

SVENSK EXEGETISK ÅRSBOK

90



Utgiven av Mikael Larsson
på uppdrag av Svenska Exegetiska Sällskapet

Uppsala 2025

Redaktionskommitté:

Utgivare och redaktör: Mikael Larsson (mikael.larsson@teol.uu.se)

Redaktionssekreterare: Tobias Ålöw (tobias.alov@teologi.uio.no)

Recensionsansvarig: Linda Joelsson (linda.joelsson.theology@gmail.com)

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

Ledamot: Wally Cirafesi (wally.cirafesi@ctr.lu.se)

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

Ledamot: Kamilla Skarström Hinojosa (kamilla.skarstrom.hinojosa@lir.gu.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.

Anvisningar för medverkande återfinns på hemsidan eller erhålls från redaktionssekreteraren. 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: Tobias Ålöw. Design: Tobias Ålöw

Tryckt med bidrag från Olaus Petri-stiftelsen vid Uppsala universitet, Stiftelsen Lars Hiertas minne, Samfundet Pro Fide et Christianismo (kyrkoherde Nils Henrikssons stiftelse), Hilda och Håkan Theodor Ohlssons stiftelse, samt Stiftelsen Längmanska kulturfonden.

Svenska Exegetiska Sällskapet

c/o Teologiska institutionen

Box 511 Att: Mikael Larsson

751 20 UPPSALA

www.exegetiskasallskapet.se



ISSN Print: 1100-2298

Uppsala 2025

Tryck: Kph Print, Uppsala

Innehåll

EXEGETISKA DAGAR 2024

Exegetiska föredrag

Samuel Byrskog, The Romans Debate ... s. 1.

Michael Wolter, Paul's Epistle to the Romans as a Theological Re-Reading of His Epistle to the Galatians ... s. 10.

Catrin H. Williams, Citing the Scriptures in Paul's Letter to the Romans ... s. 32.

Pedagogiska föredrag

Jennifer Nyström, Samuel Byrskog, Lena-Sofia Tiemeyer, David Davage, LarsOlov Eriksson, Frida Mannerfelt, Bibelkommentarer i undervisning: Ett mångfaldigt men inte enfaldigt perspektiv ... s. 54.

ARTIKLAR

Alva Eythorsdottir, Sorg som uttryck för kvinnlig agens i Lukas 7:36–50 och 23:27–31 ... s. 80.

Joel Kuhlin, Abandoning Theology for Theory: Stephen D. Moore, Gilles Deleuze, and the Secularization of Biblical Studies ... s. 103.

Torsten Löfstedt, The Coming of the Son of Man and the Mission to Israel (Matt 10:23) ... s. 126.

RECENSIONER

Walter Dietrich, *2 Samuel 15–20* (Lena-Sofia Tiemeyer) ... s. 149.

Konrad Otto, *Die Mose-Exodus-Tradition in den Korintherbriefen: Schriftrezeption und -verarbeitung zwischen den Welten*. (Ludvig Nyman) ... s. 152.

Lisa Plantin, *Birth Metaphors in the Book of Job: A Blending Theory Analysis* (Lena-Sofia Tiemeyer) ... s. 155.

Pauli Rahkonen, *Biblical Onomasticon Speaks – An Anthroponymic and Toponymic Survey of Biblical and Epigraphic Onomasticon with Archaeological Support* (Mats Eskhult) ... s. 159.

Jacob Stromberg and Todd Hibbard, *The History of Isaiah* (Stefan Green) ... s. 163.

Svenska Kärnbibeln: En expanderad översättning (Josef Forsling)
... s. 167.

Markus Tiwald and Markus Öhler, *Parting of the Ways: The Variegated Ways of Separations between Jews and Christians* (Martin Landgren)
... s. 170.

The Romans Debate*

SAMUEL BYRSKOG

Lund University

samuel.byrskog@ctr.lu.se

The Romans debate is the title of a renowned collection of articles published almost half a century ago and revised over 30 years ago.¹ It reflected at that time a debate, not a consensus. The scholars contributing to this volume ranged from those with an interest in the social history and literary character of Romans to those known for pursuing thematic and theological coherence. They disagreed on several issues. Attempts have been made more recently to resolve the debate, but without any significant success.² The extremely rich reception history of Romans illustrates well the plurality of its meaning effects at different times and places.³ It is significant that Karl Barth's commentary on this letter was one of the most influential books in theology during the last century.⁴ It is likewise noteworthy that the prominent philosopher Giorgio Agamben published his seminars on Walter Benjamin and the messianic time by commenting

* This paper was delivered as introduction to the conference on Paul's letter to the Romans held at Lund University 23–24 September 2024.

¹ *The Romans Debate: Revised and Expanded Edition*, ed. Karl P. Donfried (Peabody: Hendrickson, 1991). The first edition was published in 1977. The revised edition is dedicated to Günther Bornkamm, whose famous article on Romans as Paul's last will and testament spurred a long-standing debate about the purpose of Romans.

² Andrew A. Das, *Solving the Romans Debate* (Minneapolis: Fortress Press, 2007). Das' solution to the debate is to interpret Romans as a letter addressed to Christ-believing gentile God-fearers. As will be evident below, this particular issue is not settled.

³ See the volumes in the series "Romans Through History and Culture" edited by Daniel Patte and Cristina Grenholm and published by Bloomsbury Publishing.

⁴ Karl Barth, *Der Römerbrief* (2nd ed.; München: Chr. Kaiser Verlag, 1922).

on the first ten words of the letter.⁵ Many more publications could be listed. It should come as no surprise that the Romans debate continues to this day.

Several issues that have challenged scholars for a long time remain to be resolved. Why did Paul dictate Romans? To whom was it addressed, to (God-fearing) Gentiles only or to an ethnically mixed audience? What did the text of letter originally look like? What kind of letter is it? What is Paul's view on Israel and the Jewish people according to Romans? What is the precise theological significance of his gospel in this letter? Which are the issues caused by the specific situation of Paul and by the communities in Rome and which are Paul's deeply rooted convictions? The questions could be multiplied.

This is not to say that there is no agreement. Most evidently, no one denies that Paul dictated the letter to Tertius at Corinth in the late 50s; no one argues today that chapter 16 was originally a separate letter added to Romans at a later time; no one denies that Paul is more theologically elaborate in Romans than in any of his other letters; no one denies the emphasis on his apostolic status and mission in Romans; and no one would ignore the importance of God's righteousness in the letter. The agreements are significant, to be sure, but the disagreements concern both overarching questions as well as socio-historical, literary and theological details.

When compiling a list of over 40 monographs and anthologies on Romans published during the last 30 years, I expected to see some trends of the debate during this period. The list includes the following publications (in alphabetical order):

⁵ Giorgio Agamben, *Il tempo che resta: Un commentato alla Lettera ai Romani* (Torino: Bollati Boringhieri, 2000). English translation *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, trans. Patricia Dailey (Stanford: Stanford University Press, 2005).

- J. N. Aletti, *God's Justice in Romans: Keys for Interpreting the Epistle to the Romans* (2010)
- T. W. Berkley, *From a Broken Covenant to Circumcision of the Heart: Pauline Intertextual Exegesis in Romans 2:17–29* (2000)
- R. H. Bell, *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9–11* (1994)
- R. H. Bell, *No One Seeks for God: An Exegetical and Theological Study of Romans 1.18–3.20* (1998)
- R. M. Calhoun, *Paul's Definition of the Gospel in Romans 1* (2011)
- A. Cignac, *Juifs et Chrétiens à l'École de Paul de Tarse. Enjeux identitaires et éthiques d'une lecture de Romains 9–11* (1999)
- W. Dabourne, *Purpose and Cause in Pauline Exegesis: Romans 1.16–4.25 and a New Approach to the Letters* (1999)
- A. A. Das, *Solving the Romans Debate* (2007)
- B. C. Dunson, *Individual and Community in Paul's Letter to the Romans* (2012)
- Ph. F. Esler, *Conflict and Identity in Romans* (2003)
- J. Flebbe, *Solus Deus. Untersuchungen zur Rede von Gott im Brief des Paulus an die Römer* (2008)
- M. Forman, *The Politics of Inheritance in Romans* (2011)
- S. J. Gathercole, *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1–5* (2002)
- B. R. Gaventa, *When in Romans: An Invitation to Linger with the Gospel according to Paul* (2016)
- B. R. Gaventa (ed.), *Apocalyptic Paul: Cosmos and Anthropos in Romans 5–8* (2016)
- K. A. Grieb, *The Story of Romans: A Narrative Defense of God's Righteousness* (2002)
- A. J. Guerra, *Romans and the Apologetic Tradition: The Purpose, Genre and Audience of Paul's Letter* (1995)

- R. Rodríguez and M. Thiessen (ed), *The So-Called Jew in Paul's Letter to the Romans* (2016)
- S. C. Keesmaat and B. J. Walsh, *Romans Disarmed: Resisting Empire, Demanding Justice* (2019)
- W. Keller, *Gottes Treue – Israels Heil. Röm 11,25–27. Die These vom "Sonderweg" in der Diskussion* (1998)
- J. D. Kim, *God, Israel, and the Gentiles: Rhetoric and Situation in Romans 9–11* (2000)
- K. Kujanpää, *The Rhetorical Functions of Scriptural Quotations in Romans: Paul's Argumentation by Quotations* (2018)
- J. L. Sumney (ed.), *Reading Paul's Letter to the Romans* (2012)
- H. Lichtenberger, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7* (2004)
- O. Mainville, *Un plaidoyer en faveur de l'unité. La Lettre aux Romain* (1999)
- S. McKnight, *Reading Romans Backwards: A Gospel of Peace in the Midst of Empire* (2019)
- J. C. Miller, *The Obedience of Faith, the Eschatological People of God and the Purpose of Romans* (2000)
- J. D. Moores, *Wrestling with Rationality in Paul: Romans 1–8 in a New Perspective* (1995)
- M. D. Nanos, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter* (1996)
- M. Neubrand, *Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4* (1997)
- M. Reasoner, *The Strong and the Weak: Romans 14.1–15.13 in Context* (1999)
- A. Reichert, *Der Römerbrief als Gratwanderung. Eine Untersuchung zur Abfassungs-problematik* (2001)
- A. Ricker, *Ancient Letters and the Purpose of Romans: The Law of the Membrane* (2020)
- D. A. Shaw, *The 'Apocalyptic' Paul: An Analysis and Critique with Reference to Romans 1–8* (2024)

S.-L. Shum, *Paul's Use of Isaiah in Romans: A Comparative Study of Paul's Letter to the Romans and the Sibylline and Qumran Sectarian Texts* (2002)

C. Song, *Reading Romans as a Diatribe* (2004)

D. Starnitzke, *Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief. Eine linguistische Untersuchung* (2004)

K. Stendahl, *Final Account: Paul's Letter to the Romans* (1995)

G. Theißen and P. von Gemünden, *Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators* (2016)

R. M. Thorsteinsson, *Paul's Interlocutor in Romans 2: Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography* (2003)

B. Vaughn (J. Wu), *Reading Romans with Eastern Eyes: Honor and Shame in Paul's Message and Mission* (2019)

X. P. B. Viagulamuthu, *Offering our Bodies as a Living Sacrifice to God: A Study of Pauline Spirituality Based on Romans 12,1* (2002)

J. Ross Wagner, *Heralds of the Good News: Israel and Paul "in Concert" in the Letter to the Romans* (2002)

J. C. Walters, *Ethnic Issues in Paul's Letter to the Romans: Changing Self-Definitions in Earliest Roman Christianity* (1994).⁶

The list is selective, but the impression is nevertheless perplexing. The publications deal with a vast variety of issues, and they betray no major trend. Some of them focus once more on the dominating motifs in Romans (e.g., Aletti, Esler, Grieb, Gaventa, Keesmaat and Walsh, Mainville, McKnight, Stendahl). Others discuss again the purpose of parts or all of Romans (Bell, Dabourne, Guerra, Miller, Ricker). In all their diversity, these publications indicate perhaps a tendency to see coherence rather than contradictions and irresolvable particularities in Romans, in distinction to some earlier Pauline scholarship. The long-standing debate about Paul and the Jews is regularly dealt with in several studies (e.g. Bell, Cignac, Das, Keller, Kim, Nanos). While the more specific discussion

⁶ This list corresponds to the bibliography in my commentary *Romarbrevet 9–16*, Kommentar till Nya testamentet 6b (Uppsala: Bibelakademiförlaget, 2024).

about Israel's way to salvation seems to have come full circle, the Jewishness of Paul's theology in the letter is still open to debate. Other studies range from detailed investigations of passages and sections in Romans—often revised doctoral dissertations—to studies with new hermeneutical approaches.

Limiting the list to volumes published during the last ten years, a somewhat more coherent picture emerges. These nine volumes are as follows (in chronological order):

Gaventa (ed.), *Apocalyptic Paul* (2016)

Gaventa, *When in Romans* (2016)

Rodríguez and Thiessen (ed.), *The So-Called Jew in Paul's Letter to the Romans* (2016)

Theißen and von Gemünden, *Der Römerbrief* (2016)

Keesmaat and Walsh, *Romans Disarmed* (2019)

McKnight, *Reading Romans Backwards* (2019)

Vaughn (J. Wu), *Reading Romans with Eastern Eyes* (2019)

Ricker, *Ancient Letters and the Purpose of Romans* (2020)

Shaw, *The 'Apocalyptic' Paul* (2024)

Ricker's investigation and the volume edited by Rodríguez and Thiessen show that historical issues that have been debated for a long time continue to challenge scholars. Theißen's and von Gemünden's book combines the older Lutheran perspective and the new perspective on Paul and restates the theological importance of Romans; and Gaventa's book likewise urges the readers to linger in Romans and detect the cosmic dimension of the gospel. The study of Keesmaat and Walsh as well as those of McKnight and Vaughn try, each in its own way, to interpret Romans from a new angle. They do this not so much by relating to Lutheran theology or other current perspectives on Paul, but with a focus on additional hermeneutical possibilities. The list starts and ends with two

publications enhancing Paul's apocalyptic perspective in Romans. Four trends emerge:

Recurring historical issues

Recurring theological readings

New hermeneutical readings

Apocalyptic

A comprehensive account of the scholarship on Romans should of course include also articles. This is often where we find the cutting-edge of the current debate. They would make the picture more complex, indeed. To take one example: a recent issue of *New Testament Studies* re-opens the question of the addressees of Romans, arguing that the greetings in chapter 16 include the actual recipients of the letter and indicate an ethnically mixed audience.⁷ What seemed like a scholarly consensus is challenged and suddenly less obvious.

Interesting to notice, however, is that the interest in apocalypticism frames the list with one publication from 2016 and one from 2024. Is this an indication that Albert Schweitzer's old idea of the apocalyptic mysticism of Paul is recurring, that Ernst Käsemann's influential proposal of apocalyptic as the mother of all theology is still of relevance, or that J. Christiaan Beker's insistence that Paul thought and acted on the basis of his deep apocalyptic experience at the Damascus road comes back as a revised perspective on Romans?⁸ Or is this merely a reflection of our

⁷ Peter M. Head, "The Greetings of Romans 16 and the Audience of Romans," *New Testament Studies* 70 (2024), 262–274. Notably also Robert Jewett, *Romans: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 70–72.

⁸ Albert Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1930); Ernst Käsemann, "Die Anfänge christlicher Theologie," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57 (1960), 160–85; J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress Press, 1980). This trend is unexpectedly emerging also in the study of other parts of the NT. See e.g. Olegs Andrejevs, *Apocalypticism in the Synoptic Sayings Source: A Reassessment of Q's Stratigraphy*, WUNT 2.499 (Tübingen: Mohr Siebeck 2019).

own sense of living at the end of times? Whatever the oblique causes of our interpretations, there seems to be an emerging agreement among a variety of scholars that Paul's mission was based on his firm conviction that the final apocalyptic disclosure was at hand.⁹ And where is this more evident but in the references in Romans to, for instance, God's powerful gospel and righteousness, the climactic mystery of the final salvation of Jews and Gentiles and the urgent appeal to know what time it is and wake from sleep?

Today we have the annual meeting of Biblical scholars in Sweden, for the first time together discussing one of the most influential writings of the Bible. Anders Nygren and Krister Stendahl are perhaps the most well-known Swedish interpreters of Romans. Nygren wrote a commentary on primarily chapters 1–11, and Stendahl a booklet on Paul's final missionary account in Romans.¹⁰ Although both were bishops in the Church of Sweden in their time, there is little if any significant agreement between their readings of Romans. Their different academic profiles and interests dominate instead. Nygren, also professor of systematic theology, was perhaps truer to his Lutheran heritage, stressing Paul's proclamation of the new age and of God's gift of righteousness. Stendahl, for a long time professor of New Testament studies and an influential promoter of the inter-religious dialogue, saw in Romans more of mission strategy than a Lutheran theology. Personally, I am convinced that Romans, while certainly intended to advance Paul's mission in Spain, is a strongly theological letter. It reflects Paul's apostolic understanding of himself and his mission, sophisticatedly communicating his apocalyptic vision of God's

⁹ For an overview, see Jamie Davies, *The Apocalyptic Paul: Retrospect and Prospect*, Cascade Library of Pauline Studies (Eugene: Cascade Books, 2022).

¹⁰ Anders Nygren, *Pauli brev till romarna*, Tolkning av Nya testamentet 6 (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, 1944); Krister Stendahl, *Final Account: Paul's Letter to the Romans* (Minneapolis: Fortress Press, 1995).

gospel and righteousness disclosed in the faithfulness of his son, the Jewish Messiah and Lord of all.¹¹

The Romans debate will continue in Sweden and elsewhere. Possibilities are the nerve of scholarly inquiry. Rather than frustrating us, they might stimulate mutual debate and collaboration and challenge us to move on in recurrent as well as new landscapes of scholarship and arrive at a more profound understanding of Romans.

¹¹ This is the general perspective that has emerged during my work with the letter. See the introductory reflections and the concluding comments on Paul's theological convictions in *Romarbrevet* 9–16.

Paul's Epistle to the Romans as a Theological Re-Reading of His Epistle to the Galatians*

MICHAEL WOLTER

Universität Bonn

wolter@uni-bonn.de

Among biblical scholars, it is considered one of the greatest challenges, to set about writing a commentary to Paul's epistle to the Romans. Accordingly, it is considered one of the greatest achievements to successfully complete this commentary. This raises the question of what is it that makes writing a commentary to this epistle so exceptional? The answer is not difficult: This is, of course, nothing other than the exceptional character of this epistle itself. Within the Protestant tradition its high esteem originates from the judgment of the reformers of the 16th century. Martin Luther, for example, has tagged this letter as a "brief summary of the entire Christian and evangelical doctrine,"¹ and Philipp Melanchthon has labelled it a "compendium of Christian doctrine."²

* The following article is a slightly extended version of a lecture held at the Swedish Exegetical Days in Lund in September 2024. The character of a lecture is maintained, and footnotes are only added where necessary.

¹ *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel VII* (Weimar: Böhlau, 1931), 27.22–23.

² Philipp Melanchthon, *Loci communes 1521. Lateinisch-Deutsch*, translated by Horst-Georg Pöhlmann (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ²1997), 24.

Contrary to this, in the recent past, it has been emphasised repeatedly that Romans is not “a doctrinal treatise” or an “abstract theological document” but a “situational” or “profoundly occasional letter.”³

However, this is hardly an appropriate alternative. It is not particularly risky to claim that there is not one single theological treatise that was not occasioned by and written in a particular historical situation. And the reverse is true as well: It would be foolish to exclude the possibility that even in situational and occasional letters a universally valid truth can be found that transcends the historical situation in which the letter was written.

That we have to grant this claim also to Romans is suggested by several historical and literary features that give this letter a unique character among Paul’s epistles.

THE UNIQUENESS OF ROMANS AMONG PAUL’S EPISTLES

There are three features that constitute the uniqueness of Romans: First, Romans is the only one of Paul’s congregational letters that was not written to a congregation that had been founded by his own missionary preaching. Unlike the other letters, Paul is writing to people with whom he has no common experience to remind them of. This is not contradicted by the fact that, at the end of his letter, Paul sends greetings to many people he knows by name (Rom 16:3–15). Rather, it has been made plausible that these greetings are intended to reduce the distance between the author of the letter and its addressees. They act as kind of bridgeheads in foreign and unfamiliar territory. In addition, Paul nowhere in his letter refers to news that would have given him information about the situation in Rome. Also, texts like Rom 1:8; 6:17–18; 15:14; 16:19 don’t provide any information about the situation in Rome, because they are rhetorical *topoi* that act as *captationes benevolentiae*. To

³ Robert Jewett, “Following the Argument of Romans,” in Karl Paul Donfried, ed., *The Romans Debate*, (Peabody: Hendrickson, 1991), 265–277 (265); idem, *Romans* (Minneapolis: Fortress, 2007), 46.

this corresponds that Paul not only in the exordium of his letter (Rom 1:8–17) but also in Rom 15:14–32, the corresponding section at the end of the letter, does not say any word about the situation in Rome, but only ever talks about himself and his own present situation.

The second feature that constitutes the uniqueness of Romans is the so-called “dual character” of this letter.⁴

On the one hand, it is the Gentile Christians of Rome whom Paul determines to be his addressees. Whenever he addresses his readers directly, he always addresses them as Gentiles. Throughout the entire letter this orientation is never abandoned, although Paul very well knew that there were also Jews among the Roman Christians. He even mentions some of them by name.⁵

On the other hand, it is non-Christian Judaism that comes into focus again and again. Either Paul grapples with Israel's self-understanding as God's chosen people (1:18–5:21; 7:1–25; 13:8–10), or he debates the problem and the consequences of Israel's rejection of the Gospel (Rom 9–11). All this results in the peculiar situation that Paul is writing to Gentile Christians, but in doing so, he is largely conducting a dialogue with non-Christian Judaism. However, no one can have a dialogue with “Judaism” as such. “Judaism” as such has no eyes to read and no ears to hear. A dialogue like this one always requires someone who acts as an implicit representative of its counterpart. Because there are no addressees outside the text apart from its gentile-Christian addressees, to whom the dialogue is merely presented, this dialogue partner cannot be anyone else than Paul himself—or, to put it more precisely—Paul the Jew. Being compelled by him, Paul the Apostle gives account of the gospel which he proclaims as “a servant of Christ Jesus, set apart for the gospel of God” (Rom 1:1). As a second characteristic, we can, therefore, put on record

⁴ Werner Georg Kümmel, *Introduction of the New Testament*, trans. by Howard Clark Kee (Nashville: Abingdon, 1975), 309.

⁵ The latter applies with some certainty to Aquila (Rom 16:3), Andronikos (16:7), Junia (16:7), and Herodion (16:11). Prisca (16:3) and Maria (16:6) were probably also Jews, and perhaps Apelles (16:10) and Rufus with his mother (16:13) too.

that the letter to the Romans is largely a letter that Paul has written to himself—respectively and more precisely: a letter that Paul the Apostle has written to Paul the Jew.

It is in Rom 4:1 where Paul the Jew is most clearly recognizable. Paul here calls Abraham “our forefather according to the flesh” (ὁ προπάτωρ ἡμῶν κατὰ σάρκα). The pronoun ἡμῶν here is a Jewish ἡμῶν, and with it, Paul associates himself with all other Jews, Christian and non-Christian alike. It is the physical descent from Abraham what all Jews, and only Jews, have in common. This unites them and separates them from the Gentiles. The Gentile Christian addressees of Romans are excluded from this, because Abraham is their father not “according to the flesh” but according to faith (cf. Rom 4:11; Gal 3:7).

The third feature that comprises the uniqueness of Romans is the substantial overlap with other letters. In Romans, Paul repeats numerous theological building blocks from previous letters, mainly from Galatians, but also from the two letters to the Christians in Corinth. Just to name the best known:⁶

From Galatians he took among others the connection of faith and righteousness, the dissociation of righteousness and the law, the reference to Abraham, quotations of the same Old Testament texts (i.e. Gen 15:6; Lev 18:5, 19:18; Hab 2:4), and the assertion that the Law is fulfilled through love (Gal 5:14; Rom 13:8–9).

From 1 Corinthians: the reference to the diversity of charisms (1 Cor 12:4–11, 28–30; Rom 12:6–8), the ecclesiological imagery of the body and its members (1 Cor 10:17; 12:12–27; Rom 12:4–5), and the admonition to show consideration for the weak fellow Christians (1 Cor 8:9, 13; Rom 14:13, 21).

And from 2 Corinthians: the talk of an “inner human being” (ἔσω ἄνθρωπος) (2 Cor 4:16; Rom 7:22) and the opposition of πνεῦμα and γράμμα (2 Cor 3:6; Rom 2:29 and 7:6) which exists nowhere else in ancient Greek literature.

There is no other Pauline letter for which anything even remotely comparable applies, and this reutilization of theological ideas and motifs demonstrate that Paul, when writing Romans, intended to provide this

⁶ For a more comprehensive list cf. Michael Wolter, *Der Brief an die Römer I* (Neukirchen-Vluyn and Ostfildern: Neukirchener and Patmos, 2014), 47–48.

letter with a profile that is suitable for representing the distinct character of his theological thinking in its synchronic and diachronic depth.

However, it would be a gross misunderstanding if we were to conclude from these observations that the question of the particular historical occasion of Romans is irrelevant to its interpretation. Of course, what applies to all other letters also applies to Romans. We cannot understand the intention of this letter properly without knowing the individual situation in which it was written. However, the consequence that has to be drawn from the three features that characterize the uniqueness of Romans is obvious: We have to look for the particular situation that explains the reason for Romans by looking to Paul and not to Rome.

ROMANS—A “PROFOUNDLY OCCASIONAL LETTER” AND A “THEOLOGICAL TREATISE”

Nowhere in his letter does Paul refer to a concrete situation specific to Rome. Even from Rom 14:1–5 we cannot reconstruct it. When he writes: “One person believes he may eat everything, while the weak person eats only vegetables” (14:2) or “One person esteems one day as better than another, while another esteems all days alike” (14:5), Paul is describing general patterns or types of behaviour, that were to be found in many Christian communities and may be also in Rome. Therefore, Paul’s words disclose not more than that he considers it possible that such a disparity also existed among the Roman Christians. This way of presentation is typically used by someone who is not well informed about the specific situation but wants to make sure that in any case he scores a hit.

If we look at Paul’s situation, we can see the opposite, because he describes it in great detail, namely in Rom 15:22–33. Paul here informs his readers that he has finished with the proclamation of the gospel in the east of the Mediterranean and that he is planning to travel to Spain (v. 24). On the way there, he wants to stop by Rome and ask the local Christians for support. Because most of them did not yet know him personally, the letter can be interpreted as a letter of introduction, with

the help of which Paul introduces himself and his theological thinking to the Roman Christians in order to establish a relation of friendship.

But that's not all, because there is a further aspect to consider. Before coming to Rome, another journey lies ahead of him: Paul has to travel to Jerusalem to deliver the collection of the Gentile churches in Macedonia and Achaia (15:25–27, 28a, 30–31). Paul thus locates his letter to the Christians in Rome at a turning point in his apostolic ministry. Moreover, he is also aware of the fact that he is about to return to that place from where he came as a Pharisee who was “zealous” for the holiness of Israel (cf. Gal 1:14; Phil 3:6; Acts 22:3). He will be returning not only as apostle of Jesus Christ, but also as representative of Gentiles. This setting explains why Paul wrote Romans in the manner he did. He is marking the turning point in his apostolic ministry by having Paul the apostle give account to Paul the Jew of the gospel of Jesus Christ, which is now leading him back to Jerusalem. If we attribute this to Romans, we can also understand why Paul has endowed this letter with a theological range that distinguishes it from the other letters.

In the following I would like to illustrate this special character of Romans with reference to its relationship to Galatians, because it is this letter with which Romans is most closely associated.

THE ORIGIN OF PAUL'S DISCOURSE ON FAITH AND RIGHTEOUSNESS IN GALATIANS

The affinity between Romans and Galatians is given by a semantic field that represents a distinct theological concept. Its core is formed by the combination of derivatives of the morphemes *δικαι-* (i.e. the words *δίκαιος* [“righteous”], *δικαιοσύνη* [“righteousness”], and *δικαιοῦν* [“declare righteous”]) on the one hand and *πίστ-* (i.e. the words *πίστις* [“faith”] and *πιστεύειν* [“believe”]) on the other hand to the ideal-typical statement ‘God declares every human individual righteous on the basis of his or her faith.’ Apart from Galatians and Romans this combination can be found only once in the Pauline epistles, namely in Phil 3:9.

Therefore, what makes the comparison of Galatians and Romans quite interesting is the difference of the respective hermeneutic framework. In the case of Galatians, we have to ask how the specific occasion of this letter influenced the emergence of this concept. In the case of Romans, we have to ask how Paul the Apostle deals with this concept when he separates it from the original situation and makes it part of the exposition of his theological thinking in a dialogue with Paul the Jew. Therefore:

THE SITUATION IN GALATIA

Paul wrote Galatians because Christian Jews had intruded into the Galatian churches who could only conceive of a Christian congregation as being part of Judaism. For this reason, they placed the emphasis on what separated Jewish Christians from Gentile Christians rather than on what both have in common. What Jewish and Gentile Christians had in common—namely, faith in Jesus Christ—was for them less important than what separated them: Jewish Christians lived according to the Torah and Gentile Christians did not. In the eyes of the opponents Gentile Christians and Jewish Christians were not primarily Christians, but Gentiles and Jews.

The Jewish Christian opponents held that participation in the salvation mediated by Jesus Christ was bound to membership in God's people, chosen through Abraham. From this they deduced the demand that Gentile Christians necessarily had to become Jewish by being circumcised. It is for this reason that Paul explicitly mentions this demand twice in Galatians (Gal 5:2; 6:12).

And what is more, Paul's opponents had a strong theological argument to support their position. They could invoke scripture, namely Gen 17:10–14. This text tells of how God establishes a covenant with Abraham and demands as a sign of participation in this covenant the circumcision of all males:

¹⁰ This is my covenant, which you shall keep, between me and you and your offspring after you: Every male among you shall be circumcised. [...] ¹³ ... So shall my covenant be in your flesh an everlasting covenant. ¹⁴ Any uncircumcised male ... shall be cut off from his people; he has broken my covenant.

It is very likely that the opponents in fact played this card with the Galatian believers, because this assumption explains why Paul suddenly begins his own argument with Abraham as well.

PAUL'S COUNTERARGUMENT: ABRAHAM'S FAITH

In Gal 3:6–9 Paul argues against his opponents' demand for circumcision by quoting three other texts from the biblical Abraham tradition and drawing conclusions from them.

⁶ Just as Abraham: 'He believed God, and it was counted to him as righteousness' (Gen 15:6) ⁷ Know then that it is those of faith who are the sons of Abraham.

⁸ And Scripture, foreseeing that God would justify the Gentiles by faith, proclaimed beforehand to Abraham, saying, 'In you shall all the nations be blessed' (Gen 12:3; 18:18). ⁹ So then, those who are of faith are blessed along with Abraham who believed.

It is thus highly probable that it was the argumentation of the opponents based on Gen 17 that occasioned Paul's own recourse to the biblical Abraham tradition. The Galatian controversy is therefore actually a debate about the significance of Abraham. Is he important for God's people because he received the covenant of circumcision? That was the argument of the opponents. Or is he important for God's people because he was declared righteous on the basis of his faith? That was Paul's argument.

In Abraham putting faith in the word of God Paul recognized what all Christians have in common and what binds them together, namely faith in the word of God as it is proclaimed in the gospel.

This situation is of the utmost importance for locating justification in the context of Paul's theology. It shows that the assertion that justification is based on faith is not rooted in the question "How do I get a merciful God?" as it was for Luther. Rather, Paul started from what was

already a given: the significance of faith for the identity of his communities. The communities founded by him came into existence precisely because people put "faith" in his missionary preaching, and their ongoing existence depended on their ongoing adherence to this "faith." Pauline Christianity was a religion of conversion. Hence, Christians do the same thing as Abraham did: they have faith in the word of God. And precisely in this way they also become children of Abraham, because God reckons their faith as righteousness, just as he had done with Abraham.

This means, that the connection of faith and righteousness for Paul came about through his discovery of this combination in Gen 15:6. And his attention was drawn to this text because his opponents in Galatia had established their demand for circumcision by pointing to the covenant with Abraham in Gen 17.

From this follows that there was thus both agreement and disagreement between Paul and his opponents. There was fundamental agreement in so far as both sides were convinced that they could not do without Abraham. God had chosen his people by choosing Abraham, and whoever belongs to Abraham belongs to the people of God.

The dissent between Paul and his opponents had to do with how one comes to belong to Abraham: in the opinion of the opponents, through circumcision; in the opinion of Paul, through faith in the word of God. Faith imparts belonging to Abraham without requiring a Gentile to become Jewish. It functions as a sufficient condition that opens up admission into the offspring of Abraham with no further requirements.

And there is yet another argument to support of the assumption that Paul developed his understanding of justification from Gen 15:6. In all of ancient literature, the event of God declaring a person to be righteous on the basis of faith is found exclusively in the Abraham tradition: in Gen 15:6 and in its reception history. Nowhere else.

THE TRANSFORMATION OF PAUL'S DISCOURSE ON FAITH AND RIGHTEOUSNESS INTO A THEOLOGICAL MASTER CONCEPT IN ROMANS

I would like to elucidate Paul's theological expansion of his justification discourse in Romans with reference to five aspects: his treatment of Abraham, the concept of righteousness, Paul's God-talk, anthropology, and the interaction of sin and the law.

Abraham

Paul takes up the topic of Abraham again in Rom 4:1–25. What is new here compared to the reception of the Abraham material in Galatians is that Paul explicitly relates Gen 15:6 (God's reckoning of Abraham's faith as righteousness) to Gen 17:23–27 (Abraham's circumcision) by simply referring to the sequence of the narrative: Gen 15 precedes Gen 17. From this Paul deduces that Abraham's being declared righteous on the basis of his faith in the word of God occurred completely independent from his circumcision. Therefore, he is able to emphasize that Abraham was justified while uncircumcised, that is, while he was in the same condition as the Gentiles in Paul's communities. In Rom 4:11–12 Paul thus concludes that Abraham became not only "the father of all those who believe while not circumcised" (v. 11), but also "the father of the circumcised, who are not merely circumcised but also walk in the footsteps of the foreskin faith (τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως) of our father Abraham" (v. 12). With this qualification, Paul makes faith a necessary condition for belonging to Abraham: Abraham is only the "father of the circumcised" if they, like Abraham, also put faith in the word of God. Of even greater significance is that in Rom 4:19–21 Paul interprets Abraham's faith as "giving glory to God": Abraham "never wavered in disbelief about God's promise, but he grew strong in faith and gave glory to God (ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, δοὺς δόξαν τῷ θεῷ)". This verse is one of the most important texts in Paul's letters. In the Genesis narrative God had previously promised Abraham that he would have a child and that the number of

his offspring will be as innumerable as the stars (Gen 15:4–5). By human standards, the realization of such a promise is plainly impossible, because Abraham and Sara were already far beyond reproductive age. Nevertheless, according to Paul, Abraham realized that the promise was made by God, and because he was “fully convinced that God is able to perform what he had promised” (Rom 4:21), he believed in the word of God. Abraham believes the promise, because it was made by God. It is precisely this what Paul interprets as “giving glory to God”.

The words “giving glory to God” in Rom 4:21 refer back to Rom 1:21–23, where the fundamental sin of non-Jewish humanity is described. This sin consists in the fact that, “although they have known God” from his actions in creation and history, they “have not glorified him as God” (οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν) but have given the glory (δόξα) due to God alone to images of mortal creatures (v. 23). If we place the interpretation of Abraham’s faith as “giving glory to God” in Rom 4:20 in the light of this accusation, the theological significance with which Paul endows Abraham here becomes even clearer: Because Abraham believed God’s promise when he was still uncircumcised, he was the first of the Gentiles to leave behind the fundamental sin of non-Jewish humanity and was therefore declared righteous by God.

This connection opens up another insight that is no less theologically significant.

Righteousness

When Paul, on the basis of Gen 15:6 establishes the connection of “faith” (πίστις) the word of God and “righteousness” (δικαιοσύνη), he presupposes a Jewish understanding of righteousness, which has its roots in the Old Testament. Here, righteousness is normed by the demands of a relationship, be it with other human beings or with God. With respect to the relationship between God and humans this means that human individuals are considered to having acted “righteously,” if they fulfill what God is demanding of them. This includes the demand that people—like Abraham did—have to believe without reservation what

God is saying to them. And when God declared Abraham righteous on the basis of this faith (Gen 15:6), he, according to the Old Testament's and Paul's understanding of righteousness, acknowledged that Abraham responded in the way that God requires of human beings when they hear His word, be it the promise of Gen 15:4–5 or the Gospel of Christ proclaimed by Paul. They have to trust the word spoken to them, because it is the word of God. Paul presupposes this understanding of righteousness in both Galatians and Romans.

What distinguishes Romans from Galatians at this point is that in Romans Paul adds a theologically remarkable interpretation. Only in Romans, and not in Galatians, does Paul connect justification through faith with the expression "righteousness of God" (δικαιοσύνη θεοῦ).⁷ What is characteristic of this connection is that Paul interprets justification through faith in Christ as a manifestation of God's own righteousness.

In the Protestant tradition the expression "righteousness of God" has often been interpreted as "passive righteousness" (*iustitia passiva*).⁸ According to this interpretation Paul with this expression is talking about a human quality. With the help of the genitive, it is argued, Paul wants to express that it is God alone who endows human beings with righteousness.

However, this interpretation mixes two different concepts that must be kept neatly apart. They missed the fact that also the expression "righteousness of God" presupposes an understanding of righteousness as a relational category denoting the appropriateness of behaviour within a given relationship. In this sense, when Paul speaks of the "manifestation" of God's righteousness in Rom 1:17 or 3:21, 26, he always and in accordance with the Old Testament means God's salvific action for his people. And, of course, in the relevant texts, "righteousness of God" always refers to an attribute of God and not of human beings. Isa 56:1 and Ps 98:2 illustrate this most clearly:

⁷ Cf. Rom 1:17; 3:21, 22, 25, 26; 10:3.

⁸ Cf. already Martin Luther himself in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* LIV (Weimar: Böhlau, 1928), 186.7.

Isa 56:1: My salvation will come, and my righteousness will be revealed.

Ps 98:2: The Lord has made known his salvation; he has revealed his righteousness in the sight of the nations.

This means that the righteousness that God imputes to those who give him glory because they believe his word and the righteousness of God are two different concepts that are linked together by Paul only in Romans.

One concept—the righteousness of the human being that trusts in the word of God—is derived from Gen 15:6. On the basis of this text Paul, in Galatians, had developed the idea that God justifies people altogether through faith (Gal 2:16; 3:6–9, 11; 3:21, 24). Here righteousness is a quality of human beings that God imputes to them. In this context the righteousness of God does not come into play.

The other concept, the idea of God's righteousness, is represented by texts like Isa 56:1 and Ps 98:2. Here, righteousness is a quality of God and it is made manifest in God's saving intervention for his people.

Paul connects these two concepts by interpreting the righteousness, that God credits to those who believe as the manifestation of God's saving righteousness. According to Romans, God makes use of the gospel to let his saving righteousness become reality. In Rom 3:25–26 the two concepts are closest to each other:

(Christ Jesus) ²⁵ whom God set forth as a propitiatory sacrifice according to faith through his blood, for a manifestation of his righteousness (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ), because in his divine forbearance he had passed over former sins, ²⁶ for a manifestation of his righteousness (πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ) at the present time, that he might be righteous and declare righteous the one who has faith in Jesus (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ).

Paul here depicts the death of Jesus, which faith perceives and thus makes efficacious as a salvific event, as “manifestation” of the righteousness of God in two respects: first, for the sake of God himself (“that he might be righteous;” v. 26b), and second, for the sake of those who believe the death of Jesus being a propitiation for their sins, since it is this faith which God recognizes as righteous behaviour.

This interpretation of justification by faith as a manifestation of God's righteousness brings us to our next topic, in which we can see how Paul in Romans theologically develops what he previously wrote in Galatians.

God

If we take another look at Rom 4, we discover a further element affecting Paul's argument in this chapter, namely, how Paul speaks of God. The reference to God makes it possible for Paul to describe the faith of Abraham as a prefiguration of Christian faith. In both cases God is the reference point of faith in that sense that he is the one who overcomes death: Abraham believed in God "as the one who gives life to the dead" (Rom 4:17), and the Christians believe in God "who raised from the dead Jesus, our Lord" (Rom 4:24). Paul is therefore concerned with the unchanging identity of God, and this also includes the principles on which justification is based. With the example of Abraham, Paul wants to show that God has always justified human beings on the basis of faith and will never justify them in any other way than on the basis of faith. God never enters "works" into the "righteousness" column, only "faith":

Rom 4:2, 5: ² If Abraham was justified by works, he has something to boast about, but not before God. ... ⁵ And to the one who does not work but trusts him who justifies the ungodly, his faith is counted as righteousness.

What connects Christians with Abraham is the sameness of God and the consistent principles of his declaring humans righteous.

Thus, in Romans 4 Paul unfolds what he has said in the immediately preceding verses, in Rom 3:28–30:

²⁸ We maintain that a human being is justified by faith apart from works of the law. ²⁹ Or is God the God of Jews only? Is he not also the God of Gentiles? Yes, also of Gentiles, ³⁰ since there is one God (εἷς ὁ θεός), who justifies the circumcision by faith and the uncircumcised through faith.

