pro-Hashmonean reading may also be attested in OG Zech 6:9–15. While the MT refers to three men by their personal names, the OG renders the names as a general description of the men’s character. For instance, Tobiah is translated as ‘the useful men of it’. Ruling out the possibility that the Greek translator would have been unfamiliar with these names, Eidsvåg proposes instead that he left them out consciously: the name Tobiah and the name Jedaiah were omitted because they alluded to influential families in the second century BCE who opposed the Hashmonean.

Finally, Eidsvåg notes that the OG of Zech 8:18–23 (21) speaks of men from five cities who will travel to Jerusalem, whereas the MT is much less specific. Eidsvåg compares Zech 8:21 with the reference to five cities in Isa 19:18–19, a text which played a role in the debate around the building of a temple to Yhwh in Leontopolis near Heliopolis in Egypt. By the explicit reference to five cities in Zech 8:21, the OG translator emphasized Jerusalem’s significance and how people would come there (rather than going elsewhere) to worship the Lord.

In sum, I can highly recommend this book. It is very well researched and very well presented. Although the intended readers are expected to

read Greek and Hebrew, Eidsvåg manages to present the highly technical material in an easily understood and lucid manner, which makes it available to biblical scholars outside the narrow circle of LXX experts.

Lena-Sofia Tiemeyer, University of Aberdeen, Scotland, UK

PAULA FREDRIKSEN

Paul: The Pagans' Apostle

New Haven and London: Yale University Press, 2017, Inbunden,
336 sidor, SEK 294, ISBN: 978-0-300-22588-4

För att kunna röra sig vidare från diskussionen om ”hur länge Paulus var jude”, börjar Paula Fredriksen sin bok med att fastställa några viktiga grundläggande förutsättningar för argumenten i hennes bok. Det första är att Paulus är en apokalyptisk/eskatologisk predikant, som tolkar sin samtid att vara i ”the End of Days”, eftersom Messias snart kommer tillbaka. Det andra är att detta budskaps eskatologiska realisering är de nya, framför allt hedniska, gemenskaperna, som formas ”i Kristus”. Paulus tänker sig att båda dessa punkter är grundläggande för hans mission bland hedningar. Fredriksen förutsätter också att Paulus inte adresserar judar i sina brev utan endast hedningar. För att förstå Paulus bättre måste vi placera honom inom en judisk apokalyptiskt präglad skriftlig tradition, samt en diasporajudendom som är fylld av ”gudfruktiga” hedningar som vill ta del av förbundet med Israels gud. Boken innehåller fem större kapitel, inklusive introduktion och postskript.

Det första kapitlet försöker placera Paulus i en skrifttradition och återskapa en tolkningsram som han kan ha haft. Därför spårar Fredriksen den apokalyptiska tonen som återfinns i Gamla Testamentet för att se på vilket sätt några profeter och vissa berättelser har förutsagt att de hedniska nationerna ska ingå i guds frälsningsplan. Hon argumenterar för att Israels gud, precis som andra gudar i antiken, är etnisk. Det finns också profetior om att gud skall ta sig an de andra nationerna och inkorporera dem i frälsningsplanen. Fredriksen menar att det inte endast är de hedniska folken utan också deras gudar som skall underordna sig Israels gud.

Kapitel två är en analys av den judiska diasporan och dess relation till det grekisk-romerska samhället. Fredriksen poängterar att det var omöjligt att leva i detta samhälle utan att leva nära andra gudar. Hon visar också att det i antiken inte går att skilja mellan etnicitet och religiös praxis. Därför kunde en hedning ta del av en stor del av synagogans praktiker utan att lämna sina föräldrars gudar. Att bete sig på detta sätt menar Fredriksen att begreppet ”judaize” (gr. *ἰουδαΐζειν*) avser. Snarare än att det handlar om ett försök att vinna hedningar till judendomen bör ordet förstås som att ”bete sig judiskt”. Därför avser ordet endast icke-judar, som alltså betar sig judiskt.

Det var också möjligt för judar att ta del av gymnasium och andra institutioner i samhället utan att lämna sin judiska bakgrund. Detta innebär att det skedde ett utbyte av idéer och praktiker mellan dessa grupper. Fredriksen visar också att det fanns vissa praktiker som inte förstods av vissa delar av samhället, exempelvis omskärelse och sabbat. Därför reagerade vissa i samhället starkt när några hedningar började fira sabbat, eller till och med lät omskära sig.

Fredriksen problematiserar idén om orenhet bland judar och hedningar. Hon menar att den rituella orenhet, som omtalas i Torah, inte gäller hedningar och därför kan de inte heller smitta andra judar med orenhet. Detta syns framför allt i templets konstruktion, där hedningarnas förgård är den yttersta och alla judar måste passera den eftersom de skall gå längre in mot templet. Den orenhet som hedningarna hade bör därför vara något annat, och Fredriksen menar att det handlar om avgudadyrkan.

Kapitel tre avser att försöka förklara vad Paulus mission hade för syfte, samt varför han blev förföljd på grund av missionen. Fredriksen visar att de profetior, som Paulus använder för att argumentera för sin mission, egentligen inte används för att hedningar ska bli judar. De säger snarare att hedningar ska förbli hedningar, men ändå inkorporeras i guds frälsningsplan. Därför reagerar Paulus starkt när några vill att de kristus-troende hedningarna skall låta omskära sig. Fredriksen argumenterar vidare för att den förföljelse Paulus upplever på grund av sitt budskap inte initieras av judar utan av den romerska staten. När

hedningar blir kristna, enligt Paulus budskap, placeras de i ett etniskt ingenmansland. Detta för att de avsäger sig all anknytning till sina faders gudar och Roms gudar, men utan att omskära sig och bli judar, vilket förargar de andra gudarna, som då låter sjukdom, svält och krig drabba landet. Därför förföljs Paulus – han gör hedningarna till olydiga medborgare som skapar kaos i samhället.

Det fjärde kapitlet behandlar Paulus relation till *torah*. Fredriksen försöker urskilja Paulus olika sätt att tala om *torah* och granskar både positiva och negativa uttalanden. Hon börjar med att diskutera konflikten i Antiokia (Gal 2:11–21) och konstaterar att problemet för Paulus var varken människorna som Petrus umgicks med, och inte heller maten som de åt, utan platsen där måltiden ägde rum. Att judar åt mat tillsammans med hedningar i deras hem, där avgudar fanns, var ett stort problem för ”Jakobs folk” och detta fick dem på fall. Därför drog sig Petrus undan, men det var också därför Paulus blev arg på honom. Fredriksen argumenterar vidare för att judisk mission bland hedningar var något helt främmande innan kristus-rörelsen. Problemet som Paulus hade med de andra missionsrörelserna var att de lärde att hedningar skulle låta sig omskäras. Paulus förstod omskärelsen som något begränsat till judiska pojkar som var åtta dagar gamla, inte till vuxna hedniska män. Omskärelsen var alltså värdelös och inte giltig för en sådan man, och det enda som kunde rädda hedningarna var Kristus.

Fredriksen betonar också att Paulus inte förenar hedningar och judar etniskt, utan snarare vill hålla dem åtskilda. Enligt profeterna i Gamla testamentet skall hedningarna ingå i frälsningsplanen som hedningar, inte som judar. Hon gör också en skillnad mellan de grekiska termerna *eusebeia* och *dikaiosyne*, där den tidigare avser den första tavlan av de tio budorden och den andra avser den andra tavlan. För Paulus hör nära samman vilken gud du tillber och hur du betar dig, vilket innebär att du inte kan tillbe andra gudar om du vill tillhöra Israels gud. Det är också vad ”lagens förbannelse” innebär, nämligen att en hedning som försöker bete sig som en jude (”judaisera”) utan att vara i Kristus drar en förbannelse över sig själv.

I det femte och sista kapitlet behandlar Fredriksen bilden av Jesus som Messias i Paulus brev. Hon börjar med att konstatera att Messias hos Paulus inte är vem som helst, utan en speciell person som han och hela Israels folk har väntat på i flera hundra år. Messias är en davidisk krigare som ska inrätta guds rike med kraft och denna förväntan har Paulus på Jesus. När han ser att hedningar omvänder sig från sin avgudadyrkan, vilket är ett tydligt tecken på att gud förbarmat sig över dem och de därmed inte längre är "vanliga" utan blir "heliga", inser Paulus att denna tidsålder är på väg mot sitt slut. Fredriksen diskuterar några centrala texter hos Paulus för att argumentera för sin poäng att eftersom hedningar inte behöver bli judar innebär det att sluttiden är nära och att Messias snart kommer tillbaka. Det innebär dock inte att judarna ska sluta vara judar. Det är dock problematiskt att hedningar borde bli judar, eftersom de varken kan eller ska det. Enligt Fredriksen måste judarna fortsätta vara judar och hedningarna fortsätta vara hedningar, däremot är det positivt att hedningarna har omvänt sig från sina avgudar till Israels gud.

Jag anser att Fredriksen bidrar till forskningen med sin analys av disaporan och i sin ambition att placera Paulus i en tydlig judisk tradition. Hennes största bidrag är dock hennes analys av hedningarna och deras utsatta position som kristustroende, eftersom de hamnar i ett ingenmansland mellan hednisk och judisk religiositet/etnicitet. En fråga som jag däremot inte får svar på är vilken roll Messias har för judarna. Det är svårt att se på vilket sätt Messias egentligen angår judarna eftersom det främst handlar om att inkludera hedningar i frälsningsplanen.

Lukas Hagel, Lunds universitet

CHRISTIAN FREVEL

Gottesbilder und Menschenbilder: Studien zu Anthropologie und Theologie im Alten Testament.

Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016,
Pocket, ix + 396 sidor, SEK 660, ISBN: 978-3-7887-2964-6

ANDREAS WAGNER

Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament: Gesammelte Aufsätze 2

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, Pocket, 350 sidor,
SEK 514, ISBN: 978-3-7887-3062-8

Christan Frevel och Andreas Wagner är två ledande namn inom tyskt språkområde när det kommer till forskning om Gamla testamentets antropologi. Det är särskilt just på tyska som denna forskning har varit livaktig, vilket säkert hänför sig till klassikern inom området, Hans Walter Wolffs *Anthropologie des Alten Testaments* (1973). Denna har på många sätt bildat skola, vilket märks på Wagners och Frevels forskning. Ofta tenderar argumentationen att handla om att förkasta eller bekräfta Wolffs utgångspunkter eller slutsatser.

I dessa båda volymer har Wagner och Frevel samlat artiklar och papers som tidigare varit publicerade i olika sammanhang. De utgör på många sätt stimulerande läsning som både bekräftar och ifrågasätter tidigare forskning. En del saker känns alltså igen – så inleder till exempel Wagner sin volym med att fastslå det som hävdats så många gånger tidigare, att antropologin i Gamla testamentet alltid är *teologisk*: människan förstås helt och hållet utifrån sin relation med Gud/JHWH. Hon befinner sig *coram Deo*, inför Gud. Här blir Ps 8, särskilt den femte versen ("Vad är då en människa att du tänker på henne?"), en slags utgångspunkt. Vad som då händer med antropologin i Ester och Höga visan, där Gud/JHWH som bekant inte nämns, vore intressant att veta. Nu spelar dessa texter konsekvent en mycket liten roll i Frevels och Wagners volymer, precis som i annan forskning inom området.

Trots att Frevel och Wagner delar många av utgångspunkterna finns det en viss skillnad i fokus mellan de två volymerna. Frevel systematiser-

ar, på ett tydligare sätt än Wagner, gammaltestamentligt stoff som just *teologi*. När Wagner säger att antropologin i GT alltid är teologisk ser han dessa två på ett principiellt plan som en enhet (det vill säga att antropologin är teologisk och vice versa). Men Frevel, genom att tala *å ena sidan* om antropologi och *å andra sidan* om teologi, reflekterar på ett annat sätt. I artikeln "Die Frage nach dem Menschen" resonerar Frevel till exempel på ett mer allmänt plan kring frågan "Vad är människan?" ("Was ist der Mensch?"). Här för Frevel ett systematisk-teologiskt resonemang utifrån bland andra Karl Rahner – Frevel citerar Rahners sentens "Människan är frågan på vilken inget svar är givet" – och Wolfhart Pannenberg. Den typen av tankefigurer är helt frånvarande hos Wagner. Skillnaden kan kanske uttrycks som att Frevel huvudsakligen är *teologiskt* inriktad, Wagner huvudsakligen *religionshistoriskt*.

Som jag nämnde är både Wagner och Frevel tvungna att förhålla sig till Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (1973). Den är förstås en stor inspirationskälla, men tenderar också att bli något av en våt filt som lägger sig över allt som skrivs i ämnet. Såväl Wagner som Frevel gör sina försök att kasta av sig filten. Frevel utmanar till exempel idén att *nefesh* skulle beteckna hela människan, den "vitala" människan som helhet. Det har (av Wolff såväl som av andra) sagts att människan är en *nefesh* – inte att hon har en *nefesh* (jfr Gen 2:7). Men som Frevel (i artikeln "Die Frage nach dem Menschen") påpekar finns det ett antal förekomster som inte självklart låter sig inordnas i ett sådant monistiskt synsätt. Tvärtom verkar de peka på en dualistisk förståelse av människan.

Wagner formulerar (i artikeln "Wider die Reduktion des Lebendigen") en mycket skarp kritik av Wolffs idé om fyra antropologiska så kallade "nyckelbegrepp", vilket Wolff i sin tur hade från Werner Schmidt och Arvid Kapelrud. Dessa, *lev* ("hjärta/sinne"), *nefesh* ("själv"), *basar* ("kött"), och *ruach* ("ande"), var enligt Wolff centrala begrepp för antropologin i det gamla Israel. Schmidt och Kapelrud hade inte med *lev*, och därmed var de antropologiska nyckelbegreppen, enligt dem, tre till antalet. Det är ironiskt, menar nu Wagner, att antropologin i GT har framställts i skarpt kontrast mot en "grekisk" eller "helleniserande" (med vilket närmast avses platonsk eller aristotelisk) män-

niskouppfattning; själva tanken bakom tre antropologiska nyckelbegrepp, och urvalet av *nefesh*, *basar* och *ruach*, tycks utgå från just en "helleniserande" trikotomisk föreställning om människan som bestående av ande-själ-kropp. Men detta är inget som följer av de gammaltestamentliga texterna själva. Det finns i själva verket en mängd olika antropologiska begrepp, och frågan är då varför just de ovannämnda har valts? De är heller inte de numerärt mest överlägsna (*basar* förekommer knappt 300 gånger i GT – *panim*, "ansikte", däremot, runt 2000 gånger).

Men Wagner hade kunnat gå längre: varför intressera sig för enskilda lexem över huvudtaget (i ovannämnda artikel, men också i "Das Menschenkonzept des Alten Testaments")? Vad säger de egentligen om en eventuell människosyn i GT? Varför inte ta större tematiska eller hermeneutiska perspektiv? Wagner antyder i och för sig detta när han (i artiklarna "Anthropologie(n) des Alten Testaments im 21. Jahrhundert" och "Mensch (AT)") menar att forskningen behöver komma ifrån fokus på den *explicita* antropologin (vad texterna själva säger) och istället – eller som ett komplement – fokusera på den *implicita* antropologin (vilka föreställningar eller idéer kan sägas ligga bakom texterna och hur relaterar de till det gamla Israels omvärld?).

Frevel uttrycker en tanke, som verkar likna Wagners när han (i artikeln "Alles eine Sache der Auslegung") pläderar för att sökandet efter biblisk antropologi måste innefatta bredare perspektiv. Men för Frevel handlar det om att en sådan antropologi måste vara just *biblisk*, det vill säga – läsa hela Bibeln som en enhet och därefter skriva fram en biblisk teologi som ett slags syntes. Som Frevel själv konstaterar systematiserar inte texterna själv något sådant, vilket har den fördelen att Frevel själv kan påpeka att uppgiften kräver vissa hermeneutiska ramverk. Det är i alla fall bättre än att låtsas som att man inte har några sådana. Frevel är också noga med att påpeka att en biblisk antropologi förutom att vara teologisk också måste vara *historisk*, det vill säga att de bibliska texternas sociala, kulturella och historiska kontext måste understrykas.

Båda volymerna är mycket förtjänstfulla. Problemet är dock att de ibland blir till självrefererande system. Trots nyttig kritik mot flera as-

pekter av Wolffs forskning fortsätter denne att ha ett stort inflytande. Det kan till exempel vara så att Wagner refererar till sig själv, som refererar till Christian Frevel, som refererar till Jürgen van Oorschot, som refererar till Michaela Bauks, som refererar till – Wolff. Hänvisningarna till andra tyskspråkiga verk är överväldigande, vilket förstås beror på att Wolff en gång i tiden skrev på tyska och därmed bildade skola inom just tyskt språkområde. Men fältet borde kunna öppnas upp mer.

Frevels och Wagners böcker utgör aptitliga smakprov från det dignande smörgåsbord som den tyska forskningen kring Gamla testamentets antropologi utgör. Det vore dock trevligt om denna kunde spilla över lite på engelskt, kanske till och med svenskt, språkområde.

Richard Pleijel, Uppsala universitet

JAN C. GERTZ, BERNHARD M. LEVINSON, DALIT ROM-SHILONI
OCH KONRAD SCHMID (RED.)

*The Formation of the Pentateuch: Bridging the Academic
Cultures of Europe, Israel, and North America*

Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, Inbunden, xi + 1204 sidor,
SEK 4137, ISBN: 978-3-161-53883-4

Ursprunget till denna digra volym (1200 sidor) är en internationell forskargrupp som träffades under 2012-2013 för att bearbeta frågan om Pentateukens kompositionshistoria. Detta gjordes mot bakgrund av att den konsensus som funnits kring Wellhausens dokumenthypotes försvunnit (sedan länge), och att forskningen verkar sakna möjligheter att föra en diskussion utifrån gemensamma utgångspunkter. Detta är, menar man, ett hinder för forskningens utveckling. I stora drag finns en tydlig konfliktlinje mellan Neo-dokumentarister i Israel och USA och redaktionskritiker i Rolf Rendtorffs efterföljd i Europa. Men andra faktorer påverkar också debatten, som frågor kring möjligheten att hitta kopplingar mellan Bibeln och arkeologi, breddningen av forskningen till att inkludera fler än europeiska protestanter, och nya metoder som berör skrivares vanor och kreativitet, tidigare marginaliserade perioder i judisk historia, samt lingvistisk datering (synkrona metoder får dock inte något

större utrymme). Dessa andra faktorer måste tas in i en mer uttömmande diskussion om Pentateukens komposition om den inte ska bli alltför smal.

Målet med boken är alltså att sätta dessa olika skolor och faktorer i dialog med varandra för att främja forskningens utveckling. Det målet uppnås möjligen som en bieffekt av att boken läses som en helhet. Den är intressant och oundgänglig men också ojämn. Så blandas här till exempel klassiska vetenskapliga artiklar, som i vissa fall skulle kunna ha blivit egna böcker (Armin Lange, "From Many to One", om Torahns texthistoria på 74 sidor), med andra mer essäliknande bidrag med få fotnoter, som verkar vara endast lätt bearbetade konferenspresentationer (till exempel Joel Baden, "Why is the Pentateuch Unreadable?", 8 sidor). Denna mix förhindrar den tänkta dialogen eftersom nivåerna på diskussionen blir så olika. Inte för att framsteg i forskningen kommer till stånd genom konsensus, utan för att det mervärde som skapas av diskussionen som sådan förhindras av att man pratar förbi varandra. Med detta sagt som en allmän värdering följer här några axplock.

Den första delen behandlar empiriska modeller för Pentateukens komposition och spänner över en lång tidsperiod från tidiga nordvästsemitiska inskriptioner under 1000-talet f.Kr. till Ben Asherfamiljens förlagor till den Hebreiska bibeln på 800-talet e.Kr. och framåt. Christopher Rollston argumenterar utifrån det förra att epigrafiska data inte stödjer slutsatsen att det inte kan ha funnits kompetens att skriva historiska och litterära texter i Israel/Juda innan 700-talet (jfr Thomas Thompson och Israel Finkelstein). När det gäller texthistoria menar Lange, i kontrast till Emmanuel Tov, att normen under det andra templets period är en pluralitet av manuskript ("non-aligned"), vilket bland annat visas av Dödahavsrollarna. Vidare menar han att manuskript som 4QRP^c (4Q365) och 4QExod-Lev^f utesluter en kanonisering under hellenistisk tid, och istället placerar den närmare Ezra och Nehemjas tid. Molly Zahn har ett intressant kapitel om inombiblisk exeges, en term som hon menar bör överges. Det är viktigare att skilja mellan nya kompositioner (som Tempelrullen och 1-2 Krön) och nya utgåvor (som

grekiska Daniel och Ester, och MT Jeremia), än inom- och utombiblisk tolkning.

Del två utgår till stor del från Neo-dokumentaristernas påstående att det främsta skälet till att bedriva källkritik på Pentateuken är narrativ diskontinuitet. Detta handlar framför allt om möjligheten att följa en intrig. I kapitlen av Neo-dokumentaristerna ställs dock inte den viktiga frågan om narrativ kontinuitet är väsentlig för att förstå Pentateuken som en helhet. Det mest intressanta kapitlet i denna del är Jean-Pierre Sonnets undersökning av hur avsnitt i Pentateuken blir en *mise-en-abyme* av sin redaktionella komposition genom att låta Gud och Mose revidera tidigare lagar och avsnitt som vore de skrivare och redaktörer (t.ex. Gen 9:3–5 och 1:29).

Del tre handlar om lingvistisk datering av texterna i Pentateuken och debatten mellan Hurvitz och hans efterföljare och olika forskare som gärna sendaterar språket. Här framträder ojämnheten i volymen på ett annat sätt. Medan Hurvitz efterföljare argumenterar utifrån lingvistiska kriterier, utgår den andra skolan från redaktionskritik, samtidigt som alla upprepar att ingen metod ensam kan användas för datering! En viktig notering från Shimon Gesundheits introduktion som lämnas utvecklade är att sendaterande synsätt inte är falsifierbara. Om en text innehåller sena drag blir det ett argument för sendatering, men om den innehåller tidiga drag är detta exempel på andra dialekter eller arkaiserande språk. Detta innebär ju att det vetenskapliga anspråket för sendatering undergrävs.

Del fyra behandlar betydelsen av Dödahavsrollarna och det andra templets litteratur för Pentateuken fokuserat genom två texter: 4Q158 och Ezra och Nehemja. Del fem behandlar bevis för redaktionell aktivitet i Pentateuken, vilket återigen speglar Neo-dokumentaristernas argument att redaktören snarare var en samlare än en kreativ författare. I de faktiska bidragen är det dock enbart det första, av Jean-Louis Ska, som tydligt diskuterar frågan om redaktionell aktivitet. Del sex behandlar införandet av tidigare självständigt material (som Gen 49, Exod 15 och Deut 33). I introduktionen menar Baden att en viktig samtida fråga är i vilken utsträckning sådant material var narrativt, men den frågan tas

bara upp i Rainer Albertz bidrag (Exod 1–4*; 7–12*; och 32–34*). Övriga bidrag fokuserar poetiska stycken eller lagmaterial.

Del sju är arkeologisk och undersöker betydelsen av historisk geografi, där fokus av naturliga skäl faller på Numeri: här finns kopplingar till utombibliskt material (Ketef Hinnom och Deir 'Alla), och en mängd geografiskt material (spridda vandringsnotiser som 11:35, kap 21 och 33). Finkelstein och Thomas Römer konstaterar i sina bidrag att trots att Numeri troligen var den senast bearbetade boken i Pentateuken, innehåller den samtidigt spår av traditioner som kan kopplas till 800-talet och tidigare.

Del åtta behandlar frågan om Pentateukkällorna sträcker sig in i de förra profeterna. Konrad Schmid gör en förtjänstfull forskningsöversikt i sin introduktion som landar i att många idag efter Martin Noth ändå inte uppfattar luckan mellan Deuteronomium och Josua som absolut, bland annat på grund av sena redaktioner i deuteronomistisk stil (jfr Rendtorff och Erhard Blum). Baruch Schwartzs lite egna bidrag är i stort sett ett kondensat av Menahem Harans fyra volymers verk *The Biblical Collection* (1996–2014, på hebreiska), som argumenterar för att D fortsätter enbart som en del av DtrH, och att P fortsätter i Josua men inte längre.

Del nio tar upp frågan om relationen mellan Pentateuken och (de senare) profeterna, och behandlar till stor del Jeremia och Hesekiel. Slutsatsen blir att de olika materialen delar en gemensam, pågående kompositions historia och inte skapades isolerat från varandra, men exakt hur detta gick till skiljer forskarna åt. Kontrasten mellan profetiska genier (Amos) och skrivande epigoner (Malaki) har dock övergetts.

Del tio, slutligen, behandlar teologiska implikationer av Pentateukens komposition och innehåller flera kreativa bidrag. Benjamin Sommer visar hur fragmentiserande (diakrona) läsningar ofta var fallet i rabbinernas tolkning, medan uttolkare som Rashi och Rashbam införde ett intresse för (synkrona) enheter (*pahat*). Sonnet menar att Pentateuken har en narrativ linje som handlar om hur tabernaklet byggs och Torahn implementeras, vilket avrundas med att folket lyder (Deut 34:9). James W. Watts, till sist, argumenterar för att Pentateukens enhet

inte är narrativ utan rituell och performativ, vilket speglas i den troende gemenskapens användning av texterna.

Josef Forsling, Teologiska högskolan, Stockholm

RHIANNON GRAYBILL

Are We Not Men? Unstable Masculinity in the Hebrew Prophets

Oxford: Oxford University Press, 2016, Inbunden, 200 sidor,

SEK 812, ISBN: 978-0-190-22736-4

Att profeterna i den Hebreiska bibeln gestaltar förkunnelsen genom till synes provocativa symbolhandlingar i sitt eget familjeliv är väl känt. Men hur relaterar profetgenren mer specifikt till mäns kroppar och till normativ maskulinitet? Vilka alternativa maskuliniteter kan möjligtvis skymta bortom profeternas numera väldokumenterade misogyni? Rhiannon Graybill tar ett både originellt och säkert grepp om dessa stora frågor. I sökandet efter queera profetkroppar och med ambitionen att queera sin egen tolkningspraktik bidrar Graybill till att synliggöra den maskulina norm som så länge uppfattats som självklar, kroppslös och neutral.

