

SVENSK EXEGETISK ÅRSBOK
89



På uppdrag av Svenska Exegetiska Sällskapet
utgiven av Blaženka Scheuer

Lund 2024

Redaktionskommitté:

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

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

Recensionsansvarig: Linda Joelsson (l.k.joelsson@teologi.uio.no)

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

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

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

Ledamot: Karin Neutel (karin.neutel@umu.se)

Ledamot: Hanna Stenström (hanna.stenstrom@ehs.se)

Doktorandrepresentant: Victoria Vasquez (victoria.vasquez@teol.uu.se)

Prenumerationspriser:

Sverige: SEK 200 (studenter SEK 100)

Övriga världen: SEK 300

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

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

Tidskriften är indexerad i Libris databas (www.kb.se/libris/), 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, samt DOAJ (https://doaj.org/toc/2001-9424).

Omslagsbild: "Northern Lights," pexels.com

Design: David Davage

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

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

www.exegetiskasallskapet.se



ISSN 1100-2298

Lund 2024

Tryck: Bulls Graphics, Halmstad

Innehåll

EXEGETISKA DAGAR 2023

Exegetiska föredrag

<i>Pleijel, Richard</i> , Of Nations, Languages, and Bibles: Tracing Political and Cultural Change from the Monolingual Bibel 2000 to the Multilingual Sami Bible.....	1
<i>Sipilä, Seppo</i> , The New Sami Bible Translation	25
<i>Strømmen, Hannah M.</i> , The Bible in the North: Commodity and Content on the Secular Market.....	45

Pedagogiska föredrag

<i>Pohjanen, Bengt</i> , Från Jesaja till Obadja: Min litterära resa i gränsens tredje rum	68
<i>Strømmen, Hannah M.</i> , "Say Bible!": Teaching Biblical Reception	83

ARTIKLAR

<i>Hägerland, Tobias</i> , Petruspredikan på svenska: En kritisk granskning.....	100
<i>Tiemeyer, Lena-Sofia</i> , The Cyrus Cylinder in Biblical Scholarship	118

RECENSIONER

Abernathy, Andrew T., <i>Discovering Isaiah: Content, Interpretation, Reception</i> (Stefan Green)	148
Allen, Garrick V., et al. (red.), <i>The Chester Beatty Biblical Papyri at Ninety: Literature, Papyrology, Ethic</i> (Kalle O. Lundahl)	150
Armstrong, Karl L., <i>Dating Acts in Its Jewish and Greco-Roman Contexts</i> (John-Christian Eurell).....	154
Berges, Ulrich, <i>Jesaja 55–66</i> (Lena-Sofia Tiemeyer).....	158

Bjelland Kartzow, Marianne, Kasper Bro Larsen och Outi Lehtipuu (red.), <i>The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies</i> (Hanna Liljefors)	162
Dietrich, Walter, <i>1 Samuel 27–2 Samuel 8 samt 2 Samuel 9–14</i> (Lena-Sofia Tiemeyer)	166
Furstenberg, Yair, <i>Purity and Identity in Ancient Judaism: From the Temple to the Mishnah</i> (Fanny Granhagen Gottfridsson)	169
Oliver, Isaac W., <i>Luke's Jewish Eschatology: The National Restoration of Israel in Luke-Acts</i> (Torsten Löfstedt)	172
Shepard, David J., <i>King David. Innocent Blood and Bloodguilt</i> (Greger Andersson)	176
Strack, Hermann L. och Paul Billerbeck, <i>A Commentary on the New Testament from the Talmud & Midrash</i> (Tobias Ålöw)	179
Williams, Travis B. och David G. Horrell, <i>A Critical and Exegetical Commentary on 1 Peter in 2 Volumes</i> (John-Christian Eurell)	181

Of Nations, Languages, and Bibles: Tracing Political and Cultural Change from the Monolingual Bibel 2000 to the Multilingual Sami Bible^{*}

RICHARD PLEIJEL

Stockholm University

richard.pleijel@su.se

SETTING THE SCENE: TWO IMPORTANT EVENTS IN THE SWEDISH PARLIAMENT AT THE TURN OF THE MILLENNIUM

At the turn of the millennium, two interconnected yet widely different events took place in the Swedish Parliament. These two events together shed light on the relationship between national language and minority languages in Sweden, with implications for biblical translation. In February 2000, the Parliament voted in favor of the governmental proposition 1998/99:143, suggesting that Sweden should ratify the European Framework Convention for the Protection of National Minorities. This entailed legal protection for five minority languages in Sweden: Meänkieli, Romani Chib, Yiddish, Finnish, and Sami. Four months before this event, in November 1999, a copy of the new Swedish Bible, *Bibel 2000*, had been presented to the Speaker of the Parliament in a ceremony that included the members of the governmental committee appointed for carrying out the translation, a number of politicians, the

^{*} This work was supported by the Swedish Research Council under Grant 2021-02108.

Prime Minister, and several cultural celebrities. 38 years earlier, in 1961, the Parliament had voted in favor of a motion urging the Government to take measurements towards a new biblical translation into Swedish.¹ The translation that would eventually be produced was intended as a Bible for all Swedish citizens—that is, all Swedish-speaking citizens.² This means that what took place in the Parliament at the turn of the millennium, with only a few months apart, were two events which rested on completely different language policies or ideologies: the presentation of the genuinely monolingual “Swedish” biblical translation *Bibel 2000* on the one hand, and an official recognition of the different linguistic minorities of the country on the other hand. This recognition can be connected to another translation project under way at the time when *Bibel 2000* was presented: the “Sami Bible” of the Nordic Bible Societies, a translation project initiated in the 1980s, involving different translation teams and with several textual manifestations in the different Sami language varieties (North Sami, Lule Sami, South Sami).³ In both these translation projects, language and identity played a decisive role but from widely different outsets, which is what interests me in the present article.

ARGUMENTS AND STRUCTURE

The aim of the article is to investigate these two translation projects and analyze how they can be understood in relation to sociocultural change in the Swedish postwar political landscape. In the article, the translations are investigated not primarily as *texts* but rather as *phenomena*; as,

¹ The discussion first only concerned a translation of the New Testament.

² Cf. Tobias Harding, *Nationalising Culture: The Reorganisation of National Culture in Swedish Cultural Policy 1970–2002* (Linköping: Linköping University, 2007), 164, on the “ethno-linguistic” directives given to the governmental committee by cabinet minister Alva Myrdal. See further below.

³ The fact that these different translations share the same sociopolitical and cultural outsets motivates the understanding of them as *one* joint translation project, which can, accordingly, be designated by one mutual term (“the Sami Bible”).

respectively, a monolingual phenomenon (Bibel 2000) and a multilingual phenomenon (the Sami Bible).⁴ I argue that the initiatives towards Bibel 2000 in the early 1960s came about in a political and cultural context still marked by monolingualism and monoculturalism, which strongly impacted the arguments made on the intended readership of the translation.⁵ As a consequence of the context, the biblical texts were not only translated in a certain way, linguistically speaking; the Bible itself was conceptualized in a highly time-specific way, as a “Swedish Bible” on grounds very different from those underlying earlier official translations, where “Swedish” had equaled not Swedish-speaking but Lutheran. When the historical and cultural changes had led to a situation where the national Lutheran religion no longer could function as a “source of biblical authority,”⁶ national language replaced national religion as such a source of authority. The later Sami translations of the Nordic Bible Societies, on the other hand, have drawn on a gradually emerging, politically endorsed multilingual situation as their most important source of authority. Finally, not only can these political and cultural changes and their impact on the Sami Bible be investigated; the changes can themselves also be viewed through the lens of biblical translation.⁷ Both the Sami Bible and Bibel 2000 can therefore be investigat-

⁴ As a *text*, the translation Bibel 2000 was of course monolingual, being a rendering of the biblical texts into *one* language (Swedish). This is equally true for each of the translations into the different Sami language varieties.

⁵ It was only late during the translation project that Bibel 2000 was decided as a name for the translation that was about to be finalized and published (see Richard Pleijel, *Om Bibel 2000 och dess tillkomst: Konsensus och konflikt i översättningsprocessen inom Bibelkommissionens GT-enhet* [Skellefteå: Artos, 2018], 188, n. 543). For the sake of simplicity, I will, however, refer to this translation as Bibel 2000 also when I discuss the time predating the finalization and publication of it.

⁶ Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 91.

⁷ Cf. Daniel Boucher, “Straddling the Himalayas: Translating Buddhism into Chinese,” in *The Routledge Handbook of Translation and Religion*, ed. Hephzibah Israel (London: Routledge, 2023), 367–381 (379).

ed in order to understand more broadly the relationship between monolingualism and multilingualism in Sweden (with many Nordic parallels) during the postwar period.

The article has a chronological structure. First, I discuss the historical background with emphasis on religious policy and language policy directed at the Sami people following the Protestant Reformation and onwards, with translations into the Sami language as tools in the religious standardization of the country; during this period, the parallel existence of several different languages was not perceived as a problem by the state authorities.

I then discuss how, from the late eighteenth century onwards, linguistic standardization gradually replaced religious standardization as a core interest of the Swedish nation-state. I argue that the new monolingual framework that was gradually established was an important condition for the emergence of the translation *Bibel 2000*, and for the arguments that were made concerning the intended readers of this translation—especially in the early phases of the project (the 1960s and early 1970s).

I then discuss the gradual emergence of multiculturalism from this point of time, with the eventual official recognition of linguistic minorities in Sweden; in the wake of this development, language yet again came to function as a “source of authority” for biblical translation, but from a widely different perspective compared to that of *Bibel 2000*.

This is further discussed in the final part of the article, where I also offer some general reflections on the relationship between language and identity in the context of biblical translation.

HISTORICAL BACKGROUND: LINGUISTIC DIFFERENTIATION, RELIGIOUS STANDARDIZATION

In the seventeenth century, the Swedish state increasingly sought to establish its presence in the Northern parts of the country. The reasons were multiple: economic, agrarian, and—perhaps most importantly—

religious.⁸ As Daniel Lindmark has noted, the orthodox interpretation of the Lutheran theory of governance, developing at this time, entailed that “unity in religion” was perceived as “a necessary prerequisite to a functional social order.”⁹ In order for societal cohesion to be achieved, all citizens needed to comprise the same religion. But all citizens apparently did not need to comprise the same language. Thus, while traditional Sami religion was aggressively opposed by the Swedish authorities,¹⁰ this was not the case with the Sami language. The primary reason was the possibility of using different languages in order to achieve the desirable unity in religion. With the Bible as the primary basis of religion, especially in a Lutheran context, the translation of the biblical (and other Christian) texts could function as a tool in order to achieve religious, and hence also societal, cohesion. Translations of religious texts into the Sami language were accordingly published already in the early 1600s, with a missal published in 1619 as the first printed book in the Sami language.¹¹ New Testament translations (partial or complete) into a language that was constructed from the then dominant Ume Sami language were published in 1715 (by Lars Rangius) and 1755 (by Pehr Fjellström), with a translation of the complete Bible published in 1811.

⁸ Cf. Lars Elenius, “Minoritetsspråken i nationalistisk växelverkan: Samiska och finska som kyrkospråk och medborgarspråk,” in *Gränsöverskridande kyrkohistoria: De språkliga minoriteterna på Nordkalotten*, ed. Daniel Lindmark (Umeå: Umeå University, 2016), 13–47 (26).

⁹ Daniel Lindmark, “Colonial Education and Saami Resistance in Early Modern Sweden,” in *Connecting Histories of Education: Transnational and Cross-Cultural Exchanges in (Post)colonial Education*, eds. Barnita Bagghi, Eckhardt Fuchs, and Kate Rousmaniere (New York: Berghahn Books, 2014), 140–155 (142).

¹⁰ See, for example, Daniel Lindmark, “Jojk som bro och barriär mellan samiskt och kyrkligt: Perspektiv på religiöst historiebruk,” in *Gränsöverskridande kyrkohistoria: De språkliga minoriteterna på Nordkalotten*, ed. Daniel Lindmark (Umeå: Umeå University, 2016), 85–114 (85–86).

¹¹ Along with the educational book *ABC-Book på Lappeska Tungomål*. See Tuuli Forsgren, *Samisk kyrko- och undervisningslitteratur i Sverige 1619–1850* (Scriptum, 6; Umeå: Umeå University, 1988).

State (Church) support was a necessary prerequisite for these translations to come about, even if the initiatives had been taken by individual persons and not by political or religious institutions.¹² By supporting the Sami language through translations of religious texts and as a language used in religious services, the Church contributed to the survival and development of Sami culture (even if this was not the primary aim with for example the religious translations).¹³

Several educational initiatives, such as the opening of *Skytteanska skolan* (the Skyttean School) in Lycksele in 1632, point to a generally favorable approach from the authorities to the Sami language in both the educational system and the Church. The school was primarily concerned with the education of Sami priests; instruction was generally held in Sami by Sami teachers.¹⁴ In 1738, the Swedish Government (the King) decided on a number of measurements for strengthening the Sami language, for example by translating the Bible and other “church books.” These measurements were implemented with the 1739 founding of *Lappmarkens ecklesiastikverk* (The Ecclesiastical Agency for Lappmarken). The interest for Sami language from the ecclesiastical and political authorities hence lasted throughout the eighteenth century,¹⁵ and well into the nineteenth century: still in 1846, it was stipulated that teaching of the Sami population should be conducted in the Sami language (except in areas where a majority of the population spoke Swedish).¹⁶

¹² Olavi Korhonen, “Samiskan under fyra sekel i Svenska kyrkans arbete,” in *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi, band 2*, ed. Daniel Lindmark and Olavi Sundström (Skellefteå: Artos & Norma, 2016), 735–796 (754).

¹³ See Olavi Korhonen, “Guds ord på samiska,” in *Bland Sveriges samer 1971–1972* (Umeå: Svenska missionssällskapet Kyrkan och samerna, 1972), 13–17.

¹⁴ Mienna Sjöberg, “Kristendomens historia på norsk och svensk sida av Sápmi – en översikt,” *Teologisk tidsskrift* 9 (2020): 34–51 (40).

¹⁵ *Samerna i Sverige: Siöd åt språk och kultur*, SOU 1975:99 (Stockholm: Utbildningsdepartementet, 1975), 46.

¹⁶ Sölve Anderzén, “Finska språket – Torne lappmarks *lingua sacra*: Ordets makt,

The above brief discussion has served to point out the generally favorable approach that the ecclesiastical and political authorities held towards the Sami language. While traditional Sami religion was opposed, Sami language was not. Quite the opposite: initiatives from the authorities and individual initiatives supported by the authorities helped establishing Sami as a written language, thereby in some sense promoting Sami culture. One should, however, keep in mind that this was not in all cases the outcome of an interest in Sami culture and language as such, but rather the outcome of an interest in the spread of the Lutheran religion. Marit Breie Henriksen hence claims that the Sami translations of religious texts were produced as tools in a missionary effort,¹⁷ and while this may not have been the only intention with these translations, it seems clear that they at least were used for this end. This points to a complex situation in which Sami translations could function “as both an act of inclusion and an act of cultural and religious domination.”¹⁸

FROM UNITY IN RELIGION TO UNITY IN LANGUAGE: NATIONALISM, NATION-STATES, AND MONOLINGUALISM IN THE NINETEENTH CENTURY

The positive approach to the Sami language from the authorities hence lasted well into the nineteenth century. At the same time, however, new

språk och undervisning vid 1800-talets mitt,” in *Svenskt i Finland – finskt i Sverige 4: Ordens makt och maktens ord*, ed. Olli Kangas och Helena Kangasharju (Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland, 2007), 115–159.

¹⁷ Marit Breie Henriksen, “Bibelen på samisk: Historisk blick på samiske bibeloversettelser,” *Kirke og kultur* 125 (2020): 68–84 (69).

¹⁸ James Crossley, “Contextualising the Nordic Bible(s): A Response,” in *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies*, ed. Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen, and Outi Lehtipuu (SBR, 24; Berlin: de Gruyter, 2023), 275–288 (285).

cultural changes were under way which would eventually undermine the position of the Sami language, along with other non-“national” languages. Influential scholars like Benedict Anderson, Ernest Gellner, and Eric Hobsbawm have described how nationalism and nationalistic ideologies rose in Europe from the end of the eighteenth century onwards. Central to nationalistic ideology was (and is) the emphasis on language issues,¹⁹ with the connection between nation and language as a core component of nationalistic thinking. The notion of “one language, one nation,” often traced to Johann Gottfried Herder, was built on the idea that “nationhood was dependent on a single and exclusive language.”²⁰ As an outcome of the spread of these ideas, the Swedish authorities actively strove to achieve a “standardized national culture” in the course of the nineteenth century, with the national language (Swedish) as a central component of such a standardized national culture.²¹ This, however, also meant that other cultural features, previously considered central, were downplayed. One such feature was religion. Along with different processes of secularization, language gradually came to replace religion as the most important component of national culture.²² In this way, the seventeenth century Lutheran orthodox catchword “unity in religion” came to be replaced by “unity in language.” Language had become the primary means for achieving societal cohesion.

These developments had important political consequences in terms of official language policy. In Sweden as in the other Nordic countries, language policy (and other types of cultural policy) during this period can be described in terms of cultural assimilation, according to which cultural and linguistic minorities were supposed to assume the habits of

¹⁹ Maria Wingstedt, *Language Ideologies and Minority Language Policies in Sweden: Historical and Contemporary Perspectives* (Stockholm: Stockholm University, 1998), 27.

²⁰ Michaela Wolf, *The Habsburg Monarchy's Many-Languaged Soul: Translating and Interpreting, 1848–1918* (trans. Kate Sturge; Amsterdam: John Benjamins, 2015), 36.

²¹ See Lars Elenius, *Nationalstat och minoritetspolitik: Samer och finskspråkiga minoriteter i ett jämförande nordiskt perspektiv* (Lund: Studentlitteratur, 2006), 137.

²² See Elenius, “Statlig minoritetspolitik,” 74.

the majoritarian population.²³ One specific form of cultural assimilation was linguistic assimilation, which entailed that the Sami people (and other linguistic minorities) were expected to assume the Swedish language as their language of use.²⁴ While developing from the mid-nineteenth century, the 1870s mark the breakthrough for the assimilationist language politics in Sweden. In 1876, the authorities initiated a shift towards using Swedish as the exclusive language of education.²⁵ At the same time, the Church of Sweden—which was still at this point of time responsible for primary education in the country—stipulated that all instruction in the so-called Nomad schools should be given in Swedish.²⁶ While the Church still encouraged Sami as a language for religious services, it was hence not permitted as a language of education.²⁷ In the helpful distinction of Lars Elenius, the Sami language was encouraged as a “church language” but discouraged as a “citizenship language.”²⁸ As Swedish citizens, the Sami were expected to speak Swedish.

The breakthrough of this language policy in the second half of the nineteenth century was likely due to the impact of evolutionary linguistics (“Language Darwinism”), which developed in the 1860s onwards. Evolutionary linguistics was founded on the idea that languages compete with each other and that one language can, and must, spread geographically at the expense of others.²⁹ A struggle for “Swedishness” and

²³ Elenius, “Minoritetsspråken”; Mienna Sjöberg, “Kristendomens historia.”

²⁴ On linguistic assimilation, see Wingstedt, *Language ideologies*, 27–28.

²⁵ Anderzén, “Finska språket,” 126.

²⁶ *Samerna i Sverige*, 46.

²⁷ Elenius, “Minoritetsspråken.”

²⁸ Elenius, “Minoritetsspråken.”

²⁹ Elenius, *Nationalstat och minoritetspolitik*, 110–113. See also Leena Huss, *Reversing Language Shift in the Far North: Linguistic Revitalization in Northern Scandinavia and Finland* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1999), 71–72, on the more general Social Darwinistic thinking underlying Swedish cultural policy in the decades around the turn of the twentieth century. Cf. on the so-called Norwegianization politics (“fornorskingspolitikken”) Per Kjølås, *Bibelen på samisk: En bok om samisk bibeloversettelse* (Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1995), 34–35.

for the Swedish nation-state, which importantly included the Swedish language, could therefore only take place at the expense of other (minority) cultures and languages. A sociopolitical factor that should be taken into account is the dismantling in 1905 of the union between Sweden and Norway; as an outcome of this event, both Swedish and Norwegian nationalism was amplified, along with cultural homogenization and standardization. This means that state authorities (in both countries) placed an even greater emphasis on linguistic assimilation.³⁰ The first half of the twentieth century is the period when we find the assimilationist politics at its peak, with a consistent suppression of the use of the Sami language. In the 1940s, however, this was slowly starting to come to an end with a gradual reevaluation of the place of Sami (and Finnish) in the Swedish school system. Elenius contends that it is at the end of the 1950s that the assimilation politics actually comes to an end.³¹ Patrik Lantto and Ulf Mörkestam trace these changes to the end of the Second World War, with the experiences from the war heavily undermining the credibility of the earlier public discourse.³² Finally, Lovisa Mienna Sjöberg claims that assimilation politics was fully abandoned only in the 1970s.³³

AN “ETHNO-LINGUISTIC” PROJECT: TAKING THE FIRST STEPS TOWARDS A NEW “SWEDISH” BIBLE

The assimilationist politics was thus starting to be questioned in the 1940s. As suggested above, however, there would still be at least a couple of decades before it was officially abandoned. This is significant

³⁰ Elenius, *Nationalstat och minoritetspolitik*, 149.

³¹ Elenius, *Nationalstat och minoritetspolitik*, 25.

³² Patrik Lantto and Ulf Mörkenstam, “Sami Rights and Sami Challenges: The Modernization Process and the Swedish Sami Movement, 1886–2008.” *Scandinavian Journal of History* 33 (2008): 26–51 (28).

³³ Mienna Sjöberg, “Kristendomens historia,” 47.

when I now turn to the initiatives in the 1960s and early 1970s towards a translation of the biblical texts into Swedish, a translation that would eventually bear the name of Bibel 2000. I argue that the temporal context is decisive in order to understand this translation and its specific characteristics, and not least the arguments that underpinned it and functioned as its “source of biblical authority.”³⁴ As the debate on the new translation unfolded in the wake of the original initiative in 1961, a new Swedish Bible was consistently framed as a “general cultural interest.” In what follows, I will argue that the concept of culture at play in this discourse clearly equaled national culture (i.e., the culture of the nation-state), with the national language Swedish as its most important component. In the arguments surrounding the making of the translation, language hence came to function as an integral part of the definition of “national” in the concept of national culture. The translation was, directly or indirectly, framed as a Bible for all Swedish-speaking citizens, and in this way the function of language, not only in but also for the translation, was emphasized in an unprecedented way. Thus, even while earlier majoritarian translations had, obviously, been translations of the biblical texts into the Swedish language, language had not been an important, or at least not the most important, “source of biblical authority” for them. These translations had drawn on other sources of authority, most importantly the national Lutheran religion.

The translation was initiated in 1961 through a private parliamentary motion, placed by one Manne Ståhl.³⁵ The motion framed the Bible as a national, Christian interest, which suggests that Ståhl considered the Bible as primarily a Christian scripture. Ståhl even suggested that a new translation, whereby the people could better apprehend the mes-

³⁴ Sheehan, *The Enlightenment Bible*, 91.

³⁵ See Richard Pleijel, “The 1960s Bible: Investigating Discourse on a Swedish Translation of the New Testament,” *Perspectives: Studies in Translation Theory and Practice* (2023): 1–15. Ståhl’s motion primarily concerned a translation of the New Testament, which suggests that he primarily saw the Bible (“the Bible” and “the New Testament” were used interchangeably in the motion) as a Christian scripture.

sage of the Bible, had the potential of resisting the ongoing secularization process; in this line of thinking, language was placed in the service of the national religion.³⁶ Irrespective of how language was imagined as a tool for this or other purposes, one may thus note that language itself did play a central role in the arguments of the motion.³⁷ When the motion was debated in the second (lower) chamber in 1961, all four MPs debating the motion pointed to developments of the Swedish language since the most recent biblical translation (the 1917 Church Bible).³⁸ This was also mentioned as an important argument in the directives to the committee appointed in 1963 for investigating the possibility of a new translation.³⁹ What was furthermore clear in the debate was that the Bible, even if being of interest to different religious groups in the country, was no longer considered an exclusive property of the national church (the Church of Sweden). The new translation would not become a new Church Bible.⁴⁰ Since the national Lutheran religion could no longer function as a “source of biblical authority,” something else had to fill its place. This something else was, it would turn out, *culture*. In the 1961 debate and in the 1963 directives referred to above, the new translation was accordingly framed as a “general cultural interest.”⁴¹ This was also highlighted in the directives issued in 1972 by cabinet minister Alva Myrdal, who appointed the translation committee (the Bible Com-

³⁶ This suggests a situation in which “religious nationalism” and “linguistic nationalism” overlapped (cf. Elenius, “Minoritetsspråken”).

³⁷ *Bihang till Riksdagens protokoll år 1961, fjärde samlingen, första bandet*, 11–14.

³⁸ *Riksdagens protokoll år 1961, andra kammaren, tredje bandet*, 135–139.

³⁹ *1964 års riksdagsberättelse*, 292.

⁴⁰ A report by the 1963 Bible Committee, published in 1968, did suggest a translation called “church bible” (along with a second translation called “people’s bible”). The “church bible” was, however, consistently denounced by the organizations and groups responding to the report. Neither had a translation with this designation been the object of debate in the parliamentary chamber following the initiative in 1961. See Pleijel, “The 1960s Bible.”

⁴¹ Pleijel, “The 1960s Bible.”

mission).⁴² The “general cultural interest” never received any more substantial definition, but the underlying concept of culture clearly equaled national culture: it was something that united, or at least had the potential of uniting, all Swedes. Indeed, once finalized, the translation would be framed as something that had been “undertaken on behalf of the Swedish people.”⁴³

In the directives of Alva Myrdal, the new translation was framed as “a matter for the whole nation, as defined by its common language and cultural history.”⁴⁴ Underlying this definition on finds, according to Tobias Harding, “an ethnic concept of the nation.”⁴⁵ This definition of the nation did not include everyone living within the borders of the Swedish territory: “the Bible was considered part of a Swedish cultural heritage from which immigrant churches and non-Christians were excluded, while Swedish atheists were included.”⁴⁶ Harding furthermore contends that the directives voiced an “ethno-linguistic opinion,” which suggests a mutual connection between the people (*ethnos*) and their common language. It was to this people that the Bible belonged.⁴⁷ This

⁴² Pleijel, “The 1960s Bible,” 9

⁴³ Marianne Bjelland Kartzow and Karin Neutel, “‘God Speaks our Language’: Recent Scandinavian Bible Translations and the Heritagization of Christianity,” in *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies*, ed. Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen, and Outi Lehtipuu (SBR, 24; Berlin: de Gruyter, 2023), 163–178 (172).

⁴⁴ Harding, *Nationalising Culture*, 163. This was visible not least in Myrdal’s contention that once published, the new translation should have the possibility of functioning as “main text in the Swedish language area” (see Pleijel, *Om Bibel 2000*). It should however be noted that there was no complete overlap between national language and nation-state, since “the Swedish language area” also comprised the Swedish-speaking parts of Finland. Still, this shows that language was indeed considered the most important attribute of the intended readership, an argument that was only possible following the shift from religious to linguistic nationalism in the late nineteenth century onwards.

⁴⁵ Harding, *Nationalising Culture*, 163.

⁴⁶ Harding, *Nationalising Culture*, 164.

⁴⁷ See Harding, *Nationalising Culture*, 356, 360.

is one possible explanation why immigrant churches were excluded: they (originally) stemmed from areas with maternal languages other than Swedish, which was also the case with some of the non-Christian groups (most notably Muslims).⁴⁸ Swedish atheists, however, belonged to the intended readers of a new translation—simply because they spoke Swedish. In this way, the notion of a “Swedish Bible” came to denote a Bible in the language of the nation-state, as opposed to the Bible for Sweden as a Lutheran nation in previous centuries. The “Swedish Bible” had come to equal “the Bible in Swedish.”⁴⁹

ETHNO-POLITICAL MOBILIZATION AMONG THE SAMI PEOPLE: LANGUAGE AS AN IDENTITY MARKER

I have suggested above that “the Bible in Swedish” was not only a concept that encompassed the language that the biblical texts were translated into, but also a concept that drew on a monocultural and monolingual context where language over time had emerged as one of the most important tools for societal cohesion. The Swedish language, and its

⁴⁸ The board of the Bible Commission included representatives from the Roman Catholic Church from the start (1973), but a representative for the Orthodox churches was not included until 1997. This fact possibly confirms Harding’s contention, but also points to a more pluralistic situation in the 1990s compared to the early 1970s.

⁴⁹ The same (implicit) definition can be detected in a number of works on Swedish biblical translation; for example, in the volume *Den svenska bibeln: ett 450-års jubileum* (The Swedish Bible: A 450 Years Anniversary [Stockholm: Proprius, 1991]), “the Swedish Bible” equals the Bible in Swedish (with one notable exception; see Walter Persson, “Översättning i missionen,” 378–394). This is also the case with Birger Olsson’s book *Från Birgitta till Bibel 2000: Den svenska bibelns historia* (From St. Bridget to Bibel 2000: The History of the Swedish Bible [Stockholm: Verbum, 2001]), which despite the title concerns only translations into Swedish. Of course, an overwhelming majority of biblical translations used in Sweden—a territory that has varied substantially over the centuries—have been translations into Swedish, but translations into a number of other languages (for example Sami) have existed and been used, and should therefore also be considered part of “the Swedish Bible.”

connection to national culture, had become an important source of authority for the biblical translation, which also motivated the public (state and governmental) interest in the translation. It is highly significant that the arguments concerning the translation and its intended readers (that is, the Swedish population as defined by its common culture and language) were articulated in the 1960s and early 1970s, as the cultural monolingualism was still during this period of time perceived as a given in public discourse and in cultural policy. And yet, as already suggested, things had started to change. The assimilation politics against the Sami people, which had largely drawn on monoculturalism and monolingualism, was gradually being more and more questioned. Eventually, it would be completely abandoned as official policy, but at that point of time, the new “Swedish” translation Bibel 2000 was already well under its way. In what follows, I will discuss more in-depth how the assimilation politics of the Swedish state was challenged by different actors within the Sami community, with a focus on how these framed the importance of language for the construction of Sami identity.

The 1950s saw an increased ethno-political mobilization within the Sami community, with the founding of *Svenska samernas riksförbund* (National Association of Swedish Sami, 1950) as an important event.⁵⁰ The ethno-political mobilization was explicitly connected to questions of language revitalization.⁵¹ With ethnic mobilization as a form of resistance to the political project of the nation-state,⁵² it was only natural that the Sami mobilization took issue with one of the most obvious features of Swedish cultural policy, namely the national language, and more specifically the expansion of this language that had taken place at the expense of the Sami language. Just as language had been the aspect of minority culture *par préférence* targeted by the Swedish authorities in the nineteenth and early twentieth centuries, so language now began to

⁵⁰ For a background, see Elenius, *Nationalstat och minoritetspolitik*, 214–217.

⁵¹ See Huss, *Reversing Language Shift*.

⁵² Björn Hettne, Sverker Sörlin, and Uffe Østergård, *Den globala nationalismen: Nationalstatens historia och framtid* (2nd ed.; Stockholm: SNS, 2006), 370.

emerge as the main marker of Sami identity.⁵³ When at the end of the 1950s a joint conference was arranged by the Nordic Council and the Nordic Sami Council (instated in 1953), it was suggested that language should define who was to be considered a Sami person. This must be understood in contrast to the Swedish legislation of the 1880s and 1890s, where Samihood had been defined solely in terms of reindeer herding, thereby “establishing a specific conception of Sami identity.”⁵⁴ Now, this conception began to change, as reindeer herding was replaced by language as the most important identity marker and as a main feature of Sami culture.⁵⁵

The governmental report *Samerätt och samiskt språk* (Sami Rights and Sami Language), published in 1990, marks an important event in the official Swedish cultural policy towards the Sami language; the report argued that “the Sami language should be protected as a part of the Swedish cultural heritage.”⁵⁶ No longer was Swedish culture officially equated with the Swedish language. The monocultural and monolingual conception of cultural heritage, which could be detected in the arguments on the new biblical translation into Swedish in the 1960s and early 1970s (see above), had given way to a more multicultural conception of cultural heritage. As a response to the European Framework Convention for the Protection of National Minorities, the “Minority Language Committee” was formed in 1995. Its report was published in 1997,⁵⁷ and this report, in turn, prepared the way for the governmental

⁵³ Harding, *Nationalising Culture*, 95; Lantto and Mörkenstam, “Sami Rights,” 40.

⁵⁴ Ulf Mörkenstam, “Group-Specific Rights as Political Practice,” in *The Politics of Group Rights: The State and Multiculturalism*, ed. Ishtiaq Ahmed (Lanham: University Press of America, 2005) 35–59 (46).

⁵⁵ Cf. Olavi Korhonen, “Språk och kultur i det lulesamiska området,” *Svenska bibelsällskapets årsskrift* (1997), 23–25.

⁵⁶ Harding, *Nationalising Culture*, 183 n. 476. See SOU 1990:91, *Samerätt och samiskt språk: slutbetänkande*.

⁵⁷ SOU 1997:93, *Steg mot en minoritetspolitik: Europarådets konvention för skydd av nationella minoriteter*.

proposition mentioned in the introduction of this article. By voting in favor of the proposition, in February 2000 the Swedish Parliament ratified the framework convention. The Swedish Bible Society reacted to the new political reality, with representatives stating that “of course, a national Bible Society needs to ensure that there are translations of the Bible to the official languages of the country.”⁵⁸ In other words, the fact that the Swedish state had acknowledged the existence of linguistic minorities became an important impetus for the production of new translations. The developments described above can be summarized by the term *recognition*.⁵⁹ The official authorities had recognized the existence of cultural and linguistic minorities. In other words, official policy no longer aimed at ignoring or opposing the existence of these minorities.

On a general level, the recognition of national minority rights means that the Swedish state accepted different types of nationalisms within its borders,⁶⁰ instead of trying to evoke *one* official nationalism—whether linguistic, as had been the case since the latter half of the nineteenth century, or religious, as in more distant historical periods. These larger cultural and political processes are vital for understanding how and why the Sami translation project of the Nordic Bible Societies came about in the mid-1980s, to which I now turn. As I will show, the question of language played a decisive role in this project, as it had in the arguments on a new “Swedish” Bible in the 1960s and early 1970s, but in a very different sense and against the background of a rapidly and radically changing cultural context. I focus first on the question of language in

⁵⁸ Anders Ruuth, Anders Alberius, and Krister Wos Andersson, *Bibeln till Sverige och världen: Svenska bibelsällskapets historia 1815–2015* (Uppsala: Svenska Bibelsällskapet, 2015), 102 (my translation).

⁵⁹ See, for example, Charles Taylor, “The Politics of Recognition,” in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1994), 25–74.

⁶⁰ Lars Elenius, “Nationella minoritetens symboliska nationsbyggande: Föreställningen om Kvänland och Sápmi som nya former av etnopolitik bland finskspråkiga och samiskspråkiga minoriteter,” *Historisk tidskrift* 138 (2018): 480–509 (487).

the Sami translation project, and then on the importance of this translation project for Sami identity formation.

THE NORDIC BIBLE SOCIETIES AND THE TIME FRAME FOR THE MULTILINGUAL SAMI BIBLE

In 1984, the Norwegian Bible Society decided to carry out a translation of the biblical texts into North Sami. As a consequence of new rules for orthography, it had been decided in the 1970s to “transcribe” the 1895 North Sami translation into the new orthography; these texts were published in the late 1970s and early 1980s.⁶¹ This was, however, considered an unsatisfactory solution, and it was therefore eventually decided that a translation proper should be carried out. In 1987, the project turned into a collaboration between the Bible Societies in Norway, Finland, and Sweden, which was only natural given the fact that North Sami is spoken in all three of these countries (and to some extent also in Russia). The complete translation was published in 2019 as *Bibbal*.⁶²

In the early 1990s, the Swedish Bible Society had decided on a New Testament translation into Lule Sami; the translation was published in 2003 (a translation of the complete Bible is expected to be published in the latter half of the 2020s).⁶³ Also this project has turned into a Nordic collaboration, with the Swedish and Norwegian Bible Societies working together on the translation. A South Sami translation of the New Testament is underway, coordinated by the Swedish Bible Society; the finalized translation was presented in August 2024. Already the fact that the translations are the outcome of Nordic collaboration can be connected to the new multicultural situation, which, along with trends of globalization, entails an undermining of the nation-state as a given political and cultural framework. After all, earlier Sami translations of (parts of)

⁶¹ Kjølås, *Bibelen på samisk*, 99–101.

⁶² See Bjelland Kartzow and Neutel, “God Speaks our Language,” 170.

⁶³ See Korhonen, “Språk och kultur,” 24.

the Bible were all national—Swedish or Norwegian/Danish-Norwegian⁶⁴—projects, and not transnational collaborations.⁶⁵

The time frame for these translations, with the earliest (into North Sami) initiated in the 1970s and 1980s, suggests that they not only followed a change in cultural policy of the Nordic countries, but also to some extent came about *along* these changes—and perhaps also contributed to them. In this sense, the translations have functioned as contributions to the development of Sami identity through language standardization. I now turn to these two aspects of the contemporary Sami Bible.

Language

What unites the translations, especially the North Sami and Lule Sami translations, is that they are explicitly presented as a contribution to new standardized forms of the respective language varieties.⁶⁶ Earlier translations, with the 1811 Bible as perhaps the foremost example, had put forth a constructed form of Sami language based on Ume Sami, while the Northern form of the language came to dominate later on in the nineteenth century. A different, but related, problem was that the 1895 Norwegian translation into North Sami had been based on Danish-Norwegian texts, which means that the specifically Danish-Norwegian biblical language was carried over in the 1895 translation. It has also been noted that the Lule Sami New Testament translation from 1903 was strongly influenced by Swedish, to the point that the language of this translation, according to one observer, “cannot be regarded as correct Sami.”⁶⁷ The same contention has been made when it comes to

⁶⁴ Up until 1814, the dual monarchy Norway-Denmark effectively functioned as one state.

⁶⁵ Henriksen, ”Bibelen på samisk,” 70–78.

⁶⁶ See, for example, Lotta Ring, ”Nordsamiskt bibelsläpp,” *Bibel 3* (2019): 8.

⁶⁷ Susanna Angéus Kuoljok, ”Samiskan har ingen krubba åt Jesus: Funderingar kring den lulesamiska bibelöversättningen,” in *Samisk kyrka: Nu är rätt tid för praktisk solidaritet med samerna* (Uppsala: Svenska kyrkan, 2003): 113–122 (115).

influences of the Norwegian and Swedish languages on the 1895 translation.⁶⁸ These features of the old translations have hence been perceived as a problem, and the new translations are supposed to achieve an establishing of more correct forms of the language varieties. But this is no mere return to a correct version of the written form of, for example, Lule Sami, but to a large extent a *construction* of such a “correct” form. The Sami translation project of the Nordic Bible Societies is therefore a project where biblical translation is used as a tool in the service of language standardization. This, however, should not only be understood as a linguistic operation, as the establishment of a correct language form, but also as an indication of the importance of language itself as a contribution to Sami identity formation.

Identity

The contribution to a standardization of the Sami language hence also pertains to Sami culture more broadly. Above, it was noted that *language* and *culture* were seen as closely connected, and that language emerged as a core part of Sami identity in the wake of the ethnopolitical mobilization in the 1950s onwards. In this sense, we could speak of the current Sami translations as tools in the construction of a “we.”⁶⁹ Thus, while we clearly find notions of national identity underlying the arguments on Bibel 2000 in the 1960s and 1970s, the Sami translations can also be connected to a question of national identity: that of the Sami people and their “symbolic” nation, Sám̄mi.⁷⁰ In the first case, the trans-

⁶⁸ See Endre Mørch and Thomas Magga, eds., *Samiska i ett nytt årtusende* (Copenhagen: Nordic Council of Ministers, 2002), 129. These features of the Sami translations discussed can be connected to the fact that they were all *indirect* translations, that is, translations of translations (for this definition, see Yves Gambier, “La retraduction, retour et détour,” *Meta* 39 [1994]: 413–417).

⁶⁹ Bjelland Kartzow and Neutel, “God Speaks our Language,” 178.

⁷⁰ On Sám̄mi as a “symbolic” nation, see Lars Elenius, “Nationella minoriteteters symboliska nationsbyggande.”

lation was being connected to national (that is, nation-state) identity, with national language as a primary component. This means that Bibel 2000—or rather the discourse on this translation—played a part in the othering of groups that were not considered part of that identity. In the case of the Sami translations, translation plays a positive role in the construction and maintenance of a national identity that could not fit within the nation-state project Bibel 2000, in which the “Swedish Bible” equaled the Bible in Swedish.⁷¹

The connection between language and identity formation, and the role that translations can play in this process, has been explicated by a number of actors in the Sami translation project of the Nordic Bible Societies. Recently, Hans Olav Mørk of the Norwegian Bible Society has underlined the importance of the translations for Sami identity.⁷² In 1996, the then director of the Swedish Bible Society stated that the translation project was “a part of the growing pursuit of the Sami people in safeguarding their language and strengthening their identity” (and, vice versa, that the previous suppression of the Sami language had entailed a suppression of Sami identity).⁷³ Similarly, when the then bishop of Luleå spoke at the presentation of the Lule Sami New Testament translation in Jokkmokk in 2000, he stated that as an outcome of the earlier ban to speak Sami in schools, many Sami children had “started to suppress their language and their Sami identity.”⁷⁴ More examples could be given. In this discourse surrounding the Sami translations, we thus

⁷¹ On the role of translation in constructing national identities and in othering groups that are not perceived as part of this national identity, see Sandra Bermann, “Introduction,” in *Nation, Language, and the Ethics of Translation*, ed. Sandra Bermann and Michael Wood (Princeton: Princeton University Press, 2005), 1–10; see also, more generally, Michael Cronin, *Translation and Identity* (New York: Routledge, 2006).

⁷² <https://sverigesradio.se/artikel/an-drojer-bibeln-pa-lulesamiska>.

⁷³ Lester Wikström, “Bibeln på samiska,” *Svenska bibelsällskapets årsbok* (1996): 43–47 (43, my translation).

⁷⁴ Katarina Hällgren, “Ådå Testamennta överlämnades till samerna,” *Samefolket* 11 (2000): 2–4 (my translation).

see a close connection between Sami language and Sami identity, with an acknowledgment of the role that translation has to play in Sami identity formation.

In the following, concluding section, I will broaden the discussion of the questions of language and identity in relation to biblical translation. I will offer some reflections on these questions in the light of Jonathan Sheehan's concept of sources of biblical authority, placing both translation projects investigated (Bibel 2000 and the Sami Bible) in their time-specific contexts. Ultimately, this sheds light on the contexts themselves and on the sociocultural and political changes that have occurred between the two translation projects.

CONCLUSION: MONOLINGUALISM VS. MULTILINGUALISM AS SOURCES OF BIBLICAL AUTHORITY

In his book *The Enlightenment Bible*, Jonathan Sheehan paints a picture of the changes that “the Bible” underwent during the Enlightenment era. As the traditional “theological truth” was undermined in the wake of different religious and intellectual processes, often termed secularization, the old question “What is the ultimate source of biblical authority?” was given new answers.⁷⁵ The pre-Enlightenment Bible had rested on one single source of authority: its divine origin, its status as the Word of God; the (post-)Enlightenment Bible, however, “was ineluctably *plural* in its character,” since the Bible was now being distributed over a number of practices, genres, and disciplines.⁷⁶ The new sources of biblical authority included history, scholarship, philology, and political institutions (patronage).⁷⁷ The new answers to the old question of biblical authority derived from these different sources enabled the Bible to survive as a vital part of the public space in late modern Europe.

⁷⁵ Sheehan, *The Enlightenment Bible*, 91.

⁷⁶ Sheehan, *The Enlightenment Bible*, 91.

⁷⁷ Sheehan, *The Enlightenment Bible*, 11–12, 12–15, 48–50, 185.

Sheehan's argument is applicable also to the case of biblical translation.⁷⁸ In the case of Sweden, historical translations/versions (such as those of 1526/1541, 1618, and 1703) had all been produced on the basis of "theological truth."⁷⁹ The translation published in 1917 indicates a changing but not completely changed situation; "secular" exegetical scholarship clearly influenced the work of the translators,⁸⁰ but the translation was still explicitly designated "Church Bible." However, in the 1960s and early 1970s, the Church would have largely lost its function as a source of biblical authority. Instead, national language had come to replace it as an important such source of authority. The production of an official Swedish Bible was motivated on this basis, and not on the basis of the (former) Lutheran religion of the nation-state. This can also be framed in terms of societal cohesion as a source of authority; if the Bible was to function as a means of societal cohesion, for the society at large, it was as a cultural document in the language of the nation-state, and not as the Word of God for a religiously homogenous people.

Above, I have suggested that the arguments on the new translation should be understood against a monocultural and monolingual framework that was still in the early 1960s to a large extent a political and cultural reality. Yet, at precisely this time, forceful sociopolitical changes were on their way. The Sami ethnopolitical mobilization in the 1950s onwards was as much a reflection of as a contribution to these developments. Eventually, a new multicultural and postnational framework would largely have replaced the old monocultural framework, and it is

⁷⁸ Indeed, translation is one of the survival forms of the (post-)Enlightenment Bible that Sheehan extensively discusses.

⁷⁹ There was another important source of authority that should be acknowledged, namely the royal patronage of all of these translations/versions. However, the royal patronage itself rested on the notion of the divine king, which means that "theological truth" was a presupposition for royal patronage.

⁸⁰ See Rebecca Idestrom, *From Biblical Theology to Biblical Criticism: Old Testament Scholarship at Uppsala University 1866–1922* (CBOT, 47; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2000).

in light of these changes that the Sami translation project of the Nordic Bible Societies should be understood. This, however, not only has to do with this specific translation project and the translations which are the outcome of it; it also more generally concerns how “the Bible” is being imagined, conceptualized, and produced in specific contexts. From being conceptualized as a tool in the service of societal cohesion in the framework of the nation-state, the Bible was instead being imagined as a vital part of the identity formation of a linguistic and ethnic minority in a multinational state. In the Sami Bible, we thus see yet another biblical metamorphosis, drawing on multiculturalism and postnationalism as sources of authority, enabling “the Bible” to survive in a new era and a new context.

The New Sami Bible Translation*

SEPPO SIPILÄ

The Finnish Bible Society

seppo.sipila@piplia.fi

INTRODUCTION

My aim with this article is to shed light on Bible translations in various forms of Sami—what they are, how they are made, and what challenges one faces when translating the biblical text into Sami. I will begin with an introduction to the modern theory and practice of Bible translation from the perspective of the Bible societies in Nordic countries. The reason for this is that these societies have been (and still are) taking the responsibility of publishing translations for Sami speakers. Then, I shall introduce past and present translations and use one of them—*Biibbal 2019*—to illustrate some of the challenges one faces when aiming to compose a modern translation into Sami. Finally, I shall concentrate on a few issues that turned out to be especially problematic in the translation work and relate them to theoretical frames that might shed light on why these issues constitute a challenge to Bible translation.