Paul speaks here of God as God. He makes recourse to the Shema Yisrael, Israel's monotheistic confession ("Hear, O Israel: Adonaj is our God, Adonaj is one"; Deut 6:4). Correspondingly, he also sublates the

distinction between Jews and Gentiles by subsuming the two under the generic term “human being” (*ἄνθρωπος*). Thus, the oneness of God finds correspondence in the anthropological unity of all human beings. At that level where God is God, Jews and Gentiles can be nothing else but humans. This finds expression in v. 30. The one God, who stands opposite all humankind (“the circumcised and the uncircumcised”), can do nothing but treat all humans equally, and that means here that he takes faith as the basis for the justification of all humans, without difference or exception. This brings us to the next topic:

Anthropology

Paul had sublated the difference between Jews and Gentiles into their being humans already in Gal 2:15–16:

¹⁵ We are Jews by birth and not Gentile sinners, ¹⁶ yet we know that a human being (*ἄνθρωπος*) is not declared righteous by works of the law but through faith in Jesus Christ. We too came to believe in Christ Jesus, in order to be justified by faith in Christ and not by works of the law (ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου), because by works of the law no flesh (*πᾶσα σὰρξ*) shall be justified.

As in Rom 3:28–30, Paul has here not only justified this thesis with the commonality of faith. He has also drawn a dividing line from the fulfillment of the Torah, which according to the understanding of Paul the Jew God had given his people so that they could demonstrate their election and distinction from the nations every day anew. What is new in Romans is that a further reason is added: The difference between Jews and Gentiles is not only made void by faith but also by sin. Accordingly, in Romans 1:18–3:20 Paul begins with a description of the universality of sin, to which both Jews and Gentiles are equally subjected. In Rom 3:9 he lets this description culminate in the statement “that Jews and Greeks—all of them are subject to sin (*πάντας ὑφ’ ἁμαρτίαν εἶναι*)” and in Rom 3:20 Paul summarizes this section of his letter with recourse to Ps 142:2 by using the same words as in Gal 2:16: “By works of the law no flesh shall be justified before him.”

In Rom 5:12–14, Paul explains for the preceding description. According to this text, sin determines the nature of every human being since Adam. Because Adam as the first human being sinned, sin has become an anthropological quality. Every person who has descended from Adam must inevitably sin.

Paul develops this idea most impressively in Romans 7, where he clothes the anthropological subjection to sin in a series of metaphors.

Rom 7:14: ... I am fleshly, sold under sin.

Rom 7:17: So now it is no longer I who do it, but sin that dwells in me.

Because humanity is “fleshly,” it is “sold under sin” (v. 14). Of course, Paul does not mean the so-called “sins of the flesh.” Rather, he uses this category as a metaphor for the inevitability of sinning. Just as human existence without “flesh” is inconceivable, so is human existence without sin inconceivable. Instead, the unavoidable of sinning is part of the basic existential equipment of every human being.

Secondly, Paul describes sin as a slave owner to whom every human being is sold and whose orders must be executed unconditionally.

And thirdly, the rule that sin exercises over every human being is conceived metaphorically as a form of demonic possession. Sin “indwells” every human being like an evil spirit. The ego, which here represents the Jewish individual who tries again and again to fulfill the Torah, has lost its autonomy and ceded its individuality to sin. This has already brought us to the last topic:

Sin and the Law

Paul’s bringing up this topic in Romans is not really surprising either, since—as already said—according to the understanding of Paul the Jew, the difference between Israel and the nations is expressed and represented by the practice of the Torah. Therefore, the Torah is an indispensable part of Israel’s election. It is, so to speak, the outwardly visible side of

election.⁹ Its fulfillment therefore also conveys “righteousness,” because only by leading a different life than the nations Israel meets the requirements of her special relationship with God consisting in the participation in God’s holiness. With this claim, the Torah naturally contradicts the role that Paul ascribes to faith in Christ, because this faith has its peculiarity in the fact, that it sublates the difference between Jews and Gentiles. Paul is therefore forced to deny the Torah its theological claim just outlined, and he does this by placing also the Torah under the rule of sin. In Gal 3:21–22 Paul had only briefly hinted at this situation:

²¹ If a law had been given that could make alive, righteousness would indeed be by the law. ²² But Scripture has confined everything (τὰ πάντα) under sin ...

By emphasizing that “Scripture has confined everything under sin” Paul makes clear that sin was in the world before the law was given. Sin has a head start over the law, because Adam was earlier than Moses. Human beings can only ever encounter the commandments of the law as sinners. Sin is always already present, and human beings can thus do nothing other than sin again and again by transgressing the law.

In Romans, this configuration is developed in more detail twice: in Rom 5 and in Rom 7.

In Rom 5:13–14 Paul emphasizes the independence of sin from the law by pointing out that death as a result of sin made people die already before the Law had been given:

¹³ For before the law sin was in the world, but sin is not accounted (οὐκ ἐλλογεῖται) where there is no law. ¹⁴ Yet death reigned from Adam until Moses, even over those who had not sinned like the transgression (παράβασις) of Adam.

This fits in with the overarching theme of the letter, insofar death is one of the qualities that Jews and Gentiles have in common. According to v. 13 the law changes the situation by letting sin become “accountable” (ἐλλογεῖται). What is meant by this is explained in v. 14: The law gives sin a definite empirical form, namely the form of the “transgression”

⁹ Cf., e.g., Exod 19:6; Lev 11:44–45; 19:2–37; 20:26; Deut 7:6–11; 14:1–2; 26:16–19.

(παράβασις) of a commandment. This is the same form that Adam had given to his sin, and that's exactly why the law makes everything much worse: For Adam there was only one single commandment, which he could break and which he broke, whereas the law contains a large number of commandments which people can break, and which they perpetually break. This is precisely what Paul alludes to in v. 20: "The law slipped in that trespass might increase (ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα)." By this Paul is saying that not only does the law not prevent sin, but it even multiplies it, and instead of helping humanity, it entangles humanity deeper and deeper into an existence ruled by sin.

In Rom 7 Paul delivers an apology for the Torah. The law as such is not sin (v. 7a). He wants to ward off the impression that could arise from what he has written before: that the Torah itself is responsible for sin. In contrast to this impression, Paul makes it clear that the law as "the law of God" (vv. 22, 25b), which, like God himself, is "holy", righteous" and "good" (v. 12), is merely utilized by sin. Paul shows what happens when sin encounters a law. While sin as such, i.e. independent from the law, is innocuous (v. 8), it is only through the law that it is made active. In this context, it is of crucial importance that Paul places the relationship between sin and the law in the light of the story of Adam:

Rom 7:11: Sin, seizing an opportunity through the commandment, deceived me (ἐξηπάτησέν με) and through it killed me.

Paul here depicts the encounter of the exemplary Jewish self with the Torah as reprise of the story of Adam's fall. He transfers the role of the serpent to sin which ensures that the same deception, into which Adam was led, is repeated again and again when a Jewish individual encounters a commandment of the Torah. Here too, Paul's account aims to level out the difference between Jewish and non-Jewish humanity with respect to the Torah: Paul wants to demonstrate that the Jewish use of the Torah is determined by one and the same *condicio humana*, which Jews and non-Jews have in common. He is bringing to mind that every Jewish self is an adamic self and that this very "adamicity" also determines its handling of the Torah.

At this point, a brief intermediary conclusion can be drawn: In his discourse on sin, Paul aims at the same goal as in his discourse on faith. He intends to prove that there is no difference between Jews and Gentiles, because both, the former just like the latter, are ruled by sin. Here too Paul is grappling with Jewish election theology, and his implicit dialogue partner is none other than Paul the Jew. Vis-à-vis him, Paul the apostle questions the Jewish certainty that before God there is a difference between Jews and Gentiles.

HYPOTHETICAL CONCLUSION

If we were to draw a conclusion at this point, a coherent picture would emerge. It reveals the semantic field of a theological concept coming to expression in three key texts from Galatians:

Gal 3:28: There is neither Jew nor Greek (οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνα), there is neither slave nor free, there is neither male nor female, for you are all one in Christ Jesus (πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).

Gal 5:6: In Christ Jesus neither circumcision nor uncircumcision avails anything, but faith working through love (ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ισχύει οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη).

Gal 6:15: Neither circumcision nor uncircumcision is anything, but a new creation (οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστίν οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις).

With the help of this semantic field Paul creates a symbolic universe in which there is no distinction between Jews and Gentiles. In Romans, this assurance of reality is concentrated twice in one and the same statement: οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή ("there is no distinction"). In Rom 3:22 Paul explains it anthropologically (Jews are sinners just like Gentiles), and in Rom 10:12–13 he unfolds it soteriologically (Jews and Gentiles have one and the same Lord, who will save everyone who calls on his name).

It is not only between the lines that Paul practices a Christian identity management to prove that faith in Christ establishes membership in the people of God chosen in Abraham. Insofar this faith and the salvation

based on it are necessarily and fundamentally open for all people—regardless of whether they are Jews and live according to the Torah or they are not and do not. Attributions of identity that are based on different assurances of reality are thereby made theologically invalid. It is, therefore, not surprising that Paul the Apostle develops this theological context of justification in Romans in dialogue with Paul the Jew.

However, if I were to stop here, the overall picture would remain incomplete, because there is another theological development from Galatians to Romans that contradicts most of what I have said so far. This is Paul the Apostle's answer to a theologically essential question posed to him by Paul the Jew:

WHAT ABOUT ISRAEL?

I want to specify this question and ask more precisely: What about the non-Christian majority of Israel? This clarification is needed because Paul uses the term Israel inconsistently. In Romans, he often uses "Israel" as an umbrella term for all Jews. From this follows that every Jew who confesses Jesus as "Lord" does not cease to belong to Israel (cf. esp. Rom 9:6, 27; 11:1, 7, 25, 26). Only sometimes does Paul restrict this designation to non-Christian Jews. In Rom 11:7 both references appear side by side. Paul calls the Christian members of Israel *ἡ ἐκλογή*, whereas he considers all the others (*οἱ λοιποὶ*) as "having been hardened" (*ἐπωρώθησαν*). It is the latter that are in the focus of this section.

In Gal 4, Paul has drawn three lines of connection between Abraham's family and the current situation: First, he puts the non-Christian majority of Israel, "the present Jerusalem ... with her children", in an allegorical correspondence to the slave Hagar, because they as well as she were slaves (v. 25). Conversely, he qualifies the Gentile-Christians as being represented by Isaac, the son of a free woman (vv. 23b, 28). And finally, by quoting Gen 21:10 he states indirectly that "the present Jerusalem ... with her children" were excluded from Abraham's inheritance.

Gal 4:30: What does Scripture say? 'Throw out the slave woman and her son. For the son of the slave woman will not inherit along with the son of the free woman' (*Gen 21:10*).

In Romans, Paul takes up the question of the current situation of Israel's non-Christian majority again, and his answer could hardly be clearer: The difference between Israel and the nations, based on God's election, still applies. Because non-Christian Jews still belong to Israel, whom God has chosen to be his people and set apart from the other nations, they continue to occupy an exceptional status vis à vis the Gentiles. Paul bases this certainty on two arguments:

On the one hand, by focusing on God: In Rom 3:1–4, Paul the Apostle answers Paul the Jew's question, as to whether the unfaithfulness of some Jews can render their exceptional status vis-à-vis the Gentiles irrelevant, in an unambiguous manner:

¹ What advantage then has the Jew, or what is the value of circumcision? ² Much in every way! ... ³ What if some were unfaithful (ἡπίστησαν)? Will their unfaithfulness (ἀπιστία) nullify the faithfulness (πίστις) of God? ⁴ Certainly not! Indeed, God will be true whereas 'every human being is a liar' (*Ps 115:2*).

The pivotal point of Paul's argument is that he transforms the relationship between God and Israel into the relationship between God and humanity: Human unfaithfulness can never cause God to abandon his faithfulness, because it can never reach it. When God elected Israel to be his chosen nation he did not react to a certain quality or behaviour of this people. Instead, he has chosen Israel unconditionally and voluntarily. And because it was not a certain behaviour of Israel that caused God to choose this nation, according to Paul, no behaviour on its part is conceivable that could cause God to withdraw his election. In Rom 11:29, Paul summarizes the result of this argument: "Irrevocable (ἀμεταμέλητα) are God's gifts and his call."

Paul's second argument is drawn from his view on Israel's non-Christian majority itself. We encounter it three times in Rom 11:

Rom 11:16: If the firstfruits are holy, so too is the lump. If the root is holy, so too are the branches.

Rom 11:24: ... how much more will these, οἱ κατὰ φύσιν, be grafted into their own olive tree.

Rom 11:28b: ... concerning the election they are beloved for the sake of the fathers.

These statements leave no doubt: For Paul, Israel's non-Christian majority still holds an exceptional status with God. This is due to nothing other than that they belong to that people whose "fathers" God had chosen from among the nations. And what is more: He even assumes that this exceptional status is mediated κατὰ φύσιν (v. 24), i.e. by the continuity of physical descent and that it cannot be lost. God loves Jews because they are Jews; he loves Gentiles only after they have become Christians. That is why Paul can confidently state in v. 26 that "all Israel will be saved (πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται)." He remains silent about how this is supposed to happen, and he probably didn't know either.

Nevertheless, it is obvious that not only this solution to the question "What about Israel?," but especially its theological substantiation is in tension with the assertion, formulated several times in the first part of Romans, that there is no distinction before God between Jews and Gentiles. We therefore cannot avoid the conclusion that Paul did not succeed in finding a theologically coherent solution of this tension. And what is even more: Also, he himself was fully aware of this failure. We can infer this from the concluding hymn in which he states the incomprehensibility of God's ways (Rom 11:33–36):

³³ Oh, the depth of the riches and wisdom and knowledge of God! How unfathomable are his decisions and unsearchable his ways! ³⁴ For who has understood the mind of the Lord? Or who has become his counselor? ³⁵ Or who has given him a reward beforehand? ³⁶ For out of him and through him and to him are all things. To him the glory for ever and ever! Amen.

With these words Paul himself states that he has reached the end of his wisdom. His theological reflections on the Israel question have led him into an aporia. The interpreters of Paul are well advised not to try to be smarter than him. Therefore, it is appropriate to stop here.

Citing the Scriptures in Paul’s Letter to the Romans

CATRIN H. WILLIAMS

University of Wales Trinity Saint David

Research Fellow at the University of the Free State, Bloemfontein, South Africa

c.h.williams@uwtsd.ac.uk

INTRODUCTION

Even a cursory reading of Romans confirms the importance of the Jewish Scriptures as the authoritative basis and, to a large degree, the conceptual framework for the arguments set out by Paul in his letter. The text flows, in all but three of its sixteen chapters,¹ with the constant support of one explicit citation after another. Indeed, depending on how rigidly one applies certain criteria for identifying quotations, Paul’s scriptural ‘foot-print’ in Romans ranges from around fifty to seventy quotations,² amounting to around twice the number of scriptural citations recorded in all of his other undisputed letters put together. Most of the quotations in Romans are, moreover, drawn from the same cluster of scriptural texts that feature prominently in other New Testament writings: Genesis,

¹ The exceptions are Romans 5–6 and 16.

² The number of quotations in Romans is more likely to be at the lower end of this spectrum (between 50–55 quotations) if one applies the following two criteria, ideally (though see Rom 10:13; 11:34–35; 12:20) in combination with each other: a) readers/listeners are alerted to the presence of a quotation by the author’s use of a citation formula; and b) one must search for evidence of the use of word combinations in a manner clearly recognizable from their occurrence in an antecedent text (or texts).

Deuteronomy, Psalms and Isaiah. This selection, with the addition of Exodus, also dominates the more indirect modes of scriptural reference within the letter, including numerous—often intricate—verbal and/or thematic allusions to specific scriptural verses and passages as well as direct references to events and figures from Israel's past, all of which provide attestation of Paul's detailed knowledge of and profound indebtedness to Scripture.

From the outset of the letter, Paul is eager to explain to his listeners and readers how the Jewish Scriptures are inextricably tied, and provide the interpretative key, to his understanding of the gospel. Already in the opening verses Paul describes the 'gospel of God' (εὐαγγέλιον θεοῦ), for which he has been set apart to proclaim (1:1), as 'promised beforehand through his prophets in the holy scriptures' (ὁ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις), the gospel concerning his Son (1:2–3). Here he makes use of the rarely attested verb προεπαγγέλλω ('promise [or announce]³ in advance') to accentuate the close relationship between God's past promises, as testified and proclaimed in the Scriptures, and their realization in the gospel in the present (eschatological) age. Paul's use of the phrase 'through his prophets' (1:2) does not necessarily denote specific prophetic writings, that is, 'the prophets' in distinction from the Torah (cf. Rom 3:21), but rather, more broadly, the character of the 'holy scriptures' as providing prophetic testimony to the gospel as understood and preached by Paul.⁴ Consequently, the scriptural figures who are explicitly named in the letter are to be counted among 'the prophets' whose words point forward to the Christ-event and

³ Although most English translations and commentaries render the verb προεπαγγέλλω as 'to promise beforehand' (cf. BAGD 705), Brendan Byrne, *Romans*, Sacra Pagina 6 (Collegeville: Liturgical Press, 1996), 43, suggests that the rendering 'announce beforehand' (cf. *LSJ* 1478) captures more effectively Paul's sense of Scripture as an 'anticipatory proclamation' of the gospel instead of 'the prophets' simply promising good news that will take place in the future.

⁴ As emphasized by Jens Schröter, 'Israel's Scriptures in Romans', in Matthias Henze and David Lincicum (eds), *Israel's Scriptures in Early Christian Writings: The Use of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2023), 340.

continue to ‘speak’ in the present.⁵ This hermeneutical focus on the Scripture as foreshadowing the gospel of Christ is also given clear expression in the letter’s penultimate chapter, where Paul states that whatever was written previously (προεγράφη) was written ‘for our instruction’ (εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν), ‘so that by the steadfastness and by the encouragement of the Scriptures (καὶ διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν) we might have hope’ (15:4).

That the gospel’s message accords with the Scriptures is further clarified by Paul in what C. K. Barrett has described as ‘the “text” of the epistle’ (1:16–17),⁶ with Paul programmatically defining the gospel as ‘the power of God for salvation to everyone who believes, to the Jew first and also to the Greek’ (1:16) because God’s righteousness is revealed in the gospel from faith to faith (1:17a). At this point, and for the first time in Romans, Paul uses a scriptural quotation (1:17b) to confirm his own declaration about the power of the gospel. The introductory formula selected for this purpose, ‘as it is written’ (καθὼς γέγραπται), occurs frequently in the letter,⁷ and emphasizes the writtenness, that is, the authoritativeness of Scripture. Specifically, in Romans 1:17, it heightens the pivotal role played by every component of the scriptural quotation that follows (Hab 2:4) in Paul’s overall argumentation that God saves Jews and Gentiles by faith in Jesus Christ: ‘The one who is righteous by faith will live’ (ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται).⁸ This scriptural citation

⁵ Moses (Rom 10:5, 19); Isaiah (9:27, 29; 10:16, 20, 21; 15:12); Hosea (9:25); Elijah (11:2); David (4:6; 11:9). The verbs used in these passages to convey the testimony of individual scriptural figures, and indeed elsewhere of ‘Scripture’, are often in the present tense.

⁶ C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, Black’s New Testament Commentaries (London: Adam & Charles Black, 1957), 27.

⁷ Cf. also Rom 2:24; 3:4; 3:10; 4:17; 8:36; 9:13; 9:33; 10:15; 11:8; 11:26; 14:11; 15:3; 15:9; 15:21.

⁸ This interpretation is favoured by, among others, C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1975), 1:101–102; Michael Wolter, *Der Brief an die Römer*, EKKNT 6.1 (Göttingen: Patmos Verlag, 2014), 1:127. The alternative interpretative rendering of the quotation, ‘the one

is close to the Septuagintal rendering of Habakkuk 2:4b according to the majority of textual witnesses, but without the possessive pronoun μου after ἐκ πίστεως ('by my [God's] faithfulness'). If this is a deliberate omission on Paul's part, rather than a variation in his underlying source text, it could support the view that he interprets this scriptural reference ('by faith') in terms of human response to God's revealed righteousness. Alternatively, Paul may have phrased the quotation with deliberate ambiguity in order to encourage his audience, at this early juncture in the letter, to consider whether the prophet's reference to ἐκ πίστεως connotes God's faithfulness and/or human faith.⁹ This first scriptural quotation in Romans undoubtedly brings to the surface some of the challenges faced by scholars in seeking to identify the actual source(s) of Paul's quotations and also, as will be explored later in this essay, in determining the interpretative import of modifications made to several of those quotations in Romans.

Certainly, in the various ensuing sections of the letter, scriptural quotations are used by Paul to support his central claim that God's righteousness is revealed for all humankind. Thus, the distribution and purpose of the quotations in Romans can, broadly speaking, be mapped out as follows¹⁰: first, to explain that salvation is available to all who

who is righteous will live by faith' is supported, e.g., by Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 33 (New York: Doubleday, 1993), 264–65

⁹ See further James D. G. Dunn, *Romans 1–8*, Word Biblical Commentary 38A (Dallas: Word Books, 1988), 44–45. More recently, Beverly Roberts Gaventa, *Romans: A Commentary*, The New Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 2024), 54, draws attention to the enigmatic character of Paul's quotation from Habakkuk 2:4, particularly as to whether ἐκ πίστεως modifies ὁ δὲ δίκαιος or ζήσεται, suggesting that the cited scriptural words express 'Paul's utter conviction that those whom God makes righteous ("the righteous one[s]") will live (both now and into the future) out of the faith in Jesus Christ that has been given them by Christ himself.'

¹⁰ See further Colin G. Kruse, 'Paul's Use of Scripture in Romans', in Stanley E. Porter and Christopher D. Land (eds), *Paul and Scripture*, Pauline Studies 10 (Leiden: Brill, 2019), 77–92, here 77.

believe, Jews as well as Gentiles; secondly, to highlight the universal sinfulness of humankind and that salvation from sin comes only through Jesus' death (cf. Rom 3:25); thirdly, the particularly dense concentration of scriptural citations in chapters 9–11, to accentuate God's faithfulness in the face of Jewish unbelief, which has consequences for the salvation of God's elect people; and, finally, to offer encouragement and ethical guidance to the recipients of the letter. If indirect modes of scriptural reference have the capacity to disclose much about the significance attributed by Paul to a scriptural passage or to his understanding of figures like Abraham (Rom 4),¹¹ and belong to Paul's rhetorical strategy of making his audience(s) 'work' as part of the elucidatory process,¹² there is no doubt that the multiple scriptural citations in Romans also shape and even control large sections of his letter; they are indispensable to both its structure and interpretation. Paul does not use quotations simply to support his own statements but as crucial building-blocks in the development of his argument.

What emerges, moreover, from a close examination of each scriptural citation in Romans is that Paul's primary source is the Greek Bible or Septuagint. The central role of the Greek translations of the Jewish Scriptures for interpreting the form of Paul's scriptural citations has been convincingly demonstrated in Pauline scholarship over the past few decades, including Dietrich Alex-Koch's exhaustive—and highly influential—investigation of the source of each quotation in all of Paul's

¹¹ See further David Lincicum, 'Citations in the New Testament', in Alison G. Salvesen and Timothy Michael Law (eds), *The Oxford Handbook of the Septuagint* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 528–29.

¹² On the rhetorical function of elusiveness and indeterminacy to promote audience participation, see especially Kathy Reiko Maxwell, *Hearing Between the Lines: The Audience as Fellow-Workers in Luke-Acts and Its Literary Milieu*, LNTS 425 (London: T&T Clark, 2010), 27–76; with particular reference to scriptural allusions, see Catrin H. Williams, 'How Scripture "Speaks": Insights from the Study of Ancient Media Culture,' in David Allen and Steve Smith (eds), *Methodology in the Use of the Old Testament in the New*, LNTS 579 (London: T&T Clark, 2019), 61–63.

undisputed letters.¹³ This task has been taken further by Christopher Stanley in a more methodologically nuanced study of all of Paul's scriptural quotations,¹⁴ and, more recently, by Kata Kujanpää in an insightful examination of the rhetorical and wide-ranging argumentative functions of scriptural quotations in Romans.¹⁵

Granted, these and other explorations must be conducted from 'the Septuagint' as an entity attested in Christian manuscripts from the third century onwards, especially in the codices of the fourth and fifth centuries CE (Vaticanus and Sinaiticus), but also as reconstructed in modern critical editions. This undoubtedly inhibits any attempt at searching for the original source (or *Vorlage*) of Paul's quotations. Determining the source, form and function of the scriptural citations in Romans can, as a result, be a painstaking exercise. And while over fifty percent of Paul's quotations in Romans correspond exactly to their Septuagintal counterparts, in the case of the other half the wording of the citations differs, sometimes markedly, from the Septuagint. There are good grounds for arguing that, on several such occasions, Paul himself is responsible for adapting his quotations to bring them into line with his argument, while in other cases it is more likely that he is citing from Greek revisions more closely resembling the Hebrew texts. The next section of this essay will consider some key issues regarding the form and function of Paul's scriptural quotations, and it will do so with reference to illustrative examples drawn from his letter to the Romans.

¹³ Dietrich-Alex Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1986). For a particularly helpful survey of scholarship since the nineteenth century on scriptural quotations in Paul's letters, see Jonathan D. H. Norton, *Contours in the Text: Textual Variation in the Writings of Paul, Josephus and the Yabad*, LNTS 430 (London: T&T Clark International, 2011), 5–38.

¹⁴ Christopher D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, SNTSMS 74 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

¹⁵ Katja Kujanpää, *The Rhetorical Functions of Scriptural Quotations in Romans: Paul's Argumentation by Quotations*, NovTSupp 172 (Leiden: Brill, 2019).

OBSERVATIONS ON PAUL'S SOURCES
AND CITATION TECHNIQUES

Among the questions shaping scholarly discussion on Paul's methods of citing the Jewish Scriptures, especially in the case of quotations exhibiting differences from the Septuagintal texts, is whether he had access to other textual traditions, such as Greek versions that had been revised to make them more closely aligned with known Hebrew readings, or was he translating directly from the Hebrew text. When it comes to Paul's access to possible sources, a question often raised is whether he could have been quoting the passages from memory or from written texts, either because he had some scrolls at his disposal or because he worked from an already prepared collection of scriptural excerpts.¹⁶ It should, nevertheless, be borne in mind that distinguishing between 'memory' and 'literary dependence' in this regard may not be possible. Relying on a process of memorisation for the purpose of citation does not necessarily lead to 'lapses' or 'errors', but instead, as Jonathan Norton has cogently noted: 'Assuming that an ancient person memorized the text of a given manuscript copy verbatim, we must acknowledge that citation from memory would be indistinguishable from direct citation from the written source'.¹⁷

Seeking an answer to such questions becomes less acute if Paul himself, where he deemed it necessary, was responsible for the wording of his scriptural source(s), regardless of whether he had memorised those sources or they were accessible to him in written form. Each one of his

¹⁶ On Paul's possible use (and composition) of *excerpta* of scriptural verses/passages, see, e.g., Stanley, *Paul and the Language of Scripture*, 74–79, who also provides evidence of how this was common practice in the ancient world.

¹⁷ Norton, *Contours in the Text*, 26. This equally applies to an author's possible interpretative modifications to source texts, whether those have been memorised or accessed visually in their written form. See further J. Ross Wagner, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul <in Concert> in the Letter to the Romans*, NovTSupp 101 (Leiden: Brill, 2002), 23.

scriptural quotations must certainly be examined on a case-by-case basis, and the possibility left open that Paul may have come across different textual traditions and that he could have done so through various means. A range of scenarios can be envisaged in this respect: Paul's access to scrolls, whether occasionally (in synagogues and/or via his own congregations) or via his own personal copies, with some containing alternative textual forms to those he had encountered in other scrolls; his own notes prepared on wax tablets, including collections of excerpts; owing to memorisation; or because of engagement with other Christ-believers on matters of scriptural interpretation.¹⁸ And while textual pluriformity or diversity was a well-established phenomenon in the first century CE, the interpretative freedom exerted by ancient authors by means of their use of various citation techniques must also be given due consideration. If the wording of Paul's quotations can, therefore, be shown to differ from all other known versions, and that those deviations are more satisfactorily explained as being theologically, contextually, stylistically or rhetorically motivated for the purpose of the letter's argument, then it can be plausibly claimed that Paul himself intentionally adapted the wording of the scriptural source in question. A small selection of scriptural quotations from Romans will now be examined so that some of Paul's likely sources and citation techniques can be demarcated and described, especially in relation to his engagement with Septuagintal (and other Greek) readings.

Paul's Reuse of Hebraizing Revisions

As I noted earlier, it is often suggested that, where the wording of the citations is closer to the Hebrew (proto-Masoretic) text than to the Septuagint, Paul may not necessarily be translating directly from the Hebrew but rather drawing on Greek readings that have already been modified to bring them into greater conformity with the original Hebrew text, a phenomenon widely described as the Hebraizing revision of Greek

¹⁸ Cf. Norton, *Contours in the Text*, 13, 34.

(Septuagintal) texts. One widely acknowledged example of this phenomenon is the scriptural quotation in Romans 10:15,¹⁹ which belongs to Paul's broader argument concerning the lack of a believing response to Christ by the majority of Israel (10:14–21). After highlighting in a series of rhetorical questions why the gospel message needs to be heard (10:14) and why messengers need to be sent to preach that message (10:14–15), Paul's first explanatory quotation, an 'essential step in the argument' about the need to send preachers,²⁰ is drawn from Isaiah 52:7, the wording of which deviates in a number of ways from the majority textual witnesses of the Septuagint.

Romans 10:15	Isaiah 52:7 LXX	Isaiah 52:7 (Lucianic)	Isa. 52:7 MT
As it is written, 'How beautiful (ὡς ὡραῖοι) are the feet of those who bring good news (οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων [τὰ] ἀγαθά)'.	'For I am the one who says, "I am here, like the springtime (ὡς ὥρα) upon the mountains, like the feet of the one bringing good news of a report of peace (ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης), like the one who proclaims good news (ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά)'".	'How beautiful (ὡς ὡραῖοι) upon the mountains are the feet of the one bringing good news of a report of peace (πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης), the one who proclaims good news (εὐαγγελιζομένου ἀγαθά)'.	'For I am the one who says, "I am here". How beautiful (וְהַיְוֵנוּ) upon the mountains are the feet of the one bringing good news of peace, the one bringing news of good things'.

¹⁹ For other cases of Hebraizing revision in Paul's scriptural sources, see Kujanpää, *Rhetorical Functions*, 335: Romans 9:14, 33; 11:3, 4; 12:19; and possibly 10:20.

²⁰ C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1979), 2:535.

In the Hebrew text of Isaiah 52:7, God's speech, 'For I am the one who says, "I am here"', is followed by a new sentence opening with the words, 'How beautiful upon the mountains are the feet of the one bringing good news of peace'. In the Septuagint, at least according to standard editions and translations, there is no break to form two sentences; rather, God's declaration, 'I am here', is followed by a series of comparisons focusing on the nature of his presence: like (ὥς) the springtime upon the mountains, like (ὥς) the feet of the one bringing good news of a report of peace, like (ὥς) the one who proclaims good news.²¹ As this Septuagintal rendering stands, it reads as though God is comparing himself to the feet of the messenger, as a description of God himself coming and bringing good news to Zion.²²

Paul's quotation of this scriptural verse bears closer resemblance to the Hebrew text, where, different from the Septuagint, there is no comparative element but instead an exclamation, 'How beautiful are the feet...'. There is, moreover, a Greek variant reading, found in several predominantly Lucianic manuscripts, which corrects the syntax of the Septuagint rendering to bring it more into line with the Hebrew text. The noun ὥρα ('springtime') now becomes the adjective ὡραῖος ('beautiful'); the first occurrence of ὥς becomes an exclamatory expression; while the other two Septuagintal occurrences of ὥς are omitted. The striking resemblance, both verbally and syntactically, between this Lucianic version and Paul's wording of the quotation suggests that he is citing the Isaianic text according to this version instead of translating directly from the Hebrew text.²³

²¹ See further Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, 66–67; Stanley, *Paul and the Language of Scripture*, 134–41; Kujanpää, *Rhetorical Functions*, 173–77.

²² Cf. Wagner, *Heralds of the Good News*, 171.

²³ Wagner, *Heralds of the Good News*, 172–73, convincingly argues that the Lucianic manuscripts have not themselves been influenced by Paul's wording of Isaiah 52:7, because they do not include the variations in Romans 10:15 that are distinctively Pauline (on these changes, see further below).

Paul also appears to make significant modifications to the version of Isaiah 52:7 available to him, two of which will now be considered. First, his condensed version of the Isaianic verse lacks the Lucianic reference, also attested in all known LXX readings, to the location of the messenger ‘upon the mountains’, the geographical region near Jerusalem. That this deviation is to be traced back to Paul himself is suggested by the letter’s wider message about the inclusion of both Gentiles as well as Jews, thus transforming Isaiah’s description of a herald approaching Israel with a message of salvation into a declaration about the universal proclamation of the gospel. Secondly, and again in contrast to all known Greek (and Hebrew) versions of Isaiah 52:7, the singular ‘messenger’ (εὐαγγελιζόμενος) becomes the plural ‘messengers’ so that the news of good tidings in the quotation aligns with Paul’s repeated references in the immediate context to preachers of the gospel (Rom 10:16: τὸ εὐαγγέλιον [cf. 1:16], as well as the references to a plurality of preachers in 10:15 and to ‘their words’ in the scriptural quotation in 10:18).²⁴ His intention is clearly to adjust the citation so that it dovetails effectively—and fully—with his line of argument. As elsewhere in Romans 9–11, Paul’s citation of Isaiah 52:7 confirms, clarifies but also drives forward the case he builds in this particular unit (10:14–21). In line with the hermeneutical position he sets out in the letter’s opening section (1:2; cf. 15:4), Scripture is here understood to offer confirmation that God did indeed send out messengers to Israel (as well as to the Gentiles), so that Isaiah’s words serve as an authoritative foreshadowing of Paul’s own role, and that of other messengers, as divinely commissioned preachers of the gospel.

Paul’s Modifications to Septuagintal Sources

More widely attested in Romans are quotations whose scriptural source is, in all likelihood, a Septuagintal text, but which, once again, has been

²⁴ Cf., e.g., Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, 113–14; Gaventa, *Romans*, 297–98, who also refers to Paul’s earlier description of ‘the word of faith that we proclaim’ (10:8).

amended by Paul to secure closer correspondence between the citation and its new literary/theological context.²⁵ To illustrate this aspect of Paul's citation practice, attention can be drawn to a scriptural quotation belonging to the same argumentative unit (Rom 10:14–21) as the one examined in the previous section of this essay. Paul declares that many have refused to respond in faith (10:16, citing Isa 53:1), even though they have had the opportunity to hear the report that comes 'through the word of Christ' (10:17–18, citing Ps 18:5 LXX). He then explicitly identifies those who reject the gospel as the majority of Israel (cf. 10:16: 'not all have obeyed') by rhetorically probing whether they recognized the significance of what they have heard: 'Again, I ask: did Israel not understand?' (10:19a). The explanatory response comes not through Paul's own words, but rather in the form of a quotation from the second half of Deuteronomy 32:21 LXX (Rom 10:19b). It is introduced by the statement, 'First, Moses says', to signal its derivation from the Torah but also its function as a word of testimony whose relevance centers on the present time (λέγει): 'I will make you jealous of those who are not a nation; with a foolish nation I will make you angry'. By means of the voice of Moses, God's words, which in their original context concern Israel's future unfaithfulness (idolatry) and the consequences of Israel's actions, are interpreted by Paul as relating to the present: in the face of unbelieving Israel's disobedience and lack of acknowledgement of the gospel, he will incite jealousy and anger in his chosen nation in relation to those who are a no-nation (οὐκ ἔθνος), that is, believing Gentiles (cf. 9:25–26, 'not my people').²⁶

²⁵ Kujanpää, *Rhetorical Functions*, 339, observes that Paul adapts the wording of thirty of the fifty-one quotations in Romans examined in her study. That making adjustments to cited sources was a widespread practice among ancient writers is demonstrated clearly by Stanley, *Paul and the Language of Scripture*, 267–350.

²⁶ Because of the overarching thematic focus of Rom 10:14–21, Paul's quotation does not include the first half of Deut 32:21, which proclaims that God's own jealousy is provoked by Israel going after no-gods.

Romans 10:19	Deut 32:21 LXX
First Moses says, 'I will make you jealous of those who are not a nation; with a foolish nation I will make you angry'. πρώτος Μωϋσῆς λέγει· ἐγὼ παραζηλώσω <u>ὑμᾶς</u> ἐπ' οὐκ ἔθνη, ἐπ' ἔθνη ἀσυνέτω παροργιῶ <u>ὑμᾶς</u>.	'So I will make them jealous of those who are not a nation; with a foolish nation I will make them angry'. καὶ γὰρ παραζηλώσω αὐτοὺς ἐπ' οὐκ ἔθνη, ἐπ' ἔθνη ἀσυνέτω παροργιῶ αὐτούς.

Romans 10:19 makes two slight but significant changes to the Septuagintal version of Deuteronomy 32:21: twice it reads the second person plural ὑμᾶς ('you') instead of the third person plural αὐτούς ('them'). This reading finds no counterpart in the manuscript tradition of the Septuagint nor in the Hebrew text, whereas a rationale for Paul's own revision of the citation becomes apparent when its integral role in this chain of scriptural quotations is recognized. This quotation, together with the two Isaianic citations that follow (65:1 and 65:2 LXX) in Rom 10:20–21, are used to draw attention to the different responses to the gospel among Jews and Gentiles. Accordingly, Paul has deliberately adapted the pronouns in Deuteronomy 32:21 so that a clear, and rhetorically charged, contrast is created between two different groups: a direct address to unbelieving Israel ('you') about believing Gentiles ('them').²⁷ Similarly, whereas both Isaiah 65:1 and 65:2 function as God's words addressed to Israel in their original context, Paul establishes the Gentile mission as the subject of the first of these Isaianic quotations, thereby taking up and specifying the role of Gentiles as the unnamed 'no-nation' ('them') who will provoke Israel ('you') due to God's dealings with them (Deut 32:21) and who will find God without looking: 'I have been found by those who did not seek me (μὴ ζητοῦσιν); I have shown myself to those who did not ask for me (τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν)' (Isa 65:1, cited in Rom 10:20). Paul, in the next verse, retains the original referent in his

²⁷ Cf. Stanley, *Paul and the Language of Scripture*, 143–44; Wagner, *Heralds of the Good News*, 190.

quotation of Isaiah 65:2, 'But of Israel he [Isaiah] says' (again with λέγει), this time to describe Israel as 'disobedient and obstinate' people despite God persistently calling upon them by holding out his hands.²⁸

Isaiah's words (65:1–2) offer an explanatory response to Paul's earlier question about Israel's [lack of] understanding (10:19) but also to the function of the 'no-nation' (Deut 32:21): disobedient Israel must have understood but stubbornly rejected the gospel, particularly as 'God has actually been found by Gentiles who were not seeking him'.²⁹ Hence, all three scriptural quotations are to be expounded together and read in light of each other; collectively, they become the authoritative mouthpiece for Paul's line of thought in this part of Romans 9–11. Furthermore, although the wider context of Deuteronomy 32 is not overtly evoked at this point in Paul's argument, its anticipatory power is suggested by Paul's claims in the next chapter that Israel's jealousy will ultimately leads to its salvation (Rom 11:11–14; cf. 11:1, 26–27), thus recalling the assurances in the Song of Moses that God will not turn away from his people (cf. Deut 32:35–36). Paul, consequently, makes revisions to the Septuagintal versions of his scriptural quotations not only to provide support for his own arguments, but to underline that the arguments themselves, as shown in this particular example, are already inscribed and presently (and verbally) active in the summoned testimony of the Scriptures.

PAUL'S USE OF COMPOSITE QUOTATIONS

Paul's citation practices in Romans also contribute significantly to the phenomenon of composite scriptural quotations, a mode of scriptural reference that is receiving more focused and systematic treatment since the publication of the two volumes edited by Sean Adams and Seth

²⁸ See further Kujanpää, *Rhetorical Functions*, 198, 200.

²⁹ Cranfield, *Epistle to the Romans*, 2:541.

Ehorn on this topic.³⁰ Their project consistently defines a composite citation as an explicit form of scriptural quotation in which ‘literary borrowing occurs in a manner that includes two or more passages (from the same or different authors) fused together and conveyed as though they are only one’.³¹ Most of the citations examined in these two volumes fall into one of two categories: *combined* composite citations, when two or more excerpts are ‘joined back-to-back’ under a single citation formula,³² and *conflated* composite citations, in which a word or phrase from one passage is inserted into a quotation from another passage, ‘with no signal to the audience that such a commingling of texts has taken place’.³³ The interpretative lever that frequently justifies this mode of scriptural fusion within one quotation is the application of the Jewish exegetical device later described by the rabbis as *gezerah shawah*, although it is already widely attested in late Second Temple Jewish texts, including the Dead Sea Scrolls, the writings of Philo, and various Septuagintal books.³⁴ It involves the bringing together of two or more ‘distant’ scriptural texts on the basis of shared vocabulary (catchword links) and/or analogous themes found in the wider contexts of those texts.

³⁰ Sean A. Adams and Seth M. Ehorn (eds), *Composite Citations in Antiquity: Volume One: Jewish, Graeco-Roman, and Early Christian Uses*, LNTS 525 (London: Bloomsbury T&T Clark, 2016); Sean A. Adams and Seth M. Ehorn (eds), *Composite Citations in Antiquity: Volume Two: New Testament Uses*, LNTS 593 (London: Bloomsbury T&T Clark, 2018).

³¹ Adams and Ehorn, ‘What is a Composite Citation?’, *Composite Citations in Antiquity: Volume One*, 4.