Graybill inleder med en närläsning av Mose idealiserade men samtidigt udda manskropp: god, tung-häftad, spetsk, slaknad och beslöjad. Graybill drar slutsatsen att Mose rör sig långt utanför HB-boxen, men samtidigt att hans sårbara kropp utgör nyckeln till profetisk framgång. I en första fallstudie låter Graybill Hosea 1–3 möta skräckfilm (framför allt *Exorcisten*). Tesen är att maskulinitet förhandlas genom kvinnors kroppar. Graybill menar här att en kritisk läsning bör innefatta mer än att exponera textens våldsinslag. Istället pekar hon till exempel på tortyr som ideologiskt komplext, maskulinitetens kris, samt öppenhet som generiskt problem. Kontentan blir ändå att varken YHWH eller Hosea förändras, återgången till en patriarkal ordning är i det närmaste total.

I nästa fallstudie ställs rösten i Jeremias bekännelser i förbindelse med hysteri, som den framträder i Freud och Breuers fallbeskrivningar. Poängen är inte att sätta diagnos på Jeremia, utan att visa att användningen av språk och ljud liknar hysterikernas till både form och innehåll,

till exempel vad gäller skriet som uttryck för förestående kollaps, kombinationen av bristande koherens med genialitet samt fenomenet somatisering. Men även om Jeremias kamp kan ses som exempel på lokalt motstånd, så resulterar den inte i systemförändring.

I sitt sista fall läser Graybill Hesekiel 1–5 parallellt med en likaledes plågad (själutnämnd) profet, Daniel Paul Schreber i *Memoirs of My Nervous Illness* (1895). Hos båda framträder fragmenterade och sinnliga kroppar, genom till exempel smärta, språklöshet och den kända världens undergång. För Hesekiel uteblir förvandlingen, istället väntar förskjutning (från kropp till tempel).

Avslutningsvis argumenterar Graybill för att de profetiska kropparna kan beskrivas som queera kroppar, till exempel genom deras annorlunda daskap, öppenhet, användning av kvinnors kroppar eller distansering från normativ maskulinitet. Hon prövar också modellens gångbarhet mot två till synes avvikande profeter, Jona och Miriam. Till slutsatserna hör att profetisk maskulinitet är fundamentalt instabil och en allt annat än enhetlig kategori, som dock erbjuder nya sätt att tänka och förkroppsliga vad det är att vara man.

Are we not men? ger ett angeläget och mycket läsvärt bidrag till såväl genus- som profetforskningen, ett påstående som jag här vill kvalificera. När det gäller metod tar Graybill avstånd från idén om tillämpning och satsar istället på lekfullhet, eller ”shameless poaching” (Massumi). Det kan vara lättare sagt än gjort, och Graybill är inte först att försöka, men sköter det överlag snyggt. Valet av intertexter är högst relevant och bidrar till arbetets originalitet. Livligast konversationer blir det i kapitlen om Jeremia och Hesekiel, både mellan text och teori, och mellan Graybill och tidigare forskning. Här tycker jag att samtalsparterna bidrar till att mejsla fram det unika i Graybills läsningar. Den mest spektakulära intertexten (skräckfilm) erbjuder minst dynamik i mina ögon, där läsningen kommer nära ett dokumenterande av likheter. Här markerar Graybill tydligast mot tidigare feministisk forskning som otillräcklig. Men tesen om kvinnans kropp som valuta i en förhandling om maskulinitet är inte väsensskild från 1980-talets porno-profetiska debatt, t.ex. genom tanken att våldsutövningen etablerar mannens subjek-

tivitet. En tätare dialog med förmödrarna hade kunnat bidra till vidare nyanseringar.

Det relativt färska forskningsfältet kring maskulinitet har hittills ägnat liten uppmärksamhet åt profetlitteraturen. Den har också präglats av en viss ambivalens i relation till de feministiska rötterna. Graybill bryter ny mark där och visar att det inte bara går, utan kan vara nödvändigt, att förena feministiska och queerteoretiska perspektiv. Därutöver för hon in kroppen som en tydligare kategori och arbetar systematiskt med psykoanalytisk teori på ett sätt som jag inte sett tidigare i dessa sammanhang. Att hon inte reflexmässigt använder Connell (maskulinitets-forskningens husgud) är ytterligare en förtjänst. Möjligen hade Graybill utifrån sina läsningar av "misslyckade" maskuliniteter kunnat kritisera Connells kategorier som alltför fyrkantiga, istället för att bara låta dem fladdra förbi.

Trots att Graybill inte slarvar med teorin lyckas hon ändå skriva tillgängligt och inbjudande. När jag läst klart är det med en känsla av att vilja ha mer. Priset är att det ibland går väl fort. Textexemplen är välvalda, men någon gång svepande (t.ex. om Jeremias "överbokaliserade" text). Den avslutande testkörningen mot Jona och Miriam är höginträsant men onödigt knapphändig. Samtidigt är framställningen tesdrivande och innehåller inte så få upprepningar. Framsidan av det är att läsaren inte behöver grubbla över poängen. Att studien skulle kunna bidra till den historisk-kritiska forskningen är dock Graybill mindre intresserad av. Det kan vara ett strategiskt beslut som bidrar till ett urstarkt fokus på det egna. I sin läsning av t ex blodsbrudgumsgåtan (Mose) kastar hon nytt ljus över ett klassiskt krus, men framför allt tycker jag att hennes generella synliggörande av kroppen i profetgenren förtjänar att beaktas av fler. *Are we not men?* är en omarbetad avhandling som inte känns som en avhandling. Jag hoppas och tror att vi kommer att få höra mycket mer från Rhiannon Graybill framöver.

Mikael Larsson, Uppsala universitet

ROBERT H. GUNDRY

Peter – False Disciple and Apostate according to Saint Matthew

Grand Rapids: Eerdmans, 2015, Paperback, 139 pages,
\$20.00, ISBN: 978-0-8028-7293-7

In *Peter: False Disciple and Apostate according to Saint Matthew*, Robert H. Gundry attempts at overturning the scholarly consensus that Matthew has a positive view of Peter, and instead claiming that Matthew portrays Peter as an apostate “headed for hell” (104). Although rather extreme in its conclusion, this is a thought provoking redaction critical study encouraging scholars to interact with the Matthean text from a new perspective.

In his first chapter, Gundry positions his study in the discussions concerning both the historical Peter and Peter as literary figure that have followed Oscar Cullman’s classic study on the subject (O. Cullman, *Petrus: Jünger – Apostel – Märtyrer*) from 1952. Gundry is dealing neither with the historical nor the received Peter, but rather with Matthew’s distinctive portrayal of the apostle.

Chapter two deals with Peter in Matthew prior to the key passage in Matt 16:13–23. Gundry notes that in contrast to Mark, Matthew does not indicate that Peter is an honorific name given by Jesus in this part of his gospel. The designation of Peter as $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\varsigma$ in Matt 10:2 is connected to Matt 19:30, where many “first ones” will be “last ones.” Matthew’s addition of Peter walking on water is viewed as a negative portrayal of Peter, since Jesus reproves his lack of faith, whereas those in the boat (i.e. not Peter) confessed Jesus as the Son of God.

The third chapter is devoted to Matt 16:13–23, the key text for examining Matthew’s view of Peter. Yet this chapter contains some of the weakest arguments for Gundry’s proposal. He repeats the argument from his 1982 commentary (*Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids: Eerdmans, 1982) that if Jesus was really calling Peter a rock, he would rather have said that he would build his rock on “you” rather than “this rock.” However, preferring a different wording for a first-century text is not helpful for discerning its meaning.

In chapter four, Gundry continues to treat other significant Peter-texts. Gundry notes Peter's foolish suggestion at the transfiguration and argues that Jesus corrects Peter when he has answered the authorities that Jesus does pay temple tax. Jesus' reproving of the disciples' falling asleep in Gethsemane is directly aimed at Peter.

In chapter five, dealing with Peter's denials, Gundry argues that Matthew's portrayal of the events should be understood towards the background of the recurring Matthean theme that false disciples would be thrown outside, where there is weeping and gnashing of teeth. He notes that Peter is never rehabilitated in Matthew and replies to a number of proposals that read Peter's rehabilitation into the text. Gundry ends by paralleling Peter with Judas Iscariot, concluding that they both would be excluded from the kingdom of heaven, according to Matthew.

The sixth chapter deals with Matthew's omissions of Peter compared to Mark. Whereas most omissions can probably be explained by Matthew's general abbreviation of Mark, the omission of Peter from Matt 28:7 (par. Mark 16:7) is significant. The women at the tomb are told to tell "the disciples" rather than "the disciples and Peter." Gundry takes this as an indication that Peter is now to be considered a false disciple.

In chapter seven, Gundry studies the concept of false discipleship in Matthew. He concludes that this is a central theme and argues that just as Judas Iscariot was a false disciple although he partook in Jesus' miraculous ministry, so was also Peter. He then goes on in chapter eight, dealing with the view of persecution in Matthew, and concludes that persecution is necessary to expose false disciples such as Peter.

In his final chapter, Gundry suggests some implications of his study. He argues that portraying Peter as a false disciple who was bound for eternal damnation would only be relevant if Peter was still alive when Matthew was composed. He therefore argues that Matthew should be dated previous to the death of Peter in the mid-sixties. Gundry recalls the common idea of placing the composition of Matthew in Antioch and suggests the conflict between Paul and Peter in Gal 2:11–14 as the background for Matthew's anti-Petrine attitude.

Gundry writes with energy and clarity but will probably still have a hard time convincing Matthean scholars of his conclusions. After all, if the author of Matthew intended to portray Peter as a false disciple and apostle heading to hell, nearly 2000 years of interpretation history have proven that this intent has utterly failed.

John-Christian Eurell, Stockholm School of Theology, Stockholm

RICHARD B. HAYS

Echoes of Scripture in the Gospels

Waco: Baylor University Press, 2016, Hardback, xix + 504 pages,
\$49.95, ISBN: 978-1-481-30947-9

Richard Hays' magisterial study of how the gospels cite, allude to, and echo the Old Testament should become a standard gospel reference work. The complexity and extent of the gospels' intertextual character demonstrate that the evangelists intended for their narratives to be read with the Old Testament in order to interpret rightly the meaning of Jesus. This compelling work demonstrates how the Gospels use Israel's Scriptures to interpret Jesus, not least as the one in whom the God of Israel fulfilled his promise to come to his people.

Hays' ambition in this book is to make us better readers of the gospels. Ever since Old and New Testament theology were separated into two distinct fields, New Testament authors have generally been interpreted in isolation from one another. Hays' point is that this goes against the explicit intention of the authors. In particular, the evangelists inform us that their history belongs to the narrative world of the Old Testament, and that we as readers need to know Israel's Scriptures well in order to draw full conclusions about Jesus from the gospel narrative. At the same time, the gospel writers reinterpret the Old Testament in light of the resurrection. As Jesus explained to his disciples on the road to Emmaus, the only way to understand him is through the Old Testament, and the truest reading of the Old Testament recognizes that it speaks everywhere of Jesus.

To read the gospels well, then, we need to read the evangelists as they expected to be read, identifying the world of the gospels with the world

of the Old Testament. This involves reading the gospels intertextually, with sensitivity not just to quotations but also to their figural interpretations of the Old Testament, their use of metaphors, figures, and allusions. A vital aspect of this for interpretation is the possibility of *metalepsis*, in which an allusion evokes not just a solitary verse but also an entire passage.

Hays demonstrates this approach, asking three questions of each gospel in turn: (1) How does the evangelist carry forward and relate Israel's story? (2) How does he draw on Israel's Scriptures to interpret Jesus? And (3) how does this shape the story of the church?

Mark's theology and use of the Old Testament are characterized by an evasiveness that avoids bald statements of theological truths. For Mark, the truth that the God of Israel is actually present in Jesus is so overwhelming that the only way to communicate it effectively is indirectly, through suggestive allusions to the Old Testament. These allusions guide us into Mark's understanding of Jesus, especially if we are on the alert for *metalepsis*. For example, details in Mark 6:45-52 where Jesus walks on water parallel details in Job 9:4-11 where God walks on the sea, helping readers to grasp that the God of Israel is present in Jesus. Sensitivity to Mark's intertextual character reveals that Mark says more about Jesus than the surface sense of the text suggests.

Matthew, in addition to his many Scriptural quotations, uses subtle intertextual cues to show that Jesus is typologically related to Israel's leading figures, and as Emmanuel surpasses them all. In the end, Matthew's use of Scripture involves much more than just prediction and fulfillment. It points to the breadth of Israel's story, with the summons to obedience, to show mercy, and to witness to the nations.

Luke's way of engaging Israel's scriptures resembles Mark's, with few direct quotations and many fleeting allusions. He presumes a thorough knowledge of Scripture, and his narrative world bristles with Old Testament textual patterns that shape the reader's expectations. Hays gives special attention to Luke's Christology. Luke, like Mark, contains few explicit theological conclusions. However, when Luke's narrative is read together with its complex allusions to Scripture, a highly developed and

coherent Christology emerges. Luke combines several Old Testament figures to capture the fullness of who Jesus is: the Spirit-anointed Servant, the Davidic royal Messiah, the suffering righteous One, the Lord and God of Israel, and the coming King in whom all flesh sees salvation. Hays' compelling analysis reveals a far more nuanced theological depth than suggested by a reading that brackets out Old Testament allusions.

Yet another style of engaging Scripture is found in John's gospel. Rather than quoting or alluding to Scripture, John's favorite mode is to use images and figures from Israel's story to interpret Jesus, as in 3:14 referring to Moses lifting up the serpent. Thus, at other points in the gospel, the Temple points beyond itself to Jesus, who is now the place where God is present, and Israel's festivals are signs of Jesus who now gives the festivals their true meaning. More than the other evangelists, for John we can only fully understand the Old Testament in light of the resurrection.

This magisterial book should be on every graduate student's reading list. Of Hays' many scholarly contributions, I will mention three. First, Hays provides a scholarly method for assessing the evangelists' use of Scripture and what that reveals about their theology without importing later Christian theology into the text. Hays reminds us that for the evangelists the primary text and symbolic world is the Old Testament, and that the evangelists invite us to read their narratives intertextually.

Secondly, while this is not a book about Jesus, Hays casts further light on Jesus' own teaching and actions. The evangelists carry forward and develop Jesus' own engagement with Scripture. Historical questions are beyond the scope of this work, but Hays' work raises the question of the extent to which the evangelists parallel Jesus' own hermeneutic.

Finally, Hays provides fresh impetus for studying the Christology of the gospels. Older judgments will need to be reassessed in light of the many evocative results of this monograph. We can look forward to better understanding the gospel narratives as scholars further explore the path forged by Hays.

James Starr, Johannelund School of Theology, Uppsala

CHRISTOPH HEILIG

*Paul's Triumph: Reassessing 2 Corinthians 2:14 in
Its Literary and Historical Context*BTS 27, Leuven: Peeters, 2017, Inbunden, xvi + 338 sidor,
SEK 1024, ISBN: 978-9-042-93392-7

I 2 Kor 2:14 beskriver sig Paulus som en fånge i Guds triumftåg. Metaforen har tolkats på en mängd olika sätt genom historien, allt ifrån att aposteln ser sig som en firande soldat i processionen till att han skilddrar hur han leds mot sin död. Med *Paul's Triumph* ger Christoph Heilig, forskarassistent vid Zürichs universitet, ett genomarbetat och välargumenterat inlägg i denna debatt, både genom att diskutera tidigare slutsatser och presentera en del nya förslag för tolkningen av metaforen.

Boken är indelad i fyra delar: kap 1–2 ("Introduction") introducerar metod och upplägg, samt en forskningsöversikt; kap 3–4 ("Evaluating background plausibilities") utvärderar tidigare tolkningsförslag utifrån externa och interna kriterier; kap 5–6 ("Evaluating the explanatory potentials") utvärderar historisk bakgrund respektive interna ledtrådar i texten; kap 7–8 ("Conclusions") sammanfattar bokens slutsatser och reflekterar kring inslag av dold kritik ("hidden criticism") mot det romerska imperiet.

Heiligs metod, som beskrivs i bokens första kapitel, har ett tydligt lingvistiskt anslag med fokus på semantik. Det exegetiska hantverket beskrivs som en utvärdering av hypoteser utifrån två faktorer: "background plausibility" och "explanatory potential". Den första innebär att textens innebörd tolkas utifrån externa och interna kriterier, den andra utvärderar tolkningen utifrån frågan: Är detta den väntade formuleringen från författaren? I Heiligs beskrivning av semantik framhålls skillnaden mellan *lexikal betydelse* och *koncept*, med åtskilliga hänvisningar till Silva (*Biblical Words and their Meaning*) och Nida and Louw (*Lexical Semantics of the Greek New Testament*). I detta ligger en allmän kritik mot bibeltolkning som misslyckas med att hålla isär dessa begrepp, samt en mer specifik kritik mot tolkningar av 2 Kor 2:14 som uppvisar denna brist.

I bokens andra kapitel redogör Heilig för tidigare framförda tolkningsförslag inom forskningen. Dessa förslag kommenteras och diskuteras främst utifrån ett lingvistiskt perspektiv, med fokus på den semantiska rymden i det för versen centrala verbet *θριαμβεύειν* ("att triumfera"). En stor förtjänst med Heiligs bok är den kommenterade sammanställning av förekomster av *θριαμβεύειν* sträcker sig fram till det andra århundradet v.t., något som tidigare har saknats. Verbet förekommer endast två gånger i NT (2 Kor 2:14; Kol 2:15) och de utombibliska förekomsterna är därför helt avgörande för tolkningen, vilket Heilig påpekar.

Kapitel 3 och 4 utvärderar den troliga bakgrunden till metaforen utifrån externa och interna kriterier. Det första fokuserar främst på historisk och kulturell bakgrund, medan det andra fokuserar på den litterära kontexten i brevet. Dessa kriterier följs sedan upp i kapitel 5 och 6, där de utvärderas utifrån dess förmåga att förklara användandet av metaforen, alltså dess "explanatory potentials". Heilig landar i den relativt vanliga tolkningen att Paulus ser sig som en besegrad fånge i det romerska triumftåget (*pompa triumphalis*). Till skillnad från flertalet tidigare forskare framhåller han ett specifikt triumftåg som huvudbakgrund till metaforen, nämligen Claudius procession år 44 v.t. I anslutning till detta för Heilig även fram kritik mot tendensen att föra samman beskrivningar av triumftåget från olika källor, och låta dessa tillsammans utgöra bilden av "the Roman triumph". Detta är en viktig kritik mot den stundtals slarviga historiemetodik som ligger bakom det exegetiska tolkningsarbetet.

I kapitel 7 utvecklas slutsatserna och positioneras i relation till tidigare tolkningsförslag. Ett utmärkande drag i Heiligs tolkning är att han (utifrån en koherent syn på 2 Korintherbrevet) låter 2 Kor 1:1–2:13 (särskilt 2:12–13) leda tolkningen av 2:14. De ändrade resplanerna som beskrivs, vilka för korinthiserna kunde upplevas slumpmässiga eller godtyckliga, förklaras utifrån *θριαμβεύειν*-metaforen; Det är Gud som leder Paulus och hans medarbetare likt den triumferande romerska generalen leder sina krigsfångar. Gemensamt för både sakled och bildled i

metaforen är att subjektet (generalen/Gud) är den som får ära i sammanhanget.

Det åttonde och sista kapitlet, som är relativt frikopplat resten av boken, fungerar som en utvärdering av dold kritik mot det romerska imperiet som eventuellt kan finnas i Paulus text. Denna utvärdering utförs genom en tillämpning av den metod som Heilig skriver ut i sin *Hidden Criticism? The Metodology and Plausibility of the Search for a Counter-Imperial Subtext in Paul* (2015, se recension i SEÅ 82). Inspirerad av metodik och terminologi från Richard Hays resonerar Heilig i termer av ekon ("echoes"), resonanser ("resonances") och dissonanser ("dissonances"). Hans slutsats är att 2 Kor 2:14 innehåller dold kritik mot det romerska imperiet genom Paulus metaforiska användande av det romerska triumftåget (ekon). Kritiken fokuserar inte minst på jämförelsen mellan *den segrande generalen* (resonans) och *Gud* (dissonans). Heilig framhåller samtidigt att den dolda kritiken inte är metaforens huvudbudskap, vilket i analogi även sätter ord på förhållandet mellan detta åttonde kapitel och resten av boken. Kapitlet upplevs en aning frikopplat, vilket hänger samman med Heiligs val att lyssna efter anti-imperialistiska ekon först i efterhand. Samtidigt kan vi fråga oss huruvida denna tågordning faktiskt stämmer. Med *Hidden Criticism* i bagaget kan vi ana en vilja från författaren att upptäcka dessa ekon även under resans gång.

För att utvärdera Paul's Triumph kan vi notera att Heilig tillämpar en väl avvägd metod. Med hjälp av en grundlig genomgång av framförallt semantikens möjligheter och begränsningar i tolkningen av 2 Kor 2:14 visar han hur ett flertal tidigare tolkningsförslag har låtit andra faktorer styra tolkningen alltför fritt. En god förståelse för semantik bidrar till möjligheten att utvärdera tolkningar som mer eller mindre troliga och/eller möjliga. När Heilig i bokens första kapitel presenterar sin metod diskuterar han frågan om den semantiska innebörden av 2 Kor 2:14b: "What does it *mean* that God is πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ? The different answers to this question are propositions, expressing (in meta-language) the content of what is symbolised by these words from Paul's perspective" (7, förf. kurs.). Detta visar på en metodisk begränsning till Paulus egen intention, och därmed inte innefattande de

första mottagarnas, eller de senare läsarnas, perspektiv i någon större utsträckning. Ett sådant grepp hade kunnat berika tolkningen ytterligare, exempelvis genom en sammanställning av tidig receptionshistoria.

Vidare finns det i Heiligs metodik, särskilt i delarna som handlar om att utvärdera "the explanatory potentials," en viss godtycklighet som kan ifrågasättas. Ett återkommande argument bygger på antagandet att "Paulus borde ha valt ett annat ord för att uttrycka detta". I grunden kan detta visserligen ses som fruktbart, då det handlar om att ge utrymme för känsla och intuition i forskarens arbete. Problemet uppstår när detta görs till ett metodologiskt grundantagande som används för att utvärdera och definitivt välja mellan olika tolkningsalternativ. Det riskerar att i allt för stor utsträckning bli argument utifrån tystnaden, där ord och fraser som Paulus inte väljer blir till konkreta argument i sin frånvaro.

Sammanfattningsvis är *Paul's Triumph* ett noga genomarbetat och välkommet inlägg i debatten om 2 Kor 2:14. Författaren synliggör tidigare fallgropar i tolkningen och framför ett välgrundat förslag för att förstå Paulus triumftågsmetafor i sin historiska och litterära kontext.

Ludvig Svensson, Akademi för Ledarskap och Teologi

MARTHA HIMMELFARB

*Between Temple and Torah: Essays on Priests, Scribes,
and Visionaries in the Second Temple Period and Beyond*

TSAJ 151, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, Inbunden, xii + 399 sidor,
SEK 2005, ISBN: 978-3-161-51041-0

Martha Himmelfarb är professor i religionsvetenskap vid Princeton University inom ämnesområdet "Religion and Mediterranean Antiquity". Hennes fokus är antik judendomen från andra tempelperioden till Islams uppkomst. Samlingsvolymen som recenseras nedan innehåller 20 artiklar, av Himmelfarb, vilka ursprungligen publicerades mellan 1984 och 2011. Hennes förhoppning är att de fortfarande röner intresse för forskarvärlden. Artiklarna sträcker sig från ämnen som andra tempelperiodens judendom till dess utveckling och reception under senantiken och medeltiden. Detta är ett imponerande spann av publikationer och

vittnar om bredden i Himmelfarbs forskningsgärning. I bokens introduktioner förklarar hon också vad hon har valt att inte återpublicera i denna volym: bland annat artiklar om rabbiniska texter och hebreiska postrabbiniska apokalyptiska texter (*Sefer Zerubbabel* och *Sefer Eliyyahu*). För den som är intresserad av de sistnämnda hänvisas till Himmelfarbs senaste bok *Jewish Messiahs in a Christian Empire: A History of the Book of Zerubbabel* (Harvard University Press, 2017).

Between Temple and Torah har fem huvuddelar: 1) Priest, Temples, and Torah; 2) Purity in the Dead Sea Scrolls; 3) Judaism and Hellenism; 4) Heavenly Ascent; 5) The Pseudepigrapha and Medieval Jewish Literature. Himmelfarb kommenterar denna indelning, och urvalet av artiklar, med att bland annat reflektera över hur mycket publiceringen av dödahavsrollarna (DSS) har betytt för vår förståelse av antika judendomen. Hon förklarar att alla bidragen i volymen, med undantag för artiklar om "Judaism and Hellenism", är påverkade av framsteg inom forskningen av DSS. Med tacksamhet kan då konstateras att vi nyligen har begåvats med en svensk översättning av dödahavsrollarna (red. Mikael Winninge, Bibelakademiförlaget, 2017). De arameiska fragmenten av 1 Henok från grotta 4 kom dock inte med i denna svenska utgåva, texter som enligt Himmelfarb har haft "the most transformative affect on the understanding of ancient Judaism" (2). I vilket fall har förståelsen av antik judendom förändrats genom åren och sammanställningen av artiklarna har påmint Himmelfarb om att hon inte är ett undantag i den processen.