WHY AND HOW THE BIBLE IS TRANSLATED: A PERSPECTIVE FROM THE BIBLE SOCIETIES

To put the discussion of Bible translation efforts into a larger perspective, we ought to start by asking the general question “Why translate the

* I would like to thank the participants of the Exegetiska dagar 2023 for encouragement and especially the editor David Davage for his careful work on my paper.

Bible?” . As the modern Sami translations are commissioned by Bible societies, it is useful to first offer their answer to this question. The Bible Societies together form an international fellowship called the United Bible Societies (UBS). The shared understanding of the goals and ethos of the Bible Societies is expressed in the fellowship’s principal document—*The Fellowship Agreement*—uniting the societies around a common vision: “The Bible for Everyone.”¹ This vision is further specified as to “achieve the widest possible, effective and meaningful distribution of the Holy Scriptures, and to help people interact with the Word of God,”² which, in turn, is related to the Great Commission (Matt 28) and *Missio Dei*. Consequently, the UBS sees its role as being a deliverer of the Bible to everyone who might want it, as well as a facilitator of interaction with the Bible. The aim is, thus, both practical and spiritual.

The basic principles themselves do not tell how the common aim is to be achieved. One of the central ways has been Bible translation, and the fellowship has agreed on translation principles, described in another key document, the *UBS Guidelines for Scripture Translation*. These principles reflect a long experience in conducting Bible translation globally and acknowledge the different requirements needed when translating the Bible for different purposes. There are, for example, quite different requirements for a translation intended for one church only and for a translation intended for more than one, since different church traditions approach questions of canon and interpretation in a wide variety of ways. In all cases, however, *UBS Guidelines* delineates the importance of using the “best and most reliable base text.”³ It also describes other aspects of the translation work, albeit briefly and, most often, by referring to documents containing more detailed instructions.⁴

¹ *UBS Fellowship Agreement* § 1.

² *UBS Fellowship Agreement* § 3.

³ *UBS Guidelines for Scripture Translation* § A, B1, and C.

⁴ See especially the guidelines jointly agreed with the Catholic Church; *Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible* (1987).

The basic thinking behind the principles is described in publications on translation theory and practice. One of the more influential textbooks of that kind is *From One Language to Another* by Jan de Waard and Eugene A. Nida.⁵ Among others, it includes an appendix on procedures for conducting a Bible translation project. Here, de Waard and Nida explain various stages of the process and what is needed to complete the project.⁶ The summary includes a bold statement “This [engaging in the process of translating] becomes the best guarantee of intellectual humility and inspired creativity in making the message of life come to life.”⁷

More specifically, the process can be summarised into five stages: 1) preliminary procedures; 2) drafting; 3) reviewing the draft; 4) testing; and 5) preparations for publishing.⁸ Starting with preliminary procedures, they include decision-making regarding the nature of the translation project: What is translated? To whom? By whom is it done? What are the principles to be used in the project in question?⁹

Secondly, de Waard and Nida argue that the ideal way to create the basic translation—the draft—is to form a team, and to distribute the translation work among the team members. The reason for this is because translating the Bible requires a great deal of specialized knowledge—not only on the Bible itself, but also on the receptor language and culture.¹⁰

Thirdly, reviewing the draft means forming a group of people with competence in biblical studies and receptor language and culture.¹¹ The

⁵ Jan de Waard and Eugene A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating* (Nashville: Thomas Nelson, 1986), 188–209.

⁶ de Waard and Nida, *Language*, 188–209.

⁷ de Waard and Nida, *Language*, 209.

⁸ Eugene A. Nida and Charles Taber, *The Theory and Practise of Translating* (Leiden: Brill, 1969), 183–186, describe the process as containing four stages, but the overall process is the same.

⁹ de Waard and Nida, *Language*, 190.

¹⁰ de Waard and Nida, *Language*, 191.

task of the group is to provide feedback on drafts. In addition to such a review group, de Waard and Nida also recommend forming a larger consultative group to guarantee the acceptance of the translation. To this end, the larger group could include church leaders or other people of authority.

Simply drafting and reviewing the drafts is not, however, enough to secure the quality of the new translation. The text needs, fourthly, to be tested. By testing, information can be gathered on three different aspects of the translated text: its readability, understandability, and acceptability. De Waard and Nida underline the fact that these three are by nature different aspects of the text and should not be confused.¹² Testing the translation can be done in several different ways, but the importance is to gain information about the three different aspects of the text and improve the text where necessary.

Finally, the fifth stage consists of various actions in preparing the translation for publication. Among these, the authors mention proof-reading,¹³ but there are also other technical steps depending on how the new translation will be published. I shall later give examples of how all of this can be put into practice.

So far, I have discussed principles on a general, theoretical level in order to highlight the complexity of any Bible translation. Next, I will survey existing Sami Bible translations and ongoing projects.

SAMI BIBLE TRANSLATIONS PAST AND PRESENT

Overview

According to linguists, Sami speakers use nine different variants of Sami.¹⁴ These are mostly called language, since these variants are not

¹¹ de Waard and Nida, *Language*, 193, speaks about competence as stylists.

¹² de Waard and Nida, *Language*, 204.

¹³ de Waard and Nida, *Language*, 206.

mutually understandable.¹⁵ Today, there is a translated part of the Bible for nearly all forms of Sami.

The earliest efforts to translate the Bible into Sami can be traced back to the seventeenth century. The first publication which included the translated text of biblical books was a church manual for the Church of Sweden entitled *Manuale Lapponicum*. The manual came out in 1648 and included the Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, the Gospels, and liturgical selections from the Acts and the New Testament letters.¹⁶ The translation was made by Johannes Tornæus. He was the vicar of the Torneå parish and according to his own words, he was not very familiar with the Sami language. Nevertheless, the royal administration had ordered the translation to be composed in such a way that the manual could be used in all Sami-speaking areas.¹⁷ Studies have shown that this was also the case—at least in the sense that the Sami used in the manual does not purely follow any known spoken variant of Sami.¹⁸

¹⁴ Pekka Sammallahti, *The Saami Languages: An Introduction* (Kárášjohka: Davvi Girji, 1998), 6.

¹⁵ Ole Henrik Magga, “Bibelöversättningar till nordsamiska”, *Teologinen Aikakauskirja* 126 (2021): 152–168 (152–153), uses the terms *språk* (Eng. “language”) and *dialekter* (Eng. “dialects”) interchangeably when speaking about various forms of Sami.

¹⁶ Magga, “Bibelöversättningar,” 153: “*Manuale* ... började översättningsarbetet på allvar.” On the *Manuale* in general, see Hanna Lidberg, *Johannes Torneus & Manuale Lapponicum* (Opuscula Uralica, 6; Uppsala, 2002).

¹⁷ Johannes Tornæus, *Manuale Lapponicum: Tat lie Praude-Kiete Kirrieg, Joite mij adnestop, nabmatom* (Stockholm: Keyser, 1648), *a vi*. The introduction to *Manuale* has numbered folds, but the number for *a vi* is missing. According to the introduction the work is dedicated to Queen Christina.

¹⁸ According to Eino Koponen, “Johannes Tornæuksen Manuale Lapponicum murrepohjasta ja vaikutuksesta ruotsinlapin kirjakielen myöhempään kehitykseen,” *Sanoista kirjakieliin: Jublakirja Kaisa Häkkiselle 17. marraskuuta 2010* (Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia, 259; Helsinki, 2010), 50–51, the language used in *Manuale* does not match with any spoken dialect of Sami, but as such formed a basis for the later, in the eighteenth century, developed literary Sami.

The first known publication including only the biblical text is a New Testament, *Ådde Testament*, from 1755. The translation was the responsibility of another vicar, Pehr Fjellström. The language used in this first printed New Testament is also not any existing form of Sami, but an artificial literary Sami, *det sydlapska skriftspråk*, which is not used anymore.¹⁹ The published New Testament was not, however, the first effort in making one, but the earlier attempt to translate and publish the New Testament (1701–1713) failed. The translator of the earlier attempt was Lars Rangius, a vicar of Silbojokk parish. Unlike Tornæus and Fjellström, Rangius was a Sami speaker by birth. The work, however, was never published.²⁰

The first complete Bible in Sami (*Tat Ajles Tjalog*) was published in 1811. The New Testament was a revision of the 1755 New Testament, but the Old Testament and the deuterocanonical books were newer.²¹ The work was done by yet another vicar, Samuel Öhrling, with assistance from some others.

The second complete Bible, this time in North Sami, was published in 1895. This translation was partly based on an earlier New Testament published in 1840.²² The main part of the work was done by a Sami reindeer herdsman named Lars Jacobsen Hætta. I will come back to this translation later. The first New Testament in Lule Sami was published in 1903 (*Átå testamenta: Järkålum tan taro-kielak Átå testamenta milte, mi läh Kånåkasast nanostum jaken 1883*), and a completely new Lule Sami New Testament (*Ádå testamennta*) was published in 2003.

¹⁹ For the early history of the literary Sami, including the 1755 New Testament, see Tuuli Forsgren, *Samisk kyrko- och undervisningslitteratur i Sverige 1619–1850* (Scriptum, 6; Umeå: Forskningsarkivet, 1988), 33–50.

²⁰ Forsgren, *Kyrko- och undervisningslitteratur*, 21–22. According to Forsgren, the reason not to print the New Testament was a disagreement on how to use Sami.

²¹ Forsgren, *Kyrko- och undervisningslitteratur*, 51–52; Magga, “Bibelöverstättningar,” 153.

²² Magga, “Bibelöverstättningar,” 154.

At the end of the nineteenth century several smaller publications appeared in variants of Sami spoken in the Kola Peninsula, currently in the Russian Federation. In 1878 a translation of the Gospel of Matthew using partly Akkala Sami and partly Kildin Sami was published.²³ A few years later, in 1894, another translation of Matthew appeared, this time using a dialect of Skolt Sami.²⁴

During the twentieth century several translation projects emerged. Between 1976 and 1995 several books of the New Testament were translated and published in Inari Sami. Then, in 2021, the trial edition of the four gospels was published. The current aim is to publish the New Testament in Inari Sami. In 1988 the Gospel of John appeared in Skolt Sami, and a revision of that came out in 2022.

In Sweden, on the other hand, the second New Testament in Lule Sami was, as I said, published in 2003, and the Psalms were published 2023. The plan is to translate the whole Bible. Quite recently, in 2022, the Gospel of John, and some of the New Testament letters were published in South Sami. The current aim is to translate and publish the whole Bible.

General Remarks

Based on the overview above, some general remarks can be made. The first published parts of the Bible in any form of Sami are actually quite old, dating into the seventeenth century. This is remarkable since the first published texts in other Nordic languages are not much older, dating into the sixteenth century. One can see a development in several as-

²³ The first part of the gospel (chapters 1–22) is in Kildin Sami and the second part (chapters 23–28) in Akkala Sami. The booklet was printed in Cyrillic script.

²⁴ On the history of this translation, see Markus Juutinen, “Ščekoldinin vuoden 1894 koltansaamenkielisen Matteuksen evankeliumin kielestä,” *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja* 96 (2017), 152–151. According to Juutinen’s judgment, the language used in the gospel is not particularly good and shows that the translator did not know Skolt Sami very well (164–165).

pects of the work over the years. The first efforts in translation work tried to use a common language understandable for all Sami speakers, but later, starting during the nineteenth century, different variants of Sami were used instead, and this has been the approach since then. It can also be observed that at first, translations were made primarily by theologians, most of them not mother-tongue speakers of Sami. Today, however, the translation work is increasingly carried out by mother-tongue speakers. The last point reflects a broader change in the field of Bible translation. The actual translation task has been handed over from foreign specialists, mainly missionaries, to local mother-tongue speakers, a development seen only in the last century.²⁵

BIIBBAL 2019 AS AN EXAMPLE OF A COMPLEX PROCESS

The overview of translation principles and the history of Sami Bible translation gives an idea of the complexities that one might face when starting a translation of the Bible into a modern language. I shall next use the recent North Sami translation process as an example of such complexities and show how they may affect the process.

As mentioned above, the first complete Bible in North Sami was published in Norway in 1895. The translation work followed the normal way of translating the Bible at the time it was composed. As the main translator, Lars Jacobsen Hætta, could not understand any Aramaic, Greek, or Hebrew, his translation was based on the existing Norwegian Bible, which was, in turn, based on an earlier Danish Bible.

It should not be a surprise that Bible translations of that era show a tendency to follow closely the language structure of the original texts.²⁶

²⁵ Dieudonné Prosper Aroga Bessong and Michel Kenmogne, “Bible Translation in Africa” in *A History of Bible Translation*, ed. Philip Noss (Rome: Edizioni di storia e letteratura, 2007), 355–356, make this observation when speaking about Bible translation in Africa, but I believe that we can generalize that (cf. de Waard and Nida, *Language*, 192).

As the Sami translator, Hætta was instructed to operate in the same way when translating.²⁷ That is to say, he was supposed to follow the structure of the Norwegian and not the natural way of using North Sami of his own time. He managed to do so well according to the recent estimations.²⁸

Since languages tend to change over time, sooner or later, a translation becomes challenging to readers. This is especially true if the text, already when published, does not follow the natural way of using the target language. When the new orthography of the North Sami was introduced in 1978, the use of the older biblical texts became a burning problem. As one member of the translation team stated, only elderly people were able to read the Bible “with some fluency.” The immediate answer to the problem was to update the orthography, and as a first attempt, a “transcribed” text of the Gospel of Mark was published in 1981. This publication made it clear, however, that rewriting the old texts using new orthographic conventions and rules would not solve the problem—the 1895 text was still too difficult to understand by an ordinary Sami reader.²⁹

The obvious consequence was, then, to start a project to translate the Bible into contemporary North Sami. The project was initiated in 1987 and the New Testament came out in 1998. The aim was to compose a

²⁶ See, for example, Nida and Taber, *Theory and Practise*, 1. On the theoretical discussion about translation during the sixteenth to nineteenth centuries, see Paul Ellingworth, “Translation Techniques in Modern Bible Translations,” in *A History of Bible Translation*, ed. Philip Noss (Rome: Edizioni di storia e letteratura, 2007), 312–322.

²⁷ Per Oskar Kjølås, *Bibelen på samisk: En bok om samisk bibeloversettelse* (Oslo: Det Norske Bibelselsap, 1995), 75.

²⁸ Magga, “Bibelöverstättningar,” 154, 166.

²⁹ Magga, “Bibelöverstättningar,” 157–165, lists several examples where the 1895 Bible deviates from modern Sami when it comes to syntax. His examples deal with word order, grammatical subject, various details of verbal syntax, pronouns, cases, attributes, and adverbs.

text that was based on modern Sami and could be used in the three Nordic countries, and to achieve this aim a North Sami mother-tongue speaker served as translator and a team was set up to support the translator. The task was not easy, however, since there are not only dialectical differences within North Sami, but the way it is used and written also differs from one country to another.³⁰

When the work was continued to the Old Testament, a new organization and new guidelines for the work were accepted. Because the textual bulk of the Old Testament is substantially larger than in the case of the New Testament, the translation task was divided between two translation teams, one operating in Norway and the other in Finland. There was a plan to set up a third team operating in Sweden, but never materialised. Dividing the workload between two groups in two different countries led to administrative challenges, but also called for coordination between the two teams in matters relating to interpretation and language use. To tackle these challenges a coordinating committee was established. The coordinating committee had the responsibility for the final text and, especially, its consistency. The administration and practical matters was handled by the Norwegian Bible Society.³¹

According to the new guidelines, the aim was to compose “a Bible text that is acceptable and linguistically appropriate in all three countries.”³² The wording of the guidelines reflected the challenge of producing a text that would take into account the complex linguistic situation.

The guidelines also dealt with another challenge in translating the Old Testament. The modern translations of the Old Testament are based on the Aramaic and Hebrew texts. Anyone familiar with the exegesis of these texts knows that using the Hebrew and Aramaic texts of the Old

³⁰ Magga, “Bibelöversättningarna,” 155. The theoretical model used at the time in Bible translation suggested forming a translation team of this kind (Nida and Taber, *Theory and Practise*, 174).

³¹ *Revision of the Old Testament* 1999.

³² *Revised guidelines* 2011, 1.

Testament is not a straightforward enterprise. The guidance was to follow the solutions found from the Norwegian 1978/1985 Bible “without spending too much time on ... own analysis.”³³ A few years later this was modified so that the translation team could also use some other modern Nordic translations. But even in this case, the guidance was to base exegetical choices on existing translations. As far as I can understand it, the idea was primarily economical. By basing the new translation on existing modern Bibles, one could speed up the process.

Scheduling Bible translation projects is a challenge. It is difficult to predict the future and estimate how long a project will take to complete. The original idea was to complete the translation work by 2008 (less than 10 years), but this proved to be unrealistic. By 2006, the team instead estimated that the translation of the Old Testament could not be finished prior to 2015.³⁴ An additional seven years was granted with the condition that the team focused on “essentials.” In 2016, however, the new estimation was to complete the work by 2019,³⁵ and this turned out to be the actual publishing year. Reasons for the delays were, in particular, the complex organization with several teams in different countries, and challenges in finding workable solutions to exegetical and linguistic problems.

The process that led to the new complete North Sami Bible published in 2019 thus ended up taking about 40 years. The Bible is, however, often translated in a much shorter time.³⁶ By looking at the history of the process one can notice several reasons why it took longer than expected to complete the translation. The original aim to modernize the

³³ *Revised guidelines* 2011, 1.

³⁴ This was the schedule set in the *Revised Guidelines* (2011).

³⁵ Markku Kotila, *Pohjoissaamen raamatunkäännöksen valmistuminen ja käsittely Kirkolliskokouksessa* [A letter to the General Synod of the Evangelical Lutheran Church of Finland] (2018).

³⁶ A current rule of thumb is that the New Testament will take seven years to complete, while the Old Testament takes twelve years. Thus, the estimation for completing the whole Bible is nearly twenty years.

orthography of the older translation was a mistake based on an unclear view of the challenges that the old version posed to the readers. It was not only the outdated way North Sami was written that made the Bible difficult to read and understand. There was also a genuine problem with the language used. As the old version was translated in a formal way from the Norwegian Bible, the naturalness and clarity of the language suffered. The way people used the language had changed at the same time, causing a language gap between the old text and new readers. This meant that the original goal had to be changed. The new goal was to use modern Sami in a way that the text could be used in different countries, but it was not an easy one to reach, since North Sami is a minority language in all of the countries in which it is spoken.

THE TRANSLATION PROCESS

The translation process ends when the text is ready to be published. The text might be changed several times during the process, and one might be able to evaluate how well the final text matches the goals set for the translation only at the end of the process. As noted above, the process can be divided into several stages. To illustrate what the stages mean, I will now focus on an example from the beginning of 1 Sam 18.

The beginning of 1 Sam 18 describes how David and Jonathan become dear friends. The translator of the North Sami text drafted the beginning of this chapter in 2012. As she did not know Hebrew, the draft was based on the Norwegian Bible, following the practical interpretation of the project's Guidelines. Her draft translation had a clearly recognizable link with her Norwegian base text:

North Sami Translation

*Go Jonatan lei gullan
hálešteami Saula ja Davida gaskkas,
de son dovd dai dakkaviđe čatnasa Davidii,
ja David šattai sutnje nu ráhkisin
dego iežas heagga.*

Norwegian Base Text

Da Jonatan hadde hørt
samtalen mellom David og Saul,
kjente han seg straks knyttet til David,
og han fikk ham så kjær
som sitt eget liv.

(English)

When Jonathan had heard the discussion between Saul and David, so he felt immediately bond to David and David became him as dear as his own life.

English

When Jonathan had heard the discussion between Saul and David, he felt immediately bond to David and he became him as dear as his own life.)

She followed her base text closely and deviated from the Norwegian wording and structure only in a few cases. She added a particle *de* (Eng. “so”) at the beginning of the first main clause. In the last clause, she clarified that the pronoun *ham* refers to David.

A few years later, the draft was checked against the Hebrew text, and changes were made to align it closer to the Hebrew text.

North Sami Translation

Go David lei
sártnodan Sauliin,
de Jonatan gessui sakka
Davidii;
son ráhkistii Davida
dego iežas heakka.

Hebrew Text

ויהי ככלתו לדבר
אל־שׂאֹל
ונפש יהונתן נקשרה
בנפש דוד
ויהוהו יהונתן
כנפשו

(English)

When David had spoken, with Saul
so Jonathan was much delighted with David;
he loved David
as his own life.

English

And it happened when he stopped talking with Saul
and the soul of Jonathan was committed with the soul of David
and Jonathan loved him
as his soul.)

As seen, the information structure of the Sami text follows the Hebrew, but the wording deviates from it because the goal was to use appropriate Sami. Thus, David “had spoken” (*lei sártnodan*), not that he “stopped talking” (ככלתו לדבר) with Saul. In a similar fashion, Jonathan is “much delighted” (*gessui sakka*) with David. The Hebrew expression (נפש יהונתן נקשרה בנפש דוד) is, let us say, clearly Semitic speaking about the “soul” of Jonathan being committed (קשר, *niphal*) with the “soul” of David.

Finally, the editing also meant polishing the orthography. This explains why *heagga* had become *heakka* (Eng. “life”).

The linguistic editing following the checking was intended to verify that the Sami used in the translation actually is appropriate in all three countries. During the checking the team had modified the draft well, therefore the need for further changes was minimal. To increase fluency, the linguistic editor had only changed the end of the verse from *son ráhkistii Davida dego iežas heakka* (“he loved David as his own life”) into *ja ráhkistii su dego iežas heakka* (“and loved him as his own life”).

In sum, the translation process produced the biblical text as commissioned. It is a matter of debate how well the teams and the process could produce a text that is exegetically sound enough, but the Bible was nonetheless translated and published. The evaluation of the suitability of the exegetical choices made still remains to be completed, but the other main purpose, using appropriate North Sami, was achieved according to the external evaluation even though this turned out to be one of the main challenges during the translation process.³⁷

SOME CHALLENGES AND HOW TO TACKLE THEM

The fact that North Sami is used in different countries causes challenges that Kaarina Vuolab-Lohi, one of the North Sami specialists, has summarised in the following way:

Even though Sami languages unite Sami people across the national borders, the languages live and develop under the influence of the major language of each four countries [i.e. Norway, Sweden, Finland, and the Russian federation]. Special problems concerning minor languages will therefore surface. Assimilation and disappearance together with the conflicting pressures of the major languages threaten the unity of the language.³⁸

³⁷ Magga, “Bibelöverstättningar,” 166.

³⁸ Kaarina Vuolab-Lohi, *Pohjoissaamen kielen tilanne sekä kehittämissarpeet* (Helsinki: Kotus, 2007).

The use of the proper language was one of the difficult challenges in the North Sami translation process. I shall next use some examples to illustrate this. My examples relate to the use of particles and postpositions. North Sami uses several particles that are placed after the main word. One of them is *ga*.³⁹ This short particle matches the English “also.” In current orthographical rules, the particle *ga* is written as a separate word in Norway, but it is conscribed with the preceding word in Finland. Thus, in John 14:21 the Greek clause *καὶ γὰρ ἀγαπήσω αὐτὸν* is translated and written as *ja munge ráhkistan su* (Eng. “and I also love him”). According to Norwegian custom, however, the particle *ge* in *munge* (“I also”) should be a separate word, *mun ge*.⁴⁰

Another similar case is the particle *han*. This particle indicates that the hearer is somehow familiar with the content of the clause. Thus, in John 5:18, the Greek *οὐ μόνον ἔλυεν τὸ σάββατον* (Eng. “he not only he broke the Sabbath”) is translated *Sonhan ii dušše riħkkon sabbaha* (“He not only broke the Sabbath”). The particle indicates that the statement “he broke the Sabbath” is either a known or self-evident fact. According to the Norwegian custom, the beginning should be spelled using two separate words *son han*.⁴¹ During the testing, readers in Norway found the praxis of conscribing the particles like this disturbing. Conscribing particles like *ge* or *han* makes North Sami used in Biibbal 2019 similar to Finnish, where particles like this are conscribed, but this will consequently alienate the text from the readers living in Norway.

From my own experience with the North Sami translation process, I can remember quite well the difficulty created by using or not using certain postpositions. There was a long and complex discussion on when to use postpositions *birra*, *bokte*, and *siste*. These do exist in North Sami,

³⁹ A similar particle is found in other related languages, too. Thus, in Skolt Sami the particle is *i*. In Karelian it is *gi* and in Estonian it is *ga*. In Finnish the particle is *kin*.

⁴⁰ This is also the way the clause was spelled in the 1998 New Testament.

⁴¹ This is also the way the clause was spelled in the 1998 New Testament (*Son han ii riħkkon dušše sabbaha*).

but the linguists working with the text felt that the way they were used reflected more the model translations, especially the Norwegian 1978/1983 Bible, than the actual Sami usage.⁴²

In John 8:38, the translation of the Greek $\alpha \epsilon \gamma \omega \epsilon \acute{\omega} \rho \alpha \chi \alpha \pi \alpha \rho \acute{\alpha} \tau \omega \pi \alpha \tau \rho \iota \lambda \alpha \lambda \omega$ was *Mun sártnun dan birra maid lean oaidnán Áhči luhtte* (Eng. “I speak about what I have seen with the Father”) in the early draft. The draft reflects the Norwegian *Jeg taler om det jeg har sett hos Faderen*. The Greek construction is different, however, placing the relative clause before the verb $\lambda \alpha \lambda \omega$. The postposition *birra* seems to match the Norwegian preposition “om.” *Birra* was removed from the final text. The linguists working with the project took cases like this as examples of avoided constructions from the point of naturalness and fluency.

The challenge in using or not using the postpositions *birra*, *bokte*, and *siste* does not concern understandability, but rather naturalness and fluency. When saying this, we might think that the challenge is easy to solve. When the translation guidelines speak about the appropriate use of the North Sami, the team ought not to use expressions that disturb the naturalness of the language.

There is, however, a deeper or more serious aspect of the challenge. Language issues like the use of the postpositions relate to the expectancy. In his influential textbook of translation theory, Andrew Chesterman introduced what he calls “expectancy norms.” These are norms that, according to him, are linked with the product of a translation process—a translation. He claims that “people do have these expectations about certain kinds of texts.”⁴³ One of the texts that Chesterman is talking about is the Bible. How the Bible is translated is never a matter of indifference, and existing translations typically have an influence on how

⁴² See also Magga, “Bibelöversättning,” 163.

⁴³ Andrew Chesterman, *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory* (rev. ed.; Benjamins Translation Library, 123; Amsterdam: John Benjamins, 2016), 62–65.

new translations are made—the readers of the Bible expect similarity and continuity.

In the case of the 2019 Bible, the expectations focused on a specific type of language that people knew from the older translation, but also from the church setting. As far as I understand, there exists a church or religious register in North Sami. By register I mean a variant of a language used by a discrete social group. The register is created when people participate in recurring situations where a certain type of language is consistently used.⁴⁴

A church register in North Sami is connected to the church setting. Because priests do not necessarily know North Sami well enough there is a habit of using church interpreters. A church interpreter interprets whatever the priest is saying either in Norwegian, Swedish, or Finnish on an *ad hoc* basis during the service. The interpreters are trusted members of the community, and they are known to be able to do what is expected from them. Since no formal training in interpretation is expected, *ad hoc* interpreting can be formal.

It is known that the church register is connected to Bible translation.⁴⁵ In earlier times Bible translations were made using a formal translation method. The formal way of translating creates a language that is not considered natural or fluent because the influence of the source text is felt in wording, idiomatic usage of the language, and its structure. Since the way the older Bible was translated resembles the way church interpreters operate, the church register is kept alive. Some of the members of the translation team thought that using the church register in the modern Bible would be a good idea. This was exactly be-

⁴⁴ See Ronald Wardhaugh, *An Introduction to Sociolinguistics* (Blackwell Textbooks in Linguistics, 4; Oxford: Blackwell, 1998), 48–50, on the register as a linguistic term.

⁴⁵ Riikka Nissi and Aila Mielikäinen, "Johdanto," in *Sanaa tutkimassa: Näkökulmia uskonnolliseen kieleen ja sen käyttöön* (Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia, 1398; Helsinki: SKS, 2014), 10–13.

cause of the expectancy norms if we use the terminology developed by Chesterman.

The expectancy norms relate to the usage of the translation. The way people use the translation is intertwined with their expectations concerning that translation. This time it is the Bible translated into North Sami. Chesterman does not say this, but I think that, in the case of the Bible, the usage has a lot to say about readers' expectations. The translated text must fit to the setting where people are using the translation.

Considering the usage or usability of the translation leads us to another important translation theory. Functional translation theories, especially in their German form, make us ask how the new translation is intended to be used. We can form this question also in other words and ask about the purpose the translation is made and the purpose to use it. This was the main question in the early form of the so-called Skopos-Theory by Vermeer. In his theory, the purpose forms the key factor that regulates how translations are to be made. Therefore, the early theory becomes an *exitus acta probat*-type of operation.⁴⁶

Purpose is a manyfold issue and the reader's purpose is only one of the many possible ones to be considered. Even more, readers of the Bible do not share one clear purpose, but there can be various purposes depending on the time and place why a reader might read the Bible. Because the purpose is a complex issue, one must prioritize which one or which ones are more important than others. The theory does not say much about how to prioritize the various purposes but gives priority to future readers' needs and states that the ultimate decisive part is the one who commissions the translation.⁴⁷ The commissioner is expected, in

⁴⁶ Katharina Reiss and Hans Vermeer, *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie* (Tübingen: Niemeyer, 1984), 101; Christiane Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained* (Translation Theories Explained, 1; Manchester: St. Jerome, 1997), 27–29.

⁴⁷ Nord, *Translating*, 29–31, while thinking about a professional translator underlines the responsibility of the translator to interpret the guidance given by the commissioner.

one way or another, to decide in which way best to take the future readers into account. In the case of the new North Sami translation project, the commissioners were the three Bible Societies. They prioritized composing an acceptable and linguistically appropriate translation.

These purposes are theoretically valid, but the discussion has shown that purposes like acceptability and linguistic appropriateness are open to interpretation and different people will interpret them differently. It is therefore understandable that when linguistic appropriateness is interpreted as naturalness and fluency, tensions are created because for some readers of the Sami Bible the expectancy norms conflict with naturalness and fluency.

CONCLUSIONS

Finally, after looking at the theories and history of the Sami Bible translation, I conclude by raising two general points.

First, when looking at the history of the Sami Bible translation, one can see that the number of translations published over the centuries is quite large—perhaps more than one might think. The brief overview shows how complex the translation process can be. Factors include matters of interpretation and language to be used. The Bible is a collection of ancient texts that are open to interpretation and are interpreted in various ways. At the same time, the target language is a complex matter, too. There are different variants of it used differently in time and space. Over time, these factors have influenced translations in several different ways. This is partly because of a development in understanding what translation is and what the most useful ways of translating are. Partly the case is about making choices concerning the goals and procedures.

Secondly, it seems to me that translation choices cannot be made without seriously considering future users. The way readers of new Bibles are estimated to use it must have a profound effect on the aims and procedures. We cannot base the choices or even the estimations on experts

only—on exegetes or theologians—but must carefully study what the language community at large expects from the new translation and how they will use it. The user must thus be placed at the centre of the planning and executing translations in a more serious way than has been done so far. This will not clear tensions between different dialects or registers, but it will help the planning and execution of the translation work. As goals become clearer and more realistic, better mechanisms for tackling challenges faced during the process can be developed.

The Bible in the North: Commodity and Content on the Secular Market

HANNAH M. STRØMMEN

Lund University

hannah.strommen@ctr.lu.se

Understanding biblical texts in context usually entails an awareness of the times and places in which these texts first emerged and were first encountered. In this article, I aim to make a case for more contextual work on the Bible in the Northern parts of the contemporary world. After discussing contexts in relation to the Bible, I turn to the Global North and questions of secularization, before providing examples of the way the Bible operates as commodity and content on the secular marketplace in Norway. Rather than hyperlocal research into the details of Bible use in regions that might be considered “the North,” I argue that analysing the Bible in the North requires attention to the way Bibles and biblical texts circulate and change as part of global flows.

THE BIBLE IN CONTEXT

There is nothing new about calls to consider biblical texts in our own contemporary contexts. In her presidential address for the Society of Biblical Literature in 1988, Elisabeth Schüssler Fiorenza emphasised that “context is as important as text.”¹ “What we see depends on where we stand.”² Schüssler Fiorenza asked the biblical studies guild: “Do we

¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, “The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship,” *JBL* 107/1 (1988): (3–17) 5.

² Schüssler Fiorenza, “Ethics,” 5.

... teach our students to ask in a disciplined way how our scholarship is conditioned by its social location and how it serves political functions?”³ She used the address to continue the critique so many feminist biblical scholars have levelled against the “scientist ethos of value-free detached inquiry” that reigns in biblical studies in its dominant historical-critical mould.⁴ Biblical scholars should be asking: “How is meaning constructed? Whose interests are served? What kind of worlds are envisioned? What roles, duties, and values are advocated? Which social-political practices are legitimated?”⁵ Schüssler Fiorenza was calling for critical attention to the standpoint of the scholar, while highlighting the fact that the kinds of questions scholars consider worth asking are linked to their own context. In other words, the research question, the results of research, and the scholar’s context are all inextricably linked.

A similar point about the connection between traditional emphases on ancient context and the results of biblical scholarship is made by Vincent Wimbush. Reacting against his training in biblical studies, Wimbush has called for “a larger, more rounded and layered history of scriptures, not the history of the lexical content meanings or the historical backgrounds of those characters and events referenced in the texts, but the psychology, the phenomenology, the sociology, the anthropology, the invention and uses, and the political consequences of the uses of the texts.”⁶ Wimbush pioneered this kind of work already in the late 1990s. His monumental edited volume, *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Textures*, published in 2000, comes to over 800 pages of research into the diversity of Bible use amongst African-Americans.⁷

³ Schüssler Fiorenza, “Ethics,” 10.

⁴ Schüssler Fiorenza, “Ethics,” 10.

⁵ Schüssler Fiorenza, “Ethics,” 14.

⁶ Vincent Wimbush, *White Men’s Magic: Scripturalization as Slavery* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 12.

⁷ Vincent Wimbush, ed., *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Textures* (Eugene: Wipf & Stock, 2000).

More recently, also from a US-American vantage point, Wongi Park's multiracial biblical studies project follows earlier feminist and postcolonial biblical scholarship in calling for an expansion of biblical studies beyond the focus on antiquity.⁸ The "sheer dominance of historical criticism," as Park puts it, has left its mark on the field of biblical studies.⁹ Historical criticism continues to characterize biblical scholarship as the norm and as normative.¹⁰ As Park has discussed, historical criticism or the historical-critical method—though by no means a monolithic singular method—functions as the key entry point to biblical studies.¹¹ It is the "industry standard" at virtually every institution of higher education at least in the Global North.¹² Historical criticism enjoys a privileged status as "an invisible norm that renders other approaches as aberration."¹³ Park argues that there is a connection between the privileging of Eurocentric methods in the discipline of biblical studies and the fact that the discipline is dominated by white scholars, particularly white, male scholars. Biblical studies in the United States and Europe is, he points out, "profoundly monoracial."¹⁴ As Park argues, whiteness is not only connected to the skin colour of particular people, rather it extends to "the very methods and tools of dominant biblical scholarship."¹⁵

⁸ Wongi Park, "Multiracial Biblical Studies," *JBL* 140/3 (2021): 435–459. Park convened a virtual event over several days with scholars from across the globe, and is editing a volume on multiracial biblical studies, to be published with SBL Press.

⁹ Park, "Multiracial Biblical Studies," 445.

¹⁰ Park, "Multiracial Biblical Studies," 445.

¹¹ Park, "Multiracial Biblical Studies," 446.

¹² Park, "Multiracial Biblical Studies," 446.

¹³ Park, "Multiracial Biblical Studies," 446.

¹⁴ Park, "Multiracial Biblical Studies," 437. Park undertakes a demographic analysis of the membership of the Society of Biblical Literature, the largest professional biblical studies society, focusing on members in the US. Racial and ethnic minorities make up only 14.38%, while women make up approximately 25%. Although this only gives a snapshot of a part of the discipline of biblical studies, it nonetheless indicates the way biblical scholarship is "male dominated and, even more so, White dominated" (442).

¹⁵ Park, "Multiracial Biblical Studies," 444–445.

The slowness of contextual biblical scholarship to take hold is arguably connected to entrenched ideas about whiteness as neutral and normative, a mark of universality rather than a sign of national, ethnic, or other contextual factors. Biblical scholars have been making this point for a while. Randall Bailey has pointedly asked whether it is only darker people who are contextual? When will the “white voice” become contextualised and put on a level playing field with other contextual voices?¹⁶ Louise Lawrence has similarly commented on “a certain forgetting of ‘place’ by biblical interpreters,” where Western historical criticism passes as “context-less.”¹⁷ In Bailey, Tat-siong Benny Liew, and Fernando F. Segovia’s words, the “pretence that difference makes no difference, is itself premised on a particular set of differences in terms of race, gender, class, and sexuality.”¹⁸ Envisioning the future of a more diverse discipline, Park calls for a turn away from “continuing in a scholarly mode of disinterest and decontextualization,” urging rather that “the social, religious, and institutional locations and communities we inhabit can be foregrounded and theorized as an essential part of the interpretive task.”¹⁹

Against this background, several signs of potentially growing interest in the Bible in contemporary Nordic contexts have appeared in recent years, not least the volume published last year, called *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies*, edited by Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen, and Outi Lehtipuu. This book

¹⁶ Randall Bailey, “Whatever Happened to Good Old White Boys? A Review of the Global Bible Commentary,” available online at https://www.vanderbilt.edu/ans/religious_studies/GBC/proscons.htm.

¹⁷ Louise Lawrence, “Being ‘Hefted’: Reflections on Place, Stories, and Contextual Bible Study,” *The Expository Times* 118/11 (2007): 530–535 (531).

¹⁸ Randall C. Bailey, Tat-siong Benny Liew, and Fernando F. Segovia, “Toward Minority Criticism: Framework, Contours, Dynamics,” in *They Were All Together in One Place? Toward Minority Biblical Criticism*, eds. Randall C. Bailey, Tat-siong Benny Liew and Fernando F. Segovia (Atlanta: SBL, 2009), 3–43 (7).

¹⁹ Park, “Multiracial Biblical Studies,” 458.

gathers research on the Bible in the Nordic countries, asking whether there is such a thing as a “Nordic Bible,” and whether it is possible to identify particular tendencies and trends of interpretation “in the public Bible reception practices of the Nordic countries?”²⁰ To turn to our own context in Sweden, only two years ago, in *SEÅ* of that year, Hanna Stenström pointed to work on the Bible in contemporary politics as a growing area of research in Sweden.²¹ Göran Eidevall’s retirement lecture from Uppsala, published last year, argues for the relevance of reception studies for the future of the field.²²

“The North” is, of course, no singular or straightforward context. Paying attention to the plurality of the North and its different dynamics across the globe is, I would suggest, fruitful for research into contextual biblical scholarship, rather than a problem to be solved through the disciplining work of definitions. Biblical scholars who examine the Bible in the North of England, say Leeds, do not need to be excluded just because “more” Northern contexts exist, such as Lerwick or Longyearbyen. It is crucial to hold on to the fact that “the North” is a necessarily plural designation that comes with different dynamics. This becomes clear when thinking about “the North” on a much larger scale, in terms of the Global North.

THE GLOBAL NORTH

Dividing the world between the Global North and the Global South gained traction in the late twentieth century. “The Global North” is in

²⁰ Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen, and Outi Lehtipuu, “Preface,” in *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies*, eds. Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen, and Outi Lehtipuu (Berlin: de Gruyter, 2023), v–vi (v).

²¹ Hanna Stenström, “Bibeln i politiken: Ett växande forskningsfält,” *SEÅ* 87 (2022), 1–27 (3–4).

²² Göran Eidevall, “Tio år senare: Tankar om bibelvetenskapens framtid – Avskedsföreläsning 10 november 2022,” *SEÅ* 88 (2023), 91–105 (98–99).

many ways an odd term that does not spell out a precise geographical terrain, but is used to designate relative social, cultural, political, and economic power in parts of the world.²³ In the late twentieth century, the Global North came to replace previous terms to divide the world, such as First, Second, and Third World, or developing and developed nations.²⁴

The Global North is usually thought to include the United States, Canada, England, the European Union countries, as well as Singapore, Japan, South Korea, and some countries in the southern hemisphere, namely Australia, and New Zealand. The Global South, on the other hand, would include formerly colonized countries in Africa and Latin America, as well as the Middle East, Brazil, India, and parts of Asia.²⁵ Simplistically put, this division between North and South is an image of a world marked as rich and poor, producer and consumer, powerful and powerless—and also significantly, more-secular and more-religious. It is also a designation—like developed and developing nations, or First and Third Worlds, or West and rest—that is linked to the historical relationship between colonial powers and colonized people.²⁶

Colonial contexts are of course crucially entangled in the history of the Bible. Colonizing nations from the Global North famously exported Bibles to the Global South to aid in the so-called “civilizing missions” of the colonial enterprises.²⁷ Musa Dube has cautioned Western scholars in

²³ For an overview of what is meant by the Global North, see Lara Braff and Katie Nelson, “The Global North: Introducing the Region,” in *Gendered Lives: Global Issues*, eds., Nadine T. Fernandez and Katie Nelson (New York: SUNY, 2022), 289–303.

²⁴ Braff and Nelson, “The Global North,” 290.

²⁵ Braff and Nelson, “The Global North,” 290.

²⁶ Braff and Nelson, “The Global North,” 289–290.

²⁷ See for instance, Brian Stanley, *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Leicester: Apollos, 1990), and Yvonne Sherwood, “Comparing the ‘Telegraph Bible’ of the Late British Empire to the Chaotic Bible of the Sixteenth Century Spanish Empire: Beyond the Canaan Mandate into Anxious Parables of the Land,” in *In the Name of God: The Bible in the*

particular “to be aware of their history of hegemonic power and to scrutinize their current interpretations to avoid repetition of the victimizing of non-Western races.”²⁸ The Bible is “a Western book and the West is an imperial center.”²⁹ But the Bible also belongs to those whose lands were taken and who had Christian scripture thrust upon them. Following Dube, the Bible could be said to have multiple belongings, though it will always be marked by its use as a tool of European imperialism.³⁰ Whether we speak of the West, First World, developed countries, or the Global North, Dube is making the point that engaging with the Bible is to be entangled in the “formidable web of domination and subordination at work” in colonial histories of Bible use.³¹ Without a critical awareness of the history of colonial Bible use, our own contemporary contexts and the way they are connected to this history, biblical scholars risk remaining “inscribed within the imperial ideology of domination.”³²

As scholars have been arguing, there are problems in framing the globe in terms of a Global North that becomes synonymous with privilege and progress, including high levels of secularization, versus a Global South, associated with poverty, political instability, and high levels of religiosity. The anthropologist Arjun Appadurai, for instance, critiqued the Global North-Global South division by drawing attention to the way social and cultural flows travel globally in different directions, im-

Colonial Discourse of Empire, eds., C. L. Crouch and Jonathan Stökl (Leiden: Brill, 2014), 5–62.

²⁸ Musa Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible* (St. Louis: Chalice, 2000), 16.

²⁹ Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation*, 38.

³⁰ Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation*, 3; see also, Musa Dube and R. S. Wafula, eds., *Postcoloniality, Translation and the Bible in Africa* (Eugene: Pickwick, 2017).

³¹ Fernando F. Segovia, “Mapping the Postcolonial Optic,” in *Postcolonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections*, eds., Fernando F. Segovia and Stephen D. Moore (New York: T&T Clark, 2005), 23–78 (69).

³² Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation*, 38.

pacting nations and people in a diversity of ways.³³ It is not simply a matter of a one-way relationship between a powerful Global North acting upon a powerless Global South. Different flows between North and South are multiple and travel both ways, despite ongoing practices of extraction and violence, persistent power-imbalances, and entrenched inequalities. Appadurai wrote about different global “scapes” to describe the flows that better capture the dynamism of global relations: *ethnoscape* (the movement of people); *financescape* (the movement of money); *technoscape* (the movement of technologies); *mediascapes* (the movement of media); *ideoscapes* (the movement of ideas).³⁴ We could add one more scape to Appadurai’s scapes: *biblioscapes*—to designate the movement of books, or more specifically, of Bibles.

The use of the Bible during colonialism is a case in point for Appadurai’s argument about the movement between the Global North and the Global South. Exporting Bibles to the Global South during colonialism was not a one-way interaction between colonizer and colonized. Johnson Kiriaku Kinyua, for instance, explains the way colonizers set out to translate their English Bible into vernacular African languages to missionize and “civilize” colonized peoples.³⁵ Unsurprisingly, the translation efforts were hierarchically ordered, with measures put in place to limit the power of Africans themselves to impact the translation process.³⁶ Translation functioned as a “hegemonic process that facilitated the domestication as well as homogenization of the idiom through the predetermined process of cooption and expansion of the linguistic

³³ Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 33.

³⁴ Appadurai, *Modernity*, 33–36.

³⁵ Johnson Kiriaku Kinyua, “A Postcolonial Analysis of Bible Translation and its Effectiveness in Shaping and Enhancing the Discourse of Colonialism and the Discourse of Resistance: The Gikūyū New Testament – A Case Study,” in *Postcoloniality, Translation and the Bible in Africa*, eds., Musa Dube and R. S. Wafula (Eugene: Pickwick, 2017), 57–93.

³⁶ Kinyua, “Postcolonial Analysis,” 69, 72–73.

tools.”³⁷ However, as Kiriaku Kinyua points out, the “untranslatability of African religious terminologies opened an interstice that transformed the colonized from the passive victims of translation to active translators” who recognized that they had forms of power to affect the Bible imposed on them.³⁸ “Translation became a performative act of decolonization.”³⁹ Bibles were exported from the Global North as part of the colonial subjugation of peoples in the Global South, then, but Bibles did not remain untouched by these encounters. As Dube articulates, “the use of African languages and concepts” rewrite the biblical text and “giving it a new meaning.”⁴⁰ As new translations of Bibles emerged—and “savage readings” as Dube puts it⁴¹—Bibles began to circulate in unforeseen and unforeseeable ways, biblical texts took on new forms and resonances.⁴²

In terms of context, then, the Bible could be said to have multiple belongings. Contextual awareness of Bible use entails an awareness of *movement*. Bibles are on the move, within particular geographical re-

³⁷ Kinyua, “Postcolonial Analysis,” 81.

³⁸ Kinyua, “Postcolonial Analysis,” 83.

³⁹ Kinyua, “Postcolonial Analysis,” 83.

⁴⁰ Musa Dube, “Introduction: Silenced, Nights, Bible Translation and the African Contact Zones,” in *Postcoloniality, Translation and the Bible in Africa*, eds. Musa Dube and R. S. Wafula (Eugene: Pickwick, 2017), ##–## (xxiv). During her presidential address at the SBL Annual Meeting in 2023, Dube called for more space to be given to contextual work on the Bible in the discipline of biblical studies.