³² Christopher D. Stanley, ‘Composite Citations: Retrospect and Prospect’, *Composite Citations in Antiquity: Volume One*, 204.

³³ See Stanley, ‘Composite Citations: Retrospect and Prospect’, 204.

³⁴ For specific examples in ancient Jewish texts, see, e.g., Catrin H. Williams, ‘John, Judaism, and “Searching the Scriptures”’, in R. Alan Culpepper and Paul N. Anderson (eds), *John and Judaism: A Contested Relationship in Context* (Atlanta: SBL, 2017), 80–85, 90–94; cf. Michael Tilly, ‘Paulus und die antike jüdischen Schriftauslegung’, *Kerygma und Dogma* 63 (2017), 175–76.

The essay on Romans contributed by Mark Reasoner to the *Composite Citations* project identifies a significant number of examples in the letter that meet the working definition of a composite citation (around twenty-five percent of all quotations, according to Reasoner's calculations),³⁵ all of which also fall into the categories of conflated or combined composite citation,³⁶ and frequently held together by catchword association.³⁷ To illustrate Paul's application of this exegetical phenomenon, I offer some observations on Romans 11:26–27, where Paul, in the final part of his extended discussion in chapters 9–11, anchors his confidence in God's faithfulness to Israel through appeal to Scripture. He speaks of the disclosure of a 'mystery' of the divine purpose, declaring that, as a consequence of the completion of the Gentile mission (11:25) and as expressed in the much-debated phrase: 'all Israel will be saved' (11:26a). In other words, the 'hardening' of a remnant of Israel (cf. 11:7, 17–24) will be taken away and, as receives clarificatory confirmation in the next quotation, Israel will be delivered from ungodliness. Paul may present the quotation in question as a single unit of scriptural testimony (11:26b: καθὼς γέγραπται), but it belongs to the category of a combined composite citation comprising of back-to-back excerpts drawn from two Isaianic passages. Much of the citation comes from the Septuagint's rendering of Isaiah 59:20–21, 'The one who delivers will come for Zion's sake; he will turn ungodliness away from Jacob. And this is my covenant with them'. However, the final part of the quotation takes the form of a slightly altered phrase from the last line of Isaiah 27:9 LXX, 'when I take away

³⁵ Mark Reasoner, "Promised Beforehand through his Prophets in the Holy Scriptures": Composite Citations in Romans', in *Composite Citations in Antiquity: Volume Two*, 128–58.

³⁶ The examples examined by Reasoner in his essay are as follows: a) combined composite citations: Romans 3:10–18; 9:25–26; 11:34–35; 14:11–12; and b) conflated composite citations: Romans 9:20; 9:27–28; 9:33; 10:6; 11:8; 11:26–27.

³⁷ One of the most striking examples of catchword association between two scriptural quotations in Romans is the presence of the verb λογίζομαι in both Genesis 15:6 LXX (Rom 4:3; cf. 4:6, 9, 23) and Psalm 31:1–2 LXX (Rom 4:7–8) to provide scriptural warrant for the notion of righteousness apart from works.

his sin', with no indication that a change of source is taking place at this particular point in the quotation. The aim of the citation, as part of Paul's wider argument in chapter 11, is to link the hope of Israel's future deliverance with covenantal renewal and the forgiveness of sins.

Romans 11:26–27	Isaiah 59:20–21 LXX	Isaiah 27:9 LXX
As it is written, 'Out of Zion will come the one who delivers; he will turn godlessness away from Jacob. And this is my covenant with them, when I take away their sins'. <u>ἥξει ἐκ Σιών</u> <u>ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει</u> <u>ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ.</u> <u>Καὶ αὕτη αὐτοῖς</u> <u>ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη,</u> <u>ὅταν ἀφέλωμαι τὰς</u> <u>ἀμαρτίας αὐτῶν.</u>	The one who delivers will come for Zion's sake; he will turn godlessness from Jacob. And this is my covenant with them, said the Lord, my spirit that is upon you and my words that I have put in your mouth shall not fail out of your mouth... <u>καὶ ἥξει ἕνεκεν Σιών</u> <u>ὁ ῥυόμενος καὶ</u> <u>ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ</u> <u>Ἰακωβ.</u> <u>καὶ αὕτη αὐτοῖς</u> <u>ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη,</u> εἶπεν κύριος.	Because of this the lawless- ness of Jacob will be re- moved. And this is his blessing, when I take away his sin. διὰ τοῦτο ἀφαιρεθήσεται ἡ ἀνομία Ἰακωβ, καὶ τοῦτό ἐστὶν ἡ εὐλογία αὐτοῦ, <u>ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν</u> <u>ἀμαρτίαν.</u>

There is no doubt that the exegetical 'glue' binding together these two Isaianic passages is their mutual thematic focus on the future restoration of Israel (chs. 59–60 and 24–27),³⁸ their strong syntactical affinities, and also, in line with catchword association, their 'shared' reference to Israel as Jacob. Since there is no evidence of an analogous, pre-Pauline fusion of these two scriptural excerpts, it is likely that Paul himself is responsible for their juxtaposition in Romans 11:26–27, where their 'combined' emphasis aligns well with his overall argument, especially in chapter 11. One of the probable reasons why Paul chooses to fuse together elements from two different Isaianic verses is that his interest at this point lies in

³⁸ See further Kujanpää, *Rhetorical Functions*, 248–50.

asserting that Israel's state of ungodliness will be transformed, and not—as is done in Isaiah 59:21—in spelling out its effects and the circumstances of Israel's covenantal status following its redemption. Rather, with the aid of the final words of Isaiah 27:9, Paul is able to specify that Israel's sins will be taken away by God.³⁹ He therefore offers a very different interpretation of Isaiah's words, in that the focus shifts from God's promise of Israel's future deliverance from godless nations to Paul's claim that godlessness in fact belongs to Israel itself.⁴⁰

One other modification, again probably to be ascribed to Paul himself, is that the Septuagintal reference to deliverance 'for the sake of Zion' (ἐνεκεν Σιων) is changed to 'out of Zion' (ἐκ Σιων), and this due to the exclusive (Israel-centred) force of the former phrase: Christ, the likely referent of the opening promise about 'the one who delivers' (ὁ ρύόμενος), will come out of a restored Zion not only for the sake of Israel, as announced by Isaiah, but also for the benefit of believing Gentiles.⁴¹ Paul's adjustment of 'his sin' (Isa 27:9) to 'their sins' is motivated by contextual considerations, particularly the plural references in Isaiah 59:20–21 to 'my covenant with them' (αὐτοῖς) and to ungodliness as a plural noun (ἀσεβείας), to highlight God's forgiveness of Israel's sins. Thus, once again, by reading Scripture creatively—through the combination of two analogously-oriented Isaianic promises—Paul secures interpretative leverage in order to be able to recontextualise and reinterpret Scripture as a witness to the gospel.

³⁹ On this point, see especially Wagner, *Heralds of the Good News*, 294.

⁴⁰ As noted, e.g., by Reasoner, "Promised Beforehand", 149.

⁴¹ For the view that Paul interprets God (not Christ) as 'the one who delivers [out of Zion]', see, e.g., Michael Wolter, *Der Brief an die Römer*, EKKNT 6.2 (Göttingen: Patmos Verlag, 2019), 2:212–13; Schröter, 'Israel's Scriptures in Romans', 355. This, it is claimed, is supported by all the pertinent scriptural passages (cf. Pss. 13:7; 19:3; 49:2; 109:2, 125:5, all LXX) and also by the fact that Romans 11 focuses on God's attitude towards Israel. In the context of the letter, nevertheless, it can be argued that Paul interprets God as the speaker of the scriptural quotation ('and this is my covenant...') who proclaims the coming of Christ as deliverer (cf. I Thess 1:10; cf. Rom 7:24). See further Gaventa, *Romans*, 324.

AUDIENCE-CENTRED CONSIDERATIONS

The notoriously complex question that inevitably arises from an investigation of Paul's often highly sophisticated citation techniques and strategies, all of which reflect the capabilities of a profoundly literate scriptural exegete, is whether the first listeners or readers of the letter to the Romans would, like its author, have been adequately equipped to 'reverse engineer'⁴² and identify the original literary context of the (sometimes multiple) scriptural components in Paul's composite citations. In light of increasingly audience-oriented approaches to the interpretation of New Testament texts, the dialogical function of Paul's use of Scripture is, understandably, now being afforded much closer scrutiny. With regard to Romans, one may ask: What were the original recipients expected to know of Scripture, and was that knowledge meant to deepen or evolve through their interaction with Paul's letter? What levels of competence were required to follow Paul's argumentation: close familiarity with the specifics of individual texts or only the broad outlines of the scriptural narrative? Addressing such questions must also take into account the cultural, and ancient media, environment inhabited by Paul and his audiences, one in which textuality and orality, and the interactive dynamics between them, were key factors in the composition, transmission and reception of texts.⁴³

How scholars respond to such questions depends, to a large extent, on the nature of the approaches they develop for investigating the reception of the Scriptures in the New Testament writings. The intertextual approach adopted by Richard Hays and others assumes that Paul's intended audiences were expected to appreciate the wider context of the

⁴² Adams and Ehorn, "What is a Composite Citation?", 13.

⁴³ See further Williams, 'How Scripture "Speaks"', 53–69. See also Norton, *Contours in the Text*, especially 123, where he identifies examples of 'oral patterning' in Paul's letters, including references to what Scripture 'says' (λέγει, e.g., Rom 4:3; 10:11; 11:2), as indicative of their function as rhetorical acts of persuasion, communicated in a predominantly oral context.

quoted texts,⁴⁴ and that they also had the capacity to identify more subtle modes of reference in the form of allusions or ‘echoes.’ Others work on the basis that Paul, when he composed Romans, envisaged a wide spectrum of listeners and readers, especially as he was writing for a congregation (or congregations) that he had never met and of which he may have only had limited information.⁴⁵ Expectations regarding their prior scriptural knowledge could range from those with high levels of scriptural literacy, whether visual and/or aural, to those only with acquaintance of the broad outline of Israel’s principal stories. Christopher Stanley therefore places Paul’s envisaged audience(s) along a spectrum from ‘informed’, ‘competent’ to ‘minimal’ scripturally literate listeners and readers.⁴⁶ It should be observed, however, that these proposed categories do not necessarily fall firmly along ethnic lines. There is wide acceptance that the Roman congregation(s) was a mixed audience with a (probably) Gentile majority,⁴⁷ and yet Gentiles associated with a

⁴⁴ Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989).

⁴⁵ Schröter, “Israel’s Scriptures in Romans,” 337 n.1, notes that, different from his other letters, Paul does not use the term *ἐκκλησία* to describe his Roman addressees (e.g., I Cor 1:2; 2 Cor 1:1; Gal 1:2; Phil 4:15; I Thess 1:1, 2) and this because he was probably not ‘well informed about the organizational structure of the Christian groups in Rome’.

⁴⁶ Christopher D. Stanley, *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul* (New York/London: T&T Clark International, 2004).

⁴⁷ Scholars regularly draw attention to passages such as Romans 1:5–6 (also 1:13–14), where Paul stresses that his mission is to the Gentiles, ‘among whom are you’ (ἐν οἷς ἐστέ). That Paul envisages a mixed audience may be gleaned from the interruption in 11:13 (‘Now I am talking to you Gentiles’), if interpreted as a marker that Paul wishes to highlight his argument as now directed specifically at the Gentiles among the letter’s recipients. For the view that Paul is addressing an exclusively Gentile audience, see Caroline Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2007), 9–11, 46–47.

synagogue in Rome could have already acquired good knowledge of the Scriptures before encountering Paul's letter.⁴⁸

It is necessary in this regard to distinguish between, on the one hand, the issue of Paul's own ability to carry out intricate manoeuvres in his scriptural quotations and, on the other, questions relating to the capacity (or not) of his audiences to appreciate those manoeuvres. It is quite possible that what, compositionally, underpins Paul's scriptural quotations, including modifications to the wording of over half of them, was not intended by him to be identified and dissected by the letter's recipients, including taking into account the wider original literary context of each quotation. The focus, rather, would be on the rhetorical impact of the finished 'product' of his explicitly signaled quotations; even Paul's earlier noted emphasis on the writtenness of his quotations in Romans ('as it is written') not only serves as an indicator of their authoritative status but a signal to the audience that his discourse now incorporates, and receives divinely endorsed support from, the words of Scripture. Indeed, as Katja Kujanpää has recently observed, Paul probably did imagine an audience in Rome possessing various levels of scriptural competence but that his overarching aim was to make his arguments accessible to *all members*,⁴⁹ regardless of whether there were some in their midst who were able to follow all the subtle scriptural connections at play in his quotations. Paul is concerned above all else to ensure that it is his own interpretative discourse, as established within the letter, that should guide his audience's understanding of the text; this is why the precise 'final' form of his quotations, as well as the congruence between them

⁴⁸ See especially Bruce N. Fisk, "Synagogue Influence and Scriptural Knowledge among the Christians of Rome," in Stanley E. Porter and Christopher D. Stanley (eds), *As It Is Written: Studying Paul's Use of Scripture* (Atlanta: SBL, 2008), 157–85.

⁴⁹ Kujanpää, *Rhetorical Functions*, especially 338–39. Her investigation leads her to draw the conclusion that, in the case of most scriptural quotations in Romans, Paul guides his readers in such a way that the elucidatory process does not require them to supply or search for information from the original context of those quotations. See also Stanley, *Arguing with Scripture*, 172.

and his line of thought,⁵⁰ is so important for Paul. The quotations are to be interpreted in exactly the way he wishes them to be 'heard'.

The primary function of the scriptural quotations in Romans is to support, articulate and validate Paul's arguments and to stress continuity between the witness of Scripture and his own teaching. The communicative force of these quotations depends not so much on his audiences' ability to sift through possible changes to their wording or to situate those quotations within their original context, but rather on them recognizing the symbiotic relationship between the authoritativeness of the Scriptures and their role as living testimonies to the gospel for which Paul declares himself to have been set apart and which he has inscribed for Roman congregations in the letter he addresses to them.

⁵⁰ Cf. Norton, *Contours in the Text*, 136: This is often achieved by means of close verbal correspondence between the vocabulary of the scriptural quotation and that expressed in Paul's argumentation.

Bibelkommentarer i undervisning: Ett mångfaldigt men inte enfaldigt perspektiv

INLEDNING

JENNIFER NYSTRÖM

Göteborgs universitet

(jennifer.nystrom@lir.gu.se)

Vid de *Exegetiska dagarna* i Lund 2024 ägnades den andra dagen åt att diskutera hur bibelkommentarer kan användas—och används—i akademisk utbildning vid våra lärosäten. Detta pedagogiska temas tillblivelse har sin bakgrund i att årets *Exegetiska dagar* uppmärksammade färdigställandet av Samuel Byrskogs *Romarbrevet 9–16* i serien Kommentarer till Nya testamentet (KNT).

Dagen kom att fyllas med högaktuella och intressanta samtal. Den inleddes med två anföranden av Samuel Byrskog (Nya testamentet) och Lena-Sofia Tiemeyer (Hebreiska bibeln/Gamla testamentet) där de presenterade sina tankar och erfarenheter kring att arbeta med kommentarlitteratur i undervisningen. Dagen kom sedan att avslutas med ett panel-samtal med LarsOlov Eriksson (Nya testamentet), David Davage (Hebreiska bibeln/Gamla testamentet) och Frida Mannerfelt (praktisk teologi/Bibel, politik, kultur) lett av Jennifer Nyström (bibelvetenskap). Temat för panelsamtalet var ”Bibelkommentarer på svenska: vad, hur och varför?”.

Texterna som följer nedan representeras av dessa fem röster i ovan nämnd ordning. Vi hoppas att dessa texter, i dess olika utformning och format, kan visa på den mångfald men inte enfald av erfarenhet och

förhoppningar som finns kring att använda sig av bibelkommentarer i akademisk utbildning. En sak var vi alla överens om: studenterna behöver lära sig *hur* man använder och därefter *faktiskt* använda bibelkommentarer i sitt exegetiska arbete! Med det sagt så hoppas vi att denna samlingsartikel kan vara en startpunkt till detta fortsatta arbete, utbytande av erfarenheter och en inspiration till oss alla som undervisar inom exegetik.

ATT ANVÄNDA KOMMENTARER I UNDERVISNINGEN

SAMUEL BYRSKOG

Lunds universitet

samuel.byriskog@ctr.lu.se

Kommentarlitteratur i undervisningen i Nya testamentets exegetik

Kommentarer till Nya testamentet har funnits nästan lika länge som de nytestamentliga texterna själva. De har sett olika ut genom åren, och de har använts i olika sammanhang. Ibland var de muntliga; snart skrevs de ned. Deras användning i akademiska sammanhang är en ganska ny företeelse och avspeglar i viss mån moderna sätt att se på textanalys.

Inte desto mindre viktigt är att de används med eftertänksamhet. Sällan diskuterar vi pedagogiska utmaningar förenade med användningen av kommentarer. Kursutbud, kursomfång, personalplaner och liknande ger lärare och studenter få möjligheter att tillsammans diskutera kommentar-användningen. Några erfarenheter och målsättningar kan möjligtvis ändå ge en pedagogisk dimension till kommentarlitteraturens betydelse och begränsningar.

Vad är en kommentar?

En kommentar kan vara olika saker och ha olika syften.¹ I vardagligt tal är en kommentar snarast en förklarande anmärkning. Vi tänker oss något annat. Ibland talar vi om en kommentargenre och föreställer oss att en kommentar möter vissa förväntningar hos sina läsare och håller sig till ett visst format. En del är skrivna för forskare, andra riktar sig till teologistudenter och den intresserade bibelläsaren.

De kommentarer som är skrivna för forskare ackumulerar ofta information från olika håll och blir därför gärna omfattande. I många fall kan det då vara svårt att upptäcka kommentarens metodologiska och innehållsliga profil. Så kan det vara i de stora kommentarerna i den amerikanska serien *Hermeneia* eller i den tyska serien *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*. De liknar på så sätt varandra. Några kommentarer i den amerikanska serien är översättningar av volymer i den tyska serien. I många fall fungerar de som uppslagsverk. De flesta väljer ut vissa passager för att få information om bibeltextens innehåll och om viktig forskning.

En kommentar redovisar framför allt resultatet av en texttolkning. Ibland diskuterar kommentaren nästan hela tolkningsprocessen, ibland fokuserar den enbart på själva tolkningen. Några av de mer omfattande kommentarerna lyckas att också förmedla ett bestämt perspektiv på bibeltexten genom att i inledningen ge läsaren vägledning om de bärande tolkningsstrategierna. Goda exempel finns bland kommentarer i de två serierna vi nyss nämnde, till såväl evangelierna som Paulusbreven.² En intressant övning kan vara att låta studenterna välja en bibelpassage och diskutera hur en viss kommentarförfattares perspektiv kommer fram i tolkningen av den valda texten. En sådan övning ger studenterna inblick i tolkningsarbetets komplexitet.

¹ Se LarsOlov Eriksson, "Vad är en kommentar? Några reflexioner", *SEÅ* 49 (1984), 29–43.

² Se t ex Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK 1.1–4 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985–2002), och Michael Wolter, *Der Brief an die Römer*, EKK 6.1–2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014, 2019).

När vi upptäcker att en kommentar handlar om texttolkning blir det allt svårare att entydigt säga vad en kommentar egentligen är. Tolkning kan ju vara många saker. Inom bibelvetenskap ser kommentarerna ofta ut på ett visst sätt, eftersom vi tenderar att tänka ganska likartat om tolkning. Men inte bara bibelforskare skriver och har synpunkter på vad en kommentar är. Andra tolkar också bibeln. Karl Barths berömda kommentar till Romarbrevet argumenterar för att tolkningen inte är färdig förrän textens teologiska innehåll och tilltal kommenterats.³ I dag har teologins specialisering medfört att kommentarer av det slag Barth efterfrågade är sällsynta. Inte desto mindre är hans kommentar en av de mest inflytelserika tolkningarna av Romarbrevet.

En kommentar reflekterar också sin egen tid och visar medvetenhet om det egna sammanhanget. Vi skriver inte kommentarer på samma sätt i dag som för femtio år sedan, eller för flera hundra år sedan. Vad som utgör en kommentar har förändrats under årens lopp. Genom att vi arbetar mer och mer med texters reception under århundradena efter deras tillkomst har vi blivit medvetna om deras olika tolkningspotentialer och använder ibland kommentarer som tar hänsyn till texters senare användning. I vissa kurser får studenterna öva sig i receptionshistoriska studier genom att fråga varför en text tolkas på ett visst sätt vid en viss tid och på en viss plats. Det finns goda uppslagsverk som ger information om texternas reception,⁴ men även de kommentarer som synliggör och exemplifierar en texts mångfacetterade tolkningspotentialer är då till hjälp.⁵

³ Karl Barth, *Der Römerbrief* (2 rev uppl; Bern: G A Bäschlin, 1922).

⁴ *Encyclopedia of the Bible and its reception*, red Constance M Furey m fl (Berlin: Walter de Gruyter, 2009); *The Oxford handbook of the reception history of the Bible*, red Michael Lieb m fl (Oxford: Oxford University Press, 2011).

⁵ En föregångare i detta hänseende var Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*. Se för vidare diskussion *Neutestamentliche Exegese im Dialog: Hermeneutik – Wirkungsgeschichte – Matthäusevangelium. Festschrift für Ulrich Luz*, red Peter Lampe, Moisés Mayordomo och Mikau Sato (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008).

Varför kommentarer?

Det finns risker med att studenterna använder kommentarer. Inför den lärda forskning som kommentarerna redovisar kan de bli osäkra angående den egna tolkningsförmågan. Till slut redogör de kanske bättre för kommentarernas diskussioner än för bibeltextens innehåll och deras egen förståelse av den.

För att i möjligaste mån undvika att detta sker är det viktigt att de arbetar med bibeltexten innan de läser kommentarerna. Några viktiga texttolkande moment kan de göra utan att de tagit del av de kunskaper som kommentarerna förmedlar. En noggrann genomläsning av den aktuella texten ger dem en viss uppfattning om den. Sedan börjar deras resa från den första textupplevelsen till en djupare förståelse.⁶ Frågor om författarskap, datering, historiska kontexter och genre kan vänta ett tag—de kräver mer historiska och litterära kunskaper—men de kan ändå redan öva sig i att strukturera texten, och därmed få en känsla för dess flöde. I det här läget bör vi se till att de inte gör strukturerna alltför besvärliga—skydda dem från tekniska diskussioner om strukturalism, diskursanalys och liknande. I berättande texter kan de ta fasta på *hur* något händer i texten, på aktörerna, deras karaktärsdrag, uttalanden, handlingar, intriger och perspektiv, och i argumenterande texter på vilka grundläggande påståenden som framförs och hur dessa motiveras. Det grekiska språket har många markörer som de kan ta fasta på. En sådan rudimentär strukturerings av texten medför att de kan läsa en kommentar mer kritiskt, och med mer behållning.

Kommentarläsningen tar sedan vid och tjänar flera syften. Genrefrågorna brukar tillsammans med de första strukturanalyserna vara viktiga för att komma vidare i tolkningsarbetet. Dessa frågor fokuserar på

⁶ Många studenter blir bekanta med denna resa genom läsningen av Björn Vikström, *Den skapande läsaren: Hermeneutik och tolkningskompetens* (Lund: Studentlitteratur, 2005). Själv rekommenderar jag också gärna Karin Johannesson, ”'Anything goes' – utom det politiskt inkorrekt”, i *När religiösa texter blir besvärliga: Hermeneutiskt-etiska frågor inför religiösa texter*, red Lars Hartman (Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 2007), 87–98.

texten så som den föreligger och så som studenterna möter den. Men här behöver de hjälp att förstå vad litterär genre är och hur den fungerar i texttolkningen. De flesta moderna kommentarer skiljer numera på diskussioner om texters form och litterära genre och ger ledtrådar för hur deras struktur är relaterad till deras specifika genre. Den gamla formkritiken förledde oss ibland till att tro att genre hade att göra med texttraditioners form och teologi. Genrefrågan har kanske därför varit underskattad i undervisningen, men den nyare formkritiken i vårt ämne innefattar litterära och retoriska genrebestämningar.

Kommentarerna ger givetvis också andra historiska och litterära referensramar, ofta med värdefulla hänvisningar till annan forskning, och de presenterar möjliga tolkningar av den aktuella bibelboken eller textpassagen. Det kan vara svårt att avgöra hur mycket sådana kunskaper studenterna behöver för sin egen tolkning. De behöver hjälp att sovra. Viktigt är att kommentaren inte blir alltför styrande utan fungerar som inspiration och hjälpmedel för den egna tolkningen.

Vilka kommentarer?

På svenska finns två typer av kommentarer, de som redovisar en analytisk tolkning av bibeltexterna och de som också resonerar kring texternas budskap i dag.⁷ De allra flesta av dem, särskilt de nyare, lämpar sig för studenter. De olika typerna av svenska kommentarer har sitt värde i olika sammanhang. Inom statliga universitet och högskolor har det analytiska tolkningsperspektivet ett företräde, men de kommentarer som också söker efter texternas relevans då och nu—"budskap" är kanske ett för starkt ord—kan utgöra exempel på hur textanvändning och

⁷ Till den första kategorin hör kommentarserierna "Tolkning av Nya testamentet" utgiven av Svenska Kyrkans Diakonistyrelses förlag och "Kommentar till Nya testamentet" (KNT) utgiven av Svenska Bibelsällskapet. Till den andra kategorin hör serierna "Bibelguiden" utgiven av Bibeln idag och "Nya testamentets budskap" (NTB) utgiven av Libris förlag.

texttillämpning kan se ut och tjäna som en språngbräda för hermeneutisk problematisering och reflektion.

Kommentarer på svenska är att föredra i undervisningen på grundnivå. De ger studenterna en viktig svensk terminologi och förmåga att diskutera vetenskapligt på det egna språket. På mer avancerade nivåer är kommentarer på andra språk—helst flera—nödvändiga. Alla kommentarer, oavsett språk, ska representera internationell forskning—åtminstone i urval—och på så sätt antyda ett större sammanhang av saklig diskussion om texterna.

En del kommentarer är profilerade mot ett visst tolkningsperspektiv. De ingår i en kommentarserie som har konfessionella förtecken eller har på andra sätt tydliga teologiska eller ideologiska utgångspunkter.⁸ De kommentarer som allra tydligast framhäver just ett visst tolkningsperspektiv är mest spännande att använda i undervisningen, och då som komplement till andra kommentarer. De visar att texterna har tolkningspotentialer som ibland kommer i skymundan i de dominerande analytiska tolkningskategorierna, men som kan läsas fram genom en disciplinerad användning av andra utgångspunkter. Frågan studenterna ställs inför är vad som händer med texten när vi läser den på ett annorlunda sätt. Den kollision som ibland uppstår mellan de ofta normerande akademiska kommentarerna och de andra till en början marginaliserade kommentarerna kan bli fruktbar och visa på den mångfald som präglar nytestamentlig exegetik i dag—och säkerligen framöver.

⁸ Se t ex *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, red Fernando F. Segovia och R. S. Sugirtharajab (London: T&T Clark, 2007); *Women's Bible Commentary*, red Carol Newsom, Sharon H Ringe och Jacqueline E Lapsley (3 uppl; Louisville: Westminster John Knox Press, 2012) eller volymer i t ex de amerikanska serierna "Catholic Commentary on Sacred Scripture: New Testament Series" utgiven av Baker Publishing Group; "Social Science Commentary" utgiven av Fortress Press och "Wisdom Commentary" (feministiska tolkningar) utgiven av Liturgical Press.

När ska kommentarer användas?

På grundkursen i Lund—för Nya testamentets del 2,5 hp—finns inte tid att använda kommentarer. Olika tolkningsfrågor får stå tillbaka för gängse standarduppfattningar. På sin höjd kan de komma upp vid en del seminarier där studenterna fördjupar sig i ett antal texter i översättning. Men oftast kräver kommentaranvändningen att de på ett mer reflekterande sätt bekantat sig med vad texttolkning är.

På utbildningens nästa nivå är det en fördel om kommentarlitteraturen introduceras successivt och att användningen så småningom blir mer och mer problematiserande. Läraren kan först presentera kommentargenren utifrån sådana frågor som jag diskuterat ovan. Det kan man göra redan tidigt.

I regel brukar kommentarerna komma till användning när studenterna börjar sina språkstudier, alltså när de efter studier av grekiskans formlära och syntax ska prova på att läsa text från Nya testamentet. Så måste det måste nog vara med tanke på de progressiva kursutbuden, men det kan medföra ett lite ensidigt synsätt på kommentarerna. De betraktas mer som uppslagsverk än tolkningar. Förhoppningsvis förändras en sådan inställning under utbildningens gång. Från att ha betraktat kommentaren som referensverk för ”korrekta” språkliga och innehållsliga aspekter i texten bör studenterna redan under grundutbildningen ana att kommentarförfattarna arbetar utifrån vissa bestämda metoder och perspektiv. Vi ska inte bara *använda* kommentarer i undervisningen. Vi ska *utbilda* studenter i hur de på bästa sätt använder dem.

På avancerad nivå—oftast efter de första språkstudierna—har kommentarerna sin givna plats i uppsatsarbetet. I Lund finns speciella kurser i metod och bibeltolkning. De problematiserar och fördjupar texttolkningens förutsättningar och genomförande. Att i sådana kurser utifrån en vald nytestamentlig text låta studenterna själva läsa kommentarer från olika tidsepoker och sammanhang kan tjäna som en bra konkretisering av tolkningens varför och hur. De ser med egna ögon att tolkningen skiftar.

Uppsatser i Nya testamentets exegetik handlar om att tolka en eller flera texter utifrån en viss problemställning. Nu bör studenterna vara tillräckligt förtrogna med tolkningens förutsättningar för att på ett meningsfullt kunna använda kommentarer. I regel räcker det med att de använder tre till fyra olika kommentarer för att se hur texten kan tolkas. Det är lätt att plocka fram kommentar efter kommentar för att på så sätt fylla litteraturlistan. Viktigare är att studenterna läser också annan litteratur och arbetar utifrån sin problemställning. Kommentarna fungerar bäst i uppsatsskrivandet när de begränsas till antalet och relateras till ett större tolkningssammanhang.

KOMMENTARLITTERATUR I UNDERVISNINGEN I HEBREISKA BIBELNS/GAMLA TESTAMENTETS EXEGETIK

LENA-SOFIA TIEMEYER

Akademi för Ledarskap och Teologi

lena-sofia.tiemeyer@altutbildning.se

En av de allra viktigaste insikterna när man jobbar med bibelkommentarer—både som forskare och som student—är att inse att olika kommentarer och kommentarserier ofta har skilda målgrupper. Därför vidhåller jag, i kontrast till Samuel Byrskog (ovan), att allt exegetiskt arbete med elever helst bör börja med en guddad sightseeingtur i biblioteket där man utförligt beskriver vad som utmärker de olika kommentarserierna. Vad är deras karaktär, stil, förväntad förkunskap hos läsarna, grundläggande (teologiska) antaganden samt tilltänkta läsare?

Det finns exegetiska, pastorala och populärvetenskapliga serier; det finns judiska, kristna och sekulära serier; och det finns även serier där de enskilda författarnas respektive religionstillhörighet inte spelar någon roll, såtillvida att serien har kulturell och religiös mångfald som ett explicit mål (såsom Anchor Bible Commentary). Det kan även vara nyttigt att informera studenter om en kommentars prislapp: vilka kommentarer bör man helst läsa i biblioteket för att inte få problem med

kronofogden och vilka kan man faktiskt införskaffa utan att hamna på ruinens brant?

Nästa steg är att diskutera studenternas frågeställning. Det finns ett grundläggande samband mellan en students forskningsfråga och forskningsmetod och hens val av kommentarer.

1. Vissa kommentarer fokuserar på textens betydelse i sin historiska / litterära kontext. Om studentens frågeställning involverar att undersöka textens gradvisa tillkomst, är dessa kommentarer ideala dialogpartner. De hjälper studenten att förstå vilka budskap textens olika författare / redaktörer ämnade förmedla till sina tilltänkta läsare då de skrev sina olika textlager. Fokus i dessa kommentarer ligger hela tiden på författarintentionen och vad texten betydde i dåtid.
2. Om studentens frågeställning däremot rör vilken tolkningskapacitet en given text har, med specifik tonvikt på dess litterära utformning, genre och struktur, då bör studenten snarare konsultera kommentarserier som delar detta fokus.
3. Återigen, om frågeställningen berör vad en text kan betyda i sin kanoniska (kristna) kontext, dvs. vilken innebörd och värde en gammal-testamentlig text kan ha när den tolkas tillsammans med andra texter inom den (exempel protestantiska / katolska / etiopiska) kanon, är det viktigt att informera studenter om vilka kommentarer som täcker detta intresse.
4. En student kan även vilja undersöka hur en individuell text har tolkats (och kanske även "fultolkats" och kanske även medvetet förvrängts) genom tiderna. Ett sådant intresse gäller inte bara uppsatser inom bibelvetenskapen utan även arbeten inom judaistik och kyrkohistoria, samt kanske också inom religionshistoria och religionsfilosofi. Då kan en receptionshistorisk kommentar hjälpa till att tillfredsställa studentens behov.
5. Sist men inte minst kan en student, kanske främst inom praktisk teologi, vilja studera hur bibeltexter kan användas pastoralt i predikningar och själavård. När fokus ligger på kristen samhällsrelevans och på vad bibeltexten betyder idag utgör pastoral kommentarer en viktig och hjälpsam informationskälla.

För att illustrera situationen på ett tydligt sätt ska vi titta på ett antal hypotetiska scenarion där en rad likaledes hypotetiska studenter har hamnat fel i kommentardjungeln. Vi ska sedan tala mer positivt om hur man kan förbättra situationen för sagda studenter.

1. En student ämnar undersöka vad en bibeltext, säg 1 Mos 6:1–4, betydde i sin historiska och litterära kontext. Tyvärr väljer studenten att använda sig av (den i skrivande stund framtida) Genesis-volymen i Wiley Blackwell Bible Commentary. Resultatet blir katastrofalt då studenten virrar bort sig totalt i Första Henoksboken och ägnar hela PM:et åt spekulativa diskussioner om fallna änglar...
2. En annan student är intresserad av hur den slutliga texten i Första Samuelsboken 13–14 fungerar ur ett narrativt perspektiv. Dessvärre fattar studenten tag i Henry Preserved Smith Samuelsvolym i International Critical Commentary och förstår inte alls varför hen inte hittar någonting om hur bibeltexten kan läsas synkront...
3. Ytterligare en hypotetisk student vill forska kring Jonabokens betydelser utifrån ett kristet kanonperspektiv. Olyckligtvis plockar hen ned Jione Havea innovativa Jonakommentar tryckt i The Earth Bible Commentary från bibliotekshyllan och blir mäkta upprörd över att Havea hävdar att Guds storm in Jona 1:4 förstör havets ekosystem...
4. En annan likaledes hypotetisk student söker utforska hur Jesaja 41–42 har tolkats genom tiderna. Beklagligtvis hittar studenten Marvin A. Sweeneys noggranna Jesajakommentar i The Forms of the Old Testament Literature-serien och förlorar nästan viljan att leva efter dryga fem sidor av diskussion på detaljnivå angående perikopens struktur...
5. Vår sista förmodade student ämnar undersöka genusperspektivet i Domarbokens berättelser. Oturligt nog hittar sagda student bara J. Alberto Soggins kommentar i Old Testament Library och blir gradvis alltmer frustrerad på grund av den totala avsaknaden av maskulinitets-teorier och kontextuella womanistiska läsningar...

Men detta är ju hypotetiska skräckscenarion. Det behöver ju faktiskt inte alls gå så fel. Med god lärarhandledning kan det i stället gå mycket bättre. Låt oss därför titta på samma studenter som får god vägledning genom kommentardjungeln:

1. En student på jakt efter Första Moseboken 6:1–4:s ursprungliga betydelse i sin historiska och litterära kontext har mycket bättre förutsättningar att nå goda resultat om hen (som till allmän glädje har tre års gymnasietyska i bagaget) får tillgång till Georg Fischers vederhäftiga kommentar *Genesis 1–11* i Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Studenten kan då ha gott utbyte av den gedigna textkritiska apparaten och den redaktionskritiska diskussionen. Det går även bra med, till exempel, John Goldingays kommentar i Baker Commentary on the Old Testament. Till och med E. A. Speisers rätt ålderdomliga kommentar i Anchor Bible Commentary series kan ge okey resultat, även om många av Speisers insikter inte överlevt tidens tand. Resultatet blir en lärd utläggning av potentiella textlager, en jämförande studie av olika textversioner, samt en god diskussion av textens eventuella mesopotamiska bakgrund.
2. En student med benägenhet för en narrativ analys av Första Samuelsboken 13–14 kan lugnt åtnjuta Keith Bodners narrativa kommentar till 1 Samuel (Sheffield Phoenix Press). Som ett resultat skriver hen en utomordentligt god analys av samspelet mellan Saul och Jonatan i den masoretiska texten. Även Francesca Aran Murphys kommentar i Brazos Theological Commentary on the Bible har mycket att erbjuda sagda student då kommentaren är fokuserad på textens slutliga form och de mänskliga och gudomliga relationerna som beskrivs däri.
3. En student vars håg står till Jonabokens kanoniska betydelse, kan med lätthet förse med Daniel C. Timmer nyskrivna Jonakommentar i Tyndale Old Testament Commentaries. Denna exegetiskt gedigna och samtidigt uttalat kristna kommentar kan ge inspiration både till PM:et och söndagspredikan. Även Terence E. Fretheims kommentar *Reading Hosea–Micah: A Literary and Theological Commentary* (Smyth & Helwys) kan skänka teologiskt robusta insikter.
4. En student med förkärlek till Jesaja 41–42:s receptions historia kan med fördel hänvisas till John Sawyers underbara Wiley Blackwell Bible kommentar. Den är fylld med information om Jesajabokens fantastiska resa genom seklerna, med början i den intertestamentala perioden, via Nya testamentet, rabbiner och kyrkofäder till moderna musiker och avantgarde konstutställningar.
5. Sist men inte minst, kan en student med fallenhet för studiet av genusperspektivet i Domarboken lätt bli fråntagen ovan nämnda OTL

kommentar av Soggins. Den bör i stället bytas ut mot den modernare utgåvan i samma serie, skriven av Susan Niditch, och kompletteras av Mercedes L. García Bachmanns kommentar i Wisdom Commentary series.

Utmaningen som lärare är naturligtvis att ha en god kännedom om de olika kommentarerna och att kunna se bortom sina egna käpphästar. Bara för att man själv inte är speciellt intresserad av metod x bör man som lärare trots allt besitta en grundläggande förståelse för vilka kommentarer som använder sig av denna metod. En kommentar är inte en dålig sådan bara för att den rör sig bortom ens egna forskningsområden, intressen och trosuppfattning. Med andra ord, även om man själv saknar intresse av, till exempel, postkoloniala läsningar bör man kunna ge råd angående kommentarer som tillfredsställer kraven inom denna forskningsinriktning. Vidare, en typ av kommentar är varken bättre eller sämre än en annan typ av kommentar; de är bara sämre om man söker tillämpa dem på forskningsfrågor som de inte är ämnade att svara på. Till exempel, är en pastoral kommentar bara otillbörlig om man använder den i en historisk-kritisk analys av en text. Likaledes kan en historisk-kritisk kommentar vara olämplig inom kanon-kritisk forskning.

En ytterligare frågeställning berör hur man bör läsa en kommentar. Ska man läsa den pärm till pärm, dess introduktion, eller bara det pyttelilla textstycke som är relevant för ens egen interpretation? Alla tre ingångar har för- och nackdelar. Å ena sidan, om man inte känner till kommentarseriens och författarens förförståelse av bibelboken i sin helhet kan man lätt hamna fel om man bara läser ett litet stycke. Å andra sidan, det är oftast onödigt att plöja igenom hela introduktionen när man bara är intresserad av en specifik vers. Som ovan, innan man använder sig av en kommentar i sitt arbete bör man dock ha en viss grundförståelse för dess övergripande karaktär, teologi och tilltänkta målgrupp.

Sist men inte minst, låt oss beröra vikten av att kommentarer kan utgöra en bra *startpunkt* för forskning. Det är viktigt att studenter tidigt inser att man inte helt kan förlita sig på bibelkommentarer. Kommentarförmerna förhindrar ofta djupgående diskussioner av en text. Därför

åberopar jag ofta att studenter intar ”deckarattityden”, där en kommentar ses som ett initialt medel för att hitta vidare sekundärlitteratur. Ibland är faktiskt en kommentars viktigaste uppgift att leda läsaren vidare. Med hjälp av dess källförteckning och fotnoter möjliggör den för vidare forskning.

BIBELKOMMENTARER PÅ SVENSKA —VAD, HUR OCH VARFÖR?*

DAVID DAVAGE

Akademi för Ledaskap och Teologi

david.davage@altutbildning.se

Varför behöver vi kommentarer till Hebreiska bibeln på svenska?

I denna text ämnar jag ge några pusselbitar till svar på frågan om varför det behövs bibelkommentarer till Hebreiska bibeln (HB) böcker på svenska. Jag kommer göra detta under tre punkter: 1) Relevans; 2) Tillgänglighet; och 3) Språkutveckling. Min grundtes är att en kommentar på svenska har sin primära funktion inom det som ofta betecknas så den ”tredje uppgiften”.⁹ Givet det att det akademiska bibelvetenskapliga samtalet som regel är internationellt och engelskspråkigt, och givet att svenskan är ett mycket litet språk internationellt sett, finns mycket litet

* Texten är en sammanfattning i skrift av mina reflektioner under ett panelsamtal med samma rubrik vid de *Exegetiska dagarna* i Lund den 24 september 2025. Jag har därför valt att behålla känslan av talat språk. När det gäller terminologi har jag valt att i denna artikel använda Hebreiska bibeln när jag talar om skriftsamlingen mer generellt, och Gamla testamentet när jag relaterar till specifika troendegemenskapen samt till studier där detta begrepp är det studerade.