Bokens första del ("Priests, Temples, and Torah"), som får störst utrymme i volymen, inleds med en artikel om "The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the *Book of the Watchers*, and the Wisdom of Ben Sira". Den analyserar hur Edens lustgård associeras med Hesekiels tempelvision, väktarbokens eskatologiska tempel och Jesus Syraks nutida templet. Den andra artikeln, "Levi, Phinehas, and the Problem of Intermarriage at the Time of the Maccabean Revolt", argumenterar Himmelfarb att Arameiska Levi, Väktarboken och 4QMMT bedrev polemik mot präster som ingick olämpliga äktenskap med judiska kvinnor. I den tredje artikel, "Torah, Testimony, and Heavenly Tablets: The Claim to Authority of the *Book of Jubilees*", argumenterar Himmelfarb mot B. Z.

Wacholders uppfattning att Jubileerboken presenterar sig som "super-canonical", då den snarare kompletterar Toran. I den fjärde artikeln, "Earthly Sacrifice and Heavenly Incense: The Law of the Priesthood in *Aramaic Levi* and *Jubilees*", föreslås att Arameiska Levi och Jubileerboken inte kritiserar utan snarare kompletterar prästlagen så att tempeltjänandet noggrannare kan reflekterar den himmelska kulten. I den femte artikeln, "Temple and Priests in the *Book of the Watchers*, the Animal Apocalypse, and the Apocalypse of Weeks", undersöker Himmelfarb attityder i 1 Henok gentemot templet och dess präster, och konstaterar att det finns skillnader. Sjätte och sista artikeln i bokens första del, "'Found Written in the Book of Moses': Priests in the Era of Torah", handlar om det spända förhållandet mellan Toran och prästerskapet/templet, och att avspänning skedde först med den slutliga förlusten av templet.

Himmelfarbs första artikel i bokens andra del ("Purity in the Dead Sea Scrolls") är "Sexual Relations and Purity in the *Temple Scroll* and the *Book of Jubilees*", där hon diskuterar en aspekt av *halacha* som visar att det fanns olika synsätt på sex och renhet. I den andra artikeln, "Impurity and Sin in 4QD, 1QS, and 4Q512", argumenterar hon för att renhetslagarna om orenhet och synd i 4QD inte är sammanflätade och inte heller sekteristiska. Den tredje artikeln, "The Purity Laws of 4QD: Exegesis and Sectarianism", fokuserar på lagar om utslag och könssekret i 4QD och att de fungerar som en kommentar till Lev Mos 12, 13 och 15. I den fjärde artikeln, "The Polemic against the *Ṭevul Yom*: A Re-examination", diskuteras hur rabbinisk litteratur har snedvridit polemik i Tempelrullen, 4QD och 4QMMT. Artiklarna i denna del av boken om judiska renhetsregler visar att det är ett mycket komplext ämnesområde som kräver stort tålamod med detaljer.

Bokens tredje del ("Judaism and Hellenism") inleds med artikeln "Judaism and Hellenism in 2 Maccabees", i vilken relationen mellan judendomen och hellenismen i 2 Mack beskrivs mer noggrant än vad som tidigare har gjorts. Motståndet i 2 Mack är riktat mot idrottsanläggningen i Jerusalem, samtidigt som upphöjandet av judiska hjältar avspeglar liknande grekiska värderingar. I den andra artikeln, "Elias Bickerman on

Judaism and Hellenism”, analyserar Himmelfarb det som beskrivs som ”the restructuring of ancient Judaism”, det vill säga hur antik judendomen förändrades i en grekisk miljö. I den tredje artikeln, ”The Torah between Athens and Jerusalem: Jewish Difference in Antiquity”, fortsätter hon att analysera relationen judendom-hellenism bland annat utifrån Bickermans bidrag i debatten. I den fjärde artikeln, ”’He was Renowned to the Ends of the Earth’ (1 Macc 3:9): Judaism and Hellenism in 1 Maccabees”, jämförs 1 Mackabeerbokens nästan omedvetna bruk av grekiska koncept med 2 Mackabeerbokens oro för just dylikt. Himmelfarb ger insikter om relationen judendom-hellenism, men är ibland spekulativ när textstöd uteblir.

Bokens fjärde del (”Heavenly Ascent), om framför allt judisk apokalyptik, inleds med artikeln ”Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the Hekhalot Literature”, där Himmelfarb konstaterar att hekalotskrifterna kan liknas vid tekniska manualer medan apokalypsen är berättande. I den andra artikeln, ”Revelation and Rapture: The Transformation of the Visionary in the Ascent Apocalypses”, diskuterar hon Baraies iakttagelse att det finns en nära kopplingen mellan uppenbarelse och uppryckelse/innehåll och form i många apokalypser. I den tredje artikeln, ”The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World”, ställer Himmelfarb frågan om det fanns instruktioner för uppstigning till himlen. Sådant var inte okänt i antiken, men menar att i i judisk och kristen litteratur låg initiativet hos God. I den fjärde artikeln, ”Merkavah Mysticism since Scholem: Rachel Elior’s *The Three Temples*”, konstaterar Himmelfarb att Eliors bild av tidig judisk mysticism är helt enkelt inte hållbar på grund av en överdriven betoning på kontinuitet.

Himmelfarbs två sista artiklar i den femte delen (”The Pseudepigrapha and Medieval Jewish Literature”) utgår från R. Moses arbete under 1200-talet. I den första artikeln, ”R. Moses the Preacher and the *Testaments of the Twelve Patriarchs*”, föreslår hon att den judiske kompilatorn kom i kontakt med kristna texter som inte var tillgängliga i latinska Europa, det vill säga dess judiska källor. Den andra artikeln, ”Some Echoes of *Jubilees* in Medieval Hebrew Literature”, illustrerar de

italienska bysantinska judarnas villighet att återta texter som de betraktade som sina.

Himmelfarbs bok *Between Temple and Torah* är omfattande på grund av dess spännvidd och detaljrikedom. Det är inte någon lätt läsning, bland annat på grund av de många trådarna i en och samma artikel. Trots hennes rika kännedom om antik judendom, övertygar hon inte heller alltid med sina ståndpunkter. Det finns däremot ett värde i att läsa en samling texter av en forskare för en god överblick över denna persons arbete.

Stefan Green, Åbo Akademi, Finland

LARRY W. HURTADO

Destroyer of the Gods: Early Christian Distinctiveness in the Roman World

Waco, TX: Baylor University Press, 2016, Pocket, 304 sidor,

SEK 235, ISBN: 978-1-4813-0474-0

Vad var det som kom att utmärka den kristna rörelsen i relation till samtida religiösa föreställningar och kulturer under de tre första århundraden? Och hur ska man förklara rörelsens enorma utveckling från en liten sekt i judendomens marginaler till en väletablerad religion i romarriket under trehundralet?

I boken *Destroyer of the Gods* försöker Larry W. Hurtado, professor emeritus i Nya testamentet vid Edinburghs universitet, ta sig an dessa stora och utmanande frågor. Hurtado har en omfattande bokutgivning bakom sig och har gjort sig känd som en profilerad forskare och skribent, inte minst när det gäller den nytestamentliga kristologins framväxt, men även inom områden som rör textkritik och tidig kyrkohistoria.

Hurtado inleder (kap. 1) med att konstatera att den tidiga kristna rörelsen ansågs av många i sin samtid som en annorlunda och udda rörelse, rent av som fränstötande, depraverande och skadlig. Såväl hos judiska ledare (här tas framför allt Paulus innan Damaskushändelsen som exempel) som hos framstående kritiker av den kristna rörelsen från andra århundradet (t.ex. Plinius den yngre, Tacitus, Galenos, Marcus Aurelius, Lucianus och Celsus) framkommer att den kristna rörelsen

avvek från gängse religiösa normer. De kristna möttes av förakt och avståndstagande och kunde till och med pekats ut som samhällsfarliga och potentiellt samhällsomstörtande.

Hurtado menar att de kristnas förståelse av sin "religion" som ett integrerat system av frivilliga trosuppfattningar och troshandlingar kom att skilja denna från samtida religioners polyteistiska och pluralistiska uppfattningar (kap. 2). Det mest signifikativa för de kristna blev avståndstagandet från samtidens kultliv och insisterandet att enbart tillbe en gud i ett genomreligiöst samhälle. Denna exklusivitet var naturligtvis även utmärkande för den samtida judendomen, men till skillnad från judendomen var inte de kristnas övertygelse kopplad till etnicitet. Den tidiga kristna rörelsen saknade altare, kultbilder, prästerskap, offer och helgedomar. Även vissa ritualer som dop, nattvard och regelbundet gudstjänstfirande kom att bli utmärkande i sin samtid. När det gäller förståelsen av de kristnas gudstro utmärktes denna, till skillnad från omgivande religioner, av en stark betoning på en relationell och kärleksfull Gud och en "dyadisk" tillbedjan, där Jesus kom att inkluderas i de kristnas gudsförståelse.

I det tredje kapitlet behandlar Hurtado de tidiga kristnas religiösa identitet, som byggde på en exklusiv lojalitet till en gudom i rivalitet till alla andra kulturer. Andra så kallade "frivilliga" grupper, som mysteriereligionerna eller de filosofiska skolorna, krävde ingen exklusiv lojalitet som den kristna rörelsen gjorde. De kristna utvecklade en translokal religiös identitet som inte var kopplad till en viss etnicitet, vilket var det vanliga i antiken. I likhet med många andra nutida forskare hävdar Hurtado att termen "kristen" troligtvis inte myntades av de kristna själva. Men till skillnad från många andra föreslår han att termen inte behöver spegla en romersk bakgrund utan kan vara skapad av grekisktalande som präglade den pågående latiniseringen av språket. Vidare menar Hurtado att termen *ekklēsia* började användas av de kristna som ett uttryck för att de uppfattade sig som ett av Gud speciellt utvalt folk.

Något som ytterligare kom att utmärka den kristna rörelsen blev det Hurtado kallar för "a 'bookish' religion", en rörelse där texterna hamnade i centrum (kap. 4): "For other religious movements of the day ...

there are the remains of numerous shrines and dedicatory inscriptions *but no texts*. For early Christianity, however, there are no known church structures or inscriptions prior to sometime in the third century AD, but there is this *huge catalogue of texts*" (119–20, mina kursiveringar). Rörelsen kom att utmärkas av ett omfattande skrivande med för sin samtid anmärkningsvärt långa texter. Textläsningen utgjorde tidigt en integrerad del av den kristna gudstjänsten, vilket i sin tur ledde till att texterna tidigt kom att kopieras, bevaras och cirkuleras i ett stort geografiskt område. Specifikt för de kristna textsamlingarna blev det frekventa bruket av att samla texterna i kodexar (ca 75 % av alla kristna texter från 100-talet består av kodexar), till skillnad från många andra samtida texter som vanligtvis samlades i skriferullar (endast ca 5 % av andra antika texter från 100-talet består av kodexar). Detta hade enligt Hurtado bland annat att göra med hur man kom att se texterna som heliga texter. Även bruket av *nomina sacra* blev utmärkande för de kristnas texter. Hurtado menar att detta var början på en specifikt kristen 'visuell kultur'.

I ett avslutande kapitel tar Hurtado upp några utmärkande drag för de tidigaste kristnas livsstil, mer specifikt hur de kristna tog avstånd från den vanliga praxisen att sätta ut oönskade spädbarn och ta del av de grymma gladiatorspelen. Hurtado menar att de tidiga kristna även kom att utmärka sig genom en hög sexualmoral, inte minst hur de förhöll sig till sexuellt utnyttjande av kvinnor, slavar och barn. Hurtado visar inte enbart hur de tidiga kristna förhöll sig restriktivt till samtidens sexuella frihetsideal, något som även andra rörelser kunde göra, men hur detta inte motiverades av att undvika skam utan av ett ansvarstagande för sig själva och sina närmaste. De kristna utmärktes även av en hög syn på kvinnans sexualitet och värnandet om ett ömsesidigt sexuellt ansvar mellan män och kvinnor. Tidiga kristna hustavlor vittnar om ett nytt sätt att förhålla sig inom familjerna, där ett utmärkande drag blev att de som stod socialt lägre tilltalades på ett sätt som i praktiken kom att jämställa dem med socialt högre ställda.

Hurtados bok är en tillgång för den redan initierade, som vill ha en god sammanfattning av de mest utmärkande dragen för den tidiga krist-

na rörelsen i sin samtid, men också för den som vill lära sig mer om vad det var som ledde en marginaliserad judekristen sekt till att med tiden bli en världsreligion. Boken skulle förvisso kunna rymma så mycket mer. Framför allt saknar jag något om de tidiga kristnas särpräglade förståelse av korset och hur det kristna martyridealet växer fram för att markera kristen identitet och efterföljelse. Men Hurtado briljerar genom att måla med de stora penseldragen och visar att det är en konst att skriva initierat utan att komplicera, enkelt utan att trivialisera.

I en tid när den kristna tron av många tas allt för självklar, och där få bryr sig om ifall någon överhuvudtaget blir en kristen, är Hurtados bok en viktig påminnelse om vad det var som kom att utmärka den tidiga kristna rörelsen i relation till sin omvärld, och vad som är själva essensen i kristen tro och identitet – då såväl som nu.

Mikael Tellbe, Örebro Teologiska Högskola

CRAIG S. KEENER

Spirit Hermeneutics: Reading Scripture in Light of Pentecost

Grand Rapids: Eerdmans, 2016, Inbunden, 550 sidor,

SEK 352, ISBN: 978-0-8028-7439-9

En stor hermeneutisk fråga i Sverige har hittills varit om man behöver vara troende för att kunna översätta Bibeln. Företrädare för Bibelkommissionen har vanligen försäkrat att det inte är så, utan att gängse vetenskapliga metoder räcker; ja, är bättre. Föreliggande bok av den nytestamentlige exegeten Craig Keener bekräftar visserligen det spørsmålet ("De viktigaste exegetiska metoderna kan tillämpas av såväl troende som icke troende", 186. Översättningar av citat nedan är recensentens) men går vidare och fokuserar på den helige Andes roll inom hermeneutiken. Han har fått goda vitsord av Anthony Thiselton: "Idag är få ämnen viktigare än förhållandet mellan hermeneutik och den Helige Ande, om vi vill ta Bibeln på allvar" (från bokomslaget). Keeners bok skall läsas mot bakgrunden av att en (betydande) del av amerikansk konservativ evangelikalism är anti-karismatisk (*cecessionist*), en icke-fråga i svensk

(nordisk?) kristenhet, men Keener vidgar förståelsen av Andens verk, till långt mer än profetia och tungotal, vilket gör den relevant även utan den reliefen.

En sådan hållning bygger förvisso på övertygelsen om att Jesus är Frälsare och Herre i klassisk kristen mening, dvs innefattar som förståelse en hållning av tro, men i Keeners fall inte endast försanthållande utan även förtröstan, därjämte trohet/lärjungaskap *som del av en världsbild* (se 177). Givet dessa förutsättningar, vad handlar då en ”andlig hermeneutik i ljuset av pingsten” (Andens begynnande utgjutande) om?

Keener redovisar flera parametrar i ett sådant *förhållande till Skriften*. Redan detta faktum är värt att notera: andlig hermeneutik har ett ankare. Han förordar en ”ödmjuk” läsning, och hänvisar till Jesus lärjungars härkomst ur det samhällets lägre (ekonomiskt och anseendemäsig) skikt (45–49); vidare en ”eskatologisk” läsning, där han menar att pingströrelsens ursprungliga emfas på andeutgjutelse i ändens tid (”Latter Rain”) ändå fungerade inom den mer bibliska insikten om att all tid mellan Jesus första kommande och hans framtida är en eskatologisk ändtid, (49–54); vidare en ”upplevelsebaserad” läsning, vilken han anser oundviklig, önskvärd och biblisk, och med vilket han avser ”att tro till djupet av vår varelse, vad vi finner i texten”, och exemplifierar med att det är en sak att akademiskt tillstå att (Bibeln lär att) Gud älskar oss, en annan att ”välkomna den sanningen in i våra egna hjärtan som känt sig sårade och utan förtröstan”, (25); och icke minst en ”global” läsning, (57–87), där dess nödvändighet av kontextualiserad förståelse framhålles, och där kristnas insikter och erfarenheter i ”majoritetsvärlden” (”The Majority World”) av såväl en reell andevärld som förekomsten av mirakler, (88–97), svårt utmanar det västerländskt imperialistiska kulturella paradigmet med dess i Humes anda inbyggda skepsis. Keener menar att en sådan tolkningskontext inte kan avvisas som marginell, eftersom en växande del inom den globala kristenheten, enkannerligen ”majoritetsvärldens”, är karismatisk i vid mening. År 2000 fanns 751 000 församlingar inom Pingstsamfundet och ytterligare 413 000 bland fristående karismatiker, jämfört med baptisternas 226 000, luther-

anernas 106 000, anglikanernas 82 000, och så vidare. Även i medlemstal är pingstvännen mer än dubbelt så många som något av de övriga samfunden, (383, n. 14). Keener ger även i sitt Appendix C, "The Global Charismatic Scholarly Community", (296–303) en lång lista på forskare inom de flesta teologiska discipliner med syftet att visa att det dels är "befängt" ("nonsensical") att påstå, att karismatiker och pingstvännen inget bidrar till akademisk humanistisk vetenskap (scholarship), dels på mångfalden dem emellan.

Det är emellertid synen på Apostlagärningarnas oavslutade karaktär och författarens syn på historiciteten i berättelsen som motiverar hans jämförelser mellan de övernaturliga händelser som omnämns där och vittnesbörden om sådana i vår tid: även om Lukas skriver i delvis andra genrer än vår tids motsvarande (historia, journalistik), så påverkar inkluderandet av litterära överväganden inte bedömningen så att under och tecken måste ifrågasättas; de bör snarare omfattas och bejakas. Detta är i huvudsak anslaget i de två första av bokens sex delar.

Del tre ägnas åt exegetik i traditionell mening och fungerar som en balanserande köl, så att karismatisk hermeneutik inte kapsejsar om den skulle sätta för mycket segel, vilken kan fångas av alltför starka vindar; allt är ju inte den helige Ande som blåser. Keener vänder sig såväl emot att låta samfundstraditioner diktera hur Skriften skall läsas, med exempel från amerikanska *Assemblies of God* (104, 105), som att en del pingstteologer omfamnar postmodernistiska tolkningsmetoder som ett smörgåsbord, (119–24). Han varnar naturligtvis för vildvuxna anspråk på "särskilt uppenbarelse", då "textens budskap byts ut mot tolkningar som inte härleds från den", (106), och nämner som sant exemplet kvinnan, som inför sin terapeut hävdade att Gud sagt till henne att skilja sig från sin man och gifta sig med en annan som hon var kär i, med hänvisning till Ef 4:24 "... put on the new man" (KJV) (13).

Andlig hermeneutik må vara *mer* än traditionell exegetik, men bör *inte* vara *mindre*. Sammanhanget ("context") kan aldrig kringgås, inklusive textens genre. Författaren hänvisar till kanon som rättesnöre: "störst tillförsikt om Andens tilltal kan vi ha när vi ger akt på vad Anden redan tidigare talat", (118), och konstaterar, att det bland akademiska karisma-

tiska / pentekostala lärare finns konsensus om vikten av kulturell bakgrund (146), och i stort sett samstämmighet i synen på författarintention/tillämpning, (150).

Del fyra ägnas åt epistemologi, alltså läran om kunskap och hur vi kan veta vad vi vet. Icke överraskande avvisar Keener ett naturalistiskt historieperspektiv, och menar att empirismen, hur värdefull den än visat sig vara, inte omfattar hela verkligheten (historiska skeenden kan inte upprepas). ”Tro ... är en epistemisk överlåtelse” (162).

Del fem undersöker hur tolkningsregler inom Skriften kan bejaka en andlig läsning. Keener jämför sin tolkningsutgångspunkt med Luthers (lag/evangelium) och Calvins (förbundet) och definierar den som ”*Gud själv* och hans uppsökande, återlösande kärlek – hur Guds hjärta uppenbaras genom hans gärningar i historien och ytterst i Kristus, speciellt i Jesus’ död och uppståndelse” (209, kursivering Keener). Jesus förkroppsligar en läsning av Lagen som går bakom lagen och ger en hermeneutisk nyckel, vilken även innefattar hans egen identitet i ljuset av Skriften (218). Med exempel från Paulus läsning av Lagen som uttryck för en troshållning, Stefanus respektive Matteus kristologiska tolkningar, summerar författaren sambandet i den tidigare uppenbarelsen, och den genom Kristus, i en jämförelse mellan Ex 33–34 och Joh 1:14–18; de pekar bägge mot samme Gud, ”full av nåd och sanning”.

I del sex relaterar författaren andlig hermeneutik till den lokala respektive globala församlingen av Kristustroende.

Hantverket imponerar: textdelen, rik i perspektiv, om 303 sidor i 18 kapitel, är väldokumenterad: 86 sidor slutnoter; bibliografi; index över såväl författare som ämnen, skriftställen och klassiska källor. Utöver tidigare nämnt appendix finns ytterligare två: ett om hur hermeneutiska teoribildningar sökt överbygga klyftan mellan historisk mening och samtida tillämpning och ett om postkolonialism som tolkningsmetod. Lägg därtill en personlig, läsvärd stil med välbalanserade omdömen och ändå distinkta uppfattningar parad med en attityd av att söka finna kärnor av sanning och insikt även hos karismatikens såväl belackare som överdrivare, och *Spirit Hermeneutics* framstår som ett gediget refer-

ensverk där inte ens i läsningen av detsamma, med läsaren som tolkande subjekt, undgår utmaningen av [att ta] den tredje personens i gudomen aktiva närvaro [på allvar].

Bo Krister Ljungberg, Knivsta

CRAIG S. KEENER AND JOHN H. WALTON (GEN. EDs.)

*NIV Cultural Backgrounds Study Bible: Bringing to
Life the Ancient World of Scripture.*

Grand Rapids: Zondervan, 2016, Inbunden, 2600 sidor,
SEK 622, ISBN: 978-0-310-43158-9

”Ju bättre vi förstår de omständigheter till vilka ett bibelsammanhang ursprungligen var riktat, med desto större tillförsikt kan vi tillämpa dess budskap till passande situationer idag” (Craig Keener, *Quick Start Guide*. Översättningar av citat nedan recensentens). Detta är alltså ett akademiskt verk med praktiskt syfte. När man håller en volym av detta slag i sin hand (2600 sidor; 1,8 kg) – vill man förstås först lägga ned den på bordet, men sedan är det lätt att instämma med NT Wright (citerad i en Amazon.com-annons): ”Jag önskar verkligen att någon hade lagt en bok av detta slag i min famn för 50 år sedan.”

Mycket av kommunikation bygger på gemensamma antaganden; förutsättningar som författarna kan räkna med läsaren/lyssnaren förstår och delar – och som läsaren kan ta för givet att författaren har som bakgrund. En läsare bygger ju upp sin förståelse av en text genom att relatera innehållet till vad han/hon redan vet; detta är elementärt. Läser man in en senare och annorlunda tids kultur i en gammal text försvåras kommunikationen och kan leda till missförstånd. En ”kulturell bakgrundsstudiebibel” ger därför ett sorts förstadium för sund exegetik, och ger därför läsaren någon mer frihet till egna slutsatser och tolkningar än en reguljär studiebibel, som, även om en sådan inte är tolkande, ändå styr tolkningen i avsevärd grad. Därmed inte sagt att redaktörerna inte försöker visa varför och hur den historiska bakgrunden påverkar förståelsen av texten (även om det är rätt tillbakahållet); själva urvalet i noterna har relevanskriterier. På det hela taget låter dock en bakgrundsstudiebibel av detta slag läsaren ”vara ifred” från alltför tydliga pekpinn-

nar om av en text ”betyder”. Fler än undertecknad torde troligen uppleva detta som befriande.

Volymen inleds med översikter: hebreiska nyckelord, som kan vara svåra att hitta idiomatiska motsvarigheter till i översättning (ixx–xxvii); forntida texter som relaterar till GT, med bilder i färg av originalen (xxviii–xxx); en tidsöversikt över GT:s händelser (xxxii–xxxv); en lista med tolv bakgrundsspörsmål för förståelse av det forntida mellanöstern (xxxix–xli); för NT:s del: en längre tidshistorisk intertestamental presentation (deuterokanoniska eller apokryfiska böcker behandlas inte); nytestamentliga nyckelord samt nytestamentlig kronologi. Mer statistik: verket innehåller mer än 300 djuplodande artiklar (vilka tacknämligt är indexerade såväl kanoniskt som i alfabetisk ordning, med hänvisning till relevanta bibelställen) och 375 flerfärgsbilder (livar upp och torde uppskattas av alla), en engelsk konkordans (särskilt skapad av John R. Kohlenberger för NIV-översättningen).

Verkets allmänna karaktär är sådan, att introduktionerna till de enskilda bibelböckerna nästan uteslutande fokuserar på den historiska miljön (”Historical Setting”), ibland (t.ex. vad gäller Habackuk) utökad med en politisk analys av dåtiden. Det är alltså till den historiska miljö *texten* i dess föreliggande form refererar som en bakgrund ges, inte till en antagen *Sitz im Leben*. Arkeologin tjänar här som en bikälla, huvudsakligen om hur människors levnadsförhållanden tedde sig (men redovisningen av arkeologiska fynd får nog i vissa sägas omkullkasta den bokstavliga läsningen av till exempel Jos 5:13–6:27; se specialartikeln ”Jerikos fall”, 368–69).

Litterära genrer (”Literary Setting”) behandlas till viss del (t.ex. Se-fanja och i inledningarna till Genesis, Leviticus och Deuteronium), där vikten av förståelse utifrån dessa understryks, samtidigt som skillnader framhålls; någon *Gattung*-bestämning i formkritisk mening blir det aldrig (en antydning finns dock i behandlingen av påsken, 129). Omfattande genrer som lag, berättelse, vishet/hymn, profetia, framhålls i jämförande belysning; för NT:s del ges evangeliernas karaktärer en grundlig bakgrund, liksom Apostlagärningarnas genre; för brevlitteraturen ges datering och författarskap; Uppenbarelseboken har den fylligaste bak-

grundsteckningen, vilken här för ovanlighetens skulle även innefatta tolkningsförslag och budskap. Det kraftfulla ackord som slås an beträffande genreförståelse i författarintroduktionen, "en del genrer fungerar annorlunda i den forntida världen än likvärdiga genrer i vår egen kultur" och "kunskap om syftet med ett verk är en viktig nyckel till förståelse av detsamma" (x) får dock sällan någon uttalad konkretion, särskilt inte för GT:s del; det är till den historiska miljön som bakgrunden ges. "Om vi inte känner till något om den forntida världen, kommer vi att vara benägna att tvinga vår kultur och världsbild på den bibliska texten" (xi). Detta är ett axiom. Vad man gör av detta ligger på ett meta-plan.