⁴¹ Dube, “Introduction,” xxiv.

⁴² Dube, “Introduction,” 90. Similar processes can be seen with the way biblical texts were used to justify slavery in different parts of the Global North, such as the US and the UK. Bibles were used to justify slavery, but Bibles were also used to resist racial subjugation, to speak back (or sing back), such as in the civil rights campaigns of Martin Luther King Jr. and Fannie Lou Hamer. Vincent Harding, “The Anointed Ones: Hamer, King, and the Bible in the Southern Freedom Movement,” in *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Textures*, ed. Vincent L. Wimbush (Eugene: Wipf & Stock, 2000), 537–545. See also, Vincent L. Wimbush, *White Men’s Magic: Scripturalization as Slavery* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

gions and borders of nation-states and across borders. Biblical content is mined for different purposes that are both locally specific and globally connected. Speaking of biblioscapes—following Apaduraj—marks the way Bibles are not singular objects tied to one context. Bibles change and are on the move, in terms of what physical copies of Bibles are produced and in terms of how the content of biblical texts is translated, understood, and put to use.

SECULAR CONTEXTS

If the Global North tends to be perceived as more secular than the Global South, then it could be argued that an emphasis on the circulation of biblical content and the movement of Bibles in the Northern parts of the world will have limited results. While contemporary Northern America offers some obvious opportunities for examining the Bible in context, such as the former US president Donald Trump brandishing a Bible in front of St. John's Episcopal Church in Washington DC in 2020, or the former US Attorney-General, Jeff Sessions, quoting Romans 13 to argue for the separation of migrant children from their parents in 2018,⁴³ it is perhaps less clear where to look for biblioscapes in Europe, in Northern Europe, or the Nordic countries.

Secularization has been characterized as “a slow process of generational change in which people gradually lose interest in things that mattered to their parents and in which the possibilities for belief and practice expand while the salience of any of those beliefs and practices declines.”⁴⁴ The secularization theorist Steve Bruce uses the metaphor of

⁴³ Martin, Pengelly, “A Photo Op as Protests Swirled: How Trump Came to Walk to the Church,” *The Guardian*, 2 June 2020 (<https://www.theguardian.com/us-news/2020/jun/02/trump-washington-walk-to-the-church-photo-op>); Robert L. Tsai, “The Anti-Immigration Bible,” *The Boston Review*, 18 June 2018 (<https://www.bostonreview.net/articles/robert-tsai-anti-immigration-bible/>).

⁴⁴ Steve Bruce, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory* (Oxford:

an abandoned garden in the countryside.⁴⁵ Without constant pruning, selective breeding, and weeding, the garden loses its distinctive character, as it is overtaken by the greater variety of plant species in the surrounding wilderness. Despite Hugh Pyper's conception of the Bible as the most successful text, the "fittest" text, in a cultural-evolutionary sense,⁴⁶ it is worth asking whether the Bible has expired in the wilderness of the Nordic context? Perhaps nowhere within the Global North is perceived to be as secularized as the Nordic countries.⁴⁷ In a recent study of Norwegian parliamentary debates, Ole Jakob Løland argued that the Bible was a "marginal entity," and that since the 1930s, "the Bible hardly ever influenced decision making within parliamentary debates."⁴⁸ Previously, he had shown how the Bible has been notably absent during pivotal national events in Norway, such as in the ceremonies following the terror attacks in 2011.⁴⁹

Oxford University Press, 2011), 19.

⁴⁵ Bruce, *Secularization*, 19.

⁴⁶ Hugh S. Pyper, *The Unchained Bible: Cultural Appropriations of Biblical Texts* (London: T&T Clark, 2012), 167–179.

⁴⁷ Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen, and Outi Lehtipuu, "Bible Reception in a Nordic Context," in *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies*, eds. Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen and Outi Lehtipuu (Berlin: De Gruyter, 2023), 3–21 (3–4), discuss the way global indexes of religiosity tend to be counted as low in the Nordic countries, while people in these countries at the same time exhibit high degrees of loyalty to the traditional Lutheran national churches. See also Hanna Liljefors, *Hebreiska bibeln debatterad: En receptionskritisk studie av diskurser om "Gamla testamentet" i svenska dagstidningar 1987–2017* (Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag, 2022), for an in-depth engagement with theories of secularization in relation to biblical reception in Sweden.

⁴⁸ Ole Jakob Løland, "The Bible in Norwegian Politics: Scripture in the Parliamentarians' Discourse," in *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies*, eds. Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen and Outi Lehtipuu (Berlin: De Gruyter, 2023), 119–140 (119). Løland nonetheless shows that the Bible is not completely absent from parliamentary debates, demonstrating in what concrete ways the Bible is considered useful (119–140).

⁴⁹ Ole Jakob Løland, "The Norwegian 9/11: In the Church Without a Bible,"

Katie Edwards writes of the way reports about growing ignorance about the Bible and a steep decline in biblical literacy are rife.⁵⁰ And yet biblical texts, as Jonneke Bekkenkamp and Yvonne Sherwood argue, are “recycled, appealed to, exploited, banalized, as they circulate as part of ongoing vocabularies.”⁵¹ The perception of declining levels of biblical literacy depends on what we mean by biblical literacy, where we are looking and what we are looking for.⁵² Hanna Liljefors’ recent study on references to the Hebrew Bible in Swedish newspapers demonstrates how perceptions of the Bible continue to play a role in public debate.⁵³ These perceptions are both remarkably persistent and plastic. Further, as Pyper has demonstrated, the absence of a Bible does not necessarily signify its irrelevance in a particular context.⁵⁴ James Crossley has recently argued that the tendency to highlight the relevance of the Bible by connecting it to high culture has obscured the way issues of class and

Political Theology 1 (2017): 1–15.

⁵⁰ Katie Edwards, ed., *Rethinking Biblical Literacy* (London: Bloomsbury, 2015), ix. See also Phillip Davies, “Whose Bible? Anyone’s”, *Bible and Interpretation* (2009, <https://bibleinterp.arizona.edu/opeds/whose>), who cites several reports about biblical illiteracy.

⁵¹ Yvonne Sherwood and Jonneke Bekkenkamp, “Introduction: The Thin Blade of Difference Between Real Swords and Words about ‘Sharp-edged Iron Things’ – Reflections on How People Use the Word,” in *Sanctified Aggression: Legacies of Biblical and Post-Biblical Vocabularies of Violence*, eds. Jonneke Bekkenkamp and Yvonne Sherwood (London: T&T Clark, 2003), 1–9 (3).

⁵² For a discussion of biblical literacy, see Máire Byrne, “Biblical Literacy: The Irish Situation,” in Katie Edwards, ed., *Rethinking Biblical Literacy* (London: Bloomsbury, 2015), 3–21, particularly, 5–7. For a critique of assumptions around what counts as biblical literacy, see James G. Crossley, *Harnessing Chaos: The Bible in English Political Discourse since 1968* (rev. ed.; London: Bloomsbury T&T Clark, 2014/2016), xvi. For a discussion of religious literacy more generally, see Justine Ellis, *The Politics of Religious Literacy: Education and Emotion in a Secular Age* (Leiden: Brill, 2023).

⁵³ Liljefors, *Hebreiska bibeln debatterad*.

⁵⁴ Hugh S. Pyper, “The Absent Bible: Oaths of Office in Scotland and the United States,” in *Challenging Contextuality: Bibles and Biblical Scholarship in Context*, eds. Louise Lawrence, Peter-Ben Smit, Hannah M. Strømmen, Charlene van der Walt (Oxford: Oxford University Press, 2024).

capital impact Bible use.⁵⁵ He calls for more ethnographic work that can map varied working-class groups.⁵⁶

Processes of secularization in the Nordic countries, then, may have steadily lessened the influence of the Bible, particularly in the twentieth century.⁵⁷ But the Bible remains a perpetual steady seller in Nordic book markets.⁵⁸ In “this paradoxical landscape, the Bible continues to play a role as a significant container of cultural values in the Nordic countries.”⁵⁹ As Hallgeir Elstad puts it, the Bible could be said to be “liberated from the religious authorities,” to become as much a cultural object as it is Christian scripture.⁶⁰ In fact, the Bible is in many ways a perfect product in the global marketplace. It can be produced and reproduced, packaged and repackaged endlessly. To function as a commodity beyond faith communities, though, it relies on something other than the belief in Bible as sacred scripture. Bibles move around the marketplace as newly branded commodities. As Timothy Beal articulates, “there are multiple, often competing, symbolic, and material productions of the Bible—that is, biblical media—that are generated and generative in different cultural contexts.”⁶¹ Beal calls for attention not only to the materiality of Bibles, but to “the economic aspects of scriptural production, marketing, and consumption, and to the way those processes trade in various unstable forms of social, cultural, financial, and sacred capital.”⁶² Cru-

⁵⁵ James Crossley, “Capitalism, Class, and the Bible: A Very English Proposal,” in *Challenging Contextuality: Bibles and Biblical Scholarship in Context*, eds. Louise Lawrence, Peter-Ben Smit, Hannah M. Strømmen, Charlene van der Walt (Oxford: Oxford University Press, 2024).

⁵⁶ Crossley, “Capitalism.”

⁵⁷ Hallgeir Elstad, “The Bible in the Nordic Welfare States,” in *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies*, eds. Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen and Outi Lehtipuu (Berlin: de Gruyter, 2023), 23–26 (23).

⁵⁸ Bjelland Kartzow, Bro Larsen, and Lehtipuu, “Bible Reception,” 4.

⁵⁹ Bjelland Kartzow, Bro Larsen, and Lehtipuu, “Bible Reception,” 4.

⁶⁰ Elstad, “The Bible,” 35

⁶¹ Timothy Beal, *The Book of Revelation: A Biography* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 5.

cially, as I have already argued, such Bibles are in movement—biblioscapes, as I called them. To provide examples of the way Bibles circulate and change as content and commodity, I turn to one part of the Global North, namely Norway.

BIBLES IN NORWAY

Rather than cast out of the Norwegian mainstream, the Bible as commodity and as content might be worth exploring further for thinking about biblioscapes in the Global North. I will mention here examples of the Bible as literary product, as political resource, and as a national object. I neither set out to prove theories of secularization wrong nor to claim the Bible as a supremely fit text, in Pyper's sense. I do, however, want to take seriously the way the Bible as commodity and content functions in a particular contemporary context that is marked by national and transnational trends. The examples I mention, then, demonstrate the multiple belongings of "the Bible", but are simultaneously characterized by the specificity of the Norwegian context.

The 2011 translation of the Bible into Norwegian was widely reported to be a bestseller.⁶³ One version of it famously won an award for the most beautiful book in the adult fiction category in Norway.⁶⁴ Another

⁶² Timothy Beal, "Reception History and Beyond: Toward the Cultural History of Scriptures," *BibInt* 19 (2011): 357–372 (366).

⁶³ UK and US newspapers such as *The Guardian* and *Forbes* reported on the bestseller status of Norway's new Bible. See for instance, Alison Flood, "Bible Becomes 2011 Bestseller in Norway," *The Guardian*, 3 January 2012 (<https://www.theguardian.com/books/2012/jan/03/bible-2011-bestseller-norway>); Alex Knapp, "The Bible Was Norway's Bestselling Book in 2011," *Forbes*, 4 January 2012 (<https://www.forbes.com/sites/alexknapp/2012/01/04/the-bible-was-norways-bestselling-book-in-2011/?sh=18fab876e7d>). It could be argued that these headlines are evidence of surprise that the Bible should be a bestseller, and therefore do not evidence a "comeback" for the Bible or widespread popularity, but a fluke. Even if this is a fluke, however, it shows the way Bibles come and go as part of trends and shifts in the market value of Bibles.

book, published a couple of years later, but including authors who were a part of the translation committee for the 2011 Norwegian Bible, was called *Bibeldikt* (Bible poems).⁶⁵ The publisher announced that this book showed that God was making a serious comeback in fiction.⁶⁶ Norway's most famous contemporary literary export, Karl Ove Knausgård, has called the Bible the most important text ever written.⁶⁷ Like Knausgård, the Norwegian Nobel Prize winner in literature for 2024, Jon Fosse, was part of the committee to work on the 2011 translation. Both consider the Bible a key source, citing biblical references in their works.⁶⁸ The idea of a Bible reimagined by poets and novelists, or as literature itself, is not new or native to Norway of course. We could go back to influential publications such as Northrope Frye's *The Great Code*, from the early 1980s,⁶⁹ or to the infamous atheist Richard Dawkins who vocally complained about the immorality of biblical texts but simultaneously hailed these texts as great literature that every schoolchild should read.⁷⁰ Dawkins went so far as to accuse people who did not appreciate the literary merits of the Bible of barbarity.⁷¹

⁶⁴ The version of the Bible was by Aud Gløppen from Blæst Design, and won the gold award (<https://www.grafill.no/avb/nyheter/vinnere-2012>).

⁶⁵ In this book, 87 Norwegian authors write poems in dialogue with biblical texts (Alf Kjetil Walgermos and Jan Ove Ulstein, eds., *Bibeldikt* [Oslo: Verbum, 2014]).

⁶⁶ The description of the book reads: "En gruppe skjønnlitterære forfattere stod sentralt i arbeidet med den nye bibeloversettelsen som kom i 2011. Det litterære prosjektet *Bibeldikt* tar samarbeidet et skritt videre og viser at Gud for alvor er tilbake i skjønnlitteraturen" (see <https://www.adlibris.com/se/bok/bibeldikt-9788254312926>).

⁶⁷ Karl Ove Knausgård, "Hjelpemann på bibelen," *Samtiden: Tidsskrift for politikk, litteratur og samfunnsprosjekt* 4 (2010): 64–80.

⁶⁸ See Karl Ove Knausgård's *Morgenstjerne* novel (2020) and its following books in the series; see Jon Fosse, *Morgon og Kveld* (Oslo: Samlaget, 2016).

⁶⁹ Northrope Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* (Toronto: University of Toronto Press, 2006 [1981]).

⁷⁰ Richard Dawkins, "Why I Want All Our Children to Read the King James Bible," *The Guardian*, 19 March 2012 (<https://www.theguardian.com/science/2012/may/19/richard-dawkins-king-james-bible>).

Productions of new Bible versions and claims about the Bible as great literature reflect widespread perceptions of biblical texts as culturally relevant, accelerating interest in Bibles as literary products on the secular market. The point about the Bible as common culture, suited to a secular context, is echoed by the Norwegian Bible Society, in their annual report for 2022. The General Secretary of the Society, Øyvind Haraldseid, writes that we “often think about the Bible as a book for believers—a book around which churches stand together and own—God’s word,” but it has “become clear that the Bible also is more than a holy book for churches and believers.”⁷² The Bible “is a social issue [et samfunnsanliggende], a culturally and historically important marker.”⁷³ Despite what might seem like ever-growing trends of secularization, Bible-production may not be in abeyance. Richard Pleijel has shown how in Sweden during the 1960s, despite the strong narrative of this being a time of increased secularization and even anti-religious feeling, a number of institutional actors were intensely occupied with translations of the Bible and believed strongly in the idea of the Bible as common culture.⁷⁴

The idea of the Bible as a culturally and historically important marker is a classic reformulation of the trends that, as Jonathan Sheehan has so persuasively shown, developed during the European Enlightenment. This period produced a dominant conception of the Bible as an icon of cultural heritage in the West.⁷⁵ The post-theological Enlightenment Bible had no one centre for its authority, but rather coalesced around four domains: philology, pedagogy, poetry, and history. Each of these

⁷¹ Dawkins, “Why I Want.”

⁷² Øyvind Haraldseid, *Bibelselskapet 2022 Årsrapport*, 3 (my translation). Available online here: <https://bibel.no/det-norske-bibelselskap-og-verbum-forlag/arsrapporter>.

⁷³ Haraldseid, *Årsrapport*, 3.

⁷⁴ Richard Pleijel, “The 1960s Bible: Investigating Discourse on a Swedish Translation of the New Testament,” *Perspectives* (2023), 1–15.

⁷⁵ Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* (Princeton University Press, 2013).

domains offered an answer to the question of biblical authority, and each enabled the Bible to survive in a modern climate suspicious of theological truth claims based on a sacred unquestionable and authoritative text.⁷⁶ Michael Legaspi has called this historical development the “death of Scripture” and the birth of a different kind of Bible.⁷⁷ For many, scripture could no longer function meaningfully “as an authoritative anthology of unified, authoritative writings belonging to the Church.”⁷⁸ The Reformation and the concurrent splitting of Christianity and the Bible into different camps and canons turned scripture into contested territory. As a contested text, the Bible could no longer successfully function as a self-authorising, unifying authority in European culture.⁷⁹ Rather, the Bible was claimed as a “common cultural inheritance.”⁸⁰

Bibles do not only move around the market as literary classics or aesthetic commodities to prove bourgeois *Bildung*, though. Bibles in Norway move in political directions that go both left and right. Based on the 2011 Norwegian translation of the Bible, a Bible appeared on the Norwegian market called *Fattigdoms- og rettferdighetsbibelen*. In this Bible, passages in the Christian canon of scripture that refer to poverty and justice are highlighted.⁸¹ Additional material includes 25 reflections from different church communities, organisations, and civil society, who interpret biblical texts for the present time.⁸² The Norwegian Poverty and Justice Bible could be understood both as a result of local activist traditions and working-class movements in Norway, and as tapping into

⁷⁶ Sheehan, *The Enlightenment Bible*, 91.

⁷⁷ Michael Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

⁷⁸ Legaspi, *The Death of Scripture*, 3.

⁷⁹ Legaspi, *The Death of Scripture*, 5.

⁸⁰ Legaspi, *The Death of Scripture*, 5.

⁸¹ *Fattigdoms- og rettferdighetsbibeln* (Oslo: Verbum, 2015).

⁸² The description on the publisher’s webpage also notes that this Bible will inspire everyone who wants to contribute to a better and more just world: <https://bibel.no/nettbutikk/bibel-2011-fattigdoms-og-rettferdighetsbibelen>.

liberation theological movements in South America and South Africa going back to the 1960s and 70s.⁸³ Also that same year—2011—Norway’s own homegrown far-right terrorist cited the Bible in his manifesto, which he posted online and emailed out to would-be sympathizers.⁸⁴ His own Bible citations were themselves the result of the extraction and import of particular biblical content. The 22 July terrorist’s listing of multiple biblical verses justifying violence in his manifesto was almost entirely lifted from a US evangelical webpage, dedicated to “Battle verses of the Bible.”⁸⁵ Much of the manifesto’s Bible was, also, however, the result of long-term transnational far-right and populist-right trends to pit the Bible against the Qur’an—where the Bible stands for everything progressive and benign about Western civilization and the Qur’an represents everything threatening and malign.⁸⁶ The biblical content cited in the manifesto is also its own kind of export through online and offline channels.⁸⁷

⁸³ Roland Boer, *Rescuing the Bible* (Maldon: Blackwell, 2007), has argued that an active highlighting of passages in the Bible is necessary from a leftist political standpoint in order to avoid the Bible to be claimed solely as a right-wing product.

⁸⁴ Hannah M. Strømmen, “Christian Terror in Europe? The Bible in Anders Behring Breivik’s Manifesto,” *The Journal of the Bible and its Reception* 4/1 (2017): 147–169.

⁸⁵ Hannah M. Strømmen, *The Bibles of the Far Right* (Oxford: Oxford University Press, forthcoming).

⁸⁶ Hannah M. Strømmen, “Biblical Blood-Lines. From Foundational Corpus to Far Right Bible,” *BibInt* 25/4–5 (2017): 555–573; see also idem, “Scripts and Scriptures of Populism: On Populist Reading Practices,” in *The Spirit of Populism: Political Theologies in Polarized Times*, eds. Ulrich Schmiedel and Joshua Ralston (Leiden: Brill, 2021), 85–100; idem and Ulrich Schmiedel, *The Claim to Christianity: Responding to the Far Right* (London: SCM, 2021).

⁸⁷ Breivik’s manifesto has been cited as an inspiration in different circles and cases, such as by the mass murderer who killed 59 people in a terrorist attack in Christchurch, New Zealand on 15 March 2019, targeting two mosques during Friday prayer. Graham Macklin and Tore Bjørgo discuss Breivik’s impact on extreme-right lone actor terrorists in the ten years since his terror attacks by exploring thirty cases where Breivik is mentioned by name as an inspiration. While in the Christchurch shootings, as they suggest, there is ample evidence that Breivik’s influence was substantial, the influence is

There is nothing new about the so-called politicization of Bibles, particularly for propping up notions of national identity. Marianne Bjelland Kartzow and Karin Neutel have discussed the way Bibles function as specifically national products, marketed alongside other claims to national identity, such as Norwegianness.⁸⁸ In the history of creating national Bibles in the vernacular, these Bibles can be seen as majoritarian artefacts made accessible for the people of a nation. National Bibles can be treasured books by a majority without being necessarily exclusive or exclusionary. But national Bibles can function, as Bjelland Kartzow and Neutel have argued, to defend a majoritarian “we” in the face of a changing religious landscape. This “we” might implicitly or explicitly exclude minorities from the “we” in the public sphere.⁸⁹

In fact, it is perhaps noteworthy that when the Norwegian right-wing populist Fremskrittspartiet-politician Sylvi Listhaug published a book in 2018, *Der andre tier* (Eng. “Where others are silent”), she writes about a Bible linked to her childhood, to tradition, and to Norwegian values.⁹⁰ Recounting her childhood Christianity, she wrote about the Bible teaching she remembers from Sunday school.⁹¹ According to Listhaug, “Norwegian and Christian values are under pressure.”⁹² Like many proponents in the contemporary European populist right, she complains about elites and about a supposedly uncontrolled “stream” of asylum seekers coming to Norway.⁹³ Islamism, she writes, is today’s

often more indirect. Graham Macklin and Tore Bjørgo, “Breivik’s Long Shadow? The Impact of the July 22, 2011 Attacks on the Modus Operandi of Extreme-right Lone Actor Terrorists,” *Perspectives on Terrorism* 15/3 (2021): 14–36.

⁸⁸ Marianne Bjelland Kartzow and Karin Neutel, “‘God Speaks Our Language’: Recent Scandinavian Bible Translations and the Heritagization of Christianity,” in *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies*, eds. Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen, and Outi Lehtipuu (Berlin: De Gruyter, 2023), 163–178.

⁸⁹ Kartzow and Neutel, “God Speaks,” 165.

⁹⁰ Sylvi Listhaug, *Der andre tier* (Oslo: Kagge Forlag, 2018).

⁹¹ Listhaug, *Der andre tier*, 143–144.

⁹² Listhaug, *Der andre tier*, 149.

“horror-ideology,” and has to be battled.⁹⁴ The Bible of Listhaug’s childhood is the kind of Norwegian-Christian tradition that needs to be preserved, as she presents it. This is also a way of repackaging a Bible and putting it on the market—in this case as an object of nostalgia and carrier of tradition, even a guarantor against the “foreign” Qur’an.

Bibles move in different directions in Norway, also when it comes to perceived Norwegianness. A major celebrated Bible in recent years in Norway is the North-Sami Bible, *Biibbal 2019*. On Sunday 25 August, 2019, this Bible was processed through a church in Kautokeino, with church leaders from Sweden, Finland, and Norway in attendance.⁹⁵ According to the Norwegian Bible Society, the first edition of *Biibbal 2019* was sold out in the first six months.⁹⁶ Further Sami translations are underway.⁹⁷ But the efforts to produce a Sami Bible were historically affected by theological and cultural trends and resources—or the lack of them. The question as to whether mission to the Sami should best be conducted by insisting on Norwegian as the language of mission, or by translating the Bible into the Sami vernaculars, impacted Bible production in the early 18th century. When Sami translators such as Anders Porsanger and Lars Hætta in the 18th and 19th centuries translated the biblical texts, resources were withheld, by refusing to pay them properly for their translation work.⁹⁸ Of course, the context for these discussions about what Bibles to pay for and to produce was the forced Norwegianization of the Sámi.⁹⁹ In this context, though, “the Bible” does not sim-

⁹³ Listhaug, *Der andre tier*, 37; 86–87.

⁹⁴ Listhaug, *Der andre tier*, 140.

⁹⁵ See the Norwegian Bible Society’s account of this event online at <https://bibel.no/nyheter/bibelfest-i-sápmi>.

⁹⁶ Paul Erik Wirgenes, “Året vi fikk ny bibel på norsamisk,” *Bibelselskapet 2019, Årsrapport*, 3.

⁹⁷ Wirgenes, “Året,” 3.

⁹⁸ Marit B. Henriksen, “Bibelen på samisk: Historisk blick på samiske bibeloversettelser,” *Kirke og Kultur* 124/1 (2020), 68–84.

⁹⁹ Henriksen, “Bibelen på samisk,” 69.

ply belong to the majority population in Norway as a colonial tool to Norwegianize the Sami, or to people who could withhold or distribute resources for the production of a Sami Bible. This history of Norwegianization crucially marks the Bible in Norway. But the production of Sami Bibles also demonstrates the way notions of nation, national identity, and borders are crossed and disrupted through Sami translators, Sami religiosity, and Sami Bible users.

The continued production of “new” Bibles on the market is also evidenced by the first Norwegian Catholic Bible in 2023. This is the first Norwegian Bible edition that follows the Catholic canon and order of biblical books. The Catholic Bishop in Oslo, Bernt Eidsvåg, has commented on how pleased Norwegian Catholics are finally to have a full “Bible of their own.”¹⁰⁰ Rather than a gap in the market that has now been filled, further Catholic Bibles are under discussion, with one planned also in Nynorsk. Bibles are not only affected by the needs of minority religious communities, such as Norwegian Catholics, however, but are affected by larger geopolitical events. After the Russian invasion of Ukraine in 2022, the expulsion of people from Ukraine is accelerating the production of Ukrainian Bibles on the Norwegian market, as well as the shipping of Bibles out of Norway to the East.¹⁰¹

All of these Norwegian cases—the 2011 beautiful fiction Bible, *Bibeldikt*, the poverty and justice Bible, the 22 July far-right Bible, Listhaug’s childhood Bible, *Biibbal* 2019, the Catholic Bible, the

¹⁰⁰ “Første ‘katolske’ bibel på norsk”, October 2023 (<https://www.katolsk.no/nyheter/2023/10/forste-katolske-bibel-pa-norsk>) and “Den katolske kirke får sin første bibel på norsk,” 5 October 2023 (<https://bibel.no/nyheter/den-katolske-kirke-far-sin-forste-bibel-pa-norsk>).

¹⁰¹ The Bibles shipped from Norway to Ukraine can also be understood in relation to the enduring role Bibles have played in warfare, for soldiers’ comfort for instance, or in military chaplains’ hands to preach, in the words of John 15:13, that “there is no greater love than to lay down your life for your friends.” Incidentally, this very verse was echoed by Vladimir Putin in a speech on March 18, 2022, to justify the Russian war on Ukraine.

Ukrainian Bibles in Norway and exported to Ukraine—could be understood as distinctly Norwegian or Nordic phenomena. But they also need to be understood as part of global flows of capital, cultural circulations of texts, themes, and tropes, and local expulsions of people and products. The production of Bibles as commodities and the mining of biblical content crucially depends on contextual factors that are both specific to the Norwegian context, but simultaneously reliant on transnational trends.

BIBLES IN MOVEMENT

Bibles are in movement. This point in many ways plays out Brennan Breed's argument that biblical texts must be studied as things "for which movement and variation is a necessary quality."¹⁰² How can biblical scholars account for this movement and variation? Breed suggests that scholars can organise and make sense of "the history of a text's unfolding capacities."¹⁰³ Reception inquiries provide a survey of "the text's ever-expanding potentials."¹⁰⁴ However, doing so, I suggest, requires a focus not only on the multiple different biblical texts and their multi-directional exegesis, but on the production and movement of Bibles and the circulation of biblical content. Bibles are local artefacts, read, used, and researched in particular contexts. But they are also dependent on transnational trends of seeing the Bible as common cultural inheritance, a national treasure, a literary classic, a majoritarian artefact or a minority object, an archive for violent texts or an aid export for victims of war. Geographical contexts are necessary for focus, nuance, and understanding. Contextual understandings of the Bible also, however, need to ac-

¹⁰² Brennan Breed, *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History* (Indiana: Indiana University Press, 2014), 116–117.

¹⁰³ Breed, *Nomadic Text*, 142.

¹⁰⁴ Breed, *Nomadic Text*, 142.

count for the way Bibles circulate, are exported, imported, gain traction, or lose traction, depending on trends and resources.

In light of the movement of Bibles I have been discussing, then, we might be better off when researching the Bible in the North, to not assume it is lost with declining church numbers or affiliates with Christianity. It might be more beneficial to analyse the way Bibles circulate as part of the global flows of capital, relying on shifting cultural trends, and ever-changing resources. Bibles are produced as aesthetic commodities, are goods to be exported in times of war, are content to be mined, exported, marketed, branded, and rebranded. From Bibles as objects of nostalgia to treasure troves for battle, extractions from the biblical archive mark the cultural scenes of the North. Considering the fact that we can now chat to biblical characters using Chat GPT,¹⁰⁵ it would seem that there is no end to the way Bibles continue to be produced and reproduced. These productions and reproductions are specific to the bordered identities we are born into and legally obliged to live by, and oblivious to human-constructed border regimes.

¹⁰⁵ Fione André, “New AI app lets users ‘text with’ Jesus and other biblical figures,” 7 August 2023, (<https://religionnews.com/2023/08/07/new-ai-app-lets-users-text-with-jesus-and-other-biblical-figures/>).

Från Jesaja till Obadja: Min litterära resa i gränsens tredje rum

BENGT POHJANEN

Författare

bengt.pohjanen@sirillus.se

Året är 1978, början av mars. Promenerar genom Gamla Stan mot Rid-darholmen och Norstedts. Jag går genom en lång korridor. Längst in till vänster i ett stort rum sitter han.

– ”Välkommen! Thomas von Vegesack.”

– ”Tack! Bengt Pohjanen.”

Spänningen släpper. Utgivningsbeslut fattat. Jag skriver på avtalet. Jag sträcker fram handen för att hålla den öppen, där jag från och med nu skall fånga publiken som Eyvind Johnsons Odysseus på fajakernas ö, öppen för det som varit, är och skall vara, en öppen hand, där varken tid eller rum skall dra någon gräns.

Thomas von Vegesack följer mig till dörren, ropar ut i korridoren: ”Nu gör Tornedalen sitt inträde i den svenska litteraturen genom Riddarholmen!”

Visst har jag redan då klivit in i dess entréhall genom en essä, 1970, med dikter i *Vår lösen* 1973, med prosa i Wahlström & Widstrands *Grupp 74* och med lyrik i *Bonniers Litterära Magasin*, 1976, men detta är min romandebut. *Och fiskarna svarar Guds frid* kommer ut 1979 och jag disputerar i maj samma år. Om Antti Hyry, gammellaestadian och därför den finska litteraturens modernist.

Jag är modernist. Varför inte postmodernist. Tack vare eller på grund av Lars-Levis lyriskt sköna och rika transtemporala och dilokativa språk¹

¹ Som påminner om Brueghels tavlor. Tomas Tivlaren blev in på bönemötet i

på svenska, finska och den tidens meänkieli, som har sina rötter i den finska Registerbibeln från 1700-talet och i *philosophie L'ugritude*, där mitt författarskap för det mesta utspelar sig, där det alltid går över gränsen, inte vid de Kantska och Wittgensteinska² tullstationerna utan efter mörkrets inbrott vid Jabboks vad (1 Mos 32:22–32), vid gränsen mellan Gud och människa, pörtet, där Guds rike skimrade om söndagarna, gränsen som inte är en linje utan ett tredje rum, ett mellanförskap.³ För att uttrycka det drastiskt med Eugenio Trías: Gud har skapat allt vid gränsen, som inte är en gräns utan ett rum. Människan är Guds gräns och Gud människans. Gud måste bli människa för att dela livet med oss och människans mål är gudomliggörelsen, *theosis* (2 Pet 2:1–4). Trots detta bibliska rum, där mina berättelser föds, saknas den bibliska pastischen i mina litterära verk. Jag hade från mina första dikter i ungdomen känt mig främmande i den norrbottniska och norrländska litterära kontexten. Jag dras till den latinamerikanska totala litteraturen, till Claude Simon och Lawrence Durrell. Sigrid Combüchen har uppfattat detta när hon skriver att jag inte är en norrländsk författare, stilen skiljer sig från de västerbottniska berättarnas pastischer:

Pohjanens ”provins” är på något sätt centraleuropeisk. Älven som utmärker gränsen mellan Sverige och Finland är en farled där språk och kulturer förenas, där tvåspråkighet påverkar seendet, där nya idéer och rörelser föds, omformas och dör. Ljusintrycket är evig gryning, skymning.⁴

Allt detta har sina rötter i Bibeln och i hellenismen.

*

presens och aspen darrar för att korset var gjort av asp. Tid och rum upphävs, blodet fuktat stenarna på gården och mossan på stranden, där aspen darrar.

² Enligt Kant skall man inte tala om det man inte ser och enligt Wittgenstein får man inte göra det.

³ Ett begrepp som troligen första gången litterärt dyker upp i min roman *Tidens tvång* (Norstedts, 2009). Ordet kommer in i Svenska Akademiens ordlista 2012.

⁴ *Dagens nyheter*, 5 april 1988.

Min litterära (och varför inte andliga) resa börjar med Jesaja 11:6, där vargar bor tillsammans med lamm, och den mellanlandar i Obadja 1:2, som gav mig slutet på och titeln till på min debutroman *Och fiskarna svarar Guds frid*.

Jag har i flera romaner berättat om byabönen, där *theologia viatorum*, vägens och vandringens teologi, levde i postillor, Sions sånger, extatisk dans och flödande berättelser i vardag och fest, till med när tullen mitt under en byabön beslagtog pappas smugglade hästar. Vilket kunde läsas i Haparandabladet.

Mitt första framträdande som berättare gjorde jag under en byabön i mitt barndomshem. Laestadius predikan om lejonet och lammet berör mig. Kvinnorna sjunger om tidens ängslan som förgått. Jag går ut för att slippa brista ut i glädjetårar och hamna i *liikutuksia*, laestadisk extas. Jag är en mycket känslig och skör pojke.

Jag tar min röda Rexcykel och ställer mig grense på den. Jag lyssnar på sången från köket medan snön faller, den faller över mig och den faller genom mig och plötsligt är jag cykeln, snön och sången, jag är orden och jag är cykelväskan och allt detta skall jag vara för evigt. Lejonet och lammet betar sida vid sida. Och ingen död är mer. Tidens ängslan har förgått. Min första dilokativa och transtemporala upplevelse, allt bortom tid och rum, som upphör att existera. Dessa upplevelser har varit av avgörande betydelse för mitt författarskap.⁵

Just då ser jag kattens blixtnabba språng, och där sitter en domherre mellan kattens vassa tänder. Om inte katten och domherren kan leva sida vid sida, hur kan då lammet och lejonet vara vänner?

Sången tystnar, och snön faller. Jag ställer cykeln mot verandan och går till ladan med en spirande berättelse bultande i munnen. Något hade gått sönder och det kan bara berättas helt.

⁵ Bengt Pohjanen, "Mellan ett snöfall och ett annat blev jag författare": *Hur jag blev författare* (Norstedts, 1996), 139–148.

Jag går in ladan och stoppar handen i kornsäcken och går till domherrarna. Jag är säker på att fåglarna skall komma och sätta sig på min utsträckta arm och äta, ty Guds rike är nära, så nära att jag kan nå det med din hand. Jag går långsamt, jag berättar för domherrarna om lejonet och lammet. Jag kommer så nära att jag börjar tro på min egen berättelse. Då flyger de i väg som på en given signal. Jag går in.

När tanterna hämtar andan öppnar jag munnen och berättar med dunkande hjärta och blossande kinder vad jag varit med om och hur domherrarna suttit på mitt huvud och på min axel och på min utsträckta hand. Världen är hel igen.

Det blir tyst. Morbror Einar hejdar sig i sin rörelse när han skall lägga in en snusbuss, och Arvo, han som läser ur böckerna och ger orden fötter och mun, tar sin bruna finska cigarett mellan fingrarna. Hans mun dras till ett milt leende och till med den livliga Elsy sitter och gapar. Nu har jag alla i berättarens hand. Jag väntar, som en berättare väntar – på fortsatt tystnad, på en nick och på att sorlet skall fortsätta och sången åter ljuda som en bekräftelse på berättelsen. Men då händer det som inte får hända en berättare: Aino, den godmodiga, tar näsduken ur tröjarmen, torkar en tår och säger: ”Tänk att det finns så snälla pojkar!”

Tänk att det finns så snälla pojkar!

Jag borde ha gått, jag borde ha ropat in de sista orden. Jag är ingen snäll pojke. Jag berättar världen hel.

Jag är avslöjad. Varken domherrarna eller människorna har trott på min första riktiga berättelse. Strax innan har jag berusats av berättarens känsla av allmakt: Det är bara jag som vet. Nu får jag känna på berättarens yttersta ensamhet, skuld och oerhörda skam. Inte undra på att Lasse Lucidor sade: Till alla jag ropar förlåt!⁶

Långt senare hörde jag Saul Bellow bekräfta detta: endast en sak fruktar jag: att bli avslöjad.

⁶ Bengt Pohjanen, *Smugglarkungens son* (Norstedts, 2007), 147–148.

Ur denna söndag, denna eviga stund, denna skymt av det gudomliga ljuset, flödar berättelsen ännu. Jag lever kvar i den. Försöker förstå.

Enligt vår ortodoxa tro är Platon prekristen. Min berättartradition är både biblisk och följer Platon. Vi drar oss till minnes. Vi erinrar oss. Vi minns. Den som glömmer sina fäder, glömmer sin framtid. Historia är erinring av skapat liv. Det måste finnas ett *anamnesis*, ett minne i det långa minnet. Vi minns, vi fångar minnets flingor, fragment ur det stora minnet, som i Platons tankevärld har en *skia*, en skugga av en händelse och denna skugga blir en *eikon*, en bild i nuet när en berättare, sångare drar sig till minnes, muistele. Bilderna förvandlas i framtiden till *aletheia*, sanning, som berättar varifrån vi kommer, var vi är och vart vi är på väg. Den som inte vet varifrån han kommer, vet inte heller vart han är på väg. En sådan berättare och berättelse får man inte ifrågasätta. Berättelserna är vägvisare. Språket är själens fingeravtryck och om ett språk dör, dör ett folk och försvinner ett universum, för alltid. Vi drar oss till minnes och skapar sanning genom att dra åhöraren vid näsan.

I den här kulturella kontexten föds mitt författarskap. Jag berättar aldrig något som inte har en skugga, som inte förvandlas till bild och därmed sanning. Min berättelse med rötter i Jesaja var sanning.

*

Som gränsmänniska, uppvuxen i *sopimuskamari*, gränsens tredje rum, blev jag redan i tonåren fascinerad av gränsen då jag gick helklassisk linje i Haparanda och stötte på de grekiska filosofernas begrepp, Sokrates *a-topos* och Anaxímandros *a-peiron*. *A* är ju en negation i grekiskan – icke – och *topos* betyder plats, alltså icke-plats, som är ett rum utan väggar och tak. Anaxímandros *a-peiron* betyder ungefär detsamma. Sedan läste jag Kant, som sysslat med detta och Heidegger som sade att språket är existensens hus. Bibeln, postillan, Sokrates, Platon, Anaxímandros och Heidegger, kryddad med Lars Levi Laestadius. Där föds mitt trespråkiga författarskap. Där blir tre språk ett eget, nytt litterärt, som sedan flödar på tre litterära: svenska, meänkieli och finska, ibland som

en ”salig blandning”, interferens i romanen *Kasaland*.⁷ Så förläggaren hade nog rätt: Med mina tre språk steg det polyglotta och mångkulturella Tornedalen in i den svenska litteraturen.

Det var i början inte lätt att hitta hem. Vem är jag? Författare på tre språk? Författare inifrån ut, inte utifrån in? Var jag ensam om detta? Var jag underlig? Svaret fick jag på ett brittiskt-svenskt seminarium 1985.

Temat för seminariet var ”New Writing in a Multicultural Society”. Deltagarna kom från alla världsdelar och det gemensamma för oss alla var att vi skrev på ett annat språk än vårt födelsespråk. Där träffade jag kollegor från hela världens alla hörn, marginaler och centraler. Kazuo Ishiguro var där. Där var Salman Rushdie som något år innan utkommit med sin roman *Midnight's children*. I sin föreläsning avslöjade han sin estetiska metod i detta verk: han hade berättat storyn på sitt indiska modersmål men skrivit ner den simultant på engelska. Jag förstod att jag inte var ensam i mitt gränsvara, inte ensam i min mångkultur och inte alls någon Saimens säl som en finsk föreläsare vid ett seminarium på Hanaholmen kallat mig. Jag var en del av en världsvid gemenskap av intellektuella, jag var dissident i en centraleuropeisk aristokratisk republik. Så har jag glatt noterat i min dagbok.

Det var där jag stötte på Heidegger och insåg djupet i hans påstående: ”*Language is the house of Being, in its home man dwells. Those who think and those who create with words are the guardians of this home.*”

De orden har följt mig genom årtionden. Mitt barndoms pörte är Villa Heidegger.

*

Jag har redan som litet barn börjat teckna ord. Jag lekte byabön med mina bröder, tvingade dem att sitta och lyssna när jag läste ur Bibeln och postillan, sjöng ur Sions sånger, utan att kunna läsa. Jag hittade på ord. Jag skapade nya.

⁷ Bengt Pohjanen, *Kasaland* (Norstedts, 1984).

När börjar mitt författarliv? Talet, orden ljuder, men ljudet talar också. En fras minns jag: ”Fööge naage nelly”, som jag läste ur Jesaja. Och bröderna satt andäktigt och lyssnade på orden som ljud och ljudet som hittade på.

När började mitt författarskap? Med lammet och lejonet? Kanske med den här dikten som jag i början av 1960-talet skrev i Haparanda:

Jag bygger bilder i ord.
 Det är mitt språk nu.
 Utan språk gick jag ut
 i världen,
 slagen av vanmakt.
 Här födde jag mitt språk
 som slår all vanmakt i världen,
 Ja, jag kände smärtan,
 men nu när också efterbörden
 är städad,
 föder gränsvind
 glädje i mina bilder,
 i mig.

Jag debuterade i *Vår Lösen*⁸ och *Grupp 74*⁹ och publicerade dikter i *Bonniers Litterära Magasin*.¹⁰

Jag har vuxit upp med respekt och fruktan för naturen. Den har naturligtvis sina rötter i vår andliga tradition med en mormor som fångade flugor i pörtet och släppte dem fria. ”De måste ju få finnas de också!” Och svalbon som smutsar ner väggar. ”Rör dem inte, de bringar välsignelse.”

⁸ Bengt Pohjanen, ”Jag är född utan språk”, *Vår Lösen* 64/3 (1973), 152; ”Vi kunde aldrig språket”, *Vår Lösen* 64/3 (1973), 152; ”När jag stiger av bussen”, *Vår Lösen* 64/3 (1973), 153; ”Gubbarna stiger ur bussen”, *Vår Lösen* 64/3 (1973), 153.

⁹ Bengt Pohjanen, ”Vintersolstånd över statliga avelstallar”, *Grupp 74* (1974), 171–172; ”Kapten Fjong”, *Grupp 74* (1974), 173–178.

¹⁰ Bengt Pohjanen, ”Min förstfödde”, *Bonniers Litterära Magasin* 45/6 (1976), 358–359.

Men mitt egentliga uppvaknande skedde för 52 år sedan. Jag bodde i Muodoslompolo och var på väg till en by och såg ett kalhygge. Det var i Contortans tid. Björkarna var förgiftade, brända, som häxor, skriver jag. ”Det är som att färdas genom månlandskap. Kalt, bränt, svart och äckligt. Björkarna sticker upp som revben ur ökensanden.” Kronojägaren visste det också. Han sade: ”Här växer inte ett barr på hundra år.”

Jag var chockad och hemkommen skrev jag om kalhygget och prosadebuterade med den i *Grupp 74*. ”Vintersolstånd över statliga avelstallar” är rubriken på min text (Ulf Lundell debuterar med text ur Jack). Marken är död och kal. Inte ens en Abraham kan avla något i denna döda jord. Kanske kan Tamar klä ut sig till sköka (1 Mos 38:12–19). Jag skriver: ”Men nu är Jesajas profetia fullbordad: ’De träd, som bliva kvar i hans skog, skola vara lättträknade; ett barn skall kunna uppteckna dem’” (Jes 10:19).¹¹

Det var inte bara kalhyggen. Då kom traktorerna och grävskoporna till vår tysta myr. Det var fruktansvärt. Leran fyllde fiskens lekplatser och på bägge sidor om tsarens streck och kungens band, som älven kallades, rann den bruna sörjan. Sångerna tystnade inte, med myrens torra läppar försökte jag göra en polisanmälan för sabotage och mord på naturen. Polisen skrattade och sade att projektet skapade arbetstillfällen. Så skrev jag i *Författarnas djurbok*.¹² Jag hade vid tiden för debuten uppmärksammat Jesajas och Hoseas profetior om fiskarna som dör (Jes 50:2; Hos 4:2).

Jag fortsatte i min diktsamling *Kamos, i hjärtat av vintern*.¹³ Så länge skogen finns kan vi andas. Jag skrev om Contortan igen. Om Ramichloridium, som förgiftade murklor, om det döda vattnet nedanför turbinerna. ”Snart spelar norrskenet sitt requiem över älvens ängel och den förgiftade laxen. Till och med hundens ögon är sorgsna”, läser jag i diktboken.

¹¹ Pohjanen, ”Vintersolstånd”, 171–173.

¹² Staffan Söderblom, red., *Författarnas djurbok* (Författarförlaget, 1981).

¹³ Bengt Pohjanen, *Kamos, i hjärtat av vintern* (Norstedts, 1986).

Mina opublicerade dikter och aforismer (som jag benämner ”sägels-er”) från min ungdom är präglade av Bibeln. Den första jag hittat handlar om en ny nådens dag, där är en Gud som i Gamla testamentet är obegripligt hemsk men också Jesus som med sitt kors i handen styr båten jag färdas i mot okänt mål. Där finns även politiskt färgade dikter, och troligen den första Vietnamdikten i svensk litteratur, från 1965.

Om miljön i mitt författarskap skrev jag på beställning en krönika i Expressen.¹⁴

Bibeln är rik på skimrande legender, myter och berättelser. Inte bara mitt författarskap utan för stora delar av världslitteraturen. Varför?

Den grekiske skalden Pindaros (född 522 eller 518 f.Kr., död 446 eller 438 f.Kr.) skriver i inledningen till den sjunde sången:

De stora härskarnas storslagna gärningar skulle hamna under det djupaste mörkrets täckelse om sångerna inte fanns. Bara så kan vi hålla upp en spegel och i den visa de storslagna gärningar, vilka vi med hjälp av den med skimmer krönta Mnemosyne kan belöna med orden.