⁹ Tredje uppgiften definieras i Högskolelagen (1992:1434) 1 kap. 2 § enligt följande: ”I högskolornas uppgift ska det ingå att samverka med det omgivande samhället för ömsesidigt utbyte och verka för att den kunskap och kompetens som finns vid högskolan kommer samhället till nytta.”

som motiverar att se akademiker som den främsta målgruppen för en svenskspråkig kommentar. Punkterna nedan utgår alltså från att den primära målgruppen är studenter (nya, gamla och potentiella), olika troendegemenskaper (kristna, judiska, med flera—här är särskilt förkunnare i dessa gemenskaper av särskilt relevans, eftersom de återkommande jobbar med texterna och behöver goda verktyg), samt den intresserade allmänheten.¹⁰

Relevans

Jag börjar i den, i min mening viktigaste funktionen, nämligen att påvisa Hebreiska bibelns fortsatta relevans och aktualitet. Så formulerat infinner sig dock genast frågan: Relevant för vem? Som ett svar på denna fråga vill jag här kort uppmärksamma två studier av tolkningar av Gamla testamentet (GT) i nutida svenska kontexter. Den första är Hanna Liljefors avhandling *Hebreiska bibeln debatterad*, en receptionshistorisk studie som fokuserar på diskurser om "Gamla testamentet" i svenska dagstidningar med syfte att systematiskt beskriva och kritisera dessa framställningar.¹¹ Mer specifikt tittar Liljefors på tre debatter, "Onsell-debatten" (1985–2000), "Moberg-debatten" (1988–2002) samt "Green-debatten" (2004–2005), och här framkommer tydligt att GT som regel förknippas med en negativ kvinnosyn, patriarkatets ursprung, problematiska gudsbilder och våld. Ytterst beskrivs GT som "irrelevant", någonting som också framkommer i en artikel i *SEÅ* 87, där Liljefors fokuserar adjektivet "gammaltestamentlig".¹² I skarp kontrast till "Nya testamentes förlåtande

¹⁰ Denna breda beskrivning av målgruppen kan naturligtvis behöva förhandlas och snävas av ytterligare i dialog med utgivande förlag (se också min avslutning). Jag använder denna bredare förståelse här för att inkludera olika typer av svenska kommentarer på Hebreiska bibeln.

¹¹ Hanna Liljefors, *Hebreiska bibeln debatterad: En receptionskritisk studie av diskurser om "Gamla testamentet" i svenska dagstidningar 1987–2017* (Skellefteå: Artos Academic, 2022).

¹² Se Hanna Liljefors, "Att vara 'gammaltestamentlig': Tillskrivna betydelser av ordet 'gammaltestamentlig' i svenska dagstidningar 1987–2017", *SEÅ* 87 (2022), 259–281.

älskande gudom”,¹³ talas det i det studerade materialet återkommande om en ”gammaltestamentligt straffande gud”¹⁴ eller en ”gammaltestamentlig vrede”.¹⁵ Fler exempel skulle kunna ges, men grundmönstret är tillräcklig tydligt: För många svenskar är Hebreiska bibeln fylld av vad man anser vara problematiska texter som saknar relevans för en modern svensk. I relation till denna beskrivning skulle alltså kommentarer till Hebreiska bibeln på svenska kunna fylla ett viktigt syfte. För oss som jobbat med Hebreiska bibeln är det nämligen ofta tydligt att dessa texter ”har något att sige ind i en moderne teologisk diskussion” som Else K. Holt formulerar det i *Gud og os*:

Den gammeltestamentlige teologi har, også i en akademisk sammenhæng og uden for den kirkelige, noget at bidrage med ud over den rene religions- eller kulturhistorie, hvor nødvendig denne end er. Også den gammeltestamentlige teologi kan bidrage til det teologiske projekt at aktualisere den kristne (og jødiske) tro. Denne forståelse er accentueret af det seneste halve århundredes læser-orienterede hermeneutik, der i bedste tilfælde går hånd i hånd med den historiske kritik i det eksegetiske arbejde. Afdækningen af den historiske og religionshistoriske baggrund for en tekst er ikke længere nok. De gammeltestamentlige tekster i al deres kulturelle ’andethed’ rejser også spørgsmål, som må tages under teologisk behandling.¹⁶

Jag återkommer nedan, i avslutningen, till vad Holts betoning på historiska studiers begränsade värde för relevansfrågan kan få för konsekvenser för kommentarskrivande, men innan det vill jag också nämna den andra studien, nämligen min egen studie av Gamla testamentets plats i väckelserörelsernas förkunnelse.¹⁷ Här framkommer att även sammanhang som

¹³ Citerad ur Liljefors, ”Att vara ’gammaltestamentlig’”, 267.

¹⁴ Citerad ur Liljefors, ”Att vara ’gammaltestamentlig’”, 268.

¹⁵ Citerad ur Liljefors, ”Att vara ’gammaltestamentlig’”, 270.

¹⁶ Else K. Holt, ”Att læse Det Gamle Testamente teologisk”, i *Gud og os: Teologiske læsninger af Det Gamle Testamente i det 21. århundrede*, redigerad av Jan Dietrich och Anne Katrine de Hemmer Gudme (Köpenhamn: Bibelselskabets Forlag, 2021).

¹⁷ David Davage, ”Kan Gamla testamentet bli som nytt? Förkunnelse i skuggan av ett ’döende’ testamente”, *HYBRID* 1 (2023), 21–60; jfr också idem, ”Kan Gamla testamentet bli som nytt? Exegetisk undervisning i skuggan av ett ’döende’ testamente”, i

betonar Bibeln som ”Guds ord” i sin ”helhet”¹⁸ och som har stor frihet i valet av texter att predika över har Gamla testamentet en starkt undanskymd roll (studien fokuserar Pingströrelsens Nyhemsvecka, Evangeliska frikyrkans Torpkonferens och Svenska alliansmissionens Årskonferens 2021). Av alla bibliska böcker som citeras utgörs endast 27 % av gammaltestamentliga citat, och dessa är sällan i primärt fokus, utan används fragmentariskt¹⁹ för att ge kontext till Nya testamentets förkunnelse och appliceras terapeutiskt²⁰ och transhistoriskt²¹ på den åhörande gemenskapen. Av Gamla testamentets böcker citeras, vidare, endast femton böcker, och endast tre av dem fler än fem gånger: Psaltaren, Jesaja och 1 Mosebok. Sammantaget tyder detta på att Gamla testamentet inte tycks ha något egenvärde. Artikeln ger inte direkta förklaringar till varför det ser ut på detta sätt, men bidragande pusselbitar är dels att den bild som Liljefors tecknar också gäller här—Gamla testamentets texter uppfattas som svårtolkade, och som mindre relevanta än Nya testamentets texter, dels att det i dessa sammanhang vuxit fram en funktionell kanon där ett antal bibelböcker återkommande hamnar i centrum.²² Att förse svenska kyrkor och församlingar med goda verktyg för tolkning och förkunnelse

Teologisk utbildning, redigerad av Thomas Girmalm (STPU, 3; Umeå: Umeå universitet, 2020), 101–129. Relevansfrågan diskuteras också initierat i Birger Olsson, ”Exegetik och det offentliga rummet: Då och nu”, *SEÅ* 84 (2019), 81–100.

¹⁸ Se särskilt punkt två i Lausannedeklarationen (på svenska här: <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>), en deklaration som de tre studerade samfunden alla relaterar till som viktig teologisk grund.

¹⁹ Med fragmentariskt menas här att en vers citeras utan att hänsyn tas till det sammanhang i vilket det står.

²⁰ Detta gäller särskilt när målgruppen är ungdomar. För en bredare analys av detta, se diskussionen av moralistisk terapeutisk deism (MTD) i Christian Smith och Melinda Lundquist Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

²¹ För detta som kännetecknande för de svenska väckelserörelsernas bibelbruk i allmänhet och pentekostalt bibelbruk i synnerhet, se Ulrik Josefsson, *Liv och över nog: Den tidiga Pingströrelsens spiritualitet* (Skellefteå: Artos & Norma, 2005), särskilt sida 190.

²² Davage, ”Förkunnelse”, 30–35.

av Hebreiska bibeln framstår därmed som en viktig funktion för kommentarer på svenska.

Tillgänglighet

En andra viktig funktion som en kommentar på svenska skulle fylla är att göra forskning på Hebreiska bibeln mer tillgänglig för en bredare läsekrets. Även om det publiceras mycket god populärvetenskaplig litteratur som också fokuserar Hebreiska bibeln är det akademiska samtalet kring enskilda textavsnitt sällan tillgängligt för andra än bibelvetarna själva, eftersom det ofta i hög grad är specialiserat och tekniskt, och inte alltid har relevansfrågor i främsta fokus. För en student som skriver sitt första texttolknings-PM, en förkunnare som vill förbereda en predikan över en gammaltestamentlig text eller en debattör som vill diskutera ett specifikt textavsnitt är kommentarlitteraturens fokus på kapitelvis utläggning därför en viktig resurs. Här kan forskning sammanfattas på ett tillgängligt sätt, och på så vis ge läsaren en inblick i vilka tolkningsperspektiv som är utdaterade och vilka som äger fortsatt giltighet, och med ett öga både på antika och samtida kontexter får hen konkret hjälp i tolkningsarbetet. Även om det finns en stor uppsjö kommentarer på engelska, och även om det finns svenska kommentarer på alla Nya testamentets böcker, saknas fortfarande, i hög utsträckning, kommentarer på Hebreiska bibeln på svenska.²³

Språkutveckling

Den tredje, avslutande funktionen har jag valt att kalla *språkutveckling*. Med detta begrepp syftar jag på två delvis överlappande fenomen. Det första är det mest rättframma: eftersom svensk bibelvetenskaplig forskning i högre grad skrivs och publiceras på engelska finns en överhängande risk att viktiga begrepp förloras på svenska. Hur översätts till exempel "royal grant" när Davidsförbundet skall förklaras? Talar vi om källkritik

²³ För en kartläggning, se Davage, "Exegetisk undervisning".

eller litterärkritik? Hur förhåller sig svenskans ”strof” och engelskans ”stanza” till varandra? Säger vi ”textavsnitt” eller ”passage”? Här skulle en kommentarserie kunna bidra med viktig språkutveckling, både i betydelsen att ett rikt svenskt bibelvetenskapligt språk bevaras, och i betydelsen att det utvecklas i takt med att nya termer och begrepp introduceras i den engelskspråkiga (och annanspråkiga) forskningen.

Den andra, mer subtila aspekten är metaforisk, och bygger på Brent Strawns tankeväckande bok *The Old Testament is Dying*.²⁴ Mer specifikt föreslår han att Hebreiska bibeln skulle kunna ses som ett ”språk” som konstruerar en verklighet och erbjuder ett sätt att förstå världen. Konsekvensen av att färre förstår och kan ”prata gammaltestamentiska” är därmed att kunskap om världen förloras, och tecken på en sådan utveckling kan förstås som överlappande med språkdöd:

As languages near death, the only fluent speakers left are the elderly [och experterna, min anm.]. At this point the dying language reverts to a pidgin-like form since the younger, nonfluent people who know anything of the endangered language know precious little of it, having picked up only bits and pieces, and/or have forgotten the rest. In terms of the Old Testament, this scenario helps to explain not only why so many Christians know so little of it in the first place ... but also why they typically ”mispronounce” the few parts that they do know. ... It also explains why so many Christians cannot ”carry on a conversation” by using the language of the Old Testament.²⁵

Kort sagt förloras många av de unika bidrag som Hebreiska bibeln har att tillföra till ett samtal, oavsett om vi begränsar det till kyrkan, som Strawn, eller ser en vidare målgrupp, som Holst ovan. Strawn använder också metaforen för att illustrera hur dessa felaktiga uttal kan vara resultat av att texterna kolonialiserats av större, mer dominerande språk,²⁶ som till exempel Liljefors identifierade diskurser eller min undersöknings

²⁴ Brent Strawn, *The Old Testament Is Dying: A Diagnosis and Recommended Treatment* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017).

²⁵ Strawn, *Old Testament*, 78.

²⁶ Strawn, *Old Testament*, 131–155.

”väckelserörelsebibliska”,²⁷ och därmed endast tjänar en sekundär funktion i dessa (”Gamla testamentet är svårt och våldsamt, därför bör enskilda verser som kontrasterar den bilden förstås inom ramen för Nya testamentet, snarare än Gamla”).

Avslutning

Vad innebär då dessa tre funktioner för det konkreta arbetet med att utforma en kommentar? Börjar vi bakifrån är en första, viktig konsekvens att en kommentarserie behöver ha en tydlig strategi när det gäller översättning av centrala termer och begrepp. Vidare behöver viktiga koncept och idéer ägnas särskilt utrymme så att läsarens språkutveckling hamnar i centrum—vad händer till exempel med förståelsen av *hesed* när det i svenska biblar översätts med ”nåd”, hur relaterar begreppet *nefesh* till svenskans ”själ”, vad ligger i en främreorientalistisk förståelse av ”kung” och ”herde”, och så vidare. Att presentationen är skriven på ett rakt, lättläst och tillgängligt språk är därför avgörande, vilket leder till punkt två: Snarare än att fylla kommentaren med detaljer, textkritiska resonemang och dateringsdiskussioner av enskilda verser bör texternas *budskap* vara i fokus, ett fokus som kan hjälpa kommentarskribenten att identifiera frågor som är centrala för tolkningen av enskilda verser och på så vis sälla i alla spännande aspekter av en text som skulle kunna fokuseras. För ett detta ska kunna genomföras konsekvent bör därför också återkommande förtydligande och fördjupande faktarutor kring särskilt relevanta frågor integreras i kommentaren. Ett exempel skulle kunna vara att parallellism inte diskuteras i relation till enskilda verser (utom i de fall där det får direkta konsekvenser för tolkningen), utan behandlas i stället i en sådan faktaruta. Ett annat exempel på en sådan faktaruta skulle kunna vara vanliga forskningspositioner när det gäller Pentateukens tillkomst, eller en fördjupning i kaoskampmotivet.

²⁷ Se här särskilt diskussionen om ”trons regel” som tolkningsram i Greger Andersson, ”Att pröva förkunnelsen: Diskussion med utgångspunkt i en rapport om Knutby”, *HYBRID* 1 (2023), 1–20.

Ytterst har detta då med den första punkten ovan att göra, frågan om *relevans*. Kort sagt kan sägas att det som tas upp och kommenteras bör 1) ha *valts ut* utifrån en bedömning om relevans för målgruppen, samt 2) *beskrivas* (kommenteras) i dialog med samtidens utmaningar, så att läsaren både får redskap att tolka texterna och konkreta exempel på applicering, snarare än att relevansfrågan lämnas helt åt läsaren, som är fallet i många renodlat akademiska kommentarer.

Givet den negativa bild av Hebreiska bibelns relevans för dagens svenskar som målats ovan är dock frågan om huruvida kommentarer på Hebreiska bibelns böcker skulle gå att sälja en viktig aspekt att beakta, eftersom själva existensen av en sådan produkt förutsätter ett nödvändigt folkbildande.²⁸ Ett sätt att adressera detta skulle möjligen vara att fokusera tolkningsfrågor relevanta för troendegemenskaper som menar att Hebreiska bibeln är ”inspirerad av Gud och till nytta när man undervisar, vederlägger, vägleder och fostrar till ett rättfärdigt liv”, som det formuleras i 2 Tim 3:16. Åtminstone kan det vara rimliga målgrupper att fokusera. Ytterst blir det viktigaste att börja någonstans. För är det inte så att möjligheterna ändå är större än utmaningarna?

KOMMENTARER TILL NYA TESTAMENTET PÅ SVENSKA —EN SPANING

LARSOLOV ERIKSSON

Johannelunds teologiska högskola

larsolov.eriksson@gmail.com

²⁸ Här finns också behov att diskutera former (ska kommentarer publiceras i traditionellt tryckt bokform, digitalt som e-böcker, mer integrativt på hemsidor, osv.), något som Frida Mannerfelt lyfte på ett förtjänstfullt sätt i panelsamtalet, och också skriver om i sin del av denna artikel.

Vad?

För den som vill studera de bibliska texterna med hjälp av svenska kommentarer finns i dag ingen någorlunda modern serie som omfattar hela Bibeln.

Till Nya testamentet finns Kommentrar till Nya testamentet (KNT) som i dagsläget saknar volymer till till Lukasevangeliet, Första Korintierbrevet samt Uppenbarelseboken. Som komplementvolym till KNT finns även en trebandskommentar till Psaltaren (KGT). Inga ytterligare volymer till Gamla testamentet är planerade. KNT är en serie som vänder sig till studenter och andra som vill arbeta med den bibliska texten; dess uppläggning är inspirerad av internationella kommentarserier. Färdig kommer serien att omfatta 30 volymer.

Till Nya testamentet finns också den populärare serien Nya testamentets budskap (NTB). Serien vänder sig i hög grad till den som arbetar med texterna för egen fördjupning eller förkunnelse och undervisning. Serien är pedagogiskt upplagd och arbetar mycket medvetet med att ställa frågor om texternas relevans i dag. Serien har under 2025 slutförts och omfattar totalt 17 volymer.

Båda dessa serier är svenska i meningen att volymerna är skrivna av svenska författare, med ett undantag i KNT, där volymen till Jakobsbrevet är översatt från norska. I KNT är samtliga författare exegeter, i NTB är författarskaran mer blandad.

Vid sidan av dessa serier finns inte mycket. Till Gamla testamentet finns i stort sett inget alls (se mer i Davages bidrag).

Hur?

För den som vill skriva eller publicera en kommentar—eller en kommentarserie—på svenska finns många frågor att ta ställning till. Vilka köper och läser bibelkommentarer? Hur ser en typisk läsare ut—om en sådan finns? Vem är beredd att lägga ner det arbete det innebär att författa en bibelkommentar? Och så vidare.

Svaren på dessa frågor är inte självklara. Av flera skäl. Behoven är till exempel olika. Internationellt finns dessutom en uppsjö kommentarer och serier som många har tillgång till och kan tillgodogöra sig. Sannolikt behövs svenska kommentarer för den grupp som antingen har ett genuint intresse för de bibliska texterna eller som i sin profession har anledning att arbeta med texterna, alltså framför allt lärare och präster/pastorer. Det innebär att svenska kommentarer behöver ha en stor öppenhet för hermeneutiska frågor i meningen frågor om texternas relevans i dag.

Varför?

Det viktigaste skälet till att skriva och läsa bibelkommentarer på svenska är kanske att det inom akademi och kyrka finns ett grundläggande behov av att ständigt öva sig i den svåra och härliga uppgiften att tolka de bibliska texterna. Skribenterna behöver skärpa sin tolkningsförmåga; läsarna behöver utmana sin läsförmåga. Både behöver fördjupa sin bibelglädje.

Och när förhoppningsvis vi inom en inte alltför avlägsen framtid får tillgång till två goda kommentarserier på svenska, är det dags att ta sig an Gamla testamentet. Realistiskt måste nog där urvalet bli mer begränsat, men nog vore det fantastiskt om vi kunde få kommentarer till Första och Andra Moseboken, Jesajaboken och Psaltaren. Och varför inte även Jeremiaboken och Tolvprofetboken? Bibelböckerna vore värda det, frågan är om det finns ekonomi, författare och läsare för det.

FINNS DET EN FRAMTID FÖR BIBELKOMMENTARER PÅ SVENSKA? ETT PRAKTISK-TEOLOGISKT PERSPEKTIV

FRIDA MANNERFELT

Lunds universitet

frida.mannerfelt@ctr.lu.se

Behövs det bibelkommentarer på svenska och hur skulle de i sådana fall utformas? Jag närmar mig frågorna som praktisk teolog, med särskilt

intresse för skärningspunkten mellan teologisk reflektion och kristna praktiker. Med utgångspunkt i empirisk forskning om kristna predikanter predikoförberedelse kommer jag att presentera några tentativa slutsatser. En bibelkommentar kan och ska naturligtvis kunna användas på fler sätt och i olika religiösa och akademiska sammanhang, men här lägger jag särskild tonvikt vid dess roll i predikoförberedelsens praktik.

Varför använder predikanter bibelkommentarer?

Det fåtal empiriska studier som finns stämmer väl överens med resultaten från Rikard Roittos och min studie av svenskkyrkliga predikanter användning av så kallade språkmodeller (som ChatGPT) i predikoförberedelsen.²⁹ De intervjuade predikanterna angav att kommentarer används dels för att få uppslag till predikan, dels för att få information om bibeltextens ursprungliga betydelse och kontext. För den som tjänstgjort länge på samma plats eller predikade ofta räckte dock inte alltid favoritkommentarerna till. Därtill var predikanterna angelägna om att hålla sig uppdaterade om forskningsläget. Med andra ord förefaller det vara välkommet med nya bibelkommentarer.

Vad använder predikanter för typ av bibelkommentarer?

Det saknas kvantitativa studier om vilka kommentarer svenska predikanter använder, men utifrån Clara Nystrands forskning om innehållet i

²⁹ David H. Michaels, "Dipping into a Shallow Pool or Beginning a Deeper Conversation: A Case Study of a Minister's Engagement with the Internet for Preaching", *Journal of Religious & Theological Information* 8 (2009), 164–178; Daniel R. Roland, "The Information Behavior of Clergy Members Engaged in the Sermon Preparation Task: Wicks Revisited", *Journal of Religious & Theological Information* 11 (2012), 1–15; Gerald E. Lincoln, *The Information Literacy Competencies of Evangelical Pastors: A Study of Sermon Preparation*, Doktorsavhandling (Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2013); Troy M. Borst, *Sermon Preparation: How Christian Preachers Prepare Sermons in the United States*, Doktorsavhandling (Regent University, School of Communication and the Arts, 2016); Frida Mannerfelt och Rikard Roitto, "Preaching with AI: An Exploration of Preachers' Interaction with Large Language Models in Sermon Preparation".

svenskkyrkliga predikningar framgår att variationen ökat sedan 1990-talet då Barbro Wallgren Hemlin identifierade en stark likriktning i tolkningar. Wallgren Hemlin fann att 37 av 45 predikanter gjorde samma tolkning av liknelsen om den ohederlige förvaltaren, vilket hon menar beror på att det är den tolkningen som dominerar i de bibelkommentarer och tidskrifter som prästerna använde.³⁰

En starkt bidragande orsak till ökad variation är digitaliseringen. Enligt Pelle Snickars karaktäriseras en digital kultur av ett överflöd av information och förespråkar tillgänglighet, vilket präglar informations-sökningsmönster.³¹ Idag används tryckta källor tillsammans med digitala resurser som bibelappar, hemsidor (exempelvis textweek.com), bloggar, poddar och predikningar från andra förkunnare i predikoförberedelsen. Detta talar för att nya svenska bibelkommentarer bör vara både tryckta och digitalt tillgängliga, gärna som Open Access.

Hur använder predikanter bibelkommentarer?

Som Stefan Krauter påpekar i sin analys av receptionen av exegetisk vetenskaplig litteratur (inklusive bibelkommentarer) i predikoförberedelse-litteratur, är detta ett synnerligen understuderat område.³² Ett av resultaten från studien av hur predikanter använder språkmodeller i predikoförberedelsen ger dock vissa indikationer. När vi undersökte hur predikanterna genererar material till predikan och hur de utvärderar materialet de genererat fann vi att de betonade hur verktyg från deras utbildning—

³⁰ Clara Nystrand, "Nöd och nåd i aktuell svensk predikan", i *Predikan – i tid och otid*, red. Stephan Borgehammar (Skellefteå: Artos, 2018), 163–186; Clara Nystrand, *Teologisering i predikan: Vad det är och hur det skedde i Svenska kyrkan år 2020* (Lund: Lunds universitet, 2024); Barbro Wallgren Hemlin, *Att övertyga från predikstolen: En retorisk studie av 45 predikningar hållna den 17:e söndagen efter trefaldighet 1990* (Nora: Nya Doxa, 1997), 103–104.

³¹ Pelle Snickars, *Digitalism: När allting är internet* (Stockholm: Volante, 2016).

³² Stefan Krauter, "Wissenschaftliche Exegese und Predigtvorbereitungsliteratur", *Kerygma und Dogma* 68 (2022), 317–343.

som teologi, bibeltolkning, hermeneutik och källkritik³³—var avgörande för att utvärdera språkmodellernas svar och veta vad de ska inkorporera i predikan.³⁴ Detta indikerar att bibelkommentarer—och genomtänkt undervisning utifrån sådana—kan spela en central roll i att rusta predikanter till ansvarsfull användning av både tryckta och digitala resurser.

Hur skulle bibelkommentarer kunna användas?

På grund av digitaliseringens påverkan på religiös auktoritet får lekfolk en allt större betydelse som förkunnare. Heidi Campbell använder begreppet ”religious digital creatives” för att beskriva hur inte bara religiösa ledare utan även aktörer som församlingens sociala media-team och kommunikatörer, eller från kyrkor fristående programmerare, bloggare och influencers går in i rollen som religiösa auktoriteter genom sin användning av digitala media för att sprida ett religiöst budskap.³⁵ Även vanliga privatpersoner som reflekterar över sin tro i inlägg på sociala medier kan förstås som predikanter.³⁶

Dessa förändringar lyfter behovet av att utbilda lekfolk i förkunnselse. Praktiska teologer som Sabrina Müller ser detta som ett sätt att stärka det allmänna prästadömet, men det ställer också högre krav på det särskilda prästadömet att undervisa och vara förebilder i hermeneutik och bibeltolkning.³⁷ Här skulle bibelkommentarer på svenska kunna fylla en viktig roll som utgångspunkt för utbildning av lekfolk.

³³ Informanterna avsåg här kritisk utvärdering av källor, inte bibelvetenskaplig källkritisk metod.

³⁴ Detta indikeras även av resultaten som presenteras i Michael Gerlich, ”AI Tools in Society: Impacts on Cognitive Offloading and the Future of Critical Thinking”, *Societies* 15:6 (2025), 1–28.

³⁵ Heidi Campbell, *Digital Creatives and the Rethinking of Religious Authority* (New York: Routledge, 2021).

³⁶ Casey Thornburgh Sigmon, *Engaging the Gadfly: Homilecclesiology for a Digital Age* (Austin: Vanderbilt University, 2017).

³⁷ Sabrina Müller, *Lived Theology: Impulses for a Pastoral Theology of Empowerment* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2021), 75–84.

Sorg som uttryck för kvinnlig agens i Lukas 7:36–50 och 23:27–31

ALVA EYTHORSDDOTTIR

Uppsala universitet

alva.eythorsdottir.3770@student.uu.se

INLEDNING

Sorg kan betraktas som en universell känsla som förenar alla människor som lever nu och alla de som levt före oss. Samtidigt sörjer inte alla människor i alla tider och kulturer på samma sätt. Typiskt för vår moderna västerländska kontext är att sorgen ses som en individuell, privat och något nedtonad känsla, i jämförelse med antikens offentliga, kollektiva ”spektakel”.¹ Även människor som kommer från samma historiska och kulturella kontext behöver inte nödvändigtvis sörja på samma sätt. För att ta antikens Rom som exempel var skillnader beroende på faktorer så som genus och klass i hög grad förekommande vad gällde ”lämpliga” uttryck av sorg.²

Då vi talar om sorg kan två engelska begrepp vara till hjälp. ”Grief” utgör främst en inre upplevelse, en känsla som associeras med ledsenhet

¹ Anastasia Bakogianni, ”Introduction: Ancient Greek and Roman Multi-Sensory Spectacles of Grief”, *thersites* 9 (2019), iii–iv; Angela Kim Harkins, ”The Function of Prayers of Ritual Mourning in the Second Temple Period”, i *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, red. Mika S. Pajunen och Jeremy Penner, BZAW 486 (Berlin: Walter de Gruyter, 2017), 84–85.

² Jean-Noël Allard och Pascal Montlahuc, ”The Gendered Construction of Emotions in the Greek and Roman Worlds.”, övers. Marian Rothstein, *Clio* 47 (2018), 23, 37, 40.

men också känslor som rädsla, ilska och förvirring, vid en förlust av något slag.³ Sorg handlar dock även om yttre beteenden som uttrycker upplevelsen, ofta i försök att anpassa sig till en ny verklighet. "Mourning" utgör en kulturell, kollektiv rit för att underlätta en gruppmedlems övergång från levande till död samt stärka strukturen i den kvarvarande gruppen.⁴

Det förekommer bibliska sorgsuttryck som kan tyckas mer obekanta för den moderna västerländska läsaren—folk som slår sig för bröstet, strör aska på huvudet och klär sig i säckväv.⁵ Ett bibliskt uttryck för sorg som vi nog antagligen känner igen är dock gråtandet. "Den hebreiska termen *bākāh* betyder "gråta" eller "begråta". I Nya testamentet används termen *κλαίω* för att "gråta" mer högljutt. För att syfta till sorgeritualer kombineras ofta *κλαίω* med andra termer för att sörja, så som *πενθέω*.⁶ Begravningsprocessioner där gråten var en viktig del av det rituella klagandet återfinns i såväl den judiska som den grekisk-romerska kontexten, där professionella "gråterskor" kunde förekomma.⁷ I Lukas framställs gråtande som ett lämpligt uttryck för sorg i 7:32, "Vi sjöng sorgesånger men ni ville inte gråta". Gråtande lyfts även fram som en del av sörjandet i Lukas 6:25, "ve er som skrattar nu, ni ska få sörja och gråta".

I denna artikel vill jag undersöka sorg i Lukas utifrån två perikoper som skildrar gråtande kvinnor och göra det utifrån en feministisk teoretisk utgångspunkt. Jag kommer i min läsning av dessa perikoper undersöka om de kvinnliga karaktärerna kan betraktas som sörjande. Hur skildras och värderas kvinnornas sorgsuttryck? Hur förhåller sig skildringarna till antika uppfattningar om sorg, i en antik judisk och grekisk-

³ Lee Templeton, "Introduction: Grief, Gender, Identity" i *Grief, Gender, and Identity in the Middle Ages*, red. Lee Templeton (Leiden: Brill, 2021), 3–4.

⁴ Katharine Derderian, *Leaving Words to Remember: Greek Mourning and the Advent of Literacy*, Mnemosyne, Supplementum 209 (Leiden: Brill, 2000), 3–4.

⁵ Mahri Leonard-Fleckman, "Mourning", i *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online* 19, red. C. Furey et al. (Berlin: De Gruyter, 2021).

⁶ Clarissa Paul, "Mourning", i *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, 19, red. C. Furey et al. (Berlin: De Gruyter, 2021).

⁷ Derderian, *Leaving Words to Remember*, 53, 65; Allard och Montlahuc, "The Gendered Construction of Emotions", 36; Leonard-Fleckman "Mourning".

romersk kontext? Och hur förhåller sig skildringarna till antika könsroller? Jag ämnar göra en kontextuell läsning, utifrån sociala och kulturella normer gällande sorg under antiken. Syftet ligger i att förstå hur kvinnlig sorg skildras i evangelietexten—framkommer den kvinnliga sorgen som passiv eller aktiv? Uttrycker de kvinnliga karaktärerna agens?

Den ena perikopen, 7:36–50, skildrar en kvinna som tvättar Jesu fötter med sina tårar innan hon smörjer dem med balsam. Ett avsnitt om en kvinna som smörjer Jesus med balsam, vilket väcker en negativ reaktion från omgivningen men värderas positivt av Jesus, förekommer i samtliga evangelier: i Mark 14:3–9, Matt 26:6–13 och Joh 12:1–11. Det finns centrala skillnader mellan evangelierna, varpå kopplingarna dem emellan är omdebatterade.⁸ I Lukas utspelar sig smörjandet i Galileen och inte inför passionsnarrativet i Betania, så som i de övriga evangelierna, där Jesus försvarar kvinnans handling genom att hänvisa till förberedelsen inför sin begravning. I Markus och Matteus håller kvinnan balsam över Jesu huvud, medan hon i Lukas och Johannes smörjer Jesu fötter och torkar dem med sitt hår. I de övriga evangelierna framkommer att det är fråga om ett dyrbart balsam, alabasterflaskan hos Lukas kan dock betraktas som dyrbar.⁹ Det är enbart i Lukas som kvinnan karaktäriseras som en synderska och enbart här som kvinnan gråter. Beteendet värderas positivt av Jesus som hyllar det som kärleksfullt och förklarar att hon blivit förlåten för sina synder.

Den andra perikopen som jag valt att undersöka skildrar också gråtande kvinnor, 23:27–31, och har ingen motsvarighet i de andra evangelierna. Här rör det sig tydligare om ”mourning” i relation till Jesu

⁸ Vissa betraktar Lukas som en redigerad bearbetning av Markus-traditionen, andra kommentatorer menar att det rör sig om en särtradition. Jag finner Bovons argumentation övertygande för att de samtliga smörjelse-versionerna utgör redogörelser för en enskild händelse. Se François Bovon, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, övers. Christine M. Thomas (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2002), 290–293.

⁹ Amy-Jill Levine och Marc Zvi Brettler, *The Jewish Annotated New Testament: New Revised Standard Version Bible Translation* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 128–129.

död, sörjande kvinnor som följer Jesus till korset i en form av begravningsprocession innan dödsfallet. Kvinnorna sörjde, ἐκόπτοντο, och klagade över honom, ἐθρήνουν αὐτόν. På grekiska kan κόπτω betyda "hugga", "slå" och "skära", samt i medium syfta på gesten att "slå sig för bröstet". Gesten kan översättas till "beklaga sig". Jesus benämner kvinnorna som "Jerusalems döttrar" och uppmanar dem att inte gråta över honom, men däremot över sig själva och sina barn.

De två perikoperna analyseras i ett par avsnitt vardera. Analysen av 7:36–50 utgörs av ett avsnitt om hur "synderskan" sörjer sin synd samt ett avsnitt om hur hon sörjer Jesu kommande död. Analysen av 23:27–31 behandlas först i ett avsnitt om kvinnornas sorg över Jesus och Jesu uppmaning till dem att sörja sig själva och sina barn. I det följande avsnittet belyses kvinnornas sorguttryck som potentiellt profetiskt samt som en politisk protest.

LUKAS 7:36–50: EN SEXUELL ELLER SÖRJANDE SYNDERSKA?

I 7:37 introduceras den kvinnliga karaktären på följande vis: γυνή ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἀμαρτωλός eller "en kvinna i staden som var en synderska" (7:37). Denna karaktärisering har dessvärre tolkats enligt vad jag menar är en fördomsfull uppfattning om kvinnan: den kvinnliga karaktären har begått sexuell synd och läses som en prostituerad.¹⁰ Måste en kvinnlig synderska nödvändigtvis ha begått en sexuell synd? En kvinnlig synderska "i staden" har översatts som en "allmän" prostituerad kvinna, något som flera feministiska forskare dock menar kan vara en felöversättning.¹¹

¹⁰ Hon betraktas som en prostituerad av kommentatorer som Lennart Thörn, François Bovon och Joel Green. Lennart Thörn, *Ordets tillblivelse: Lukasevangeliet* (Örebro: Libris, 2017), 188; Bovon, *Luke 1*, 293; Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 309.

¹¹ Teresa J. Hornsby, "The Woman is a Sinner/The Sinner is a Woman", i *A Feminist Companion to Luke*, red. Amy-Jill Levine (London: Sheffield Academic Press, 2002), 124–128; Barbara E. Reid, "'Do You See This Woman?' A Liberative Look at Luke 7:36–50 and Strategies for Reading Other Lukan Stories against the Grain", i *A Feminist*

Olabisi Obamakin menar att traditionella tolkningar som framställer kvinnan som prostituerad utgör en form av hypersexualisering, som förminskar den kvinnliga karaktärens agens.¹² Med detta sagt håller jag med om att det finns vissa erotiska associationer: kvinnan smörjer Jesu fötter och fötter har associationer till det manliga könsorganet i hebreiska och grekisk-romerska källor.¹³ Emellertid utgör inte dessa, enligt min mening, tillräckligt övertygande argument för att tolka kvinnan som prostituerad och hennes handling som erotisk.

”Synderskan” gråter intensivt. Det är inte fråga om någon enstaka tår då tårarna väter Jesu fötter, τοῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ, och ”synderskan” behöver använda sitt hår för att torka upp dem. Gråtandet och tårarna lyfts fram explicit ett flertal gånger, vilket inte är fallet vid andra tillfällen där karaktärer gråter (7:13, 23:28).

Vi föreställer oss kvinnan nedhukad bakom Jesus. Hon står *παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ*, en position som vanligen var kvinnors och slavers.¹⁴ Det intensiva gråtandet, den nedböjda kroppshållningen och den ödmjuka positionen kan ses som typiska självförminskande uttryck av sorg i den judisk-hellenistiska kontexten. I botgörelse-böner vid Andra Templets tid sörjdes en upplevd distans till Gud genom uttryck av maktlöshet och litenhet likväl som syndabekännelse och lovprisning av Gud. Bibliska figurer så som Esra och Daniel ber på ett sådant sätt—emellertid rör syndabekännelsen i dessa fall inte individuell synd, utan folket Israels kollektiva synd.¹⁵

Companion to Luke, red. Amy-Jill Levine (London: Sheffield Academic Press, 2002), 113–117.

¹² O. Obamakin, ”Don’t Touch My Hair: A Feminist Nigerian/British Reading of the Woman Who Washed Jesus’ Feet with Her Hair in Luke 7.36–50”, *Practical Theology* 16:2 (2023), 181–182.

¹³ Hornsby, ”The Woman is a Sinner,” 121–122, 124–129.

¹⁴ Thörn, *Ordets tillblivelse*, 189.

¹⁵ Angela Kim Harkins, ”The Function of Prayers of Ritual Mourning”, 80–101; Angela Kim Harkins, ”Mourning”, i *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, 19, red. C. Furey et al. (Berlin: De Gruyter, 2021).

Något som är tydligt i perikopen om ”synderskan” är att hon har begått personlig synd—berättaren kategoriserar henne som en ”synderska” och Jesus talar om kvinnans många synder. Teresa Hornsby belyser att det är unikt för Lukas att skildra Jesu relation med individuella syndare och då i synnerhet en kvinnlig sådan—den kvinnliga synderskan är den enda av sitt slag i evangelierna.¹⁶ I Lukas möter vi även tullindrivaren Sackaios, som kallas för ”syndare” av omgivningen, samtidigt som Petrus beskriver sig själv som en syndare—till skillnad från i ”synderskans” fall har det inte diskuterats huruvida Petrus begått synd av sexuell karaktär eller inte.¹⁷ Den kvinnliga anonyma ”synderskan” karaktäriseras utifrån sin synd, och vi får ingen mer information om henne. Den anonyma aspekten kan tänkas underlätta för läsaren att se ”synderskan” som en personlig röst, en representant för gruppen ”syndare”, som framstår som mycket betydande i Lukas evangelium. Lukas är det evangelium som använder termen ἀμαρτωλός flest gånger..

”Grief” utgörs av olika känslor i relation till en förlust. I ”synderskans” fall kan vi tänka oss att relationen och närheten till Gud har skadats genom synd, brott mot Mose lag. Att betraktas som en syndare innebär också att relationen till den sociala omgivningen påverkas. Även om moralisk synd inte betraktades som ”smittsam” på samma vis som rituell synd, kan ἀμαρτωλός översättas till en form av socialt avvikande, ”onormal”, ”outcast”.¹⁸ Tidigare i evangeliet, i 5:30, har fariséer kritiserat Jesus för att äta och dricka tillsammans med syndare.

”Synderskan” uttrycker inte en explicit syndabekännelse med ord—faktum är att hon inte talar något alls i perikopen—men hennes beteende och kroppsspråk uttrycker desto mer. Sorg kan vara ledsenhet, men

¹⁶ Hornsby, ”The Woman is a Sinner”, 126.

¹⁷ Reid, ”Do You See This Woman?”, 113.

¹⁸ Cecilia Wassén, ”Do You Have to Be Pure in a Metaphorical Temple?”, i *Purity, Holiness, and Identity in Judaism and Christianity: Essays in Memory of Susan Haber*, red. Carl S. Ehrlich et al. WUNT 305 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 67–68; Hornsby, ”The Woman is a Sinner”, 125, 132; Frederick W. Danker, *Jesus and the New Age: A Commentary on St. Luke's Gospel*, 2:a upplagan (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 169.

Harkins behandlar dessutom känslor så som ensamhet, ånger, skuld-känslor och ett längtansfullt sökande efter den som är frånvarande.¹⁹ Genom att gråta och be ödmjukt vid Jesu fötter, uttrycker kvinnan sorg, ånger över sin synd och längtan efter botgörelse och närhet till Gud. Hon inte bara närmar sig Jesus, hon tvättar, smörjer och kysser hans fötter, vilket kan ses som hyllning och lovprisning.