Verkets huvudredaktörer/författare är evangelikala. Även om denna term är mycket vid torde författarbakgrunden spelat en stor roll beträffande verkets allmänna karaktär i så motto att man inte (som t.ex. i vissa fall med religionshistorisk metod), ser den israelitiska litteraturen som enbart härledd ur kringliggande folks kulturella mytologier; den ses istället som interagerande med dessa (se t.ex. specialartikeln "Ps 29: En kanaaneisk hymn?", 905), men härleds i slutändan från den ende levande Guden som uppenbarat sig i Jesus Kristus, och den syn på Guds självuppenbarelse och höga värdering av texten som detta för med sig.

Verket har en förhistoria. Huvudredaktörernas bidrag fördelar sig så, att för John H. Waltons (Wheaton College, GT) del redovisas hans *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentar*, för vilken han var redaktör, och de 32 forskare (inklusive Walton) som författat bidragen (även om de i föreliggande verk, viii, märkligt nog kallas "redaktörer", editors). Craig S. Keener (Asbury Seminary, NT) har tidigare ensam författat noterna till *The IVP Bible Background Commentary: New Testament* och det tycks, i brist på annan redovisning (se xiii), som om Keener själv även står för hela NT-bakgrundsmaterialet i föreliggande verk (vilket inte är ägnat att förvåna, hans omfattande produktion i åtanke). Vederhäftighet är dygd (*vem påstår vad, var?*), och undertecknad finner dessa otydligheter, speciellt för GT:s del något besvärande (har till exempel Walton skrivit alla löpande textnoter?). Kanske skall både Keener och Walton helt enkelt ses som "författare" och inte redaktörer? Då bor-

de det dock framgå tydligare framgå exakt vad GT-forskarna bidragit med.

Vad skiljer då en studiebibel som visar på kulturell bakgrund, från en reguljär studiebibel som till exempel de relativt nyligen utgivna *NIV Zondervan Study Bible* eller *ESV Study Bible*? Huvudsakligen att de senare är kommenterande (NIV mer exegetiskt, ESV mer systematiskt) medan denna *NIV Cultural Backgrounds Study Bible* just ger den historiskt, geografiskt, socialt, ekonomiskt, religiöst preparerade kanvas, på vilken bibelböckerna målar sin berättelse. Jämför man alltså föreliggande verk från Zondervan med *Zondervan NIV Study Bible* finner man i den som recenserar här betydligt mer behandlat (särskilt för GT:s del), såsom författare, datering, budskap och temata, litterära drag, förutom ren struktur. Noterna är förstås också helt olika. Endast bibeltexten är gemensam, vilket gör att *Cultural Backgrounds Study Bible* kan placeras i en egen nisch, och där sätt informationen presenteras på gör den unik.

Författarna/huvudredaktörerna är tydliga med skillnaden mellan ”vilka en text skrivits till respektive vilka en text skrivits (till förmån) för”. Om inte texterna uppfattades som relevanta och viktiga inom judendom och kristendom i nutid, vore underlaget för även ett teoretiskt, akademiskt engagemang avsevärt begränsat. Tillgängliggörandet av jämförande dåtids- och bakgrundsmaterial torde välkomnas, inte bara för förkunnelse och undervisning i Synagoga och Kyrka, utan även inom Akademin, för även om informationen finns att tillgå annorstädes, så innebär förpackningen och översiktligheten en stor vinst. Vi har all anledning att känna tacksamhet för allt arbete som ligger nedlagt i detta verk.

Bo Krister Ljungberg, Knivsta

MICHAEL J. KOK

The Gospel on the Margins: The Reception of Mark in the Second Century

Minneapolis: Fortress Press, 2015, Pocket, 240 sidor,

SEK 359, ISBN: 978-1-451-49022-0

Efter sekel av kritisk diskussion kvarstår en rad historiografiska problem i kartläggning av relationen mellan Markusevangeliet och dess författare. För samtida Markusforskning kvarstår följande problem: 1) Mark är en

anonym skrift från första århundradets andra hälft, som; 2) approprieras av Matteus- och Lukasevangeliet (vilket i Luk 1:1–4 uttryckligen bör uppfattas i termer av en retorisk kritik). Den lukanska kritiken av Mark, blir dessutom förstärkt i ljuset av; 3) de textvariationer som finns i några de allra tidiga handskrifterna av Mark (1:1, 16:9f t.ex.). Vidare visar; 4) patristiska källor (Klemens, Irenaeus, Origenes) ingen större uppskattning av Mark, som teologisktskrift, utan föredrar både konsekvent och explicit de tre övriga kanoniska evangelierna (med viss emfas på Matt), vilket skapar en spänning i relation till 5) de tidiga traditioner, som går tillbaka till Papias av Hierapolis (död 130 v.t.), vilka knyter Mark till aposteln Petrus och därmed dennes auktoritet. Kort sagt, under det andra århundradet blir det anonyma evangeliet från första århundradet knutet till Petrus, men förblir ändå ett approprierat och marginaliserat evangelium. Hur ska vi närma oss dessa historiografiska problem?

I sin omarbetade doktorsavhandling, *The Gospel on the Margins: the Reception of Mark in the Second Century*, redogör Michael Kok för ovanstående aspekter hos Mark och forskningsläget. Även om studien inte för en övergripande teoretisk eller metodologisk diskussion, kan monografin både i syfte och metod beskrivas som receptionshistorisk. Studien rör sig koncentriskt runt Papias-fragmentet från Eusebios kyrkohistoria, vilket därför bör återges i sin helhet:

Detta sade ”den gamle”: När Markus blev Petrus tolk, skrev han noga ned allt han upptecknat av Kristi ord och gärning, dock inte i ordning. Ty han hade varken hört eller följt Herren men följde senare Petrus. Denne undervisade i korta berättelser men inte för att göra en ordnad framställning av Herrens ord. Därför gjorde sig Markus inte skyldig till något fel när han bara nedtecknade en del allteftersom han mindes. Men en sak var han angelägen om, nämligen att inte utelämna något av det som han hört eller återge det fel (*Hist. Eccl.* 3.39.15, översättning O. André).

Kapitel 1–3, ”The Construction of Mark as the Interpreter of Peter”, utgör studiens första del och återger detaljerat för förra seklets exegetiska forskning och frågor kring Papias-fragmentets historiska källvärde. Kapitel 4–6, ”Toward a Theory of Patristic Reception of Mark”, utgör

del två och här utvecklar Kok ett självständigt resonemang utifrån resultaten från del ett, genom att pröva Willi Brauns hypotetisk lösning på Markusevangeliets historiografiska problem. I Brauns "The First Shall be Last: The Gospel of Mark After the First Century" (2010) analyseras Mark som ett problematiskt kyrko- och teo-politiskt dokument under andra århundradet. Tillskrivelsen till Petrus anses av Braun vara ett försök att rycka evangeliet från radikala grupperingar som uppskattade Mark och fann stoff däri för en kontroversiell teologi. Braun efterlyser även en prövning av detta argument, vilket uppges av författaren vara avhandlingens *raison d'être*.

Koks huvudfråga rör upphovet till traditionerna som kopplar ett anonymt dokument till aposteln Petrus, samt varför Mark inkorporerades i kanondiskussioner när dokumentet marginaliserats, tillsynes, av samtliga kyrkofäder.

Kapitel 1 sammanfattar hur förra seklets forskning, under parollerna form-, redaktions- och narrativ-kritiska läsningar, underminerat det historiska värdet av Papias-fragmentet. Efter formkritiken går Mark inte att betrakta som en sammanhängande berättelse, utan snarare en samling av traditionsmaterial. Även om formkritiken inte kan utesluta petrinskt ursprung för Mark, försvårar metoden en sådan hypotes avsevärt. Vidare lyfter redaktions- och narrativ-kritik fram Petri roll och negativa karaktärisering i evangeliet, som en *ignoramus*, vilket möjligen hade en *parenetisk* funktion i en ursprunglig, homiletisk kontext (för att tala med formkritik), men knappast tyder på ett petrinskt ursprung.

I kapitel 2 utvärderar Kok den 'konservativa backlash', som undermineringen (ovan) av Papias skapat. Exegeterna Gundry, Hengel, Byrskog, Bauckham och Bird delar gemensamt en vilja att rehabilitera Papias-fragmentet, på olika sätt. Kok överväger exegeternas argumentation och kommer fram till att det inte finns bevis nog att härleda Mark till varken Petrus eller Paulus, och slår därmed fast det andra evangeliets historiska anonymitet. Det finns helt enkelt för lite information om Papias källa (Johannes) "den gamle", och varför denne kan anses tillförlitlig, särskilt utanför hemvisten i Mindre Asien. Inom sitt avgränsade geografiska område var presbytern tveklöst en teologisk ledare med visst

mått av inflytande över en andra generationens kristna. Inget tyder dock på att "den gamle" var en lärjunge till Jesus själv.

I kapitel 3 avrundar författaren första sektionen av studien, genom att spåra traditioner om "Markus" i NT och *vem* det var som Papias beskrev som Petri *amenuensis*. Kok beskriver diskursen kring *Μάρκος* i NT genom en trestegsstruktur.

A) Fil 23 och Kol 4:10 anses vara äkta Paulinskt material, som vittnar om en judisk mission och medarbetare vid namn Markus. Denne Markus var möjligtvis kusin till Barnabas (Apg 15:36–38: *Johannes* Markus) och var involverad i Antiokia-konflikten (Gal 2:13). Det är dock inte övertygande att här associera Markus med Petrus på ett bindande vis, menar Kok. Senare Paulinsk litteratur (2 Tim 4:11) bör betraktas som en fingervisning på att Markus fortsatte att associeras *främst med* Paulus.

B) Författaren av 1 Petr fångar aleatoriskt upp de två Paulinska medarbetarna, Silvanus och Markus (1 Petr 5:13: "Markus min son"), bredvid sin konstruerade *Petrusbild*. Kok menar att denna text cirkulerade i Mindre Asien mellan 70-93 v.t., vilket lägger grunden för att en Markus-tradition inkorporeras och upprepas av Luk-Apg och Johannes den gamle.

I sista skedet C) tillskriver 'den gamle' det anonyma evangeliet Mark till Petri lärjunge, Markus. Möjligen känner författaren till Apg till denna traditions tillblivelse, vilket resulterar i den ambivalens som den lukanska författaren närmar sig (Johannes) Markus.

Eftersom Kok anser att Papias ligger till grund för hela den patristiska diskursen kring Mark, handlar senare delen av studien uteslutande om hur detta faktum kan begripliggöras. Kapitel 4 kartlägger generella socio- och teo-politiska strömningar inom kristna rörelser under andra århundradet Kok påvisar (dis)kontinuitet till föregående sekel. Texter såsom Matt och Mark samt Tomas- och Petrusevangeliet hamnade i en teo-politiskt intensiv diskussion. Kok tillsammans med Braun menar att ett av de kanoniska evangelierna fungerade i linje med kyrkofädernas orientering mot en "centrisk" kristologi och teologi, vilket eliminerade inflytandet hos texter som senare kom att hamna i till exempel Nag Hammadi biblioteket. Det sker alltså en marginalisering av teologiskt besvärliga skrifter.

Kapitel 5 tydliggör kyrkofädernas kritik av Mark. Papias, Klemens av Alexandria och Irenaeus av Lyon menar alla att Mark inte kan mäta sig med Matt (och förelöper därmed Augustinus). Papias menar att Mark saknar korrekt ordning (τάξις), vilket tyder på en *retorisk* kritik (i linje med Lukas). Irenaeus menar att Mark skrevs efter Petri död, vilket skulle förklara evangeliets brister. Klemens härleder problemen till att Mark blev författat utan Petri godkännande. Bilden är dock samstämmig; Mark är mindre tillfredställande som evangelium.

I kapitel 6 visar Kok att det fanns teologiska sammanhang som uppskattade Mark, trots dess partikulära drag. Irenaeus beskriver hur anhängare till Valentinus, Basilides och Karpokrates alla uppskattade Mark, vilket kan tolkas som att evangeliet fungerar i teologiska kretsar som anammat en separationistisk, och möjligen adoptionistisk, kristologi. I linje med Brauns tes finns skäl att se diskursen om Mark och Petrus som ett teologiskt övertagande av ett anonymt evangelium, *från heretikernas händer*. Under andra århundradet neutraliserar apostoliskt ursprung Mark som ett hot, och genom att dra bort texten från radikala grupper, till en mer centrisk och teologisk mittfåra. Detta är också vad det avslutande kapitlet med klarhet summerar.

Även om jag varmt kan rekommendera Koks monografi till alla med intresse för tidig kristendom, hade *The Gospel on the Margins* med fördel kunnat se annorlunda ut, både till utseende och innehåll. Läsoplevelsen dras ner främst på grund av bokens stilistiska utformning, vilken mått bra av annat typsnitt och annan storlek. Vid sidan av ovan nämnda brist på teori- och metoddiskussioner hade monografin även lyfts om den gedigna diskussionen med sekundärlitteraturen oftare hade flyttats ner till notapparaturen, vilket skulle ha tillåtit Kok att gå fortare fram, samt hjälpa läsaren att få ett bättre helhetsgrepp på argumentationen.

Joel Kuhlin, Lunds universitet

MICHAEL R. LICONA

*Why Are There Differences in the Gospels?
What We Can Learn from Ancient Biography*

Oxford: Oxford University Press, 2017, Inbunden, xxi + 308 sidor,
SEK 316, ISBN: 978-0-190-26426-0

I sin monografi *Why Are There Differences in the Gospels? What We Can Learn from Ancient Biography*, undersöker Michael R. Licona huruvida antik grekisk-romersk biografi kan bistå till att förklara de många skillnader som finns mellan de nytestamentliga evangelierna. Enligt författaren kan dessa diskrepanser förvisso ha en rad orsaker, så som glömska, bruk av olika källor, redaktion, etc., men han menar likväl att en förklaring, som hittills inte beaktats i tillbörlig utsträckning, är de kompositionstekniker ("compositional devices") som hörde till den antika biografiska genren och som återspeglas bland annat i Plutarchos författarskap, vilket här utgör parallellmaterial till evangelierna. Den biografiska genren var, enligt Licona, nämligen mycket flexibel i förhållande till hur både historiska händelser och uttalanden återgavs. Mer precis var dess mål att framställa sitt subjekts karaktär genom att återge dennes ord och gärningar, och sålunda följde Plutarchos och hans gelikar lagen om biografisk relevans ("the law of biographical relevance"). Enligt denna skulle en historia berättas på det sätt som var mest relevant för huvudkaraktären. Därmed kunde ett och samma uttalande tillskrivas olika personer ("transferal"); händelser flyttas från sin ursprungliga kontext till en annan ("displacement"); element från två eller flera händelser/personer kombineras och presenteras som en enhet ("conflation"); händelser kunde framställas som om att de tog kortare tid än de verkligen gjorde ("compression"); fokus kan riktas mot en enda person trots att andra varit närvarande ("spotlighting"); detaljer kunde tas bort eller ändras ("simplification"); eller fyllas på för att förbättra en berättelse ("expansion of narrative details"); uttalanden kunde parafraseras i enlighet med de riktlinjer som angavs i de retoriska handböckerna ("paraphrasing"). Mot denna bakgrund bör det inte förvåna att en liknande

typ av flexibilitet återspeglas i de nytestamentliga evangeliernas skildringar av vad Jesus sade och gjorde, då dessa utgör exempel på antik biografi och uppvisar genrens allmänna kännetecken.

Liconas bok har många förtjänster. Framförallt är den noggranna katalogiseringen av de kompositionstekniker som Plutarchos och evangelisterna begagnade sig av lovvärd, och bidrar till att ytterligare förankra evangelierna i den antika biografiska genren och att skapa djupare förståelse av densamma. Licona påvisar tydligt att med den biografiska genren följde ett (stort) mått av historisk flexibilitet och sådan är att vänta även i förhållande till evangelierna.

Emedan Licona utför ett förtjänstfullt deskriptivt arbete framstår emellertid den analytiska diskussionen som något flack. Kanske har det aldrig varit författarens avsikt att bryta ned dessa kompositionstekniker i sina beståndsdelar och diskutera exempelvis varför en viss teknik används i en specifik passage, men den strikt deskriptiva inställningen lämnar en del att önska vad det gäller mer djuplodande analytiska resonemang.

En fara som bör noteras är att eftersom det saknas antika handböcker för den biografiska genren som uttryckligen anger de kompositionstekniker som var i bruk, måste Liconas framskrida med hjälp av induktiva medel. Risken med detta förfarande är dock att variationer som egentligen kan härledas till andra orsaker (se ovan) riskerar att framhållas som ”avsiktliga kompositionstekniker”. Licona är visserligen medveten om denna fara (jfr 24–25), men kunde med fördel ha fört ett mer utförligt resonemang kring denna premiss för undersökningen även i förhållande till enskilda passager och kompositionstekniker.

Ett annat grundläggande problem har att göra med valet av material i relation till bokens frågeställning. Licona vill ju undersöka varför det finns skillnader mellan evangeliernas respektive framställningar, men väljer inte att jämföra dessa med hur fyra olika grekisk-romerska författare återger en och samma händelse/uttalande, utan hur en enda författare gör detta vid olika tillfällen. Det finns alltså en asymmetri i valet av jämförelsematerial. En med evangelierna mer symmetrisk framställning hade uppnåtts om Licona jämfört hur ett flertal antika biografier

skildrar en och samma händelse (men detta hade förmodligen inte resulterat i mer än det redan självklara svaret att skillnaderna har att göra med att det är olika författare). Ett annat alternativ skulle ha varit att analysera hur en och samma evangelist återgett en och samma händelse vid olika tillfällen (men källmaterialet skulle då eventuellt bli allt för magert, då det begränsas till Lukas himmelfärdsberättelse och skildringar av Paulus upplevelse på Damaskusvägen).

Tyvär blir också bokens avslutande kapitel något av en besvikelse, då Licona här framträder mer som apologet än exeget. Han menar exempelvis att jämförelsen med Plutarchos visar hur konservativa evangelierna är. Emedan Plutarchos tar sig stora friheter i att variera sig när han återger en och samma händelse/uttalande, är evangelisterna betydligt mer återhållsamma och använder påfallande ofta samma ord i sina respektive skildringar, samtidigt som de skillnader, som likväl kvarstår, huvudsakligen berör perifera detaljer. Följden av denna iakttagelse är för Licona att kritiker, som tidigare förkastat evangelierna som historiska källor pga. inbördes skillnader, inte längre kan vidhålla denna åsikt utan måste erkänna evangeliernas övergripande historicitet (jfr 201). Det är dock svårt att se hur denna slutsats kan följa på den föregående undersökningen. Som redan påvisats utgör inte Plutarchos ett jämförbart parallellmaterial till evangelierna. Hade Licona jämfört Lukas himmelfärds- och Damaskusvägs-skildringar hade det förmodligen blivit tydligt att åtminstone Lukas tog sig lika stora friheter som Plutarchos. Observationen att evangelierna i så stor utsträckning liknar varandra förklaras enklare av att vi här har att göra med skildringar emellan vilka det finns ett litterärt beroendeförhållande, som i sig inte säger särskilt mycket om skildringarnas historicitet.

Vidare, som Licona själv påpekar, både i relation till Plutarchos (18), och i viss (men mindre) utsträckning även i förhållande till den historiske Jesus (201), så innebär den sammanblandning av fakta och fiktion, som den biografiska genren var förborgad med, en utmaning för den som vill ta sig bakom skildringarna till de verkliga personerna och händelserna (18). Liconas idoga arbete med att påvisa hur evangelierna utgör exempel på antik grekisk-romersk biografi – med allt som följer på

denna identifikation vad det gäller flexibilitet i förhållande till historia – för dock inte läsaren närmare det som en gång hände, utan illustrerar snarare hur oerhört besvärligt hela detta företag är med tanke på de kompositionella friheter antika författare av biografier tog sig. Hade Liconas undersökning kunnat påvisa den biografiska genrens allmänna restriktivitet, och hur man konsekvent återgav en händelse på ett och samma, eller åtminstone mycket likartat sätt, hade det funnits skäl för slutsatserna, men nu undermineras de snarare av den föregående undersökningen.

Det bör till sist även noteras att studien mynnar ut i konklusioner som inte är av historisk art. Licona gör på sida 201 påståendet att: "... a truly high view of the Gospels as holy writ requires us to accept and respect them as God has given them to us rather than to force them into a frame shaped by how we think he should have". Emedan detta må vara ett legitimt teologiskt påstående bör man fundera om det har sin plats i en exegetisk/litterär undersökning av det slag som Licona bedrivit fram till denna punkt.

Kritiken till trots – för den som är intresserad av frågan om hur de kanoniska evangelierna relaterar till den antika grekisk-romersk biografiska genren är *Why Are There Differences in the Gospels? What We Can Learn from Ancient Biography*, ett översiktligt och lättillgängligt bidrag som dokumenterar och tillhandahåller många talande exempel på antika kompositionstekniker och hur dessa användes av Plutarchos och evangelisterna.

Tobias Ålöw, Göteborgs universitet

YII-JAN LIN

*The Erotic Life of Manuscripts: New Testament
Criticism and the Biological Sciences*

Oxford: Oxford University Press, 2016, Inbunden, 224 sidor,
SEK 653, ISBN: 978-0-190-27980-6

Titeln på Yii-Jan Lins monografi syftar på de vänskapsnätverk och den gåvo-ekonomi som möjliggjorde antik grekisk-romersk bokkultur. Samtidigt väcker titeln frågan om biologisk metaforik som återkommande

tematik inom textkritik. Denna omarbetade avhandling utgår teoretiskt från Michel Foucaults värld, specifikt *Order of Things* (1966) samt *diskursanalys*, för att på ett initierat och intressant sätt närma sig dessa frågor.

Bokens första sektion, "Collection and Theorization" (kap. 1–2) undersöker den moderna textkritikens begynnelse under 1700-1800-talens Europa; en tid präglad av kolonialism, upptäcks-iver, insamlande och organiserande av nytt material. Kapitel 3–4 utgör monografins andra sektion, "Historicization och Innovation", och granskar textkritikens (brist på) självreflexion, särskilt narrativisering av den historiska traderingen av NT, men även datoriseringens inflytande på disciplinen.

Efter ett kort sammanfattande kapitel, "Conclusion", medföljer även två något ovanliga appendix (173–84), ett i form av en intervju av Gerd Mink och Klaus Wachtel från Institut für Neutestamentliche Textforschung, Münster, och det andra är dikten "Marcus Niebuhr Tod" av Maurice Bowra. Varje kapitel och överordnad sektion har ett tydligt metodologiskt fokus och går därmed att läsa som en studie över textkritisk metodologi över tid, och dess förhållande till metaforik. Att betrakta metaforik som ett onödigt tillägg i en sådan analys balanseras ut enligt författaren då språkanvändning, i en foucauldiansk bemärkelse av diskurs, alltid uttrycker kunskap. Metod och språk är sammanflätade för Foucault och Lin.

Kapitel 1 inleds med en intressant genomgång av NT textkritik, med utgångspunkt hos påve Viktor (187-198 v.t.) fram till 1700-talet. Metodologin för textkritik skiljde sig inte nämnvärt i från antiken till modern tid, eller Hexapla av Origenes av Alexandria och John Mills utgåva av NT (1707), menar författaren (24–26). Frågan om vilja till förståelse av handskrifter och editioner saknades inte i antiken, men däremot snarare en stringent metodologisk apparatur. En grundlig klassificering av olika texttyper och grupperingar var det som till slut bidrog till ett paradigmiskt metodskifte. Särskilt intressant för en svensk läsare är den ställning som Carl von Linné, som den moderna biologiska taxonomins fader, får i Lins analys. Linné är ett återkommande problem

för densamme inför djuplodande *rasifierande* kategoriseringar av människan som art som också läcker in i textkritikens metaforik.

I Johan Albrecht Bengals utgåva av NT (1734) ser vi för första gången en systematisering av NT handskrifter som tillhörande ”families, tribes and nations” (29). En genealogisk utveckling förenar dessa taxonomiska kategorier, vilka även är förenade med en primär gruppering av texter som *asiatisk* eller *afrikansk*. Bengal använder här parallell metaforik till Linnés rasifierande uppdelning av människan i fyra kategorier (ovan samt *europisk* och *amerikansk*) och integrerat på så vis en högst problematisk och spekulativ antropologi i den nydanande metodologin. Även om efterföljande och tongivande exegeter såsom Semler och Griesbach skapade en tillsynes helt ny nomenklatur visar Lin övertygande att Bengals grundstruktur levde kvar i senare uppdelning av väst och öst-grupper samt i orientalismer, som korrelerar med Bengals metaforik (35–38). Kort sagt blir handskrifterna objekt för antropomorfa metaforer, och när de väl liknas med en människokropp, sker en rasifiering i enlighet med den samtida naturvetenskapens lagar.

I kapitel 2 fördjupas analysen av den genealogiska förklaringsmodellen, med utgångspunkt från textanalys av Angelo Ambrogini (1454-1494) och Erasmus av Rotterdam (1466-1536). Handskrifter beskrivs med hjälp av olika typer av avkomma, vilket *sexualiserar* metodologin med hjälp av en slags fortplantningstermenologi. Med hjälp av dessa termer beskrivs eventuella felaktigheter i handskrifter som oäkta och icke-önskvärda, och ställs i kontrast till en ren genealogisk linje. En sexualiserad metaforik används för att gestalta specifika texter via denna dualism mellan äkta och oäkta barn. Enligt författaren är det Karl Lachmanns edition av NT från 1842 som bidrar med det avgörande genealogiska avtrycket på ett metodologiskt plan (49–50).