Sången är *hymnos* och *ésoptron* (”spegel”). Sången hörs och sången upprepar det som en gång hände. Legenderna är skimret över en kultur och dess myter ger människorna djupförståelse av sig själva, sitt språk och sitt långa minne, *girija*. Legenderna och berättelserna är motstridiga och det är ett tecken på att Bibelns berättelser är sanna, säger det ryska universalgeniet, matematikern, filosofen och prästen Pavel Florenskij (1882–1937).¹⁵

Kirja (*girija*) (”bok”) betyder ”det långa minnet”, som förstås är muntligt, men söker synlighet i klippmålningar och tecken, vill födas till något synligt, det vill som Gud på Sinai berg tala så skarpt att orden blir synliga och ristats i sten. Bibeln var *kirja* pro primo.

¹⁴ Bengt Pohjanen, ”Kalhyggen breder ut sig och vatten förgiftas”, *Expressen*, 26 juni 2023.

¹⁵ Florenskij var teolog, filosof, matematiker och vetenskapsman. Arkebuserad i GULAG 1937. Han vägrade ta av sig prästkläderna och avsvära sig tron.

Jag började mycket tidigt göra orden synliga. Men var mitt moder-smål meänkieli ett fullgott litterärt verktyg? Självklart formulerade jag inte då en sådan tanke, men den fanns som känsla inom mig. Dög det? Att mitt andra språk, svenska dög, det hade jag fått en bekräftelse på.

Minnets är som bekant knutet till starka känsloupplevelser. Jag minns när svenskorden kom till mig; det är djupt bevarat i mig. De kom plötsligt. Jag satt och bet på pennan. Då plötsligt kom orden. Min själ flammade inhöljd i ljus och jag skrev på mitt nya språk: "Vätebomben kommer att kunna ändra årtiderna. Vintrarna blir längre och somrarna kortare. Hela året blir 5 dagar längre."¹⁶

Mitt berättande började med Jesaja och debuterade med Obadja. Om detta har jag berättat i min självbiografi *Gränsgångare -68*: Och så en måndag morgon i januari 1978. Jag drömmer inte. Jag är inte heller vaken. Jag befinner mig i ett underligt gränsländ. En hårig man tränger sig på, vill i min säng. Jag ryser av obehag. Var är hon som brukar väcka mig när jag har mardrömmar?

Jag känner mannens håriga armar om mig. Jag skjuter undan honom, kanske hojtar till, hoppar upp och försöker skaka av mig obehaget.

Då hör jag ... inte som man vanligtvis hör, inte som schizofrena personer hör ... röster. Jag hör "noetiskt", i det "sjätte sinnet", "i intuitionen" ... nej, jag kan inte förklara hur man hör när man hör ... klarast ... absolut gehör. När man hör utan ord. Utan att någon talar som man talar till varandra. Orden tillhör dagen och tonen nattens tid. Och tonerna de dör för melodins skull och ändå är de kvar bakom de nya och ekande Lilja – mi Lilja – mi ko i Frödings Vallarelåt.

Det har hänt mig två gånger tidigare, på min Röda Rex och i en Scania Fyra. Jag hör inte i tid och rum. Jag hör. Som man hör i verkligheten själv.

"Läs Obadja!"

Drömmer jag? Nej! Jag behöver inte nypa mig i armen. En vind i björken utanför. Hur vet jag det?

¹⁶ Pohjanen, *Smugglarkungens son*, 223.

Det är ju mörkt ute.

Jag öppnar *Biblia – Thet är all then Helga Skrift på svensko*. Profeten Obadia, drygt en halv sida. Den kortaste av alla profeter. Som jag aldrig tidigare läst.

Obadias syn om Edom, det vill säga Esau, Jakobs äldre bror. Det känns som om den skrivits för denna morgon och denna min ”dröm”. Kalla det gärna *midrash!* Nu kommer den väl till pass. Jag har just haft besök av den hårige Esau. Jag har blivit varse honom i mig själv. Jag är Jakob, flyktingen och jag är Esau som kan sälja min förstfödsrätt för en torrköttsvälling. *Fellow traveler!* Och här läser jag domen över mig, gränsgångaren -68 vid Jabboks vad, Bibelns tredje rum, där det pågår brottningsmatcher.

Si, jag Herren din Gud hafver gjort dig ringa och mycket föraktad.

Och varför?

Här kommer svaret, rakt på sak och brutalt: ”Dins hjertas högmod hafver bedragit dig och du säger i dino hjerta: Ho vill drifva mig här neder?”

Så fortsätter domens ord att hagla över mig och även över mitt manus till min debutroman som ska föra mig upp i höjdene och gifva mig en boning på Riddarholmen. Ja, till och med mina bundsförvanter ska driva mig bort och svika mig, överfalla mig, förråda innan jag vet ordet av. Och allt detta för att jag är en gränsgångare mellan den hårige, Esau och den flyktige Jakob. Nu är jag vid Jabbok, där Jakob brottades med Gud. Vem ska segrande gå ur denna natt?

Ord och inga visor, heter det.

Dins hjertas högmod hafver bedragit dig. Även under din korta karismatiska tid.

En timme vankar jag av och an. En timme i gryningen brottas jag med någon som jag inte känner.

Jag går ner i källaren, där min avhandling ligger spridd på golvet.

Jag faller på knä i vetenskapens eviga hydda och säger långsamt på hebreiska, grekiska och svensko: ”Mins hjertas högmod hafver bedragit

dig och jag säger i mino hjerta: Ho vill drifva mig här neder?” Det blir tyst. Någon står bredvid mig. Han lägger handen på mitt huvud.

Sedan blir jag ensam. I absolut tomhet och i mörker. Här bor friheten. I denna tomhet! I det plötsliga, vid vägs ände, där Gud väntar, där det inte finns en skymt av frid, bara blindhet och förvirring. Jag är alldeles tom. Absolut tom. Absolut känslolös frid. Nu får jag svaret på frågan: Varför blev jag präst? För det här ögonblicket, den här eviga stunden. Evigheten spränger ögonblicket. Jag sjunger för att detta ögonblick finns. För att fånga det blev jag författare, för att skapa av sådant som saknar vikt, för att skapa av luft, av vind och av ingenting. Detta var alltså vad Runeberg hade upplevt, det ena minnet det andra jagar; den korta stunden blev hos mig evigt, den bittra stunden, den ljuva stunden. Jag är inte ensam. Jag har många poeter med mig och jag törs berätta detta, här. Barn av evigheten, en som upphört att existera i rummet och därmed i tiden, som blivit till. Det finns inga ord, inget språk för det här och eftersom språket är själens fingeravtryck saknar jag identitet, men jag har fått en ny identitet, ett nytt namn som bara jag känner till och som är skrivet i Livets bok. På ett språk som saknar ord. Nu förstår jag min fascination av Robertson Davies, *Fifth Business*. De två gånger födda. Jag tillhör från denna stund de två gånger födda.

En vindpust drar genom mig. En hundraedels sekund. En evighet. Nej, varken vind eller tid eller evighet.

Jag sätter mig vid skrivbordet. Läger ett A4 ark på valsen till min gröna Halda P och skriver slutorden till min debutroman. Jag ringer till Thomas von Vegesack och meddelar att jag nu är klar med min debutroman. Den ska heta *Och fiskarna svarar Guds frid*. Den sista meningen lyder: ”Transitus 14.10”. Tron och dikten kysser varandra. Och förlåter varandra, för första gången. Tiden och evigheten krockar. Utan att förlåta varandra. Om jag hade tigit om denna händelse, detta tunna nu skulle mitt liv inte ha blivit som det blev. Från Jesaja till Obadja. Min resa, min mellanlandning. Fakta och fiktion smälter samman till fak-

tafiktion, dröm och verklighet förbränns till aska. Och ur askan lyfter jag och flyger mot nya mål som människa, författare och översättare.¹⁷

*

Min första översättning hittar jag bland mina allra första dikter från början av 60-talet. Jag gick helklassisk linje på gymnasiet, studerade ryska och undersökte spanska och italienska. Min första översättning är från spanska, en kärleksdikt: "Älskade gudinna". Jag har inte noterat vem som skrivit originalet, däremot står det längst ner: "Eftertryck förbjudes". Jag är som ung medveten om författares och översättares rättigheter. Sedan dess har jag översatt mellan mina tre språk, från ett femtontal språk. Från antikens diktare, Shakespeare, gränsöverkommelser mellan Sverige och Finland, och senast Harry Martinsons *Aniara* till meänkieli.

Jag hittar en dagboksanteckning från slutet av 80-talet som visar att jag för drygt fyrtio år sedan insåg att meänkieli med tiden skulle utvecklas till och erkännas som ett eget språk: "

Redan 1983 framfördes önskemål till arbetsgruppen för översättningen av den svenska psalmboken till finska om att även psalmer på meänkieli skulle finnas med i den nya boken. De kyrkliga handböckerna bör också översättas till meänkieli. Än så länge har önskemålen klingat ohörda. Svenska kyrkans representanter har svarat att det är finskan som gäller i svenska Tornedalen. Det är synd, eftersom de flesta tornedalingar inte alls kan finska. Meänkieli är deras språk, heligt som alla andra språk.

1987 började jag översätta Markusevangeliet, som utkom den 27 februari 1988, en dag som numera firas som meänkielidagen, beslutad av föreningen Meänmaa den 15 juli 2016.

Sommaren 1994 översatte jag Johannesevangeliet under vår vistelse i Bonn, där min pjäs *Dagning röd* spelades på Bonner Biennale. *Älä sie, vaimo, tähhään tuki* ("Lägg dig inte i det här, kvinna") var titeln. Språket

¹⁷ Pohjanen, *Gränsångare -68* (Artos & Norma, 2018), 218–222.

ligger vid denna tidpunkt ännu nära det dialektala, delvis på grund av att jag vill nå sådana som talar meänkieli, men inte läser, delvis på grund av att skrivspråket är i utveckling och alla former är långt ifrån lingvistiskt motiverade.

Lars Levi Laestadius 200-års jubileum inföll år 2000 och jag bestämde mig för att till hans ära utge de fyra evangelierna på meänkieli.

Jag var då krönikör i *Haparandabladet*, 2003–2015 och skrev 2009 krönikeserie om försvenskningen och gick med SVT Nordnytt med mig upp till biskopsborgen i Luleå, där jag i enrum samtalade med biskop Hans Stiglund. Året var 2010. Det ledde till att arbetet med sanningskommissionen inleddes. Luleå stift beställde evangelierna och jag gjorde en revidering och så utkom evangelierna ut på tornedalingarnas dag den 15 juli år 2017. Den bygger på mina tidigare översättningar, men följer även Bibel 2000, enligt Luleå stifts önskemål.

För drygt fyrtio år sedan, då jag ännu var präst i Svenska kyrkan, föreslog jag biskopen Olaus Brännström, att jag skulle börja översätta handboken och psalmer till meänkieli. Han var positiv till tanken, men jag var alldeles för tidigt ute. Jag skriver:

Oavsett vad som kommer att hända i språkfrågan tror jag att det är helt rätt att kyrkan är med i diskussionerna från första början. Kanske blir tornefinskan ansedd som eget språk, och då kommer ju frågan om de kyrkliga handböckerna i ett fascinerande läge.

Ja, 2017, samma år som evangelierna utkom påbörjade jag slutarbetet med Svenska kyrkans handbok. Översättningen var klar 2019. Det är jag som har översatt och under ett helt år tillsammans med Jonas Persson noggrant gått igenom texterna. Linnea Nylund var med i redaktionsgruppen, då och då. Ritvaelsa Seppälä var till en början projektledare, men avslutade arbetet vid årsskiftet 2018/2019 då jag med Jonas Persson gjorde slutarbetet som pågick i ett år.

Psalmer har jag översatt och i skrivande stund har jag översatt 28 böcker ur Gamla och Nya testamentet. Den senaste är Jeremia.

Jag har levt mitt liv
i berättelsens vida famn

i orden
i det långa minnet,
där minnen blivit skuggor
som blivit bilder,
som i sånger, sagor och legender
blivit sanning

Med orden har jag
besegrat rummet
och tiden
gjort min *anábasis*
min resa uppåt
snart vidrör jag himlen
mullen sjunger:
du behöver inga ord längre
O, salighet¹⁸

¹⁸ Bengt Pohjanen, ”Månadens diktare: Dagens dikt”, *Sveriges Radio P1*, 10 februari 2024.

“Say Bible!”: Teaching Biblical Reception

HANNAH M. STRØMMEN

Lund University

hannah.strommen@ctr.lu.se

Classes focused on biblical reception might seem to some like a “get out of jail” card in the face of ever-threatening questions about the relevance of biblical studies today. To others, such classes look like a cul-de-sac that fails to lead to either renewed interest in the Bible or meaningful pedagogical outcomes. In this short reflection, I would like to tease out chances and challenges that come with teaching biblical reception. These reflections are based on my experience of teaching a range of courses in biblical reception in a UK higher education context over the course of about eight years. As Ika Willis has pointed out, reception studies can involve examination of the “real-life practices of historical and contemporary readers and audiences,” “the many different things that people *do* with texts” and “the afterlives of texts or the history of their effects.”¹ It involves us in “big questions about the nature of interpretation, language and meaning, as well as questions about the relationship between texts and contexts.”² In this article, I argue that the significance of teaching biblical reception lies in the opportunities for addressing key issues of societal significance,³ for honing hermeneutical

¹ Ika Willis, *Reception* (London: Routledge, 2018), 2. Willis’ book provides an excellent overview of different theories and approaches to reception studies, where she draws from different disciplines in the Humanities.

² Willis, *Reception*, 2.

³ Mikael Larsson and Hanna Liljefors also make the case for the social significance of biblical reception in their article, “Att undervisa om ‘Bibeln i politiken’: Fallgropar och möjligheter,” *SEÅ* 87 (2022): 120–140; see also Göran Eidevall, “Tio år senare: Tankar om bibelvetenskapens framtid – Avskedsföreläsning 10 november 2022,” *SEÅ* 88

skills, and the ample possibilities for interactive student-centred learning. The purpose of teaching biblical reception is to demonstrate the multiple and varied uses to which biblical texts are (and have been) put, and thereby to elucidate the impact of these texts on everything from conceptions of nature, race, gender, and sexuality, to political visions, cultural production, linguistic trends, and apocalyptic imaginaries.

BIBLICAL RECEPTION IN SECULAR SOCIETY

The term "biblical reception" can be used capaciously to include any and all teaching on the influence and impact of the Bible, but in my own teaching I have focused on this influence and impact in Western contexts. Primarily, this teaching has addressed interpretations and uses of the Bible in spheres that are perceived to be secular, such as culture (films, TV, art, literature, music, architecture), media (traditional and social), and politics (parliamentary debates, biographies, speeches, movements, manifestos, protests). In other words, my main emphasis has not been on teaching how the Bible has been used and interpreted by faith communities over time. That is not, of course, because I do not think this is important and could not be the central focus. The point, however, is that focusing on so-called secular spheres reveals the more surprising and unexpected ways biblical texts have been important and influential. Learning about this kind of biblical reception allows students to look anew at both faith contexts and non-faith contexts, with an eye to the scope of biblical reception and the plasticity of these texts in their history of usage and interpretation.

Classes that focus first and foremost on the presence of the Bible in culture, media, and politics can address major debates and significant

(2023): 91–105, and David Davage, "Kan Gamla testamentet bli som nytt? Exegetisk undervisning i skuggan av ett 'döende testamente,'" in *Teologisk utbildning*, ed. Thomas Girmalm (Umeå: Umeå universitet, 2020), 101–130.

societal issues taking place at a given time. As many scholars have been pointing out, at least since José Casanova's influential *Public Religions in the Modern World* in the 1990s,⁴ religion is all over our screens, in our headlines, and public squares. Classes in biblical reception, then, provide ample opportunity for engaging with the continuous and changing significance of religion in society, but also with key societal issues more generally. In a Swedish context, a starting point for discussing the significance of scripture with students could be to address the way Qur'ans have become highly symbolic and materially important objects in recent times, particularly in far-right protests that desecrate Islamic sacred scripture.⁵ The Bible, on the other hand, does not seem to feature in the same way in public squares across Europe. At least not at first glance. If we prompt students to look closer, protests in which Bibles have been doled out to worshipping Muslims or in which quotes from the Bible are found on placards have in fact been part of wider European far-right trends.⁶ There are fascinating cases where the Bible has in recent times been perceived as desecrated and in need of protection from the public

⁴ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

⁵ Much has been written on these desecrations in the media. For a brief and accessible overview of key issues that puts the desecrations in a larger context, see Piero S. Colla, "In Sweden, Burning Qur'ans Threaten to Send the Country's History of Tolerance Up in Smoke," *The Conversation*, 10 January 2024 (<https://theconversation.com/in-sweden-burning-qurans-threaten-to-send-the-countrys-history-of-tolerance-up-in-smoke-220649>). When discussing these kinds of cases, it is important to make clear that much use of scripture does not make headlines. That does not mean we should not strive to know about these other uses that go otherwise under the radar. For a discussion of the materiality of the Qur'an that is not about desecration, see for instance Katharina Wilkens, "Embodying the Qur'an," in *Books and Bodies and as Sacred Beings*, eds. James W. Watts and Yohan Yoo (Sheffield: Equinox, 2021), 25–35.

⁶ For a discussion of such trends, see Hannah Strømme, "Scripts and Scriptures of Populism: On Populist Reading Practices," in *The Spirit of Populism: Political Theologies in Polarized Times*, eds. Ulrich Schmiedel and Joshua Ralston (Leiden: Brill, 2022), 85–100.

that classes on biblical reception can make visible.⁷ Classes in biblical reception can investigate where Bibles operate in contemporary society, from biblical monuments and architecture around the globe,⁸ to their presence or absence in ceremonies and courts of law,⁹ to the repeated invocations of the Bible by the Kardashians ("say Bible!") in their hugely popular reality shows.¹⁰ While part of the pedagogical point might be to discuss the fact *that* a biblical text is cited, the valuable questions for meaningful pedagogical outcomes are: what, how, why, and to what effect, is a biblical text cited?

Addressing such questions, classes in biblical reception can ask to what effect the Bible is glossed as a "favourite book" by politicians such as Donald Trump,¹¹ or presented as a victim of political weaponization

⁷ See Yvonne Sherwood, *Biblical Blaspheming: Trials of the Sacred for a Secular Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), particularly chapter one, "The Persistence of Blasphemy: The Bible as a Public Edifice in the 'Secular' State," 9–95.

⁸ See James S. Bielo, *Materializing the Bible: Scripture, Sensation, Place* (London: Bloomsbury, 2022).

⁹ See Hugh S. Pyper, "The Absent Bible: Oaths of Office in Scotland and the United States," in *Challenging Contextuality: Bibles and Biblical Scholarship in Context*, eds. Louise Lawrence, Peter-Ben Smit, Hannah Strømmen, and Charlene Van der Walt (Oxford: Oxford University Press, forthcoming 2024).

¹⁰ I have yet to find any academic literature on this phenomenon but commentators have picked up on this peculiarity of the Kardashians. Steph Osmanski, "Bible, OKURR!, and More – Learn How to Speak Like a Kardashian With This KarJenner Language Guide," *Life and Style Magazine*, 5 November 2017 (<https://www.lifeandstylemag.com/posts/kardashian-slang-words-146029/#>).

¹¹ Julia Mourão Permoser, "Trump, the Bible, and the Far Right's Use of Religion," *Berkley Forum*, 26 June 2020 (<https://berkeleycenter.georgetown.edu/posts/trump-the-bible-and-the-far-right-s-use-of-religion>). For a broader context on US politics and the Bible, see Jacques Berlinerblau, *Thumpin' it: The Use and Abuse of the Bible in Today's Presidential Politics* (Louisville: John Knox, 2007), and more recently, Jason von Ehrenkrook, "The Inaugural Bible: Presidential Rhetoric and the Politics of Scripture," *Journal of the Bible and its Reception* 7/2 (2020): 205–240. To add to earlier statements, Trump is now being reported as selling Bibles (Jill Colvan and the Associated Press, "Cash-Crunched Trump Is Selling Patriotic Bibles Online for \$59.99 Each," *Fortune*, 27 March

by Alexandria Ocasio Cortez.¹² Such classes can make sense of the way biblical references to the Good Samaritan recur in seemingly unexpected places, such as parliamentary debates.¹³ And they can explore why Moses is often depicted in paintings with horns.¹⁴ Such classes can critically scrutinize the way certain parts of the Bible are frequently cited while others are almost completely neglected and forgotten (parallels could be drawn with the Qur'an).¹⁵ These cases can grapple with recognizable issues that surround students in their daily life, or they can be highlighted for students in ways that immediately display their relevance as the cases of biblical reception feature in the public and so-called secular sphere. In many ways, teaching biblical reception can be downright fun. Watching how Lady Gaga reimagines Judas and Jesus musically and visually is entertaining, as is making sense of new apps that allow users to chat to biblical figures.¹⁶ This sense of fun should not obscure the fact

2024 (<https://fortune.com/2024/03/26/donald-trump-selling-bibles-for-59-99/>).

¹² During a House Oversight Committee meeting in 2020, Democratic politician Alexandria Ocasio-Cortez made an impassioned speech that critiqued the way advocates for religious liberty were “weaponizing” the Bible to “justify bigotry,” in a similar way to “those who justified slavery” (see https://www.youtube.com/watch?v=Upa2Rk_Y1Z0).

¹³ See for instance, Nick Spencer, *The Political Samaritan: How Power Hijacked a Parable* (London: Bloomsbury, 2018).

¹⁴ See Ruth W. Melinkoff, *The Horned Moses in Medieval Art and Thought* (Eugene: Wipf & Stock, 1997).

¹⁵ This kind of teaching can also help to call out and critically engage the way the New Testament is frequently glossed as superior to the “Old Testament,” and the persistent anti-Jewish prejudices that haunt Western societies particularly when it comes to notions of the nice, peace-loving Jesus (and by extension, the New Testament) versus the violent “God of the Old Testament.” Larsson and Liljefors, “Att undervisa om ‘Bibeln i politiken’: Fallgropar och möjligheter,” 131–132, 136–137, note the potential for biblical reception classes to critically grapple with these kinds of perceptions and prejudices.

¹⁶ For an analysis of Lady Gaga’s theology, see Stephen Roberts, “Beyond the Classic: Lady Gaga and Theology in the Wild Public Sphere,” *International Journal of Public Theology* 11/2 (2017): 163–187. For a discussion of the Bible and digital culture, see for instance, Jeffrey S. Siker, *Liquid Scripture: The Bible in a Digital World* (Minneapolis:

that teaching biblical reception has serious stakes and high pedagogical pay-offs.

OLD AND NEW CONTEXTS FOR BIBLICAL STUDIES

Brennan Breed has suggested that biblical scholars could treat biblical scholarship more like ethology—the study of animal behaviour—than exegesis.¹⁷ An “ethological perspective would define biblical texts by what they have looked like in all their variants and translations, by what they have actually done, and by what they are capable of doing in the future.”¹⁸ What is important about Breed’s perspective on reception history is that it does not buy into the idea of a break between the study of the so-called “original” biblical texts in antiquity versus the study of their later reception. Rather, as he puts it, biblical texts are and were never quite at home.¹⁹ Biblical texts are from the “very moment of their initial inscription, already sedimented with various semantic, literary, and historical contexts.”²⁰ Teaching biblical reception is in many ways not a matter of adding something newfangled onto biblical studies classes, but a matter of taking seriously the instability of texts, their meaning and production, in complex processes of reception from the very beginning.

Teaching biblical reception in a contemporary context has the distinct advantage of easily being interactive and student-centred. Students themselves can do the “detective” work of either noticing where biblical

Fortress, 2017).

¹⁷ Brennan Breed, “What Can a Text Do? Reception History as an Ethology of the Biblical Text,” in *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*, eds., Emma England and William John Lyons (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015), 95–109 (98).

¹⁸ Breed, “What Can a Text Do,” 100.

¹⁹ Brennan Breed, *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History* (Indiana: Indiana University Press, 2014), 202.

²⁰ Breed, *Nomadic Text*, 204.

texts are used or analyzing and evaluating such use, once particular cases are pointed out to them. I have found that students frequently move from interest in, for instance, Alain Badiou's contemporary reading of Paul's letters²¹ to new-found curiosity about the early contexts of these letters, asking questions that have long been central to historical-critical scholarship. Questions are posed that emerge from the material students study, leading students to other material, other sources. Students can also move the other direction, from interest in the biblical texts in their ancient contexts to an investigation of these texts in later contexts.²²

Further, fieldwork opportunities are rife, particularly, I have found, in going to art galleries with students.²³ Individual work and team-work is ideal for prompting students to discover forms of biblical reception that are intriguing and important to them in their own context. Getting students to present the results of their findings in class is a way of collectively gathering data in a process where students are themselves researching biblical reception. It has the benefit of empowering students to become experts and to teach each other about the cases of biblical reception they have investigated.

²¹ Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism* (trans. Ray Brassier; Stanford: Stanford University Press, 2003).

²² Most biblical scholars move in this direction. Susan Gillingham discusses this choice of direction, see Susan Gillingham, "Biblical Studies in Holiday? A Personal View of Reception History," in *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*, eds. Emma England and William John Lyons (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015), 17–30 (19–20). For the way Gillingham does this kind of work, see for instance, Susan Gillingham, *A Journey of Two Psalms: The Reception of Psalms 1 & 2 in Jewish and Christian Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

²³ There are also some very good online resources, such as the fantastic Visual Commentary on Scripture website (<https://thevcs.org/>).

THE RELEVANCE OF BIBLICAL RECEPTION

There are risks with teaching biblical reception in the way I have just outlined. One risk in teaching classes on biblical reception in the West—with course titles, such as, “The Bible in Western Culture”—lies in the reinforcement of assumptions about the Bible and Western culture that perpetuate amnesia about colonial uses of the Bible.²⁴ Musa Dube has critiqued blithe statements (often by biblical scholars) about the congruence between the Bible and Western culture, without addressing the imperialist agendas that coercively and violently forced the Bible onto colonized peoples as a marker of Western superiority.²⁵ Additionally, such courses can become centred on high culture in ways that obscure questions of class, both in terms of the students’ backgrounds but also in terms of the material that is taught. James Crossley has made this point, calling for more research in biblical reception on working-class groups to avoid giving the impression that the only biblical reception that exists and matters is: the Bible and Caravaggio, the Bible and Bach, or the Bible and Shakespeare.²⁶ I may not easily be able to teach biblical reception in China or Latin America, but in my role as a teacher, it is crucial that I am aware of, and critical with, the way I might implicitly be reinscribing the Bible as a centrepiece for Western Culture in ways that ignore the history of Bible use and the global socio-economic dynamics of biblical reception.

²⁴ See for instance, Michael Prior, *The Bible and Colonialism: A Moral Critique* (Sheffield: Sheffield Academic, 1997), and C. L. Crouch and Jonathan Stökl, eds., *In the Name of God: The Bible in the Colonial Discourse of Empire* (Leiden: Brill, 2014).

²⁵ Musa Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible* (St. Louis: Chalice, 2000), 23.

²⁶ James Crossley, “Capitalism, Class, and the Bible: A Very English Proposal,” in *Challenging Contextuality: Bibles and Biblical Scholarship in Context*, eds. Louise Lawrence, Peter-Ben Smit, Hannah M. Strømmen, and Charlene van der Walt (Oxford: Oxford University Press, forthcoming 2024).

Another risk in teaching classes on biblical reception is that the classroom itself might be seen as a secularized context that impedes, or at least minimizes, students' engagement with the Bible. In his monumental and much-cited, *A Secular Age*, Charles Taylor set out to explain the way Western societies have moved "from a society where belief in God is unchallenged and indeed, unproblematic, to one in which it is understood to be one option among others, and frequently not the easiest to embrace."²⁷ According to Taylor, there has been a major "shift in background" in the Western world.²⁸ Secularization can be understood in different ways. It can be conceived as the decline in religious belief and practice measured by, for instance, church attendance.²⁹ It can be understood as the decreased presence of religious symbols, statements, artefacts, and rituals in public spaces.³⁰ And secularization can mean a fundamental shift in the very conditions for belief.³¹ Each of these meanings pose a challenge for teaching biblical reception. Will there be anything in the public sphere for us to teach and analyze? If there is, will students recognize biblical motifs in, for instance, famous art works? Will they be familiar with the biblical stories that are referenced in speeches, literature, or in film, and on TV?³²

Further, religion—and therefore also a topic like biblical reception—might seem irrelevant in a secularized classroom context. At best, religion might be seen as an outdated way of life, a private matter, or a vaguely benign force. At worst, it is what is used to justify terrorism,

²⁷ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Belknap Press, 2007), 3.

²⁸ Taylor, *A Secular Age*, 14.

²⁹ Taylor, *A Secular Age*, 2.

³⁰ Taylor, *A Secular Age*, 2.

³¹ Taylor, *A Secular Age*, 2.

³² Philip Davies, "Whose Bible? Anyone's?" July 2009, *Bible and Interpretation* (<https://bibleinterp.arizona.edu/opeds/whose>), cites various biblical literacy reports to bemoan the lack of knowledge about the Bible. For a critical discussion of biblical literacy and what we mean by it, see the contributions to Katie Edwards', ed., *Rethinking Biblical Literacy* (London: Bloomsbury, 2015).

fuel fanaticism, and hold back progress on matters such as gender and sexuality. Dealing with the tacit perceptions, or explicitly voiced prejudices, about religion is a key challenge in teaching biblical reception. If religion is narrowly defined and uncritically accepted as a "natural" category, then it will most likely be a challenge to see how teaching biblical reception is significant in a Swedish context, apart from as a historical endeavor that sticks to antiquity, the Middle Ages, and the early modern period. But as historians and philosophers of religion have long been pointing out, the category of "religion" is a modern invention modelled on Christian understandings and encounters with other worldviews and practices across the globe.³³ The way "religion" overlaps and intersects with what we call "culture" and "politics," or "worldviews," and "life stances," helps to expose the way biblical reception is not to be found only amongst people who attend places of worship regularly.

Of course, the fact is that in a classroom, students will be affected by religion in different ways, whether that is from their own upbringing, neighborhood, or national context, or from global cultural franchises and transnational media. No place is religiously neutral, however secularized the place is in terms of religious membership, education, public spaces and debate. And nowhere is homogenous, even if a particular dominant "background" does persist, as Taylor puts it.³⁴ However much generalizations about secularization in Sweden may hold sway, revitalized forms of minority Christianities, persistent and embedded forms of Lutheranism, and the impact of migration, will mean that a classroom context is complex and changing. Biblical scholars would do well to not walk into a classroom with fixed assumptions about what secularization actually means and looks like. Unless we have undertaken sophisticated modes of analysis of our class demographics before the first class begins,

³³ For an overview of this debate, see Jayne Svenungsson, "The Return of Religion or the End of Religion? On the Need to Rethink Religion as a Category of Social and Political Life," *Philosophy and Social Criticism* 46/7 (2020): 785–809.

³⁴ Taylor, *A Secular Age*, 13–14.

then assumptions about ignorance of the Bible is not necessarily well founded.³⁵ It is, in any case, not pedagogically useful.

BIBLICAL STUDIES IN THE HUMANITIES

The question of the recognizability of the Bible in culture, media, and politics can at its best be capitalized on for class discussions, by discussing with students theories of secularization,³⁶ critical engagement with notions of religious and biblical literacy,³⁷ addressing historical changes over time,³⁸ and grappling with the particular national contexts of students as these national contexts interact dynamically with larger global trends.³⁹ Rather than expecting students to automatically spot uses of

³⁵ I have never undertaken sophisticated demographic analysis of my classes, but I have often used anonymous questionnaires at the start of courses to get a sense of different levels of knowledge about the Bible. I have found that it's important that these are not perceived as tests, as this then quickly becomes a way of shaming students for ignorance, rather than a pedagogical opportunity to adapt to the particular class. When there are highly varied levels of knowledge of (or familiarity with) the biblical texts (as there normally was in my classes), that of course poses a challenge, but this can be adapted to in a number of ways such as individual tasks, group work, targeted lectures, extra handouts, and different tiers of suggested reading.

³⁶ This could include historical formulations of secularization from Taylor, as I have already cited, or more comparative studies such as Linell E. Cady and Elizabeth Shakman Hurd, eds., *Comparative Secularisms in a Global Age* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), Jonathan Lawrence, ed., *Secularism in Comparative Perspective* (Berlin: Springer, 2023), to more recent critiques of secularization, such as An Yountae, *The Coloniality of the Secular* (Durham: Duke University press, 2024).

³⁷ See for instance Edwards, ed., *Rethinking Biblical Literacy*, and Justine Esta Ellis, *The Politics of Religious Literacy: Education and Emotion in a Secular Age* (Leiden: Brill, 2022).

³⁸ One could for instance discuss Jonathan Sheehan's influential idea of the rise of a Cultural Bible during the Enlightenment period: Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

³⁹ As I argue in "The Bible in the North: Commodity and Content on the Secular Market," *SEÅ* 89 (2024), 45–67. See also, Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro

the Bible in culture, media, and politics, the teacher can help guide learning by presenting a variety of cases of biblical reception. These cases are perhaps at their most productive when they demonstrate the plurality of the Bible in terms of different formal canons, informal canons, translations, and versions.⁴⁰ But also, by elucidating different kinds of intensity in biblical reception, from the explicit and extensive Bible use in Martin Luther King Junior's speeches or in many of Margaret Atwood's novels, to the more amorphous and subtle cases of biblical reception that can be found for instance in the Harry Potter franchise or in Lars von Trier's films.⁴¹ Instead of faltering in frustration at the fact students may not recognize a reference to Genesis or the Book of Revelation, a key part of the task of teaching can be both to prompt further investigation on the part of students (after different cases and contexts are discussed), and to draw on research in the Humanities that helps students to contextualize their own time and place in history and society.

Larsen, and Outi Lehtipuu, "Bible Reception in a Nordic Context," in *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies*, eds., Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen, and Outi Lehtipuu (Berlin: de Gruyter, 2023), 3–21.

⁴⁰ Terje Stordalen, "The Production of Authority in Levantine Scriptural Ecologies: An Example of Accumulative Cultural Production," in *Levantine Entanglements: Cultural Productions, Long-Term Changes and Globalizations in the Eastern Mediterranean*, eds., idem and Øystein S. LaBianca (Sheffield: Equinox, 2021), 322–372, calls for a more empirical, historical, comparative, and critical concept of canonicity when talking about biblical canons than has frequently been used. He uses the term "canonical ecologies" to explicate the complex way collections of texts interact with different kinds of institutions, materials, and agents, to have social significance and cultural capital.

⁴¹ Mikael Larsson, "Confession, Masculinity and Biblical Reception in Lars von Trier's *The House that Jack Built*," in *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Identity Formation*, eds., Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen, and Outi Lehtipuu (Berlin: De Gruyter, 2023), 253–272, writes about how biblical reception can include engagement with biblical traditions, in the widest sense, rather than only explicit references to particular biblical texts.

Accusations of “barbarism” for not knowing the Bible, à la Richard Dawkins,⁴² arguably displays a lack of curiosity as to the actual lives of students and ignorance at the particular sociological conditions in which students find themselves. Further, if students are *not* familiar with the Bible, this can be an advantage. Unfamiliarity can function as a key prompt to turn to relevant biblical texts and support students in becoming acquainted with these texts in comparison with their receptions.⁴³ Not everyone will agree that it is a good in itself for people to be acquainted with the Bible. But the case can easily be made, and should be made, that histories of biblical interpretation and Bible use have been hugely influential historically, culturally, politically, and philosophically—whether we like it or not. Therefore, a greater acquaintance with biblical texts can aid students in critical thinking about historical processes and developments, histories of ideas and interpretations, changing practices and uses of sacred texts. Further, the advantage with less or no familiarity with the Bible is that the biblical texts can be acknowledged as strange and maybe even estranging. As Robert Carroll has pointed out, it can be a problem if biblical texts become too domesticated, whereby we cease to realize they emerged in a very different time to our own.⁴⁴

⁴² Richard Dawkins, “Why I Want All Our Children to Read the King James Bible,” *The Guardian*, 19 May 2012 (<https://www.theguardian.com/science/2012/may/19/richard-dawkins-king-james-bible>). If I seem particularly sensitive to these kinds of accusations of student ignorance, it is because I have heard them informally on quite a few occasions.

⁴³ In biblical reception studies there are different ways of viewing this relationship. Most scholars do not hold up a strong distinction between some notion of “original” biblical text versus later receptions. Brennan Breed, *Nomadic Text*, has provided a thorough critique of this kind of distinction. There are trends in reception studies that emphasise the first or canonised versions of biblical texts and argue that later receptions shed important light on these versions. See for instance, Lena-Sofia Tiemeyer, *In Search of Jonathan: Jonathan Between the Bible and Modern Fiction* (Oxford: Oxford University Press, 2023).

⁴⁴ Robert P. Carroll, *Wolf in the Sheepfold: The Bible as Problematic for Theology*

Analysing references to the Bible in a Lady Gaga music video may be fun and highly motivating for a student who loves Lady Gaga, but that does not mean it produces good work. Holly Morse has drawn attention to the problem of studies in biblical reception remaining a descriptive activity that lists or catalogues biblical references.⁴⁵ It may be interesting *that* a biblical text is cited in an unexpected context, but as I have already touched upon, this fact is only really a starting point rather than the end. What is interesting for pedagogical (and research) purposes, is *what, how, why, and to what effect*, a biblical text is cited. Theoretical sophistication, analytical acuity, methodological awareness, and historical contextualization, do not come of themselves. Any work in biblical reception needs to attend to larger trends, contexts, histories, and shifting tendencies in biblical interpretation and use. Of course, biblical scholars are well set up to deal with hermeneutical questions that are hugely relevant for biblical reception.⁴⁶ Plenty of resources on hermeneutics and on different modes of biblical interpretation exist and can be utilized and set for students. Some are explicitly designed for this purpose without compromising on depth and complexity.⁴⁷

(London: SCM, 1997).

⁴⁵ Holly Morse, *Encountering Eve's Afterlives: A New Reception Critical Approach to Genesis 2–4* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 3.

⁴⁶ There would be too much to mention here in terms of both introductory and advanced resources on biblical interpretation. Books such as Werner Jeanrond's *Theological Hermeneutics: Development and Significance* (Berlin: Springer, 1991) and David Jasper's *A Short Introduction to Hermeneutics* (Louisville: John Knox, 2004) provide historical overviews of the rise of hermeneutics in relation to biblical interpretation, but set in the larger frame of developments also in theology, philosophy, and literature. Darren Sarisky's anthology, *Theology, History, and Biblical Interpretation* (London: Bloomsbury, 2015), is a helpful resource in that it collects a number of influential texts from the early modern era to today that have been important for hermeneutics, including brief introductions for each text.

⁴⁷ See for instance Karin Zetterholm, *Jewish Interpretation of the Bible: Ancient and Contemporary* (Minneapolis: Fortress, 2012). As this is a reworked version of a book published in Swedish it can be offered as set reading for Swedish-speaking students and

Not as much scholarship exists that concretely deals with biblical reception and can straightforwardly be purposed for pedagogical purposes. There are, however, key studies that can be lectured on or set as reading, depending on the level of the class and the focus. For instance, when it comes to the material and iconic uses of Bibles, James Watts has published a number of books that can be used in classes, including comparative work on the use of sacred scriptures.⁴⁸ For the key historical developments during the European Enlightenment in which the status of the Bible and its place in society, Jonathan Sheehan's *The Enlightenment Bible*, has already become a classic amongst biblical reception scholars.⁴⁹ Michael Legaspi's *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, works well to accompany Sheehan on the way "the Bible" is (or is not) perceived as scripture.⁵⁰ Hanna Liljefors has developed the concept of a "mediatized Bible" to help scholars and students understand the way particular kinds of media logic impact the way "the Bible" (or parts of the Bible) are presented in the media.⁵¹ For an enormous array of examples of the material, symbolic, interpretive, and exegetical reception of different parts of the Bible, Vincent Wimbush's *African Americans and the Bible*, is unbeatable in breadth and sophistication, and for something more local and recent in Scandinavia, *The Nordic Bible*, edited by Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen, and Outi Lehtipuu is eluci-

non-Swedish-speaking students (Karin Hedner Zetterholm, *Inte i himlen: Text, tolkning och tillämpning i judisk tradition* [Lund: Arcus Förlag, 2008]).

⁴⁸ James W. Watts, *Understanding the Bible as a Scripture in History, Culture, and Religion* (Chichester: Wiley Blackwell, 2021). For a good overview of Watt's work, see James W. Watts, *How and Why Books Matter: Essays on the Social Function of Iconic Texts* (Sheffield: Equinox, 2019). For a comparative approach to scripture, see idem and Yohan Yoo, eds., *Books as Bodies and as Sacred Beings* (Sheffield: Equinox, 2021).

⁴⁹ Sheehan, *The Enlightenment Bible*.

⁵⁰ Michael Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

⁵¹ Hanna Liljefors, *Hebreiska bibeln debatterad: en receptionskritisk studie av diskurser om "Gamla testamentet" i svenska dagstidningar 1987–2017* (Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag, 2022).

dating.⁵² If the aim is to demonstrate to students how a particular biblical book or character has been understood and imagined over time then Yvonne Sherwood's *A Biblical Text and its Afterlives*, Nyasha Junior's *Reimagining Hagar*, and Sara Koenig's *Bathsheba Survives* provide illustrative examples.⁵³ For courses focusing on antisemitism and nationalism, Susannah Heschel's *The Aryan Jesus* and Halvor Moxnes' *Jesus and the Rise of Nationalism*, are crucial contributions.⁵⁴ Much literature can be found outside biblical studies too, such as the historian M. Lindsay Kaplan's *Figuring Racism in Medieval Christianity*, which maps how readings of biblical figures impacted notions of race.⁵⁵

Teaching classes on biblical reception presents ever-growing possibilities for analysis, from crucial issues such as populist politics, apocalyptic imaginaries, and artificial intelligence, to questions of race, class, and gender. The purpose is to better understand, and gain the skills to analyse, the influence and impact of biblical texts throughout time. It is crucial in such classes to be sensitive to the varied and changing contextual factors that impact students' familiarity with the Bible, and for the discussion of biblical reception to be situated in conversation with research in the Humanities more broadly. Learning about different kinds of biblical reception allows students to sharpen key hermeneutical tools

⁵² Vincent Wimbush, ed., *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Textures* (Eugene: Wipf & Stock, 2000); Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen, and Outi Lehtipuu, eds., *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies* (Berlin: de Gruyter, 2023).

⁵³ Yvonne Sherwood, *A Biblical Text and Its Afterlives: The Survival of Jonah in Western Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Nyasha Junior, *Reimagining Hagar: Blackness and Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2019); Sara M. Koenig, *Bathsheba Survives* (London: SCM, 2019).

⁵⁴ Susannah Heschel, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany* (Princeton: Princeton University Press, 2010); Halvor Moxnes, *Jesus and Nationalism: A New Quest for the Nineteenth Century Historical Jesus* (London: Bloomsbury, 2011).

⁵⁵ M. Lindsay Kaplan, *Figuring Racism in Medieval Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

of analysis and evaluation. Classes on biblical reception can easily encourage interactive student-centred learning by prompting students to pose research questions about the issues they recognize as important, while developing appreciation for the plurality of Bibles at work in society, and the stakes involved in different claims to what “the Bible” means. Awakening curiosity for how biblical texts have survived for so long and continue to circulate, sometimes in unexpected places, can be a way for students to discover phenomena around them that they might not otherwise have noticed, and to develop their own agency as researchers in largely uncharted territory. My experience has been that students have frequently been the ones to teach me about new and fascinating forms of biblical reception, and I hope they will keep teaching me.

Petruspredikan på svenska: En kritisk granskning

TOBIAS HÄGERLAND

Göteborgs universitet
tobias.hagerland@lir.gu.se

INLEDNING

Petruspredikan (*Kerygma Petri*) är en text som troligen härrör från 100-talets början och som bevarats fragmentariskt genom citat och anspelningar hos Klemens av Alexandria och Origenes. Fragmenten finns samlade såväl i Ernst von Dobschütz undersökning av texten från 1893 som i Michel Cambe kritiska utgåva från 2003, och de föreligger i flera översättningar till moderna språk.¹ En översättning till svenska, jämte den grekiska texten, inledning och kommentar har publicerats av John-Christian Eurell i *SEÅ* 2022.² Det är ett mycket lovvärt initiativ. Vi behöver fler översättningar av relativt okända antika texter med anknyt-

¹ Ernst von Dobschütz, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht* (Leipzig: Hinrichs, 1893); Michel Cambe, *Kerygma Petri: Textus et commentarius* (CCSA, 15; Turnhout: Brepols, 2003). Bland översättningar av fragmenten kan nämnas von Dobschütz, *Kerygma Petri*, 26–27; Montague Rhodes James, *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses with Other Narratives and Fragments* (Oxford: Clarendon, 1924), 16–19; Michel Cambe, ”Prédication de Pierre”, i *Écrits apocryphes chrétiens*, red. François Bovon och Pierre Geoltrain (Paris: Gallimard, 1997), 3–22.

² John-Christian Eurell, ”Petruspredikan: En negligerad 100-talstext”, *SEÅ* 87 (2022): 165–180. Se även John-Christian Eurell, *Peter’s Legacy in Early Christianity: The Appropriation and Use of Peter’s Authority in the First Three Centuries* (Stockholm: Enskilda Högskolan Stockholm, 2021), 162–166, för en diskussion av några av fragmenten.

ning till Bibeln, inte minst med tanke på undervisningen i bibelvetenskap. En översättning av till exempel Petruspredikan kan både tjäna som en introduktion till denna nästan förlorade skrift och dess tankegods och stimulera reflektionen över hur grekisk text bäst översätts till ett så annorlunda språk som svenska. I denna artikel vill jag, efter några inledande anmärkningar på återgivningen av den grekiska texten, främst diskutera Eurells översättningsprinciper och uppmärksamma åtskilliga ställen i översättningen som jag menar är tveksamma eller direkt felaktiga. I några av dessa fall får bristerna i översättningen konsekvenser för förståelsen av Petruspredikans teologiska innehåll, vilket jag också kommer att diskutera. Jag menar att otillräckligheterna i den publicerade översättningen dessvärre är så många och allvarliga att denna inte kan anses återge originalet rättvisande.