Att visa starka känslor obehärskat kunde enligt grekisk-romerska känsloregler och stoiska behärskningsideal betraktas som en typiskt kvinnlig svaghet.²⁰ Utifrån en grekisk-romersk kontext kunde det emellertid vara lämpligt att gråta för att påverka domstolen att visa nåd.²¹ Det förefaller rimligt att anta att kvinnan gråter på ett liknande vis, vid Jesu fötter, för att ödmjukt be Jesus om nåd för sina synder. Grekisk-romerska kvinnor kunde även gråta vid religiösa försoningsoffer, där ju "synderskan" också kan sägas be om försoning för sina synder.²²

Ett argument som har använts för att framställa kvinnan som prostituerad utgörs av hennes utsläppta hår: för att kunna torka Jesu fötter måste hon ha håret utsläppt. Att gå med utsläppt hår i en antik kontext liknas av Joel Green med att gå "topless" offentligt idag, varpå han ser kvinnans beteende som erotiskt.²³ Jag menar dock att detta inte är den mest övertygande tolkningen. I *The Jewish Annotated New Testament* betraktas utsläppt hår som ett tecken på sorg, bön, tacksamhet eller ett försoningsoffer till en gud—det lyfts fram att kvinnans handlande inte behöver tolkas som sexuellt.²⁴ Ett viktigt argument som Charles Cosgrove poängterar är att ingen karaktär reagerar över det utsläppta håret: om det

¹⁹ Harkins, "Mourning".

²⁰ Bakogianni, "Introduction", i; Allard och Montlahuc, "The Gendered Construction of Emotions", 28, 32–37, 40.

²¹ Sarah Rey, "Roman Tears and Their Impact: A Question of Gender?", övers. Marian Rothstein, *Clio* 41 (2015), 228–229.

²² Rey, "Roman Tears and Their Impact", 228.

²³ Charles, H. Cosgrove, "A Woman's Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the 'Sinful Woman' in Luke 7:36–50", *JBL* 124:4 (2005), 677; Joel B. Green, *The Gospel of Luke*, 310.

²⁴ Levine och Brettler, *The Jewish Annotated New Testament*, 128–129.

var ett uppenbart tecken på sexuell syndighet borde farisén rimligtvis ha påpekat det. Cosgrove undersöker ett antal antika källor för att studera situationer där kvinnor har utsläppt hår och kommer fram till att det kan vara tecken på tacksamhet eller vördnad inför en gud/gudinna, en del av religiösa riter eller ett tecken på sorg.²⁵ Enligt Cosgroves analys släppte även dygdiga martyrer ut håret som ett tecken för sin sorg, medan kvinnor i den grekisk-romerska kontexten kunde använda sitt utsläppta hår vid bön i nationella kriser. I sin tolkning av perikopen kommer Cosgrove också fram till att kvinnans utsläppta hår antagligen inte sågs som ett tecken på sexuell lössläpplighet utan som ett tecken på sorg, bön och/eller tacksamhet.²⁶

Utifrån en nytestamentlig kontext kan vi betona ett samband mellan synd och sorg: för att göra botgörelse för din synd ska du sörja, gråta och klaga (Jak 4:9).²⁷ Att synderskan gråter för att sörja sin synd förefaller således rimligt i en nytestamentlig kontext, där gråt inte nödvändigtvis betraktas som obehärskat emotionellt och svagt. Detta visar också på att sorg inte nödvändigtvis är ett uttryck för passivitet. Harkins redogör för att den grekisk-judiske filosofen Filon från Alexandria såg λύπη ("sorg") som ett tillstånd av maktlöshet och förlust av agens.²⁸ Här förefaller det dock snarare som att sorgen är ett sätt för "synderskan" att uttrycka agens.

Till skillnad från farisén har kvinnan tvättat, torkat, kysst och smort Jesu fötter. Det är sorgens tårar som är vattnet och en sörjande kvinnas utsläppta hår som är handduken. Kvinnan är det handlande, initiativtagande subjektet och Jesus det passiva objektet för handlingen. Genom sitt initiativ och handlande förändrar kvinnan sin egen situation: hon får upprättelse och blir förlåten för sina synder som en konsekvens av sitt kärleksfulla beteende (7:47) och sin tro (7:50). Det avslutande tillståndet är att hon är förlåten och välsignad, till skillnad från den synderska hon

²⁵ Cosgrove, "A Woman's Unbound Hair", 679–685.

²⁶ Cosgrove, "A Woman's Unbound Hair", 688.

²⁷ Clarissa Paul, "Mourning".

²⁸ Harkins, "The Function of Prayers", 86; Harkins, "Mourning". Harkins hänvisar här till Filon: *Her.* 270; *Mos.* 1.139; *Prob.* 159; *Her.* 270; *Virt.* 88; *Ios.* 214.

var i början av perikopen. Kvinnan visar således på ett klart motiv att försöka förändra sin ställning i samhället och väjer inte för att bryta mot förväntningarna vad gäller sin roll som "syndare". Kvinnan gör ett aktivt val att komma till Jesus med sin egen balsamflaska i alabaster och detta trots att han befinner sig hemma hos en farisé, som kan provoceras av hennes närvaro vid måltiden. Hon lär alltså komma med avsikt att smörja Jesus, det är en genomtänkt handling, samtidigt som hon visar att hon är beredd att gå emot sociala konventioner.²⁹

I feministiska tolkningar av perikopen framträder en viss ambivalens. Kommentatorer har lyft fram "dubbla budskap" gällande Lukas-evangeliets framställning av kvinnliga karaktärer³⁰ Evangeliet har gärna framställts som i synnerhet progressivt, i och med att det innehåller mycket säreget material om kvinnor.³¹ På samma gång är de kvinnliga karaktärerna, enligt feministiska kommentatorer som Jane Schaberg och Sharon Ringe, ofta underordnade, utan verklig makt och ansvar. De beskriver evangeliet som ett framgångsrikt försök att legitimera manligt ledarskap, genom att exempelvis skildra kvinnor som tysta och tacksamma, utan ledarroller eller profetisk tjänst.³²

I min läsning av perikopen om "synderskan" framkommer också "dubbla budskap". Å ena sidan finner vi ett androcentriskt perspektiv. Den kvinnliga karaktären säger ingenting och vi får heller inte tillgång till hennes perspektiv eller tankar genom den allvetande berättaren. Jesus talar först och främst till Simon och inte till kvinnan vid sina fötter. Narrativet tycks använda hennes handling för att lära den manliga fariséen en läxa om förlåtelse, samtidigt som perikopen vill visa att Jesus är en riktig profet, med en förmåga att förmedla Guds förlåtelse. Å andra sidan

²⁹ Hornsby, "The Woman is a Sinner", 130–132.

³⁰ Turid Karlsen Seim, "Feminist Criticism", i *Methods for Luke*, red. Joel B. Green, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 42–43, 54, 58–59.

³¹ Karlsen Seim, "Feminist Criticism", 57; Jane D. Schaberg och Sharon H. Ringe, "Gospel of Luke", i *The Women's Bible Commentary*, red. Carol A. Newsom et al. (London: SPCK, 2014), 497, om så kallad "pairing".

³² Schaberg och Ringe, "Gospel of Luke", 493.

visar den kvinnliga karaktären på mer än en egenskap: initiativkraft, självständighet, kärleksfullhet och tro, men också ånger och sorg. Där farisén ser henne som en endimensionell syndare som inte kan förändras, betraktar Jesus henne som flerdimensionell och komplex, med möjlighet till karaktärsutveckling. Han karaktäriserar kvinnan utifrån hennes kärleksfulla beteende och jämför det med den manliga fariséns bristande gästfrihet.

7:36–50: EN SÖRJANDE PROFET

Feministiska uttolkare har reagerat över att Lukas, i sin användning av Markus, tycks redigera bort kvinnans profetiska förmåga att smörja Jesus inför hans begravning.³³ Jag finner emellertid att man även i Lukas kan tolka kvinnans handling som en profetisk smörjelse inför Jesu begravning, varpå kvinnan alltså förutser Jesu död före någon annan. I sådana fall uttrycker kvinnan inte enbart "grief" i relation till personlig syndabekännelse, utan också rituell sorg, "mourning", i samband med ett dödsfall. På så sätt kan kvinnan även sägas utgöra en del av ett större sammanhang: hon sörjer sin egen synd *och* Jesu kommande lidande och död.

"Synderskan" smörjer Jesu fötter. Fötter tvättades av gästfrihet men att dessutom smörja dem kan associeras med smörjelsen av de döda.³⁴ Utifrån en antik kontext, såväl i en judisk kontext som i en grekisk-romersk, har kvinnan särskilda uppgifter och ett särskilt ansvar för sorge- och dödsritualer.³⁵ I 23:56 förbereder kvinnorna från Galileen att ta med

³³ Schaberg och Ringe, "Gospel of Luke", 505. Schaberg och Ringe är alltså av uppfattningen att Lukas utgått från Mark 14:3–9 och redigerat denna. Emellertid menar kommentatorer som Lennart Thörn att Lukas inte är en redaktionell bearbetning av Markustraditionen. Thörn, *Ordets tillblivelse*, 188.

³⁴ Schaberg och Ringe, "Gospel of Luke", 505; Darrell L. Bock, *Luke*, The IVP New Testament Commentary Series (Downers Grove: InterVarsity Press, 1994), 141.

³⁵ Derderian, *Leaving Words to Remember*, 53, 65; Allard och Montlahuc, "The Gendered Construction of Emotions", 36; Mahri Leonard-Fleckman, "Mourning"; Valerie

sig "μύρα" (plural) till Jesu grav, liksom det är μύρον som "synderskan" använder för att smörja Jesu fötter (7:38). Det är också verbet μυρίζω som Jesus använder då han gör klart att kvinnan med balsamflaskan hos Markus har smort Jesu kropp inför begravningen (Mark 14:8). Ett argument för att betrakta "synderskans" smörjelse så som en smörjelse inför ett dödsfall är att Jesu kropp ju annars inte blir smord—Josef sveper Jesu kropp i linnetyg och lägger den i graven, men det sägs inte något om smörjelsen. Vi kan tänka oss att kvinnorna avser att smörja Jesu kropp men kvinnorna kommer ju inte att genomföra detta då de inte finner Jesu kropp i graven.

Barbara Reid noterar perikopens möjliga kopplingar till passionsnarrativet.³⁶ Kvinnan håller ut balsam av stor kärlek, liksom Jesu blod hålls ut av stor kärlek under den sista måltiden i 22:20—det används emellertid inte samma grekiska ord i dessa båda fall. Kvinnan gråter kärleksfullt, medan Petrus gråter bittert i 22:62. Kvinnan kysser kärleksfullt medan Judas kysser svekfullt i 22:47—även här används dock två olika grekiska termer. Liksom Jesus uppmanar sina lärjungar att tjäna i 22:26, intar kvinnan en tjänares position vid fötterna och liksom den ångerfulla brottslingen i 23:43, får den ångerfulla kvinnan förlåtelse. Dessa möjliga associationer till passionsnarrativet skulle kunna ses som ett förstärkande argument till att kvinnan sörjer Jesu kommande lidande.³⁷

Obamakin ser kvinnan som en nekromant, eller dödssiare, som förutspår Jesu död och då använder balsam. Antika nekromanter kunde använda rökelse men också balsam och smörjelseoljor för att smörja kroppsdelar, och då bland annat just fötterna. Obamakin tar upp kvinnliga profeter i den Hebreiska bibeln och hur dessa ofta betraktats negativt av forskare, så som onda "häxor". Ett exempel är nekromanten i Endor (1 Sam 28:7), som Obamakin liknar med "synderskan", i och med att de båda i hög grad har sexualiserats. Obamakin lyfter också fram en annan

Margaret Hope, "An Emperor's Tears: The Significance of the Mourning of the Julio-Claudian Emperors", red. Anastasia Bakogianni, *thersites* 9 (2019), 119.

³⁶ Reid, "Do You See This Woman?", 117.

³⁷ Reid, "Do You See This Woman?", 117.

profetissa i Lukas: Hanna, som har profetisk visshet om vem Jesus är (2:36–38). Att ”synderskan” rätt ut skulle säga detta, vem Jesus är och hur han kommer att dö, skulle kunna innebära fara för henne och Jesus, varpå hon använder ”de svagas vapen” och uttrycker sorg.³⁸

Cosgrove har visat att antikens kvinnor kunde sörja med utsläppt hår, ”i förväg” vid kriser.³⁹ En sådan handling blir en form av protest likväl som en bön om gudomligt ingripande. Kvinnor i antika berättelser och historieskrivning kunde försöka stoppa slag och invasioner genom att gå ned på knä och be för fred med utsläppt hår. I detta fall kan vi tänka oss att kvinnan, med sitt utsläppta hår, i förväg sörjer Jesu lidande och död.

Om vi läser ”synderskan” så som en kvinnlig profet som i förväg sörjer Jesu kommande död utgör hon en av de kvinnliga röster som sörjer Jesus—vi kan sammankoppla hennes perikop med passionsnarrativet och perikop 23:27–31, där Jerusalems kvinnor sörjer Jesus på väg mot korsfästelsen, samt 23:48 där folkmassan sörjer genom att slå med händerna mot bröstet efter att bevittnat Jesu död.

23:27–31: ”JERUSALEMS DÖTTRAR” OCH DERAS SORG

I Lukas 23:27 läser vi att: *πολὺ πλῆθος τοῦ λαοῦ καὶ γυναικῶν*, ”en stor mängd av folket och av kvinnor”, följde Jesus på väg mot korset. Kvinnorna sörjde, *ἐκόπτοντο*, och klagade över honom, *ἐθρήνουν αὐτόν*. När Jesus uppfattar kvinnornas sorg vänder han sig om (*στρέφω*) för att tilltala dem—en typiskt tillrättavisande gest.⁴⁰ Jesus säger: *Θυγατέρες Ἰερουσαλήμ, μὴ κλαίετε ἐπ’ ἐμέ πλὴν ἐφ’ ἑαυτὰς κλαίετε καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ὑμῶν*, ”Jerusalems döttrar, gråt inte över mig, utan gråt över er själva och era barn” (23:28). Jesus tilltalar kvinnorna direkt, snarare än att, så som i perikopen om ”synderskan”, först kommentera handlingen i samtal med en annan man. Jesus benämner kvinnorna som *Θυγατέρες*

³⁸ Obamakin, ”Don’t Touch My Hair”, 186.

³⁹ Cosgrove, ”A Woman’s Unbound Hair”, 682–684.

⁴⁰ Green, *The Gospel of Luke*, 815.

Ἰερουσαλήμ, ”Jerusalems döttrar”. Vi kan utifrån frasen anta att kvinnorna kommer från Jerusalem och inte är de kvinnor som följt med Jesus från Galileen.

Termen ”Jerusalems döttrar” har konnotationer till den Hebreiska bibeln. Termen förekommer i Höga visan 1:5, 2:7, 3:5, 3:10, 5:8, 5:16 och 8:4. ”Dotter Sion” förekommer dock desto oftare och i flera fall i sorgekontexter. Ett exempel är i Klagovisorna, där hon, liksom ”Jerusalems döttrar”, sörjer, gråter och klagar. ”Dotter Sion” är en personifiering av Jerusalem, men också hela Israels befolkning och deras land, tidigare generationer likväl som de som drabbats av lidande, erövring och exil.⁴¹ ”Dotter Sion” blir folkets talesperson och sörjer inför Gud och med oupphörlig gråt och klagande vill hon att Gud och människor ska ingripa med hjälp och tröst.⁴² ”Sions döttrar” förekommer också hos Jesaja. I 3:16 lyfts exempelvis ”Sions döttrar” fram som högfärdiga, varpå de ska dömas, skämmas och sörja. Typiska sorgetecken är här att deras huvuden ska rakas och att de ska gå klädda i säcktyg om livet. ”Dotter Sion” förekommer även hos Jeremia, till exempel i 6:2, där hon också framställs negativt som bortskämd och kommer att drabbas av ödeläggelse.

Bibelkommentatorer menar att kontexten, och Lukas mottagare, kräver någon form av sörjande för Jesus då han är på väg mot sin avrättning.⁴³ ”Jerusalems döttrar” utför då vad som skulle kunna betraktas som en nödvändig del i en judisk begravningsprocession. Kvinnor hade vanligen en framträdande roll i sådana antika begravningsriter och vissa kommentatorer menar att ”Jerusalems döttrar” antagligen är professionella sörjande kvinnor.⁴⁴ Studerar vi den Hebreiska bibelns sorgebegrepp finner vi *mēqônēnôt* och *ḥākāmôt* för sörjande eller skickliga kvinnor.⁴⁵ En

⁴¹ David A. Bosworth, ”Daughter Zion and Weeping in Lamentations 1–2”, *Journal for the Study of the Old Testament* (2013-12), 38:2, 219–223, 232.

⁴² Bosworth, ”Daughter Zion”, 232–235.

⁴³ Danker, *Jesus and the New Age*, 371.

⁴⁴ Schaberg och Ringe, ”Gospel of Luke”, 509; Danker, *Jesus and the New Age*, 371; Thörn, *Ordets tillblivelse*, 532.

⁴⁵ Leonard-Fleckman, ”Mourning”.

annan bibelkommentator belyser att judiska kvinnor hade som uppdrag att ge den som skulle avrättas bedövande vin—i b. *Sanh.* 43a står att ”*The noble women in Jerusalem used to donate and bring it*” (min kursivering).⁴⁶

Professionella gråterskor behöver inte nödvändigtvis uppleva sorg (”grief”) personligen.⁴⁷ Med professionella sörjande kvinnor behövde inte de manliga familjemedlemmarna, i den romerska kontexten, utmana det manliga behärskningsidealet.⁴⁸ Reeder uppmärksammar de professionella klagande kvinnornas låga sociala position, på botten av den sociala hierarkin, och visar på hur sörjande kvinnor kunde värderas motsägelsefullt. Den grekisk-romerske filosofen Plutarchos noterar de professionellas viktiga roll i att framkalla ett möjligt utlopp för sorg, men beskriver också kvinnliga släktingars klagande som omoraliskt och svagt.⁴⁹

Bör kvinnornas handling läsas som ett professionellt uppdrag som utförs på rutin, snarare än som ett uttryck av ”genuin” personlig sorg över just Jesus? Sorg under antiken var generellt performativ, kollektiv och rituell (”mourning”), varför det kan tyckas typiskt för vår tid att vilja se mer moderna individer som känner ”genuin” sorg på ett personligt plan.⁵⁰ Om kvinnorna nu slår sig på bröstet för att det är så vissa kvinnor rituellt brukar bete sig vid en avrättning är det fortfarande ett sorgeuttryck—en aktiv handling som kan tolkas som ett uttryck av medlidande och som en protest mot avrättningen. Utifrån en antik kontext kan vi se att sorg använts som ett maktmedel för kvinnor som annars inte haft möjlighet att påverka sådant som politiskt liv eller militära beslut.⁵¹ Störst möjligheter att påverka hade emellertid kvinnor med högre social

⁴⁶ Bock, *Luke*, 372.

⁴⁷ Derderian, *Leaving Words to Remember*, 53, 65; Allard och Montlahuc, “The Gendered Construction of Emotions”, 36; Hope, “An Emperor’s Tears”, 119; Leonard-Fleckman, “Mourning”.

⁴⁸ Hope, “An Emperor’s Tears”, 119, 121.

⁴⁹ Caryn A. Reeder, “Women’s Emotion, Community, and Politics: Interpreting Tears in Luke 23.27–31,” *NTS* 69:4 (2023), 407.

⁵⁰ Bakogianni, “Introduction”, iii.

⁵¹ Reeder, “Women’s Emotion”, 411–412.

ställning, vilka samtidigt hade högre krav på sig att agera obehärskat. Flera kvinnor som följer Jesus har också ekonomiska medel, så som kvinnorna från Galileen som bidrar ekonomiskt med tillgångar. Samtidigt kan ett tydligt socialt budskap urskiljas hos Lukas, varpå det inte förefaller otroligt att Jesus skulle vända sig och tala till professionella sörjande kvinnor med mycket låg social ställning.

”Jerusalems döttrar” sorgeuttryck visar på att ”alla” närvarande som krävt Jesu avrättning faktiskt inte ville genomföra den. Den närvarande folkmassan ropade allesamman, *παμπληθὲι*, att de ville se Barabbas fri. Ändå sörjer alltså snart ”Jerusalems döttrar”, vilket skulle kunna tolkas som en protest mot avrättningen. Green betraktar kvinnorna som exempel på att alla närvarande judar inte höll med sina ledare. Folkmassan och kvinnorna följer Jesus (*αὐτῷ*, honom) och inte dem som för bort honom.⁵² Jag håller emellertid inte med Green när han menar att kvinnorna inte kan ses som Jesu följeslagare—Green menar att vid övriga tillfällen i Lukas kan *ἀκολουθέω* tyda på lärjungaskap men att det inte bör tolkas på detta vis här. Genom att kallas just ”Jerusalems döttrar”, med många intertexter till den Hebreiska bibeln, framstår kvinnorna tydligt som representanter för folket, Jerusalems invånare och kanske även hela Israel. En intressant intertext är Sakarja 12:10: ”Men i Davids ätt och i *Jerusalems invånare* skall jag ingjuta *en anda av godhet och vilja till bön*, och de skall se upp till mig. *Den som de har genomborrat skall de sörja som man sörjer sin ende son, de skall gråta bittert över honom som man gråter över sin förstfödde.*” (min kursivering).⁵³ Att ”Jerusalems döttrar” gråter kan således ses som ett svar på Sakarjas profetia. Enligt intertexten är kvinnornas gråtande tecken på ”en anda av godhet”. Här framgår också att kvinnorna, i någon mening, är delaktiga i Jesu avrättning: de sörjer Jesus, ”Den som de har genomborrat”, då de utgjort en del av ”hopen” som ville se Jesus död.

Sörjandet kan även tolkas som en syndabekännelse. Senare i passionsnarrativet skrivs det ut att alla folkmassor *τύπτοντες τὰ στήθη* eller ”slog

⁵² Green, *The Gospel of Luke*, 813.

⁵³ *Ibid.*, 815; Danker, *Jesus and the New Age*, 371; Bock, *Luke*, 372.

med händerna mot bröstet" (23:48). Här finns en tydlig intertext till Jesu liknelse i Lukas 18:13, där en syndig tullindrivare ἔτυπεν τὸ στήθος αὐτοῦ eller "slog sitt bröst". Tullindrivaren bekänner sin synd och kallar sig "syndare": ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ. Även om "Jerusalems döttrar" också slår sig mot bröstet används inte samma grekiska uttryck här som i 23:48 och 18:13. Om kvinnorna främst grät över sin egen synd skulle Jesus inte heller behöva tillrättavisa dem att sörja över sig själva och sina barn.

Jesus vill visa att det inte är hans egen död som är tragisk, utan det är den dom som kommer drabba Jerusalem. Jesu ord utgör en förutsägelse inför Jerusalems förstörelse, som Jesus ju varnat om ett antal gånger tidigare. Jesus klagar över Jerusalem i 13:34–35, gråter över Jerusalem i 19:41–44, förutsäger templets förstörelse i 21:6 och Jerusalems ödeläggelse i 21:20–24. Jesus kan sägas bjuda in "Jerusalems döttrar" till att delta i profetian: de manas till att gråta över sig själva och sina barn, inför Jerusalems kommande förstörelse 70 v.t. Det finns likheter med avsnittet där Jesus gråter över Jerusalem. Strukturen i perikoperna är lika i och med en profetisk refräng, ὅτι ἥξουσιν ἡμέραι eller "Det skall komma en tid" i 19:43 och ὅτι ἰδοὺ ἔρχονται ἡμέραι "Det kommer en tid" i 23:29. Här följer en omvänd välsignelse: tvärtemot den vanliga ordningen är det inte de fruktsamma som är välsignade med barn. Det är de ofruktsamma, αἱ στεῖραι, som är välsignade, "i den tiden", ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, som kommer slippa att se sina barn plågas och dö vid Jerusalems förstörelse (23:29).

I 23:30 kommer ett citat från Hosea 10:8. Hosea 10 handlar om Samariens invånare och att de hellre kommer vilja dö än utstå dome—"de skall säga till bergen: 'Dölj oss!' och till höjderna: 'Fall över oss!'". Genom att använda detta citat i 23:30, "*Då skall man säga till bergen: Fall över oss, och till höjderna: Dölj oss.*" (kursiv i originalet), framstår Jerusalems kommande förstörelse så som domen över Samariens befolkning—Jerusalems invånare kommer hellre vilja dö än utstå domen. I 23:31 läser vi: ὅτι εἰ ἐν τῷ ὕγρῳ ξύλῳ ταῦτα ποιοῦσιν, ἐν τῷ ξηρῷ τί γένηται; "Ty om de gör sådana saker med *det gröna trädet*, vad skall då inte ske med

det förtorkade?” (min kursivering). Vissa kommentatorer betraktar subjektet som Gud, ”det gröna trädet” som den oskyldige Jesus och ”det förtorkade” som Jerusalem, varpå tolkningen blir: om Gud tillåter att Jesus, sin egen oskyldige son, korsfästs, vad kommer Gud då att göra mot det skyldiga Jerusalem, som avvisade sin Messias?⁵⁴ Ett grönt träd brinner inte lika lätt som ett förtorkat, dött träd, varpå det skyldiga Jerusalem ju kommer brinna mycket bättre än det gröna trädet, den oskyldige Jesus. I och med grekiskans tredje person plural blir subjektet dock snarast ”de som gör sådana saker”, vad jag tolkar som Jesu fiender, ”de” som vill se Jesus dö, för Jesus till avrättningsplatsen, korsfäster honom och kastar lott om hans kläder och därmed kommer drabbas av ödesdigra konsekvenser för att de gjort så med ”det gröna trädet”.

I den Hebreiska bibeln förekommer inte samma stoiska manlighetsideal beträffande intensiv gråt, så som i en senare romersk kontext, och gråtande kunde användas för att Gud skulle gripa in vid kriser—i Klagovisorna uppmanas Sion att fortsätta gråta och ropa till Gud, för ”ju mer hon gråter desto troligare är det att Gud svarar”.⁵⁵ I sin artikel om Klagovisorna refererar Bosworth också till stycken i Psaltaren, som behandlar böner under tårar, till exempel Ps. 39:13, ”Herre, hör min bön och lyssna till mitt rop, tig inte när jag gråter!”. I Nya testamentet betraktas inte heller gråt som negativt och verkningslöst (Luk 6:21, 18:13; Jak 4:9). Utifrån detta förhållningssätt *bör* synd sörjas, för att det då finns en möjlighet till botgörelse—sorgen är alltså i högsta grad verkningsfull och positiv. Att Jesus uppmuntrar ”Jerusalems döttrar” att gråta över sig själva och sina barn innebär således att allt hopp inte är borta. Även om domen kommer att komma kan kvinnorna visa på sorg över sin synd—något som också kan komma att påverka deras situation och leda till försoning.

⁵⁴ Bock menar att det är mest troligt att det syftar på Gud och annars på hela Israel (Bock, *Luke*, 373). Danker menar också att ”de” syftar på Gud (Danker, *Jesus and the New Age*, 372). Green menar dock att ”de” syftar på de som avvisat Jesus (Green, *The Gospel of Luke*, 816) och LaVerdiere att ”de” är Jesu fiender. Eugene LaVerdiere, *Luke*, New Testament Message 5 (Wilmington: Michael Glazier Inc., 1980), 276.

⁵⁵ Reeder, ”Women’s Emotion”, 404; Bosworth, ”Daughter Zion”, 232–235.

Det finns en risk att kommentatorer fokuserar på att Jesus tillrättavisar kvinnorna snarare än på vad Jesus faktiskt uppmanar dem till. Green talar exempelvis om kvinnornas brist på insikt: de förstår inte Jesu identitet, det gudomliga syftet eller vad som kommer att ske med Jerusalem.⁵⁶ Jag menar att vi bör belysa kvinnornas aktiva handling som en protest mot Jesu plågsamma avrättning samt att Jesus bjuder in dem att gråta över Jerusalem profetiskt. Även om kvinnorna nu faktiskt skulle förstå Jesu döds nödvändighet förfaller det rimligt att uttrycka känslor av empati för någon som går en plågsam död till mötes.

Jesus har uppmanat kvinnor att inte gråta tidigare, så som änkan som gråter över sin son i 7:13. Jesus känner "medlidande" (σπλαγχνίζομαι) med henne och vill inte se henne i en sådan sorg. Gråtandet tycks vara det som hjälper änkan i sin svåra situation: genom att gråta över sin situation kommer Jesus att ingripa och förändra den. Änkan får sin son tillbaka genom att sörja honom. Jesus tycks också känna medlidande när han gråter över Jerusalem likväl som när han ber att Gud ska förlåta "de" som korsfäster honom. Det förefaller rimligt att det är medlidande som han känner också när han betraktar de gråtande "Jerusalems döttrar". Jesus vill hjälpa "Jerusalems döttrar" att hjälpa sig själva. Fokus ligger på försoning snarare än tillrättavisning. I Lukas känner Jesus inte självömkan utan självförtroende då han säger sina sista ord på korset, "Fader, i dina händer lämnar jag min ande" (23:46) i jämförelse med Markus "Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?" (15:34). Lukas Jesus behöver inte kvinnornas klagande utan vill att de ska prioritera att klaga över sig själva, så att Gud kan gripa in och hjälpa dem, snarare än honom.

"Synderskans" gråt skulle kunna tolkas som sorg över Jesu kommande lidande och död – emellertid sörjer hon samtidigt sin egen synd, varpå Jesus också ingriper med förlåtelse och försoning. Eftersom denna aspekt redan tydligt finns i perikopen behöver inte Jesus rikta bort fokus från sig själv med orden "gråt inte över mig, gråt över dig själv". Perikopen om "synderskan" utgör ett ovanligt exempel på ett möte med en individuell

⁵⁶ Green, *The Gospel of Luke*, 816.

kvinnlig synderska, som har personlig synd att sörja. I perikopen om "Jerusalems döttrar" är synden och domen snarast kollektiv. "Jerusalems döttrar" är en grupp närvarande kvinnor som kan sägas representera Jerusalems invånare. Kollektivet, som i den närvarande folkmassan och inte hela Jerusalems befolkning, krävde Jesu avrättning. Den kollektiva domen är att Jerusalem förstörs, då vi utifrån Jesu ord inte minst föreställer oss drabbade kvinnor och barn.

LUK 23:27–31: PASSIVA OFFER ELLER PROFETISK GRÅT I PROTEST?

"Jerusalems döttrar" har gärna tolkats som passiva symboler för offer, snarare än handlande agenter. Reeder poängterar att kvinnornas tårar betraktats som verkningslösa och inte som profetiska, så som Jesu tårar då han träder in i Jerusalem (19:41).⁵⁷ Hon argumenterar dock för att kvinnornas gråtande är både profetiskt och en politisk protest mot Jesu avrättning.⁵⁸ Kvinnor i den bibliska kontexten såväl som i den grekisk-romerska kontexten, hade ett uppdrag att visa befolkningens känslor i krig. Detta innebar en terapeutisk roll, i att möjliggöra ett kollektivt utlopp för krigets trauman, men också en protest mot våld och erövring.⁵⁹

Hos profeterna har kvinnor ofta ett ansvar för att klaga över krigets förstörelse. Jeremia 9:17–22 är ett talande exempel: "kalla på gråterskor, hämta kunniga kvinnor, låt dem genast komma och stämma upp i klagosång över oss /.../ lär era döttrar en klagosång, lär varandra ett sorgekväde". Reeder menar att "Jerusalems döttrar" följer denna profetiska uppmaning i det att de lär andra att klaga över Jerusalems förstörelse. I bibeltexten tycks folket påverkas av kvinnornas sorg, då de också klagar genom att slå med händerna mot bröstet (23:48) efter att ha bevittnat Jesu död. Dessutom lyfter Reeder in de tänkta mottagarna, som

⁵⁷ Reeder, "Women's Emotion", 400.

⁵⁸ *Ibid.*, 402.

⁵⁹ *Ibid.*, 408–410.

uppmannas att delta i klagandet över Jerusalems förstörelse. Reeders tolkning lyfter alltså fram flera aspekter i kvinnornas handlande—klagandet som profetiskt över Jerusalems kommande förstörelse, som ett svar på en profetia hos Jeremia, men där Lukas mottagare också bjuds in att minnas och klaga efter Jerusalems förstörelse år 70 v.t.⁶⁰

Svagheter i Reeders resonemang ligger främst i att hon inte belyser sörjandet av synd. Kvinnorna gråter inte profetiskt över Jerusalem förrän Jesus uppmanar dem att gråta över sig själva och sina barn. Jesus bjuder alltså in dem att delta i det profetiska klagandet, där en viktig aspekt också ligger i syndabekännelsen. Genom att sörja sin synd, deltagandet i Jesu avrättning, kan kvinnorna också aktivt försöka påverka sin situation, den kommande domen. Folkets klagande i 23:48 är snarast en syndabekännelse över deltagandet i Jesu avrättning, där det inte heller används samma grekiska uttryck som vid kvinnornas klagande. Det kan förefalla något förenklat att enbart påtala kvinnornas påverkan på folket—folket börjar ju klaga först efter att Jesus har dött och de har bevittnat dess kosmiska tecken samt officeren som förklarar att Jesus var rättfärdig. Reeders tolkning är emellertid ett viktigt feministiskt inlägg, som visar på hur ”Jerusalems döttrar” bör betraktas som agenter snarare än passiva offer.

I och med att Jesus uppmanar ”Jerusalems döttrar” att gråta över sig själva *och sina barn*, framträder också den moderliga sorgen som en relevant aspekt. Moderlig sorg är ett återkommande tema i den Hebreiska bibeln.⁶¹ Fokus på mödrars sorg utifrån kvinnliga bibliska karaktärer, exempelvis Hagar och Rakel, återfinns i Ekaterina Kozlovas ”Maternal Grief in the Hebrew Bible”. Den moderliga sorgen beskrivs här som aktiv, med potential för kvinnor att påverka samhället till det bättre i tider av kris och då till exempel göra motstånd mot förtryck. Kozlova menar att sörjande mödrar i det antika Israel kunde genomföra en ”sorgdriven

⁶⁰ *Ibid.*, 402; 408–410.

⁶¹ David A. Bosworth, ”Daughter Zion”, 230; Ekaterina E. Kozlova, ”Maternal Grief as an Archetype in the Psychology of Grief and Ancient Near East”, i *Maternal Grief in the Hebrew Bible*, Oxford Theology and Religion Monographs (Oxford: Oxford Academic, 2017).

sociopolitisk aktivism". Detta genom bön, medling och genom det rituella klagandet, där de friare kunde uttrycka personligt och kollektivt lidande samt även rikta sig direkt till den som orsakat detta.⁶² I Klagovisorna 1 och 2 är det också "dotter Sions" moderliga sorg som är central, då hon sörjer sina barn som "övergivits".⁶³ Med sin oupphörliga gråt och sitt klagande vill hon att Gud och människor ska ingripa med hjälp och tröst. "Dotter Sion" uttrycker sin protest mot kriget och ett direkt anklagande mot Gud som svikit henne.⁶⁴

Förutom de profetiska aspekterna, innebär kvinnornas klagande också en politisk protest mot Jesu avrättning. Enligt de rådande könsrollerna förpassades de "obehärskade" sorgeuttrycken till de av "naturen" mer obehärskade kvinnorna.⁶⁵ Kvinnor hade på så vis ett uppdrag att uttrycka känslor offentligt, vilket de också kunde använda för att uttrycka agens. Antikens kvinnor kunde använda offentliga framträdanden av sorg för att påverka såväl politiska som militära beslut.⁶⁶ Att kvinnlig sorg kunde innebära makt framkommer inte minst utifrån de återkommande försöken att begränsa kvinnligt klagande i antika kontexter.⁶⁷ I såväl det antika Grekland som Rom kunde kvinnlig sorg betraktas som ett potentiellt hot mot samhällets styre, och inte minst vad man såg som nödvändiga militära insatser.⁶⁸ För att förhindra att kvinnors sorgeuttryck spred oro och protester i klassiska Aten, trädde begränsande lagar i kraft från 500 f.v.t.. Det kvinnliga klagandet skulle ersättas av begravningsstal, som hölls av män, och som skulle hedra fallna soldaters ärofyllda

⁶² Kozlova, "Maternal Grief", 197–206.

⁶³ Bosworth, "Daughter Zion", 219–223, 232.

⁶⁴ *Ibid.*, 231.

⁶⁵ Hope, "An Emperor's Tears", 119; Allard och Montlahuc, "The Gendered Construction of Emotions", 28, 32–33.

⁶⁶ Reeder, "Women's Emotion", 411–412.

⁶⁷ Leonard-Fleckman "Mourning"; Allard och Montlahuc, "The Gendered Construction of Emotions", 34–36; Alessandra Abbattista, "The Tragic Nightingale Between Lament and Revenge", red. Anastasia Bakogianni, *thersites* 9 (2019), 27–28.

⁶⁸ Bakogianni, "Introduction", i.

död snarare än att kritisera krigen och staten.⁶⁹ Ett talande exempel från en romersk kontext utgörs av beslutet att kvinnor inte skulle få gå fritt på gator och torg, vid förlusten mot Hannibal på 200-talet f.v.t.⁷⁰

Schaberg och Ringe menar att kvinnorna i hög grad försvinner i Lukasevangeliets sista tre kapitel.⁷¹ Kvinnorna intar främst en åskådarroll, medan fokus ligger på de manliga apostlarna. Schaberg och Ringe finner att Lukas källa antagligen enbart behandlade de sörjande kvinnorna, men att Lukas lagt till ”en stor folkmassa” (23:27). Kvinnornas handling riskerar eventuellt att ses som lika passiv som folkmassans—som följer och bevittnar, men inte gör något aktivt för att påverka situationen. I perikopen om korsfästelsen är det i hög grad ”de” eller män som agerar. ”De” för bort Jesus, tvingar Simon att bära korset, korsfäster Jesus och förbrytarna och kastar lott om Jesu kläder. Rådsmedlemmarna och soldaterna hånar Jesus, förbrytarna talar med Jesus. Jesus talar dock främst till kvinnorna, ”Jerusalems döttrar”. Jag menar att vi också bör rikta vår uppmärksamhet mot kvinnorna och deras sorg. Genom att se sorgen som ett uttryck för agens snarare än passivitet framträder fler agerande kvinnliga karaktärer också i evangeliets slutskede.

AVSLUTNING

Jag har undersökt två perikoper hos Lukas där jag finner att vi i båda fallen möter sörjande kvinnor. ”Synderskan” har gärna tolkats som en platt sexualiserad typ, varpå hennes agens så som en komplex karaktär har förminskats. Jag tolkar henne som en sörjande kvinna som både sörjer sin egen synd (”grief”) – och på så vis påverkar sin ställning i samhället genom att få Guds förlåtelse – och Jesu kommande död (”mourning”). I och med detta skulle hon även kunna tolkas som en kvinna med profetisk förmåga. I perikopen om ”Jerusalems döttrar” är det tydligare att

⁶⁹ Derderian, *Leaving Words to Remember*, 64, 66, 69; Abbattista, ”The Tragic Nightingale”, 27–28.

⁷⁰ Allard och Montlahuc, ”The Gendered Construction of Emotions”, 34–36.

⁷¹ Schaberg och Ringe, ”Gospel of Luke”, 509.

kvinnorna sörjer, men här kan det diskuteras om det är "grief" eller "mourning". Enligt mig rör det sig om "mourning", ett sörjande över Jesu kommande död, som kan ses som ett uttryck av empati likväl som en politisk protest samt ett sätt att vända sig till Gud i krissituationer. Jesus uppmanar dem att snarare uttrycka "grief", sorg över sin synd, för att på så sätt kunna påverka sin situation och få försoning. Jesus bjuder in kvinnorna till att sörja profetiskt över Jerusalem, liksom han själv gjort tidigare.

I de båda perikoperna finns ett samband mellan sorg och synd—det betraktas som positivt att sörja sin synd. I perikopen om "synderskan" möter vi en individ med personlig synd att sörja. Hon är anonym, karaktäriseras utifrån sin synd och kan sägas ge en personlig röst åt gruppen "syndare". Samtidigt är kvinnan en del av ett större sammanhang, jag tolkar henne som en av de kvinnor som sörjer Jesus, varpå hon kan sammankopplas med passionsnarrativet. I perikopen om "Jerusalems döttrar" möter vi en grupp kvinnor som uppmanas att sörja sin synd i relation till domen, Jerusalems kommande förstörelse. Här rör det sig mer om en kollektiv synd och en kollektiv dom. Kvinnorna utgjorde en del av den närvarande folkmassan som ville se Jesus död och domen utgörs av Jerusalems kommande förstörelse. I båda dessa perikoper uttrycker sorguttrycken kvinnlig agens, försök att aktivt påverka sin egen likväl som Jesu situation. Detta blir intressant utifrån uppfattningar om sorg som ett uttryck för maktlöshet och "kvinnlig" brist på behärskning—uppfattningar som vi kan finna i en antik kontext, men som kanske också kan finnas kvar i vår moderna kontext.

Abandoning Theology for Theory: Stephen D. Moore, Gilles Deleuze, and the Secularization of Biblical Studies

JOEL KUHLLIN

Lund University

joel.kuhlin@ctr.lu.se

INTRODUCTION:

ANTON FRIDRICHSEN AND A CRISIS OF EXEGESIS?

In the pioneering issue of *Svensk exegetisk årsbok*, founder and editor Anton Fridrichsen (1888–1953)—“undoubtedly the greatest Scandinavian New Testament scholar of this century”—published the important programmatic article: “Realistic Interpretation of the Bible: A Scientific Demand and a Practical Desideratum.” Here, Fridrichsen draws attention to *the* crisis of the modern study of the Bible, diagnosing it in terms of its relation to “method.”¹ Ruminating first on the “unparalleled prosperity” in the fields of philology, ancient history and archaeology during the late nineteenth and early twentieth centuries, Fridrichsen states that:

Never before has the exegetical study of the biblical writings experienced such a high watermark scientifically, as during the period from Strauss and Baur to Wellhausen, Holtzmann, Jülicher and Harnack. Both quantitatively and qualitatively the exegetical achievement of these past hundred years is really

This study is supported by the research project “Scripture and Secularism” placed at Lund University, funded by the *Knut and Alice Wallenberg Foundation*.