Lachmanns metod kan sammanfattas med ordet *recensio*, som ställs i kontrast till *emendatio*. Det förra består i att utan tolkning (”*sine interpretatione*”) fastslå de mest troliga vittnen och dess kopister, för att i ett senare skede undersöka verkets inneboende mening, enligt författaren (50–51). Lachmanns bidrag till textkritiken är inte att beskriva ett handskrifternas *stemma*, utan introducerar nästa steg i en fortgående

metodologisk utveckling; utröna handskrifters *släktskap*. En ”ren” textuell arketypp postuleras existera i en försvunnen dåtid och både överlevande vittnen som helhet och eventuella partikulära, ”felaktiga” läsningar målas upp med hjälp av ett familjetråd, med en ren stam. Lin menar att textkritiken under 1800-talet gör en fetisch av ursprunglig ”renhet”, där en mixad bakgrund är metodologisk avvikande, vilket därmed skapar en död vinkel i relation till textuella variationer.

I kapitel 3 beskrivs Charles Darwin och evolutionsteorins intåg inom textkritiken, vilket erbjuder möjligheter att problematisera men också utveckla Lachmanns *recensio* samt Bengals *rasifiering*. Redan under 1800-talets mitt skriver Fenton Hort uppskattande om Darwins forskning och gör vissa närmanden i riktning mot en evolutionär textkritik (69–77). Det är emellertid först med Burnett Streeter, och teorin om ”local texts” som denna utveckling sker fullt ut. Vittnens *lokalitet* är ett tecken på ett metodologiskt språng, där textens utveckling över tid rör sig bort från antropocentrism och mot en mer allmän *biologism*. Skillnader mellan texter förstås i linje med Darwins finkar, vilket leder till att fokus nu även inkluderar isolerade vittnen samt olika sammanhangs partikulära läsarter och skapar resonemang kring maktförhållande mellan de olika, lokala text-varianterna (80–84). Streeter förstår relationen mellan olika antik-kristna lärcenter och deras associerade textvarianter, såsom en Alexandrinsk och en Byzantisk textgruppering, med hjälp av en evolutionär metodologi. Genom samma metod föreslår Streeter att Origenes användning av NT lokaliserar textgrupperingen känd som θ i Ceasarea, och skapar därmed en av 1900-talets viktigaste diskussioner inom textkritiken (87–89). Även om Streeter mötte hård kritik för sin hypotes, visar Lin att den ändock demonstrerar att textkritiken med fördel *narrativiserar* den tidig kristna rörelsen i relation till diverse lokala texttraditioner utifrån socio-politiska och teologiska perspektiv (95–97).

I kapitel 4 summeras Lins metodologiska exposé genom att inledningsvis vända sig till Gregor Mendels banbrytande forskning om genetik för att sedan undersöka metaforik kring genen och nutida textkritik. Mendel var verksam samtidigt som Darwin, och även om han

arbetar med andra problem kom Mendels teori om genetik under 1900-talet att sammanflätas med evolutionsteorin (110–16). Lin menar att funktionen hos gener och gen-språket i en cell (DNA) skapar ett metodologiskt språk som präglar det *datoriserande* projektet CBGM (Coherency-Based Genealogical Method), i Münster. Om Streeter utvecklade en darwinistisk lokalisering av texter som levande organismer, möjliggör CBGM ett steg vidare och närmar sig handskrifter som avancerade samlingar av koder och ”fenotyper” som kartläggs, genom till exempel datorer. Just datorns funktion i CBGM späder på rörelsen från en antropomorf metaforik av texters trädning. Lin visar dock övertygande att även den mycket avancerade analysen av antikt textmaterial i CBGM förblir tydligt beroende av biologisk metaforik och därmed inte lyckas undvika den grundläggande fällan som syns redan hos Bengal: ”the focus on a living text neglects the only true living entity in the act of reading, transcribing, and exegesis: the human interpreter” (149).

I konklusionen vänder sig Lin slutligen till metaforerna *cyborg* eller *cybernetik*, via teoretikern Donna Haraway, för att konstruera en möjlig väg ut ur problematiken som följer en biologisk text kritik (170–71). Författaren visar genomgående i *The Erotic Life of Manuscripts* att en reell fara för NT:s textkritik är blind reproduktion av metaforik från samtida naturvetenskapliga paradig, samt en inneboende, gömd kolonial, rasifierande eller sexualiserande terminologi och ideologi. Texten som *cyborg* undviker detta problem menar författaren, eftersom texten inte längre kan anses vara levande eller utgöra en egen organism, på ett entydigt sätt. Cyborgen har inget erotiskt liv, utan reproducerar sig själv genom digitala, binära koder och manipulation av levande materia, på en mängd olika vis. Vägen framåt för textkritik är således, enligt Lin, att anamma element från tidigare kritiker, samt införliva dessa i ett *digitaliserande* arbete, där metaforiken inte står i vägen, eller på förhand tolkar resultat på ett ideologiskt problematiskt sätt.

Joel Kuhlin, Lunds universitet

LIV INGEBORG LIED OCH HUGO LUNDHAUG (RED.)

*Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian
Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology.*

TUGAL 175, Berlin / Boston: de Gruyter, 2017, Inbunden, xviii + 366 sidor,
SEK 1270, ISBN: 978-3-110-34418-9

Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology består av tretton essäer där tolv forskare undersöker antika och medeltida, kristna och judiska, handskrifter i deras manuskriptkontext och i ljuset av forskningsfältet ”Ny filologi”.

”Ny (materiell) filologi” växte fram inom medeltidsforskningen i slutet av 1980-talet som ett korrektiv till den sedan 1800-talet traditionella filologin och sökandet efter hypotetiska urtexter till vilka de fysiska handskrifterna ses som ”vittnen” eller ”varianter”. I bjärt motsats ses variationer här som utmärkande för antikens och medeltidens handskriftskultur: innan tryckeriernas tid var varje kopia av en text unik. Företrädare för fältet lyfter alltså fram betydelsen av varje enskild handskrifts materiella kontext som en del av själva texten. Relaterat till detta är texters transmissionshistoria. Texter ändras, såväl avsiktligt som oavsiktligt, när de kopieras och utvecklas, ibland på avgörande sätt där textens innehåll förändras avsevärt. Felskrivningar, omskrivningar, förklaringar och randkommentarer kan i nästa kopieringsfas bli en del av själva texten. Inom den klassiska käll- och redaktionskritiska skolorna anses en text vid ett visst stadium vara färdig. Förändringar i texten som sker efter detta stadie bedöms som korruptioner. Genom att gömma varianter i en kritisk apparat döljer man också det faktum att texter i en handskriftskultur är ständigt i förändringsprocess. Mot idén om stabila texter ställer därför bokens redaktörer (Liv I. Lied och Hugo Lundhaug) den om flytande texter. En texts spridning och tradering ses som ett ”extended continuum of a development of which the texts attested in individual manuscripts provide us with snapshots” (9). Utgångspunkten för antologins illustreras alltså med en analogi från filmens värld. Bokens redaktörer anser att de handskrifter som forskningen har tillgång till

idag bör ses som "snapshots" (foto) snarare än en sammanhängande film. Detta argumenterar för att ta sig an varje handskrift i sin egen rätt; genom att studera texter i deras materiella skepnad och kontext får forskaren även tillgång till verkliga människor som på olika sätt hanterat och brukat texterna genom tiderna. I de kapitel som följer genomförs tolv sådana studier på olika slags material.

De fyra första artiklarna behandlar Nag Hammaditexterna: Hugo Lundhaug diskuterar bland annat Johannesapokryfen i ljuset av textuell fluiditet. Johannesapokryfen finns bevarad i fyra handskrifter som sinsemellan visar på så stora olikheter att frågan om en *Urtext* är meningslös att ställa. Han konstaterar att trots att de fysiska handskrifterna hör hemma i 300-400-talets kristna monastiska rörelser, så är det inte denna kontext forskarna har utgått från när de tolkat texten utan snarare utifrån en urban (gnostisk) miljö i 100-talets Alexandria (26–27): "If ... we regard our four Coptic witnesses as snapshots of a fluid text, without privileging the original, each witness becomes important in itself as evidence of the text's reception and use by those who manufactured and owned the codices" (27).

Lance Jenott, driver detta fokusskifte vidare utifrån Jakobsapokalypsen som nyligen hittades i en annan handskrift (Kodex Tchacos). Trots att dessa två handskrifter uppvisar små skillnader sinsemellan så är de skillnader som finns i vokabulär och syntax intressanta ur ett teologiskt perspektiv eftersom de utgör ett fönster till textens producenter och brukare: "Maybe texts varying from one ms to another "should be considered as distinct works in their own right" (79).

René Falkenberg diskuterar hur skrivaren avsåg att presentera och kommunicera Nag Hammadi Kodex III till samtida läsare och hur texten tolkades i den form som den föreligger oss i Kodex III. Falkenberg urskiljer en kreativ skrivare som valde ut, modifierade och skrev in fem texter i kodexen, samtliga som delar av ett gemensamt tema och presenterade som ett apokryfiskt verk av apostlen Johannes. De paratextuella elementen i texten: överskrifter, titlar, en kolofon och olika markörer (illustrerade med fina foton) tolkas utifrån estetiska och kommunikativa perspektiv.

Katrine Brix jämför och diskuterar två versioner av *the Gospel of Truth* (Nag Hammadi Kodex I 3 och XII 2). Brix problematiserar den vanliga identifikationen mellan denna text och *the Gospel of Truth* som skrevs av den gnostiska läraren Valentinus, på 100-talet. Genom att jämföra de två versionerna problematiserar hon den gängse synen på dessa som ett fönster mot 100-talets Valentinianism. Hon argumenterar för att I, 3 och XII, 2, inte är versioner av Valentinus evangelium utan filosofiska traktater som *kan* ha sprungit ur evangeliet, men inte nödvändigtvis så heller.

Lillian Larsens undersöker skrivövningar som är nedklottrade på t.ex. ostraka, gips och trä, med ursprung i tidiga monastiska ordnar. Larsen visar hur dessa följer klassiska pedagogiska riktlinjer, såsom den store pedagogen Quintillianus. Övningarna består av listor av enskilda bokstäver, vilka följs av stavelser, hela ord och slutligen korta meningar och berättelser. I det senare fallet är homeriska hjältar ofta ersatta med bibliska profeter och apostlar: "... extant artifacts elucidate the static forms that structure monastic school practice, and hint at the fluid manipulations that ultimately shaped emergent texts" (174).

Samuel Rubenson belyser textuell fluiditet i samlingen av monastiska handskrifter/texter kända som *Apophthegmata Patrum* (Ökenfädernas tänkespråk). Samlingen består av handskrifter från flera århundraden och olika geografiska och språkliga områden. De extrema variationerna i detta material kan inte, enligt honom, reduceras till en kritisk apparat. Han visar hur paragrafer i manuskript såväl adderades som uteslöts och att texterna oupphörligen omformades, omformulerades, delades och kombinerades på nya sätt vilket innebär att man måste se varje manuskript som en egen text.

Gregory Given diskuterar brevgenren i Nag Hammadi utifrån fyra brev och belyser så genrens retoriska och generiska möjligheter: "Writers, editors, and scribes cast religious teachings as a letter – whether in title or form – for specific rethorical purposes" (218).

Michael Philip Penn ger inblick i en tidig kristologisk kyrkostrid genom att analysera strategier som syriska kristna skrivare och aktiva läsare använde när de läste motståndarnas skrifter, till exempel narrativa

ramverk (t.ex. att de nu skulle läsa det som var bestämt vid det onda konciliet i Kalcedon) och markörer för hur texten ska läsas (varningstecken i marginalerna).

Jeff Childers studerar ett unikt syriskt manuskript (British Library Add. 17, 119) som undflyr varje klassificering. Det innehåller Johannesevangeliet varvat med ca 300 *hermêneiai* vars syfte är att guida läsaren i frågor kring det dagliga livet, i ljuset av bibeltexten. Det vetenskapliga intresset för kodexen har hittills handlat om att den utgör ett vittne till Johannesevangeliet. I stället hävdar Childers; "It represents a distinct kind of book, once common, a sort of *divining gospel*, in which the text of John's Gospel and oracular material are synthesized into a single work" (243).

Liv Ingeborg Lied diskuterar *Baruks epistel* i ljuset av handskriftsbeståndet. *Baruks epistel* anses vanligtvis utgöra avslutningen av *2 Baruk*. I denna form förekommer episteln dock endast i *Codex Ambrosianus*. I samtliga andra förekomster (sammanlagt 46 textvittnen) förekommer den lösgjord från *2 Baruk*. Genom analyser av det materiella handskriftsbeståndet drar Lied slutsatsen att Episteln har överlevt i två olika texttyper vilka har traderats genom två skilda kanaler, blivit kända under två olika namn och associerats med två olika gestalter - i kontexten av två olika bibliska corpora. Hon drar slutsatsen att Episteln troligtvis uppfattades som två skilda verk under senantiken: "The editors that have used manuscripts containing the detached Epistle in their quest for the most original reading of the Epistle attached to *2 Baruch*, have systematically disregarded the paratextual and codicological information in the manuscripts which suggest that to those who produced and used these manuscripts the detached Epistle was a different entity with its own history and context of interpretation than the attached Epistle. They may well have originally come from one singular text, but our sources present them as two distinct units, and each of them already carry the marks of the literary, codicological, and cultural contexts that have preserved them" (294).

Eva Mroczeks artikel belyser skillnader i numrering och avgränsning av Psaltaren i tre olika religiösa och språkliga traditioner. I Dödahavsrul-

lana finns ingen avgränsning i paritet med de 150 kanoniska psalmerna. Den icke-kanoniska Ps 151, som i Septuaginta ges en "outsider" ställning, inkluderas på samma premisser som de andra psalmerna. Dessutom är ordningen på psalmerna i Qumran annorlunda. I de syriska handskrifterna är situationen mer komplex: Ps 151–155 placeras oftast, men inte alltid, i en annan kategori. Gemensamt för såväl grekiska som syriska manuskript är dock att skillnaden mellan kanonisk och icke-kanonisk inte är en skillnad i graden av helighet eller autenticitet.

Det allra sista bidraget, av James Davila, är förvånansvärt nog ett försvar för den traditionella textkritiken. I essän redogör Davila för sitt val att basera översättningen *Hekhalot Literature in Translation*, på sin egen kritiskt rekonstruerade eklektiska text där varianter förpassats till apparaten. Trots hans sympati för ny filologi och trots att handskriftsbeståndet uppvisade stora varianter (vilket borde tala för en nyfilologisk approach) drar han slutsatsen att traditionell textkritik är ett fortsatt viktigt verktyg i vår vetenskapliga verktygslåda.

Den ibland hätska tonen mot traditionell filologi, där sökande efter en urtext kallas såväl problematisk som kontraproduktiv, mildras något i den avslutande essän. Essäerna tillsammans visar på att utifrån perspektivet Ny filologi kan mycket användbara resultat nås såväl när det gäller texthistoria som information om skrivare, lärare, läsare och deras miljöer.

Kamilla Skarström Hinojosa, Göteborgs universitet

ARI MERMELSTEIN AND SHALOM E. HOLTZ (EDS.)

The Divine Courtroom in Comparative Perspective

BIS 132, Leiden: Brill, 2015, Hardcover, 310 pages,

\$152.00, ISBN: 978-9-004-28163-9

The fascinating and overall very well researched compilation of articles explores the ways in which God's justice is conceptualized. Its focus rests on Jewish or Christian views but other traditions are also included. The volume opens with brief introduction where the editors summarize the overarching goals of the volume, as well as reflecting on how each of the twelve contributions touch upon the notion, put forward in Meira Ken-

sky's monograph *Trying Man, Trying God*, that the image of a divine courtroom puts not only humans but also God on trial. Furthermore, all the essays explore the extent to which the notion of a divine trial is limited to the worlds of text or whether it is connected to broader aspects of culture and ideology.

Turning to the individual contributions, Tzvi Abusch shows that the Mesopotamian ceremony against witchcraft found on the text *Maqlû* envisages a judicial hearing before a heavenly court. The plaintiff describes the witch's behaviour and thus establishes the right to an investigation. In this process, the witch's guilt is taken for granted—the plaintiff offers no evidence in support of his/her claim—and it is further assumed that the court shares this knowledge and will act in accordance by condemning the witch (often by burning a figurine that represents her).

Joseph L. Angel examines the similarities and the differences between the divine courtroom scenes in Dan 7 and those in the Qumran *Book of Giants*. His initial textual and contextual comparisons seek to establish the relative chronology of the texts: Dan 7 is the earlier text yet it drew from even earlier, non-biblical material. Angel further highlights how Dan 7 utilizes the courtroom imagery to depict an end-time scenario, while the *Book of Giants* uses the same imagery in its retelling of the ante-diluvian *Urzeit*, yet also hints at the *Endzeit*.

Chaya Halberstam's excellent essay on *Sifre Deuteronomy* uses John Rawls's differentiation between 'perfect', 'imperfect', and 'pure' procedural justice to shed light upon rabbinic understandings of divine and human justice. Halberstam investigates two midrashot and highlights that divine justice is depicted as 'pure justice', i.e. as a system where the outcome is based on the fact that it stems from a just *system*, in this case God's ultimate justice. As a result, the outcome is always just, whether we understand it or not. In parallel, such depictions minimize God's role as judge as there is little space for a divine adjudicator.

Warren Zev Harvey's succinct contribution explores Rabbi Nissim ben Reuben of Girona (Ran)'s dual beliefs in the existence of objective truth and its corresponding lack of legal validity. Harvey highlights that

in Ran's understanding of the heavenly court, God represents objective truth and justice, yet it is up to humans to rule. This ruling is fallible, yet has the ultimate word. To illustrate this matter, Harvey discusses Ran's commentary on b. B. Meş 86b (Rabbah bar Naḥmani) which emphasizes how God's absolute knowledge is overruled by the rabbinic majority voice, and Gen 18 (Abraham) which in Ran's understanding shows God's ability, in extreme circumstances, to intervene.

Job Y. Jindo survey article argues that in order to understand the use of the divine courtroom image in the Hebrew Bible, we need to take into account the latter's overarching depiction of the cosmos as a polity, where God is the divine king and where the heavenly council is his royal council. Jindo further suggests that many seemingly unrelated biblical notions can be rendered coherent when understood as part of the judicial functions of the heavenly council. As the author acknowledges, these are but preliminary observations that need deeper discussions.

By examining Tertullian of Carthage's *Apologeticum*, Meira Z. Ken-sky continues her aforementioned work on the depictions of the divine courtroom in Jewish and Christian literature from antiquity. She highlights how Tertullian uses the notion of a 'courtroom within a courtroom' in order to reprimand (within the text) the Roman rulers and to ask them to consider God's judgement upon them. In parallel, Tertullian seeks to comfort, support, and ultimately also admonish his Christian readers: they should not fear human judges who do not grant them justice, but they should fear God lest they jeopardize their salvation owing to fear of martyrdom.

Victor Bers and Adriaan Lanni's informative article highlights the somewhat surprising fact that classical Greek literature does not portray the Greek gods as judges. The gods do have a sense of justice, but no text conveys the sense of divinity sitting in judgement of mortals. A similar impression is given by classical Greek legal practice, where justice is understood as established and executed by humans. Bers and Lanni suggest that the gods were disqualified as judges due to their immortality: the seriousness and urgency that the task of judging demands can only be found among mortals.

Turning to the New Testament, Andrew T. Lincoln argues that the use in John's Gospel of forensic language, with focus on the adaptation of the divine courtroom imagery of Isaiah 40–55, legitimizes the intended readers' own beliefs in Jesus as the ultimate divine judge. In parallel, it also communicates the message that those people who are now judging them (and who may have excommunicated and ostracised them) will in turn be judged by Jesus.

F. Rachel Magdalene's substantial contribution opens with a survey of the Mesopotamian and biblical depictions of a divine court which tries and condemns humans, yet also hears petitions and, in view of proof of innocence or confession, acquits. Magdalene then turns to the notion of abuse of power by authorities (kings) and the mechanisms of the divine courtroom to regulate it. To illustrate her point, she discusses the case of abuse of royal authority in 1 Kings 21 and compares Naboth's situation with that of Job. She concludes that in both cases, the divine courtroom is at work on behalf of the wronged man and ultimately brings about a just outcome.

Carol A. Newsom excellent study emphasizes Job's novel imagery of a lawsuit between God and man. Newsom highlights how Job's judicial terminology, in contrast to the similar language found in the complaint psalms, functions as a generative metaphor in that it envisages a scenario where Job could meet God in a fair trial and as it places God's justice in the centre of the human-divine relationship.

Mathieu Tillier valuable study highlights the social uses of eschatology in Muslim courts of law. Judges were understood to stand between heaven and hell, and fear of the latter was employed to encourage / threaten earthly judges not to abuse their power. To illustrate the point, Tillier discusses key cases where especially poets threatened a judge with divine punishment in an attempt to ensure a just ruling.

Finally, Dov Weiss insightful essay cites three post-tannaitic midrashot to show how the courtroom imagery often turns God into the defendant. While officially being the judge in the cited scenarios, the imagery is actually more of a court of appeal where God is made to recognize his prior mistakes and thus moved to revise his previous rul-

ings. In this way, God is forced to uphold true justice. This collection of articles is a very useful and learned complication and I can warmly recommend it.

Lena-Sofia Tiemeyer, University of Aberdeen, Scotland, UK

STUART S. MILLER

*At the Intersection of Texts and Material Finds: Stepped Pools,
Stone Vessels, and Ritual Purity Among Jews of Roman Galilee*

JAJ 16, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, Hardcover, 423 pages,
€150.00, ISBN: 978-3-525-55069-4

Stuart Miller is professor of Hebrew, History, and Judaic Studies in the Department of Literatures, Cultures and Languages at the University of Connecticut at Storrs. In this book, Miller brings together four previously published articles that he has revised and adds a substantial amount of new material. The result is an in-depth examination of purity practices with a particular focus on the use of ritual baths, *miquva'ot*. Miller's broad knowledge in Jewish history, including rabbinic traditions and archaeology, is evident in his nuanced and compelling analyses of both texts and archaeological data in his quest for understanding the dynamics and development of ritual purity practices. The title is a bit misleading, since the scope of his examination in many aspects includes both Galilee and Judea, although he pays special attention to Sepphoris (Chapter 6, "The Stepped Pools of the Western Acropolis at Sepphoris"; Chapter 8, "Domestic Judaism and the 'Well-Ordered Bayit': Who Bathed/immersed in the Stepped Pools at Sepphoris and Why?"; Chapter 9 "Priests, Purities, and the Jews of Roman and Late Antique Galilee – Rethinking the Priests of Sepphoris and the Mishmarot"). Miller is mainly interested in the Roman period up to the second century CE, investigating how and why purity practices changed over time. The book consists of a lengthy introduction, eleven chapters, and a postscript about pools in 19th century Chesterfield in Connecticut. It includes indexes not only of primary sources, but also of places, foreign terms, and subjects, which are very helpful. The book is illustrated with

maps and photos. Many footnotes include added information and long discussions of the kind that possibly would work better in the main text (e.g., 78–79 n. 70; 198–200 n. 2).

The book is very timely. Only in the last few decades has the extent of the spread of stepped pools been revealed. About 850 stepped pools mainly from the last two centuries of the Second Temple period have been discovered in the whole country. Many stepped pools appear to have been used up to the Bar Kochba revolt in 135 CE and the construction of such pools taper off after that time. The popularity of these pools also in Galilee, far from Jerusalem and its temple, demonstrates their importance in Jewish life and consequently the need to examine their use. Miller argues that we should stop using the term *miqveh* when talking about stepped pools from antiquity, but instead use the neutral term “stepped pool” since they had multiple functions (Chapter 1, “Misleading Use of Terminology: The ‘miqveh,’ ‘bet tevilah,’ and other ‘Ritual Baths’”). Furthermore, the term *miqveh*, which means “gathering of water,” is only used consistently for ritual pools in late rabbinic literature. He corrects much of previous research, which has tended to interpret the stepped pools in light of late rabbinic texts. For example, scholars have assumed that rabbinic regulations concerning the constructions of ritual baths were in place prior to 70 CE. Miller demonstrates that this was not the case (see Chapter 2, “The Evolving, Non-Monolithic ‘Ritual Bath’”). Instead, there was a great variety in shapes and forms of stepped pools for a long time. He explains, “it must be remembered that a stepped pool at Sephoris or elsewhere only functioned as a ‘miqveh’ when a person immersing did so expressly for ritual purification” (50). Furthermore, there were no laws in the Second Temple period concerning the means by which the baths should be filled, which instead developed much later. He notes that the discussions on purifications in water in Mishnah and Tosefta do not concern the architectural design of the *miqveh* but rather the nature of the water (308).

An interesting suggestion is that the stepped pools from the beginning may have had multiple uses, both secular and religious. He points to the discovery of vessels in some of these pools and rabbinic traditions

about cooling-off in these baths (51–55). Since these pools typically do not have a drain it would have been useful to get more information about possible profane uses. It is hard to understand how a bathtub structure without a drain would be useful for example in washing dishes or rinsing fruit, as Miller argues. Still, rabbinic regulations about coloured water suggest that some people rinsed grapes in these constructions.

Miller rejects the attempts to tie the forms of the baths to certain groups such as the Pharisees or priests, arguing instead that no regulations were in place concerning specificities of construction (Chapter 3, “Pre-Rabbinic, Non-Rabbinic, and Rabbinic Ritual Immersion Practices in the Making”). He presents the various forms of stepped pools and discusses the reasons behind their constructions. For example, he interprets the feature of a divided stairway as a style that symbolically separated between the pure and impure, but actually did a poor job keeping them physically apart (56–62). He also emphasizes that the presence of an extra storage pool (*ʿosar*) is a rare feature. In contrast to many scholars who take for granted that the water of a *miqveh* would be invalidated if drawn, he points to the lack of any early discussion on how the pools should be filled. He praises E. P. Sanders for “boldly” suggesting that many pools in Jerusalem must have been filled with drawn water (72). Miller analyzes the key texts on purity from Qumran and the archaeological data, which add to the diverse picture of purity practices in the late Second Temple period. He thoughtfully concludes, “The ritual bathing *and other* purity practices of the rabbis evolved out of a complex matrix of practices that were derived from diverse understandings of the biblical tradition” (95, italics Miller).