TEXTEN

Först ska något sägas om den grekiska text som utgör utgångspunkten för översättningen. Eurell följer den av von Dobschütz etablerade numreringen av fragmenten, som baseras på den ordning i vilken citaten ur och anspelningarna på Petruspredikan kommer hos Klemens. Själva texten uppges vara hämtad ur Otto Stählin's kritiska utgåva av Klemens respektive Erwin Preuschens av Origenes, och Eurell återger i ett par fall (frag. 1c, 3b) något mer av kontexten än von Dobschütz, vilket är till fördel.³ Citaten ur Petruspredikan markeras som sådana i texten, utan att Eurell i sina kommentarer för någon egentlig diskussion kring den återkommande svårigheten att avgöra var citaten börjar och slutar samt om framför allt Klemens ibland kan ha lagt till förtydliganden inne i dessa citat. Exempelvis menar von Dobschütz att orden $\tau\omicron\upsilon\tau\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\omicron\upsilon\tilde{\upsilon}\ \iota\omicron\upsilon\tilde{\upsilon}$ (frag. 2a) och $\gamma\acute{\alpha}\rho\ \tau\tilde{\omega}\ \omicron\upsilon\nu\tau\iota$ (frag. 2b) är Klemens förklarande och

³ Eurell, "Petruspredikan", 168 n. 15, uppger att texten följer Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus* (4 band; Leipzig: Hinrichs, 1905–1936) samt Erwin Preuschen, *Origenes Werke 4: Der Johanneskommentar* (Berlin: de Gruyter, 1903).

förstärkande tillägg.⁴ I Eurells översättning inkluderas de utan vidare i citaten.

Bara i ett av fragmenten placerar Eurell ett par fraser, οὗς ὁ κύριος ἠθέλησεν respektive τοῦ Χριστοῦ, inom hakparenteser (frag. 7). Om detta signalerar att fraserna ska anses vara textkritiskt osäkra hos Klemens, eller att de bör ses som dennes tillägg till citatet ur Petruspredikan, framgår inte.⁵ I den svenska översättningen markeras de inte på något speciellt sätt. Underligt nog står just dessa fraser inom hakparenteser i en utgåva som Eurell över huvud taget inte hänvisar till, Erich Klostermanns. Det finns ytterligare en unik överensstämmelse mellan Klostermann och Eurell i återgivningen av frag. 7. Båda har nämligen i fragmentet indikativformen πέμπω där alla andra utgåvor har participet πέμπων.⁶ Visserligen kan indikativen hos Eurell förklaras som ett av många skrivfel, särskilt då hans översättning verkar förutsätta participet, vilket jag snart återkommer till. Men det är märkligt att resultatet blir en text som helt överensstämmer med Klostermanns.⁷

Det finns fler exempel på att Eurell avviker från de utgåvor han gör anspråk på att följa. Så läser Eurell i slutet av frag. 5 med von Dobschütz och Cambe två personliga pronomina i andra person pluralis, ὑμῖν och ὑμεῖς, där Stählin har pronomina i första person, ἡμῖν och ἡμεῖς.⁸ I frag. 6 väljer han i likhet med Klostermann och Cambe infini-

⁴ von Dobschütz, *Kerygma Petri*, 19.

⁵ Stählin, *Clemens Alexandrinus*, 2:456, uppger i den textkritiska apparaten att fraserna enligt von Dobschütz utgör inskott i Klemens text. I själva verket gäller detta enligt von Dobschütz, *Kerygma Petri*, 22–24, endast den senare frasen, medan den förra återfanns i Petruspredikan. Cambe, *Kerygma Petri*, 157–159, anser att båda fraserna är Klemens tillägg.

⁶ Eurell, "Petruspredikan", 176; se Erich Klostermann, *Apocrypha, I: Reste des Petrusevangeliums, der Petrusapokalypse und des Kerygma Petri* (2 uppl.; Bonn: Weber, 1908), 15.

⁷ Eurell hänvisar i *Peter's Legacy*, 162 n. 77, till Klostermanns utgåva, dock utan att ange om texten till de fragment som han återger där är baserad på denna eller någon annan utgåva.

⁸ Eurell, "Petruspredikan", 174; se von Dobschütz, *Kerygma Petri*, 21; Cambe,

tiven μετανοῆσαι där Stählin har participet μετανοήσας.⁹ Vidare menar Eurell i sin kommentar till frag. 9 att ”referensen till Jerusalems dom ... troligen åsyftar Jerusalems förstörelse år 70”.¹⁰ Det är möjligt att Petruspredikan här verkligen innehållit en referens till Jerusalems dom, men det förutsätter att man med von Dobschütz läser κριθῆναι i stället för det traderade κτισθῆναι.¹¹ Stählin noterar endast att texten är skadad och att flera olika rättelser har föreslagits.¹² Eurell följer alltså von Dobschütz emendation utan att nämna det. Han märker inte heller ut de konjekturer som i Stählins utgåva alltid är tydligt markerade, utan inkluderar dem för det mesta som en del av den etablerade texten utan särskild anmärkning. Ett undantag utgör konjekturen ἐπιλαθόμενοι, som Eurell utelämnar i den grekiska texten till frag. 3a – men som avspeglas i hans översättning ”De glömmar ...”.¹³ Sammantaget är det oklart vilken utgåva som egentligen är utgångspunkt för översättningen. Textkritiska diskussioner saknas helt, även där sådana är avgörande för tolkningen av texten.

Påfallande är den stora mängden skrivfel i den grekiska texten. I återgivningen av de tio fragmenten finns närmare 60 fel, som oftast består i att accent och/eller spiritus är felaktiga eller felplacerade, men ibland i att en överflödig bokstav har lagts till eller att en bokstav har bytts ut mot en annan.¹⁴ På ett par ställen är felen av sådan art att betydelsen av

Kerygma Petri, 157; jfr Stählin, *Clemens Alexandrinus*, 2:452. I Eurells översättning står dock först ”oss” och sedan ”ni”.

⁹ Eurell, ”Petruspredikan”, 175; se Klostermann, *Apocrypha*, 15; Cambe, *Kerygma Petri*, 157; jfr Stählin, *Clemens Alexandrinus*, 2:453.

¹⁰ Eurell, ”Petruspredikan”, 179.

¹¹ von Dobschütz, *Kerygma Petri*, 24.

¹² Stählin, *Clemens Alexandrinus*, 2:496.

¹³ Eurell, ”Petruspredikan”, 171; jfr Stählin, *Clemens Alexandrinus*, 2:451.

¹⁴ Se till exempel frag. 3a (Eurell, ”Petruspredikan”, 171–172), där de felaktiga formerna här markerats med understrykning med rättelser inom hakparentes: Εἴτα ἐπιφέρει· Τοῦτον τὸν θεόν [θεόν] σέβεσθε μὴ κατὰ τοὺς Ἑλληνας [Ἑλληνας] [...] Ὅτι ἀγνοία φερόμενοι καὶ μὴ ἐπιστάμενοι τὸν θεόν [...] ὧν ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν εἰς χρῆσιν, μορφώσαντες ξύλα καὶ λίθους, χαλκὸν καὶ σίδηρον, χρυσοῦν [χρυσόν] καὶ ἄργυρον τῆς

de grekiska formuleringarna blir förvrängd. I frag. 7 står som redan nämnts presens indikativ πέμπω ("jag sänder") i en fras som Eurell översätter med preteritum, "sände jag er ut i världen". Det är möjligt att indikativformen är en felaktig återgivning av participet πέμπων, vilket här uttrycker samtidighet med det finita verbet ἐξελεξάμην ("jag utvalde").¹⁵ I frag. 10 kan θεία προνοία uppfattas som en felaccuentering av nominativen θεία πρόνοια, som då bör utgöra subjekt till verbet ἐπιφέρει ("den gudomliga försynen tillägger"). Även här vittnar Eurells översättning, "tillägger han ... genom gudomlig försyn", om den korrekta grekiska texten enligt Stählin's utgåva. Där står nämligen dativen θεία προνοία.¹⁶ Misstagen gör att den grekiska texten inte är lämplig att sätta i händerna på studenter. Dessa bör hellre hänvisas till von Dobschütz sammanställning av fragmenten, som finns fritt tillgänglig på internet.

ÖVERSÄTTNINGEN

Som översättare till svenska av Klemens och Eusebios har Eurell säkert haft anledning att reflektera över sina översättningsprinciper.¹⁷ I anslutning till översättningen av Petruspredikan redovisas inga sådana överväganden, vilket hade varit värdefullt. Inte heller diskuteras språkliga oklarheter och översättningsalternativ i kommentaren till fragmenten.

ἕλης αὐτῶν καὶ χρήσεως, τὰ [τὰ] δοῦλα τῆς ὑπάρξεως ἀναστήσαντες, σέβονται, καὶ ἅ [ἅ] δέδωκεν αὐτοῖς εἰς βρωσὶν ὁ θεός, τὰ πεπετινὰ [πεπετινὰ] τοῦ ἀέρος καὶ τῆς θαλάσσης τὰ [τὰ] νηκτὰ καὶ τῆς γῆς τὰ ἐρπετὰ καὶ τὰ θηρία σὺν κτῆμασι [κτῆνεσι] τετραπόδοις τοῦ ἀργοῦ [ἀργοῦ], γαλαῖς τε καὶ μῆς, αἰλούρους τε καὶ κύνας καὶ πιθήκους· καὶ τὰ ἴδια βρώματα βρωτοῖς [βρωτοῖς] θύματα τύουσιν [θύουσιν] καὶ νεκρὰ νεκροῖς προσφέροντες ὡς θεοῖς ἀχαριστοῦσι τῷ θεῷ, διὰ τούτων [τούτων] ἀρνούμενοι [ἀρνούμενοι] αὐτὸν εἶναι.

¹⁵ Eurell, "Petruspredikan", 176; jfr Stählin, *Clemens Alexandrinus*, 2:456.

¹⁶ Eurell, "Petruspredikan", 179; jfr Stählin, *Clemens Alexandrinus*, 2:497.

¹⁷ Se Klemens av Alexandria, *Om äktenskapet, Vem är den rike mannen som blir frälst? & Maning till ståndaktighet eller Till de nydöpta*, övers. John-Christian Eurell (Skellefteå: Artos, 2021); Eusebios av Caesarea, *Konstantins liv*, övers. John-Christian Eurell (Skellefteå: Artos, 2023).

Här kommer jag först att problematisera tre generella aspekter av översättningen och sedan gå in på tveksamheter i de enskilda fragmenten.

Ett första principiellt översättningsval som kan diskuteras är det som avser hur grekiskans komplicerade meningsbyggnad, ofta innefattande inskjutna bisatser och participfraser, ska återges på svenska. För att översättningen ska bli begriplig är det ofta närmast nödvändigt att omvandla grekiska bisatser och satsförkortningar till huvudsatser på svenska, och så gör Eurell. I många fall är detta tillvägagångssätt oproblematiskt, särskilt när det handlar om bisatser. Till exempel går inget innehållsligt i originalet förlorat när bisatserna οὐ τὰ πάντα ἐπιδέεται och ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν översätts med huvudsatserna ”Allt är beroende av honom” respektive ”Han skapade allt” i frag. 2a.¹⁸ Även konjunkta particip kan ibland enkelt skrivas om till finita verb i huvudsatser, exempelvis i frag. 2b, där μὴνύων ... ὁ Πέτρος och συνείς översätts med ”Petrus pekar på” respektive ”Han begriper”.¹⁹ Det är dock inte ovanligt att participens relationer till varandra och till finita verb är mångtydiga. Ett exempel bland flera är följande konstruktion i frag. 7:

Ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητὰς κρίνας ἀξίους ἐμοῦ οὓς ὁ κύριος ἠθέλησεν,
καὶ ἀποστόλους πιστοὺς ἡγησάμενος εἶναι πέμπων ἐπὶ τὸν κόσμον ...

Den översätts som följer:

Jag har i enlighet med Herrens vilja utvalt er tolv och ansett er värdiga mig.
Eftersom jag höll er för att vara trogna apostlar sände jag er ut i världen ...²⁰

Eurell väljer alltså att återge de konjunkta participen κρίνας och πέμπων med finita verb, ”[jag har] ansett” respektive ”sände jag”, medan ἡγησάμενος omvandlas till en kausal bisats, ”Eftersom jag höll er för ...”, som underordnas huvudsatsen ”sände jag ...”. Resultatet blir en svensk

¹⁸ Eurell, ”Petruspredikan”, 170.

¹⁹ Eurell, ”Petruspredikan”, 170–171.

²⁰ Eurell, ”Petruspredikan”, 176. Jag har rättat den grekiska texten med hjälp av Stählin, *Clemens Alexandrinus*, 2:456.

översättning där relationerna mellan verben framstår som mer entydiga än i den grekiska texten, som kan tolkas på flera olika sätt, till exempel:

Jag ansåg er vara värdiga lärjungar till mig och höll er för att vara trogna apostlar. Därför utvalde jag er tolv i enlighet med Herrens vilja och sände jag er ut i världen ...

En översättare måste naturligtvis i sådana här fall göra ett val, och här är Eurells valda tolkning kanske varken mer eller mindre trolig än ovan nämnda alternativ eller något annat. Däremot är det förvånande att översättaren i kommentaren till fragmenten inte redovisar olika tolkningsmöjligheter och sina överväganden i förhållande till dessa.

En andra fråga gäller den om översättningen ska eftersträva konkordans, det vill säga att en term på grekiska så långt möjligt översätts konsekvent med samma svenska ord. Fördelen med konkordansprincipen är att en läsare utan kunskaper i grundspråket kan urskilja samband mellan användningar av centrala begrepp i texten, liksom återkommande stildrag. I Eurells översättning varierar de valda svenska uttrycken, så att den som inte har möjlighet att kontrollera grekiskan lätt får ett felaktigt intryck av skillnader och överensstämmelser mellan fragmenten. Här kan det räcka att ta som exempel frag. 4, som föreligger i två varianter, en hos Klemens och en hos Origenes. I båda varianterna används verbet *ἐπίστασθαι*, som i översättningen återges på två olika sätt, ”tro” respektive ”känna”. Likaså använder båda varianterna verbet *λατρεύειν*, vilket den ena gången översätts ”dyrka” och den andra ”tillbe”. Omvänt förekommer i översättningen av båda varianterna en snarlik fras, som i grundtexten motsvaras av konstruktioner där olika verb används, *μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν* (”De menar att de är ensamma om att känna Gud”) respektive *μόνοι οἰόμενοι ἐπίστασθαι θεόν* (”de menar sig vara ensamma om att känna Gud”).²¹ Som alla översättare vet går det inte alltid att vara konsekvent, men i de fall som här nämnts borde det inte ha varit omöjligt, och om översättaren av någon anledning väljer att inte eftersträva konkordans kunde något ha sagts om det i kommentaren.

²¹ Eurell, ”Petruspredikan”, 173.

Den tredje och sista frågan gäller hur gammaltestamentliga citat återges. Som Eurell påtalar är ett tema i Petruspredikan att de profetiska skrifterna vittnar om Kristus.²² Själva textfragmenten innehåller inga direkta citat ur Gamla testamentet, men i de sammanhang för frag. 1 som Eurell också tar med i texturvalet och översättningen citerar Klemens från sin Bibel, vilken är Septuaginta. Det verkar rimligt att översättningen då borde återge innebörden i just septuagintatexten, men så är inte konsekvent fallet, utan Eurell verkar ibland snarare ha haft den hebreiska texten för ögonen. I kommentaren till frag. 1b återges $\epsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \nu\acute{o}\mu\omega\ \kappa\upsilon\rho\iota\upsilon\ \tau\acute{o}\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (Ps 1:2 LXX) med ”har sin vilja i Herrens undervisning”. Hebreiskans הורו kan visserligen betyda just ”undervisning”, men grekiskans $\nu\acute{o}\mu\omega\varsigma$ betyder ”lag” och översätts i övrigt så av Eurell. I frag. 1c beskrivs Guds lag med ett annat citat ur Psaltaren som $\epsilon\pi\sigma\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\omega\nu\ \psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\varsigma$ (Ps 18:8 LXX), vilket i Eurells översättning blir ”den vederkvicker själen”. Det grekiska verbet $\epsilon\pi\sigma\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\epsilon\iota\nu$ brukar ha innebörden ”få att vända tillbaka”, men i Septuaginta kan det som hebreiskans שוב *hifl* ibland anses ha betydelsen ”vederkvicka”.²³ Till skillnad från den hebreiska texten har Septuaginta dock en form i pluralis, $\psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\varsigma$, som borde översättas ”själar”. Frasen $\epsilon\kappa\ \gamma\grave{\alpha}\rho\ \Sigma\iota\omega\acute{\nu}\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\tau\alpha\iota\ \nu\acute{o}\mu\omega\varsigma$ (Mika 4:2 LXX) återges med ”Från Sion ska lag förkunnas” (jfr Bibel 2000), men på såväl grekiska som hebreiska står det egentligen ”Från Sion ska lag utgå”.²⁴ Vad som kan motivera dessa översättningar av de gammaltestamentliga citaten är oklart – inte heller på denna punkt ger kommentaren någon vägledning.

I de översatta fragmenten förekommer tveksamheter eller felaktigheter, som ibland även inverkar på de anslutande kommentarerna. Jag kommer här att ta upp varje fragment i tur och ordning.

²² Eurell, ”Petruspredikan”, 178–180.

²³ Takamitsu Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven: Peeters, 2009), s.v. $\epsilon\pi\sigma\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\omega$.

²⁴ Jfr Eurell, ”Petruspredikan”, 169.

Fragment 1

Detta fragment föreligger i tre varianter hos Klemens, två i *Stromata* (frag. 1a, 1b) och en i *Eclogae propheticae* (frag. 1c). Gemensamt för de tre varianterna är uttrycket ”lag och ord” (νόμος και λόγος). Både frag. 1a och 1b består av påståendet om att Petruspredikan kallar ”Herren” för ”lag och ord”, vilket i det ena fallet uttrycks med en passiv formulering, ”Herren framställs (προσαγορευόμενον) som lag och ord”, och i det andra med en aktiv, ”Petrus framställer (προσεῖπεν) i sin predikan Herren som lag och ord”. I frag. 1c har den centrala utsagan i Eurells översättning en helt annan innebörd, där ”lag och ord” inte längre är epitet till Herren utan innehållet i frälsarens förkunnelse:

Frälsaren själv talar ”lag och ord” såsom Petrus säger i sin predikan (...) ²⁵

Denna tolkning är inte möjlig. Verbet i satsen νόμος και λόγος αὐτὸς ὁ σωτῆρ λέγεται är inte aktivt, som det översätts av Eurell, utan passivt: ”Frälsaren själv sägs vara ’lag och ord’ ...”. Innehållsligt överensstämmer alltså frag. 1c helt med frag. 1a och 1b.

Det kan i sammanhanget noteras att den felaktiga översättningen av frag. 1c inte fått något tydligt genomslag i Eurells tolkning av fragmentet. Man hade kunnat vänta sig att diskrepansen i förhållande till de två andra varianterna hade uppmärksammats, men så sker inte. Snarare verkar Eurells tolkning att uttrycket ”lag och ord” hör hemma i en ”diskussion kring Guds karaktär” förutsätta att även frag. 1c använder uttrycket som ett av Guds epitet. ²⁶

Fragment 2

Slutet på detta fragment i dess första variant (frag. 2a) lyder ὁς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ τουτέστι τοῦ υἱοῦ. Eurell översätter:

²⁵ Eurell, ”Petruspredikan”, 169.

²⁶ Jfr Eurell, ”Petruspredikan”, 170. Huruvida ”Herren” och ”frälsaren” avser Gud (så Eurell) eller Kristus (så von Dobschütz, *Kerygma Petri*, 27–29) är svårt att avgöra. Hos Klemens används uttrycken både om Gud (t.ex. *Strom.* 4.13, 92; 6.12, 104) och om Kristus (t.ex. *Strom.* 1.10, 46; 6.14, 108).

Han skapade allt i kraft av sitt ord, alltså sin Son.²⁷

Formuleringen ”i kraft av sitt ord” kan väcka associationer till en annan petrinsk text, 2 Petr, där ”i kraft av (Guds) ord” är Bibel 2000:s översättning av den instrumentala dativen τῷ λόγῳ:

De bortser från att det för länge sedan fanns himlar och en jord som hade uppstått ur vatten och genom vatten i kraft av Guds ord (τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ). Den värld som då fanns dränktes därför i vatten och gick under. Men de himlar och den jord som nu finns är i kraft av samma ord (τῷ αὐτῷ λόγῳ) sparade åt elden; de bevaras till domens dag då de gudlösa skall förintas. (2 Petr 3:5–7)

I förstone kan det verka rimligt att även Eurells ”i kraft av sitt ord” är menat att återge det instrumentala λόγῳ. I så fall har emellertid det följande δυνάμεως ingen motsvarighet alls i Eurells översättning. Möjligen har avsikten varit att låta ”kraft” motsvara δυνάμεως på liknande sätt som när Bibel 2000 översätter τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ till ”med kraften i sitt ord” (Heb 1:3). Men hur lyckad just den översättningen är kan diskuteras,²⁸ och uttrycket ”i kraft av” är inte synonymt med ”med kraften i”. Den grekiska formuleringen i fragmentet bör snarast förstås och översättas som ”genom sin krafts ord”.

Genom att översätta den avslutande frasen τουτέστι τοῦ υἱοῦ med ”alltså sin Son” låter Eurell påskina att ordet här identifieras som Sonen. Den innebörden kan den grekiska texten inte ha, eftersom τοῦ υἱοῦ är genitiv, till skillnad från dativen λόγῳ.²⁹ ”Sonens” måste syfta på något tidigare nämnt ord i genitiv, och här finns åtminstone två tolkningsmöjligheter. Den ena är att ”Sonens” förklarar αὐτοῦ: ”genom hans, alltså Sonens, krafts ord”. Den andra möjligheten är att ”Sonens” identifierar δυνάμεως: ”genom sin krafts, alltså Sonens, ord”. Om det senare al-

²⁷ Eurell, ”Petruspredikan”, 170.

²⁸ Bibel 1917:s ”genom sin makts ord” och Svenska Folkbibeln ”med sitt mäktiga ord” återger bättre innebörden i den grekiska texten.

²⁹ Jfr Pierre Nautin, ”Les citations de la ’Prédication de Pierre’ dans Clément d’Alexandrie, *Strom.* vi. v. 39–41”, *JTS* 25 (1974): 98–105 (103–104), som föreslår emendation till τῷ υἱῷ.

ternativet stämmer, har vi här en parallell till Paulus identifikation av Kristus som ”Guds kraft (δύναμις)” (1 Kor 1:24).³⁰

Fragment 3

Den första varianten av fragmentet, frag. 3a, är delvis svårtolkad. Som nämnts ovan följer Eurells översättning – men inte hans återgivning av texten – Stählin, vars konjektur ἐπιλαθόμενοι (”de glömmar”) underlättar förståelsen av genitiverna τῆς ὕλης αὐτῶν καὶ χρήσεως. Slutet av fragmentet innehåller några ord som inte verkar ha blivit fullständigt översatta:

καὶ τὰ ἴδια βρώματα βρωτοῖς θύματα θύουσιν καὶ νεκρὰ νεκροῖς προσφέροντες ὡς θεοῖς ἀχαριστοῦσι τῷ θεῷ, διὰ τούτων ἀρνούμενοι αὐτὸν εἶναι.

Sin egen mat offerar de till döda ting som om de vore gudar. Genom att på detta sätt förneka Guds existens är de otacksamma mot honom.³¹

Orden βρωτοῖς θύματα θύουσιν καὶ νεκρά saknar tydlig motsvarighet i översättningen. Jämför von Dobschütz översättning av ovanstående parti:

... kurz ihre eigenen Esswaaren, Essbaren opfern sie's als Opfer und, indem sie Totes Toten als Göttern darbringen, entziehen sie Gotte den Dank und leugnen damit, dass er existiert.³²

Fragment 4

Som redan nämnts frångår Eurells översättning av frag. 4 konkordansprincipen på ett sätt som verkar omotiverat. Bland annat översätts

³⁰ Se vidare Cambe, *Kerygma Petri*, 217–221.

³¹ Eurell, ”Petruspredikan”, 172. Jag har rättat den grekiska texten med hjälp av Stählin, *Clemens Alexandrinus*, 2:452.

³² von Dobschütz, *Kerygma Petri*, 26. Se även översättningen hos James, *Apocryphal New Testament*, 16–17: ”Yea, their own eatables do they sacrifice as offerings to eatable gods, and offering dead things to the dead as to *gods*, they show ingratitude to God, by these practices denying that he exists” (originalets kursiv anger att ordet är ett förtydligande tillägg i översättningen).

alltså frasen *οὐκ ἐπίστανται* i frag. 4a med ”de tror inte”. Även i kommentaren till fragmentet hävdar Eurell att judarna enligt Petruspredikan ”egentligen inte tror”.³³ Men ”tro” är knappast en naturlig motsvarighet till *ἐπίστασθαι*, som i Bibel 2000 översätts med uttryck som ”förstå” (Mark 14:68), ”veta” (t.ex. Apg 10:28; 15:7), ”känna till” (Apg 18:25) och ”vara väl insatt” (Apg 26:26). Det grekiska verbet betecknar en rent intellektuell aktivitet, till skillnad från *πιστεύειν*, som ligger bakom övriga förekomster att verbet ”tro” i Eurells översättning (frag. 6, 7; jfr ”komma till tro” i frag. 9). När nytestamentliga texter berör förhållandet att många judar inte ”tror”, dvs. inte omfattar kristustron, brukar verbet *ἀπιστεῖν* eller substantivet *ἀπιστία* användas (Apg 28:24; Rom 3:3; 11:20, 23). I Petruspredikan är anklagelsepunkten inte att judarna saknar den specifika kristustron, utan att de dyrkar skapade ting och därför inte har någon egentlig kunskap om Gud.

Underligt är Eurells val att i de båda varianterna av frag. 4 återge substantiven *μῆν* och *σελήνη* med ”halvmånen” respektive ”fullmånen”. Det finns enstaka exempel på att *μῆν* kan användas i betydelsen ”mån-skära”, men ordets vanliga innebörd är ”månad” och det är så det används i samtliga nytestamentliga förekomster. Att *σελήνη* utan någon vidare bestämning skulle avse ”fullmånen” saknar stöd.³⁴ När ordet översätts på det viset blir innebörden i slutet på frag. 4a absurd:

Och om fullmånen inte visar sig firar de varken det som kallas den första sabbaten eller håller nymånadsdagen eller det osyrade brödets högtid eller högtiden eller den stora dagen.³⁵

Det är oklart vad som avses med ”den första sabbaten”, och även om ”högtiden” och ”den stora dagen” brukar identifieras med lövhydde-festen respektive försoningsdagen (3 Mos 23:26–43) är tolkningen inte helt säker.³⁶ Det osyrade brödets högtid infaller mitt i månaden och kan

³³ Eurell, ”Petruspredikan”, 173–174.

³⁴ LSJ, s.v. *σελήνη*, anger ”the full moon” som betydelsen av *σελήνη πλήθουσα*.

³⁵ Eurell, ”Petruspredikan”, 173.

³⁶ Se von Dobschütz, *Kerygma Petri*, 44–45.

således knyts till fullmånen, men nymånadsfesten (4 Mos 28:11–15) är förstås avhängig nymånen, inte fullmånen. Allt talar för att *σελήνη* här används i sin vanliga betydelse ”måne” och att den judiska kulten kritiseras för sitt beroende av att månens olika faser kan observeras.

Fragment 5

Översättningen av fragmentets inledning är tveksam:

ὥστε καὶ ὑμεῖς ὁσίως καὶ δικαίως μανθάνοντες ἃ παραδίδομεν ὑμῖν φυλάσσεσθε, καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι.

Håll fast vid det vi överlämnar åt er och tillbe Gud på ett nytt sätt genom Kristus så att också ni lär er helgelse och rättfärdighet.³⁷

Det är möjligt att Eurell ser skäl att tolka det konjunkta participet *μανθάνοντες* konsekutivt, vilket skulle motivera översättningen ”så att också ni lär er ...”, men frågan är om inte snarare det inledande *ὥστε* har gett upphov till formuleringen i översättningen. Emellertid kan *ὥστε*-satsen inte konstrueras med particip, varför *ὥστε* måste höra närmast samman med imperativen *φυλάσσεσθε*.³⁸ Vidare förutsätter återgivningen av adverbena *ὁσίως* och *δικαίως* som substantiv och direkta objekt till *μανθάνοντες* ett mycket fritt översättningsideal. Även här träffar von Dobschütz mer rätt i sin översättning:

So bewahrt denn auch ihr, indem ihr's heilig und gerecht lernt, was wir euch überliefern, indem ihr auf neue Weise Gott durch Christum verehret.³⁹

³⁷ Eurell, ”Petruspredikan”, 174.

³⁸ Se Friedrich Blass, Albert Debrunner och Friedrich Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (18 uppl.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001) § 391.

³⁹ von Dobschütz, *Kerygma Petri*, 26. Se även James, *Apocryphal New Testament*, 17: ”So then do ye, learning in a holy and righteous sort that which we deliver unto you, observe it, worshipping God through Christ in a new way”; Cambe, ”Prédication de Pierre”, 17: ”Aussi, à votre tour, apprenez avec piété et justice ce que nous vous transmettons et gardez-<le>, vénérant Dieu d'une manière nouvelle par le Christ.”

Av större betydelse för tolkningen av fragmentet som helhet är ett misstag i Eurells översättning av dess avslutning. Efter att ha citerat de profetiska orden om ett ”nytt förbund” (καινή διαθήκη, jfr Jer 31:31–32) slår Petruspredikan fast:

Νέαν ὑμῖν διέθετο· τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί.

Han slöt ett nytt förbund med oss. Grekernas och judarnas förbund är gamla.

Ni är de som tillber honom på ett nytt sätt. Ni är ett tredje folk, kristna.⁴⁰

Det råder ingen tvekan om att ordet ”förbund” ska underförstås i den första satsen ovan. Men gäller det även i den följande satsen? Enligt Eurell ger Petruspredikan uttryck för en föreställning om ”att både grekernas och judarnas förbund med Gud är gamla, medan de kristna har ett nytt förbund”.⁴¹ Om detta skulle stämma vore det anmärkningsvärt. Tanken på judarnas ”gamla förbund”, med vilket ”det nya förbundet” kontrasteras, har rötter i nytestamentliga texter (2 Kor 3:14; Heb 8:13). Däremot är idén om ”grekernas förbund med Gud” främmande för den bibliska traditionen. Inte heller i Petruspredikan finns den. Eurells översättning supplerar διαθήκαι som huvudord till Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων, vilket förutsätter bestämd artikel och adjektiv i femininum pluralis. Men τὰ ... παλαιά är neutrum, och satsen är därför en allmän utsaga om att ”det som hör till greker och judar är gammalt”. James översätter den helt riktigt: ”for the ways of the Greeks and Jews are old”.⁴² Ett förbund mellan Gud och grekerna nämns inte.

Fragment 6

Den direkta uppmaning till apostlarna som Petruspredikan lägger i Herrens mun, Μετὰ δὲ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, översätts av

⁴⁰ Eurell, ”Petruspredikan”, 174. Se även not 8 ovan.

⁴¹ Eurell, ”Petruspredikan”, 174.

⁴² James, *Apocryphal New Testament*, 17; se Cambe, ”Prédication de Pierre”, 17: ”car les <pratiques> des Grecs et des Juifs sont périmées”.

Eurell ”Men tolv år senare skall ni ut i världen”. Det kan diskuteras hur lämplig den översättningen är, då den både utelämnar själva verbet *ἐξέρχεσθαι* och gör det möjligt att missförstå befallningen som en förut-sägelse, men direkt felaktig är den inte. Mer avgörande är utelämnandet av verbet *θέλειν* i den konditionala satsen *Ἐὰν μὲν οὖν τις θελήσῃ τοῦ Ἰσραὴλ μετανοῆσαι*, vilken Eurell översätter ”Om någon i Israel omvänder sig ...”.⁴³ Som von Dobschütz påpekar antyder den grekiska textens formulering ”Om någon i Israel vill omvända sig ...” att Petruspredikan betonar den fria viljans roll i omvändelsen och tron.⁴⁴ Denna viktiga nyans faller bort i Eurells översättning.

Fragment 7

Ovan tog jag detta fragment som exempel på typiskt invecklad grekisk meningsbyggnad, där det finita verbet *Ἐξελεξάμην* (”jag utvalde”) följs av flera participfraser, infinitivkonstruktioner och bisatser. Som jag nämnt väljer Eurell att i översättningen omvandla flera av de underordnade satserna och satsförkortningarna till huvudsatser, och överlag resulterar det förfarandet i möjliga – om än inte tvingande – tolkningar av den grekiska meningsbyggnaden. Översättningen av fragmentets avslutning är emellertid knappast rättvisande:

... διὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ πίστεως ἐμῆς δηλοῦντας τὰ μέλλοντα, ὅπως οἱ ἀκούσαντες καὶ πιστεύσαντες σωθῶσιν, οἱ δὲ μὴ πιστεύσαντες ἀκούσαντες μαρτυρήσωσιν, οὐκ ἔχοντες ἀπολογία ἐπιτεῖν. Οὐκ ἠκούσαμεν.

Genom tro på mig, Kristus, skall ni avslöja vad som kommer att ske, så att de som hör och tror skall bli frälsta. Men de som vittnar om att de hört men ändå inte tror skall inte ha någon ursäkt i att säga: Vi har inte hört.⁴⁵

I den grekiska texten följs konjunktionen *ὅπως* av två verb, båda regelmässigt i konjunktiv, *σωθῶσιν* (”för att de ska bli frälsta”) respektive

⁴³ Eurell, ”Petruspredikan”, 175.

⁴⁴ von Dobschütz, *Kerygma Petri*, 50; se även Cambe, *Kerygma Petri*, 323–324.

⁴⁵ Eurell, ”Petruspredikan”, 176.

μαρτυρήσωσιν ("för att de ska vittna"). Innebörden är alltså att apostolarnas avslöjande av kommande ting har ett dubbelt syfte: dels att de som hör och kommer till tro ska räddas, dels att de som hör utan att komma till tro ska vittna om att förkunnelsen har skett.⁴⁶ Att det senare är en direkt avsikt med Herrens utväljande och sändande av de tolv fördunklas i Eurells översättning. Tilläggas kan också att fragmentets andra förekomst av μαθητάς, "lärlingar", inte avspeglas i översättningen "Jag har i enlighet med Herrens vilja utvalt er tolv".

Fragment 8

Översättningen förbiser två ord, som visserligen inte har någon avgörande betydelse för tolkningen av fragmentet som helhet, men som ändå borde tas med. Dels bortfaller det partitiva ὑμῶν i konstruktionen τις ὑμῶν, "någon av er", som Eurell översätter med "någon". Dels saknas i översättningen en motsvarighet till πάντα i πάντα ... τὰ ἁμαρτήματα, "alla synder". Eurell skriver enbart "synder".⁴⁷

Fragment 9

I likhet med frag. 7 innehåller detta fragment en lång och invecklad mening, som Eurell delar upp i kortare meningar i översättningen. Resultatet blir en stundtals ganska fri återgivning av innehållet, där exempelvis verbet εὑρομεν ("vi fann") förs till det föregående "stundtals ... referenser till Kristus Jesus". I den grekiska texten står de direkta objekten till εὑρομεν efter detta verb, "vi fann både hans ankomst, hans död" osv. Här för Eurell i stället in ett "Dessa angick ...", som saknar motsvarighet i den grekiska texten.⁴⁸ Om detta bygger på ett missförstånd av grundtexten eller är uttryck för ett mer dynamiskt översättningsideal är svårt att avgöra.

⁴⁶ Se James, *Apocryphal New Testament*, 17: "that they that have heard and believed may be saved, and that they which have not believed may hear and bear witness".

⁴⁷ Eurell, "Petruspredikan", 177.

⁴⁸ Eurell, "Petruspredikan", 179.

Fragment 10

Eurell översätter οὐδὲν ἄτερ γραφῆς λέγομεν med ”att vi inte talar någonting som är utöver skrifterna” och hävdar i sin kommentar till fragmentet att den kristna tron enligt Petruspredikan ”inte går utöver vittnesbördet i Gamla testamentet, när det läses kristologiskt”.⁴⁹ Strikt talat betyder dock ἄτερ ”utan”, inte ”utöver”, varför den enda slutsats som kan dras är att Petruspredikan menar att det finns skriftstöd för varje punkt i den kristna förkunnelsen. Vidare är γραφῆς singularis och bör översättas ”Skriften” eller ”ett skriftställe”.⁵⁰

AVSLUTNING

Som jag skrev inledningsvis är initiativet att presentera Petruspredikan på svenska välkommet. Eurells introduktion till de isagogiska frågeställningarna tjänar sitt syfte, men som jag tror har framgått av ovanstående kritiska genomgång har varken textåtergivning eller översättning utförts med sådan akribi som saken kräver. Det återstår enligt min mening fortfarande att ta fram en svensk översättning av fragmenten utifrån konsekventa och tydligt redovisade översättningsprinciper och i trohet mot det grekiska originalet.

Eurell identifierar fyra huvudteman i fragmenten: framställningen av Herren som ”lag och ord”, den kristna ”gudsdyrkan såsom överlägsen grekisk och judisk”, ”vikten av mission till alla människor” samt ”den kristna trons kontinuitet med Gamla testamentet”.⁵¹ Dessa huvudteman kvarstår oberoende av de brister i översättningen som jag har identifierat; det första temat bekräftas till och med ytterligare av att även frag. 1c vittnar om att Frälsaren ”sågs vara ’lag och ord’” i Petruspredikan. I de-

⁴⁹ Eurell, ”Petruspredikan”, 179.

⁵⁰ Se von Dobschütz, *Kerygma Petri*, 27: ”nichts sagen wir ohne Schrift(zeugnis)”; James, *Apocryphal New Testament*, 18: ”without the Scripture we say nothing”; Cambe, ”Prédication de Pierre”, 22: ”nous ne disons rien sans l’Écriture”.

⁵¹ Eurell, ”Petruspredikan”, 180.

taljutmåttningen av de olika fragmenten behöver emellertid några påståenden korrigeras utifrån de felaktigheter som noterats i översättningen. Det gäller påståendena att Petruspredikan anklagar judarna för att inte "tro" (frag. 4), att texten talar om ett föräldrat förbund mellan Gud och grekerna (frag. 5) samt att den uttryckligen hävdar att den kristna förkunnelsen inte innehåller något som går utöver det som står i Skriften (frag. 10).

Analysen har också visat att några aspekter av fragmentens teologi har försvunnit i översättningen. Här handlar det om den möjliga identifikationen av Sonen som "Guds kraft" (frag. 2), viljans betydelse för omvändelse och tro (frag. 6) samt den apostoliska förkunnelsens dubbla syfte att föra människor till frälsning och att låta dem som inte tror vittna om att förkunnelsen har skett (frag. 7). Som Eurell framhåller i sina slutsatser kan vi omöjligen veta om fragmenten är representativa för Petruspredikan i dess ursprungliga helhet.⁵² De fragment som lyckligtvis trots allt har bevarats förtjänar dock att studeras noggrant som små pusselbitar i våra rekonstruktioner av den tidigkristna litteraturens framväxt.⁵³

⁵² Eurell, "Petruspredikan", 180.

⁵³ Jag vill tacka min kollega Jennifer Nyström för värdefulla synpunkter på en preliminär version av denna artikel.

The Cyrus Cylinder in Biblical Scholarship

LENA-SOFIA TIEMEYER

ALT School of Theology

lena-sofia.tiemeyer@altutbildning.se

INTRODUCTION AND GENERAL REMARKS

The Cyrus Cylinder is a Neo-Babylonian building inscription, written by the Marduk priests of the Esagila temple in Babylon around 538 BCE. It was found in 1879 by Hormuzd Rassam in the foundation of the temple.¹ It has been used in two main ways in biblical research: (1) to evaluate the historicity of the material in Ezra 1–6 and (2) to shed light on the message of Isa 40–48. This article offers a critical survey of scholarship in these two areas and reassesses the textual relationship between the biblical Cyrus texts and the Cyrus Cylinder. In many ways, this article constitutes a continuation of and deepening of many of the arguments that I voiced earlier in my monograph *For the Comfort of Zion*.²

The Cyrus Cylinder is a unique document yet is it also the product of the Babylonian scribal tradition, and scholars have highlighted both

¹ See further Jonathan Taylor, “The Cyrus Cylinder: Discovery,” in *The Cyrus Cylinder: The King of Persia’s Proclamation from Ancient Babylon*, ed. Irving L. Finkel (London: Tauris & Co, 2013), 35–68; Sebastian Grätz, “Kyroszylinder, Kyrosedikt und Kyrosorakel: Der König als Medium göttlicher Geschichtsmächtigkeit,” in *Geschichte und Gott*, ed. M. Meyer-Blanck (VWGTh, 44; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016), 339–353 (341).

² Lena-Sofia Tiemeyer, *For the Comfort of Zion: The Geographical and Theological Location of Isaiah 40–55* (VTSup, 139; Leiden: Brill, 2011), esp. 86, 88, 96–98.

its traditional and novel aspects.³ On the one hand, as Amelie Kuhrt's seminal work on the Cylinder shows, the content of the Cyrus Cylinder is modelled after earlier Assyrian prototypes, among them royal building inscriptions and foundation texts. Kuhrt has demonstrated that material relating to Assurbanipal's rebuilding of Babylon and the re-establishment of the cult of Marduk constitutes close stylistic parallels to the Cyrus Cylinder. It follows that, rather than reflecting Cyrus's own religious and political convictions, the Cyrus Cylinder shows how Cyrus adopted local traditions and procedures, as befitting anyone claiming to be a legitimate ruler of Babylon.⁴ Speaking more specifically about Cyrus's decision to allow deported populations to return to their homeland, Cyrus may have followed a policy akin to that of earlier Assyrian rulers, who supported the reinstatement of the privileges of cities that occupied key positions in areas where conflict was likely to take place.⁵ On the other hand, Sebastian Grätz emphasises the innovative aspects of the cylinder. In the Cyrus Cylinder, unlike in other Mesopotamian inscriptions, the ruler refers to himself not only in the first person but also in the third (that is, as the object of Marduk's actions). Furthermore, although the king is presented as God's representative on earth, he remains fallible: Marduk can at any point search for a more fitting monarch, even if that would mean founding a new dynasty.⁶

³ See further János Harmatta, "Les modèles littéraires de l'édit babylonien de Cyrus," in *Hommage Universel* (3 vols.; Acta Iranica 1: Commémoration Cyrus; Téhéran/Liège: Bibliothèque Pahlavi, 1971), 1:29–48; Beate Pongratz-Leisten, "'Ich bin ein Babylonier': The Political-Religious Message of the Cyrus Cylinder," in *Cyrus the Great: Life and Lore*, ed. Rahim M. Shayegan (Ilex Series 21; Boston: Harvard University Press, 2019), 92–105 (93–94).

⁴ Cf. my summary of Kuhrt's work in Tiemeyer, *Comfort*, 97.

⁵ Cf. Amelie Kuhrt, "The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy," *JSTOT* 25 (1983): 83–97. See also Robartus J. van der Spek, "Did Cyrus the Great Introduce a New Policy towards Subdued Nations?" *Persica* 10 (1982): 278–283; Mordechai Cogan, "Cyrus Cylinder," *COS* 2, ed. William W. Hallo and K. Lawson Younger Jr. (Leiden: Brill, 2003), 314–316; Grätz, "Kyroszylinder," 342–344, Tiemeyer, *Comfort*, 97.

⁶ Grätz, "Kyroszylinder," 344.

THE CONTENT OF THE CYRUS CYLINDER AND THE TEXT OF EZRA 1:2–4; 6:3–5

The Cyrus Cylinder has played a significant role in the scholarly evaluation of the source material about Cyrus in Ezra 1–6. The scholarly discussion has been centred on whether, and to what extent, the Cylinder confirms the authenticity of any or both versions of the so-called “Cyrus Edict” currently attested in Ezra 1:2–4 and 6:2–5. In short, does the Cyrus Cylinder prove the historicity of the historical events that are mentioned in Ezra 1 and 6? Four texts in Ezra 1–6 refer to Cyrus by name:

- (1) The Hebrew version of the Cyrus Edict in Ezra 1:2–4 speaks of the rebuilding of the temple and the permission of the exiles to return. As a result of this edict, Sheshbazzar brought exiles and temple vessels (Ezra 1:7–11) back from Babylon to Judah.
- (2) The Aramaic version of the Cyrus Edict in Ezra 6:2–5 mentions the rebuilding of the temple and the return of the temple vessels.
- (3) In Ezra 4:3, Zerubbabel and Joshua refer to Cyrus’s command to rebuild the temple.
- (4) Ezra 5:13–15, 17 tells of Cyrus’s command to Sheshbazzar to rebuild the temple and Cyrus’s act of supplying Sheshbazzar with vessels from the temple of Babylon to furnish the new temple in Jerusalem.

As evidenced by this material, two areas stand in focus: repatriation and rebuilding, with a strong emphasis on the latter. All four texts have Cyrus authorising the rebuilding of the temple in Jerusalem. To this description, another two add the return of temple vessels, presumably those taken by Nebuchadnezzar and brought to Babylon prior to the destruction in 586 BCE. In contrast, only one text, Ezra 1:2–4, claims that Cyrus gave permission for the Judean exiles to return to Judah.

The relevant lines for comparison in the Cyrus Cylinder are lines 30b–32 (translation by Schaudig):

From [the city of Nineveh?] to the city of Aššur and Susa, (to) Akkad, the land of Ešnunna, the towns Zabbān, Meturnu, Dēr, and as far as the region to the

land of the Gutians, the sacred cities on the [ot]her side (= east) of the Tigris, which had been laying in ruins since days of old, I returned (the statues of) the gods who used to dwell therein and had them live there for evermore. I (also) gathered their (former) people and brought them back to their habitations.⁷

Many recent scholars have highlighted the inherent difficulty in applying these lines to the description of the situation in Yehud as found in Ezra 1–6. Put succinctly by Beate Pongratz-Leisten, there are three problems. First, Jerusalem is not mentioned. Second, the extant reference to “people” probably includes not only ethnic groups but also prisoners of war and temple personnel. Third, another text, the Babylonian Chronicles, refers to the return of deities under Cyrus but does not mention any return of “people.”⁸

Repatriation

At a first glance, the biblical text and the Cyrus Cylinder appear to speak about the same historical event: Ezra 1:2–4 speaks of how Cyrus allowed the exiles in Babylon to return to Judah, and the Cyrus Cylinder speaks of how Cyrus allowed the displaced people in the Persian Empire to return to their homeland. Scholars have accordingly explored whether the Cyrus Cylinder has any bearing on our understanding of the claim of repatriation in Ezra 1:2–4, a letter that allegedly stems from Cyrus. Many scholars, predominantly earlier ones, assumed that the descriptions in Ezra 1–6 of the situation in Yehud reflected the historical reality of the sixth century BCE. In their view, the Cyrus Cylinder constituted evidence of Cyrus’s policy of repatriation of the Judahite exiles and, by extension, as proof of the authenticity of the letter. Elias Bicker-

⁷ Hanspeter Schaudig, “The Text of the Cyrus Cylinder,” in *Cyrus the Great: Life and Lore*, ed. M. Rahim Shayegan (Illex Series, 21; Boston: Harvard University Press, 2019), 16–25 (24); cf. also idem, “The Restoration of Temples in the Neo- and Late-Babylonian Periods: A Royal Prerogative as the Setting for Political Argument,” in *From the Foundations to the Crenellations*, ed. Mark J. Boda and Jamie R. Novotny (AOAT, 366; Münster: Ugarit-Verlag, 2010), 141–164.