¹ Chrys C. Caragounis and Tord Fornberg, “Preface” in *Exegetical Writings: A Selection*. Trans. and eds. Chrys C. Caragounis and Tord Fornberg. WUNT 76 (Tübingen: J. C. B Mohr [Paul Siebeck], 1994), ix.

extraordinary. And yet the Church today reverberates with the cry for a new interpretation. Here also a strange fact meets us, that this immense boom in biblical science coincides exactly with the period during which the Bible lost its dominant position in the West. This is the situation in which we find ourselves at present and to which we must devote our attention. It is obvious that the parallel in crisis of interpretation of both humanities and theology points to something common, something generally applicable to the situation. However, the latter issue has its own particular form and is fraught with its own peculiar problems within the sphere of the Church and theology.²

Without a nomenclature explicitly drawing attention to a notion of “secularism,” Fridrichsen is clearly worried about tribulations afflicting methodologically oriented and post-Christian biblical studies, in terms of “the period during which the Bible lost its dominant position in the West.”³ The science of the Bible is caught in a relay of the domains of a methodic, secular “Caesar” and theological interests of “Christ,” as it were. Scholarly “interpretation” produced by theological faculties housed in the state-funded universities signified by the names Strauss *et al.*,⁴ are

² Anton Fridrichsen, “Realistic Interpretation of the Bible. A Scientific Demand and a Practical Desideratum,” in *Exegetical Writings*, 21–22; “Realistisk bibelutläggning. Ett vetenskapligt krav och ett praktiskt önskemål.” *SEÅ* 1 (1936), 20–30 (21).

³ A contemporary analysis of this thesis is found in relation to so-called “Nordic Bibles.” The editors of the volume bearing the same name as this concept “investigates, by means of case studies, how the so-called ‘Great Code’ of Christianity and Western culture, despite all rumors of religious and cultural amnesia, is remembered and mobilized in the public sphere of the Nordic countries today”: 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), 3–4.

⁴ The names mentioned by Fridrichsen are important with relation to the problem of secularism, modern biblical criticism, and theological faculties reliant upon governmental resources and policies. I would like especially to draw attention to F. C. Baur, who was founder and leader of the “Tübingen school of theology,” and Julius Wellhausen who moved between Göttingen university, Philipps-Universität Marburg, Greifswald university and Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg and is of particular interest because of his resignation from Greifswald because of tensions between theology and “historical criticism.”

recast as wholly subservient to ends other than “the Church” and “theology”, according to Fridrichsen. A juxtaposition appears where scientific prosperity in the fields and “methods” of philology, history and archaeology is celebrated while also underlining specific, ecclesial needs. From a scholarly perspective, and in accordance with Fridrichsen’s interpretive framework, the New Testament demands interpretation that is uncompromisingly Christological and kerygmatic in orientation. A genuine apprehension of the message conveyed in the earliest Christian texts presupposes a disposition of loyal empathy and an earnest commitment to understanding their theological substance. It is only by engaging these writings with a readiness to perceive the faith they articulate that one can grasp the proclamation at their core: *Κύριος Ἰησοῦς*. At the same time, Fridrichsen praises the advancement of the history of religion-approach and claims that “exegetical research can and may never be directly edificational, its only aim is historical truth, no other consideration is valid.”⁵

Fridrichsen’s observations are significant on many levels, I claim. First, and to speak with Michel Foucault (1926–1984), Fridrichsen is correct to draw attention to a significant shift in expression of Scripture. In pre-modern societies and *episteme*, Scripture exercised a high level of “pastoral power” in Europe. With the arrival of the European Enlightenment, the societal and cultural hegemony of Scripture came under attack and partially withers away from Western societies.⁶ There is a significant change taking place in the wake of the “religious wars” of 16–17th century, and the Thirty Years’ War (1618–1648) in particular, resulting not least in the emergent political context of nation-states. The new political role of Scripture is to be located with relation to Enlightenment critique of religion and developments of an invigorated scientific

⁵ Fridrichsen, “Realistic Interpretation of the Bible,” 25.

⁶ Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651) and Baruch Spinoza, *Theological-political treatise* (1670).

investigation of the Bible, which ends up producing interpretations hostile toward a dogmatic interest.⁷

Secondly, Fridrichsen's language of "interpretation" ("tolkning") unwillingly perhaps underlines the importance of treating modern scholarship itself as dependent upon certain kinds of "publics", and thereby also locates modern biblical criticism within the domain of a reception history of the Bible.⁸ Fridrichsen is in many respect one of the last champions of a large scale, programmatic theological study of the New Testament in Scandinavia, and in this respect is of particular importance in relation to the history of the discipline.⁹ In the end, Fridrichsen's own prototype for a new type of biblical theology and interpretation, based on scientific methods (called "realistic interpretation"), leaves no significant mark on Scandinavian exegesis, and "a crisis" of theological interpretation of the Bible in research has arguably

⁷ Foucault discusses the role of the Bible and modern politics—especially with relation to the shift from pastoral power to governmentality—in the lecture series *Security, territory, population: lectures at the Collège de France, 1977–78*. Ed. Michel Senellart, Trans. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2009) and lecture 1 March 1978. On the political role of the Bible in 17–19th century and the relation of modern exegesis and secularism, see: Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible: translation, scholarship, culture* (Princeton: Princeton University Press, 2005); Jeffrey L. Morrow, *Three Skeptics and the Bible: La Peyrere, Hobbes, Spinoza, and the Reception of Modern Biblical Criticism*. Eugene (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2016); and Scott Hahn and Jeffrey L. Morrow, *Modern Biblical Criticism as a Tool of Statecraft (1700–1900)* (Steubenville: Emmaus Academic, 2020).

⁸ In relation to Jonathan Roberts' definition of Bible reception as comprising "every single act or word of interpretation of that book (or books) over the course of three millennia" it is important not to neglect biblical scholarships as "intepretation" and connected to a particular epistemic, modern context. Jonathan Roberts, "Introduction," in *Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, ed. Michael Lieb et al. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 1.

⁹ This claim needs to be substantiated with relation to the *œuvre* of other professors of the New Testament in Scandinavia during the 20th century, a project I intend to follow up and discuss in depth in another study.

prevailed to the present moment.¹⁰ According to one of Fridrichsen's own disciples, Birger Gerhardsson (1926–2013):

The demand that the New Testament be interpreted in this manner—from within, in a christologically absolute way—was unlikely to be fulfilled by Fridrichsen's disciples. Among them, a history-of-religions approach came to blunt the Barthian edge that had characterized Fridrichsen's original program.¹¹

After the failed program of “realistic interpretation,” non-theological approaches to the Bible take precedence in a new manner in Scandinavian scholarship.¹²

Fridrichsen was correct in locating biblical exegesis and scholarly interpretation of Scripture as located within issues of secularization and the political role of theology, I argue. Importantly, biblical studies' *raison d'être* is largely dependent on the societal role of “theology” and political importance of the significant Scandinavian, Lutheran context.¹³ In this so-called highly secular part of the world and during the 20th century in

¹⁰ See discussion on Fridrichsen's article especially in Harald Riesenfeld, “En framtidssyn i backspegeln. Realistisk bibelutläggning efter 50 år.” *STK* 63.1 (1987), 1–10; Birger Gerhardsson, *Fridrichsen, Odeberg, Aulén, Nygren: fyra teologer* (Lund: Novapress, 1994), 31–34.

¹¹ “Kravet att Nya testamentet skall tolkas på detta sätt—inifrån, kristologiskt-absolut—skulle knappast komma att uppfyllas av Fridrichsens lärjungar. Hos dem kom ett religionshistoriskt arbetssätt att trubba av den bartianska spets som Fridrichsens program hade”: Gerhardsson, *Fridrichsen, Odeberg*, 32. My translation.

¹² This claim will be substantiated more in future studies, exploring the role of secularism in theological faculties of Scandinavia in the 20th century, and the manner exegesis, not only partakes but actively disseminates a non-theological study of the Bible.

¹³ On the history of the theological faculties in Scandinavia and the development of exegesis, see A. W. Geertz and P. Ingesman. “Det Teologiske Fakultet-Årbog 2000.” (Århus: Århus universitet, 2001); *Mogens Müller, Det Teologiske Fakultet i det 20. Århundrede: en skitse* (København: Københavns Universitet, 2013); Birger Olsson, Göran Bexell och Göran Gustafsson (eds), *Theologicum i Lund. Undervisning och forskning i tusen år* (Lund: Arcus, 2001); Oloph Bexell, *Teologiska fakulteten vid Uppsala universitet 1916–2000: Historiska studier*. Acta Universitatis Upsaliensis (Uppsala: 2021); Halvor Moxnes, Turid Karlsen Seim, and Reidar Aasgaard, “Fortolkning og forkynnelse: det Nye Testamente ved Universitetet i Oslo i det 20. århundre.” *NTT* 101.1/2 (2000), 33–51.

particular, professors of exegesis in Scandinavia have most often been ordained ministers in “folkkyrkan,” or peoples’ churches.¹⁴ The “pastoral” and ecclesial, power of Scripture therefore remains significant within biblical scholarship in Scandinavia during the 20th century, albeit in an indirect and hidden manner. Interestingly, New Testament professors after Fridrichsen sometime act as defenders of a non-theological investigation of the Bible, advocating for emerging theories in literary, cultural, and sociological studies.¹⁵ Gerhardsson, known for his interest in rabbinic material, while reflecting on a four decade long career as exegete, remembers his own introduction to Uppsala in the 1950s and public conflict between academic theology and philosophy spearheaded by Ingemar Hedenius, and notes that “In our educational system, we expose ourselves to contemporary knowledge, studying all these books that train us to reason as if God does not exist. We learn to think in completely secularized patterns.”¹⁶ When critique of the 1961 dissertation *Manuscript and Memory* surfaced, comments typically “followed confessional lines rather than historiographical ones” Gerhardsson argues, which

¹⁴ Following Foucault’s analysis of sovereignty, politics and religion in modernity, the professors of theology are all “ministers” in an important sense of acting as mediators between two forms of power of Caesar and Christ: “in modern Europe at least, the fundamental problem is undoubtedly not the Pope and the Emperor, but rather that mixed figure, or the two figures who in our language, and also in others, share one and the same name of minister. The minister, with all the ambiguity of this word, is perhaps the real problem and where the relationship between religion and politics, between government and the pastorate, is really situated. So that is why I have insisted somewhat on this theme of the pastorate”: *Security, territory, population*, 191–92.

¹⁵ An interesting Norwegian perspective, responding to the challenges to “theology” made by Heikki Räisänen, can be found by Halvor Moxnes, “From Theology to Identity: The Problem of Constructing Early Christianity,” in *Moving Beyond New Testament Theology: Essays in Conversation with Heikki Räisänen*, eds. Todd Penner and Caroline Vander Stichele (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2005).

¹⁶ “Inom vårt utbildningsväsen exponerar vi oss ju för dagens vetande, studerar alla dessa böcker som vänjer oss att resonera som om Gud inte finns. Vi lär oss tänka i totalsekulariserade banor” Birger Gerhardsson, “Tillbakablick: avskedsföreläsning.” *STK* 68.3 (1992), 97. My translation.

displays that "my profane-scientific method was not as natural out in the world as it was in Uppsala."¹⁷ In short, professor Gerhardsson exemplifies a purported move away from theological interpretation and instead openly defend a "secular" interpretation of the Bible, noting that Uppsala stands out in a global context for its "secular-scientific methodology."¹⁸

The contemporary academic study of the Bible has, of course, progressed even further since Fridrichsen and noteworthy are theoretical perspectives and societal challenges to theology taking place from 1950s and onward. At the same time, exegesis continues to be conducted in close—yet sometimes forced—relation to formal education of clergy, in the Churches of Denmark, Norway and Sweden. In the context of Fridrichsen's "crisis" produced by 19–20th century developments in method, what of recent appeals to "high theory" and post-structuralism? Is theory a resource or risk for a contemporary, critical study of the Bible in the 21st century?¹⁹ And in what ways does "theory" interact with Fridrichsen's diagnosis of a crisis of exegesis? In Scandinavia and the state-funded theological faculties of Aarhus, København, Lund, Uppsala, and Oslo, the question has multiple senses of actuality.²⁰ Is continental

¹⁷ "Följde konfessionella linjer snarare än historievetenskapliga... Min profanvetenskapliga metod inte var lika naturlig ute i världen som i Uppsala": *Ibid.*, 105. My translation.

¹⁸ This perspective is typical of Scandinavian scholarship in general. For present purposes, the tension between exegesis and (dogmatic) theology can be found in the sparse examples produced of biblical theologies in a Nordic perspective in general and Scandinavia in particular. For a review of this field on a large scale and also in relation to the Nordics, see: Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme* (London: SCM Press, 2000).

¹⁹ Cf. Stephen D. Moore and Yvonne Sherwood. "Biblical Studies 'after' Theory: Onwards Towards the Past Part Three: Theory in the First and Second Waves." *Biblical Interpretation* 18.3 (2010), 191–225.

²⁰ The present analysis of biblical exegesis in relation to the value and lasting impact of "theory" upon scholarship is limited to the context of Scandinavia and the state-funded theological faculties therein primarily to offer a geographical area often connected to secularism. It would be interesting to investigate the role of Nordic scholarship more widely, not least since the important work on "Nordic Bibles" have yet to consider exegesis as a

philosophy perhaps simply the last strata of secularizing biblical studies, and an attempt to replace a “secular-scientific methodology” with the historical role of “theology” for the discipline? To paraphrase the patristic apologist, Septimius Tertullian (c. 155–220 CE), *what has Paris to do with Jerusalem; what concord is there between the Sorbonne and Exegesis?*²¹ Athens is symbolically representing the city that birthed the platonic concept of Greek “theology” (found for the first time in Plato’s *Rep.* 2.379a–6), and have historically operated as a primary sparring partner with exegesis. In line with Tertullian’s *sentencia*, there has often even existed outright antagonism between Jerusalem and Athens. Since at least the 17th century in Europe, exegesis under the banner of “criticism” have often conceptualized itself to represent a disinterested study of the “primitive” Christian religion, and posited dogmatic theology as mere handmaiden of the Church, in one way or another. Today however, this dialectic between theology and exegesis, historically also found in Scandinavian faculties of theology, is becoming less evident and survives in a surreptitious state. In its wake, a juxtaposition of critical study of the Bible is rarely conducted with relation to a clear theological standpoint.

Pursuing Fridrichsen’s methodological crisis into the realm of theory then, is Paris replacing the tension between Athens and Jerusalem? Stephen D. Moore and Yvonne Sherwood have addressed the peculiar coupling of theology and biblical studies in *The Invention of the Biblical Scholar*, locating the modern biblical scholar in the epistemological landscape of the European modernity.²² The book challenges scholars to reconsider biblical criticism and explore new, untried forms of

scientific practice as an object of study. For more on the relevance of placing Stephen Moore’s book on Deleuze and the question of theory in relation to reception history is discussion below.

²¹ Tertullian, *Prescription Against Heresies*, viii. *Ante-Nicene Christian Library: The writings of Tertullian*. Vol. 15, eds. Alexander Roberts and James Donaldson (London: T. and T. Clark, 1870).

²² Stephen D. Moore, and Yvonne Sherwood. *The Invention of the Biblical Scholar: A Critical Manifesto* (Minneapolis, Fortress Press, 2011).

interpretation, in terms of theory specifically. Moore and Sherwood raise questions about the intersection of the religious and the secular and posits a potential for biblical criticism to evolve beyond traditional methods, looking to “post-structuralism” in particular. Against this background, few generations of intellectuals have had a longer lasting impact on the field of theory in the humanities than the phenomenal Parisian ensemble that included Jacques Derrida (1930–2004), Alain Badiou (1937–), and not least Gilles Deleuze (1925–95). Born in the city of Paris, where he lived most of his life as well as died in an ambiguous accident (by “falling out” from a window in the city of Paris, trying to catch some air), Gilles Louis René Deleuze has had an immense impact upon the study of architecture, history, language, literature and lately also on exegesis.²³ Together with Michel Henry (1922–2002) and François Laruelle (1936–2024), Deleuze is arguably most known for challenging conventional ideas of “transcendence.” In fact, his philosophy offers one of the most systematic approaches to an ontology of “immanence”; a concept purposefully suggesting that meaning is inherent to the world. The world is seen to be in a constant process of becoming and unraveling itself. Thinking back on the contributions of his friend and fellow philosopher, Foucault once remarked that “perhaps one day this century will be

²³ “At the time (the early 1970s), few people outside the cloistered environs of the Latin Quarter would have heard of Deleuze, so the intended audience was ‘the sandbox’, as Foucault’s former tutor Louis Althusser called Paris’s intellectual milieu. Today, though, a century after he was born, and three decades after he died, Deleuze’s work is read all over the world, and his works can even be found in airport bookstores (probably because like Alain de Botton he wrote a book about Proust, albeit without claiming to be able to save anyone’s life). Presumably Deleuze was correct in thinking Foucault simply intended to irritate certain people and make others laugh. Yet increasingly this offhand remark is beginning to seem like an accurate prognostication”: Ian Buchanan, “Reflecting upon a Deleuzian century”: <https://www.bloomsbury.com/au/discover/bloomsbury-academic/blog/featured/reflecting-upon-a-deleuzian-century>. Blogpost published 2025-01-27. Accessed: 2025-02-20.

known as Deleuzian.”²⁴ Since it has been a hundred years since the birth of Gilles Deleuze, what are we to do with such a statement within the field of biblical studies? Deleuze, for one, himself considered it nothing more than a joke, “meant to make people who like us laugh, and make everyone else livid.”²⁵ The anecdote is telling. Primarily, it demonstrates the importance of intertwining humor, style, and serious line of argumentation for this group of French thinkers. Secondly, it also showcases a particular tendency to create an “either . . . or”-reaction among “everyone else”; those not considered to belong to “us”. Eccentric treatises that define figures like Deleuze, Derrida, and Foucault are often charged with being exclusivist or “no fun”, to speak with the joke. Is Deleuze’s “theory” and an immanent philosophy only for those who already “like” him, or Foucault, Derrida, and Badiou? In other words, what can Deleuze’s philosophy do for the academic study of the Bible? And, most importantly, why is a philosopher best known for discussing problems with transcendence not related to issues of religion and theology in relation to a critical discussion on the Bible?

“WHY READ THE BIBLE WITH DELEUZE?”

It is not Deleuze the philosopher, in any case, whom I will be reading, and reading with, but Deleuze the theorist, since the Bible and theory—reading the former with and through the latter—has long been my passion. What makes Deleuze a theorist in the specific sense in which that term is employed in my sector of the humanities? - *Bible after Deleuze*, 3.

²⁴ Michel Foucault, *Language, Counter-Memory. Practice*, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977), 165–96; quotation from p. 165.

²⁵ See discussion of Foucault’s infamous remark in Charles J. Stivle, “*Comment peut-on être deleuzien?* Pursuing a Two-Fold Thought.” in *A Deleuzian Century*. ed. Ian Buchanan (London/Durham: Duke University Press, 1999).

In *Bible after Deleuze*, Stephen Moore presents an extraordinary attempt to summarize previous and guide future appeals to Deleuze by exegetes.²⁶ He attempts nothing less than a synthesis of the seemingly asymmetrical dyad of biblical studies and a demanding, process-oriented philosophy. Through a focus on the triad of “affect”, “assemblages,” and “Body without Organs,” Moore unfolds the complicated *Weltanschauung* of the notorious Parisian intellectual, with the aid of constant reference to biblical studies and passages. However, despite an obvious connection between Deleuze and themes on religion and theology, Moore seems to avoid these terms and instead underlines the importance of Deleuze as theory for how we are to think history.²⁷ We will return to this theological lacuna later.

The opening chapter, “INTRODELEUZE: who and why?”, offers an overview of primary concepts.²⁸ Seamlessly moving between “machine,” “interpretosis,” “history,” “assemblage,” “Body without Organs” (BwO), “affect” (etc.), as well as the different thinkers Claire Parnet, Jacques Derrida, Brian Massumi, Baruch Spinoza (*et al.*), Moore asks: “Why read the Bible with Deleuze?” Interestingly, a foundational text for the approaching found with *A Thousand Plateaus: Schizophrenia and Capitalism* (1980) written together with the French philosopher, political activist, and psychoanalyst, Félix Guattari (1930–92). Instead of looking to Deleuze’s solo works, can *A Thousand Plateaus* present tactical terms and re-invigorate a critical study of the Bible? Moore looks to Deleuze’s *oeuvre* when tackling the issue of defining and defending a contemporary, theoretical study of the Bible in this context. The ontological duality of “Being” or “Becoming” that has haunted philosophy since at least the

²⁶ Stephen D. Moore, *The Bible after Deleuze: Affects, Assemblages, Bodies without Organs* (Oxford: Oxford University Press, 2022), 1–57.

²⁷ A serious treatment of the potential of Deleuze with reference to “religion” remains superficial all throughout the work, yet references can be found in: *Ibid.*, 97, 108. 138. 168–69, 263. In a similar and even more unsystematic manner, “theology” appears with relation pp. 1–2, 103.

²⁸ *Ibid.*, 1–57.

pre-Socratic era, serves as a pedagogical background for this chapter. Through *A Thousand Plateaus*, the task ahead is posited as underlining the theoretical value of change, difference, and open-ended processes over against notions of essence, intention, and stasis. In the end, Deleuze's philosophy and the Bible are viewed as two porous yet dynamic entities that together constitute a "machinic" couple, meaning that there is an aleatory element to their conjunction that Moore intends to study. Further, Moore makes it clear that

The book's main title plays fast and loose with the book's contents. That title is a sobriquet for the book's less sexy real title: The Bible, with Special Reference to the Synoptic Gospels and the Book of Revelation, after Deleuze and Guattari. Second, the book contains no overarching, unifying argument, incrementally crafted, each chapter ending by deftly handing of the rhetorical baton to its successor chapter.²⁹

The following chapter, "TEXT (the Bible without organs)", explores a definition of "reading the Bible".³⁰ By an initial turn to Foucault's influential texts "What is an Author?", *The Archaeology of Knowledge*, and Deleuze's appraisal of the entire Foucauldian *œuvre* is discussed from a general standpoint. In tangent with the concept of "discourse," the Bible is considered "an assemblage of expression,"³¹ emphasizing this library's impersonal collection of statements, that stand in direct relation to "a multiplicity of other assemblages."³² With this maneuverer, the concept of authorial intention along with the idea of locating a singular, originary historical situation is uprooted. Considering instead the "Bible-as-assemblage with "Body without Organs,"³³ Moore draws attention to the theological potential of approaching this matter with an ontology of immanence. From this point of view, transcendent underpinnings of a common sensical definition of the Bible are strongly criticized.

²⁹ *Ibid.*, 56.

³⁰ *Ibid.*, 58–110.

³¹ *Ibid.*, 76.

³² *Ibid.*, 75.

³³ *Ibid.*, 105.

In the chapter, “BODY (why there are no bodies in the Bible, and how to read them anyway)”, we are invited to follow up on already established trajectories and collision courses of “becoming” and “immanence”.³⁴ The main thrust of this section takes aims at the domain of corporeality and the world as material. Returning to Foucault’s impactful arguments on ancient sexuality and the synoptic gospels are theorized in relation to a “Deleuzian body”. Tackling an interesting array of issues through an in-depth awareness of current discussions on gender and masculinity in New Testament studies, on the one hand, Moore goes the extra mile and steps into a Deleuzian immanence-ontology, on the other. Drawing on Deleuze’s *The Logic of Sense*, the biblical “paper people” of the synoptic express a dimension of incorporeality; trapped in a prison of meaning and textuality, as it were. Technical issue surrounding the production of meaning from the appearance of these incorporeal entities is therefore linked to the central concept of “the virtual,” where a manner of approaching real-world effects a “paper Jesus” arrives. All this to say, the bodies that materialize in the synoptic gospels are not “representations” (or “resemblances”), of a stable, unified “human” body, from a mythic or historical past. For Moore, these textual figures instead express a particular potentiality of “what bodies can do” (to evoke an infamous dictum by Spinoza) and therefore need to be considered from the concept of corporeality.

In “SEX (a thousand tiny sexes, a trillion tiny Jesuses)”, Moore spends a chapter digging deeper into the topic of gender, and different processes of sexualizing and engendering bodies.³⁵ This section argues that Deleuze (and Guattari’s) impact upon queer theory is underexplored, especially within the field of biblical studies. Primarily, Moore explores the different aspects of queerness in relation to Deleuzian thought, before turning reaching for examples in Mark’s gospel. The concept of “desire” is underlined as central to the investigation, by way theorization of *libido*

³⁴ *Ibid.*, 111–145.

³⁵ *Ibid.*, 146–180.

in a non-teleological and purely functional manner. Rebranding the second gospel as “Queer Mark,” Jesus is treated as “haemosexual” (Gr. αἷμα, *haima*: blood), whose libidinal economy is discovered with the symbolic investment constructed by eucharist’s emphasis on the consumption of the Messiah’s body and blood, as well as the imperative to the disciples to mimic self-deprecatory love of others, for instance. Drawing on previous work by Gretchen Riordan, Jesus is a “bloody BwO” that transgresses limits associated both with the divine and mundane, especially in relation to the passion narrative. An awareness and interest to theological issues again comes to the fore.

With the chapter “RACE (Jesus and the white faciality machine)”, a previous focus on the synoptics, and its present function as incarnation of “the Bible” takes a step back.³⁶ for the de-colonizing discourse prompted by figures like W. E. B. Du Bois (1868–1963), Franz Fanon (1925–61), James H. Cone (1938–2018), in relation to founding father of the school of structuralism, and linguist Ferdinand de Saussure (1857–1913) and Deleuze and Guattari. The gathered set of thinkers are related to the Western European reception of Jesus’s face in culture and art, in particular. Synoptical passages serve the function of providing examples of a Deleuzian theory of “race matters,” yet in a more restricted sense than before (see pp. 203–6; 225–32). In contrast to the sections, Moore focuses more on theological aspects and issues than challenges pertaining strictly to biblical studies per se. Nonetheless, the review of contemporary, theoretical challenges “facing” theology in relation to whiteness and cultural role of Jesus in art and iconography is engaging and steeped in the same eclectic style of previous chapters. The danger of leaving the figure of Jesus unproblematicized in relation to conscious or unconscious associations Whiteness is rightly underlined and posited as a proper, exegetical concern.

³⁶ *Ibid.*, 182–232.

Finally, and with the chapter designated “POLITICS (beastly boasts, apocalyptic affects),” a more pronounced personal tone intensifies.³⁷ With the closing section, Moore offers a reflection on the cultural importance of the Book of Revelation (Rev.) in particular. From a perspective of apocalyptic traits of the Covid-19 pandemic and Donald Trump’s loss of the 2020 presidential election, Moore is here invested in the political ramifications of a Deleuzian exegesis and its lasting value for the contemporary study of the Bible. The chapter is significant, as it demonstrates the range of Moore’s playful style, along with its consequences. Through an appeal to the genre of the “plague journal” for instance, the argument is presented through semi-structured reflections upon the impeding political challenges and the identification of Trump with “a Beast from the abyss beneath every democracy,” in line with the apocalyptic, biblical traditions of the Book of Daniel and Revelation. And like the previous chapter in particular, “POLITICS” treat the Bible as an American, cultural object, or at least allows this to be a starting point, rather than the critical, scholarly discourse on ancient Judaism and early Christianity, for instance. From the angle of Deleuze, Moore struggles a bit with the idea of characterizing Trump with biblical apocalyptic beasts, in relation to Deleuze’s staunch anti-Platonism and the problem of “representation”. A high point of this analysis and the book arrives with the analysis of the Deleuze’s 1978 article, “Nietzsche and Saint Paul, Lawrence and John of Patmos”. This piece is essential from the methodological perspective of Moore, since it deals not only with the topics of religion and biblical material head on, and—most importantly perhaps—since the great figure of “anti-representationalism” himself ends up reading Rev. in terms of allegory. Moore therefore effectively demonstrates that Deleuze searches for the power of resemblances and thus ends up employing an interpretative tool of transcendence when dealing with the Christian canon. The theoretical tension that emerges between the lack of immanent approach to the Bible from the perspective of Deleuze and

³⁷ *Ibid.*, 233–284.

Moore's own advocacy for a Deleuzian exegesis is not completely untangled however, I believe. Along with other fundamental aporia, such as what a Deleuzian exegesis of the Bible is to do with the highly negative judgements on certain practices of history in works of Deleuze and Guattari, a problem present itself in Deleuze's own lax attempt at engaging with the Bible in "Nietzsche and Saint Paul, Lawrence and John of Patmos". Nonetheless, the juxtaposition of Deleuze and Trump-as-Beast brings Moore to interesting and provocative conclusion, where "In the minds of the Beast's white, Christian followers, the Book [of the Bible] is with the Beast even when not visibly clutched by the Beast" (284). In the year 2025, Moore's comments offer new light on the complex relation of the academic study of the Bible and contemporary politics, not least in America.

CHALLENGING THEORY?

In terms of mimicking a "post-structural" style, *Bible after Deleuze* approaches the potential of connecting Deleuze with the Bible through the employment—or perhaps weaponization—of unnumberable block quotes, that create the effect of "caesuras" and cavities, on a majority of the work's pages. As an expression of the force of the Deleuze's imagination, Moore's stylistic approach simulates a "capacity to affect and be affect" (abbreviated simply with the concept "affect," in the writings of Deleuze) commonly felt by the philosopher's audience, I argue.

INTRODEUZE (WHO AND WHY?) 5

translates Foucauldian thoughts into Deleuzian thoughts with suspiciously few rips or seams.⁶

And when the term "post-structuralist" (still hyphenated) is later coined (when and by whom is aptly unknown, given poststructuralism's disdain for origins, but its first tentative usages are trickling into print in the United States by the mid-1970s)⁷ and begins to circulate in the anglophone world, and Foucault is "promoted" from (reluctant) structuralist

"I have never been a structuralist."⁸

to (equally reluctant) poststructuralist,

"I... do not understand what kind of [philosophical] problem is common to the people we call 'postmodern' or 'post-structuralist'.⁹

Deleuze likewise has the poststructuralist sticker affixed to his forehead, being included in the first anthology of poststructuralist theory and criticism.¹⁰

Notable, too, in this context is the symbiotic relationship Jacques Derrida unexpectedly claimed to have had with Deleuze in his moving eulogy for him following his tragic death: "From the very beginning, all of his books... have been for me not only, of course, strong provocations to think but each time the fluttering, really fluttering, experience of a closeness or of a nearly total affinity... Deleuze undoubtedly still remains, despite so many dissimilarities,

6 THE BIBLE AFTER DELEUZE

the one among all those of my 'generation' to whom I have always considered myself closest."¹¹

That would not have been my own sense at all, by which I simply mean that during the 1980s and 1990s when poststructuralism ruled the theoretical roost, most of all in North America, and increasing numbers of restless biblical scholars (a fidgity flock with which I myself ran) were reading the proliferating literature of, and on, poststructuralism with fervid fascination, seeking to apply one or other French trick to this or that biblical text, I would have been incapable of slotting Deleuze neatly into my own mini-metanarrative of how French structuralism mutated into French poststructuralism, a saga in which Derrida, of course, played a leading role. Deleuze didn't seem to fit neatly into any of the readymade pockets in such a saga.

But when the English translation of Deleuze and Guattari's *Millie Plateaux* began to appear on the "theory" shelves of academic bookstores in 1987,

"A *Thousand Plateaux*, which... was our most ambitious, most immoderate and worst-received work" (Deleuze and Parnet, *Dialogues II*, ix).

I promptly purchased it. It was immediately clear—even from a brief, bemused inspection of its contents—that it ranked alongside Derrida's *Glas* as one of the most exotic blooms to date of the Parisian intellectual hot-house.¹² But it gathered dust on my bookshelf during the next two decades, only occasionally being picked up and peered into, while I busily applied the unambiguously poststructuralist French poststructuralists and their postcolonial and queer progeny to biblical texts.

Tall Tales of Theory Told around the Campfire

"High" poststructuralist theory, however, had lost so much air by the opening decade of the present century that the most notable theory-related development seemed to many of us in biblical studies to be the funeral "theory is dead" refrain echoing from numerous quarters—so much so that when

⁶ Foucault had recently died as Deleuze penned the book, and in it Deleuze appears to be performing a postmortem reconciliation of Foucault's thought with his own.

⁷ See, for example, Gerald Prince, "Narrative Signs and 'Tangents,'" *Diacritics* 4, no. 3 (1974): 4; Marie-Rose Logan, "Varghese," *Tale French Studies* 52 (1975): 11.

⁸ Michel Foucault, "Structuralism and Post-Structuralism" (1983), in *Aesthetics, Method, and Epistemology*, 437.

⁹ Foucault, "Structuralism and Post-Structuralism," 448. In contrast, Deleuze's published writings contain no pronouncements either on poststructuralism or postmodernism per se—although he did comment briefly on deconstruction, as we shall see.

¹⁰ Along with Foucault, Jacques Derrida, Roland Barthes, and Paul de Man, among others, all thinkers who, by then, were coming to be seen as seminal poststructuralists. See Josue V. Harari, ed., *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1979). Neither Deleuze nor even Foucault resisted the poststructuralist moniker in this instance, apparently. Harari remarks in his preface: "I am grateful to Deleuze and Foucault for giving me a free hand to edit their [previously published] texts with an American readership in mind" (13).

¹¹ Jacques Derrida, "I'm Going to Have to Wander All Alone" (1993), trans. Leonard Lawler, in Derrida, *The Work of Mourning*, ed. Pascale-Anne Brault and Michael Naas (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 192–93.

¹² *Glas* has recently appeared in a second English translation (the first was in 1986). Jacques Derrida, *Glas*, trans. David Wills and Geoffrey Bennington, *Posthumous* 62 (Minneapolis: University of Minnesota Press, [1974] 2020).



Along with multiple in-text references, and citations from the Deleuzian *oeuvre*, the “cutting up” of the page’s body expresses a similar trait of a Talmudic tract, with the visual traits of the “daf,” and its inclusion of multiple commentaries, notes, and other para-textual features, on a single folio. From this angle, Moore’s conjuring of a “Rabbi Gilles” and Talmudic, theoretical discourse on “the Bible” treats individual folios as multifaceted “daf” with its many quotes and references to exemplify the concept of “assemblage,” through a characteristic arrangement of the book’s text. This “affect” of *Bible after Deleuze* effectively replicates an experience of reading the text that can be labeled תלמיד (*talmid*): “the student.” In other words, *Bible after Deleuze* invites its reader to take the position of a *talmid*: a Talmudic student. Multiple voices, arguments, and often conflicting lines of thought are “assembled” on most pages of *Bible after Deleuze*, forcing the reader (or *talmid*) to interact with conflicting voices.

Without ending up with an emphatically fixated meaning or *telos* for the discussion, Moore therefore also re-creates a Talmudic “demand” upon the mind and body of its *talmidim*. *Bible after Deleuze* along with its “dark precursor” with the rabbinic discourse enjoys an employment of obscure terminology, explores often humorous and interesting sidetracks into parallel discussions, and hereby places a noticeable yolk upon its reader, and takes them on a path of decidedly complex, multi-tiered arguments. Since it is usual for *Bible after Deleuze* to leave its innumerable quotes uncommented, the reader is left with the impression of hearing a choir of multiple voices, at once. In a unique way therefore, Moore re-creates a *talmid*-affect, or the experience of struggling with Deleuze’s style and thought, that demonstrate the open-endedness that defines the concept “Body without Organs.”

Certain difficulties and challenges remain throughout this book, however. It is my gambit that these concerns serve the function of highlighting looming issues for those of us invested in “theory” writ large and biblical studies. In short, theory is presently under pressure to prove its worth and relevance in the flooded market of methodological approaches

to the biblical archive. *Bible after Deleuze* signifies more than a singular stance of a particular French theorist in relation to the field of biblical studies. In its stylistic approach and analytic grasp of the “Bible” wider concerns of the “theorist” in relation to exegesis is made apparent, I argue. From this angle, what is noteworthy from Moore’s Deleuze?

A primary concern resides with Moore’s methodology and manner of selecting material for discussion. There is a lack of clear research questions, and the audience of *Bible after Deleuze* are not privy to the fundamental framework that drove individual investigations of the relation to the Bible and Deleuze. An emphasis is found on biblical material located in the New Testament. This fact is natural given Moore’s previous work in the field. Yet, what is meant by the signifier “Bible” in the context of the *Bible after Deleuze* and its methodology? Further, while the historical background to Deleuze’s thought time and again appear in relation to the discussion, the material or philological aspects that define the immanent history and becoming of “the Bible” appear less significant, it seems. To put it bluntly; which “Bible” is ultimately dissected in the analysis of *Bible after Deleuze*? Are “actual” aspects of the Bible (manuscripts, different canonical editions etc.) less interesting than “virtual” and ideal ones, to speak with Deleuze? Are theorists only interested in the Bible as ideal type and “icon”, or can a theoretical perspective also seek to engage with the nitty gritty of contemporary research on the New Testament, for instance? Ongoing, scholarly discussions on the historicity and reception of “the Bible”, along with its writers, appear less central for than contextualizing the “the historical Deleuze” in relation to the many works by Deleuze cited as crucial in *Bible after Deleuze*, at least.³⁸ Along the same line of thought; why is the work entitled *Bible after Deleuze*, rather than “The Bible after Deleuze and Guattari”? Is Moore really interested only in “Deleuze”? Most analyses focused on concepts Deleuze conjured and

³⁸ *Ibid.*, ix–xiii.

developed together with Félix Guattari (“assemblages”, “Bodies without Organs”).³⁹

Another thought-provoking aspect is located with Moore’s rather limited conversation with other biblical scholars, strictly on the theme of Deleuze. The title of the work invites the imagination of the readership to access a thorough review of past biblical studies dealing with Deleuze. However, except for mentioning Bradley H. McLean, Brennan W. Breed, George Aichele (on p. 10 note 23), Moore does not offer a section of “previous research” of critical scholarship that uses Deleuze for purposes of exegesis. This fact makes the research questions underlying the study harder to comprehend. Further, in relation to listing the overall impact of Deleuze upon the humanities, Moore on p. 10 note 23 also writes that “[m]ore than a dozen additional articles or book chapters by other biblical scholars that engage Deleuze or Deleuze and Guattari could also be listed (and several of them are referenced in the chapters that follow).” Again, and considering the ambitious tone and title of the work, I was expecting a more engaged stance toward the already-existing work that combines a critical study of the New Testament and concepts by Gilles Deleuze. While recognition to previous works on the explored theme is mentioned initially, it primarily takes the shape of a tip of the hat rather than a critical engagement, which I found rather unsatisfying. Since only a limited number of scholars have published on this subject, I had hoped to find a more substantial treatment of trends and positions within this “minor” discourse; perhaps even a mapping of the field, so to speak.

Lastly, the characteristic style and use of “caesura-quotes” are not merely visual phenomena. It also raises the question of the book’s (intended) audience. The sheer volume of references to Deleuze (and Guattari *et al.*) firstly highlights the strictly academic question of an

³⁹ I am aware that “BwO” is found already in the work *The Logic of Sense* (1969), published prior to Deleuze’s philosophical friendship with Guattari. Importantly, the concept is explicitly theological, no least seen in light of its history and originary relation to Antonin Artaud’s radio play, “To Have Done with the Judgement of God.”

appropriate quantity of in-text quotations for a research paper, or study. In many ways, *Bible after Deleuze* is aptly described in the manner a Talmudic discourse interweaves biblical material with that of the sages. I do not see a particular problem with this approach, from a Deleuzian standpoint or otherwise, if it would have been addressed. Secondly, the symbolic value of the style in *Bible after Deleuze* seems to me to point to an “intended audience” in the shape of a graduate seminar, already familiar with Deleuze. From this end, I would have like to see the creative and engaged discussion that defines *Bible after Deleuze* to have struggled a bit more with the demanding and arguably tedious task of translating a biblical scholar’s love for Gilles Deleuze to a perplexed discipline.

CONCLUSION: FRIDRICHSSEN’S DIAGNOSIS AND MOORE’S DELEUZIAN BIBLE

What challenges can be found to underlie the task of implementing high theory to a methodologically driven discipline, such as biblical studies? And what can post-structural philosophy offer teachers and students of exegesis in a Scandinavian context? Moore seem to advocate for a path for biblical scholarship where “theory” actively leads away from dealing with questions of religion and theology proper and instead focus on “biblical” problems of culture and politics. This is highly compatible with the trajectory found within Scandinavian academia, and therefore strengthens Fridrichsen’s narrative of crisis, now with an emphasis also on theory. The main contribution of *Bible after Deleuze* is found in analyses that look to “usual suspects” of theoretical studies (race, body, politics). However, more depth and clarity would surface if Moore also would have look to ongoing (non-theoretical driven) discourse of exegesis. As a “theorist,” Deleuze himself took time to study specified scientific problems in the field of semiotics, mathematics, psychoanalysis, history, physics, geology, economics, etc., and seamlessly mentions a wide array of

academic discussions when dealing with a particular philosophical issue.⁴⁰ When employing Guattari-Deleuzian terminology, a similar kind of generosity toward the already-existing problems and vocabulary of the methodologically driven approaches of the biblical texts, and by using examples from debates on “Paul within Judaism”, “the historical Jesus”, “social-memory theory” or “new philology” (etc.), would have served the purpose of demonstrating ways in which Deleuze can offer fresh perspective on potential, theoretical deadlocks, not least in relation to a critical study of religion. Notably, Deleuze is not an anti-theological thinker, and a “theological” study of the Bible would have been a highly relevant problem to address. Time and again, Deleuze is found dealing with issues of transcendence in terms of “God” and “Christ,” offering a way forward for scholars invested in religious material in one sense or another, albeit from a post-Nietzschean perspective.