Miller questions the common view that that the popularity of stone vessels was primarily due to purity concerns (Chapter 3 and Chapter 5, “Further Observations on Stone Vessel Finds and Ritual Purity in Light of Talmudic Sources”). That stone was impervious to impurity is a rabbinic concept that has no basis in biblical laws. Importantly not even the Damascus Document (12:15–16) or the Temple Scroll (11QT^a 49:14) from Qumran assume that stone was impervious to ritual impu-

rity (95–96). Miller contends that stone stoppers used to close clay vessels may originally have been used not to preserve the purity of the content but “because they made great-fitting stoppers!” (175). Instead, pointing to the flourishing stone industry in Judea, he argues that their benefits, with regard to purity according to some circles, is just one factor among others that help explain their popularity. Another important argument is that purity practices were never tied to the temple but were popular among the Jewish population all over the country. He interprets the continued practice of purity after 70 and into the periods of Mishna and Talmud as evidence of this broad interest.

A main concern for Miller throughout the book is to highlight the tendency among scholars to read “the present into the past” (306). He compares the preconceived notions of *miqva’ot* based on late rabbinic texts to the study of ancient synagogues. Hence, scholars in the early 1900’s who analyzed the remains of a synagogue in Capernaum did not hesitate to interpret a stairway as leading up to a women’s section, although there is no evidence of special sections for women until modern times. Furthermore, no one would have expected to find zodiacs in ancient synagogues, but there they are (see Chapter 11, “From Stepped Pools to *Miqva’ot* and the Society that Produced Them”). It should be noted that Miller is not the only one who has pointed out anachronism in contemporary scholarship on *miqva’ot*. Also the archaeologist Yonatan Adler has criticized such a perspective in many publications. In his last chapter, Miller broadens his investigation by probing questions of Jewish identity and Judaism of the late Second Temple period. While noting that scholars are divided over whether to emphasize the plurality (e.g., Jacob Neusner) or commonality (Sanders), he prefers the expression “complex common Judaism” and places himself somewhere in between the two alternatives.

For anyone who is interested in Jewish purity practices in the Roman period, this book is a gold mine of information and detailed discussions. By its uncompromising analysis of the archaeological data on their own terms without taking later rabbinic sources into regard, the study provides a highly valuable corrective to current scholarship. Since matters

of purity and purification were important parts of Jewish life, the book is an important contribution to the scholarship on early Judaism in general. I warmly recommend this book to everyone who works in the field of early Judaism and cognate areas.

Cecilia Wassén, Uppsala University

JOHN R. L. MOXON

*Peter's Halakhic Nightmare: The "Animal" Vision of Acts 10:9–16
in Jewish and Graeco-Roman Perspective*

WUNT II 432, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, Paperback, xxv + 638 pages,
€129, ISBN: 978-316-15301-3

Peter's roof-top experience in Joppa—in which he falls into a trance, sees all kinds of clean and unclean animals, and is commanded to kill and eat—is one of the more enigmatic passages in the book of Acts. Although the vision on the surface level undoubtedly concerns dietary restrictions, the narrative context strongly suggests the admittedly different issue of whether a pious Christian Jew, such as Peter, can visit and enjoy table fellowship with a Gentile, such as the centurion Cornelius. Many interpreters have read the vision as curtly abolishing all Jewish dietary restrictions, and by extension the validity of much of the Torah, even though such a negative stance toward Jewish practices would be foreign not only to the narrative character of Peter, but also to the implied author of Acts. Furthermore, the narrative enigmatically presents Peter, the unchallenged leader of the narrated Christian community, as completely bewildered after receiving a divine message that otherwise would have provided him with an additional source of authority. These incongruences are central to John R. L. Moxon's 2017 monograph *Peter's Halakhic Nightmare*, a heavily revised version of his Durham dissertation from 2011.

While many previous interpreters have assumed Peter's vision to be a pre-existing narrative aiming for complete abolition of dietary restrictions, inexpertly incorporated into Luke's narrative, Moxon assumes the vision to be purposefully included by a competent redactor. Whether the vision was imported or written for the purpose, Moxon presumes it

to be bearing upon the problem of including Gentiles in a Jewish movement. Why it was “unlawful” for Peter to visit Cornelius—whether the inhibition can be traced back to forbidden foods, inherent impurity, or separation from presumptive idolaters—is not entirely clear from the narrative, Moxon claims. Existing Jewish practices were varied enough to accommodate not only Peter’s initial inhibition, but also his eventual permissive stance, which is not radical enough to explain his initial disgusted reaction to the vision. In its narrative context, the vision seems to invite its reader not to abolish Jewish halakhah altogether, but to deeply consider their own concepts of impurity, Moxon concludes.

Using A. Leo Oppenheim’s form-critical framework, previous scholars have generally considered three categories of dreams in ancient literature: (1) “message dreams,” in which an easily understood verbal message is delivered to a sleeping recipient, (2) “symbolic dreams,” whose imagery cannot be understood without the help of an expert such as Joseph or Daniel, and (3) ordinary “psychological dreams,” with no deeper significance. Moxon criticizes this scheme and remarks that since “message” is a functional category, “symbol” an interpretative, and “psychological” speaks to the cause of the dream, none of Oppenheim’s key terms is form-critical in nature.

Furthermore, Peter’s vision does not fit Oppenheim’s categories, and the circumstances of his dream—that he is hearing voices speaking about food while dozing off in the midday heat in anticipation of a meal—create uncertainty as to whether a divine message is at hand. After a broad survey of dreams and visions beyond Oppenheim’s material, Moxon is able to point to several other examples with similar difficulties: message dreams that include enigmatic speech in need of interpretation (including commands to do something unpleasant or impossible), symbolic dreams that include realistic as well as bizarre elements (making the symbolic significance of the whole dream rather doubtful), and natural dreams that by one actor are dismissed as the fancies of a slumbering brain, but by others approached as coded divine messages. The anxieties and doubts resulting from such ambiguities were of special

interest to Hellenistic authors who used their narratives to explore human motivation and personal character, Moxon remarks.

Considering how common enigmatic speech, riddles, and ambiguity are in Greco-Roman oracles and prophecies—often to the detriment of their recipients—Moxon finds it intriguing that Hebrew literature asserts that God always speaks clearly through his Jewish prophets; Joseph and Daniel function as dream interpreters only in the service of foreign kings, to whom God has spoken in impenetrable riddles. Obviously, this clear-cut distinction ends with the adoption of apocalyptic literature, and the Fourth Gospel can easily remark that Jesus was capable as speaking figuratively as well as plainly. Moxon points out that Paul's vision, in Acts 16:9–10, of a Macedonian asking him for help is ambiguously worded and needs to be interpreted before Paul and his companions can conclude that God is calling them to proclaim the good news to the Macedonians. Likewise, the identity of the voice asking "Saul, Saul, why do you persecute me?" in Acts 9:4 is withheld, necessitating interpretation before action. But the level of enigma in Acts 10:9–16 is unchallenged, Moxon argues, since both the command to eat and the aphorism about what God has cleanses operate in relation to the imaginary scene, making any meaning in real life speculative. It is therefore impossible, Moxon claims, to view this passage as a commissioning narrative, Moxon claims.

In addition, Peter's dream is the second part of a pair, and functions in the narrative together with Cornelius's straightforward message vision in Acts 10:3–6. Such double dreams have been studied by Alfred Wikenhauser and John S. Hanson, the latter of which has argued that Peter's dream was added to an originally much simpler pair of two similar visions. Moxon sharply criticizes the criteria and terminology of these earlier studies and is able to expand the comparative material significantly. Among five dozen double dreams, he finds nine examples where a message dream is paired with an enigmatic dream, as in the case of Cornelius and Peter. In several of these closer parallels, the protagonist is left bewildered when the more explicit instructions are given only to the secondary character, as is the case in the preceding double vision

of Saul and Ananias in Acts 9:1–16. In several of Moxon’s examples two foreigners from mutually distrusting communities, such as Joseph and the Egyptian Aseneth, are brought together. The contrast between the visions of Peter and Cornelius thus fall within patterns seen elsewhere, and the exaggeratedly positive features of Cornelius’s case point not toward a similarly positive counterpart, Moxon maintains, but towards the opposite. The position of Peter’s dream as paired with Cornelius’s vision indicates that it was not inexpertly added, but originally meant to be perceived as enigmatic and difficult to comprehend—a dream not intended to spur the reader into action but to make him think hard about his own conceptions of ritual impurity, Moxon argues. That the outsider Cornelius receives a “biblical” revelation and the protagonist Peter experiences a disturbingly enigmatic dream serves not only to include Gentiles in the biblical community, but also to admit that even Christians have to puzzle over the divine will, Moxon concludes.

By connecting Acts 10:9–16 to recurrent themes in a large repository of Jewish and Greco-Roman literature, Moxon is able to shed new light on an otherwise impenetrable passage. His contribution is valuable not only for scholars of the book of Acts, but for everyone with an interest in dreams and visions in ancient literature. By cataloguing most of his comparative examples in four copious appendices, he has also had the courtesy of providing raw material for future studies in this area.

Carl Johan Berglund, Uppsala University

REINHARD NEUDECKER

*Moses Interpreted by the Pharisees and Jesus: Matthew’s
Antitheses in the Light of Early Rabbinic Literature*

StudBib 44, Rome: Gregorian Biblical Press, 2014, Mjuckpärm, 140 sidor,
SEK 274, ISBN: 978-88-7653-661-8

Reinhard Neudecker – professor emeritus i rabbinsk litteratur vid Pontificio Istituto Biblico i Rom – har i *Moses Interpreted by the Pharisees and Jesus* författat en, till såväl omfång som innehåll, behändig behandling av Matteusevangeliets antiteser (5:21–28) i relation till tidig rabbinsk tradition. Eftersom Neudecker menar att den matteanske Jesus

inte vände sig mot den Mosaiska lagen som sådan i antiteserna, utan mot de skriftlärdas och fariseernas tolkningar och tillämpningar av den samma, är det avgörande att sätta antiteserna i relation de traditioner från dessa grupper som bevarats i den rabbiniska litteraturen (och vissa fall även hos Filon och Josefus) för att förstå evangeliets framställning. Sålunda klargör Neudecker att framställningens syfte är att: "... go back, as far as this is possible, to the situation in the life of Jesus and his contemporary Scribes and Pharisees. We will attempt to give fuller background information that a learned Jewish hearer or reader of that time and place may have been acquainted with" (46). Detta innebär inte en ambition att vara heltäckande. Neudecker väljer istället ut de rabbiniska traditioner som han finner vara av största vikt för att placera antiteserna i sitt judiska sammanhang.

Boken inleds med en kort presentation av vilka fariseerna och de skriftlärdas var, samt med en övergripande introduktion till antiteserna. Dessa inledande kapitel följs därefter av fem kapitel där de sex antiteserna (äktenskapsbrott och skilsmässa behandlas tillsammans) förklaras och utläggs var för sig i relation till tidig rabbinisk tradition.

Att läsa nytestamentliga texter med rabbiniskt material som tolkningsnyckel kan uppfattas som metodiskt villrådigt, då det sistnämnda nedtecknats först efter Nya Testamentets skrifter. Neudecker är medveten om detta problem, men menar likväl att de traditioner som bevarats i senare rabbiniska dokument många gånger har rötter längre tillbaka i tiden – ibland före Matteusevangeliet – och därmed utgör legitimt och användbart material. Likaså kan även påvisbart sena traditioner vara av komparativt värde då de erbjuder en möjlighet att jämföra läror som vuxit fram ur samma rot.

Framställningen är på det stora hela åtkomlig även om den – trots bokens inledande och introducerande kapitel – förutsätter vissa förkunskaper om såväl Matteusevangeliet och rabbinisk litteratur, som de grupper som stod bakom dessa texter, för att innehållet skall kunna tillgodogöras på ett tillfredställande sätt. De läsningar av enskilda passager som presenteras är överlag rimliga, och ambitionen att tillhandahålla något av de förkunskaper som en lärd läsare under första århundradet

kunde tänkas äga möts på ett i sin helhet tillfredställande sätt. Som vanligt kan dock enskilda detaljer diskuteras.

Neudeckers bok är således en välkommen inlägg i diskussionen om antitesernas tolkning. Inte för att det saknats tidigare (och mer omfattande) läsningar av antiteserna i relation till rabbinisk tradition, men för att boken tillhandahåller en senior forskares intima förtrogenhet med de rabbiniska primärkällorna i ett så lättillgänglig format. För den som önskar sätta sig in i såväl antiteserna, som i deras möjliga rabbiniska sammanhang är Neudeckers bok en utmärkt utgångspunkt.

Tobias Ålöw, Göteborgs universitet

TODD PENNER AND DAVINA C. LOPEZ

De-Introducing the New Testament: Texts, Worlds, Methods, Stories

Hoboken, NJ: Wiley, 2015, Inbunden, 256 sidor,

SEK 570, ISBN: 978-1-405-18768-8

Vad håller vi, som bibelforskare, egentligen på med? Genom boken *De-Introducing the New Testament – Texts, Worlds, Methods, Stories*, vill författarna Todd Penner och Davina C. Lopez få framför allt nytestamentliga forskare att stanna upp och reflektera över sin vetenskapliga praktik och förutsättningarna för det arbete vi bedriver.

När jag anmälde intresse om att få recensera den här boken var det särskilt titeln som fångat min uppmärksamhet. Författarna, som båda är verksamma som lärare och forskare vid mindre amerikanska lärosäten, var för mig helt okända. Tanken på att, som titeln anger, *av-introducera* den textsamling som vi så ofta bemödar oss med att introducera, genom våra kurser och introduktionsböcker, tilltalade mig. Men vad innebär detta?

Att som forskare introducera Nya testamentets skrifter för en ny publik kan tyckas som den mest naturliga sak i världen. Det finns vissa givna frågor som måste ställas och besvaras: från vilken tid härstammar dessa skrifter? Vilka var deras historiska författare? Vilka historiska platser förknippas de med? Vilka teologiska idéer kommer till uttryck i dem? Hur förhåller de sig till litterärt varandra? Etc. Med andra ord

finns det ett traditionellt mönster för hur Nya testamentet presenteras – ett mönster som vi alla känner igen och tar för givet.

Vad Penner och Lopez gör är att rikta uppmärksamheten, inte mot svaren på dessa frågor, utan på själva *frågorna*. De vänder på perspektivet genom att undra varför just dessa frågor behöver besvaras och vad det faktum att vi ställer dem implicerar. På detta sätt främmandegörs introduktionsprocessen när vi tvingas medge att det inte ligger någon nödvändighet i att följa just detta specifika frågemönster. Faktum är att det i själva verket inte så mycket är Nya testamentet, som *forskningsfältet rörande* Nya testamentet, som i allmänhet introduceras på våra kurser och i våra introduktionsböcker (7).

Vad vill då Penner och Lopez uppnå med denna främmandegörande process? Ska vi, som Hector Avalos provokativt uppmanat i *The End of Biblical Studies* (Prometheus, 2007), sluta att bedriva bibelvetenskaplig forskning och i stället ägna våra resurser åt någonting nyttigare? Eller kanske bör vi, som Elisabeth Schüssler Fiorenza förespråkat i *Democratizing Biblical Studies* (Westminster, 2009), helt ändra bibelforskningens innehåll och syften i en emancipatorisk riktning, till stöd för marginaliserade och utstötta grupper i samhället?

Redan i inledningskapitlet är det tydligt att Penner och Lopez inte driver ett program av något av dessa slag. På sidan sjutton slår de exempelvis fast: "We contend that we still need to ask historical questions about 'our' texts. However, the terms on which we do history writing need to be examined over and over again." Detta perspektiv behåller de konsekvent i kapitel efter kapitel. De vill inte med denna bok ge några tydliga lösningar eller peka ut en stadig riktning för fältets framtid. Istället har de som ärende att väcka frågor och skapa medvetenhet. De skriver: "We are far less interested in students adopting our, or any other, framework than we are in an acknowledgement that every perspective has a framework, including our own in this book" (18). Att skapa medvetenhet om vetenskapens förutsättningar kan alltså beskrivas som författarnas huvudärende.

Bokens första kapitel har titeln "The Order of New Testament Things", en anspelning på den engelska titeln (*The Order of Things*) på

poststrukturalisten Michel Foucaults verk *Les mots et les choses*. I detta framför Foucault, med författarnas ord, uppfattningen att "we order the world in specific ways that are unique to particular people groups and individuals in particular time periods and regions of the world" (31). Kategoriseringar, arrangemang, och andra sätt att kognitivt och socialt ordna tillvaron är inte absolut givna utan bör förstås som kulturellt konstruerade. Genom att tillämpa detta perspektiv på den nytestamentliga forskningssfären granskas linjära och evolutionära sätt att konstruera kristendomens ursprung och tidiga utveckling.

Det andra kapitlet, "Foregrounding New Testament Backgrounds—Contextualizing Interpretation", lägger fokus vid det faktum att nutidens politiska, sociala, och teologiska frågor, alltid finns återspeglade i de vetenskapliga diskussioner som förs om dåtiden. Här är det särskilt frågor rörande judiska respektive grekisk-romerska sidor av den nytestamentliga bakgrunden som undersöks. Hur vi föreställer oss dessa ting säger något väsentligt om våra egna positioner som forskare, och detta bör vi vara medvetna om.

I kapitel tre, "Objects, Objectives, and Objectivities", diskuteras materiella objekts betydelse för meningsskapande i relation till nytestamentlig forskning. Exempelvis arkeologiska fynd presenteras och omnämns ofta i termer av att entydigt "bevisa" olika saker. Penner och Lopez ifrågasätter detta naiva perspektiv på materiella objekt och påpekar att även dessa kräver en tolkningsakt för att kunna användas av forskningen – precis som skrivna texter behöver de "läsas" och avkodas.

Det fjärde kapitlet, med titeln "Brand(ish)ing Biblical Scholars(hip)—New Testament Studies and Neoliberal Subjectivity", var det kapitel som jag personligen uppskattade mest. Här diskuteras hur bibelforskare bygger sina egna varumärken och saluför sina idéer på den vetenskapliga marknaden. Kapitlet erbjuder nyttiga perspektiv på en sida av forskningens villkor som man sällan öppet och i tryck reflekterar över. Enbart detta kapitel borde kunna generera en hel del intressanta seminariediskussioner.

Boken avslutas sedan med en utvidgad reflektion över den historiska forskningens etiska implikationer. Det finns ingen neutral mark när det

kommer till att uttala sig om förgångna händelser. Nutiden med dess akuta frågor finns ständigt inbäddade i våra undersökningar, vare sig vi är medvetna om det eller inte. Och medan detta är sant i relation till historievetenskap i allmänhet så är det i särskilt hög grad så i relation till Bibelns skrifter – texter som fortfarande äger auktoritet för så många människor världen över.

Jag är rädd att den här boken kommer att läsas och uppskattas framför allt av de ”redan frälsta”, det vill säga de som redan är relativt medvetna om det som författarna tar upp. Dessa läsare kommer att ha stor nytta av att se artikulerat i skrift sådant som tidigare kanske mest anats, tänkts, och diskuterats informellt kollegor emellan. De som verkligen skulle behöva läsa och ta ställning till *De-Introducing the New Testament* är forskare och lärare som oreflekterat verkar inom fältet utan att vara förmögna att inse vilket moraliskt ansvar som kommer med uppgiften. Det är den grupp som fortsätter att göra saker och ting på samma sätt som man ”alltid har gjort” eftersom man inte ser hur det skulle kunna vara annorlunda.

Den här boken skulle lämpa sig synnerligen väl som kurslitteratur på avancerad nivå, gärna som underlag för en seminariediskussion. Kapitlen är relativt fristående så det vore inget problem att välja till exempel ett av dem för en sådan övning. Jag hoppas verkligen att många verksamma inom fältet kommer att läsa den.

Martin Wessbrandt, Lunds universitet

RYAN S. SCHELLENBERG

*Rethinking Paul's Rhetorical Education: Comparative
Rhetoric and 2 Corinthians 10–13*

Atlanta: SBL, 2013, Hardcover, 422 pages,
€59.95, ISBN: 978-1-58983-781-2

This monograph is a revised version of Schellenberg's dissertation at the University of St. Michael's College, University of Toronto, in 2012. It's an extensive, and innovative study, at its core is the attempt to challenge the paradigm of rhetorical studies on Paul. Schellenberg's view is that the rhetorical parallels which can be found between Paul (especially in 2

Corinthians 10-13) and the formal rhetoric in Greco-Roman *paideia*, is actually not evidence of Paul having a rhetorical education or being schooled in that tradition. The parallels can instead be accounted for by reference to a general rhetoric and Paul's the social environment.

Schellenberg uses a three-part strategy to achieve his goal of demonstrating his opinion. First, he accuses contemporary scholars of using a circular argument when assuming that Paul's elevated social status can be deduced from his rhetorical competence, while at the same time affirming Paul's rhetorical training due to his high-status family. Schellenberg instead turns to the church fathers, such as Chrysostom, who, schooled in rhetoric himself, considered Paul "unlearned, to the lowest degree of poor learning" (261). Schellenberg argues that Paul was actually viewed in a slavish manner by the Corinthians, and definitely not as part of the social elite.

Secondly, and quite naturally, Schellenberg focuses on 2 Corinthians 10-13; the text most commonly used as proof of Paul's rhetorical education. The part in which Schellenberg discusses this notion is quite long. He did not expect the connection between Paul and formal Greco-Roman rhetoric to be, in his view, so "unsubstantiated and illusory" (309), wherefore he has a lot to say in order to challenge the idea of Paul's rhetorical education. He evaluates six patterns in Paul's letter with a parallel in formal rhetoric, and finds none which supports the idea of a rhetorical education:

- a) Epistolary types. Schellenberg argues against John Fitzgerald's identification of seven letter types from Pseudo-Demetrius within 2 Corinthians 10-13. Fitzgerald's conclusion that it constitutes "a mixed letter" is dismissed by Schellenberg as a forced classification of Paul's writing.
- b) Paul's boasting (*periautologia*). Here Schellenberg compares Paul's boasting with Plutarch's *De laude ipsius* and concludes that the text does not contain rhetorical techniques, but rather a moral reflection on statesmanship. The parallels often adduced are those of Plutarch's observations that self-praise is permissible when one is forced to it, or in self-defence. These views are refuted by Schellenberg as being too vague; instead, Schellenberg says that Paul actually would fail a test at Plutarch's school since he compares himself to the "super-apostles."

- c) Peristasis catalogues. Here Schellenberg finds compelling parallels within the Cynic-Stoic diatribe, but as he puts it: “when we cast our net a little wider, we find these same stylistic features attested in a wide range of texts” (p. 127). Some of these parallels are very close at hand, namely from the LXX.
- d) Prosopopoiia. Evaluating Hans Windisch’s designation of 2 Cor 11:21-12:11 as a “fool’s speech” (*Narrenrede*), Schellenberg argues that the fool’s voice cannot be separated from Paul’s own, and that the voice in this passage is not consistently as that of a fool, but engaging in “a little foolishness” (2 Cor 11:1).
- e) Synkrisis. The order of comparison in Theon’s *Progymnasmata* follows a special pattern, which, according to some, is the same in Paul’s list in 11:24ff. But to demonstrate this connection we need to force Paul’s words and understand them as parody, but, according to Schellenberg, argues that this parody needs to be obvious in order to work, and in that respect that Paul’s wording is poorly executed.
- f) Irony. Here Schellenberg makes fun of the proposal that Paul mastered all rhetorical patterns, and then made ingenious adaptations, using irony to win the argument. Schellenberg finds it much more convincing that Paul never engaged in these advanced rhetorical strategies. Instead he used disclaimers in order to save some of his honour.

The third part of Schellenberg’s study contains innovative ideas. In order to account for the style of Paul’s writing, but not as derived from formal education or influence from the Greco-Roman culture, Schellenberg turns to general rhetoric. Depending on George Kennedy, who traces rhetorical strategies all the way back through humanity’s evolutionary history, Schellenberg proposes that rhetoric is something that runs in our human veins. Schellenberg’s proof seems far-fetched, but could be viewed as an argument *reductio ad absurdum*; he compares Paul to Sagoyewatha (or Red Jacket), a famous orator among Native Americans, and finds the same rhetorical patterns. Needless to say, no Greco-Roman rhetorical education is the origin of the rhetorical tradition among Native Americans. Schellenberg argues that this proves that the parallels between Paul and formal rhetoric does not constitute evidence of a rhetorical education. Here I think some critical remarks are in or-

der. The samples of texts from Red Jacket are very (very) few. There should have been a discussion concerning the rhetorical culture of Native Americans and whether that can account for the rhetorical patterns in these texts. This way of reasoning may raise objections to the arguments *for* Paul having an rhetorical education—but it is definitely not arguments *against* Paul's partaking of an education in formal rhetoric. Schellenberg takes steps to refute these objections. In chapter 9 he discusses informal social practice, namely the way people pick up rhetorical strategies: by observation, imitation and practice. This happens without organized schooling, and could therefore serve as an explanation for the evidence of a general rhetoric found in Paul's texts.

In his last chapter Schellenberg focuses on the two key verses 2 Cor 10:10 and 11:6. Schellenberg first claims that good rhetoric is characterised by clarity and good grammar, and finds Paul lacking in these respects. Schellenberg lists about 65 syntactic errors within chapter 10–13, in order to demonstrate how clumsy Paul's language is, even when he is expressing quite simple ideas. Paul's interpretation of one of the key texts is also mentioned: in 10:10 Schellenberg proposes a new reading. The epistles written from afar were viewed negatively and fear-provoking (as possible translations of the adjectives, which fits with v. 9), whereas the question was: Will he deliver on arrival? Ergo: "He talks big, but what he says comes to nothing." Thought this interpretation, Schellenberg challenges us to understand Paul's social location, not as a freeborn man, but rather as a marginalised prisoner with whip scars on his back. And one last quote: "If this is Paul, perhaps the real puzzle is not why the Corinthians wavered in their loyalty, but why they attended to Paul and his gospel in the first place" (322).