⁸ Pongratz-Leisten, “Ich bin ein Babylonier,” 102.

man, for example, in his attempt to demonstrate that Ezra 1:2–4 preserves a genuine edict of Cyrus, used the Cyrus Cylinder to claim that Cyrus worshipped the local Babylonian deity Marduk. Based on the Cylinder (and other texts), Bickerman then argued that the claim that Cyrus worshipped YHWH in Ezra 1:2 is in line with the ancient Near Eastern policy of new rulers respecting local deities and supporting their temples.⁹

Gradually, however, scholars became more hesitant to draw such positivistic conclusions. In parallel, they also became aware of the difficulties involved in deriving historical information from Ezra 1–6. The Cylinder focuses on Marduk and the heartland of Babylon and, as such, appears to reflect mostly inner-Babylonian conditions (lines 28–36). Thus, given the lack of explicit references to either Judah or Jerusalem, as well as to other areas beyond the Euphrates, there is no reason to assume that the Cyrus Cylinder had the Jewish population in Babylon in mind. It follows that the cylinder lacks immediate bearing on the situation in Judah.¹⁰ Rainer Albertz, for example, states that the Cyrus Edict “does not seem to have much effect for the Judean minority in Babylon,” as Cyrus’s interests for rebuilding and repopulating were focused on the eastern and north-eastern areas of the Persian Empire. Although Cyrus may have given back some cult objects, which had been taken from Jerusalem by Nebuchadnezzar, when he put the Babylonian tem-

⁹ Elias T. Bickerman, “The Edict of Cyrus in Ezra 1,” *JBL* 65 (1946): 249–275. Bickerman explains the similarity, as well as the distinct “Jewish colouring” of the version in Ezra 1:2–4, with the possibility that the biblical version was drafted by a Jewish secretary at the Persian court or, alternatively, that vv. 3b–4 form a Jewish addition to an original Persian document. Cf. Roland de Vaux, “The Decrees of Cyrus and Darius on the Rebuilding of the Temple,” in *The Bible and the Ancient Near East*, ed. idem (trans. Damian McHugh; London: Darton, Longman & Todd, 1972), 63–96 (95).

¹⁰ Lester L. Grabbe, “The ‘Persian Documents’ in the Book of Ezra: Are They Authentic?” in *Judah and the Judeans in the Persian Period*, ed. Oded Lipschits and Manfred Oeming (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 531–570 (542).

ples in order (cf. Ezra 1:7–8), there is little evidence of any resettlement in Yehud.¹¹

Other scholars more readily appeal to the Cyrus Cylinder in their discussion of Cyrus's promise of repatriation in Ezra 1:2–4. H. G. M. Williamson acknowledges that the Cyrus Cylinder is compatible with the view, expressed in Ezra 1:2–4, that Cyrus supported the rebuilding of Jerusalem and the return of the exiles.¹² Along similar lines, Lester Grabbe admits that the Cyrus Cylinder, as well as the Babylonian Chronicles, supports the general historical notion that some Jews were allowed to return from Babylon to Judah and that the temple was allowed to be rebuilt.¹³ Sebastian Grätz likewise concedes that although the edict in Ezra 1:2–4 does not stem from Cyrus himself, the similarities between it and the Cyrus Cylinder should not be overlooked. In more detail, he suggests that the formulation פקד על in verse 2b is reminiscent of the Cyl. 1:12 *iš-te'-e-e-ma* (*š'um* = “to seek”), yet the nuance of “appointed” or even “commanded” of פקד על does not fit the tone of the Cyrus Cylinder; rather it stands closer to the notion of העיר in Isa 40–48.¹⁴

Return of the Exiles

Most scholars assume, in line with the biblical testimony of Ezra 1, that the exiles began returning to Judah during the reign of Cyrus. These discussions are sometimes opaque, because no clear distinction is drawn between, on the one hand, the description of Yehud in Ezra and, on the

¹¹ Rainer Albertz, “Darius in Place of Cyrus: The First Edition of Deutero-Isaiah (Isaiah 40.1–52.12 in 521 BCE),” *JOT* 27 (2003): 371–383 (374); see also idem, *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E. Vol. 2. From the Exiles to the Maccabees* (trans. John Bowden; London: CSM, 1994), 413–426, for Albertz's views of the identity of the author responsible for Isa 40–55.

¹² H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah* (WBC, 16; Waco: Word, 1985), 11–14.

¹³ Grabbe, “Persian Documents,” 542.

¹⁴ Grätz, “Kyroszylinder,” 349.

other hand, the historical reality in the sixth century. Notably, “the decree of Cyrus” is mentioned without clarifying whether it denotes (1) *the historical cylinder*, (2) the literary decree(s) in Ezra (Ezra 1:2–4), (3) the reference to Cyrus’s command to rebuild the temple in Ezra 4:3, (4) the reference to the decree to rebuild the temple in Ezra 5:13–15, 17, or (5) the cited decree of the rebuilding of the temple in Ezra 6:2–5. Steven Bryant, for example, refers to the “decree of Cyrus” as he speaks of the return of the exiles in the sixth century, yet it is unclear whether this phrase refers to the Cylinder or Ezra 1:2–4.¹⁵ The same lack of clarity characterises Othniel Margalith’s discussion. Margalith opens with a reference to Cyrus’s edict in Ezra 1, only to then state that “the edict of Cyrus” was granted soon after 538 BCE. The reader remains uncertain whether this latter edict is the same as the one referred to earlier, that is, the edict in Ezra 1, or whether Margalith now refers to the physical Cyrus Cylinder.¹⁶

Building of the Temple

Turning to the rebuilding of the temple, the situation is similar. At a first glance, there is yet again a superficial affinity between the biblical text where Cyrus allows the Jews to rebuild the Jerusalem temple and the Cyrus Cylinder where Cyrus allows the restoration of local cults. Again, however, the situation turns out to be less clear-cut. Can it readily be said that the reference to the restoration of local cults in the Cyrus Cylinder (lines 30b–32) supports the authenticity of the claims made by material in Ezra 1–6 concerning Cyrus’s support of the rebuilding of the Jerusalem temple?

The answer is probably no. Beginning with the matter of literary content, a close look at the two sets of texts shows that they differ in

¹⁵ Steven M. Bryan, “The End of Exile: The Reception of Jeremiah’s Prediction of a Seventy-Year Exile,” *JBL* 137 (2018): 107–126 (107).

¹⁶ Othniel Margalith, “The Political Background of Zerubbabel’s Mission and the Samaritan Schism,” *VT* 41 (1991): 312–323 (317–318).

their focus. In the Cyrus Cylinder, the deities take priority over the people: the key issue in lines 30b–32 is the return of the *gods*. The same focus continues in lines 33–36: the *gods* are supposed to dwell in peace “in their beloved sanctuaries,” and the *gods*, in gratefulness for having been restored to their sacred cities, will ask Bēl and Nabû daily to grant Cyrus long life and bless him before Marduk. The motif of the gods’ return, those who had been forced to leave their shrines, to their rightful place, stands in a long tradition of Babylonian inscriptions. As Schaudig highlights, Marduk is described in *Enūma eliš*, VII: 53, as the one “who restored all the gods, who had taken flight, to their shrines” (*ša nap̄har ilānī munnabtī ušēribu ešressun*).¹⁷ This focus on the gods raises the question of what their parallel would be in the material in Ezra 1–6. Is it the rebuilding of the temple (as often assumed) or is it rather the return of the temple vessels? It may be argued, if we assume any form of direct influence, that Cyrus’s return of the deities mentioned in the cylinder has been transformed and reduced in the documents in Ezra 1–6 to refer to lifeless temple vessels. In either case, the Cyrus Cylinder does not speak of any rebuilding of sanctuaries, in contrast to Ezra 1–6 which has the rebuilding of the temple in Jerusalem at the very top of its agenda.

Turning to matters of history, does the literary content of the Cyrus Cylinder support the historicity of the account in Ezra 1–6? In my view, it does but, as I shall demonstrate, below, only indirectly. On the one hand, the Cyrus Cylinder never states that Cyrus supported the rebuilding of sanctuaries. On the other hand, no evidence suggests that the exiles who returned in 539 BCE (assuming that such a group actually existed, cf. Ezra 1:7–11) prioritised the restoration of the temple. In other words, *neither* the Cyrus Cylinder *nor* the textual evidence outside Ezra 1–6 (especially Ezra 5:13–15, 17) maintain that the rebuilding of the Jerusalem temple was a priority in 539 BCE. As James Trotter has high-

¹⁷ Hanspeter Schaudig, “The Magnanimous Heart of Cyrus: The Cyrus Cylinder and its Literary Models,” in *Cyrus the Great: Life and Lore*, ed. M. Rahim Shayegan (Ilex Series, 21; Boston: Harvard University Press, 2019), 67–91 (76).

lighted, Haggai and Zech 1–8 do not portray any building activity prior to 520 BCE and they attribute the entire temple building process to Zerubbabel (Hag 2:18; Zech 4:8–9; 6:9–15; 8:9). In other words, neither the Cyrus Cylinder nor the relatively early textual evidence in Haggai and Zech 1–8 maintain that the rebuilding of the Jerusalem temple was a priority in 539 BCE.

Only Ezra 1–6 speaks of earlier building plans around 539 BCE (Ezra 1).¹⁸ According to Trotter, the “author of Ezra-Nehemiah wanted (needed?) to correlate the beginning of the construction of the second temple with the beginning of Persian rule and the first Persian appointed ruler of the province.”¹⁹ The lack of building endeavour in 539 BCE further raises the question of a Jerusalem without a temple. Trotter asks whether the scholarly acceptance of the claims of Ezra 1–6, *contra* those of Haggai and Zechariah, reflects “a belief that the religion of Yahweh could not continue to function without a temple in Jerusalem?” Trotter responds to his own questions that “It is also quite obvious that the temple was not an absolute necessity to the survival of the religion of Yahweh.”²⁰

In sum, if no building activity took place in Judah around 539 BCE, then the whole idea of a Cyrus edict in Ezra 1:2–4 and Ezra 6:2–5 respectively, with its strong focus on temple rebuilding, is likely to be fictitious. This insight, in turn, shifts the discussion from the historical to the literary realm. The question is rather where this idea originated? Did it come from the Cyrus Cylinder? This is unlikely given its distinct lack of reference to any temple building endeavour. Did it come from Isa

¹⁸ James M. Trotter, “Was the Second Jerusalem Temple a Primarily Persian Project?” *SJOT* 15 (2001): 276–293 (284–285).

¹⁹ Trotter, “Second Jerusalem Temple,” 283.

²⁰ Trotter, “Second Jerusalem Temple,” 286. See also Lena-Sofia Tiemeyer, “Continuity of Worship: The Portrayal of the Temple and its Cult in Isaiah 40–55,” in *Writing and Re-Writing History by Destruction: Proceedings of the Annual Minerva Center RIAB Conference, Leipzig, 2018*, ed. Angelica Berlejung, Aren M. Maeir, and Takayoshi M. Oshima (RIAB, 3 / ORA; Tübingen: Mohr Siebeck, 2022), 169–188.

40–48? This is also unlikely given its marginal character there as well (see below). In my view, it is the innovation of the redactors of Ezra 1–6 and, as such, reflects their ideology rather than historical reality.

Imperial Role in Temple Building

This discussion ties in with a series of historical questions. First, what was the role of the Persian Empire in the building of the temple? Peter Bedford, without mentioning the Cyrus Cylinder, argues that while the rebuilding of the temple was not instigated by the Persian Empire, it was officially sanctioned by them:

The temple was a government-sanctioned public work for local good, much of whose costs (for rebuilding and ongoing maintenance, and for its personnel) the government expected the local community to meet. The local community had responsibility for organizing how these costs were to be met. In short, the government was either financially unable or unwilling to fund these local projects, either instigated by them or desired by the local community, and so sought payments in support of the project.²¹

Regarding the question of the economy—who paid for the rebuilding of the Jerusalem temple and who met its ongoing expenses—Bedford argues that was funded by “informal taxation,” yet the social expectation for contributing was not always strong enough to ensure payments were made. The Jerusalem priesthood lacked the political authority to demand payments, and they also lacked the authority to implement formal taxes.²²

Religious Tolerance

Second, biblical scholarship has also appealed to the Cyrus Cylinder to determine the issue of whether and to what extent the Persians tolerated

²¹ See further Peter R. Bedford, *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah* (SJSJ, 65; Leiden: Brill, 2001); idem, “Temple Funding and Priestly Authority in Achaemenid Judah,” in *Exile and Return*, ed. Jonathan Stökl and Caroline Waerzeggers (BZAW, 478; Berlin: de Gruyter, 2015), 336–344 (348).

²² Bedford, “Temple Funding,” 348.

and/or even supported local cults. On the one hand, Grabbe argues that the Persians were neither more nor less tolerant than their Assyrian and Babylonian predecessors.²³ Rather, the Persian tolerance towards foreign cults is (1) in line with that of their predecessors, (2) exaggerated in their propaganda, and (3) contingent upon the loyalty and taxes of the local cults to the Empire. The claim that the Persian Empire supported local cults economically in general, or the minority ethnic group of the Jews in particular, is thus unfounded.²⁴ On the other hand, Pongratz-Leisten claims that the expressed tolerance of foreign cults expressed in the Cyrus Cylinder is not all empty rhetoric. The focus of her investigation is whether the “tolerance towards the Babylonian gods and people, which has been defined as a particularly characteristic feature of Cyrus, is indeed unique, or whether it should rather be considered a typical trait of polytheistic systems in the ancient Near East.”²⁵ In her view, the Cyrus Cylinder rather “provides us with the portrayal of a statesman, who strategically responded to the manifold socio-historical conditions of the Babylonian capital.”²⁶

THE CYRUS CYLINDER AND ISAIAH 40–48

Returning to the realm of literature, the Bible mentions Persian ruler Cyrus not only in Ezra 1–6 but also in Isa 40–48. Consequently, the Cyrus Cylinder has also been used to explain the references to Cyrus in Isa 40–48. The parallels between the material about Cyrus in Isa 40–48 and the Cyrus Cylinder have been long noted, beginning as early as 1898 with Rudolf Kittel’s influential article,²⁷ and later substantiated by Morton Smith’s equally influential study.²⁸

²³ Grabbe, “Persian Documents,” 534–535.

²⁴ Grabbe, “Persian Documents,” 540–542.

²⁵ Pongratz-Leisten, “Ich bin ein Babylonier,” 94.

²⁶ Pongratz-Leisten, “Ich bin ein Babylonier,” 102.

²⁷ Rudolf Kittel, “Cyrus und Deuterocesaja,” *ZAW* 18 (1898): 149–162.

²⁸ Morton Smith, “II Isaiah and the Persians,” *JAOS* 83 (1963): 415–421.

Cyrus in Isaiah 40–48

Cyrus is mentioned by name in one passage in Isaiah, namely in Isa 44:24–45:7.²⁹ These verses speak predominantly about YHWH's creation and care of his people (v. 24), they laud YHWH's incomparability (v. 25), steadfastness, and accountability: he will carry out what he has promised (v. 26a). The oracle further depicts Cyrus as YHWH's shepherd who fulfils his will (v. 28). Cyrus is YHWH's anointed who will subdue the nations (v. 1). YHWH will walk before Cyrus and destroy all obstacles (v. 2), give him hidden treasures (v. 3), and strengthen him (v. 4), so that everybody will know YHWH (v. 5). What deserves pointing out is that Isa 44:28 does not attribute the rebuilding of Jerusalem and the temple to Cyrus; YHWH is responsible for these actions. Furthermore, and equally seldom noted, no verse in 44:24–45:7 mentions the return of the exiles (see further below).

In addition, four other passages in Isa 40–48 seem likely to implicate Cyrus. These texts are linked to one another through shared vocabulary.³⁰ Together, they also form a concentric pattern around the central piece in Isa 45:1–5 (7) that mentions Cyrus by name. This structure, according to Martin Leuenberger, illustrates the theo-political view of Isa 40–52, that is, the core of Isa 40–55.³¹

²⁹ For the delimitations of the oracles, see, for example, Graham S. Ogden, "Moses and Cyrus: Literary Affinities between the Priestly Presentation of Moses in Exodus vi–viii and the Cyrus Song in Isaiah xlv 24–xlv 13," *VT* 28 (1978): 195–203 (196); Jan P. Fokkelman, "The Cyrus Oracles (Isaiah 44,24–45,7) from the Perspective of Syntax, Versification and Structure," in *Studies in the Book of Isaiah: FS W. A. M. Beuken*, ed. J. van Ruiten and M. Vervenne (BETHL, 132; Leuven: Leuven University Press, 1997), 303–323.

³⁰ See further Antti Laato, *The Servant of Yhwh and Cyrus: Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40–55* (ConBib, 35; Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1992), 36–37.

³¹ Martin Leuenberger, "Messias im Übergang: Die Kyrustexte im literarischen und historischen Kontexts des (Deutero-)Jesajabuchs," in "*Überall und immer*" – "*Nur hier und jetzt*": *Theologische Perspektiven auf das Spannungsverhältnis von Partikularität und*

Isa 41:2–3 (v. 2a, מי העיר ממזרח צדק יקראהו לרגלו), as well as Isa 41:25 (העירותי מצפון ויאת ממזרח־שמש יקרא בשמי ויבא סגנים כמו־חמר) (ובכמו יוצר ירמס־טיט), speaks of a man whom God has aroused from the east. Much favours identifying this “man” with Cyrus.³² If this identification is correct, then Cyrus’s “job description,” according to these verses, is to defeat the nations and hand them over to YHWH. The focus is thus on Cyrus’s military power over the nations; no word refers to either rebuilding of the temple or the repatriation of the exiles. It follows that I disagree with Leuenberger, who understands the expression ירדפם יעבור שלום (Jes 41:3a) to mean that Cyrus’s task was to defeat and to bring peace to the nations (“seine Aufgabe der Völkerbesiegung und -befriedung”).³³ Cyrus’s God-ordained task was not, as argued by Leuenberger, to rule peacefully over the nations. Rather, it was to allow Cyrus to progress unhindered on his path and to exert military power over the nations.

Isa 43:14 may also speak about Cyrus. This verse tells how Yhwh will “send to Babylon” someone for “your sake” (v. 14ba, למענכם שלחתי). This action will bring destruction to the Babylonians. Although the Hebrew is difficult to translate, the general outcome appears to be that the Babylonians will flee in their ships (v. 14bβ, והורדתי בריחים כלם, וכשדים באניות רנתם). There is again no word about the rebuilding of the temple and the repatriation of the Judean exiles.

Universalität; Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr, ed. Thomas Fornet-Ponse (JThF, 29; Münster: Aschendorff, 2016), 39–65 (47–48, 58).

³² On this verse and the possible identification of this man, see further Gwilym H. Jones, “Abraham and Cyrus: Type and Anti-Type?” *VT* 22 (1972): 304–319. Jones argues that the Isaianic author is here making a double reference to Cyrus and to Abraham. Both men are called by God from “the east.” What we have here in Isaiah is thus a typological reading and application of a biblical tradition which serves to comment on Cyrus.

³³ Martin Leuenberger, “Die geschichtstheologische Begründung der Einzigkeit Jhwhs im Kyros-Orakel Jes 45, 1–7,” *ThZ* 4/64 (2008): 343–357 (351–352).

Isa 46:11 (v. 11a, [עצתי] (עצתו) קרא ממזרח עיט מארץ מרחק איש) probably also refers to Cyrus as it, like Isa 41:2–3, 25, speaks of YHWH calling a “ravenous bird from the east,” a man who will carry out YHWH’s counsel.³⁴ In the ensuing verse 13, YHWH declares that he will bring his salvation to Zion. Although this action may, of course, be understood as a veiled reference to the repatriation of the exiles and the rebuilding of the temple, nothing forces the reader to do so.

Finally, Isa 48:14–15 (v. 14b, 'ה' אהבו יעשה חפצו בבבל וזרעו כשדים) continues in the same vein as Isa 41:2–3, 25, and 46:11. YHWH’s “beloved” (אהבו) (אהבו), again presumably identified with Cyrus, will carry out YHWH’s purposes against Babylon. Running the risk of sounding repetitive, nothing in this verse and its immediate context speaks of the rebuilding of the temple and the repatriation of the Judahite exiles.

A few scholars have also argued that Cyrus is referred to in additional places, such as Isa 40:9–11,³⁵ but these readings remain ultimately unconvincing.

Parallels between Isaiah 40–48 and the Cyrus Cylinder

Many scholars have highlighted the affinity—as well as the differences—between the literary description of Cyrus in Isa 40–48 with that in the Cyrus Cylinder in terms of structure, images, and theology. On a very general level, both texts share the notion that a deity has called Cyrus to do his will. This idea is, however, not unique to these two texts and need not point to any direct influence. Equally obvious is that the

³⁴ For a discussion of the identification of Cyrus with the “bird of prey,” see Michael Jay Chan, “Cyrus, Yhwh’s Bird of Prey (Isa. 46.11): Echoes of an Ancient Near Eastern Metaphor,” *JOT* 35 (2010): 113–127. For other scholars who also identify the bird with Cyrus, see the substantial footnote 1. Chan argues that the author of Isa 46:11 was familiar with how kings represented themselves in official literature (127).

³⁵ Erasmus Gass, “Jahwe oder der Perserkönig? Intertextuelle und semantische Studien zu Jes 40,10,” *Biblica* 92 (2011): 503–527, for example, has argued that Cyrus is the “shepherd” and the “warrior” also in Isa 40:10 and 11, due to the shared vocabulary between Isa 40:9–11 and Isa 44:28.

deity—Marduk in the Cyrus Cylinder and YHWH in Isa 40–48—differs in the two texts.³⁶ More specifically, the affinity between the two sets of texts has raised the question of whether the material in Isa 40–48 is (1) directly dependent upon and (2) reacts to the Cyrus Cylinder.

The Relative Dating of Isaiah 40–55 and the Cyrus Cylinder

The question of influence depends on the relative date of composition of Isa 40–55 and the Cyrus Cylinder. In short, given the nearly certain dating of the Cyrus Cylinder to 538 BCE, is Isa 40–55 mainly the earlier work of the Neo-Babylonian era that has yet to see the fall of Babylon in 539 BCE, or is it the later text that looks back on these events? There are three main scholarly views:

- (1) *Isa 40–55 originated in the Neo-Babylonian era prior to Cyrus's conquest of Babylon in 539 BCE.* This view is supported by Isa 46:1–2; 47:1–15, where the fall of Babylon is predicted but not described as having already happened. The fact that the details of these predictions disagree with historical reality also speaks in its favour: rather than destroying the city and its population, as predicted, Cyrus spared the city.³⁷ Several scholars, therefore, argue for the priority of the Isaianic material. Among earlier scholars, Smith ruled out that Isa 40–48 depended on the Cyrus Cylinder, based on his view that Isa 40–48 was written in the late Neo-Babylonian era whereas the Cylinder was composed in the early Persian era.³⁸ Among more recent scholars, Tina Dykesteen Nilsen likewise dates Isa 40–55 shortly prior to the Cyrus Cylinder.³⁹
- (2) *Isa 40–55 stems from the sixth century but is written after 539 BCE.* This dating allows for Isa 40–55 to be familiar with and even react to the Cyrus

³⁶ Cf. Leuenberger, “Begründung,” 351.

³⁷ See, e.g., Carroll E. Simcox, “The Rôle of Cyrus in Deutero-Isaiah,” *JAOS* 57 (1937): 158–171.

³⁸ Smith, “II Isaiah,” 417–418. See also Christopher R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters 40–55* (Oxford: Clarendon, 1964), 149.

³⁹ Tina Dykesteen Nilsen, “Creation in Collision? Isaiah 40–48 and Zoroastrianism, Babylonian Religion, and Genesis 1,” *JHS* 13 (2013): article 8.

Cylinder. Lisbeth Fried, for instance, suggests that the author of Isa 40–55 was a contemporary of Cyrus, who wrote after the return under Sheshbazzar and thus after the foundation of the temple had been laid, yet before its completion in the sixth year of Darius I, that is, sometime during the reign of Cyrus and Cambyses.⁴⁰ From a different perspective, Erich Gruen maintains that the oracles against Cyrus in Isa 40–55 read “very much like the clarity of hindsight.”⁴¹

- (3) *Most, if not all, of Isa 40–55 is a product of the fifth century BCE.* Klaus Baltzer, for example, maintains that the references to Cyrus in Isa 40–55 are not contemporary with Cyrus; rather the name Cyrus functions as a symbol of an ideal ruler who is depicted as a “new David.”⁴² Along similar lines, Rainer Albertz argues that Darius I, rather than Cyrus, is YHWH’s anointed in the first edition of Isa 40–55.⁴³

The Character of the Influence

Those scholars who pre-date Isa 40–48 obviously cannot argue for any form of direct influence of the Cylinder upon Isaiah. Rather, they explain the similarities in other ways. A few scholars have understood the influence to be historical rather than literary. Smith, for example, regarded the information in Isa 40–55 to be dependent on “the propaganda put out in Babylonia by Cyrus’ agents, shortly before Cyrus’ conquest, to prepare the way of their lord.”⁴⁴ Other scholars have rejected the notion of any direct, literary influence of one text upon the other, and choose instead to speak of a shared literary style. Kittel, for instance, accounts for the affinity between the two texts as a matter of shared “Babylonian court style,”⁴⁵ while Christopher R. North main-

⁴⁰ Lisbeth S. Fried, “Cyrus the Messiah? The Historical Background to Isaiah 45:1,” *HTR* 95 (2002): 373–393 (374, 378–379).

⁴¹ Erich S. Gruen, *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism: Essays on Early Jewish Literature and History* (DCLS, 29; Berlin: de Gruyter, 2016), 230.

⁴² Klaus Baltzer, *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40–55* (trans. M. Kohl; Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2001), 30–32, 225.

⁴³ Albertz, “Darius in Place of Cyrus,” 383.

⁴⁴ Smith, “II Isaiah,” 417.

tains that the similarities can be explained by “general Semitic idiom.”⁴⁶ Dykesteen Nilsen likewise sees the following parallels as examples of familiarity with Babylonian traditions:

- Marduk’s anger because of cultic distortion (Cyl. 1:2–3, 9–10a) resembles YHWH’s anger at Jerusalem in Isa 54:7–8.
- Marduk’s search for someone to grasp by the hand to be king over the entire world (Cyl. 1:12) is reminiscent of, yet also different from Isa 45:1 where YHWH takes Cyrus by the hand to subdue the nations.
- As the Cyrus Cylinder claims that Marduk deals with Cyrus, so Isa 40–55 claims that YHWH calls Cyrus (Isa 44:28–45:1), names him (Isa 45:3–4), declares him to be a ruler (Isa 44:28–45:1), makes countries subject to him (Isa 41:2–3, 25; 45:1–2), orders him to march against Babylon (Isa 43:14), is his friend (Cyl. 1:19 / Isa 45:2–3), and finally delivers Babylon into his hands (Isa 48:14–15).
- Cyrus resettles the gods to their proper places and allows people to return to their homelands (Cyl. 1:31–32 / Isa 44:26, 28; 45:13).⁴⁷

In her view, though, the use in Isa 40–48 of the shared idioms is polemic: they refute and ridicule aspects of Babylonian religion.⁴⁸

Those scholars who regard Isa 40–48 as a Persian rather than a Neo-Babylonian endeavour are (naturally) more prone to explore the significance of the Cyrus Cylinder for interpreting Isa 40–48/52/55. Stéphanie Anthonioz, for instance, argues for the direct literary dependency of Isa 40–55 upon the cylinder, in view of the similar theological outlook, poetic structure, and focus on the exclusivity of one deity. In her view, the Cyrus Cylinder is particularly important for understanding the idol polemic of Isa 40–48 (Isa 40:12–31; 41:1–10; 44:6–22; 46:1–13).⁴⁹ She highlights that the Cylinder denounces Nabonidus’s worship

⁴⁵ Kittel, “Cyrus und Deuterocesaja,” 160 (“babylonischer Hofstil”).

⁴⁶ North, *Second Isaiah*, 149.

⁴⁷ Nilsen, “Creation in Collision,” 8–10.

⁴⁸ Nilsen, “Creation in Collision,” 10.

⁴⁹ Stéphanie Anthonioz, “La polémique contre l’idolâtrie (Is. 40–48) à la lumière du

of Sin as “idolatry” (lines 5–6) because it fails to align with the official cult of Marduk in Babylon. In her view, this polemic concerning the theological exclusivity of Marduk in the Cylinder can be compared with the similar polemic in Isa 40–55.⁵⁰ In more detail, Anthonioz compares the statements about YHWH’s incomparability in Isa 40:18, 25 with those about Marduk in the Cyrus Cylinder. She also emphasises the affinity between Isa 41 and the Cyrus Cylinder: Cyrus is described as “just” (Isa 41:2; Cyl. 1:12, 14), the nations are delivered to him (Isa 41:2; Cyl. 1:12–13), and he is being led on a path (Isa 41:3; Cyl. 1:15).⁵¹ Furthermore, Cyrus is described as the deity’s instrument before whom the nations are bowing down (Isa 45:1; Cyl. 1:13).⁵²

Other scholars have stressed other, more specific, parallels. Jan Dietrich, in his discussion of friendship in ancient Near Eastern texts, notes the shared use of the term “friend.” The cylinder (Cyl. 1:15) describes Marduk as Cyrus’s “friend and companion” who walks alongside him, using the Akkadian expression *kīma ibri u tappê*. Isa 48:14ba likewise states that God helps his “friend” [Cyrus] (ה' אהבו יעשה חפצו בבבל).⁵³

Although I do not deny the existence of literary parallels between the Cyrus Cylinder and Isa 44:28–45:8, they are in my view often overstated.⁵⁴ In particular, as I have argued earlier, the alleged parallels between Cyl. 1:12 (“whose right hand I have grasped” and “he called his name”) and Isa 45:1 and 3 are in my view not compelling. First, the Cyrus cylinder does not use the phrase *qāta ṣabātu* or the related *qāta aḥāzu*,

cylindre de Cyrus,” *Revue des sciences religieuses* 84 (2010): 19–42; eadem, “A qui me comparerez-vous?” *La polémique contre l’idolâtrie dans le Deutéro-Isaïe* (Lectio divina, 241; Paris: Editions du Cerf, 2011).

⁵⁰ Anthonioz, “Polémique,” 27.

⁵¹ Anthonioz, “Polémique,” 34.

⁵² Anthonioz, “Polémique,” 38.

⁵³ Jan Dietrich, “Friendship with God: Old Testament and Ancient Near Eastern Perspectives,” *SJOT* 28 (2014): 157–171 (165); cf. Leuenberger, “Begründung,” 53 n. 45.

⁵⁴ See further Tiemeyer, *Comfort*, 96–98.

which are cognate expressions of the Hebrew expression יָד הַחַיִּים attested in Isa 45:1. Rather, it contains the phrase *it-ta-ma-ah qa-tu-uš-šu*, derived from the verb *tamāhu + qātu* = “to give in the hand” (“in die Hand geben”).⁵⁵ Second, the subject and the object differ in the two texts. In the biblical text, the hand belongs to Cyrus, while in the Cyrus cylinder the hand belongs to Marduk. It is therefore far from obvious that the Hebrew and the Akkadian expressions convey the same meaning. In fact, a better way of translating the Akkadian expression is “whom he could support” as reflected in Cogan’s translation⁵⁶ or “dear to his heart” as reflected in Schaudig’s translation.⁵⁷ It is thus unlikely that this general affinity between Isa 45:1 and the Cyrus cylinder reflects a situation in which the Isaianic author borrowed directly from the Akkadian text. Instead, it is preferable to explain the similarity as arising from a shared ideology within the ancient Near East, where the specific relationship between a king and his deity is expressed in terms of the deity supporting and strengthening the ruler (cf. also Jer 31:32 and Ps 110:5).⁵⁸

It should, in this context, also be mentioned that scholars have detected parallels in Isa 44:24–45:7 to inner-biblical texts. Ogden, for example, argues that the depiction of Cyrus draws predominantly from the Priestly presentation of Moses in Exod 6–8.⁵⁹ Even though these parallels do not in themselves annul those to the Cyrus Cylinder, it is methodologically preferable to give preference to inner-biblical parallels, especially given the uncertainty to what extent the author(s) of Isa 40–55 understood Akkadian.

⁵⁵ Hanspeter Schaudig, “Restoration of Temples,” 141–164, 684 (glossary). See *CAD* 18, 108, 1:3¹:b, that lists *tamāhu + qātu* as “to take up in order to assist,” “to lead,” in the context of the Cyrus Cylinder.

⁵⁶ Cogan, “Cyrus Cylinder,” 315.

⁵⁷ Schaudig, “Text of the Cyrus Cylinder,” 22.

⁵⁸ Tiemeyer, *Comfort*, 97.

⁵⁹ Ogden, “Moses and Cyrus.”

The Genre of Isaiah 40–55: Propaganda or Satire?

The Cyrus Cylinder has also influenced the discussion of genre in Isa 40–55. The Cyrus Cylinder clearly forms a piece of royal Persian propaganda in favour of Cyrus's rule in Babylon, to the degree that Chavel has aptly called it "the self-congratulating Cyrus cylinder."⁶⁰ It celebrates Cyrus's victory over Babylon and highlights the achievements of his reign. It assigns the responsibility of Cyrus's success to Marduk: Marduk was angry with Babylon due to Nabonidus's perceived neglect of the Marduk cult in favour of that of the moon god Sin, and thus sought someone, namely Cyrus, who would restore the Marduk cult to its proper place.

The polemical nature of the Cyrus Cylinder forces biblical scholars to reassess how they interpret the (alleged) affinity with the Isaianic material. If the Cyrus Cylinder has indeed influenced the message of Isa 40–48, does that mean that the Isaianic text constitutes a piece of Persian propaganda? Alternatively, does Isa 40–48 offer a (critical) reaction against the Cylinder? A range of views has been defended by scholarship.

On the one hand, Joseph Blenkinsopp situates the author among Cyrus's followers⁶¹ and Lisbeth Fried suggests that Isa 40–55 forms an example of *vaticinia ex eventu*, the aim of which was to legitimise Cyrus as the Davidic monarch and heir to the Davidic throne.⁶² On the other hand, Dykesteen Nilsen argues that Isa 40–48 seeks to refute aspects of Babylonian religion.⁶³

In these ideological discussions, it is important to remember that whereas the Cyrus Cylinder serves the purposes of Cyrus himself, Isa

⁶⁰ Simeon Chavel, "Prophetic Imagination in the Light of Narratology and Disability Studies in Isaiah 40–48," *JHS* 14 (2014), article 3 (3).

⁶¹ Joseph Blenkinsopp, "Second Isaiah-Prophet of Universalism," *JSOT* 41 (1988): 83–103 (84–85).

⁶² Fried, "Cyrus the Messiah," 374–375, 390–393.

⁶³ Nilsen, "Creation in Collision," 10.

40–48 serves the purpose of the Isaianic author. Expressed differently, the material about Cyrus in Isaiah is not a depiction of Cyrus's own understanding of himself; rather, it constitutes the Isaianic author's understanding of Cyrus's kingship *in relation to Israel*.⁶⁴ As expressed by Stéphanie Anthonioz, it is *Israel* rather than Cyrus who is elected by YHWH (Isa 41:8, 13).⁶⁵ Furthermore, the worship offered by the nations etc. is to *YHWH* (Isa 42:10–11) rather than Cyrus (Cyl. 1:28–30).⁶⁶ Likewise, whereas in the Cylinder the people hailed Cyrus as the one who had saved them (Cyl. 1:19), in Isaiah it is YHWH who through his creative powers is their redeemer (Isa 43:1–7),⁶⁷ and it is YHWH (rather than Cyrus) who in Isa 43:14–21 has defeated Babylon. Given these differences, Anthonioz argues that Isa 40–48 forms a polemic against the portrayal of Cyrus in the Cyrus Cylinder, to defend the kingship and supremacy of YHWH. It is also a polemic against the idol worship of Babylon: Yhwh is the creator rather than a thing created. Using similar expressions, such as “shepherd,” Isaiah 40–48 stresses the supremacy of YHWH over and against Marduk: YHWH rather than Marduk has called Cyrus, and Israel rather than Cyrus is YHWH's true servant.⁶⁸ Put succinctly, Cyrus in the Cylinder and Cyrus in Isaiah are different characters who have different roles. In the Cyrus Cylinder, Cyrus is Marduk's tool; in Isa 40–48, Cyrus is YHWH's tool *for the sake of Israel*.⁶⁹ Erich Gruen likewise argues that the portrayal of Cyrus in Isa 40–55 is not wholly complimentary: no lofty ideals or sterling qualities

⁶⁴ Cf. Leuenberger, “Begründung,” 53.

⁶⁵ Anthonioz, “Polémique,” 34–35.

⁶⁶ Anthonioz, “Polémique,” 36.

⁶⁷ Anthonioz, “Polémique,” 36–37.

⁶⁸ Anthonioz, “Polémique,” 37–38.

⁶⁹ Anthonioz, “Polémique,” 40–42. Anthonioz further argues that a comparison between Isa 40–48 and the Cyrus Cylinder demonstrates that the so-called idol fabrication passages (40:19–20; 41:6–7; 44:9–20; 46:6–7) are integral to Isa 40–48: they are propaganda against the Achaemenid politics and the Babylonian religion, in a similar way that the Cyrus cylinder is propaganda against Nabonidus's beliefs.

are ascribed to Cyrus. Rather, the king is portrayed as little more than God's tool who discharges YHWH's commands: "Deutero-Isaiah has, in effect, claimed for Yahweh the imperial accomplishments of the Persian king."⁷⁰ Sebastian Grätz makes a similar point: although Yhwh has mobilised Cyrus, it is ultimately not about him, but about Israel. Israel is "chosen" (*paal* בחר) whereas Cyrus is "stirred up" (*hiphil* עור) by God to serve the interests of Israel.⁷¹ It is thus appropriate that whereas Cyrus speaks in the first person alongside Marduk in the Cylinder (and serves his own interests), in Isa 40–48 only YHWH speaks about Cyrus.⁷²

CYRUS AND THE SERVANT

The Cyrus Cylinder has often been used to shed light upon the Servant Songs in Isa 40–55. Notably, several scholars have identified the Servant of Isa 40–54 with Cyrus. According to Emery Barnes, the statement in the Servant Songs in Isa 42:1–7 (6) and Isa 49:1–6 (6) that the Servant will be a "light to the nations" can be compared with the statement in the Cyrus Cylinder 1:19 that all the people in "the entire land of Sumer and Akkad" bowed before Cyrus and kissed his feet "with shining faces."⁷³ Barnes further argues that these two Servant Songs stem from Deutero-Isaiah himself (rather than being a later addition, cf. Bernhard Duhm) and represent progress in his teaching. At first, Deutero-Isaiah saw Cyrus as his servant but later, as the situation developed, "a spiritual agent must take up the work."⁷⁴

More tentatively, and without referring explicitly to the Cyrus Cylinder, other scholars have discussed the same issue. Joseph Blenkinsopp

⁷⁰ Gruen, *Construct of Identity*, 231.

⁷¹ Grätz, "Kyroszylinder," 347.

⁷² Grätz, "Kyroszylinder," 348.

⁷³ W. Emery Barnes, "Cyrus the 'Servant of Jehovah': Isa. Xlii 1–4 (7)," *JTS* 32 (1930): 32–39 (3). Cf. Laato, *Servant of YHWH*, 45–46.

⁷⁴ Barnes, "Cyrus," 38–39.

argues that the task “to open the eyes that are blind and bring out the prisoners from the dungeon” (Isa 42:7) is best understood to refer to the actions of Cyrus, yet this reading of the first Servant Song must “remain in the realm of hypothesis like all other attempts made to date to unmask the incognito or this servant.”⁷⁵ With more confidence, Ulrich Berges identifies the earliest layer, found in Isa 42:5–9, to be about Cyrus. According to Berges, these verses originally formed the continuation of Isa 41:21–26. The later Isa 42:1–2 constitutes a reinterpretation of the original material, where the promises about Cyrus become applied to the Servant.⁷⁶ Other scholars stress the differences between the two figures. Leuenberger, for example, challenges the notion that the Isaianic Servant is a royal figure.⁷⁷ Along similar lines, Goswell claims that the servant’s role in Isaiah (42:1–4, cf. 61:1–3) *precedes* the deliverance of God’s people and the founding of God’s kingdom, as he, like a prophetic figure, *announces* how God will secure justice for his people.⁷⁸ Taken together, it is fair to conclude that nothing compels the exegete to identify the Isaianic servant figure with Cyrus and that there is very little palpable evidence in favour of such an identification.

⁷⁵ Joseph Blenkinsopp, “The Servant and the Servants in Isaiah and the Formation of the Book,” in *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition*, ed. Craig C. Broyles and Craig A. Evans (VTSup, 70/1; Leiden: Brill, 1997), 155–175 (164).

⁷⁶ Ulrich F. Berges, *The Book of Isaiah: Its Composition and Final Form* (trans. Millard C. Lind; Sheffield: Sheffield Phoenix, 2012), 321–323, 336–337. In a later publication, “Kingship and Servanthood in the Book of Isaiah,” in *The Book of Isaiah: Enduring Questions Answered Anew. Essays Honoring Joseph Blenkinsopp and His Contribution to the Study of Isaiah*, ed. Richard J. Bautch and J. Todd Hibbard (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), 159–178 (170–171), Berges emphasises Cyrus and the Servant’s complementary roles and stresses the differences between them.

⁷⁷ Leuenberger, “Begründung,” 50.

⁷⁸ Gregory Goswell, “A Royal Isaianic Servant of Yhwh?” *SJOT* 31 (2017): 185–201.

ISAIAH 40–48 AND EZRA 1–6

A few scholars have explored the relationship between the references to Cyrus in Ezra 1–6 and those in Isa 40–48. This discussion has two intertwined aspects: the textual relationship between the two sets of sources and the historical issue of the building of the temple. Scholars involved in this discussion often refer to the Cyrus Cylinder to support their claims.

It should be noted upfront that there are significant differences between how Isa 40–48 and Ezra 1–6 depict Cyrus and his duties towards God's people. These differences may reflect their distinct genre, namely the poetic, theocentric quality of Isa 40–48 versus the more historically oriented presentation of Ezra 1–6. Alternatively, and what is argued here, is that their divergent understandings of Judah's restoration is a matter of ideology. Whereas Isa 40–48 downplays the significance of the repatriation of the Babylonian Jewry and the role of the Jerusalem temple in Judah's worship, Ezra 1–6 upholds the superiority of the exilic community and the significance of formal worship.⁷⁹

Is Isaiah 40–48 a Source of Influence behind Ezra 1–6?

It is customary to view the references to Cyrus in Isa 40–48 as chronologically earlier than those in Ezra 1 and 6. This relative dating raises the question of whether the Cyrus material in Ezra 1–6 is influenced or even inspired by the references to Cyrus in Isa 40–48. Several scholars have argued that Isa 40–48 forms (part of) the stimulus for the Cyrus edicts in Ezra 1 and 6. Williamson, for instance, argues that it “is difficult not to suppose that the writer of Ezra indeed had such passages in the forefront of his mind so close is their language and content to that which he is describing as the fulfilment of prophecy,”⁸⁰ Sebastian Grätz likewise claims that Isa 44:28 shows affinity with the Cyrus Edict in

⁷⁹ See further Tiemeyer, “Continuity.”

⁸⁰ Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 9–10.

Ezra 1:2–4, the purpose of which concerns Cyrus’s task of building the temple.⁸¹ Along similar lines, William Schneidewind maintains that the best evidence for the positive view of Cyrus in Ezra 1–6 is not the cuneiform sources but Isa 45.⁸² Coming from a slightly different angle, Erich Gruen states that the material in Ezra about Cyrus, “with its stress on Yahweh’s responsibility for Persian successes and Yahweh’s stimulus for the Persian edict to rebuild the Temple and reinstated the exiles, fits perfectly with the forecast of Deutero-Isaiah.”⁸³

In the following discussion, I wish to nuance these views, as none is fully in-line with the actual content of Isa 40–55. There is remarkably scant textual support for considering Ezra 1:2–4 to be dependent upon Isa 44:28–45:7.

Isaiah 40–48 Does Not Claim that Cyrus Brought the Exiles Back

First, none of the passages about Cyrus in Isa 40–48 speak about the repatriation of the exiles. Instead, as already noted above, Cyrus is depicted as YHWH’s tool who acts against the nations in general and Babylon in particular. The focal point of Cyrus’s divinely ordained activity is to bring havoc upon the Babylonians. In parallel, YHWH will act on behalf of his people Israel. This latter statement *can*, of course, involve bringing the exiles back from Babylon, yet this is never explicitly

⁸¹ Cf. Sebastian Grätz, “Alter Wein in neuen Schläuchen? Die Bücher Esra/Nehemia zwischen Tradition und Innovation,” in *Denkt Nicht Mehr an Das Frühere! Begründungsressourcen in Esra/Nehemia Und Jes 40–66 Im Vergleich*, ed. M. Maria Häußl (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 77–91 (80), who highlights the affinity between Isa 44:28–45:7 and Ezra 1:1–4.

⁸² William Schneidewind, “Cyrus and Post-Collapse Yehud,” in *Cyrus the Great: Life and Lore*, ed. M. Rahim Shayegan (Ilex Series, 21; Boston: Harvard University Press, 2019), 106–115 (113).

⁸³ Gruen, *Construct of Identity*, 232. I understand this statement to mean that Gruen sees Isa 40–55 as the earlier text, which influenced the conceptualisation of Cyrus as responsible for building the temple.

stated, and it is methodologically flawed to read them into the text for no apparent reason. What further speaks against it is the minor role that the return of the exiles plays generally in Isa 40–48 (and even less so in chs 49–55).⁸⁴ Cyrus is presented in Isa 40–48 as carrying out YHWH's will, but there is no reason to maintain, on the basis of Isa 40–48, that that would involve the repatriation of Babylonian Jewry to Judah. These are concerns that come to the forefront in Ezra 1–6 but should not be read into the fabric of Isa 40–48.

Isaiah 40–48 Does Not Claim That Cyrus Built the Temple

Second, with one exception, none of the passages about Cyrus in Isa 40–48 speak about the rebuilding of the temple. As I have demonstrated elsewhere, only one verse in the entire Isa 40–55, namely Isa 44:28, mentions the temple.⁸⁵ The second half of this verse is in many respects a duplicate of the preceding Isa 44:26, which contains much of the same information and a similar syntactical construction, albeit without the reference to the temple and instead with a reference to the cities of Judah. Because Isa 44:28b imitates the preceding verse 26, many scholars treat this statement as a later addition (cf. below).⁸⁶ Verse 28 may be translated literally as follows:

[YHWH] who says to Cyrus (האמר לכורש): “My shepherd” (רעי). He will accomplish my desired will (וכל-חפצי ישלם). And saying to Jerusalem (ולאמר לירושלם): “You shall be rebuilt” (תבנה) and to the temple: “You shall be re-founded” (והיכל תוסד).