Anton Fridrichsen’s diagnosis of exegesis, in terms of a crisis created by methodological development and where exegesis progresses in terms of a scientific discourse at the expense of theology, is still important for its ability to force scholars to recognize the power of biblical scholarship. Fridrichsen’s notion of the West losing interest in the Bible has rightly been put in perspective by recent scholarship, where the cultural and political relevance of Scripture remains strong.⁴¹ On the other hand, Moore’s use of Deleuze point to the importance of allowing the scholarly discourse on the Bible to be analyzed as “interpretation” (as Fridrichsen puts it) and from a reception historical perspective. That is to say, the value of Moore’s *Bible after Deleuze* is found not only when investigated the perspective of high theory and humanities writ large, but when seen in terms of *Wirkungsgeschichte* of Scripture in Europe. What can Deleuze offer exegetes in a Scandinavian context, standing on the boundary between academy, church and society? Looming underneath Moore’s interesting book and its application of Deleuzian theory is the question of the

⁴⁰ Cf. *Deleuze and Science: Paragraph Volume 29 Number 2*, ed. John Marks (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019).

⁴¹ Cf. Kartzow, Larsen and Lehtipuu, *The Nordic Bible*.

future of theology for biblical studies. Since Moore explicitly avoids a critical discussion of the study of religion in a post-Christian society, much can be learned from Deleuze's own reading and reception of different sciences contemporary to his own writings. Considering Deleuze's own Nietzschean musing that theology is "the science of non-existing entities,"⁴² why not address the specter of secularizing affecting exegesis, by way of theory, head on? Stephen D. Moore's *The Bible after Deleuze: Affects, Assemblages, Bodies without Organs* effectively displays the potential of (Guattari and) Deleuze's *oeuvre* for contemporary investigations of the New Testament. However, more transparency and contextualization are needed in relation to the reception Moore offers of biblical studies and Deleuze. In the end, Moore's engaged interaction and coupling of biblical exegesis and Deleuze would have benefit from a more transparent methodology and problem-based approach to the "material" reality of the abstract entities "Gilles Deleuze" and the academic study of "the Bible."

Enthusiastic appeals to high theory as offering a path toward the future for the study of the Bible therefore remain unclear with relation to the academic study of theology, I find. In this way, the call for more theory prolongs a secularizing tendency within exegesis. Its ability to revolutionize a scientific scrutiny of the New Testament, or leave it severely impacted by a particular theories, is illuminated by Deleuze's own reply to Foucault's joke: if "outsiders" to this entire discourse do not already appreciate "theorists", chances are that claims made to revitalize a study of the Bible—without successfully completing the task at hand with impeccable precision—risks making "make everyone else livid." Rightfully so.

⁴² Gilles Deleuze, *The Logic of Sense* (London: Bloomsbury Publishing, 2004), 281.

The Coming of the Son of Man and the Mission to Israel (Matt 10:23)

TORSTEN LÖFSTEDT

Linnéuniversitetet

torsten.lofstedt@lnu.se

In the mission discourse, in a verse unique to Matthew, Jesus tells the twelve, “When they persecute you in this town, flee to the next, for truly I tell you, you will not have finished going through all the towns of Israel before the Son of Man comes” (10:23).¹ This verse seems to contradict the eschatological discourse in the same Gospel, where Jesus says: “And this good news of the kingdom will be proclaimed throughout the world, as a testimony to all the nations, and then the end will come” (24:14). If the coming of the Son of Man in 10:23 refers to the end of the age, Matthew is saying that the Gospel will be preached to the entire world before the apostles have gone through all the towns of Israel.² But is this really what he is trying to say? How did Matthew understand the coming of the Son of Man in relation to the end? Was the coming of the Son of Man an event that from his point of view was still in the future or had it already happened? This article will answer these questions and will also address other tensions between the mission discourse and later parts of the Gospel. The article does not seek to reconstruct the words of the historical Jesus or the occasions when they were originally uttered. The goal is to understand what Matthew was trying to convey.

¹ Unless otherwise specified, Bible quotes are taken from the NRSVUE.

² Vaticanus (B) and Beza (D) lack τοῦ Ἰσραὴλ in verse 10:23. John Nolland. *The Gospel of Matthew*. NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 421. The copyists may have noted the discrepancy between 10:23 and 24:14 and adjusted the text accordingly.

In agreement with most New Testament scholars, I consider Matthew's Gospel to be a reworking of Mark's Gospel. Matthew expands on Mark's Gospel by adding material he has found in other sources.³ I believe that one of the sources that Matthew used was Luke's Gospel. This is a minority position, but it deserves serious attention.⁴ While most scholars simply ignore this theory, some have raised serious objections. A common objection to this theory notes that many passages in Luke's Gospel do not have counterparts in Matthew—if Matthew had access to Luke's Gospel, why did he not include all of this material as well? One explanation is that it is Mark's Gospel that Matthew is rewriting, not Luke's. Matthew included material from Luke's Gospel that suited his agenda and ignored other material. There appears also to have been a limit to how long a Gospel could be and still be affordable and manageable. This would also explain why Matthew did not include more material from Luke's Gospel.⁵ Another argument against the Matthean

³ I refer to the author as Matthew for ease of reference. I do not take stance regarding who wrote this Gospel.

⁴ This Matthean posteriority hypothesis was first developed by Christian Gottlob Wilke in 1838 (*Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandschaftsverhältnis der drei ersten Evangelien*. Dresden) and was picked up again by Ernst von Dobschütz in 1928 ("Matthäus als Rabbi und Katechet." *ZNW* 27, 338–48). Philip West reintroduced the theory in 1967 ("A Primitive Version of Luke in the Composition of Matthew." *NTS* 14, 75–95), and it was revived again by Ronald Huggins in 1992 ("Matthean Posteriority: A Preliminary Proposal." *NovT* 34, 1–22). In recent years more scholars have used this theory including Martin Hengel (*The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*. London: SCM, 2000), Robert K. MacEwen (*Matthean Posteriority: An Exploration of Matthew's Use of Mark and Luke as a Solution to the Synoptic Problem*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2015), and Alan J.P. Garrow (e.g., "Streeter's 'Other' Synoptic Solution: The Matthew Conflator Hypothesis." *NTS* 62 (2016), 207–26). I applied this theory to Gospel narratives involving Jesus' opponents (Löfstedt, *The Devil, Demons, Judas, and "the Jews": Opponents of Christ in the Gospels*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2021).

⁵ See Löfstedt, *Devil*, 27–31 and 199–201 for more responses to objections to the theory.

posteriority hypothesis is that Matthew appears to expect the end of the world to come in connection with the fall of the temple (24:29), while in Luke (21:24) the two events are separated by an indefinite period of time. That would suggest that Luke's Gospel was written later, when it was clear that the fall of the temple did not lead immediately to the end of the world. The present article contributes to a refutation of that argument.

Matthew modified the material he incorporated into his Gospel in various ways. He changes the contexts for Jesus' logia and he puts his own order on the material by gathering Jesus' teaching into five discourses.⁶ These discourses are expansions of collections of logia found in his sources: the Sermon on the Mount (Matthew 5–7) expands on Luke's Sermon on the Plain (Luke 6:20–49); the mission discourse (Matthew 10) builds on the collection of logia relating to the mission of the seventy-two in Luke 10:1–24; the parable discourse (Matthew 13) expands on a collection of parables in Mark (4:3–34); the community life discourse (Matthew 18) is an expansion of Mark 9:35–48; and the eschatological discourse (Matthew 24–25) is an expansion of the eschatological discourse in Mark (13:5–37). Four of the discourses are based on a common theme, while in the parable discourse, as the name suggests, logia are collected based on a common genre.

The two seemingly contradictory verses that are the focus of this article are found in discourses that Matthew has constructed: the mission discourse and the eschatological discourse. Like the other evangelists, Matthew must balance the goal of including as many examples of Jesus' teaching as he can while maintaining the narrative flow and not making the Gospel too long. Although he may not have been a particularly skilled author, Matthew took some consideration of narrative consistency when he wrote his discourses. I assume that Matthew was sufficiently competent to have noticed the apparent tension between verses 10:23 and 24:14

⁶ Richard C. Beaton, "How Matthew Writes." in *The Written Gospel*, edited by Markus Bockmuehl and Donald A. Hagner, 116–34 (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 121.

but did not consider them to be contradictory. Following R.T. France, I argue that the seeming contradiction between 10:23 and 24:14 may be readily resolved by separating the coming of the Son of Man referred to in the mission discourse (10:23) from the end (24:14). I will briefly explain the exegetical grounds for separating these two events and then answer important objections that have been raised against this interpretation.

THE COMING OF THE SON OF MAN IN 10:23 REFERS TO THE RESURRECTION

Commenting on the expression “the coming of the Son of Man” in 10:23, France writes:

despite centuries of later Christian interpretive tradition, when the gospels speak of ‘the Son of Man coming’ the presumption must be that they are speaking not of an eschatological *parousia* but of a heavenly enthronement, the vindication and empowering of the Son of Man after his earthly rejection and suffering.⁷

Key to understanding the meaning of the expression “the coming of the Son of Man” in Matthew is the interchange between Jesus and the chief priest right before he is crucified. While the identity of “the Son of Man” and the significance of that expression may have been unclear to his listeners earlier (16:13–14), in 26:64 Jesus answers the chief priest, “from now on you will see the Son of Man /seated at the right hand of Power/ and coming on the clouds of heaven” clearly alluding to Dan 7:13–14. These verses in Daniel speak of the Son of Man coming on the clouds of heaven, approaching the Ancient of days, and being given royal authority over the nations of the earth. The chief priest recognizes the allusion, understands that Jesus is saying that he will be that heavenly Son of Man,

⁷ France, *Gospel of Matthew*, 396. Similarly, Albright and Mann take the coming of the Son of Man in 10:23 to refer to “the exaltation of the Messiah in passion-resurrection.” W. F. Albright and C. S. Mann. *Matthew*. Anchor Bible (New York: Doubleday, 1971), 125.

and accuses him of blasphemy (26:65). Matthew's other uses of the expression "the Son of Man" should be re-read in the light of these verses; that includes his use of the term in 10:23.⁸

When Jesus answers the chief priest, he uses the temporal expression ἀπ' ἄρτι, "from now on" (26:64). Here Matthew has modified the text; Mark (14:62) reads καί ("and"). While Jesus' words in Mark 14:62 could be taken to refer to the second coming on judgment day sometime in an unspecified future, the wording in Matthew does not allow for that interpretation.⁹ Here Jesus is referring to something closer in time. We do not have to take the phrase ἀπ' ἄρτι ("from now on") completely literally, however. After all, Jesus did not disappear right after saying, "you will not see me from now on [ἀπ' ἄρτι] unless you say, Blessed is he who comes in the name of the Lord" (Matt 23:39, my translation).¹⁰ But in 26:64 Jesus is speaking about something that would happen soon. In the context of this Gospel, Jesus is not promising the chief priest a resurrection appearance, as Matthew only speaks of the risen Jesus appearing people to who already believed in him (28:8–10, 16–20). Unlike the disciples at the transfiguration, the chief priest and his colleagues (the verb ὤψεσθε is 2 pl) would not literally see Jesus coming on the clouds in

⁸ The term is also used in 1 Enoch of a man of heavenly origin who would come on judgment day. Compare especially Matt 25:31 and 1 En 69:27–29. The different parts of 1 Enoch are notoriously difficult to date. In his monograph *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew* (New York: Bloomsbury, 2011), Leslie W. Walck concludes that the author of the Gospel of Matthew "almost certainly knew" of the Parables of Enoch (p. 251). If Matthew is not dependent on the texts found in the Parables of Enoch, he is pulling from the tradition that inspired these texts. See also Ps 110:1.

⁹ R.T. France, *Gospel of Matthew*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 1028. Donald A. Hagner, *Matthew 14–28*, WBC 33B (Dallas: Word, 1995), 800 agrees that it can hardly refer to the distant future. All three contexts are related to his coming (Ulrich Luz, *Matthew 21–28: A Commentary*. Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2005), 430.

¹⁰ Hagner, *Matthew 14–28*, 800. France argues that clause in 23:39 introduced by ἕως ἄν and using a verb in the subjunctive is a conditional clause rather than a prediction – they won't see him again unless they greet him as the one coming in the name of Lord (*Gospel of Matthew* 882–885).

the immediate future. Jesus has revealed to them, however, that he is the heavenly Son of Man, and here in Matthew's account events that follow that same day bear witness to the fact that he has been enthroned.¹¹ The tearing of the curtain in the temple from top to bottom, the earthquake, and the raising of righteous dead that proceed to enter Jerusalem (27:51–53) are the consequences of Jesus' exaltation at the right hand of Power.¹² In light of Jesus' earlier lament over Jerusalem and his foretelling of the destruction of the temple (23:37–24:2), these events show that Jesus has been vindicated and God's judgment of Jerusalem has begun.¹³

When Jesus comes to his disciples in the final verses of the Gospel, it is as the risen and exalted Son of Man. Matthew describes how when the disciples first see Jesus they are at a loss as to what to do—some worshipped him, while others hesitated (28:17).¹⁴ He continues, "Jesus came and said to them, 'All authority in heaven and on earth has been given to me'" (28:18). France argues that, taken in conjunction with Jesus' frequent references to the Son of Man earlier in the Gospel and their connection to Daniel 7:13–14, Jesus' words in Matt 28:18 imply that Daniel's prophecy has been fulfilled: Jesus has come before the Ancient of days and has been given royal authority over the nations.¹⁵ With this newly acquired authority, Jesus commissions his disciples to go and make disciples of the nations (28:19). The combination of resurrection and exaltation, the idea that Jesus was given all authority on heaven and earth when God raised him from the dead, is well-attested in other early Christian texts. See especially Eph 1:20–21, Phil 2:8–11, Heb 1:3–4, 1 Pet 3:21–22; see also Rom 1:4. This may explain why Matthew does not specify even more clearly that Christ was enthroned as the heavenly

¹¹ Reckoning the day as beginning at dusk. So also: Nolland, *Gospel of Matthew*, 1132.

¹² Cf. *Ibid.*, 1132.

¹³ Luz, *Matthew 21–28*, 566–568.

¹⁴ On the translation of Matthew 28:17 see: Torsten Löfstedt, "Don't hesitate, worship! (Matt 28:17)", *SEA* 78 (2013), 161–172; and France, *Gospel of Matthew*, 1110–1112.

¹⁵ France, *Gospel of Matthew*, 1112–1113.

Son of Man when was raised from the dead. As Luz writes, “here the risen Jesus is not saying anything new to the readers.”¹⁶

When Jesus in Matt 10:23 speaks of the coming of the Son of Man, he is speaking of his resurrection and exaltation, not of his final return on judgment day. Jesus’ words in this verse must be interpreted in the context of the mission discourse, which, as was mentioned, is Matthew’s construction. Although the mission discourse also includes material relating to discipleship and missions in general (e.g., 10:24–42), the first verses in the discourse describe this first sending as a mission directed exclusively to Israel: Jesus forbade his disciples from going by way of the Gentiles or visiting any Samaritan towns (10:5). Unlike the worldwide mission with which the Gospel ends, the exclusive mission to Israel was of short duration; as France notes, this explains why the disciples were told in the mission discourse to take nothing with them (10:9–10).¹⁷ The exclusive mission to Israel came to an end with the resurrection. The twelve disciples had not visited all the towns of Israel before Jesus has been raised from the dead and given authority over the nations.¹⁸ The apparent contradiction between the ban on going to the Gentiles (10:5) and the final commission to go and make disciples of the nations (28:19) is thus resolved. As a result of Jesus’ new authority, the exclusive mission to Israel has been superseded by a mission to the whole world.¹⁹

Similar interpretations were once common in the church. In his fourth century commentary on the *Diatessaron*, Ephraim the Syrian suggests that when Jesus says, “You will not be able to complete all the

¹⁶ Luz, *Matthew 21–28*, 623–624.

¹⁷ R.T. France, *Matthew Evangelist and Teacher* (London: Paternoster, 1989), 217.

¹⁸ So also: Leopold Sabourin, “You will not have gone through all the towns of Israel, before the Son of Man comes’ (Mat 10:23b).” *BTB* 7 (1977), 5–11. France takes Israel to refer to Galilee here (*Gospel of Matthew*, 395).

¹⁹ John P. Meier, “Salvation-History in Matthew: In Search of a Starting Point” *CBQ* 37 (1975), 203–215; See also Schuyler Brown, “The Two-fold Representation of the Mission in Matthew’s Gospel” *ST* 31 (1977), 21–32, 23. Compare John 12:32.

cities before I come to you,”²⁰ he referred to himself appearing to the disciples after he had risen from the dead.²¹ Ephraim does not connect the coming of the Son of Man with Daniel’s prophecy, however, perhaps because the expression “the Son of Man” is not used in this part of Tatian’s text. In his commentary on Matthew published in 398, Jerome does not explicitly address what the coming of the Son of Man in 10:23 refers to, but he maintains that the command to flee in 10:23 referred to the time of the apostles, who were engaged in the exclusive mission to Israel that predated the resurrection.²² Jerome thus appears to interpret the coming of the Son of Man in Matt 10:23 as referring to the resurrection rather than the second coming. In medieval exegesis Matt 10:23 was often interpreted as referring to the resurrection.²³ In his commentary on Matthew, Hrabanus Maurus (c 780–856) gives the following interpretation of Matt 10:23: Jesus “foretells that not all cities of Israel would be led to faith by their proclamation before the resurrection of the Lord had been accomplished and power had been given to preach the Gospel throughout the world.”²⁴ Along the same lines, Thomas Aquinas (writing

²⁰ Translation by Carmel McCarthy, *Saint Ephrem’s Commentary on Tatian’s Diatessaron: An English Translation of Chester Beatty Syriac MS709 with Introduction and Notes* (Oxford: Oxford University Press, 1993), (8:9c), 150. This quote is based on Matt 10:23. In Ephrem’s text the phrase “the Son of Man” has been replaced with the first person.

²¹ Sabourin, “Mat 10.23b,” 6; Tord Fornberg, *Matteusevangeliet 1:1–13:52* (Uppsala: EFS-förlaget, 1989), 192. Amy-Jill Levine (*The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Salvation History* (Lewiston, NY: Mellen, 1988), 51) associates the coming of the Son of Man with the resurrection, and like Ephraim she connects it to appearances of the risen Christ rather than to his exaltation.

²² Jerome, (Saint). *Commentary on Matthew*. Translated by Thomas P. Scheck. The Fathers of the Church, A New Translation, vol. 117 (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2013), 116, 121

²³ Künzi, *Naherwartungslogion*, 168; Ulrich Luz, *Matthew 8–20: A Commentary*. Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2001), 93.

²⁴ “Praedicat enim, quod non ante praedicationibus suis ad fidem perducerent omnes civitates Israel, quam resurrectio Domini fuerit perpetrata et in toto orbe terrarum praedicandi Euangelium potestas concessa.” Hrabanus Maurus, *Commentarius in Matthaeum* (Volume 1) (Brepols, 2001), 307.

in 1269–1270) interprets the phrase “till the Son of Man comes” as meaning “until he rises from the dead, and then sends you to the gentiles.”²⁵

This interpretation of the coming of the Son of Man in Matt 10:23 has much to commend it. Yet it is not widely accepted today. I will now examine arguments against the interpretation and answer them. These include the claims that the coming of the Son of Man has the same meaning everywhere in Matthew; that Matthew would not have included instructions that were specific to the mission to Israel if he believed that mission had come to an end; and that the disciples were not persecuted during Jesus’ earthly ministry so the mission discourse cannot refer to Jesus’ disciples in the period before the resurrection.

THE COMING OF THE SON OF MAN: AN EXPRESSION WITH MANY MEANINGS

The view that the coming of the Son of Man in Matt 10:23 refers to the resurrection has been rejected because it is claimed that the expression “the coming of the Son of Man” has a single consistent reference throughout Matthew’s Gospel and in other passages it clearly refers to his coming on the last day. Davies and Allison argue that whenever Matthew speaks of the coming of the Son of Man he refers to the last judgment and nothing else.²⁶ They write that “Matthew identified the coming of the

²⁵ Thomas Aquinas, *Commentary on the Gospel of Matthew 1–12*. Translated from the Latin (written 1269–1270) by Jeremy Holmes, edited by The Aquinas Institute (2013), 857.

²⁶ W. D. Davies and D. C. Allison, *Matthew 8–18*. ICC (London: T&T Clark, 1991), 190; “the coming of the Son of man will mean the final judgement.” Meier (*Marginal Jew* vol. 2, 340) writes regarding 10:23, “‘until the Son of Man comes’ can refer only to the parousia. [...] To suggest any other interpretation ... is to go against the united witness of the whole Synoptic tradition.” Similarly: Weaver, *Missionary Discourse*, 100, 156 n 11.

Son of man with the coming of the kingdom of God in its fullness.”²⁷ They continue, “when the Son of man comes, the angels will be sent forth, every man will be requited according to his deeds, and Jesus will sit on his throne (cf. 13:41; 16:27–28; 24:27–44; 25:31).”²⁸ Thus, they argue that Jesus is saying that the Son of Man will return and the last judgment will take place before the mission to Israel is completed.

I disagree. The coming of the Son of Man, just like the coming of the kingdom, has a complex set of references. Some passages that speak of his coming refer to the end of the age, but not all do. Significantly Matthew modifies the disciples’ question that introduces the eschatological discourse by introducing the term *παρουσία* and distinguishing it from the destruction of the temple (24:3).²⁹ As used in Matthew (24:3, 27, 37, 39), *παρουσία* refers to the return of the Son of Man at “the end of the age” (24:3). The expression “the coming of the Son of Man” can be, but does not have to be, synonymous with the Parousia. The reference to the Son of Man coming in glory in 25:31 refers to the final judgment as the verses that follow show. Matt 16:27 speaks of the Son of Man coming with his angels to repay every man for what he has done. That verse clearly refers to the last day. But in the following verse (16:28) Jesus says, “There are some standing here who will not taste death before they see the Son of Man coming in his kingdom.” In the context of Matthew’s Gospel, as also in the parallel texts in Mark (9:1) and Luke (9:27), these words are fulfilled (at least partially) already when three disciples are privileged to witness the transfiguration, which is described in the verses that follow.³⁰ The three witness Jesus in his royal authority: his face shining like the sun, his clothes bright as light, and Moses and Elijah standing beside him (presumably as his advisors), and they hear the voice

²⁷ Davies and Allison, *Matthew 8–18*, 190.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ France, *Gospel of Matthew*, 894–895.

³⁰ *Ibid.*, 641. Cf. Alexander J.M. Wedderburn, “Matthew 10,23B and the Eschatology of Jesus.” *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils*, 165–81 (Leiden, Brill, 1999), 178–179, regarding the parallel passage in Mark.

from heaven identifying Jesus as his beloved son (Matt 17:2–5). They were given proof that Jesus really was that Son of Man who would come before God to be enthroned.³¹ The different meanings of the coming of the Son of Man are interrelated.³²

WHY DOES MATTHEW TELL OF AN EXCLUSIVE MISSION TO ISRAEL?

When he tells of Jesus sending the twelve, Matthew expanded on Mark's text by saying he forbade them from going by way of the Gentiles or visiting any Samaritan town and by saying they should rather go the "lost sheep of the house of Israel" (10:5–6). These restrictions have no counterparts in the accounts of the sending of the twelve in Mark (6:7–13) and Luke (9:1–6), and they contradict Luke's mention of Jesus sending messengers ahead of him to a Samaritan town (9:52). These restrictions are in tension with the final verses of Matthew's Gospel where Jesus tells his disciples to make disciples of all nations. Why does Matthew modify the Gospel story to tell of restrictions that applied to the exclusive mission to Israel if, as I argue, that mission had come to an end long before he wrote his Gospel? Of what relevance were these restrictions to Matthew's intended readers?

Did Matthew Encourage a Separate Mission to Israel?

Some interpreters resolve the tension between 10:23 and 24:14 by saying that Matthew meant that a separate (though not necessarily exclusive) mission to Israel should continue parallel with the mission to the Gentiles

³¹ Jerome interprets the transfiguration as a preview of the second coming (*Commentary on Matthew*, 197).

³² See Sabourin, "Mat 10.23b," 10: "for the evangelists the coming of the Son of man evoked a rather vague expectation to be realized only gradually..." Compare 1 Cor 15:24–25 and Luke 19:12. See also: France, *Gospel of Matthew*, 397.

until Christ's return on judgment day.³³ The apparently contradictory commands of Matt 10:5 and 28:19 are both in force, but they apply to different groups of missionaries. The two missions are kept separate, as in the arrangement described in Galatians 2.³⁴ Far from having come to an end, the mission to Israel is the focus of Matthew's message. Schuyler Brown argues that Matthew wrote to persuade his readers to keep focusing on the mission to Israel, leaving others to focus on the Gentile mission.³⁵ He is encouraging his readers not to give up on the mission to Israel which enjoyed fewer successes than the Gentile mission.³⁶ David Sim similarly argues that Matthew is writing to restart the mission to Israel, to give Jews one last opportunity to come to faith before the Son of Man returns.³⁷ In support of this view scholars note that Matthew (unlike Mark 6:30 and Luke 10:17) speaks of the disciples being sent out but not of them returning.³⁸ That is to read too much into the text. Matthew's interest is in Jesus' words and deeds, not the work of his apostles. Matthew tends to portray the disciples, apart from Judas and to

³³ Davies and Allison, *Matthew 8–18*, 192; Craig A. Evans, *Matthew*, New Cambridge Bible Commentary (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 224; Robert H. Gundry, *Matthew A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*. 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 194; Tobias Hägerland, *Messias och hans folk: Matteusevangeliet* (Stockholm: Libris, 2020), 155; Jack Dean Kingsbury, *Matthew as Story* 2nd ed. (Philadelphia: Fortress, 1988), 71; Nolland, *Gospel of Matthew*, 428–29.

³⁴ Davies and Allison, *Matthew 8–18*, 192.

³⁵ Brown, "Mission to Israel," 89–90: "The Central Section [of Matthew's Gospel] excludes not the gentile mission as such but only the participation in this mission by the Matthean community..." Also: Brown, "Two-fold Representation".

³⁶ See also Davies and Allison, *Matthew 8–18*, 192; Evans, *Matthew*, 224; Gundry, *Matthew*, 194–195; Hägerland, *Messias*, 155; Kingsbury, *Matthew as Story*, 71.

³⁷ David C. Sim, *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 172.

³⁸ Brown, "Mission to Israel," 75, 79; Davies and Allison, *Matthew 8–18*, 190; Keenan, *Matthew*, 80; Kingsbury, *Matthew as Story*, 71; Sim, *Apocalyptic Eschatology*, 170; Weaver, *Missionary Discourse*, 153.

a lesser extent Peter, as a homogenous group.³⁹ The apostles surely went where Jesus had sent them, but Matthew is not interested in their story.⁴⁰

Some have appealed to Paul's letter to the Galatians to support the view that the clean separation of the mission to Israel and the Gentile mission was well-established at the time Matthew's Gospel was written.⁴¹ According to Gal 2:9, Peter, James, and John focused on the mission to the Jews while Paul himself focused on the mission to the Gentiles (see also Rom 11:13, Gal 1:15–16, etc.). But Paul regularly ministered to Jews as well (1 Cor 9:20–21; Acts 9:15, 17:2), and Peter at times met with Gentiles (Gal 2:12; Acts 10:1–48, 15:7). We do not find an exclusive mission to Israel in these texts. One may respond that a Jewish mission that was run separately from the Gentile mission was an ideal that Matthew encouraged even though relations between Jews and Gentiles in the Hellenistic world were complicated and the two missions could not always be kept apart. The notion that Matthew encourages a separate mission to Israel may be challenged on other grounds, however.

Those who maintain that Matthew wrote to encourage a separate mission to Israel must explain how it is the Gospel would be preached to the world before all the towns of Israel had been reached. One way to resolve this tension is by reading Matt 10:23 and 24:14 in light of Rom 11:25–26; once the full number of Gentiles has been saved, God will see to it that all of Israel is saved.⁴² Along these lines it has been suggested

³⁹ Kingsbury, *Matthew as Story*, 13.

⁴⁰ One of the few times we hear of the disciples doing any of the things Jesus had charged them to do, we learn that they had failed in their mission. They were unable to cast out a particular demon (17:16). That encounter gives Matthew another opportunity to convey more of Jesus' teaching.

⁴¹ Schuyler Brown, "The Matthean Community and the Gentile Mission" *NovT* 22 (1980), 193–221, 208; Davies and Allison, *Matthew 8–18*, 192.

⁴² F. F. Bruce (*The Hard Sayings of Jesus* (London: Hodder and Stoughton, 1983), 109; Davies and Allison, *Matthew 8–18*, 190; Evans, *Matthew*, 224; Richard L. Mayhew, "Jesus: A Preterist or a Futurist?" *MSJ* 14 (2003), 9–22, 17. Hilary of Poitiers (AD 368), *Commentary on Matthew*. Translated by D.H. Williams (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2012), 119.

that “all the towns of Israel” (10:23) refers to all places in the world where there were Jewish settlements. At the time Matthew wrote his Gospel followers of Jesus were still trying to reach distant Jewish settlements outside of the Jewish heartlands.⁴³ But this reading ignores the context. When the twelve apostles were commissioned to go to Israel they were also told to “not go by way of the Gentiles” (10:5). This restriction should rule out that reading. “All the towns of Israel” refers either to the Jewish towns of Galilee (the old Northern kingdom of Israel, as distinct from Judea⁴⁴) or to the Jewish towns of both Galilee and Judea (the Davidic kingdom). It cannot refer to Jewish settlements in the diaspora. Whether the reference is to towns in Galilee or to Galilee and Judea, the difficulty in explaining why it would take so long to visit these towns remains.

The notion that Matthew meant that a separate mission to Israel should continue even after the resurrection is furthermore not plausible considering that the eleven disciples (28:16) to whom Jesus gave the great commission were, together with Judas Iscariot, the same disciples that had earlier been forbidden from going by way of the Gentiles.⁴⁵ Brown and Sim try to avoid this contradiction by saying the command given in 10:23 is not to be understood as given to the twelve historical apostles (10:5) but to Matthew’s intended readers.⁴⁶ This reading is not persuasive. When faced with the apparent contradiction between 10:5 and 28:19, it is easier to imagine the command given by the risen Christ in the closing of the Gospel is that which applies to the reader, while the

⁴³ See references in: Luz, *Matthew 8–20*, 87 and Wedderburn, “Matthew 10,23b,” 177.

⁴⁴ France, *Gospel of Matthew*, 395.

⁴⁵ Meier, “Salvation-History,” 204–205. Contra Brown, “Mission to Israel,” 89–90, etc.

⁴⁶ Brown, “Mission to Israel,” 74–76; Sim, *Apocalyptic Eschatology*, 170. Brown writes, “the Matthean identification between ‘the Twelve’ and ‘the disciples’ makes ‘the twelve disciples’ into a transparency for the members of Matthew’s own community” (p. 74).

one mentioned in the middle of the story that contradicts 28:19 only applied to the period before Jesus' death and resurrection.

The explanation that Matthew added the ban on going by way of the Gentiles or visiting any Samaritan towns because he encouraged a separate mission to Israel fails to convince. Why then did he include these restrictions?

The People of Israel Were Given the First Opportunity

From Matthew's point of view, the Son of Man had already come before the heavenly Father; Jesus has already been given authority over the nations. Thus, the exclusive mission to Israel had ceased long before Matthew wrote his Gospel, having been superseded by the worldwide mission. The commands related to the exclusive mission were no longer binding. They are relevant for Matthew's readers for other reasons.

Matthew constructed the mission discourse in part to show that Jesus originally taught his disciples to focus their ministry exclusively on the people of Israel just as he himself had done (9:35; 11:1). Matthew similarly adapted the encounter with the Syrophoenician woman from Mark (7:24–30) adding the verse, "I was sent only to the lost sheep of the house of Israel" (Matt 15:24). Matthew specifies that the first mission was directed exclusively to the people of Israel to persuade his readers that God had not broken his covenant with Israel. Jesus had been true to his own people and fulfilled his Messianic calling.⁴⁷

While Jesus had been true to his people, Israel's leaders had not welcomed him or his disciples. Assuming that this Gospel was written

⁴⁷ Francis W. Beare, "The Mission of the Disciples and the Mission Charge: Matthew 10 and Parallels," *JBL* 89 (1970), 1–13, p. 9; Hagner, *Matthew 1–13*, WBC 33A (Dallas: Word, 1995), 271. Ephrem of Edessa explains the restriction on going to the Gentiles: "For he kept the promise which was with Abraham, especially that he might confute the cunning of the Jews, lest they say that they crucified [the Lord] because he associated with Gentiles. He therefore restrained his disciples, lest they preach to the Gentiles." (8:1b; McCarthy, *Saint Ephrem's Commentary*, 145). Similarly: Jerome, *Commentary on Matthew*, 116.

after the fall of the Temple, I argue that one point that this passage is making is that the exclusive mission to Israel laid the ground for God's judgment of Jerusalem which was realized when Jerusalem and the temple were destroyed (23:29—24:2).⁴⁸ The same point is made in Matthew's version of parable of the banquet (22:1–14), which is much more vindictive than the one found in Luke (14:15–24). In Matthew's account, a king sent out servants to invite people to his son's wedding. When they did not honor the invitation but killed his servants, the king in anger killed the murderers and burned their city down (22:6–7). In the view of most interpreters, Matthew's modifications to the parable show that it was written after the destruction of Jerusalem in the Jewish War.⁴⁹

These judgmental tendencies are characteristic of Matthew's Gospel.⁵⁰ In verse 10:15, Jesus says regarding the towns that refused to welcome his disciples whom he had sent on this mission, that they would be judged more severely than the land of Sodom and Gomorrah on judgment day. From Matthew's point of view those towns got their first experience of judgment day already in the Jewish War.⁵¹ We find another example of the judgmental tendencies in Matthew later in the mission discourse where Jesus says: "Do not think that I have come to bring peace to the earth; I have not come to bring peace but a sword" (10:34). In Luke's

⁴⁸ Brown writes, "The Matthean Jesus reveals the purpose of the Mission to Israel (10:5–6) to have been not conversion but judgment" ("Matthean Apocalypse," 5).

⁴⁹ Davies and Allison, *Matthew 19–28*, 201; France, *Gospel of Matthew*, 825; Luz, *Matthew 21–28*, 54.

⁵⁰ Ulrich Luz, *Matthew 1–7: A Commentary*. Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2007), 41–42. Note that while Jesus is portrayed as advocate in Mark (8:38), he is portrayed as judge in Matthew (16:28). See: Sim, *Apocalyptic Eschatology*, 116.

⁵¹ France (*Gospel of Matthew*, 395) argues that the expression "the towns of Israel" (10:23) refers to Jewish towns in Galilee, the old northern kingdom, as Jesus and his disciples may have spent more time in Galilee than in Judea. See also Gundry, *Matthew*, 185. I disagree. "The towns of Israel" (10:23) probably included towns in both Galilee and Judea, the old Davidic kingdom. Jerusalem and Judea were especially hard hit by the Jewish War.

account, Jesus says that he had come not to bring peace but rather division (12:51). I suggest that Matthew has modified the saying to imply that the Jewish War was a consequence of how some belonging to Jesus' own people had failed to welcome him but had rather persecuted his disciples. Since the context for this quote in Matthew is the exclusive mission to Israel, ἐπὶ τὴν γῆν could be translated 'to the land' rather than 'to the earth'. Contrary to people's messianic expectations,⁵² Jesus did not bring peace to Israel but rather prepared the land for God's judgment.

PERSECUTION OF THE APOSTLES DURING JESUS' EARTHLY MINISTRY

The view that the coming of the Son of Man refers to his exaltation at the resurrection has been rejected also because it implies that the disciples would be severely persecuted before the resurrection.⁵³ Jesus warned the apostles that they would be persecuted during their mission to Israel and driven from town to town before the coming of the Son of Man. They would also be driven out of synagogues and whipped and brought to trial before kings (10:16–23). While Matthew tells of Pharisees finding fault with Jesus' disciples during Jesus' earthly ministry (12:2; 15:2), he does not say that the disciples were severely persecuted before Jesus was crucified. We may contrast the Gospel record with the references to Jewish persecution of the church in the period after the resurrection in Acts 5:17–18; 6:9–7:60; 8:1–3; 12:1–4; 14:19–20; 17:1–13, etc. These passages fit the description given in Matthew 10 of the suffering that awaited the disciples rather well. Some argue that the coming of the Son of Man therefore cannot refer to the resurrection but refers to something

⁵² Isa 9:7 speaks specifically of the kingdom of David enjoying endless peace.

⁵³ Brown, "Two-fold Representation," 23; Meier, *Marginal Jew*, vol. 2, 340.

that would occur after the period of suffering experienced by the early church as described in Acts.⁵⁴

It is, however, Matthew's text we are studying, not Acts, nor the experiences of the historical disciples. Matthew may well imply that the disciples were persecuted during Jesus' lifetime. Although Matthew (unlike Mark and Luke) has placed the commission to go to the towns of Israel in connection with Jesus choosing the twelve apostles, he has not developed a story of what the apostles did on that mission. Matthew's interest is in what Jesus said and did, and he tends to obscure the contributions of the individual disciples.⁵⁵ Matthew tells of Jesus commissioning the apostles, but he does not say what happened on their mission. We are free to imagine that they were persecuted even before the crucifixion. Two passages found later in this Gospel support this view.

Matt 23:29–36

Matt 10:23 should be read in the light of Matt 23:34–36. In the latter passage Jesus says to the scribes and Pharisees, who are representative of all Jewish religious leaders,⁵⁶

For this reason I send you prophets, sages, and scribes, some of whom you will kill and crucify, and some you will flog in your synagogues and pursue from town to town, so that upon you may come all the righteous blood shed on earth, from the blood of righteous Abel to the blood of Zechariah son of Barachiah, whom you murdered between the sanctuary and the altar. Truly I tell you, all this will come upon this generation.

⁵⁴ Donald A. Hagner (*Matthew 1–13*, 280) takes the persecution that Jesus warns of to refer to the persecution of the early church in Israel after the crucifixion.

⁵⁵ Matthew tends to portray the disciples, apart from Judas and to a lesser extent Peter, as a homogenous group (Kingsbury, *Matthew as Story*, 13).

⁵⁶ Hagner, *Matthew 14–28*, 676.

Matthew has adopted these verses from his source (compare Luke 11:47–51).⁵⁷ Whereas in Luke the speaker is the wisdom of God (Luke 11:49), in Matthew's account Jesus himself is speaking (Matt 23:34).⁵⁸ Matthew has also replaced the verb ἀποστελῶ ["I will send"] (Luke 11:49), which was in the future tense, with the present tense verb phrase ἐγὼ ἀποστέλλω ["I send"] (Matt 23:34), using the first-person singular pronoun emphatically. This is the same verb phrase that Jesus used in the mission discourse when he told the apostles, "I am sending you like sheep into the midst of wolves" (Matt 10:16). Matthew has also modified this pericope by adding the reference to flogging in synagogues and by adding the phrase "from town to town" to make it more similar to what Jesus had previously said in the mission discourse (compare 23:34 with 10:17 and 10:23).⁵⁹ Nothing in 23:29–36 demands that we see this persecution as beginning only after the resurrection.⁶⁰ On the contrary, the disciples were subject to persecution from the first time they were sent out, and they could expect to suffer persecution even after the exclusive mission to Israel had come to an end. While Luke implies that the Holy Spirit sent the disciples out on their mission (perhaps in connection with the outpouring of the Spirit at Pentecost as described in Acts), and that they were persecuted then as Jesus had prophesied they would be, it appears that Matthew has changed the text to imply that Jesus' disciples were persecuted by Jewish leaders already during his earthly ministry.

It is likely that Jesus' followers were subject to more extreme forms of persecution after the crucifixion. This does not pose a problem for my

⁵⁷ Commentators who follow the two-source hypothesis also tend to assume that Matthew has modified this text more than Luke (see for example: Nolland, *Luke 9:21–18:34*, 667; Davies and Allison, *Matthew 19–28*, 315, 316).

⁵⁸ France (*Gospel of Matthew*, 880) rightly notes that Matthew's first readers cannot have been expected to know that in Luke's Gospel the one speaking was God's wisdom.

⁵⁹ Davies and Allison, *Matthew 19–28*, 316. Matthew has also removed the reference to wisdom personified "The Wisdom of God said" (Luke 11:49) and replaced "prophets and apostles" (Luke 11:49): with "prophets, wise men, and scribes" to show that Jesus' disciples had the same roles as the Old Testament emissaries of God.

⁶⁰ Contra France, *Gospel of Matthew*, 878.

interpretation. While the exclusive mission to Israel ended with the resurrection and the giving of the new commission, nothing suggests that the Pharisees' persecution of the disciples ended at the same time as the exclusive mission. Matthew gives us no reason to imagine that the persecution stopped when Jesus was crucified.⁶¹ Jesus' disciples were probably not crucified (23:34), at least not before Jesus was, and Matthew's readers were probably aware of this. They may have seen the reference to crucifixion as strictly speaking applying only to Jesus, but they understood that their suffering was intertwined with Jesus' suffering; compare 16:24.⁶² In the same way, the actions of the scribes and Pharisees in their time are inseparable from those who persecuted the prophets that God had sent in the past.