To summarize: Schellenberg claims that the extent of parallels between rhetorical figures and strategies in rhetorical handbooks and Paul's letters are highly overrated, and in the cases where there really are parallels, the connections are not due to Paul's education, or even cultural influence. Rather, the common ground between the rhetorical strategies we find in Paul, and in rhetorical handbooks in antiquity, might be that they all stem from human rhetoric in general, and from

people trying to convince someone else. Rhetoric flows in our veins and arises naturally when we find ourselves in certain situations. Rhetoric is shaped mainly by our social environment, and is the “voice” we have acquired through our experiences.

Some concluding remarks. First—the study is too black and white, without nuances. Could not Paul have had an education—or at least an informal education—albeit not in an elite school of students producing texts similar to Ciceros and the like? Secondly, as mentioned, the study by Schellenberg is extensive and his ambition, and the broad outline of his thesis, are interesting. However, the strategies chosen are not altogether convincing and other conclusive arguments would seem to be needed in order to support his proposals. As the book reads, it may serve as a thorn in the flesh for those who are too comfortable in the old paradigm, and for those who are more sceptical, it opens a window in the wall from which to be hoisted down.

Johannes Leckström, Lund University

PATRICK SCHREINER

The Body of Jesus: A Spatial Analysis of the Kingdom in Matthew

LNTS 555, London: Bloomsbury T&T Clark, 2016, Inbunden, xiv + 188 sidor,
\$122.00, ISBN: 978-0-567-66720-5

Föreliggande monografi är Patrick Schreiners doktorsavhandling från 2014. Dess huvudsakliga ärende är att med hjälp av postmodern teori- bildning om rumslighet (“spatiality”) skapa ökad förståelse av hur be- greppet ”himmelriket” konstrueras i Matteusevangeliet. Schreiner menar nämligen att traditionella uppfattningar om vad som utgör rumslighet måste nyanseras och utvidgas genom att kopplas till den mänskliga kroppen, samtidigt som den sociala konstruktionen av rum lyfts fram, och det hela förbinds med fantasin. ”In *metaphysical* terms, the spatial aspect of the kingdom is localized in the human body, and human bod- ies create ’imagined’ kingdom spaces by social living” (14). Med inspira- tion och terminologi hämtad från bl.a. från den politiske geografen E. W. Soja argumenterar Schreiner sålunda för en tria-lektisk (“trialectic”) förståelse av rumslighet. Enligt detta synsätt bör varje rum förstås som

konstituerat av något mer än bara det *fysiska* utrymmet ("firstspace"), och även uppfattas som *mentalt* ("secondspace") och *socialt* ("thirdspace") betingat. Det är den sistnämnda kategorin thirdspace – som sedermera kommer att stå i fokus för Schreiners framställning. Han beskriver den som: "... the category philosophers and geographers have adopted to help explain the active role people take in shaping their own place. Space, therefore consists of the physical world in which people exist, the ideological underpinnings of understanding places, and the lived practices of people within those places that sometimes challenge and sometimes reaffirm the expected uses of such places" (52). Gentemot denna bakgrund menar Schreiner att "himmelriket" bör förstås som en rumslig symbol som utmanar de ideologier och praktiker som styr människor i Israel under det första århundradet. I det mikrokosmos som är Jesu fysiska kropp förenar han – som är den himmelske kungen, både fullt Gud och fullt människa – himmel och jord, och genom hans ord och handlingar breder himmelriket ut sig. Jesu kropp upptar således inte bara fysiskt utrymme, utan skapar även rikes-utrymme ("kingdom space") genom social interaktion. Hans ord är inte enbart *Weltabbildend*, beskrivande av världen, utan även *Weltbildend*, det vill säga de målar upp ett alternativt sätt att se på och vara i den existerande världen.

Studiet av de rumsliga aspekterna av Matteus himmelrikes-framställning är onekligen ett eftersatt forskningsområde, och Schreiners bok är sålunda ett välkommet bidrag som bidrar till att föra diskussionen framåt. Vidare är den initierade behandlingen av postmodern teori om rumslighet, och dess tillämpning i relation till Matteus skildring av himmelrikets förverkligande i och genom Jesus, nydanande och konstruktiv. Av dessa anledningar förtjänar boken att läsas av envar med intresse för frågor som berör postmodern teoribildning i relation till Nya Testamentet, och/eller gudsrikes-tematiken.

Likväl kan man ifrågasätta hur originella de resultat egentligen är som Schreiners tillämpning av "critical spatiality" på Matteusevangeliets himmelrikes-framställning genererar? Att himmelriket skulle vara en (rumslig) symbol för ett alternativt sätt att vara i världen, och att leva efter Jesu undervisning, istället för i enlighet med rådande normer och

värderingar, framstår i grund och botten som ett återvändande till den *etiska* förståelse av rikes-motivet som dominerade liberalteologin innan Weiss och Schweitzers *eskatologiskt* orienterade läsningar kom att få genomslag. Till syvende och sist bär jag därmed med mig intrycket av att vi i Schreiners monografi huvudsakligen har att göra med tämligen traditionella påståenden om himmelriket, nu draperade i ny teoretisk och terminologisk skrud.

Det sista ordet om den potentiellt fruktbara kopplingen mellan gud-sriket och "critical spatiality" är knappast yttrat – och förhoppningsvis kommer fortsatta studier föra med sig mer substantiella och utmanade resultat – men Schreiner förtjänar en eloge för att ha initierat samtalet på ett konstruktivt, välunderrättat och välformulerat sätt.

Tobias Ålöw, Göteborgs universitet

PRESTON SPRINKLE (RED.)

Two Views on Homosexuality, the Bible, and the Church

Counterpoints: Bible and Theology, Grand Rapids: Zondervan, 2016, Pocket,
240 sidor, SEK 134, ISBN: 978-0-310-52863-0

Föreliggande bok om homosexualitet i Bibeln och i kyrkan bjuder på en hel del överraskningar: en av dem som argumenterar för den traditionellt kristet avvisande hållningen emot (utlevd) homosexualitet bekänner sig själv vara just homosexuell, och en av dem som argumenterar för samkönade sexuella relationer menar att Bibeln kategoriskt är emot sådana i alla skepnader. Överraskningar ligger även i beredskap för den som i ett utbyte av detta slag förväntar sig ett lomhört och hetlevrat påpucklande med argument; boken är snarare en stor övning i civiliserat samtal med bibehållna övertygelser, där opponens delade mänsklighet respekteras (226).

I Zondervans Counterpoints-serie är formatet sådant att företrädare för olika uppfattningar i en specifik fråga får komma till tals, med kommentarer från övriga medverkande och där författarna även ges möjlighet att själva ge en resumé av dessa kommentarer. Redaktören, Preston Sprinkle, ger både inledning och sammanfattning. Ett omfattande sakindex samt index av bibelställen ingår även. De olika författarna, två

för och två emot (utlevd) homosexualitet valdes så, att på vardera sidan skulle den ena argumentera exegetiskt och den andra teologiskt. Detta svarar mot bokens titel, där homosexualitet ses såväl ur Bibelns (exegetiskt) som ur kyrkans (teologiskt) perspektiv.

Bill Loader grundar sin exegetiska argumentering på att Paulus vetenskap var ofullkomlig; att han, för att uttrycka det lite råare, inte förstod sig på detta med homosexualitet. Loader anklagar inte Paulus för detta, utan noterar det med milt överseende: även på många andra områden är vi idag mer upplysta än vad första århundradets människor var. Han konstaterar helt framt att såväl den judiska som den hellenistiska litteraturen enhälligt var emot samkönad sexualitet (och skulle själv kunna framstå som starkt emot homosexualitet – om det inte vore för Loaders argument om kulturell utveckling). Loader avvisar de bibeltolkningsargument som bekräftar ("have an affirmative view of") homosexualitet: att homosexuella handlingar endast skulle vara fel när de utförs av annars heterosexuella; att homosexuella handlingar endast vore fel när de förekom i ett kultiskt sammanhang med avgudadyrkan; att det handlade om de i antiken rätt vanliga övergreppen på minderåriga pojkar (pederasti) inte om samtycke mellan vuxna; och att om det hade gällde lesbianism så fördömdes aldrig detta egentligen. Loader menar dessutom att Bibelns författare fördömer homosexuell orientering lika mycket som homosexuella handlingar: även de förtsnämnda är symptom på synd (19). "Paulus förklarar inte attraktion till människor av samma kön som ett handikapp förorsakat av Adams fall, utan som något som inte borde vara så, ett sinnestillstånd som beror på en förvrängd förståelse av Gud," (44, egen översättning). Loader förordar en "respekt för de bibliska författarnas åsikter och varför de företrädde dem", men anbefaller "en ny förståelse som drivs av samma fokus på kärlek, vilken var Jesus hållning" (47, egen översättning). Han tycks argumentera utifrån samma "projektilbanehermeneutik" ("trajectory hermeneutics"), att tidsmässigt tänka bortom Bibeln, som redaktören Sprinkle tentativt föreslår (219) i sin avslutande sammanfattning.

Megan DeFranza tar avstamp i att Bibeln uppvisar en "majoritet-suppfattning" beträffande skapelsen: vid uppräknningen av skapelsens

djurarter tas flygande, fyrfota, krälände och simmande djur upp, men inte amfibier, som både fungerar på land och i vatten. Det blir för henne en springande punkt i försvaret för bi- och transsexuella: de är enligt DeFranza också en kategori som, likt amfibierna, faller utanför det uppräknade (70–71). Hon argumenterar även utifrån uppfattningen att den i Bibeln presenterade patriarkaliska äktenskapssynen inte kan vara gällande längre (87–90), eftersom förutsättningarna ändrats: kvinnor har bättre utbildning, är ekonomiskt lika självständiga som män och är oftast inte så avsevärt mycket yngre än männen de gifter sig med.

Wesley Hill betecknar sig själv som homosexuell (och höll för övrigt den stora bankett-föreläsningen på detta tema vid Evangelical Theological Society's årskongress i Atlanta, USA, i november 2015) men anvisar för sig själv och andra celibatet som livsväg; det vill säga att om man har sexuell attraktion till någon av samma kön så skall man leva avhållsamt. Hill menar att utlevd homosexualitet (inklusive lesbianism, bi- trans- och andra varianter av s.k. queer) är synd. Han föreslår istället "andlig gemenskap" ("spiritual friendship"), där kampen emot genitalt utlevd eros blir en försakelsens väg.

Hill, ser, till skillnad från Loader, Rom 1:26–27 i ljuset av skapelse och fall i Genesis. Männkligheten skapades manlig respektive kvinnlig och samkönade sexuella relationer blir "en avvikelse från skapelsens struktur" i paritet med Israels tillbedjan av guldkalven, "en avvikelse från det skapelsegivna ömsesidiga beroendet manligt/kvinnligt" (136, 37, egen översättning). Homosexualitet som en medfödd del av personligheten ses som en del av fallet, snarare än en historik över en enskild människas motstånd mot Gud uppenbarat, och likställs med andra listor över beteenden (1 Kor 6:9–11; 1 Tim 1:9–11) som den kristne bör lämna bakom sig.

Stephen Holmes skriver liksom DeFranza utifrån ett systematiskt-teologiskt perspektiv och framhåller som avgörande Augustinus syn på äktenskapet, vilken han även menar vara den historiska och universella Kyrkans/Församlingens. Detta är hans grund för att inte vilja förändra den klassiskt kristna etiska uppfattningen av äktenskapet som en förening mellan man och kvinna, där dess primära goda är fortplant-

ning. Den könsliga komplementariteten är förutsättningen för detta och därför är heterosexualitet det enda godtagbara uttrycket. Tanken på sexualitet mellan personer av samma kön uppstår överhuvudtaget inte för andra tidiga teologer, som Clemens av Alexandria och Thomas av Aquino. Holmes ställer frågan varför denna fråga uppkommer i västerlandet och just i vår tid, när i andra delar av världen och historiskt sett, den inte finns. Han accepterar queer-teorins problematisering av det heterosexuella äktenskapet, vilket i ljuset av fortplantningens primat vore en plats för ett asketiskt liv och avhållsamhet: och menar att först inom ramen för en sådan teologiskt riktig äktenskapssyn är Kyrkan skickad att diskutera LGBTQ-frågor och då i förstone "bli mer rigorös i den pastorala hanteringen av heterosexuella personer" (167, egen översättning).

Om den kristna teologin om äktenskapet inte kan utökas till att omfatta personer av samma kön, och om det inte finns utrymme för en ny ordning med "förbundsgemenskap" som innefattar sexuella handlingar, [en tredje kategori vid sidan om äktenskap och celibat] vad återstår då? Svaret, tycks det mig, är pastoral anpassning/tillmötesgående ("accommodation", se 190). Holmes hänvisar till exempel till polygama förhållanden vilka kyrkan går tillmötes, därför att alternativet: utstötta kvinnor och barn utom den första frun, uppfattas vara synnerligen grymt. Holmes ställer själv frågan: Vad händer om den kristna teologi om äktenskapet han företräder (vilken leder till en avvisande hållning gentemot homo-äktenskap) är felaktig? Men han ser inga tecken på att en sådan teologi skulle vara på väg att skapas. Han menar att hans egen avvisande hållning gäller, även om den queer-teori han hämtar inspiration från inte kan upprätthållas; däremot att det då skulle finnas mindre utrymme för själavårdsmässigt tillmötesgående.

Two Views on Homosexuality, the Bible, and the Church är en seriös djupdykning i frågeställningar som alltmer tenderar att dominera debatten i trosfrågor.

Bo Krister Ljungberg, Knivsta

JONATHAN STÖKL AND CAROLINE WAERZEGGERS (EDS.)

Exile and Return: The Babylonian Context

Berlin/Boston: De Gruyter, 2015 (reprint paperback edition 2017),

Paperback, 317 pages, \$29.99, ISBN: 978-3-110-57809-6

In November 2011, the research project “By the Rivers of Babylon: New Perspectives on Second Temple Judaism from Cuneiform Texts,” held a workshop in London. The meeting brought together scholars from various disciplines, including Assyriology, biblical studies and ancient history. This anthology collects most of the presentations from that meeting, and the essays deal with the notions of exile and return with special reference to the Babylonian context. The anthology can be divided into three different sections. The first six contributions deal with extrabiblical primary sources, such as the *Āl-Yāhūdu* tablets and the *Neirab Archives*. The following three pieces concern biblical material, e.g. the book of Ezekiel, and Deutero-Isaiah. The last four articles focus on the issue of return, both theoretically and historically.

In the first piece, “Identifying Judeans and Judean Identity in the Babylonian Evidence”, Laurie E. Pearce examines the issue of naming, especially in Babylonian and Mesopotamian material. Pearce seeks to discover how Judean identity was shaped and what role Judeans held in society and whether Babylonian names indicate assimilation into Babylonian society.

The second essay, “Negotiating Marriage in Multicultural Babylonia: An Example from the Judean Community in Āl-Yāhūdu” by Kathleen Abraham, deals with marriage contracts from *Āl-Yāhūdu*. The investigation shows that intermarriage occurred, especially in rural settings. It was not as common in larger cities, which may have been more segregated (thus pointing to an intersection of ethnicity and class/social standing). Abraham does not discuss it in her article, but her findings on the prevalence of intermarriage in exilic Babylonia shed new light on the issue of intermarriage in Ezra-Nehemiah and might help explain the consequences imposed on those who formed such unions in the old homeland.

The *Neirab Archives* is the focus of Gauthier Tolini's contribution, "From Syria to Babylon and Back: The Neirab Archive." Tolini investigates the experiences of deportees of Syrian origin in Babylonia. The analysis concerns the presence of West-Semitic names and names pertaining to the lunar cult, evidence which shows how the community was constituted and which families held certain social positions. An interesting part of the investigation, which is not, however, elaborated upon, concerns how the second or third generation of deportees gained social positions in the community that they wished to continue to hold upon their return to the homeland.

The system of *ḥaṭru*, although touched upon in the first article, is more clearly outlined in Ran Zadok's article "West Semitic Groups in the Nippur Region between c. 750 and 330 BCE." It is interesting to note that the organization of individuals into *ḥaṭru* in Babylonia varies greatly, from something resembling the more modern phenomenon of guilds, such as the *ḥaṭru* of boatmen or leather workers, to organizations of different ethnic groups, or groups sharing the same social standing. For example, refugees are named as one *ḥaṭru* and the household of the crown prince is named as another *ḥaṭru*. Such organization offers an insight into the administrative system that dealt with those in exile and also shows how the status of a refugee was viewed, i.e. not as a temporary status but one that placed someone into a certain *ḥaṭru*, similar to his/her job or family relations.

The contribution of Johannes Hackl and Michael Jursa, "Egyptians in Babylonia in the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods" focuses on Egyptians in Babylonia. It appears that the Egyptians were not a colony in the same sense as the Judeans. Hackl and Jursa also look at the onomastic evidence, as do the other contributors, and it becomes clear that Egyptians are found among both slaves and free men, and as officers at court.

Kingship ideology in Babylonia and how it was affected by the Persian conquest is the subject of Caroline Waerzeggers' article "Babylonian Kingship in the Persian Period: Performance and Reception." The au-

thor notes that because of the great size of the Persian Empire, the king would not be able to be present in Babylonia often nor be able to control it closely. This affected kingship ideology, which had earlier been based both on the presence of the king in Babylon and on the king's status as imperial ruler, which shifts under Persian rule. As part of her investigation, the author discusses the Esangila library.

In "A Youth without Blemish, Handsome, Proficient in All Wisdom, Knowledgeable and Intelligent': Ezekiel's Access to Babylonian Culture", Jonathan Stökl discusses whether Ezekiel, as a priest, could have been trained at Babylonian scribal schools, possibly even to a rather high level. Stökl tests this hypothesis by looking at the appearance of loan-words in the book of Ezekiel, considering whether this points to a knowledge of cuneiform culture and other markers of Babylonian culture.

In line with Stökl, in "The Setting of Deutero-Isaiah: Some Linguistic Considerations" H. G. M. Williamson investigates what evidence in Deutero-Isaiah indicates that the text was composed during the exile in Babylonia. He builds his case on the prevalence of loan-words, which help to show that the text was written there.

Madhavi Nevader explores the role of the *nāšī* in Ezekiel's Temple Vision (chs. 40-48) and how this character can be understood through the lens of Neo-Babylonian kingship ideology, in "Picking Up the Places of the Little Prince: Refractions of Neo-Babylonian Kingship Ideology in Ezekiel 40-48?" Even though there are several similarities between the *nāšī* and the ideal monarch, there are also differences. The ideal monarch serves as the head of the priesthood and thus of the temple, whereas the *nāšī* is described as an ideal Israelite, who enters only those parts of the Temple where the people are permitted.

In the article "The Reality of the Return: The Biblical Picture Versus Historical Reconstruction", Lester L. Grabbe examines the discrepancy between the biblical text and reconstructions of the historical reality. He begins by stating that Haggai and Zechariah are more reliable sources than Ezra, yet most of the article is concerned with the Ezra material. The comparison between the text and the historical reconstruction is

very interesting and shows, for example, that the intermarriage debate probably could not have happened the way it is portrayed in Ezra 9-10, for, if it had, the Persian administration would have known and acted upon it.

In “Sheshbazzar, a Judean or a Babylonian? A Note on his Identity”, Jason M. Silverman argues for an understanding of Shezbazzar as the last Neo-Babylonian governor, who should not be understood as a Judean. Rather, he should be understood as forming a bridge between the Neo-Babylonian regime and the new Persian regime. This would help explain instances of Babylonian influence in Yehud even at the time of Persian control, especially Babylonian influence on the building of the new temple.

Katherine Southwood explores what “exile” and “return” entail through the lens of theories of “return migration” from anthropology and the social sciences, in “The Impact of the Second and Third-Generation Returnees as a Model for Understanding the Post-Exilic Context.” She points to the fact that many of the returnees were probably born in exile. Did they in fact return to a homeland or rather to the mythical idea of a homeland? This contribution stands out from the others, since Southwood does not focus on the Babylonian context or investigate extra-biblical sources, as the other writers do, but rather focuses on biblical texts and thoroughly incorporates theoretical approaches into her reading.

The final contribution is “Temple Funding and Priestly Authority in Achaemenid Judah” by Peter R. Bedford. Bedford asks how the rebuilding of the temple was financed upon the return to Yehud and how that financing made manifest who really had authority in Yehud. He argues that the priesthood had limited power and that Nehemiah, as the governor appointed by the Persians, had the power to control funding. The temple was not primarily funded through tax regulations but rather by free-will donations. However, Bedford refers to these donations as examples of “informal taxation” where donations were influenced by social demands if not administrative requirements.

This anthology is very interesting, especially the parts that analyze extra-biblical sources. The issues of exile, return and migration have been studied in great depth from many different perspectives in recent years and this volume greatly contributes to our understanding of the social and historical milieu of Judah in exile.

Karin Tillberg, Uppsala University

LAURI THURÉN

*Parables Unplugged: Reading the Lukan Parables
in Their Rhetorical Context.*

Minneapolis: Fortress Press, 2014, Pocket, 422 sidor,
SEK 286, ISBN: 978-0-800-69979-6

Evangelisten Lukas är den främste liknelseberättaren av evangelisterna. Trots det hör det inte till vanligheterna att det kommer ut någon ingående monografi om liknelserna i Lukasevangeliet. Det kommer ständigt ut ny litteratur om tolkning av (den historiske) Jesus liknelser i allmänhet, men mera sällan om tolkningen av liknelserna i Lukasevangeliet. Men nu har professorn i bibliska studier på School of Theology vid University of Eastern Finland i Joensuu, publicerat en ingående studie om Lukas liknelser. Vanligtvis har Jesu liknelser blivit lästa antingen mer eller mindre allegoriskt som uttryck för kristen teologi eller som nycklar till Jesu autentiska röst. Professor Thuréns ambition är en annan. Han vill frikoppla liknelserna i Lukas från alla sådana teologiska och historiska kopplingar och läsa dem i sitt retoriska sammanhang.

Boken består av tre delar. Den första delen på ca 50 sidor utgörs av en introduktion till författarens tolkningsprogram. Liknelserna är avsedda att övertyga. De var medel för berättaren Jesus att övertyga sina åhörare och medel för författaren Lukas att påverka sina mottagare. Varken historiska rekonstruktioner av den historiske Jesus eller sökandet efter andliga sanningar är liknelsetolkningens primära syfte. För att förstå liknelserna måste man fastställa deras argumentativa funktion i deras aktuella retoriska situationer. Liksom i all annan narrativ analys är den viktigaste frågan hur den textinterna mottagaren förväntas uppfatta storyn.

Till sin hjälp för argumentationsanalysen tar Thurén den engelske filosofen Stephen E. Toulmins argumentationsmodell för analys av retorik och kommunikation, vars grundelement är tre: påstående (claim), grund (datum) och garant (warrant). Påståendet (P) är den överordnade funktionen. Det är sändarens synpunkt som denne/a vill få samtycke till och som fastställs med hjälp av övriga funktioner. Grunden (G) är det direkta stödet för P och ges genom upplysningar och fakta, som mottagaren förväntas acceptera. Garanten (Ga) syftar till att mottagaren kan acceptera P med G som grund och utgörs oftast av normer, regler eller grundhållningar gemensamma för sändare och mottagare. I modellen ingår också tre valfria funktioner av vilka Thurén gör bruk av särskilt en: understöd (backing), som syftar till att konkretisera eller underbygga garanten, när den inte förväntas omedelbart bli accepterad av mottagaren.

Andra delen av boken omfattar cirka 125 sidor och består av fyra kapitel med tillämpning av Thuréns tolkningsprogram på sex liknelser i Lukasevangeliet: liknelsen om den barmhärtige samariern (10:25–37), liknelserna om det förlorade fåret, myntet och sonen (15:1–32), liknelsen om den ohederlige förvaltaren (16:1–9) och liknelsen om arrendatorerna i vingården (20:9–19). Trots mängder av statistisk och annan detaljerad information om alla liknelserna i Lukasevangeliet i bokens tredje del betraktar jag ändå denna del som den mest fruktbara. Det är här som Thuréns program och hans analytiska förmåga vad gäller liknelsetolkning blir mest synlig. Dessa fyra kapitel innehåller så pass många träffsäkra iakttagelser att jag önskar att jag hade haft tillgång till innan jag lämnade in mitt manus till min kommentar till Lukasevangeliet, *Ordets tillblivelse* (2017). Varje kapitel består dels av en diskussion om och kritik av olika allegoriska, kristologiska och teologiska tolkningar och historiska rekonstruktioner av respektive liknelse, dels av en vägledning hur man läser respektive liknelse inom ramen för Lukas berättelse. Varje utläggning avslutas med en analys av argumentationsstrukturen enligt Toulmins modell. Genomgående hävdar Thurén att liknelserna inte skall tolkas med hjälp av data som den implicite motta-

garen inte kände till utan frikopplade ("unplugged") från all sådan extern information.

Resultatet är följande: liknelsen i Luk 10 illustrerar principen att om man vill bli rättfärdig kan inte kärleksbudet begränsas på något vis. Liknelserna i Luk 15 vädjar till motståndarna att överge sin kritik och dela återfinnandets glädje. Liknelsen i Luk 16 illustrerar hur viktigt det är att erkänna och praktisera Jesu skuldavskrivningsprogram även om formell auktorisation saknas. Liknelsen i Luk 20 illustrerar främst hur Jesus som svar på motståndarnas ifrågasättande av hans auktoritet anklagar dem att döda profeter sända från Gud. Först i andra hand kunde liknelsen få en kristologisk innebörd för Lukas mottagare.

I det sjätte kapitlet ger Thurén en övergripande presentation av alla liknelser i Lukasevangeliet, av deras kvaliteter såsom längd, typ, bildspråk, mottagare, talsituationer, trovärdighet och referenser. Kategorierna är inte alltid traditionella, men ger fruktbar information om liknelserna genom omfattande statistiska jämförelser. I kapitlet ges också en preliminär definition av begreppet liknelse.