⁸⁴ See further Tiemeyer, *Comfort*.

⁸⁵ The arguments listed here can be found in more detail in Tiemeyer, “Continuity.”

⁸⁶ See, e.g., Karl Elliger, *Deuterocesaja: Jesaja 40,1–45,7* (BKAT, XI/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978), 478–479; Jürgen van Oorschot, *Von Babel zum Zion: Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung von Jesaja 40–55* (BZAW, 206; Berlin: de Gruyter, 1993), 76; Reinhard Achenbach, “Das Kyros-Orakel in Jesaja 44,24–45,7 im Lichte altorientalischer Parallelen,” *ZABR* 11 (2005): 155–194.

Verse 28b attests to unusual and somewhat strange syntax that does not fit well with verse 28a.

- (1) First, the infinitive **לֵאמֹר** (“saying”) does not fit the three-fold use of **הֵאמֵר** in the preceding verses 26–28a. Further, a clear subject is lacking: is it Cyrus or YHWH who is “speaking” to Jerusalem and the temple? In my view, its present literary context favours viewing YHWH as the speaker.⁸⁷ As YHWH is the speaker in both verse 26 and verse 28a, it makes syntactical sense to assume that he is the speaker also in verse 28b.
- (2) Secondly, the verbal forms are probably incorrect. The first form **תִּבְנֶה** is vocalized as a 3 f. sg. *niphal* jussive (“to be built”), and thus must refer to the f. sg. Jerusalem. The following statement, **וְהִיכַל תוֹסֵד**, is grammatically difficult to explain. As the word **הִיכַל** is m. sg., the expected jussive form would be **יֹסֵד** rather than the attested f. sg. **תוֹסֵד**. This lack of exact correlation (in contrast to v. 26 where the two *niphal* forms are aligned with the two subjects) is indicative of the secondary status of verse 28b.

The ambiguous and unusual syntax of verse 28b is interesting theologically as it obfuscates any straightforward attribution of the restoration to Cyrus. Like verse 26, verse 28b uses *niphal* verbal constructions to convey a *passive sense* with the agent left unspecified: places will be re-established. In my view, by using the jussive *niphal* verb forms, the text *carefully avoids* attributing the rebuilding of Jerusalem (**לִירוּשָׁלַם תִּבְנֶה**) and the re-founding of the temple (**וְהִיכַל תוֹסֵד**) to Cyrus. Cyrus is God’s shepherd—neither more nor less. The rebuilding of Jerusalem and the temple are not his explicitly stated responsibilities.⁸⁸

In view of these factors, verse 28b is likely to form a later addition to the oracle in Isa 44:24–45:7. I contend that this addition was inspired by the *historical rebuilding* of the temple in 515 BCE. In other words,

⁸⁷ *Contra* a few scholars, among them John Goldingay and David Payne, *Isaiah 40–55, Vol. 1* (ICC; London: T&T Clark, 2006), 16; Fokkelman, “Cyrus Oracles,” 312; and Reinhard G. Kratz, *Kyros im Deuterocesaja-Buch: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55* (FAT, 1; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1991), 73 n. 259, who assume that Cyrus is the implied speaker.

⁸⁸ *Contra* Baltzer, *Deutero-Isaiah*, 220; Leuenberger, “Begründung,” 57.

the influence is historical rather than literary. Given the actual situation on the ground, a later editor saw fit to rectify the silence of Isa 40–55 vis-à-vis the temple and added this clause to complement the statement about the rebuilding of the city.⁸⁹ This addition was furthermore prudently constructed, adopting the passive syntax of the preceding verse 26, lest it attribute anything to Cyrus that he did not do. The resulting verse 28 says nothing about Cyrus's role in the rebuilding of Jerusalem and the temple. Accordingly, as above, it is unwarranted to attempt to locate a concern for the rebuilding of the temple in Cyrus' tasks as listed in Isa 40–48. Again, these are concerns that come to the forefront in Ezra 1–6 but should not be read into the fabric of Isa 40–48.

Turning from history to text, the final form of Isa 44:24–45:7, that is, including verse 28b, may have served as a source of inspiration for the authors of Ezra,⁹⁰ yet the lack of shared focus speaks against it. The Cyrus passages in Isa 40–48 focus on Cyrus's role as conqueror and destroyer of Babylon; the Cyrus passages in Ezra 1–6 focus on the rebuilding of the temple, the return of the temple vessels, and the return of the exiles.

The Interpretations of the Cyrus Cylinder in Isaiah 40–48 and Ezra 1–6

If we add the Cyrus Cylinder to the equation, there is a similarity between, on the one hand, the Cyrus passages in Isa 40–48 and the Cyrus Cylinder (Cyrus is the deity's tool called to do the deity's work in the world) and, on the other hand, between the Cyrus Cylinder and the Cyrus Edicts in Ezra 1 and 6 (restoration of local cults, permission for exiles to return).

⁸⁹ See further Tiemeyer, "Continuity."

⁹⁰ *Contra* Jürgen Werlitz, *Redaktion und Komposition: Zur Rückfrage hinter die Endgestalt von Jesaja 40–55* (BBB, 122; Berlin: Philo, 1999), 184; Ulrich F. Berges, *Jesaja 40–48* (HThKAT; Freiburg: Herder, 2008), 373.

There are two possible ways of interpreting these instances of affinity: textually and historically. Both options presuppose the plausible scenario that the final forms of Isa 40–48 and Ezra 1–6 post-date 538 BCE. If it could be proven that both sets of authors were familiar with the actual *text* of the Cyrus Cylinder, we might have concluded that each text focused on a distinct and different aspect of the Cyrus edict.⁹¹ Alternatively, and in my view more likely, the authors of Isa 40–48 and Ezra 1–6 were familiar with Cyrus's *historical actions* and/or oral or written proclamations by Persian officials regarding Cyrus's actions. It is thus preferable to see Isa 40–48 and Ezra 1–6 as two independent texts that each emphasise different aspects of Cyrus's career for their own polemical purposes. For the author(s) of Isa 40–48, it was important to highlight Cyrus's actions as being engineered by YHWH and subordinate to his authority;⁹² for the authors of Ezra 1–6, it was important to show Cyrus's concern for the rebuilding of the temple.

CONCLUSION

In this essay, I have endeavoured to outline and critically evaluate the scholarly interaction with the Cyrus Cylinder. I remain sceptical that the Cyrus Cylinder as a text has yielded any form of direct influence upon the biblical material because they differ in both content and focus. First, regarding content, whereas the Cyrus Cylinder emphasises how Cyrus restores the Babylonian deities to their rightful place in Babylon, the edits in Ezra stress the return of the exiles and the restoration of the temple in Jerusalem. The differences are both a matter of entities (gods versus peoples) and geography (Babylon versus Yehud). Second, looking

⁹¹ Cf. the discussion in Tiemeyer, *Comfort*, 98; cf. Hans M. Barstad, "Lebte Deuterocesaja in Judäa?" *Veterotestamentica* (Norsk Teologisk Tidsskrift, 83; Oslo, 1982): 77–87.

⁹² Cf. Barstad, "Deuterocesaja."

at focus, whereas the Cyrus Cylinder focuses on Cyrus's excellence and military might, Isa 40–48 emphasises YHWH's role in world history.

Instead, I find it more likely that Cyrus's action in history influenced the writings of both Isa 40–48 and Ezra 1–6. In more detail, Isa 40–48 and Ezra 1–6 are both polemical texts that, each in their own way, stress YHWH's supremacy over the rulers and deities of the surrounding cultures. Knowing of the rise of the Persian Empire under Cyrus's leadership and how exiles from various places had been allowed to return home to their country of origin, the biblical authors strove to make sense of these happenings and to describe them in such a way that it adhered to their own worldview and set of beliefs. On the one hand, the authors of Isa 40–48 declare how Cyrus was YHWH's tool, who served YHWH's purpose to destroy Israel's enemies. On the other hand, the authors of Ezra 1–6 proclaimed how Cyrus served YHWH's purposes by bringing the exiles back home and allowing them to rebuild the temple in Jerusalem.

Recensioner

ANDREW T. ABERNETHY

Discovering Isaiah: Content, Interpretation, Reception

Discovering Biblical Texts, Eerdmans, 2021, häftad, x + 207 sidor,

SEK 299, ISBN: 9780802878052

Abernethys syfte med sin bok är att upptäcka Jesaja som Guds eviga ord från ett kristet perspektiv. Han beskriver den primära målgruppen som pastorer och teologistuderande, men även andra grupper av människor med intresse för exegetik kan tillgodogöra sig innehållet. Som bokseriens titel röjer handlar det om att upptäcka – inte bara den historiska personen eller personerna bakom Jesaja (observera att Abernethy tar inte tydlig ställning i författarfrågan), utan framför allt Jesaja bok som auktoritativ text för den kristna tron. Det innebär inte att Abernethy tonar ner det historiska på bekostnad av annat – idén är framför allt att integrera det historiska med bokens litterära aspekter å ena sidan och hur den har mottagits genom tiderna (receptionshistoria) å andra sidan. På det viset har Abernethy något att tillföra akademiskt, även om boken för vissa bibelforskare inte kommer kvalificeras sig som ett sådant bidrag på grund av dess konfessionella utgångspunkt och resonemang. Det behövs tilläggas att han ibland har en tendens att bli apologetisk, det vill säga förespråka sin syn på Jesaja i motsats till andra tolkningstraditioner. Detta sker dock inte på ett respektlöst sätt.

Abernethys bok består av totalt tio kapitel, där första kapitlet fungerar som en inbjudan att läsa Jesaja som Guds ord. Här förklarar Abernethy sin utgångspunkt och strategi. Kapitelrubriken ”An Enduring Word” säger en hel del. Även om Abernathy menar att Jesajaboken riktar sig till sin samtid är den också relevant för vår tid. Inte minst har de perioder av kriser som har präglat livet de senaste åren (till exempel Covid-19) färgat Abernethys läsning. Jesaja har därför ett viktigt budskap än idag, nämligen att Guds ord är evigt, oavsett vad som händer,

och måste läsas med det som utgångspunkt. Skälen Abernathy anger är Jesaja boks syfte att leverera Guds ord samt att bokens egen struktur understryker detta. Abernethys plan för att visa detta är att förena tre tillvägagångssätt som ofta är skilda åt i studiet av Jesaja: det historiska, det litterära och det receptionshistoriska. Med det som utgångspunkt beskrivs boken vara representativ för, och en introduktion till den valda metoden.

Kapitel 2–3, som inleds med fördelarna att vara bekant med tolkningshistoria, går översiktligt igenom hur texten har tolkats genom historien. Abernathy betonar att det finns ett enormt arv i Jesajas mångsidiga tolkningstradition(er). Kapitel 2 diskuterar denna historia genom att börja med Jesaja i Gamla testamentet och sedan vandra vidare via Jesus Syraks vishet, Qumran, grekiska Jesaja och Nya testamentet. Vidare avhandlas Jesaja i den tidiga kyrkans historia, medeltiden, rabbiniska kommentarer och judisk tolkningstradition, samt reformationen. Abernethys förhoppning är att läsaren upptäcker sig själv i denna långa tradition. Kapitel 3 fortsätter där kapitel 2 avslutade, det vill säga Jesajas tolkningshistoria under den moderna eran fram till vår tid. Med Baruch Spinoza som startpunkt går Abernathy igenom olika faser i det akademiska studiet av Jesaja. Här står det klart att han föredrar metoden *kanonkritik* för läsning av Jesaja i sin slutliga form. Kapitel 2–3 är enligt min mening en fin och koncentrerad introduktion till den process som lett fram till den kristna tolkningstraditionen av Jesaja och hur den sedan utvecklas. Att Abernathy även föreslår en väg framåt och därmed redogör för sin preferens är förväntat.

I kapitel 4 skissar Abernathy på vad han beskriver som en historisk vision, vilken utspelar sig i fyra faser genom Jesajas bok (“the historical vision that unfolds across the book of Isaiah”). Dessa fyra faser är 1) Guds dom med hjälp av Assyrien och Babylon; 2) Guds plan att använda sig av Kyros den store av Persien; 3) Den lidande tjänarens roll; och 4) Domens och frälsningens slutgiltiga fullbordan (“The endgame”). Från ett kristet konfessionellt perspektiv kan detta upplevas som en nyckel till att just upptäcka Jesajas tidlösa budskap. Dessa fyra faser

återkommer Abernethy därför till i bokens resterande kapitel, som är tematiskt uppbyggda. Ett problem med detta upplägg är dock att, för att få dessa faser att fungera, behöver Abernathy skapa en hel del strukturella överlappningar i Jesaja bok, där de tre första faserna är klart lättare att placera in i Jesaja än den fjärde. Som ett exempel tillämpas den fjärde fasen på den så kallade ”Tredje Jesaja”, där exempelvis en vanlig uppfattning är att Jes 65–66 fungerar som ett kritiskt svar på Jes 63:7–64:12 (11). Abernethy diskuterar inte ett sådant historiskt textproblem, vilket säkerligen beror på att han nu har gått över till att läsa Jesaja kristologiskt i sin slutliga form.

I kapitel 5–9 analyserar Abernethy olika teman i Jesajaboken, där varje ämne tillägnas ett kapitel: helighet (kap. 5), Sion (kap. 6), den davidiska Messias (kap. 7), den lidande tjänaren (kap. 8) och rättvisa (kap. 9). Även om det är lätt att konstatera att Jesaja bok innehåller fler teman än de Abernethy har valt ut speglar hans urval helt klart *centrala* teman. Varje ämne analyseras på samma metodiska tillvägagångssätt: först i dess historiska och litterära kontexter, sedan i ljuset av jesajaberättelsens fyra faser och slutligen i hur uttolkare genom tiderna har förstått tematikerna. Abernethy får ibland pressa tematikerna ganska hårt för att få dem att fungera med de fyra berättelsefaserna – varje jesajaforskare vet hur svårt det kan vara att greppa bokens innehåll i alla dess delar – men att Abernathy förenar det historiska och litterära med receptionshistoriska gör ändå kapitlet till spännande (faktiskt uppbygglig) läsning.

Det sista kapitlet, kapitel 10, är ganska kortfattat och är nog tänkt som en avslutning av boken. Kapitlet har fått rubriken ”In the End, Worship”, och Abernethy vill se sin bok om Jesajas berättelse som just en resa med en sådan slutdestination. Jesaja bok återkommer regelbundet till detta eskatologiska scenario i olika varianter, en universell tillbedjan av Herren i Sion och Guds slutliga dom över de ogudaktiga. Men det innebär också att Abernethys fjärde fas inte är en sammanhållen fas – den är utspridd över hela boken i olika mindre utvecklingsfaser. För Abernathy verkar det inte vara något exegetiskt problem, utan tillhör snarare bokens slutliga form.

Den som läser Abernethys bok ska inte förvänta sig något annat än en kristen tolkning av Jesajaboken, även om han återkommande nämner att det finns andra sätt att läsa Jesaja som helig Skrift. Vad är då nyttan med *Discovering Isaiah?* Visar den sig leva upp till vad han själv hoppas på, det vill säga att vara ”enriching, interesting, and provocative” (6)? Det beror nog på vem som läser den. Min bedömning är att den är ett bra exempel på en modern biblisk kristen tolkning av Jesaja med ett kristologiskt perspektiv (eller snarare en kristotelisk läsning) och därmed kvala in på en välförtjänt plats bland olika genomtänkta tolkningsalternativ. Den kan utan tvekan ge pastorer mod att predika Kristus från något annat än de självklara jesajatexterna. Att Abernethy också ger många exempel på receptionshistoria höjer bokens värde även för teologistuderande som är intresserade av en kristen tolkning av Jesaja.

Stefan Green, Åbo Akademi

GARRICK V. ALLEN, USAMA GAD, KELSIE G. RODENBIKER,
 ANTHONY P. ROYLE OCH JILL UNKEL (RED.)
The Chester Beatty Biblical Papyri at Ninety:
Literature, Papyrology, Ethic
 de Gruyter, 2023, inbunden, 198 sidor,
 SEK 1558, ISBN: 978311078014

Boken *Chester Beatty Biblical Papyri at Ninety* handlar om den samling bibliska handskrifter som tillhörde den amerikanske industrimagnaten Chester Beatty (1875–1968). Samlingen finns idag på Chester Beatty Library i Dublin. Beatty blev rik genom att investera i gruvor. För sin hälsas skull åkte han till Alexandria i Egypten 1914. Han blev en regelbunden besökare till Alexandria på 1920-talet där han inhandlade antikviteter. Beatty blev en naturaliserad britt 1933 och efter andra världskriget flyttade han till Dublin. Boken *Chester Beatty Biblical Papyri at Ninety* firar att det har gått drygt 90 år sedan annonseringen av Beattys inköp av papyri med bibeltexter (det exakta året är 1931). Boken består av tretton kapitel författade av fjorton forskare. Nedan recenseras sex av dessa kapitel.

Kapitlet "Decolonizing the Troubled Archive(s) of Papyri and Papyrology" av Usama Gad handlar om eurocentrism i papyrologi och arkeologi. Eurocentrism (även kallad occidentalism) manifesterar sig på olika sätt. De västerlänningar som gräver i Egypten kan vara väldigt nedlåtande mot dagens egyptier. Gad sätter denna attityd i kontrast mot 5 Mos 23:7: "Du skall inte heller avsky egyptiern, för i hans land har du bott som främling." Gad anser att det är oetiskt att förlag som Brill publicerar en utgåva av arameiska trollformler på skålar (från samlingen Martin Schøyen) trots att de saknar info om fyndplats.

Daniel B. Sharp och Brent Nongbri har författat kapitlet "The Bodmer Papyri and the Chester Beatty" om de två papyrussamlingar som tillhörde Chester Beatty och Martin Bodmer (1899–1971). Bodmers samling är numera skingrad till olika bibliotek. Ett antal papyri finns även på Chester Beatty i Dublin. Bodmerböckerna hittades i samband med en olovlig utgrävning 1952 (42). Sharp och Nongbri betonar vikten att jobba med Accessionskatalogerna vid Chester Beatty för att reda ut frågetecken om fyndorterna. Sharp och Nongbri informerar oss också om att nya upptäckter görs kontinuerligt: En passage ur ett brev av biskop Athanasius blev identifierad bland papyrussamlingen vid Chester Beatty så sent som 2022.

Jennifer Wright Knust har bidragit med kapitlet "Papyrology as an Art of Destruction". Kommers med antikviteter är ofta ljusskygg vilket innebär att föremålets ursprung hålls hemligt. Utan denna information "förstörs" föremålen då de blir kontextlösa.

Kapitlet "Reading across the Archives: Mining the Beatty Narrative" av Yii-Jan Lin kommenterar personen Chester Beatty. Tidigare framställningar har målat honom nästan som ett helgon som kärleksfullt tog hand om sina gruvarbetare. Beatty arbetade visserligen i gruvorna och drack öl med sina arbetare men han kunde också brutalt slå ner strejkare (88).

Kelsie G. Rodenbiker diskuterar papyrusrullarna 45 och 46 från 200-talet i kapitlet "Scribal 'Faithfulness' and the Text-Critical Imaginary". P45 innehåller delar av evangelierna och Apostlagärningarna

medan P46 innehåller delar av Paulus brev. Rodenbiker citerar olika forskares omdömen om P45 och P46. Barbara Aland ansåg att skribenten bakom P45 skapade en pålitlig kopia medan skribenten som framställde P46 hade en vacker handstil men gjorde många språkliga fel. Bruce Metzger, å andra sidan, ansåg att den som producerade P46 kopierade från förlagan så noggrant att hen inte ens ändrade fel. Om detta stämmer var skribenten bakom P46 lika pålitlig som personen bakom P45. Rodenbiker noterar paradoxen att forskare (som Aland och Metzger) kan hänvisa till samma handskrift (P46) men komma till så olika slutsatser. Det är kanske oundvikligt då vi saknar förlagan eller förlagorna.

Tommy Wasserman börjar med Westcott och Hort's utgåva av Nya testamentet på grekiska (1881) i kapitlet "Beyond Paleography: Text, Paratext and Dating of Early Christian Papyri". Han beskriver hur Westcott och Hort kallade den tidigaste typen av text som producerades i Alexandria "neutral". I deras ögon blev denna text så småningom korrupt, och de två engelsmännen kallade den mer korrupta formen för den "Alexandrinska." Den neutrala texten representeras enligt Westcott och Hort av två handskrifter från 300-talet, Vaticanus och Sinaiticus. Nya upptäckter av papyrusrullor på 1930-talet fick sedan många forskare att tänka till. Somliga papyrusrullor presenterade en avvikelse ifrån den vedertagna uppfattningen om den "neutrala" textens rena karaktär. Utgjorde den verkligen en ren linje av överföring från den tidigaste tiden? Enligt Wasserman föreslog Frederic G. Kenyon att den "neutrala" text som representeras av Vaticanus skapades i Alexandria på 300-talet. Med publikationen av P75 år 1961 ändrades frågan på nytt. P75 (idag i Genève) daterades till 175–225 och dess text är nästan identisk med den i Vaticanus. Om datumet för P75 är korrekt visar det att den text som finns i Vaticanus har varit stabil sedan åtminstone 200-talet. Wasserman diskuterar sedan Nongbris omdatering av P75 till 300-talet. Nongbri har också omdaterat tre andra papyrusrullor, P4 (som innehåller Lukasevangeliet), P64 och P67 (Matteus), till 300-talet. Dessa tre är också nästan identiska med texten i Vaticanus. Andra forskare har

daterat dessa handskrifter till runt år 200. Vid datering av dessa papyrusrullar har forskarna diskuterat textindelning genom *ekthesis* där första raden i stycket börjar längre ut till vänster än resten av stycket (*ekthesis* är alltså motsatsen till indrag). Nongbri har använt dessa textindelningar i P4, P64 och P67 för sin tes att de är från 300-talet. Charles E. Hill har argumenterat för att textindelningarna som finns i de tre papyrusrullarna har mera gemensamt med judiska handskrifter från det första och det andra århundradet än med kodexar från 300-talet. Wasserman följer Hills tolkning och poängterar kontinuiteten mellan de grekisk-judiska och kristna handskriftskulturerna i Alexandria. Det stora namnet i Alexandria var bibeltolkaren Origenes som var verksam där fram till år 231 då han flyttade till Caesaria i Palestina. Tack vare Origenes ymniga bibelcitater kan forskare se hur bibeltexten såg ut i början av 200-talet. Enligt Wasserman var Origenes bibeltext lik den som vi finner i Vaticanus drygt ett sekel senare. Wasserman sammanfattar: "I have attempted to demonstrate how the B-Text of Codex Vaticanus is older than the fourth century and was available to Origen in Alexandria" (151).

Låt mig avslutningsvis återvända till Rodenbikers kapitel om de antika kopisterna. För henne är precision i kopieringen en avgörande faktor i bedömningen av handskriftens värde. Vidare anser hon att fluiditet är endemisk för handskrifter. "Fluiditet" beskriver bra de oväntade, egen-sinniga, strömmande variationerna som återfinns i handskrifterna. Däremot funderar jag över ordet endemisk och dess klang. Ordet framkallar bilder av sjukdom och patologi, vilket får mig att undra om detta inte är ett ogeneröst sätt att tolka variationerna. Precision är absolut eftersträ-vansvärt vad gäller kopiering av antika handskrifter, men vi kan också se på variation som en rikedom, för det är en egenskap som vi finner i naturen. Genetikern Richard A. Jorgensen skriver: "Biological evolution fundamentally depends on the existence and nature of genetic variations." Variation (varianter i bibliska texter) kan alltså vara ett tecken på hälsa och vitalitet.

Kalle O. Lundahl

KARL L. ARMSTRONG

Dating Acts in Its Jewish and Greco-Roman Contexts

LNTS 637, T&T Clark, 2021, häftad, 229 sidor

SEK 426, ISBN: 9780567698582

Denna bok behandlar det klassiska problemet rörande Apostlagärningarnas datering och förfaktar en tidig datering kring år 64. Studien är ursprungligen en doktorsavhandling handledad av Stanley E. Porter vid McMaster-universitetet i Kanada. Syftet med studien är inte enbart att kritisera konsensusdateringen (ca 80–90) och den alltmer populära sendateringen (efter 100) av Apostlagärningarna, utan också att lägga fram argument för en tidig datering (före 70) på ett sådant sätt att detta åter kan betraktas som ett reellt alternativ i forskningsvärlden.

Bokens första kapitel ägnas åt att redogöra för de olika dateringsalternativen och deras argument. Medan den tidiga dateringen ges en tämligen grundlig forskningsöversikt, konstateras det med hänvisning till ett urval moderna kommentarverk att standarddateringen kring 70–90 utgör forskningskonsensus. Vad gäller sendateringen av Apostlagärningarna tas visserligen utgångspunkt i F. C. Baur och den nyare Tübingenskolan, men diskussionen rör huvudsakligen två utvalda mer sentida verk av Richard I. Pervo och Joseph B. Tyson. Även om författarens egen värdering av hypoteserna tydligt lyser igenom är det praktiskt att som läsare få en koncis sammanfattning av hypoteserna och deras huvudargument i bokens början.

Det andra kapitlet ägnas åt att argumentera för ett historiografiskt förhållningssätt till dateringsfrågan. Armstrong inleder med att kritisera Pervo och Tyson för metodologiska problem. Pervo kritiserar för sin inertextuella metod medan Tyson kritiserar för att vara alltför upptagen av Marcion och hans evangelium. Som kontrast till detta framhålls att den forskare som på senare år argumenterat för en tidig datering, Alexander Mittelstaedt, åtminstone arbetar historisk-kritiskt och därmed torde ha bättre förutsättningar att utreda denna fråga. I övrigt ägnas kapitlet åt att utlägga de principer som han menar bör utmärka en historiografisk studie och lägger särskild vikt vid att textkritik tidigare ofta förbisetts i detta hänseende.

Kapitel tre ägnas åt att diskutera Apostlagärningarnas källor. Efter en kortfattad redogörelse för olika källhypoteser för Apostlagärningarna ägnas huvuddelen av kapitlet åt att diskutera den så kallade vi-källans karaktär och betydelse. Även om slutsatsen av kapitlet uppenbarligen är att författaren Lukas är en Paulusmedarbetare som integrerar sina egna hågkomster i texten, är det något oklart vilka argument som egentligen anses underbygga denna hypotes.

Det fjärde kapitlet tillägnas de klassiska frågorna rörande möjliga litterära beroendeförhållanden mellan Apostlagärningarna och Paulusbrevet respektive Apostlagärningarna och Josefus. Båda dessa litterära beroendeförhållanden avvisas bestämt. Armstrong medger visserligen att en samling Paulusbrev kan ha varit i omlopp redan kring 68, men eftersom han vill datera Apostlagärningarna tidigare än så är detta inte tidigt nog. Vidare menar han att motsägelserna mellan Josefus och Apostlagärningarna är ett tydligt bevis för att Lukas inte kan ha använt sig av Josefus. Genomgående är det Richard Pervos diskussion av förhållandet mellan Lukas, Paulus och Josefus som diskuteras och kritiseras. Problemet med detta är att kritiken i mångt och mycket uppehåller sig vid Pervos maximalistiska metod, medan kärnfrågan om själva beroendeförhållandet inte belyses i tillräcklig detalj.

Femte kapitlet diskuterar det välkända problemet med Apostlagärningarnas slut. Armstrong går kort igenom allehanda teorier som föreslagits för att förklara varför Apostlagärningarna slutar med att Paulus sitter i fängelse i två år och huruvida Apostlagärningarnas författare kan tänkas känna till vad som händer Paulus härafter. Armstrong argumenterar för att den enklaste lösningen är den bästa, nämligen att Lukas inte kände till mer än detta, eftersom Apostlagärningarna skrevs färdigt medan Paulus satt i fängelse. Detta argument är visserligen legitimt i sig, men för att föra forskningsdiskussionen framåt vore önskvärt om han också utvecklade sin syn på bokens slut ytterligare.

Kapitel sex behandlar Apg 28:17–28 och synen på judar i Apostlagärningarna över lag. Armstrong avvisar äldre hypoteser om att Apostlagärningarna skulle förkasta judarna och Paulus judiska härkomst. Här

är inte svårt att hålla med om att äldre framställningar om det lukanska dubbelverkets förhållande till det judiska folket är ytterst problematiska. Samtidigt är det inte självklart att detta i sig är ett starkt argument för en tidig datering av Apostlagärningarna. Armstrong menar att den hoppfulla tonen kring det judiska folket i Apostlagärningarna omöjligt kan ha skrivits efter 64. Samtidigt pekar ju mycket på att "the parting of the ways" mellan judendom och kristendom var en process som fortgick långt efter detta.

Det sjunde kapitlet ägnas åt den västliga texten av Apostlagärningarna och framhäver det faktum att textens slut är sig tämligen likt i både den alexandrinska och den västliga texten, trots att den västliga texten i övrigt har en tendens att expandera den alexandrinska texten. Armstrong menar att detta i sig är ett argument för att båda dessa textvarianter är ungefär jämgamla – för vilken redaktör som i övrigt tar sig frihet att expandera texten skulle annars utelämna stadsbranden i Rom eller Jerusalems fall? Tesen i detta kapitel förutsätter således att tesen i det femte kapitlet accepteras, alltså att Apostlagärningarnas slut är en följd av sin tillkomsttid och inte en konstruktion utifrån andra – exempelvis litterära eller teologiska – skäl.

Kapitel åtta syftar till att diskutera Apostlagärningarnas plats i judisk och grekisk-romersk historia. Armstrong menar att ett verk med de historiografiska ambitioner han tillskriver det lukanska dubbelverket omöjligt kan tänkas utelämna viktiga händelser som dess författare känt till. Återigen är det stadsbranden i Rom år 64 och templets förstörelse år 70 som får tjäna exempel. Eftersom dessa inte nämns i Apostlagärningarna måste verket alltså vara författat innan dessa händelser, lyder resonemanget. Detta förutsätter dock att Apostlagärningarna har ambitionen att vara just en fullständig historiebeskrivning, något som Armstrong inte lyckas visa. Även om Armstrong skulle ha rätt i sin tes, skulle det ju vara möjligt att Apostlagärningarnas författare också tänkte skriva en tredje del (utöver Lukasevangeliet och Apostlagärningarna) som inte blivit bevarad. Även då skulle resonemanget falla.

Nionde kapitlet sammanfattar de föregående kapitlen och drar slutsatsen att Apostlagärningarna med tillförsikt kan dateras till strax innan 64, sannolikt kring 62–63. Armstrong menar att denna slutsats är rimligast ur ett historiografiskt perspektiv, eftersom det är oförklarligt att viktiga händelser såsom Pauli död, stadsbranden i Rom och templets förstörelse i Jerusalem utelämnas. Slutligen innehåller boken en bilaga med en förteckning och diskussion av de olika textarterna för Apg 18:11–31.

Syftet med denna studie är välkommet, nämligen att utvärdera och pröva argumenten för Apostlagärningarnas datering. Tyvärr är tillvägagångssättet mindre tillfredsställande, och då inte minst den närmast apologetiska underton som skiner igenom mycket av försvaret av en tidig datering av Apostlagärningarna. En av bokens utmaningar är att varje kapitel i sig hanterar frågeställningar som egentligen kräver längre monografier för att detaljstudera. Armstrong blir därför mycket beroende av sekundärlitteratur, men missar samtidigt många viktiga studier. I sin diskussion av Apostlagärningarnas förhållande till Josefus diskuterar han enbart Pervo, medan den minst lika inflytelserike Steve Mason lyser med sin frånvaro. Likaledes diskuteras frågan om Apostlagärningarnas förhållande till Paulusbreven enbart i relation till Pervo, medan viktiga forskare som Ryan Schellenberg och Heikki Leppä inte nämns. Eftersom Armstrong lägger stor vikt vid historiografi vore också någon interaktion med exempelvis Knut Backhaus önskvärd. Sammantaget väcker detta frågor om hur pass inläst Armstrong egentligen är på dessa diskussioner.

Ytterligare ett problem med Armstrongs studie är dess obevisbara presupposition att Apostlagärningarna skulle ha slutat annorlunda om författaren hade haft tillgång till mer information. Detta är ett av hans främsta argument, men han lyckas inte på något sätt visa att Apostlagärningarnas författare vinnlade sig om att berätta allt han visste om allt. Det faktum att Petrus, som är central i verkets begynnelse, successivt får ge vika för Paulus i dess senare del är i sig en indikation på att verkets syfte inte är att ge en fullständig redogörelse för den tidiga kyrkans his-

toria, utan snarare något annat – inte osannolikt att visa hur Jesu ord om evangeliets spridande till Judéen, Samarien och jordens yttersta gräns (Apg 1:8) går i uppfyllelse.

Vidare leder Armstrongs tes till ytterligare följdproblem som över huvud taget inte adresseras. Om vi – likt Armstrong och de flesta forskare – förutsätter att Lukas och Apostlagärningarna har samma författare, innebär en tidigdatering av Apostlagärningarna också en tidigdatering av Lukasevangeliet och får därmed stor bäring på det synoptiska problemet. Antingen måste då också Markusevangeliet dateras ännu tidigare, eller också måste tvåkällshypotesen som helhet omarbetas. Därtill läggs stor oproportionerligt stor vikt vid textkritikens betydelse dateringsfrågan med tanke på att även senare redaktörer kan ha sett texten som något mer än en fullständig förteckning av allt författaren visste om Pauli liv.

Sammantaget berör Armstrongs studie ett aktuellt område i forskningen från ett självständigt perspektiv och är som sådant viktigt för att vitalisera det isagogiska samtalet om det lukanska dubbelverket. Samtidigt är studien behäftad med ett antal betydande problem som undergräver slagkraften i argumentationen. Förhoppningsvis kan den dock agera språngbräda för andra forskare att ge sig i kast med fler aspekter av denna diskussion i framtiden.

John-Christian Eurell

ULRICH BERGES

Jesaja 55–66

HThKAT, Herder, 2022, inbunden, 680 sidor,

SEK 1148, ISBN: 9783451268533

Med denna kommentar fortsätter och även avslutar Ulrich Berges sitt imponerande arbete med de sista 27 kapitlen i Jesaja. Hans tidigare kommentarer till Jes 40–48 och Jes 49–54 finns även de i serien HThKAT. Det som omedelbart särskiljer Berges kommentar från andra om samma text är att den börjar i Jes 55, vilket är i linje med Berges egna förhållningssätt till Jesajas redaktionshistoria. Enligt Berges – och

flera forskare jämte honom – utgör Jes 55 ett redaktionellt kapitel som tillkom relativt sent i Jesajabokens gradvisa framväxt. Det fungerar som en bro mellan, å ena sidan, kapitel 49–54, och, å andra sidan, kapitel 56–66, och det förbereder läsarna på de huvudteman som finns i de följande kapitlen.

Berges kommentar börjar med en gedigen översikt av den historiska bakgrunden till Jes 55–66, med början i Kyros maktövertagande 539 f.Kr. och fram till Esras ankomst i Juda runt 450 f.Kr. tillsammans med en grupp leviter. Även om Berges inte diskuterar exakta datum i denna del framgår det tydligt av kommentaren i sin helhet att han betraktar de flesta texterna som samtida med Esra och Nehemjas respektive reformer, till skillnad mot forskare som Odil H. Steck och andra som vidhåller att flertalet texter i de senare kapitlen i Jesaja skrevs under den hellenistiska tiden. Vidare anser Berges att klagovisan i kapitel 63:7–64:11 reflekterar över Jerusalems förstörelse år 587 f.Kr. snarare än ett eventuellt senare skeende.

Denna översikt leder naturligt vidare till de nästkommande två delarna där Berges hävdar att leviter står som ansvariga för det mesta av materialet i Jes 55–66. Denna åsikt, som Berges framfört tidigare i en rad publikationer, särskiljer hans forskning från vad flertalet andra Jesajaforskare anser. Berges baserar sin åsikt på en rad argument, bland annat vad som enligt honom är tydliga paralleller mellan Jesajatexterna och Psaltaren, samt även mellan leviter och tempelsångare. Berges argumenterar till exempel att fokuset på Jakob och på Zion i de båda textkorpusarna, samt förekomsten av gemensamma teman, såsom vallfart till Jerusalem och Herrens tjänare, binder dem samman. Vidare belyser Berges frågan om läs- och skrivkunnighet i den persiska provinsen Yehud: enligt honom var få människor läs- och skrivkunniga förutom den personal som var anknuten till templet. Detta pekar, i sin tur, på att leviterna var de som var mest lämpade att tradera tidigare texter och muntliga traditioner. Samtidigt visar avsaknaden av en tydligt identifierbar författarfigur i Jes 55–66 och dess skriftlärda karaktär på att texten traderades av skrivare. Jag är personligen inte övertygad om att Jes 55–

66 är skriven av personer associerade med templet, vilket jag själv hävdar i ett flertal publikationer. Detta till trots går det utan problem att uppskatta Berges exegetiska insikter i hans kommentar, även om man inte köper hela hans argumentationen angående texternas ursprung.

Berges fortsätter med att ifrågasätta huruvida dessa tolv kapitel är resultatet av en enskild profet eller – vilket han själv och flertalet nutida forskare hävdar – snarare en samling texter som hålls samman av en gemensam tematik. Inte heller här finns några överraskningar för den som är välbekant med Berges övriga Jesajaforskning. Han motsätter sig en enhetlig slutredaktion av Jesajaboken, så som den som formulerats av bland andra H.G.M. Williamson och Jacob Stromberg, och tänker sig i stället en process där de olika delarna har tillkommit gradvis i från varandra skilda processer.

Gällande den litterära utformningen av Jes 55–66 följer Berges rådande konsensus att materialet är organiserat koncentriskt med kapitel 60–62 som dess kärna. Samtidigt knyter han an till den tes som han redan förespråkat jämte andra, främst nederländska forskare – att materialet i den senare delen av Jesaja med fördel kan läsas som ett ”litterärt drama” där olika röster talar. Denna tes appliceras oftast bara på Jes 40–55, men Berges vidareutvecklar den och föreslår att även Jes 55–66 är ett sådant drama bestående av sex akter. Enligt mig är dessa båda åsikter dock något svärförenliga då ett drama oftast förutsätter en linjär snarare än en koncentrisk utveckling. Med andra ord behöver jag starkare argument för att kunna acceptera att ett drama har sin höjdpunkt i mitten.

Slutligen diskuterar Berges de teologiska huvudteman som finns i Jes 55–66. I enlighet med många andra forskare nämns här textens fokusering på Zion/Jerusalem och hur speciellt Jes 60–62 vidareutvecklar den tematik som finns i andra delar av Jesaja. På ett liknande sätt diskuterar Berges hur Jes 55–66 alluderar till den tjänarmetaforik som finns i kapitel 40–55.

Själva bibelkommentaren följer standardformatet i HThKAT serien. Berges börjar med en egen översättning av den hebreiska texten under diskussion, följt av en relativt kort textkritisk apparat och en längre

analys som diskuterar frågor rörande textens struktur, intertextualitet, genre och adressat, samt en utvärdering av olika redaktionskritiska modeller angående dess gradvisa tillkomst. Därefter följer en avsevärt längre utläggning, där Berges i dialog med många andra forskares teorier och tolkningar – bland annat textens litterära och teologiska motiv och dess historiska betydelse – diskuterar texten vers-för-vers.

Flera saker bidrar till att göra kommentarerna i HThKAT serien till utsökta forskningsredskap, och Berges kommentar utgör inget undantag. Först och främst börjar alla sektioner med en utomordentligt utförlig bibliografi där forskare och studenter kan hitta referenser till i stort sett alla betydelsefulla sekundärkällor, både tidiga och sentida, som faller inom ramen för historisk-kritisk forskning. Samtidigt bör påpekas att andra mer läsarorienterade metoder inte är väl representerade i Berges bibliografier. Dessutom är en starkt övervägande majoritet av den listade sekundärlitteraturen skriven av västerländska, manliga forskare. Detsamma gäller tyvärr även de forskare som omnämns vid namn i brödtexten.

För det andra har kommentarerna i serien en osedvanligt trevlig layout. Mycket av brödtexten är tryckt i en normalstor font (ett fenomen som inte är att förringa när det gäller tyska bibelkommentarer). Där finns även marginalanteckningar som indikerar ämnet under diskussion. Allt detta gör kommentaren relativt lättöverskådlig och det går snabbt att hitta de ämnen man som läsare letar efter.

För det tredje bidrar bilder, diagram och kartor med mera till förståelsen av texten. I denna volym finns tyvärr inte så många, men de som finns illustrerar väl det som sägs i själva texten.

För det fjärde är Berges kommentar ytterst välskriven och språket relativt lättillgänglig för forskare som inte har tyska som modersmål.

Allt som allt är detta en utmärkt historisk-kritisk kommentar som hör hemma i varje seriös Jesajaforskares bokhylla. Den bygger i stort på Berges tidigare forskning, publicerad i ett stort antal monografier och artiklar. Dock möjliggör kommentarformatet för en vidare spridning av hans teorier och för möjligheten att se dem relaterade till Jesajatexten i

sin helhet. Samtidigt bör man inte förvänta sig några större överraskningar om man redan tidigare är bekant med Berges forskning. Sist men inte minst, den som söker efter mer läsorienterade ingångar i texten bör leta annorstädes.

Lena-Sofia Tiemeyer, ALT

MARIANNE BJELLAND KARTZOW, KASPER BRO LARSEN

OCH OUTI LEHTIPUU (RED.)

The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies

SBR 24, de Gruyter, 2023, inbunden, ix + 323 sidor,

SEK 1479, ISBN: 9783110685947

The Nordic Bible är en efterlängtd antologi som skildrar bibelbruk i den nordiska offentligheten, ett fält som förtjänar mer uppmärksamhet. Bidragen är tvärvetenskapliga och täcker därför in flera relevanta aspekter av hur (främst den kristna) bibeln används i Norden och varför.

Två introduktionskapitel presenterar den nordiska kontexten och fältet receptionsstudier. I kapitel två (Hallgeir Elstad) beskrivs hur bibelbruket i Norden påverkats av idéer om välfärdsstaten och en historiskt sett socialdemokratisk dominans.

I det allra första kapitlet ger även redaktörerna själva en introduktion till kontexten, som de menar är präglad av liberala upplysningsvärden, sekularisering, individualisering och ökande multikulturalism. De beskriver en paradox: i Norden är bibeln en bestseller som nästan ingen läst (här undrar jag dock hur många genomsnittliga svenskar som går och köper sig en ny bibel, samtidigt som till exempel Svenska kyrkan köper in biblar till ca 30 000 konfirmander varje år – kanske ligger liknande faktorer bakom de höga försäljningssiffrorna?). Bibeln, menar redaktörerna, dröjer sig kvar i den nordiska offentligheten i populärkulturen, nationella helger, riter genom livet som dop och begravning och så vidare. *The Nordic Bible*, skriver de, syftar till att undersöka om det finns en typisk ”nordisk” bibel. Vilka trender och dominerande tolkningar kan identifieras i den nordiska offentligheten, som präglas av en liknande historisk, religiös, kulturell och social kontext?

Vidare ger redaktörerna en introduktion till receptionsfältet samt ger ett substantiellt bidrag till fältets teoretiska grund, som de påpekar ännu inte är särskilt utarbetat. De presenterar ett förslag på ett multidimensionellt angreppssätt där forskaren måste ta hänsyn till sex dimensioner: 1) *established receptions*, det vill säga verkningshistorien eller tidigare tolkningar, inklusive hur bibeln har blandats med berättelser och fenomen som uppfattas vara bibeln; 2) *competing receptions*, det vill säga hur olika tolkningar kämpar om hegemoni; 3) *cultural codes*, det vill säga hur bibeln tolkas genom värderingar och normer; 4) *rhetorical situation*, det vill säga av vem och varför tolkningen görs; 5) *medium and genre*, det vill säga var och hur tolkningen görs, samt till sist; 6) *bible*, det vill säga någon måste tycka att det som praktiseras och produceras har med bibeln att göra.

Som bibelvetare som använt mig av kritisk diskursanalys känner jag igen de fem första dimensionerna i modellen. En fråga som väcks i mig är balansgången mellan vikten av att ett fält har ett eget teoretiskt språk eller begreppsvärld, och att tala ett redan etablerat språk, särskilt om man vill kunna arbeta tvärvetenskapligt. Kan det vara en fördel att använda en relativt välkänd teoretisk och metodologisk modell (till exempel kritisk diskursanalys) istället för att uppfinna hjulet på nytt? Det hade vidare varit givande att se modellen omsättas i praktiken, vilket inte sker i antologin. Inte heller anknyter någon till modellen i ett avslutande kapitel. Oavsett dessa omständigheter är det teoretiska bidraget som redaktörerna gör viktigt och efterlängtat till ett fält som ännu är underutvecklat avseende teori och metod, och diskussionen de för är relevant även för receptionsforskare utanför Norden.

Efter en gedigen introduktion följer elva fallstudier skrivna av forskare från alla de nordiska länderna, förutom Island, från en mängd discipliner. Förutom bibelvetenskap representeras till exempel kyrkohistoria, statsvetenskap, judaistik och juridik. Fem bidrag rör bibelbruk inom politisk diskurs, däribland två bidrag från sverigebaserade exegeter. Hannah M. Strømmen skriver om bibelbruk inom nordiska högerextrema grupperingar och Hanna Stenström skriver om hur bland annat Jesus

ord om att tjäna Gud eller mammon används av sekulära aktörer för att kritisera nedmonteringen av det svenska välfärdssystemet och nyliberalistisk politik.

Tre bidrag berör olika aspekter av nordiska bibelöversättningar. Här utmärker sig Karin Neutel med en artikel hon skrivit tillsammans med en av antologins redaktörer, Marianne Bjelland Kartzow. De beskriver hur bibelöversättningar i Norden ofta tillskrivs legitimitet genom att bibeln anses förmedla ett särskilt arv eller uppfattas ha kulturhistoriskt värde, snarare än att bibeln beskrivs äga auktoritet som en religiös skrift.

De sista tre bidragen fokuserar på bibelbruk i relation till de nordiska staterna som mångkulturella och sekulära. Mikael Larsson bidrar med en studie av filmen *The House that Jack Built* (Lars von Trier, 2018) och hur mer eller mindre subtila bibliska referenser används i berättelsen om seriemördaren Jack. På så sätt täcks också bibelbruk i populärkulturen in.

Som bibelvetare intresserad av receptions kritik uppskattar jag särskilt den kritiska ansatsen som introduceras av redaktörerna och generellt följs upp genom fallstudierna, vilka undersöker hur bibeln används för att legitimera eller kritisera politiska ståndpunkter eller normer.

Redaktörerna beskriver inledningsvis trender de menar sig se i materialet. Särskilt fem saker lyfts fram. För det första relaterar nordisk bibelreception till en bredare västerländsk trend angående dels den kulturella bibeln (tidigare beskriven av bland andra Jonathan Sheehan) och dels den liberala bibeln (tidigare beskriven av bland andra Yvonne Sherwood). För det andra utnyttjas ibland den kulturella bibeln som en "civilisationism-bibel" som sammankopplar den västerländska civilisationen med den kristna identiteten, i motsats till minoritetsreligioner som judendom men framförallt Islam (Koranen lyfts i flera bidrag fram som den uppfattade motsatsen till den kristna bibeln; som legalistisk, misogyn och våldsam). För det tredje dominerar den liberala bibeln bibelbruket i offentligheten även om andra typer av biblar förekommer. För det fjärde har den kristna bibeln med få undantag en viss auktoritet avseende vad som anses viktigt för det kulturella arvet eller som en lit-

terär klassiker. För det femte finns det även mer lokala former av bibelreception. Några särskilda skillnader mellan de nordiska länderna framhålls dock inte i någon större mån, vilket hade varit intressant.

Avslutningsvis ges en respons på antologin av en utomnordisk forskare, nämligen James Crossley. Även han menar sig se vissa specifika drag i fallstudierna, däribland ständiga förändringar i idéer om vad "bibeln" betyder, i kontinuitet med nedärvda förförståelser. Han framhåller också hur det för en utomstående blir uppenbart hur mycket en luthersk tradition influerat det nordiska bibelbruket, samt spänningen mellan bibelns uppfattade irrelevans och relevans. Crossleys bidrag blir en slags metarefleksion som kopplar de uppmärksammade trenderna (redaktörerna landar i att det inte finns någon "typisk" nordisk bibel, men vissa konturer) till ett bredare västerländskt bibelbruk.

Sammanfattningsvis är *The Nordic Bible* ett viktigt bidrag till den nordiska bibelvetenskapen och receptionsfältet över lag. Antologin visar på vikten av inte minst det receptionskritiska studiet med syfte att medvetandegöra och kritisera hur bibeln används för att producera eller reproducera förtryckande strukturer. Antologin är ett smörgåsbord för den intresserade (vilket borde vara åtminstone samtliga bibelvetare i Norden, internationella receptionsforskare samt religionsvetare med fokus på religion i offentligheten) och varje bidrag inspirerar till vidare forskning. Det tvärvetenskapliga innehållet, den gedigna introduktionen och den avslutande responsen ger en spännande bredd och fördjupad analys. Avslutningsvis visar *The Nordic Bible* hur bibelvetenskapen kan bidra med avgörande kunskap och *input* till andra discipliner såsom filmvetenskap, religionssociologi och religionshistoria.

Hanna Liljefors, Lunds universitet

WALTER DIETRICH

1 Samuel 27–2 Samuel 8

BKAT VIII/3, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019, inbunden, xii + 19* + 762 sidor,
SEK 2669, ISBN: 9783788733650

WALTER DIETRICH

2 Samuel 9–14

BKAT VIII/4, Vandenhoeck & Ruprecht, 2021, inbunden, ix + 15* + 460 sidor,
SEK 1579, ISBN: 9783525503539

Dessa två volymer fortsätter Walter Dietrichs magistrala arbete om Samuelsböckerna. Båda kommentarerna följer samma struktur. De börjar med en bibliografi med övergripande verk som diskuterar de större textenheterna och forskningsfrågorna i Samuelsböckerna. Fokus ligger på kommentarlitteratur, uppslagsverk och monografier, samt böcker som behandlar språkliga, textuella, historiska, arkeologiska och geografiska aspekter, skrivna främst på tyska och engelska. Det finns även ett tillägg i varje volym som listar sekundärlitteratur som avser tidigare behandlat material hemmahörande i de föregående två volymerna i kommentarserien. Med andra ord har volym 3 ett *addendum* med bibliografi som berör 1 Sam 1–26, medan volym 4 har ett liknande som berör 1 Sam 1–2 Sam 8. Allt som allt är dessa bibliografier en ovärderlig tillgång för den seriösa exegeten.

Därefter följer själva kommentarsdelen. För att underlätta överblick-
en kommer jag att låta Dietrichs kommentar till Davids klagosång i
2 Sam 1:17–27 att tjäna som exempel på hur kommentaren i sin helhet
är uppbyggd.

Varje del börjar med en utförlig källförteckning. Dietrich refererar
sedan till dessa verk i själva kommentardelen, vilket leder till en djup
och gedigen exegetisk diskussion. Som ovan är detta en veritabel skatt-
kammare då Dietrich har gjort jobbet att hitta näst intill alla artiklar
eller monografier på engelska och tyska (och några på franska) som be-
handlar textstycket i fråga. Undantag finns dock, bland annat artiklar
som anammar ideologiska tolkningsperspektiv och/eller använder sig av,
till exempel, feministiska och postkoloniala metoder. I huvudsak är det-
ta en gedigen historisk-kritisk kommentar som är fokuserad på textens
betydelse i sin ursprungliga kontext. Samtidigt har Dietrich inkluderat
en avsevärd mängd receptionshistoria med fokus på Bibeln i konsten
som berikar förståelsen för vad texten har betytt genom tiderna.

Efter källförteckningen följer Dietrichs egen översättning av den hebreiska grundtexten, åtföljd av en detaljerad analys av textkritiska och språkliga aspekter. Dietrich utvärderar olika möjliga tolkningsmöjligheter i dialog med den masoretiska texten och de antika versionerna, och landar slutligen i en översättning som han anser står närmast den mening som den ursprungliga texten önskade förmedla. Det är inte alltid jag håller med Dietrichs slutsatser. Till exempel föredrar jag att förstå det initiala *he* i 1:19 annorlunda. Dock är jag den första att erkänna att Dietrich översättningsval alltid är gediget underbyggda med konkret stöd i texten. Själva översättningen ligger så nära grundtexten som möjligt, men Dietrich har ändå lyckats bevara flera av sångens poetiska aspekter.

Dietrich fortsätter med att diskutera sångens centrala placering i Samuelsböckernas övergripande struktur, inte bara mitt emellan Hannas sång i 1 Sam 2 och Davids dubbla psalmer i 2 Sam 22 och 23, utan även i skarven mellan Sauls och Davids regering. Dietrich noterar vidare att sången varken lyfter fram Israels nederlag och de många döda som satt livet till eller Israels osäkra politiska framtid. Snarare ligger tonvikten på två individer, kung och kronprins, och den som sjunger är Israels nästa kung. Dietrich lyfter även fram hur Davids klagosång på en och samma gång är en högst politisk och samtidigt djupt personlig dikt, där statsmannen och privatpersonen David möts och personifierar själva davidberättelsens mångtydighet och ambivalens.

Dietrich diskuterar vidare sångens *Gattung* i dialog med poesi från Mesopotamien, Ugarit och antiken, och visar på paralleller i användandet av symboler, bildspråk och metaforer mellan Davids sång och utombibliska klagovisor. Dietrich analyserar även sångens ordval, och dess poetiska och litterära aspekter såsom allitterationer, parallellismer, och assonanser. Dietrich använder mycket bläck på att framhäva sångens artistiska aspekter. Han analyserar sångens ovanliga poetiska struktur, och landar slutligen i slutsatsen att vers 19–25 och 26–27 bildar två på varandra följande, genombrutna kiastiska strukturer. Således anser Dietrich till skillnad mot många forskare att hela 1:19–27 utgör en ur-

sprunglig textuell enhet där varje mindre beståndsdel bidrar till den asymmetriska helheten. Samtidigt skiljer den sig innehållsmässigt från 1 Sam 31 och 2 Sam 1:1–16 då den ger en annan bild av Sauls död. Enligt Dietrich är detta inte ett problem, utan en medveten strategi från Samuelböckernas redaktörers sida, vars mål var att skapa ett ”konstnärligt kollage” snarare än en monolitisk bild. Dietrich avslutar sin diskussion med att beröra ett eventuellt davidiskt författarskap. Efter en utförlig dialog med andra forskare vidhåller Dietrich att det inte går att frångå möjligheten att den historiske kung David faktiskt står som författare till klagosången som är knuten till den litteräre personen David.

Huvuddelen av kommentaren utgör ett detaljerat vers-för-vers studium av bibeltexten, med ett fokus på hur de olika delarna kan och bör tolkas. Som nämnts ovan diskuterar Dietrich alltid flera tolkningsmöjligheter för att till sist alltid klargöra vilken han själv föredrar. Han avslutar denna del med några reflektioner om sångens teologi. Vad betyder det att Israels hjältar har fallit och hur kunde Gud tillåta en så överväldigande filisteisk seger? Vidare, vilken roll spelar dessa spörsmål i det övergripande deuteronomistiska historieverket? Sist men inte minst, hur passar denna sång in i Davids politiska maktspel? Till skillnad mot många samtida forskare betvivlar Dietrich inte Davids ärlighet när han uttrycker sin sorg över Sauls och Jonatans död. Även om han tjänar politiskt på deras bortgång är 2 Sam 1:19–27 enligt Dietrich ändå ett uttryck för (kanske den historiske men åtminstone den litteräre) Davids äkta sorg.

Den sista delen av kommentaren är tillägnad receptionshistoria, med ett klart fokus på Bibelns reception i konst, musik och litteratur. Detta fokus är helt i linje med Dietrichs andra publikationer som påvisar hans stora intresse för davidreception i konst. Dietrich ger läsaren ett fascinerande axplock ur klagosångens långa tolkningshistoria, från Abaelards latinska ”Planctus” från tusentalet som följer och broderar ut bibeltexten till Rainer Maria Rilkes tyska dikt ”Klage um Jonathan” från artonhundratalet. Dietrich växlar sedan över till mer musikaliska renderingar och lyfter fram både musik och bilder från Bamberger Psaltar-

kommentar. Han avslutar med en diskussion av den flamländske fjortontohundratalskomponisten Pierre de la Rue, som skrev ett musikstycke med latinsk text baserad på Davids klagan.

Båda kommentarvolymerna avslutas med flera register: ett register av judiska och kristna bibeltolkare genom tiderna, ett begreppsregister, ett bildregister, en lista på exkurser, ett register över bibliska karaktärer, och ett register över geografiska Ortsnamn. Vidare finns även ett register över bibelställen.

Allt som allt ger dessa två band uttryck för Dietrichs enorma kunskap – resultatet av ett livslångt studium – om Samuelsböckerna. Att studera Samuelsböckerna utan Dietrich djupa insikter är i dagsläget näst intill omöjligt och dessa kommentarer gör det lättare för oss att kunna ta del av dem. Dessutom bör tilläggas att tyskan över lag är lättläst och saknar de annars ofta förekommande långa meningarna med multipla bisatser. Dietrich skriver väl och använder ett lättillgängligt språk. Det som återstår är en redan utkommen volym 5 i serien som är tillägnad 2 Sam 15–20 och förhoppningsvis en avslutande volym som antagligen behandlar 2 Sam 21–1 Kung 2.

Lena-Sofia Tiemeyer, ALT

YAIR FURSTENBERG

Purity and Identity in Ancient Judaism: From the Temple to the Mishnah

Indiana University Press, 2023, häftad, 286 sidor,

SEK 363, ISBN: 9780253067722

I *Purity and Identity in Ancient Judaism* söker Yair Furstenberg att svara på frågan om hur mycket av fariséernas tankegoods som behölls av de tidiga rabbinerna. Furstenberg tacklar denna uppgift genom att spåra renhetsdiskurser i intertestamental litteratur, Nya testamentet, Qumranlitteraturen och tidiga rabbinska källor. Syftet med boken är tvåfaldigt. Furstenberg ämnar både att bidra till det rabbinska forskningsområdet, såväl som att utröna vilka fariséerna faktiskt var, och vad de gjorde. Han söker svara på dessa frågor genom en textanalytisk och komparativ metod. I bokens inledning ger Furstenberg en överblick av forsknings-

läget och introducerar läsaren till de huvudsakliga koncept boken undersöker. Efter inledningen följer boken i tre huvuddelar: 1) olika former av renhet; 2) kollektiva identiteter; och 3) tradition och förnyelse i judendomen post-70 e.v.t.

Furstenberg inleder bokens första del genom att redogöra för den bibliska bakgrunden till renhet och renhetsföreskrifter. Han gör skillnad på två typer av orenhet som förekommer i Torah: den rituella, kroppsliga, orenheten och den moraliska orenheten. Den rituella orenheten kommer alla människor att utsättas för eftersom den orsakas av vardagliga ting, exempelvis genitala flytningar och vissa typer av sjukdomar. Den moraliska orenheten genereras däremot av synd i form av otillåtna sexuella relationer, mord och avgudadyrkan. Furstenberg pekar på att helgedomens helighet utgör den huvudsakliga orsaken till Bibelns renhetsföreskrifter, men att detta inte innebär, som tidigare påståtts, att judar under andra templets judendom sökte utöka ”renhetsområdet” utanför templet. Att renhetsföreskrifter tog sig in i den judiska vardagen var snarare en följd av en utarbetad bibeltolkning och judisk lagobservans, menar Furstenberg, och att renhet blev ett mål i sig.

Vidare lyfter Furstenberg en viktig utveckling inom renhetsideologin, som började redan under Esra och Nehemjas tid, i form av förtinglingandet av moralisk orenhet. Fundamentalt för denna utveckling var de nya idéerna om icke-judars orenhet och avgudars orenhet. Dessa idéer återfinns inte i Pentateuken, men var betydande för den allt större roll som renhet och orenhet fick under andra templets judendom, och för utsuddandet av Bibelns tydliga distinktion mellan rituell och moralisk orenhet – en företeelse som är tydlig i såväl Qumranlitteraturen som Nya testamentet.

Bokens andra del inleds med ett kapitel om fariséerna. Som tidigare nämnts fokuserar Furstenberg på fariséernas förhållande till renhet som ett sätt att positionera gruppen i relation till andra judiska grupper under andra templets judendom. Efter gedigna analyser av synoptikernas och saduccéernas kritik mot fariséernas renhetspraktiker konstaterar Furstenberg att fariséernas syn på renhet inte var representativ för hela

den judiska befolkningen, utan att den var unik på två olika sätt: 1) de såg på det egna jaget, och den egna kroppen, som den ultimata arenan för renhet och orenhet – inte templet, och 2) de var, till skillnad från till exempel Qumransekten, inte lika måna om att separera det rena från det orena, vare sig det gällde mat eller kärll, för att underlätta ett liv i renhet i en oren miljö.

Furstenberg går sedan vidare till gruppen av judar som kallas för *am ha-aretz* i rabbinisk litteratur. I detta kapitel argumenterar Furstenberg för att de tidigaste rabbiniska lagarna gällande *am ha-aretz* representerar en fariséisk politik som är rotad i andra templets prevalenta idé om "outsider-impurity." Genom att jämföra Gemenskapsregeln från Qumran med m. Hag. 2:6 konstaterar Furstenberg att tydliga gruppstillhörigheter (vare sig det rör sig om tillhörighet till Qumransekten, fariséerna, saducéerna, "purity associates" eller *am ha-aretz*) var centrala för att kunna bibehålla den egna renhetsstatusen, och båda källorna menar att ingen renhetsritual fungerar utan en tydlig gruppstillhörighet. Inom Qumransekten ansågs alla utomstående vara orena och det gjordes heller ingen skillnad mellan graden av orenhet hos judar utanför sekten och graden av orenhet hos icke-judar. Fariséerna hade inte samma binära syn på "outsider-impurity" och var mer försiktiga med att likna *am ha-aretz* med icke-judar.

Bokens sista del inleds med ett citat från Rabbi Natronai bar Hilai (ca 850 e.v.t): "Thus the rabbis taught: from the day that the Temple was destroyed there is no purity or impurity." Furstenberg argumenterar dock emot detta och menar i stället att, till skillnad från offerlagarna, fortsatte flera judiska grupper, såväl Qumransekten som fariséer och "purity associates", att hålla renhetsföreskrifterna efter templets fall. Genom en analys av "purity associates" som de beskrivs i Mishnah och Tosefta, samt genom en jämförelse mellan dessa och grekisk-romerska frivilliga sammanslutningar ("voluntary associations"), drar Furstenberg slutsatsen att hållandet av renhetsföreskrifterna förändrades från att vara en social och ideologisk markör och identitet, till att handla om profession och personliga val. Slutligen, menar Furstenberg, kom renhets-

föreskrifterna endast att hållas sporadiskt. Hållandet av renhetslagar slutade att påverka det dagliga livet och dess sociala interaktioner, och kom i stället att riktas mot synagogorna som ett uttryck för synagogans tempel-liknande helighet, skriver Furstenberg.

Genomgående i bokens alla delar inleder Furstenberg genom att presentera tidigare forskning, för att sedan ta avstamp mot denna forskning i argumentationen. Furstenberg framstår därmed som djupt förankrad i forskningsfältet, vilket också blir tydligt av hans analyser och hantering av olika källtexter. Trots att en komparativ metod kan vara svårhanterad, särskilt när det gäller källmaterial från olika tidsperioder, lyckas Furstenberg navigera både sig själv och sina egna argument, såväl som läsaren, genom andra templets snåriga sociala historia. Boken ger inte bara läsaren en djupare insikt i fariséernas säregenhet, utan bidrar även till förståelsen av renhet och orenhet som djupt socialt och politiskt förankrade koncept. Det blir tydligt att ingen rekonstruktion av andra templets judendom kan bli fullständig utan att ta rollen som renhet spelade på allvar. *Purity and Identity in Ancient Judaism* är en bok mättad med information, vilket gör den till en användbar resurs för vidare forskning inom såväl judaistik som exegetik.

Fanny Granhagen Gottfridsson, Lunds universitet

ISAAC W. OLIVER

Luke's Jewish Eschatology: The National Restoration of Israel in Luke-Acts

Oxford University Press, 2021, inbunden, xix + 279 sidor,

SEK 1173, ISBN: 9780197530580

Denna välskrivna bok utgår ifrån lärjungarnas fråga till den uppståndne Jesus: ”Herre, är tiden nu inne då du skall återupprätta Israel som kungarike?” (Apg 1:6, Bibel 2000). Isaac Oliver undersöker vilken plats Israel som folk och rike har i Guds framtidsplaner enligt Lukas. Oliver läser Lukasevangeliet och Apostlagärningarna som judiska verk skrivna efter templets fall, texter som då representerar en form av judendom som inte är snävt etnocentrisk utan utlovar frälsning även för hedna-folken. Oliver följer det spår vidare som han anlade i *Torah Praxis after*

70 CE: Reading Matthew and Luke-Acts as Jewish Texts (2013, nytryck 2023). Till skillnad från de flesta tidigare forskare utgår Oliver från att Lukas (som han kallar författaren för enkelhetens skull) är jude. Många har tidigare noterat att Lukas är hemma i de judiska skrifterna och att han betonar att både Jesus och Paulus följer Mose lag. Som bekant placeras Lukas flera centrala händelser i templet och i hans berättelse sörjer Jesus över Jerusalems kommande förstörelse. Lukas bild av judar, inklusive fariséer, är nyanserad. Men forskare brukar ändå anse att Lukas inte kan vara jude eftersom han ger en mer positiv bild av samarier och hednafolken än vad exempelvis Matteus gör och han betonar den världsvida missionen som i deras mening står i kontrast med judendomen med dess exklusivistiska anspråk. Oliver visar att denna traditionella tolkning bygger på en falsk dikotomi enligt vilken judendomen till skillnad från kristendomen i det första århundradet var etnocentrisk, vilket i sin tur lett till den felaktiga slutsatsen att ett intresse för världsvid mission och universell frälsning därför måste ha sina rötter utanför judendomen. Men judendomen i den första århundradena av vår tid var inte homogen. Där rymdes många teologiska uppfattningar, allt från militant etnocentrism till en välkomnande syn på hednafolken som påminner om vad vi finner hos Lukas.

Tvärtemot vad en lång rad exegeter och teologer påstått, finns det inget som tyder på att lärjungarnas förväntan om att Jesus skulle återupprätta Israel som rike skulle enligt Lukas ha varit ett missförstånd. För Lukas, som skriver efter det judiska kriget, är frågan om Israels upprättelse fortsatt aktuell. Folket Israel har berövats sin frihet, deras huvudstad och templet är förstörda. Men enligt evangeliet skulle Jesus befria folket (Luk 1:68) och Jerusalem (Luk 2:38). Dessa löften har inte uppfyllts vid uppståndelsen utan ska uppfyllas helt först när Jesus kommer åter (Luk 13:35; Apg 3:20–21). Till skillnad från den traditionella kristna läsningen visar Oliver att enligt Lukas skulle Jesus befria sitt folk inte bara från deras synder utan även från politiskt förtryck. Det är här på jorden Davids rike skulle återupprättas. Oliver karakteriserar därför Lukas eskatologi som millenniarisk.

Tidigare forskare har fokuserat på hur Jesus kom med frälsning och uppenbarelsens ljus till alla folk, som Symeon profeterade i templet, och de har bortsett ifrån att han även skulle bringa härlighet till Guds folk Israel (Luk 2:30–32). Lukas betonar därmed inte endast kallelsen till världsvid mission utan ger också uttryck för en judisk nationalism. Oliver förtydligar att nationalism inte behöver innebära etnocentrism eller ett glorifierande av våld. Lukas nationalism är av en pacifistisk och eskatologisk art. Han väntar på Israels återupprättelse som folk och rike vilket kommer att förverkligas vid Messias återkomst. Tills dess ska evangeliet spridas till folken. Lukas nationalistiska syn på Israel står i samklang med hans omsorg om hednafolken. Lukas är inte unik i att betrakta Israel som Guds folk och att tro att frälsningen skulle omfatta folk från hela världen. Oliver visar hur denna ”bilaterala eskatologi”, detta dubbla hopp för Israel och folken är väletablerat i de profetiska skrifterna i den hebreiska Bibeln och är något Lukas har gemensamt med andra judiska författare under de första århundradena.

Återupprättelsen av hela Israel är ett centralt tema hos Lukas. När Jesus kommer tillbaka för att upprätta Israel som rike kommer hans tolv lärjungar regera över (snarare än döma) ett återförenat Israel (Luk 22:30). Lukas ser fram emot återföreningen av Israels alla tolv stammar. Det förklarar varför han nämner att Anna i templet var av Ashers stam (Luk 2:37). Asher är en av nordrikets stammar som alltså inte hade helt utplånats. Lukas, till skillnad från Matteus, räknar även samarier som tillhörande Israels folk. Lukas inte var ensam om denna positiva syn på samarier. Oliver visar att andra judiska författare ungefär samtida med Lukas delade uppfattningen att samarier trots allt tillhörde Israel.

Enligt Lukas gäller frälsningen alla folk, men Israel fortsätter ha en särskild ställning hos Gud. Enligt Oliver är Guds församling (*ekklesia*) hos Lukas inte identisk till Israel. Snarare inkluderar Guds församling två folk: Israels folk och ett nytt folk som Gud har kallat till sig ur hednafolken (Apg 15:14). Båda folk lyder under samma kung av Davids ätt och vägen till frälsning är densamma. Men judarna i församlingen förblir judar och förväntas följa Mose lag, medan de av icke-judisk börd

inte är bundna av Mose lag. Det nya folket ersätter inte Israel och inte heller införlivas de i Israel men de är räddade tillsammans med Israel. Denna tolkning av Avg 15:14 är något provocerande för den som är van att tänka sig att hednafolket skulle inympas i Israel men det är svårt att värja sig mot Olivers tes. Olivers bild av Lukas eskatologi är koherent och övertygande.

Oliver visar hur alltigenom judisk Lukas är. Han visar på paralleller i den Hebreiska bibeln (både utifrån den hebreiska texten och Septuaginta), Dödahavsrollarna, och apokalyptisk litteratur som 4 Esra, 2 Baruk, men även i rabbinisk litteratur. Den bild av judisk teologi som Oliver ger är nyanserad och bidrar till att bryta stereotyper om judendomen under de första århundradena enligt vår tid. Indirekt bidrar Oliver också till att bryta fördomar om judendomen idag. Lukas är optimistisk gällande sitt folk; Gud kommer en dag återupprätta Israel. Olivers tolkning av Luka-sevangeliet och Apostlagärningarna är också den hoppgivande.

Luke's Jewish Eschatology kan med fördel läsas även av dem som inte är specialister på nytestamentlig exegetik. Olivers tolkningar är välgrundade och övertygande. Även om läsaren förstår att frågan om relationer mellan kristendom och judendom är personligt viktig för Oliver är han inte dogmatisk utan fokuserar på vad Lukas skriver snarare än på hur texterna kan användas idag. Man frågar sig efter att ha läst denna bok varför forskare generellt har utgått ifrån att Lukas måste ha varit av icke-judisk börd istället för att inse att han kunde likaväl vara jude. Här blir vi påmind om hur starka vetenskapliga ortodoxier kan vara.

Boken avslutas med författarindex, index till primärkällorna och ämnesindex vilka underlättar för läsaren att återkomma till Olivers resonemang. Detta höjer bokens värde. Jag skulle dock önska att Oxford university press hade använt fotnoter i stället för slutnoter, då noterna innehåller värdefulla resonemang som läsaren lätt missar.

Denna bok förtjänar en bred läsekrets. Jag läste den inbundna utgåvan; den finns även som e-bok, men båda är dyra. Boken förtjänar att tryckas i en häftad utgåva så att fler läser den.

Torsten Löfstedt, Linnéuniversitetet

DAVID J. SHEPARD

King David. Innocent Blood and Bloodguilt

Oxford University Press, 2021, inbunden, viii + 288 sidor,

SEK 1205, ISBN: 9780198842400

Kung David är en av Bibelns intressantaste och mest omskrivna gestalter. David J. Shepards bidrag till det stora antalet studier om denna kung är, som titeln anger, en ingående analys av motiven oskyldigt blod och blodskuld i berättelsen om David som vi möter den i Samuelsböckerna och de inledande kapitlen av 1 Kung. Utgjutandet av oskyldigt blod och dess konsekvenser är, menar Shepard, ett återkommande problem i hela berättelsen. Han intresserar sig därför för problemets karaktär, dess plats och funktion i berättelsen och, inte minst, för varför det har en så framträdande plats. Shepard tar sig an dessa frågor genom att, efter ett introduktionsavsnitt, i nio kapitel systematiskt gå igenom de olika delarna av berättelsen.

En vanlig uppfattning är att fokus i berättelsen om Sauls fall ligger på olydnad och att hans olydnad bland annat yttrar sig i att han sparar blod som han borde ha utgjutit (1 Sam 15). Shepard menar dock att temat med oskyldigt blod och blodskuld återfinns även i berättelsen om Saul och om Davids väg till makten (1 Sam 16–2 Sam 4). Så, menar Shepard, försöker Saul undvika att ådra sig blodskuld när han använder sina döttrar för att få David dödad i krig. Det skulle alltså vara rädslan för att dra på sig blodskuld som hindrar Saul från att döda David. Shepard citerar flera gånger Jonatans ord i 1 Sam 19:5 ”Varför skulle du då låta oskyldigt blod flyta och döda David utan anledning?”, men med den engelska formuleringen ”without sufficient cause”. Vid dödandet av prästerna (1 Sam 22) visar dock Saul att han är beredd att överträda denna gräns. 1 Sam 24–26 domineras av temat då David gång på gång frestas att agera på ett sätt som riskerar att generera blodskuld antingen genom att döda Saul eller Nabal (temat är tydligt framskrivet i dialogen mellan David och Avigajil, 1 Sam 25). I de inledande kapitlen i 2 Sam agerar David gång på gång mot ett felaktigt utgjutande av blod. Han undviker själv att begå sådana överträdelser och han straffar dem som gör det. Ett viktigt undantag, som Shepard återkommer till, utgörs av

Joav som inte straffas för dödandet av Avner. Enligt Shepard kan detta lämna "läsaren" (som många andra numera refererar han ofta till en hypotetisk läsare) med frågan om detta kan komma att betyda att det utgjutna "blodet" drabbar David och hans hus.

Även avsnittet om Davids tid vid makten präglas av problemet med blodskuld. Så tolkar Shepard Davids strategi att låta Uria dödas i krig som ett försök att undvika blodskuld. Detta lyckas dock inte utan David drabbas av Guds dom och Natan förkunnar att: "Nu skall svärdet i all framtid hemsöka din ätt" (2 Sam 12:10). Författaren läser denna domstext i relation till texten om Davids reaktion på Joavs dödande av Avner. I båda fallen går förövaren fri (Davids son måste dock dö) i stället läggs en förbannelse på dem. Shepard tolkar även karaktärernas agerande i de följande kapitlen i 2 Sam utifrån blodskuldstematiken. Så dödar Absalom Amnon eftersom han uppfattar att dennes våldtäkt av Tamar utgör ett tillräckligt skäl för att utgjuta blod. David väljer att inte döda Amnon för att undvika blodskuld. Att Absalom sedan flyr kan då förklaras av att David flera gånger valt att avrätta dem som utgjuter oskyldigt blod. Även den visa kvinnan från Tekoa (2 Sam 14) och hennes agerande, som leder till att David låter Absalom återvända, kopplas till tematiken. Här relaterar Shepard till Joavs dödande av Avner och han spekulerar om huruvida Joav kan tänkas tala i egen sak när han sänder den visa kvinnan till David. När så Absaloms återvänder leder det till att förbannelsen om svärdet (12:10) nu riskerar att drabba hela Jerusalem (15:14). Shimis förbannelse tolkar Shepard utifrån Amnons ohämnade blod och Joavs dödande av Avner. Han anser också att det sätt på vilket Absalom dödas markerar att han straffas för sin blodskuld. Även det märkliga 21 kapitlet i 2 Sam ska, menar Shepard, förstås utifrån temat med blodskuld.

Davids instruktioner till Salomo vid maktövertagandet relaterar till temat om blodskuld eftersom frågan om oskyldigt blod och blodskuld avgör vilka som måste dödas och under vilka villkor de kan dödas. Enligt Shepard syftar framställningen till att visa att i och med händelserna i 1 Kung 2 är problemet med oskyldigt blod och blodskuld i relation till

Davids dynasti löst. En sådan tolkning förefaller vara i linje med uppfattningen att de avsnitt boken diskuterat skrevs som ett försvar för David. Även om Shepard är sympatisk till en sådan läsning skriver han:

However, it would appear that the primary purpose of David's story is instead to explain the fate of David and his house in light of his response to the problem of illegitimate bloodshed. In this larger story, David's success in avoiding "bloods" when killing Uriah, but failure to avoid divine judgement for doing so, is crucial. Indeed, this episode explains not only how the story of David and innocent blood ends in 1 Kgs 2, but also how it does not end. (249)

Som jag nämnde inledningsvis intresserar sig Shepard för problemet med oskyldigt blod och blodskuld, dess karaktär, dess plats och funktion i berättelsen och, inte minst, varför det har en så framträdande plats. Hans slutsats är att oskyldigt blod och blodskuld är ett centralt tema i texterna. Problemet tycks vara att man inte får döda någon utan att tillräckliga skäl föreligger. Karaktärer som Saul och Amnon framställs inte som oskyldiga men ändå ådrar sig till exempel Absalom blodskuld när han dödar Amnon eftersom tillräckliga skäl inte föreligger. Shepard menar dock inte att dödandet är illegitimt i strikt juridisk mening utan att det snarare rör sig om sociala normer. Han beskriver det därför som ett oacceptabelt eller ickeauktorerat dödande. Detta synsätt förklarar i sin tur den tolkningskonflikt mellan olika perspektiv som vi möter i texterna då karaktärer bedömer dödandet på olika sätt. Så kan exempelvis Amalekiten i 2 Sam 1 ha uppfattat dödandet av Saul som legitimt. Shepard påpekar att det tycks gälla andra regler för dödandet i krig. Det innebär att exempelvis Joavs brott var att han dödade Avner och Amasa när det inte var strid. Oskyldigt blod (ofta blod i pluralis) tycks närmast ha ett eget agentskap. Konsekvenserna av att utgjuta oskyldigt blod är långtgående och drabbar både den skyldige och dess närstående. Det tycks dessutom som att blodskuld endast kan lösas genom att man utgjuter de skyldiga eller deras anhörigas blod (2 Sam 21).

Shepard argumenterar väl för sin tes om temats betydelse i berättelsen om David och det är lätt att dela hans uppfattning om att större studier om temats betydelse i övriga bibeltexter och annan antik litter-

atur behövs. Temat blir också något av en tolkningsnyckel eftersom Shepard anser att frågan om blodskuld utgör ett centralt inslag i karaktärernas tänkande och i deras tolkning av de händelser de är med om. Ett tänkande som också tänks ha varit välbekant för samtida läsare. Vid några tillfällen är jag ännu inte helt övertygad av Shepards tolkningar. Det gäller Absaloms dödande av Amnon och varför David avstår från att agera mot Amnon, liksom att Joavs dödande av Absalom ska ses som ett straff för blodskuld. Jag är också osäker på om Joavs dödande av Avner har en så framträdande plats som Shepard föreslår och att det är detta dödande som Shimis förbannelser avser. Överlag är dock Shepards studie ett viktigt bidrag till forskning om David.

Greger Andersson, Örebro universitet

HERMANN L. STRACK OCH PAUL BILLERBECK

A Commentary on the New Testament from the Talmud & Midrash

Lexham Academic, 2021–2022, 3 volymer, inbunden, SEK 894

volym 1: xxxix + 1219 sidor, ISBN: 9780198842400

volym 2: xlii + 981 sidor, ISBN: 9780198842400

volym 3: xxxix + 1008 sidor, ISBN: 9780198842400

Hermann L. Stracks och Paul Billerbecks välbekanta *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* – vilken ursprungligen gavs ut av C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung i München för snart hundra år sedan (1922–1928) – har nu för första gången utkommit i engelsk översättning under titeln *A Commentary on the New Testament from the Talmud & Midrash*. Kommentaren avser, nu liksom då, att fungera som ett referensverk för att belysa och förklara nytestamentliga begrepp och uttryck utifrån deras teologiska och kulturella bakgrund så som den kommer till uttryck i rabbinisk litteratur. Kommentaren rör sig sålunda genom Nya testamentet bok för bok och vers för vers och varvar författarnas förklaringar med förment relevanta och tämligen utförliga citat hämtade huvudsakligen ur den rabbiniska traditionen.

Huvudredaktör för arbetet har varit Jacob N. Cerone, medan Andrew Bowden och Joseph Longarino ansvarat för merparten av översättningsarbetet. Därutöver har David Instone-Brewer författat en kort

introduktion. Som Cerone anmäler har ambitionen varit att skapa en översättning som är omedelbart begriplig men för den sakens skull inte kompromissar med originalverkets integritet. Översättarna har således inte strävat efter att förbättra språket utan försöker i god idiomatisk engelska lägga sig så nära den tyska förlagan som möjlig. Inte heller har man gått tillbaka till de primärkällor som Strack och Billerbeck återger för att korrigera eventuella felaktigheter eller (bortsett från ett mindre antal smärre justeringar) uppdatera förlagens metod för att translitterera semitiska ord och fraser. Dock har man valt att översätta snarare än translitterera namn på rabbiner och platser, samt att varsamt uppdatera referenserna till rabbinska texter. Därtill har interna korsreferenser uppdaterats så att det nu är enklare att navigera inom kommentaren. Det mesta är dock bekant och den som är förtrogen med det tyska originalet känner igen grundprincipen bakom den grafiska layouten, där författarnas egna kommentarer återges i större typsnitt medan citat från primärkällorna återges med ett mindre, har bevarats. I skrivande stund består emellertid den engelska översättningen – till skillnad från den tyska förlagan som omfattade fyra volymer varav de tre första utgjorde kommentar till bibeltexten medan det fjärde innehöll diverse exkurser – av sammanlagt tre band. Volym 4 har alltså för tillfället inte översatts (även om hänvisningar till exkurserna i kommentaren översatts i händelse av att även det kommer att översättas).

Den kritik som riktats mot den tyska utgåvan – inte minst av Samuel Sandmel respektive James A. Sanders bland annat gällande hanteringen av rabbinska texter och den distinktion mellan judisk legalism och kristen nådeslära som sägs genomsyra verket – är av förklarliga skäl, i den mån den är giltig, lika applicerbara på den engelska översättningen. Samtidigt är det viktigt att notera hur delar av kritiken egentligen har mindre att göra med kommentaren i sig än med hur den har använts. För använts det har den, även av de som avstått från att uttryckligen citera den i hopp om att inte framstå som okritiska. Så menar Instone-Brewer som i sitt introducerande kapitel bemöter huvudpunkterna i den kritik som riktats mot verket och tecknar konturerna av en

mer ansvarsfull användning av antologin. Instone-Brewer menar i kort-het att i så måtto noggrann uppmärksamhet riktas mot datering och litererär kontext och verket inte ses som en redogörelse för judisk teologi i allmänhet under första århundradet utan för vad det är, nämligen en kommentar till Nya testamentet, så förblir Strack & Billerbecks kommentar: ”an invaluable set of signposts toward fertile areas of exploration for New Testament research” (xxviii).

Jag kan inte annat än instämma. Så länge som *A Commentary on the New Testament from the Talmud & Midrash* ses som en utgångspunkt för den egna undersökningen av primärtexterna och inte som det slutgiltiga ordet gällande relationen mellan Nya testamentet och rabbinisk litteratur eller första århundradets judendom utgör den ett unikt och användbart verktyg som pekar ut en väg in i rabbinernas omfattande och mångsida-ga värld av traditioner. Översättningen är ett mycket ambitiöst projekt. Vi är såväl redaktören som översättarna skyldiga vår tacksamhet för att de gjort detta viktiga verk tillgängligt, inte enbart en ny generation av studenter och forskare, utan även för en bredare internationell publik. Lexham Press har dessutom lyckats väl med formgivningen och de mas-siva volymerna ger ett tilltalande visuellt intryck.

Tobias Ålöw

TRAVIS B. WILLIAMS OCH DAVID G. HORRELL
A Critical and Exegetical Commentary on 1 Peter in 2 Volumes

T&T Clark, 2023, inbunden, 1669 sidor,
SEK 2100, ISBN: 9780567030573, 9780567710604

Travis B. Williams och David G. Horrells nya tillskott till den anrika se-rien *International Critical Commentary* är ett omfattande verk som har goda utsikter att bli ett standardverk på Första Petrusbrevet i många år framöver. Det faktum att ett brev som består av 105 verser kom-menteras i ett tvåbandsverk på sammanlagt 1669 sidor är en indikation på den ofta mycket detaljerade diskussion som förs om brevet och dess innehåll ur ett flertal aspekter. Enligt typiskt ICC-manér grundar sig kommentaren på en detaljerad språklig genomgång av den grekiska tex-

ten som i sin tur relateras till den historiska kontexten. I jämförelse med sina föregångare i serien har detta band därtill ambitionen att föra en mer detaljerad textkritisk diskussion grundad i den nu tillgängliga *Editio Critica Maior*. Därtill speglas mer samtida trender inom bibelvetenskapen genom att i vissa fall diskutera texten i relation till olika teoretiska perspektiv (psykologiska, postkoloniala och så vidare), även om detta inte är konsekvent genomfört. Jämfört med den volym om drygt 300 sidor av Charles Bigg från 1902 som denna kommentar ersätter i ICC – den äldre kommentaren behandlar för övrigt på dessa sidor även Andra Petrusbrevet samt Judas brev – utgör detta nytillskott en väsentlig modernisering av kommentarserien.

Omkring halva den första volymen av kommentaren tillägnas olika sorters inledningsfrågor som belyses från en rad olika håll. Första Petrusbrevet framställs som ett till formen sammanhållet diasporabrev. I motsats till gängse uppfattning bland forskare menar Williams och Horrell att de tidigaste påvisbara hänvisningarna till Första Petrusbrevet inte står att finna i Polykarpos brev till Filippi, utan snarare i Första Klemensbrevet. Resonemanget kring ett litterärt förhållande mellan dessa texter förefaller övertygande och skapar därmed en ytterligare begränsning i brevet dateringsfönster. Därtill framhålls sedan tidigare välkända sambanden mellan Första Petrusbrevet och Jakobs brev samt Första Petrusbrevet och Hebreerbrevet. Sammantaget drar författarna den högst rimliga slutsatsen att Första Petrusbrevet är tydligt förankrat i den intertextuella mylla som rådde vid tiden för dess författande.

Williams och Horrell betraktar likt majoriteten forskare Första Petrusbrevet som ett pseudepigrafiskt brev skrivet någon gång mellan 70–95. En klar fördel med denna kommentar jämfört med många andra är dock att argumenten för olika syn på författarskaps- och dateringsfrågor redogörs för i detalj och bemöts på ett nyanserat sätt. Detta gör att läsaren kan bilda sig en god uppfattning om argumenten för de olika synsätten och varför författarna till denna kommentar landar som de gör. I likhet med de flesta moderna uttolkare konstateras att det avgörande argumentet för Första Petrusbrevet som ett pseudepigrafiskt

brev från första århundradets senare del är hänvisningen till Rom som "Babylon" i 5:13. Denna slutsats bygger på Claus-Hunno Hunzingers klassiska studie av hur Babylon blir ett täcknamn för Rom i judisk litteratur efter det andra templets förstörelse år 70. Inte minst Armin D. Baum har dock på senare år argumenterat för att "Babylon" kan förstås som en metaforisk referens till Rom i egenskap av huvudstad i det rike där mottagarna lever i förskingring (jfr 1 Pet 1:1) och understryker att templets fall inte tycks spela någon roll eller hänvisas till alls i Första Petrusbrevet. Detta bemöter Williams och Horrell genom att hävda att hänvisningen till Jerusalems förstörelse är så självklar att den inte behöver nämnas (1:114). Därmed fastnar de också i en form av cirkelargument där brevet inte kan vara skrivet före 70 eftersom det hänvisar till templets förstörelse samtidigt som de hävdar att brevet inte hänvisar till templets förstörelse eftersom denna var en så självklar referenspunkt. Här vore bättre att (som de gör i övrigt) inta ett mer ödmjukt förhållningssätt slutsatsen får bygga på en samlad bedömning snarare än tvärsäkra uttalanden om svårbedömda förhållanden. Även Williams och Horrell själva förfäktar ju att "Babylon" innan år 70 symboliserar en arrogans och omoral som ska förgöras av Gud (2:644) och borde alltså kunna uttrycka sig mindre definitivt i denna fråga. I själva verket passar ju Williams och Horrells tolkning av framställningen av de kristna som ett eget släkte (1 Pet 2:9) såsom en identifikation med Israel som utvalt gudsfolk grundat i gammaltestamentlig exeges tämligen väl med Baums betoning av brevets diasporakarakter.

Ett annat dateringsargument som upplevs som något svajigt är det som rör brevets ämbetshierarki. Williams och Horrell framhåller att brevets hierarkiska struktur visserligen är primitiv, men påpekar samtidigt att *presbyteroi* som ledarskapstitel endast förekommer i sena texter som Apostlagärningarna och Pastoralbrevet och därför är en del av den pseudepigrafiska fiktionen som syftar till att få brevet att verka äldre än det är. Det må så vara, men Första Petrusbrevet väljer i så fall en annan strategi än författaren till de andra nämnda skrifterna. Vidare kan man undra om tolkningen att termen *sympresbyteros* (1 Pet 5:1) syftar till att

visa solidaritet med mottagarnas budskap (2:508) inte blir lite märklig om den beskrivna ämbetsstrukturen som sådan är ett påhitt. Utöver detta menar Williams och Horrell att betalda ledare (jfr 1 Pet 5:2) inte finns förrän i senare generationer, men underlåter att diskutera hur detta påstående förhåller sig till exempelvis 1 Kor 9. Somliga delar av argumentationen skulle alltså behöva beläggas ytterligare för att vara helt övertygande.

Vad gäller själva kommentardelen är denna detaljerad, innehållsrik och välskriven. Många perspektiv och tolkningar av texten bryts mot varandra innan författarna landar i sin egen slutsats. Genom framställningssättet får läsaren tillgång till fler tolkningar av texten än den som författarna själva förfäktar, vilket gör detta verk till en utmärkt utgångspunkt för vidare studier.

Som helhet är kommentaren att betrakta som en sammanfattning och detaljerad redogörelse för forskningsläget och majoritetspositionen i samtida forskning rörande Första Petrusbrevet. Dess styrka ligger inte på det innovativa planet – även om författarna tydligt drar från nya perspektiv på Första Petrusbrevet som de utvecklat i andra sammanhang – utan i dess omfattning. Som sammanfattning av forskningsläget är kommentaren en oslagbar resurs för den som vill sätta sig in i Första Petrusbrevet, dess tillkomst och teologi.

John-Christian Eurell

SVENSKA EXEGETISKA SÄLLSKAPET (SES)

Svenska Exegetiska Sällskapet (tidigare Uppsala Exegetiska Sällskap) grundades 1936. SES är en sammanslutning av personer med ett intresse för bibelvetenskap i dess skilda former. Sällskapet anordnar varje år Exegetiska dagar och ger också ut *Svensk Exegetisk Årsbok (SEÅ)*. Styrelsen strävar efter att hålla årsbokens kvalitet på hög internationell nivå. Sedan 2023 publiceras årsboken på Publicera, som drivs av Kungliga biblioteket: <http://publicera.kb.se/sea>. En fullständig förteckning över tidigare årgångar och deras innehåll kommer på sikt att finnas samlat på denna sida, där också anvisningar för medverkande finns.

Medlemskap i SES är öppet och kan anmälas på <http://www.exegetiskasallskapet.se>. Medlemsavgiften är SEK 200 per år. Kostnaden för den tryckta årsboken är SEK 200 (för studenter SEK 100; utanför Sverige SEK 300). För medlemmar är portot kostnadsfritt; i övriga fall tillkommer porto med SEK 100. Doktorander och studenter på avancerad nivå i exegetik vid landets lärosäten erbjuds ett års gratis medlemskap. För att ta del av detta erbjudande, gå till sällskapets hemsida, fyll i en ansökan om att bli medlem, samt kryssa för rutan som anger att du är doktorand eller student på magister- eller masternivå.

SEÅ:S SENASTE FEM ÅRGÅNGAR

- | | | |
|----|------|--|
| 85 | 2020 | Gamla manuskript i nya perspektiv
<i>Old Manuscripts in New Perspectives</i> |
| 86 | 2021 | Bortom det skrivna
<i>Beyond the Written</i> |
| 87 | 2022 | Bibeln i politiken
<i>The Bible in Politics</i> |
| 88 | 2023 | Bibelns relation till antik utbildning
<i>The Bible and Ancient Education</i> |
| 89 | 2024 | Bibeln i norr
<i>The Bible in the Nordic North</i> |

KOMMANDE NUMMER

SEÅ 90, 2025

Enfald och mångfald i Rom

Simplicity and Diversity in Rome

Numret innehåller bland annat material från de exegetiska dagarna vid Lunds universitet, den 23–24 september 2024. Inbjudna talare är prof. Samuel Byrskog (Lunds universitet), dr. Wally Cirafesi (Lunds universitet), dr. David Davage (ALT), dr. LarsOlov Eriksson (Johannelunds teologiska högskola), dr. Frida Mannerfelt (EHS), dr. Catrin Williams (University of Wales), prof. Lena-Sofia Tiemeyer (ALT), samt prof. Michael Wolter (Universität Bonn).