I det sjunde kapitlet tillämpas på Lukasevangeliets alla liknelser bokens huvudtes, att liknelsernas primära funktion i dess litterära kontext är att övertyga och påverka åhörarna såsom dessa porträtteras eller underförstås i texten. Kapitlet bygger på de formella observationer som gjorts i föregående kapitel men framför allt tillämpas här Toulmins argumentationsmodell på varje enskild liknelse utifrån två frågor: Vad söker liknelsen illustrera? Till vilka eller vad refererar den?

Det sista kapitlet (kap. 8) överraskar något. Det sammanfattar inte bara bokens huvudärende att det är nödvändigt att frikoppla ("unplug") liknelserna från traditionella teologiska och historiska perspektiv utan återkopplar ("re-plug") dem slutligen till grundläggande teologiska frågor. Trots en avteologisering av liknelserna har dessa något att bidra med till Lukasevangeliets budskap. Med delvis mina egna ord uppmanar Lukas Jesus sina åhörare att inte investera i jordiska ting, försvarar sin rätt att förkunna ett gott budskap för de fattiga och hävdar trots brist på formell behörighet sin rätt att förlåta synder å Guds vägnar.

Utan tvekan har professor Thurén givit ett konstruktivt bidrag till samtalet om liknelserna i Lukasevangeliet. Jag håller särskild med honom om att liknelserna inte skall lyftas ur sina litterära ramar. Det kan vara befogat om man såsom de flesta liknelsetolkare eftersträvar att förstå vad den historiske Jesus menade med sina liknelser. Men skall man förstå vad Lukas menade måste man beakta hans ramberättelse. Jag håller också med Thurén om att liknelsernas primära funktion är att övertyga mottagarna i en kommunikationssituation. Retoriskt sett fungerar liknelserna som argument för en given tes i ramberättelsen. På två punkter måste jag dock anmäla tveksamheter. Thurén gör med rätta skillnad mellan Jesu åhörare och Lukas mottagare. Men om man med de förra menar Jesu ursprungliga åhörare och kopplar samman dessa med Lukas ramberättelse är man ute på hal is. Lukas ramberättelse är i hög grad en lukansk konstruktion och bidrar till förståelsen för vad Lukas' Jesus menade med sina liknelser. Det är mycket möjligt att denna ramberättelse bygger på ramar Lukas mottagit från sin traditionsmiljö. Men vi kan inte vara säkra på att dessa går tillbaka till den historiske Jesus kommunikationssituation. För det andra är jag inte helt övertygad om betydelsen av Toulmins argumentationsmodell för tolkningen av Lukas liknelser. Trots eller tack vare den stora plats denna modell fått i Thuréns program frågar jag mig om denna modell tillför så mycket mer utöver vad traditionell antik retorik kan tillföra till liknelsetolkningen. Det är på intet sätt fel att analysera liknelserna utifrån denna modell, men frågan är om det är nödvändigt för att tydligare belysa liknelsernas retoriska funktion.

Lennart Thörn, Göteborg

LENNART THÖRN

Ordets tillblivelse. Lukasevangeliet

Örebro: Libris, 2017, Inbunden, 572 sidor,

SEK 259, ISBN: 978-91-7387-582-0

Äntligen finns det en svensk kommentar till Lukasevangeliet! Serien Nya testamentets budskap (NTB) – en kommentarserie för bibelläsare som vill förstå mer, som sedan 2006 getts ut på Libris och där man hunnit

ungefär halvvägs av NT:s böcker, innehåller nu en kommentar till Lukasevangeliet. Ingen av de båda svenska serier, som började ges ut på 1900-talet har ännu märktat med detta. I serien "Kommentar till Nya Testamentet" (1982–) är halvdussinnet nytestamentliga böcker ännu okommenterade. I serien "Tolkning av Nya Testamentet" (1944) är av evangelierna endast Markus behandlad, medan serien i övrigt blev komplett 1988.

Den som utfört detta pionjärverk är Lennart Thörn, förmodligen Sveriges främste lukaskännare. Thörn har undervisat i Nya testamentet vid Örebro Missionsskola och vid Göteborgs universitet, men också verkat som pastor i Örebromissionen/Evangeliska Frikyrkan. Kombinationen av akademisk och pastoral bakgrund passar som hand i handske till NTB:s upplägg, där varje avsnitt också innehåller nutidsreflektioner. Den förväntade publiken – "bibelläsare som vill förstå mer" – förutsätts vilja utöka sin insikt ur ett kristet perspektiv. Thörn framträder i nutidsreflektionerna som den baptist han är, men står samtidigt i kritisk dialog både med sin egen tradition och med andra kristna traditionsströmmar.

Efter ett förord till hela NTB-serien inleder författaren sitt verk i en sjsidig introduktion där Lukasevangeliets genre bestäms vara en antik biografi, vilande på ögonvittnestraditioners grund. Thörn utläser ur Lukas (och Apostlagärningarna) att författaren är en andra eller tredje generationens kristen och därmed beroende av information från andra. Författaren är, enligt Thörn, såväl litterärt som retoriskt bildad och hemmastadd i "septuagintainfluerad synagogmiljö" (17). Detta är väl i linje med den fornkyrkliga tradition som ser paulusmedarbetaren Lukas som upphovsman till Lukasevangeliet. Evangeliets förord presenterar Lukas "som en länk i en pågående traderingsprocess" där muntligt och (lägre värderat) skriftligt mottaget traditions gods tolkas för nya mottagare. Thörn lyfter särskilt fram tre former för berättandet: krior, måltids-scener och liknelser, och han understryker att den lukanske Jesu liknelser ska förstås i deras redaktionella sammanhang. Thörn lutar i förordet åt en datering på 80-talet och är i kommentaren tydlig med att Jerusalems fall ägt rum när Lukas skrevs. Theofilos roll och relation till

en större kristen gemenskap bestäms däremot inte. Lukasevangeliets syfte är, enligt Thörn, att legitimera Jesus – kristologin i berättelsen uppmärksammas återkommande – och förkunnelsen om honom.

Inramat av kommentarer till Lukasevangeliets förord och en åttasidig sammanfattning av "Lukasevangeliets budskap" kommenteras huvudavsnitten "Jesu födelse och barndom" (1:5–2:52), "Inför Jesu offentliga framträdande" (3:1–4:13), "Jesus i Galileen" (4:14–9:50), "Jesus på väg mot Jerusalem" (9:51–19:27), "Jesus i Jerusalems tempel" (19:28–21:38) och "Jesu död och uppståndelse" (22:1–24:53); varje huvudavsnitt kommenteras i flera (3–25) delar. Till slut omnämns åtta kommentarer till Lukasevangeliet från 1980-talet och framåt på vardera tresex rader. För varje delavsnitt ges texten enligt Bibel 2000, vilken kommenteras med avseende på "Textavsnittets sammanhang och uppbyggnad", "Utläggning av textens innehåll", "Sammanfattning av textens budskap" och "Reflektioner utifrån ett nutidsperspektiv"; återkommande rubriker som hjälper den läsare som lagt dessa på minnet att identifiera var i kommentaren man befinner sig.

Detta är en synnerligen gedigen kommentar. Gång efter gång slås jag av den djupa förtrogenheten med Lukas evangelium som genomsyrar framställningen. Till kvaliteterna hör också att kommentarerna om sammanhang och uppbyggnad återkommande både relaterar till avsnittets plats i Lukas och till synoptiska paralleller: läsaren som vill förstå mer läser sannolikt Lukas som ett av fyra evangelier.

Seriens format innebär dock vissa begränsningar. Att söka speciallitteratur till perikoper får göras i andra kommentarer som tillhandahåller sådana listor. 572 sidor till det omfattande Lukasevangeliet innebär också att mycket inte kan rymmas (François Bovons kommentar till Lukas är på såväl franska som tyska i fyra stabila band). Mellan raderna anar jag att Thörn velat skriva mer om de tre punkter jag nedan framför synpunkter på – huruvida vi då hade blivit överens är en annan fråga.

Jag uppfattar relationen mellan Jesus och fariseerna som mera komplex än Thörn framställer denna. Den polemik som finns ska inte undertryckas, men uttrycker inte den återkommande bordsgemenskapen

mer än konventionell hövlighet (se 348)? Om ”gemensam måltid innebar ett slags religiöst och socialt förbundsslut” (439) mellan Jesus och Sackaios, innebar den inte också det mellan Jesus och fariseer – som då hade goda skäl att irriteras över Jesu andra bordssällskap. Varningen i 13:31 behöver då heller inte uttrycka falsk omsorg.

Vilken herre som berömmar klokt handlande i 16:8 – skurkförvaltarens bedragne husbonde eller Herren Jesus – hade också förtjänat större utrymme. För att Herren Jesus står för berömmet talar, enligt min mening, också att flera lukanska liknelser i till exempel 13:9, 15:32 och det osäkerhetsbringande exklusivt lukanska inskottet ”Gud förbjude”! i 20:16 (min översättning) tar slut innan alla frågor hunnit besvaras, att liknelserna inte generellt är moraliskt förebildliga, samt att bonden, som i 12:16–21 vill förfoga över livet genom sina stora skördar, idiotförklaras av inget mindre än Guds egen röst.

Som många andra anger Thörn att Jesu resa till Jerusalem slutar i 19:27, trots att riktning mot Jerusalem ännu uttrycks i v. 28, 37 och 41; först i 19:45 är Jesus framme i templet. I samma marginal kan noteras att den blindes rop om förbarmande (18:38), som blivit en fast del av mycket gudstjänstfirande, visserligen ibland uppfattas som en del av baktaken (434) men liturgihistoriskt är något annat.

Som helhetsomdöme om *Ordets tillblivelse* är det dock ord som ”storverk” eller liknande som behövs. För förkunnare är detta en omistlig kommentar till Lukasevangeliet. För akademisk exegetik behöver man de större kommentarerna, inklusive deras litteratur-förteckningar, men också denna.

Magnus Evertsson, Lunds universitet

JEFFREY A. D. WEIMA

Paul the Ancient Letter Writer: An Introduction to Epistolary Analysis.

Ada, MI: Baker Academic, 2016, Paperback, 288 pages,
\$16.99, ISBN: 978-0-801-09751-5

In this work, Jeffrey A. D. Weima looks at the epistolography of Paul from the standpoint of how Paul adapts literary conventions and how this is reflected in his letters. The reader encounters here the structure of

letter writing regarding patterns in the opening, thanksgiving section, body text, and closing sections of the Pauline letters. The letters put under scrutiny here are the “traditional” 14. The author has ever since his dissertation *Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings* (Sheffield: JSOT Press, 1994) championed the importance of delving into questions of *how* an author says something as the key for understanding *what* the author says. Weima’s aim with his study is to deepen discussions that have been briefly examined in similar works and to highlight how literary criticism of this kind promotes a better understanding of the purpose and content of Paul’s epistles.

A guiding assumption in this work is that the variations of Paul’s literary patterns in his letter writing are not accidental. Rather, when comparing them side by side, Weima suggests that this demonstrate what significance Paul’s deviations from his regular habits have for the understanding of the text

Weima’s study consists of two parts. First, Weima highlights certain features in Paul’s writing and in the second part he demonstrates the way in which his principles make a difference in interpreting the letter to Philemon. Paul does, according to Weima, illustrate one of the two principles in his letter openings. Paul either highlights the relationship between him and the recipients in a way that enhances his argument, or he foreshadows the themes to come. To determine which principle is used the reader needs to pay close attention to the *sender formula*, the *recipient formula*, and the *greeting formula*. Looking at 1 Corinthians, Weima notes for instance that the emphasis by Paul on the Corinthian church as belonging to God is not accidental, but anticipates and contraposes the divisions that exist in Corinth. The theocentric opening and closing in this letter are believed by Weima to disclose a call for unity within a prideful congregation. One part of the greeting-formula includes a usual set of thanksgivings. For all the letters examined, Weima suggests that the thanksgiving formula has three crucial functions relating to Paul’s care for his addressees, namely as a pastor, to exhort the recipients to thanksgiving, and to foreshadow key themes he will address.

Thus, Weima sees “the grace of God” in 1 Cor 1:4 to foreshadow the theme of “grace” in chapters 12-14 of the same letter.

The body of the letters is, on the other hand, either transitioned to by way of an *appeal formula*, or through a *disclosure formula*. While the former is more informative of the type of authority Paul evokes, the function of the latter is primary to signal a change in topics. The interpretive significance lies for instance in that the disclosure formula exposes the degree to which Paul either is pleased or displeased with his readers. That he is highly displeased with his Corinthian addressees is, for instance seen, according to Weima, in the ten-fold use of rhetorical questions. Similarly, he argues that the formulations beginning with “now about” are disclosing the composition of the first letter to the Corinthians. Paul responds to oral reports from the people of Chloe in chapters 1–6, and proceeds to interact with the written letter from the Corinthians in chapters 7–16.

The final element in Paul's letters that Weima brings attention to are the closing sections. He categorizes the forms of closing as *peace benedictions*, *hortatory sections*, *greetings*, *autographs*, and *grace benedictions*. The function of the hortatory section in 2 Cor 13:11 underpins key points developed in the letter, while the autographical closing of 2 Thess 2:15 is meant to underscore what is said by the force of Paul's apostolic authority.

In the concluding section of his monograph, Weima brings together his insights into an exegesis of the letter to Philemon. Weima demonstrates here that the opening and thanksgiving sections of the letter are calibrated to fit the topic at hand and thereby to also foreshadow its explicit and implicit requests. The appeal formula in verses 8–10 of Philemon is, for instance assumed by Weima, to have a milder tone, since Paul is expected to be obeyed. In Weima's words: “in situations where Paul's authority is not questioned, and he is confident that his exhortation will be obeyed, the apostle chooses not to aggressively ‘command’ his readers” (221). In a final discussion, Weima argues that Paul is rather to be seen as a skillful persuader than a manipulator in his exhortation to Philemon.

The major benefit of this study is that it works well as an introduction to the topic of Paul's letter writing. It is written in a clear and well-ordered fashion, with multiple definitions, clear tables, and the work is, in addition, pedagogically arranged. However, while reading this work I was expecting to find a more thorough discussion of Paul's letter writing vis-à-vis other ancient letter writers. Looking at the content of the book, the title could just as well have been *Paul, the Letter Writer*. The references to parallel ancient texts are very scarce and, in addition, not well integrated into the study. The reader encounters, for instance, citations taken from other ancient letters first after 52 pages. The most frequent way in which Weima discusses Paul in relation to other ancient letter writers goes merely through statements of that effect. Such statements are almost never supported by examples or references. The working hypothesis of Paul being consistent in the ways he patterns his letters due to his aims is not so dared that recourse needs to be made to inspiration. Nevertheless, such recourse does play a role for instance in Weima's moral evaluation of whether Paul is a skillful persuader or a skillful manipulator.

The monograph is well suited as an introductory handbook for students, but it lacks the comparative depth that would deepen the understanding of Paul's writing practices in relation to his contemporary writers.

Adam Sabir, Uppsala University

MIKAEL WINNINGE (RED.)

Dödahavsrollarna – i svensk översättning.

Uppsala: Bibelakademiförlaget, 2017, Inbunden, 442 sidor,

SEK 349.00, ISBN: 978-9198-25793-9

Sverige har fått en översättning av texterna i Dödahavsrollarna. Man kan vid en snabb sökning på webben försäkra sig om att den svenska allmänheten redan introducerats till vad det handlar om genom spännande artiklar till exempel av Natalie Lantz och Ola Wikander.

En sådan introduktion till texternas natur och betydelse är knappast nödvändig för SEÅ-läsare. Men det finns all anledning att förklara vilket

stort och noggrant arbete som nu föreligger, och hur lyckat resultatet blivit. Ett omfattande urval av de viktigaste icke-bibliska texterna från Qumran presenteras här i en tillgänglig form för den intresserade läsaren, så att alla kan få ett direkt första intryck av texternas innehåll.

Texterna är grupperade enligt genre, så de faktiska Dödahavstexterna uppdelas i "Regeltexter och Halakha", "Liturgiska texter och kalender-texter", "Poetiska texter", "Bibelparafrafer", "Bibelutläggningar" och "Vishetstexter". Före vart och ett av dessa kapitel ges en allmän introduktion på några sidor, liksom varje enskild text också ges en kort inledning. Förklarande kommentarer ges i fotnoter; dessas omfattning är tämligen begränsad. Därmed begränsas hur mycken vägledning läsaren kan ges för att förstå detaljerna i texten, men valet av fotnoter snarare än slutkommentarer, eller självständiga kommentaravsnitt, säkerställer att informationen är lättillgänglig och att den faktiskt kan läsas av den som utan särskilda förutsättningar vill sätta sig in i Qumrantexternas värld, som kan te sig främmande både i språkligt och innehållsligt avseende.

I själva verket är ingen översättning av Dödahavsrollarna "komplett", trots att flera översättningar utanför Skandinavien felaktigt har besmyckats med denna term. Det kommer alltid att handla om ett bortväljande av enskilda fragment, och i de flesta fall även av hela manuskript, som är för dåligt bevarade för att vara av verkligt intresse för någon annan än specialister, som lika väl kan konsultera versioner av texten på originalspråket. I populärvetenskapliga sammanhang, som den här utgåvan uppenbart är ägnad för, är det självklart helt rätt att inte eftersträva fullständighet (som till exempel inte heller gjorts i den danska översättningen av bl.a. Bodil Ejrnæs, 2003, eller den norska av bl.a. Torleif Elgvin, 2004); vad som presenteras är en översättning av de viktigaste, mest intressanta och bäst bevarade texterna bland alla textfyndens olika genrer och därmed också av de texter till vilka en läsare oftast hittar referenser i litteraturen. Det är den uppenbart lämpliga metoden.

En mer kontroversiell aspekt av urvalet kan sägas vara att vissa av texterna endast översätts i utdrag. Hårdast beskärs Tempelrullen, av vilken endast kolumnerna 15–29 och 45–51 (det vill säga totalt cirka 40 % av den läsbara delen av manuskriptet) översätts. Detta är ett helt lo-

giskt förfaringssätt för att göra boken tillgänglig och lättläst, för någon thriller är Tempelrullen som helhet knappast. Men det minskar i någon mån bokens användbarhet som referensvolym: Till exempel hänvisas det i läroboken *Dödahavsrollarna: Innehåll, bakgrund och betydelse* (red. Cecilia Wassen, 2011) 11 gånger till Tempelrullen; av dessa referenser kommer läsaren att kunna slå upp nio i den nya översättningen. Av Tacksalmer (*Hodajôt*) översätts de läsbara delarna av kolumn 8–20, det vill säga 80 % av rullen från Grotta 1, som ger oss huvudparten av vår textbas till denna skrift. De utelämnade 20 % är de sämst bevarade, och valet är återigen förstäligt, men priset för det eklektiska förfarandet är att läsaren till exempel inte får med den berömda ”självupphöjelseshymnen”, som tar upp större delen av kol. 26. Denna hymn har spelat en central roll i diskussionerna om eventuella paralleller mellan Nya Testamentets kristologi och tankesättet i Qumran.

Själva översättningen är grundlig och samvetsgrann. Den utgör ett kommittéarbete som utförts av Kamilla Skarström Hinojosa, Bo Isaksson, Stig Norin, Håkan Ulfsgård, Cecilia Wassén, samt Mikael Winninge, och är baserat på översättningar som presenterats av dessa samt av elva andra hebraister i Qumranseminariet, som har sammanträtt vid Uppsala universitet. Man måste gratulera dem till det väl utförda arbetet. Jag kan som dansk knappast värdera den svenska ordalydelsens elegans och stilistik, men nu när de tre största skandinaviska språken har fått varsin översättning, är det frestande att jämföra dem. Ta till exempel introduktionen till den hymn som avslutar ”Gemenskapsregeln” (1QS 10 8–9):

Så længe jeg er til, står loven mejslet på min tunge
og sætter frugt i lovsangen og offergaven fra mine læber.
Jeg vil synge med kundskab,
og al min musik er til Guds ære.
Min harpes strenge er stemt efter hans hellige bestemmelse,
og mine læbers fløjte spiller jeg efter hans rets målesnor.

(danska, Hans-Aage Mink, 1998/2003)

Hans lov er meislet inn på min tunge så længe jeg er til,
mine lepper ofrer lovsang til ham.

Jeg vil synge om å kjenne ham.
 Alle mine toner klinger til Guds ære,
 min harpe er stemt efter hans hellige bud,
 mine lepper spiller fløyte efter hans noter. (norska, Rolf Furuli, 2004)

Så länge jag lever är lagen ristad på min tunga,
 den ger lovsång och offer från mina läppar som frukt.
 Jag vill lovsjunga honom med skicklighet,
 mitt strängaspel är till Guds ära,
 min harpa är stämd efter hans heliga ordning,
 mina läppars flöjt skall ljuda,
 hans rättfärdighet är min stämgaffel.

(svenska, Kamilla Skarström Hinojosa, 2017)

Den danska översättningen är utan tvekan den bokstavligaste – och det är inte nödvändigtvis en fördel. Vad det egentligen innebär att psalmisten lovprisar ”efter Guds lags mätsnöre” kräver i vart fall tolkning, vilken den danska texten överlämnar åt läsaren att göra, medan den norska och svenska hjälper tolkningen på väg genom att klargöra vad ”mätsnöret” är. Den norska går längst i tolkningen av hebreiskan, eftersom den helt enkelt förklarar lovsångens grundval såsom ”noter”, medan den svenska behåller kvar ordet ”rätt” eller ”rättvisa” (heb. *mishpat*), så att kopplingen till en central teologisk term inte förloras, men samtidigt bringar oss den musikaliska delen av metaforen fram till nutiden, då den nästan anakronistiskt ersätter en murares mätband med en musikers stämgaffel. Det är modigt och välfungerande.

Även i tredje raden av detta stycke håller den svenska översättningen en gyllene medelväg mellan en främmandegörande bokstavlig översättning och en allt för fri återgivning: Psalmisten lovsjunger enligt den hebreiska texten *bedá'at*, ”i kunskap”. Det är åter en central teologisk kategori, och innehav av kunskap uttrycker ofta ett riktigt förhållande till Gud. Den danska översättningen har valt att låta detta vara avgörande, medan den norska går till den motsatta ytterligheten (och, sanningen att säga, härmed sträcker hebreiskans syntax nästan till bristningsgränsen), genom att kunskapen om Gud görs till lovsångens innehåll: ”Jag vill sjunga om att känna honom”. Den nya svenska översättningen bevarar

grundtextens meningsbyggnad, men beaktar att *da'at* inte bara betyder "kunskap", utan också skicklighet i alla typer av hantverk, också musikalisk sådan. Detta är ett mycket vackert översättningsarbete som verkligen är gjort med *da'at*!

En enda liten detalj i boken förvånar och stör mig: I Mikael Winninges allmänna introduktion uppdelas Dödahavsrollarna i tre kategorier: 1) bibeltexter, 2) apokryfa eller pseudepigrafiska skrifter och 3) den så kallade "sektaristiska" litteraturen, det vill säga skrifter som författats av Qumransamfundet självt, och det sägs att den nya översättningen uteslutande omfattar denna sista kategori. Men inte endast representerar denna framställning ju en föråldrad forskningsposition, den gör också översättarnas och redaktörernas arbete orätt. Idag föreställer ingen sig att ägarna till Dödahavsrollarna förutom de heliga skrifterna endast läste böcker som de själva skrev. Man diskuterar bland forskare hur vi kan skilja mellan texter med exklusivt qumranitiskt ursprung och sådana som ingår i den samtida allmänna judiska litteraturen men också lästes i Qumran. Det råder bred enighet om att båda är rikt representerade i grottorna, och den nya svenska översättningen är helt i linje med denna insikt, då den innehåller icke-bibliska psalmer från den stora Psalmrullen från Grotta 11, av vilka en del finns också i syriska bibelmanuskript, en exemplarisk presentation av "Arameiska Levi", som det hittats spår av både i Kairo-genizan och i kristna bibliotek, och "Jättarnas bok", som fick ett efterliv bland manikeerna. Även beträffande många av de texterna som i själva verket inte bevarats utanför Qumran uppges det korrekt och precist i inledningarna att de troligen har sitt ursprung utanför Qumransamfundet eller åtminstone inte innehåller spår av sektaristisk teologi eller språk och därför lika väl kan vara en del av den gemensamma litterära traditionen i dåtidens judendom. Det gäller till exempel "Veckans böner", Genesisapokryfen och "Gudsfolkets rike" (4Q246). Det är oklart varför denna nyanserade och solida presentation motsägs i bokens inledning.

Men det är en liten detalj. Det finns alla skäl att tacka redaktörer och översättare för boken och att glädja sig å alla svenska läsares vägnar.

Søren Holst, Köpenhamns universitet, Danmark

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 dagen 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 finns på hemsidan.

Medlemskap i Svenska Exegetiska Sällskapet är öppet och kan anmälas på hemsidan. Medlemsavgiften är SEK 100 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 50. Äldre årgångar av Årsboken kan beställas via hemsidan (<http://www.exegetiskasallskapet.se>). Där återfinns också anvisningar för medverkande.

SEÅ:S SENASTE FEM ÅRGÅNGAR

- | | | |
|----|------|--|
| 79 | 2014 | Etnicitet i Bibeln och i bibelvetenskaplig forskning
<i>Ethnicity in the Bible and in Biblical Scholarship</i> |
| 80 | 2015 | Judiska och kristna grupper i
den grekisk-romerska världen
<i>Jewish and Christian Groups in
the Greco-Roman World</i> |
| 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> |

KOMMANDE NUMMER OCH EXEGETISKA DAGEN

SEÅ 84, 2019

Emotioner i Bibeln

Emotions in the Bible

Numret innehåller bland annat material från Exegetiska dagen på Teologiska Högskolan, Stockholm den 8 oktober 2018. Inbjudna föreläsare är dr. Matthew Schlimm, dr. Françoise Mirguet och dr. Thomas Kazen.

För program, se www.exegetiskasallskapet.se