Matthew's readers may have found comfort in Jesus' words to his apostles that they would encounter persecution during their mission to Israel. The twelve had gone out to the cities and towns of Israel where Jesus has sent them, but many towns rejected their message. After the resurrection, followers of Jesus continued to try to persuade people in these towns that Jesus was the Messiah, but many were again met with rejection and persecution.⁶³ Matthew is reassuring his readers that the persecution they have encountered in carrying out Christ's mission is expected. Just as their mission is a continuation of the work begun by the apostles, so the persecution they experience is a continuation of that experienced by apostles. It is part of the divine plan.

Matt 11:12

We may find additional support in Matt 11:12 for my claim that Matthew would have us believe that Jesus' disciples were persecuted while

⁶¹ Luz (*Matthew 21–28*, 153–154) notes that Matthew's characterization of Pharisees in chapter 23 is not historically accurate. Similarly: Davies and Allison, *Matthew 19–28*, 316.

⁶² See Brown, "Mission to Israel," 78; France, *Gospel of Matthew*, 878.

⁶³ See Eckhard J. Schnabel, "The Persecution of Christians in the First Century." *JETS* 61 (2018), 525–547.

Jesus was still with them: “ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν.” This verse is hard to interpret; one question is how the verb βιάζεται should be read, as passive or middle. Is the kingdom forcing its way forward (middle) or is it suffering violence (passive)? And what are these forceful or violent men (βιασταί) doing — are they seizing or plundering the kingdom? Since the words βιασταί and ἀρπάζω generally have negative connotations, they probably do so here as well.⁶⁴ That in turn suggests that the preceding verb should be interpreted as a passive. The NIV captures the gist rather well: “From the days of John the Baptist until now, the kingdom of heaven has been subjected to violence, and violent people have been raiding it.” In other words, from the time of John the Baptist through Jesus’ own ministry (in which his disciples played an active role), the proclamation of the kingdom of God had been met with violence.⁶⁵ Even though Matthew tells of how Herod (Antipas) imprisoned John only later in his narrative (14:3), he has just mentioned that John the Baptist had sent messengers to Jesus from prison (11:2). John’s imprisonment and execution are examples of how violent people were “laying violent hands” (11:12) on the kingdom.⁶⁶

Two verses later, in Matt 11:14, John the Baptist is identified with Elijah. In 17:12–13 he is again identified with Elijah and this time his

⁶⁴ Hagner, *Matthew 1–13*, 306; Davies and Allison, *Matthew 8–18*, 256; Nolland, *Gospel of Matthew*, 458.

⁶⁵ Tobias Hägerland suggested this argument in favor of my interpretation. France argues that the gist is that “the kingdom of heaven has been and remains subject to violent opposition” (*Gospel of Matthew*, 430). See also: Davies and Allison, *Matthew 8–18*, 256; Luz, *Matthew 8–20*, 141. Luke (16:16) has a formulation that resembles this quote in Matthew, but the differences in both wording and context between Luke’s quote and Matthew’s are so substantial that they are best analyzed separately from each other (see Hagner, *Matthew 1–13*, 307).

⁶⁶ Matthew W. Bates, “Cryptic Codes and a Violent King: A New Proposal for Matthew 11:12 and Luke 16:16–18.” *CBQ* 75 (2013) 74–93, especially pages 80–83. Bates sees Herod Antipas as the prototype of these violent people. Bates (pages 79, 80) uses the expression “laying violent hands.”

martyrdom is alluded to: "I tell you that Elijah has already come, and they did not recognize him, but they did to him whatever they pleased. So also the Son of Man is about to suffer at their hands" (17:12). While it was Herod [Antipas] who arrested John and had him beheaded (14:3–11), the implied subject in 17:12 are the scribes (17:10) and by extension Jewish leaders of all kinds who did not recognize that John had been authorized by God himself (cf. 21:23–27).⁶⁷ In Matthew's text Jewish religious and political authorities, including Pharisees, Sadducees, and members of the Herodian dynasty, are consistently opposed to Jesus, at times even working together against him (3:7, 16:1–12).⁶⁸ That may not be historically accurate, but that is how Matthew portrays events. He gives the readers reason to believe that these leaders also persecuted Jesus' disciples even before the crucifixion. The violence of which Jesus speaks in 11:12 did not only affect John the Baptist and Jesus but Jesus' followers as well, even while Jesus was with them.⁶⁹

Persecution of the Apostles: Summary

While some have argued that Matt 10:23 cannot refer to an exclusive mission to Israel that took place before the crucifixion because there is no evidence that the disciples were persecuted before the crucifixion, I have shown that Matthew lets the reader imagine that the disciples were in fact persecuted from the beginning. Matthew is not necessarily concerned with historical accuracy.⁷⁰ He writes in part to encourage his readers and to make sense of their traumatic experiences. The enthronement of the

⁶⁷ Luz, *Matthew 8–20*, 400.

⁶⁸ Mark Allan Powell, "The Plot and Subplots of Matthew's Gospel," *NTS* 38 (1992), 200.

⁶⁹ Matthew does not include a counterpart to Luke 22:35–38, a passage that implied that in the future the disciples would meet with opposition unlike what had been the case when Jesus was with them.

⁷⁰ Meier notes that Matthew's Gospel resembles John's in "the free reworking of material, without too much concern for historical tradition, in order to make the material more fruitful for the life of the Church" ("Salvation-History," 213).

Son of Man was never dependent on Jesus or his disciples being welcomed by all the towns of Israel.

FINAL NOTE: DID MATTHEW THINK THAT GOD HAD GIVEN UP ON THE JEWS?

This article answered some objections to France's interpretation of Matt 10:23 according to which the coming of the Son of Man and the end are separate events. Jesus' arrival before the Ancient of Days in 10:23 sets in motion the second part of his and his disciples' ministry, namely the ministry to the whole world. It is when that ministry is completed that the end will come (24:14).⁷¹ It is possible that some interpreters reject this interpretation because it claims that the exclusive mission to Israel came to an end at Christ's death and resurrection, and earlier exegetes who had come to the same conclusion implied that God had replaced Israel with the Gentile nations.⁷² But the end of a separate mission to Israel does not mean the replacement of the people of Israel.⁷³ Matthew expects his readers to be involved in missions to Jews. They compete with Pharisees for the allegiance of Jewish people (5:20; 23:3; 23:23, etc.). But now this Jewish mission is part of a larger worldwide mission, for as Matthew tells it, after the resurrection, the blanket ban on going to the Gentiles no longer applied (28:19).⁷⁴

⁷¹ Sim (*Apocalyptic Eschatology*, 171) argues that 10:23 and 24:14 must both refer to the same end-time as the same identical promise precedes them: "he who endures to the end will be saved" (10:22 and 24:13, RSV). See also Weaver, *Missionary Discourse*, 15, 156 n 10, 202 n 139. I am not persuaded. In both 10:22 and 24:13 Jesus can be interpreted as speaking of endurance to death or to judgment day, whatever comes first.

⁷² On Jerome's complex relation to Jews and Judaism see William L. Krewson, *Jerome and the Jews: Innovative Supersessionism* (Eugene: Wipf and Stock, 2017).

⁷³ Contra William G. Thompson, "An Historical Perspective in the Gospel of Matthew." *JBL* 93 (1974), 243–262, 255.

⁷⁴ Hagner, *Matthew 1–13*, 280. Similarly: Davies and Allison: "The mission to Israel, which began in the pre-Easter period, has never concluded. [...] It continues — which is why the command to go to 'all nations' (28.19) includes Israel." (*Matthew 8–18*, 190).

Recensioner

WALTER DIETRICH

2 Samuel 15–20

BKAT VIII/5, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023, inbunden ix + 15* + 412 sidor, SEK 1 206, ISBN: 978-3525503638

Denna kommentar utgör del fem av Walter Dietrich *magnum opus*. Den första volymen publicerades redan 2003. Den sjätte och sista delen, innehållande det så kallade appendixet till Samuelsböckerna (kap 21–24), skriven tillsammans med Dietrichs kollega Hans-Peter Mathys, förväntas komma ut om några år. Dietrich kallar själv sitt projekt för en ”Mammuertaufgabe” och jag instämmer. Det är en bragd att skriva en så detaljerad och omfattande bibelkommentar. Ibland känns det som att Dietrich verkligen satt punkt; vad finns det mer att säga om Samuelsböckerna för oss senkomna exegeter?

Materialet i Andra Samuelsboken 15–18 har ett centralt fokus, nämligen, hur Davids makt sätts på prov. Den första, längre delen, kap 15–19:9, beskriver Absaloms revolt mot sin far (kap 15–19:9) medan den kortare, senare delen, kap 19:10–20:22, skildrar hur Davids makt hotas av representanter från Benjamins stam: Shimi, Geras son, från Bachurim, kung Sauls barnbarn Mefivoshet och sist men inte minst Sheva, Bikris son. Kapitel 20 avslutas med en kort lista på Davids närmaste män (20:23–26). Frågan som genomsyrar alla kapitlen är huruvida Davids makt över ett enat Israel och Juda kommer att bestå eller om Israel kommer att söka självständighet. Jeroboams senare revolt vilar som en dov underton genom hela texten.

Dietrichs kommentar är i huvudsak historisk-kritisk i sin metod, samtidigt som det finns tillräckligt med receptionshistoria för att göra kommentaren varierad och innovativ. Det som saknas är ibland synkroniska samt mer ideologiskt inriktade läsningar. Detta är dock inte menat

som en kritik—en enskild kommentar kan inte göra allt även om Dietrich mastodontarbete kommer nära.

För att ge en bild av hur kommentaren fungerar ges här ett "snapshot" av hur Dietrich hanterar texten om Absaloms död i 2 Sam 18:6–18. Dietrich börjar med en utförligt bibliografi med fokus på artiklar (främst på tyska och engelska) som diskuterar perikopens olika aspekter. Sedan följer Dietrichs egen översättning av den hebreiska texten, åtföljd av en detaljerad textkritisk diskussion—en lika nödvändig som långdragen affär med tanke på de reella skillnaderna mellan MT, de olika grekiska recensionerna och materialet från 4QSam^a. Dietrich behandlar sedan perikopens slutgiltiga form och struktur, vilket han delar in i fem sektioner som tillsammans bildar en *kiasm* (a, b, c, b', a'). Dess mittpunkt utgörs av Joabs dispyt med sin soldat i 18:10–14a, där soldaten hävdar att han aldrig ens skulle tänka tanken att döda Absalom och således gå emot Davids vilja. Soldaten visar att han inte låter sig mutas utan klarar av att agera i enlighet med sitt samvete trots Joabs påtryckningar. Dietrich fortsätter sedan i mer detalj att utvärdera de olika *dramatis personae* i texten, med blickpunkt på deras karaktär och förhållande till varandra, samt berättelsens geografiska miljö. Dietrich diskuterar även paralleller till andra texter i Samuelsböckerna. Enligt honom finns belägg för att krigsbeskrivningen i 2 Sam 18:6–18 till en hög grad fungerar som en parallelltext till 2 Samuel 2.

En relativt stor del av den följande diskussionen är sedan tillägnat perikopens gradvisa tillkomst. Dietrich beskriver och utvärderar olika forskares teorier, för att sedan landa i en egen teori, med ett ursprungligt textlager som består av vers 6–9, 14b β , *15, 16–17 och ett senare tillagt textlager bestående av vers 10–14ab α (dvs Joabs ovannämnda dispyt med soldaten), samt v *15 och 18. Slutligen diskuterar Dietrich även perikopens eventuella historiska rimlighet, där han landar i att historicitet inte kan uteslutas, även om den aldrig kommer att kunna fastställas.

De nästkommande tolv sidorna ägnas åt en detaljerad kommentar av bibeltexten, vers för vers, i samtal med viktig sekundärlitteratur. Alla artiklar som omnämns i den inledande bibliografin förekommer inte i fotnoterna; tanken är mer att Dietrich indikerar att hans egna idéer är

påverkade av och står i tacksamhetsskuld till dessa verk. Allt som allt fås intrycket att ingen sten lämnats orörd. Ibland förekommer även detaljerade forskningsöversikter, som i fallet v 18 och den stenstod som Absalom sägs ha rest i Kungadalen. Forskare är ytterst oense om vad texten avser, vad Absaloms motivation kan tänkas vara, samt hur uttrycket *yad Absalom* bör förstås.

Därefter kommer en nästan lika detaljerad diskussion om perikopens "liv efter detta", med fokus på hur det tolkats i bildkonst och skönlitteratur. Dietrich har lyckats med konststycket att få tillstånd att inkludera bilder på hela nio målningar, från tiohundratalet fram till vårt nuvarande århundrade, som alla porträtterar Absaloms spektakulära död hängande "mellan himmel och jord" från ett träd (v 9), för att sedan bli genomborrad av Joabs tre spjut (v 14). När det gäller litteratur fokuserar sig Dietrich på Bertolt Brechts diktfragment om kung David, där Brecht verkar identifiera sig med en förskönad version av den revolterande prinsen. Samtidigt visar Dietrich hur Absalom även blivit en typ för "det elaka, bortskämda och olydiga barnet" i mycken protestantisk reception, med fokus på Johann Hübners, Johann Peter Hebels och Peter von Matts respektive framställningar. Dietrich själv är skeptisk mot denna typ av användning av bibelberättelsen och konstaterar att det "tropft eher klebrige Moral" från Hübners framställning av Absaloms förseelser. Von Matts konstaterande att "Hätt' er Vatr und Muettr g'folget, Wär's ihm nit so g'gange" är i och för sig rätt underhållande, men dock även rätt opassande i sammanhanget då Absalom eventuella olydnad gentemot hans stackars mamma Maaka verkligen inte har med hans försök att tillskansa sig sin fars tron att göra. Dietrich avslutar med en reflektion om hur renässans-teologen Balthasar Hubmaier tolkade Absaloms svävande mellan himmel och jord (v 9) som en symbol för den mänskliga själen tillstånd.

Dietrichs kommentar är även en guldgruva när det gäller sekundärlitteratur. De gedigna bibliografierna är uppdelade tematiskt, vilket underlättar deras användning (kommentarer, uppslagsverk, textkritik, arkeologiska studier). Det finns även bibliografiska tillägg till Dietrich föregående fyra volymer, där nyligen publicerade exegetiska studier till 1 Samuel 1–2 Samuel 14, skrivna på en rad europeiska språk, finns

omnämnda. De är organiserade i kanonisk ordning och omnämner sekundärlitteratur publicerad främst mellan 2018–2022. Dessutom börjar varje textsektion med en utförlig bibliografi. Som ovan, Dietrich har gjort ett så gediget arbete att man ibland tvivlar på att något ytterligare kan sägas i sakfrågan.

Som sammanfattning, Dietrichs kommentar, likt hans tidigare volymer i samma kommentarserie, är ett måste för den seriösa Samuel-forskaren. Om man bara köper en kommentar till varje bibelbok är det just denna volym gällande 2 Samuel 15–20 som man bör införskaffa.

Lena-Sofia Tiemeyer, Akademi för Ledarskap och Teologi

KONRAD OTTO

Die Mose-Exodus-Tradition in den Korintherbriefen: Schriftrezeption und -verarbeitung, 'zwischen den Welten'.

SERAPHIM 20, Tübingen: Mohr Siebeck, 2023, inbunden, 593 sidor,
SEK 1229, ISBN 978-3-16-160065-4

I denna bok undersöks användandet av Mose/Exodus-traditioner i två Paulustexter: 1 Kor 10 och 2 Kor 3. Det är i grunden en avhandling som skrevs inom ramen för forskningsprojektet "Bildung und Religion in Kulturen des Mittelmeerraums und seiner Umwelt von der Antike bis zum Mittelalter und zum Klassischen Islam" vid universitet i Göttingen. I linje med projektets inriktning argumenterar Konrad Otto för att Paulus användande av skriften kan förstås som en form av bildningsprocess. Den något kryptiskt formulerade undertiteln syftar framför allt på denna process, vilken handlar om att överbrygga avståndet mellan Paulus "värld" och mottagarnas "värld" (därav "*zwischen den Welten*").

Ottos studie fokuserar alltså på Mose/Exodus-traditioner, vilka definieras i vid mening. Här innefattas givetvis relevanta texter ur Penta-teuken, men även till exempel texter ur Psaltaren och profetböckerna samt andra tolkningar av bibeltexterna. De två Paulustexterna (1 Kor 10 och 2 Kor 3) analyseras grundligt utifrån perspektivet att de är exempel och uttryck för hur Paulus förhåller sig till dessa Mose/Exodus-traditioner. Bokens disposition är utformad i ljuset av detta; efter en kortare inledning (kap 1) och en mer omfattande teori- och metodbeskrivning

(kap 2) presenteras analyser av 1 Kor 10 (kap 3) respektive 2 Kor 3 (kap 4). Avslutningsvis presenteras bokens slutsatser (kap 5).

För att uppnå syftet att analysera hur Paulus använder sig av traditionerna kring Mose/Exodus presenterar författaren i kapitel två en tre-delad analysmodell som hämtar inspiration från såväl intertextualitet som retorik (både antik och modern). Den första av dessa tre huvuddelar benämns som "utforskning" (ty. *Erkundung*) och syftar främst till att undersöka vilka texter ur Mose/Exodus-traditionen Paulus använder sig av. Det sker bland annat genom att undersöka textens aktörer (ty. *Akteure*) och att genom en "semantisk inventering" (ty. *semantischen Inventar*) fastslå vilka termer som är centrala. Den andra huvuddelen benämns som "kartläggning" (ty. *Kartierung*). Detta är den mest omfattande delen av analysen och här fokuseras dels på de tematiska och strukturella aspekterna av texten, dels på dess retorik och argumentation. För att illustrera detta använder Otto bilden av en karta. Det inledande fokuset på tema och struktur liknas vid att inventera landskapet och märka ut viktiga platser på kartan, medan analysen av textens retorik och argumentation liknas vid att fylla på med mer detaljerade inslag såsom höjdlinjer och gator. Benämningen på analysens tredje huvuddel (ty. *Skalierung*) är något svåröversatt—men här handlar det framför allt om att utvärdera de två tidigare stegen och skriva fram en slutsats. I denna del lyfts även en diskussion om de första mottagarnas förståelse av texten.

I bokens tredje kapitel tillämpas denna analysmodell på 1 Kor 10 (eller mer specifikt 10:1–22, samt till viss del 9:24–27). Inledningsvis diskuteras det litterära sammanhanget som utgörs av Paulus diskussion gällande offerkött i 1 Kor 8:1–11:1, och författaren visar på de innehållsliga spänningar som finns inom detta avsnitt. I den första huvuddelen av analysen (*Erkundung*) konstateras att ett större antal bibeltexter används i 1 Kor 10:1–22 och att det ofta är svårt att avgöra exakt vilka texter det gäller. Det handlar i stor utsträckning om texter och teman som har sitt ursprung i beskrivningarna av Israels ökenvandring, framför allt från Andra Mosebok och Fjärde Mosebok, men även till viss del från Femte Mosebok samt andra texter som återberättar dessa händelser. Utifrån otydligheten i exakt vilka texter det är som ligger till grund för Paulus

argumentation lutar Otto åt att det är det återkommande temat av att folket vänder sig bort från Gud och konsekvenserna av detta som håller samman helheten.

Efter detta inleds den omfattande andra huvuddelen av kapitlet (*Kartierung*), först med fokus på tematisk-strukturella aspekter av 1 Kor 10:1–22. Här framhålls bland annat att folket i öknen fungerar som den viktigaste aktören. I den andra delen av *Kartierung*, som är inriktad på textens retorik och argumentation, lyfts perspektivet från vilka texter som används till att tydligare adressera på vilket sätt de används. Här framhåller Otto inte minst Paulus betoning på självkontroll i relation till frågan om offerkött och att exemplen från ökenvandringen används för att övertyga om detta.

Kapitel fyra innehåller bokens andra ingående textanalys, nu med fokus på 2 Kor 3. Inledningsvis introduceras texten övergripande och Otto argumenterar i linje med konsensus synen att avsnittet omfattar 2 Kor 2:14–4:6. I den första delen av analysen (*Erkundung*) presenteras och utvärderas ett antal möjliga hänvisningar till texter som framför allt hämtas ur den ovan nämnda Mose/Exodus-traditionen. Till skillnad från fallet med 1 Kor 10:1–22, där det var svårt att avgöra vilka texter Paulus anspelade på, bygger 2 Kor 3 på en central bakgrundstext: 2 Mos 34:29–35. Där beskrivs hur Mose för en andra gång kommer ner från Sinai med förbundstavlorna. Denna skildring fungerar enligt Otto som en grundstruktur för 2 Kor 3 och flera viktiga teman—såsom stentavlorna, Moses skinande ansikte och slöjan han täcker sitt ansikte med—har en central funktion i Paulus argumentation.

I den efterföljande analysdelen (*Kartierung*) presenterar Otto först en tematisk-strukturell analys av 2 Kor 3. Precis som i föregående kapitel ligger fokus här bland annat på textens aktörer och centrala begrepp (här till exempel ”uppenbarelse” [φανερώσις] och ”tjänst” [διακονία]). I den följande delen, med fokus på textens retorik och argumentation, behandlas de många tolkningsmässigt utmanande aspekterna av texten noggrant. Författaren diskuterar bland annat frågan om hur Paulus förhåller sig till Mose och landar i en form av analogisk relation dem emellan, där vissa delar av Moses roll och tjänst plockas upp och tillämpas

av Paulus på hans egen roll och tjänst. Otto vill samtidigt inte, som vissa andra forskare, dra detta till att Paulus ser sig själv som en ny Mose.

I det avslutande femte kapitlet presenteras en utvärdering av analysen. Denna är präglad av bokens fokus på att se Paulus användande av skriften som en bildningsprocess. En intressant aspekt här är Ottos slutsats att det räcker med skrala förkunskaper gällande bibeltexterna för att följa Paulus argument, men att en djupare förståelse är tillgänglig för dem som känner till Mose/Exodus-traditionerna mer ingående. Det innebär att en blandad mottagargrupp kan ha tagit del i den bildningsprocess som Paulus brev ses som en del av.

Det finns flera styrkor med Ottos bok, inte minst de initierade metoddiskussionerna och de noggranna och detaljerade textanalyserna. Författaren presenterar ett gediget och omfattande arbete med många guldgruv. Omfattningen, och till viss del upplägget, är samtidigt det som håller ner helhetsintrycket något. Boken tenderar att bli tung och upprepande, bland annat då Paulustexterna arbetas igenom flera gånger från olika perspektiv—detta ger stundtals en känsla av arbetsprocess snarare än färdig produkt. Det tar dock inte ifrån boken dess viktiga bidrag till förståelsen av dessa centrala och i flera avseenden spännande Paulustexter.

Ludvig Nyman, Lunds universitet

LISA PLANTIN

Birth Metaphors in the Book of Job: A Blending Theory Analysis

Dissertationes Theologicae Holmienses 8, Stockholm: Enskilda Högskolan Stockholm, 2024, häftad, 389 sidor, SEK 138, ISBN: 9789188906267

Med denna publicerade avhandling etablerar sig Lisa Plantin som GT-forskare i Sverige. Hennes avhandling vilar på ett gediget forskningsarbete samtidigt som den är lättillgänglig, välskriven och välstrukturerad. Även den som inte har ett alltför gott hum om vare sig kognitiv lingvistik, konceptuella metafor-teori, eller vad som på engelska kallas "Blending theory" har möjlighet att ta till sig hennes insikter.

Avhandlingen börjar som sig bör med en formulering av forskningsfrågan: att analysera de texter i Jobs bok som använder sig av metaforer

relaterade till barnafödelse och att sedan undersöka hur dessa metaforer bidrar till en ökad förståelsen av den kringliggande perikopen i sin helhet. Detta åtföljs av en substantiell forskningsöversikt där Plantin på ett initierat och tydligt sätt beskriver och utvärderar den tidigare forskningen inom detta område, samt visar att det i just detta fall finns en forskningslucka som behöver fyllas. I sin överblick använder hon ofta bilder och diagram, samt även textuella exempel, för att illustrera och tydliggöra det hon vill förmedla. Varje stycke avslutas med en hjälpsam summering, vilket gör diskussionen lättöverskådlig.

Det gedigna kapitel 2 beskriver för läsaren vad som menas med konceptuella metaforer inom kognitiv lingvistik och, mer specifikt, vad "blending theory" är och hur teorin kan bidra till en djupare förståelse av en text. Kapitel 3 och 4 zoomar sedan in på de specifika konceptuella metaforer som berör just barnafödelse, med fokus på de som förekommer i mesopotamiska texter. Plantin diskuterar bland annat ett flertal akkadiska rituella texter som innehåller ett antal födelsemetaforer samt hur begreppet "barnmorska" används metaforiskt i en rad texter. I dessa kapitel vägleder Plantin läsaren att notera skillnaderna mellan vad vi, idag, associerar till ett visst begrepp, och vad mesopotamiska läsare kan ha gjort. Med andra ord, våra moderna, svenska konceptuella "mappningar" från källdomän till måldomän stämmer kanske inte alltid överens med de mappningar som läsare gjorde för 3000 år sedan i en annan del av världen. Plantin uppmärksammar vidare att koncepten "födelse" och "födande" används i Bibeln både som måldomän (t ex moderlivet är ett slagfält / en åker / en grav, barn är en frukt, sädesvätska är säd) och som källdomän (Gud är en barnmorska / förälder / födande kvinna). I mesopotamiska texter finns även andra metaforer som, till exempel, "födelse är en båtresa" eller "moderlivet är en brusten kruka". I alla dessa fall mappas vissa aspekter från källdomänen till måldomänen, och dessa aspekter är i många fall förankrade i författarens och läsarens historiska och sociala kontext. Med tanke på att GT:s författare och läsare kan antas ha haft mycket gemensamt med sina mesopotamiska grannar och ha delat flera av deras föreställningar vidhåller Plantin att det inte bara är

metodologiskt ansvarsfullt utan även klarläggande att dra paralleller mellan mesopotamiska och bibliska konceptuella metaforer.

Efter dessa inledande kapitel påbörjas själva grundforskningen. I de nästkommande fem kapitlen undersöker Plantin födelsemetaforerna i Job 1:21, 3:1–19; 10:8–12, 18–19; 38:8–11, 28–39; samt 39:1–4, 13–18, 27–30 och 39–41. Varje stycke börjar med Plantins egen översättning av den relevanta bibeltexten, åtföljd av en diskussion av dess litterära struktur. Plantin analyserar sedan hur tidigare forskning förstått det metaforiska språket samt vilka frågetecken som kvarstår. I vissa fall argumenterar Plantin för den traditionella tolkningen medan hon i andra fall hävdar att forskare antingen överdrivit betydelsen av en viss tolkningslinje eller missat viktiga aspekter.

Oftast övertygar Plantins nyskapande tolkningar och jag upplever att jag fått en fördjupad förståelse för Jobs bok efter att ha läst hennes avhandling. I fallet Job 1:21, till exempel, visar Plantin bland annat att det är problematiskt att läsa in en föreställning av ”moder jord” i texten; snarare ligger tonvikten på Jobs nakenhet. Han är naken så till vida att han fråntagits sina anhöriga och sina ägodelar. Job beskrivs alltså inte som längtande efter döden utan snarare som sårbar och utelämnad åt sitt egen öde av Gud.

Jag är också fascinerad av Plantins tolkning av Job 38:8–11 där hon hävdar att havet liknas vid ett litet barn som föds. Den övergripande konceptuella metaforen i stycket är alltså inte, som vanligt hävdats, att GUD ÄR EN KRIGSMAN som strider mot havet, utan att GUD ÄR EN BARNMORSKA som hindrar barnet från att komma ut. På detta sätt visar metaforen Guds omsorg om barnet / havet (s 245), samtidigt som det också åskådliggör hur litet det väldiga havet är när man jämför med Gud. Samtidigt håller jag inte riktigt med Plantins tolkning då bilden samtidigt, åtminstone enligt mig, visar mer omsorg om mamman än om barnet. En barnmorska som hindrar barnet från att komma för hastigt är en bra barnmorska som tar hand om den födande *mamman* och hindrar *henne* från att slitas sönder (s 251). Samtidigt är metaforen ambivalent och spretig, eftersom att hindra barnet från att komma ut även kan ses som ledande till både barnet och mammans död. En fördröjd eller

blockerad födelse kan rädda modern men även leda till både henne och barnets död.

Plantins studie avslutas med en summering och utvärdering av värdet med att använda "blending theory" för att nå en ökad förståelsen för GT:s texternas betydelse generellt och för just Jobs bok mer specifikt. Födelse-metaforer används för att uttrycka en rad olika saker, med fokus på födelse och skapelse å ena sidan och död å andra sidan. Moderlivet utgör inte bara en metafor för trygghet och nyskapande; moderlivet är även en grav. Karaktären Job använder dock inte dessa metaforer, för att uttrycka sin längtan efter döden, som oftast antagit inom forskningsvärlden. Snarare vill han med dessa metaforer uttrycka sin känsla av att Gud är orättvis och ibland även absurd. Karaktären Job använder sig också av den konceptuella metaforen GUD ÄR EN BARNMORSKA för att påvisa att Gud inte alltid gör sitt jobb. Detta framkommer tydligast i Job 3 och 10, där Job anklagar Gud att söka förstöra honom snarare än, som en god barnmorska, värna om honom och skänka honom liv. Detta skiljer sig från användandet av liknande metaforer i Guds tal. I Job 38–39, till exempel, använder sig Gud av den konceptuella metaforen GUD ÄR EN FÖRÄLDER för att framhäva sin omsorg och sin vilja att ge sin skapelse frihet, även om detta, i sin tur, leder till oförmågan att hindra sin skapelse från att göra varandra illa.

För att summera, Plantins avhandling utgör en viktig studie som visar hur delar av GT relaterar till kvinnors erfarenheter (då barnafödande är en uteslutande kvinnlig biologisk funktion). Samtidigt visar det även bibeltextens universella och gränsöverskridande aspekter då födande och födsel är allmänmänskliga företeelser som människor i alla tider och i alla kulturer kan relatera till. Det är mitt uppriktiga hopp att Lisa Plantin kommer att fortsätta forska kring konceptuella metaforer och utvidga sin forskning till att inkludera även andra bibeltexter. Hennes forskning visar vilken stor potential metaforkritik har för att nå en ökad förståelse för Bibeln.

Lena-Sofia Tiemeyer, Akademi för Ledarskap och Teologi

PAULI RAHKONEN

Biblical Onomasticon Speaks – An Anthroponymic and Toponymic Survey of Biblical and Epigraphic Onomasticon with Archaeological Support

Faculty of Arts, Psychology and Theology, Turku: Åbo Akademi University, 2024,
häftad, x + 333 sidor, ISBN 978-952-12-4345-5 (printed)

Rahkonen har redan bevisat sin kunnighet på namnforskningens område genom en avhandling om det finska substratet i geografiska namn i det sydöstra kontaktområdet (2013). Han vill med föreliggande avhandling belysa sambandet mellan namn i de bibliska skrifterna och arkeologiska rön. Boken består av ett övergripande avsnitt, ”kappan”, samt fyra redan publicerade artiklar (två i *SEÅ*, nr 85, 2020 och 87, 2022).

I ”kappan” anges avhandlingens syfte att följa namnskicket i de nordvästsemitiska språken från äldsta tid ner genom historien till judisk efterexilisk tid. Metodlärnan ägnas gott utrymme, likaså de svårigheter som ett jämförande namnstudium bjuder på. Dit hör skillnader i den inom-bibliska traderingen, till exempel Aravna jämte Ornan, vilka möjligen båda återger ett hettitiskt *arawan(n)i*, ”friboren”. Namn kan också vara svårtydda i det ofta trasiga epigrafiska materialet. Därtill kommer vanskligheten att träffa rätt när det gäller bibliska namn i egyptiska och grekiska texter.

Bland de sammanställningar som står till buds för studiet av namnskick i forntida ”bördiga halvmånen” finns väl undersöka amoritiska namn, från c. 1950 till 1550, och namn i Amarnabreven från 1300-talet mellan farao och olika makthavare i Levanten, samt namn i texter från Ugarit från 1200-talet, och därtill namn i fenikiska inskrifter efter runt 1000 f.Kr., och inte minst namn i inskrifter från israelitisk kungatid. De källor som främst kommer i fråga är Michael Streck, *Das Amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit* (2000), Richard Hess, *Amarna Personal Names* (1993), Frauke Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (1967), Frank Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions* (1972), och för hebreiskans del Nahman Avigad,

Corpus of West Semitic Stamp Seals (1997), samt Shmuel Ahituv, *Echoes from the Past* (2008).

Genomgången av tidigare forskning av bibliska egennamn i förhållande till namn i Israels omvärld förmåler att Jeanneane Fowler lagt tyngdpunkten på föreställningar om den gud efter vilken någon har uppkallats, och att Jeffrey Tigay behandlat förhållandet mellan ett namns ägare och den gud som ingår i namnet. Vidare informeras läsaren om den forskning som gjorts av Rainer Albertz kring skälen bakom namngivning i biblisk tid. Därtill refereras till den forskning som gjorts av Richard Hess som behandlat namnskick i andra årtusendet f.Kr. samt namn i Exodus, Josua och Domarboken. Något mer utrymmer ägnas åt de resultat som Mitka Golub redovisat i flera artiklar om namnskick i israelitisk kungatid. Stig Norins studie av teofora bibliska namn i jämförelse med epigrafiskt material är det arbete som kommer närmast Rahkonens egen forskning. Själv har han valt en mer diakronisk infallsvinkel med betoning på förändringar i det bibliska namnskicket genom tiderna.

Slutsatserna av de olika studierna diskuteras här i samband med själva artiklarna, varav den första berör två slag av identifierade ortnamn från mellersta bronsåldern, nämligen sådana som har *bēt*- ”hus” som förstavelse, och sådana som har ändelsen *-ōn*. De iakttagelser som där görs sätts i samband med den i biblisk arkeologi antagna inflyttning av folkgrupper norrifrån, dels längs medelhavskusten, dels längs ett inlandsstråk från området nordost om Gennesarets sjö och söderut. Framställningen kunde möjligen ha gjorts tillgängligare om den tidigare forskningen tydligare presenterats i den inledande ”kappan”.

De följande två artiklarna innehåller en statistiskt jämförande behandling av egennamn i Moseböckerna, Josua, Domarboken, Rut, Samuelsböckerna samt Jeremia—allt i förhållande till utombibliskt material. Den tredje diskuterar namn i Esra-Nehemja utifrån tidigare och senare namnskick. I det här följande redogörs endast översiktligt för Rahkonens resultat, detaljer i tabeller och procentsatser diskuteras inte.

Artikeln om egennamn i pentateuken syftar till att studera dess namnskick i ljuset av namnskicket i epigrafiskt material från det nordväst-semitiska området. I fallande tidsordning behandlas därför namn i det

amoritiska materialet, namn i Amarnabreven, namn i Ugarit och i tidiga fenikiska inskrifter, och framför allt namn inskrifter från israelitisk kungatid. Undersökningen omfattar inte bara namn som hänför sig till gudomligheter, såsom *'il*, *ba'al*, *hadd* och *mlk*, utan även namn med framförstådda epitet såsom *'abī-* "gudomlig far" och *'abī-* "gudomlig bror".

Den viktigaste iakttagelsen beträffande teofora namn är att både i det amoritiska materialet och i pentateuken överväger gudsbenämningen *'il* (hebreiska *'ēl*) i förhållande till andra gudanamn. Guds eget namn Jahwe förekommer däremot inte som del i egennamn i patriarkberättelserna och —frånsett Jokebed och Josua—inte eller i övriga pentateuken. Liknande gäller Josua och Rut vilka endast erbjuder namn bildade på *'ēl* och inte på Jahwe. Namn som bygger på Jahwe finns visserligen tre gånger i Domarboken men blir vanliga först Samuelsböckerna, där de förekommer 21 gånger. Inskrifter från israelitisk kungatid visar likaså att jahvistiska namn—antingen i form av framförställt *Jehō-* eller efterställt *-jahū*, *jāh* eller *-jaw*—når större spridning först under kungatiden och att de vid denna tid blir långt vanligare än namn bildade på *'ēl*.

Vidare innehåller det epigrafiska materialet förhållandevis få namn bildade på *ba'al*, något som också gäller Jeremias bok. Namnskicket i denna bok företer även större likheter med inskrifter från israelitisk kungatid än med Josua, Domarboken, Rut och Samuelsböckerna, vars egennamn förefaller vara hämtade från ett äldre tidsskede än det som i isagogisk litteratur antas vara dessa böckers tillkomsttid.

Något helt nytt i Rahkonens bidrag är studiet av namn som slutar på ändelserna *-ōn* (< *-ān*), *ī* (< *īya*), *-ay* (< *āya*) samt *-ā'*. Alltefter som undersökningen fortlöper visar sig detta forskningsspår vara banbrytande i den bibliska namnforskningen. Namn som slutar på ändelsen *-ān* (med äldre varianter *-ānu*, *-ūnu*, *-yānu*) är vanliga i texter från Amarna och Ugarit. Bibliska egennamn med den motsvarande hebreiska ändelsen *-ōn* försvinner med tiden och förekommer endast sparsamt i 2 Samuelsboken, och än viktigare, de står inte alls att finna i det epigrafiska materialet från israelitisk kungatid.

I detta material gör i stället nykomlingar i namnskicket sitt inträde och då med namn som slutar på ändelserna på *-ay* och *-ā'*. Denna skillnad

för hur pass omtyckta namn förefaller vara i olika tider återspeglas i 2 Samuelsboken som i stället för det sparsamma *-ōn* har så många som 23 namn som ändar på *-ay* och *-ā*. Här föreligger således en faktisk omständighet som är av största betydelse för bedömningen av olika bibeltexters tillkomsttid.

Den persiska tiden är i motsats till tidigare perioder fattig på inskrifter, så även det första århundradet av den hellenistiska tiden. Detta innebär att egennamn i Esra och Nehemja måste undersökas i jämförelse med namnskicket i tidigare och senare texter. En viss nedgång av jahvistiska namn i dessa böcker kan bero på ett försvagat samband mellan namn och gudstro i den annorlunda miljö som den efterexiliska tiden innebar. Därtill hämtas namn gärna ur den tidigare bibliska historien, såsom Simon, Juda, Josef och Benjamin. Här föreligger en alltså brytning med tidigare namnskick.

Av "kappans" avsnitt om religioner in den nordvästsemitiska världen framgår att i materialet från Amarna och Ugarit intar *Haddu-Ba'alu* den främsta platsen följd av *'Ilu*, medan de fenikiska inskrifterna ställer *Ba'al* främst följd av *Melqart* och *'Astart*. I det äldre amoritiska materialet intar däremot *'Ilu* främsta platsen följd av stormguden *Haddu-Ba'alu*. Betydligt mindre framträdande är där guden *Dagan* som i bibeln sätts i samband med filistéerna. Av denna folkgrupp förmodas, tänkvärt nog, endast krigaradeln vara av egeiskt ursprung, medan de breda folklagren antas vara efterkommande till den tidigare befolkningen, som dyrkade ett gemensamt nordvästsemitiskt panteon.

Det faktum att *Jahwe* inte fick något kraftigt genomslag i namnskicket i Israel förrän på kungatiden väcker frågor kring Israels tidiga gudstro, bortsett från den omständigheten att Jahwe enligt egen utsago är fädernas Gud och att han snarare uppenbarar sitt namn för Mose än bara nämner det. Här återoppar Rahkonen egyptiska texter från 1300-talet f.Kr., vilka omtalar ett område i Sinai såsom "the Land of Šosu Yāhū", något som därmed vore det första omnämnandet av Jahwe och dem dyrkar honom. Utöver en referens till Norins bok och Ahituvs arbete om kanaaneiska geografiska namn i egyptiska dokument hänvisas dock inte till någon

litteratur i frågan, och inget sägs om den därmed förknippade keniterhypotesen (s. 20, 31, 41).

Styrkan i Rahkonens avhandling ligger i den statistiskt jämförande diskussionen av egennamn och deras betydelse för synen på olika bibeltexters placering i tiden. Hans sammanfattande översikt av forskningsläget och namnforskningens framsteg betonar nödvändigheten av att låta denna forskning komma till sin rätt i frågor om bibeltexters datering. De resultat som den gängse exegetiken frambringat uppvisar en rent besvärande mängd uppfattningar i fråga om datering av olika textavsnitt. Detta, menar han, skulle inte vara fallet om bibelvetare tagit ordentlig hänsyn till namnforskningen.

Sammanfattningsvis kan sägas att undersökningarna är genomförda med stor noggrannhet och gott omdöme, i synnerhet med tanke på de ofta svårtydda namnformerna i det omfattande materialet. Genom att noggrant statistiskt jämföra namnskicket i det nordvästsemitiska området med det bibliska som det föreligger i skilda bibelböcker har Rahkonen kastat ljus över ett eftersatt område inom exegetiken. Rent banbrytande är hans undersökning av egennamn med ändelserna *-ōn*, *-ay* och *-ā*. Här framkommer ett forskningsrön som klart påvisar diakroniskt avgränsade namntyper. Argumenten för ett fördjupat namnstudium inom bibelvetenskapen är mycket tänkvärda, i synnerhet som slutsatserna av ett sådant studium bygger på klart verifierbart material.

Mats Eskhult, Uppsala universitet

JACOB STROMBERG OCH J. TODD HIBBARD (RED.)

The History of Isaiah

FAT 150, Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, inbunden, ix + 590 sidor, €189.00,

ISBN: 978-3-16-156097-2

Som titeln på denna omfattande volym antyder, undersöker dess 26 artiklar Jesajabokens historia—dels den historiska processen fram till dess slutliga form, dels vilken slags historia den erbjuder läsaren. Boken består av tre delar men saknar en introduktion. Förordet försöker fylla denna funktion, men utan att sammanfatta de enskilda bidragen, vilket möjligen beror på den stora mängden material i volymen. Målgruppen är

tydligt akademiska jesajaforskare med intresse för bokens tvåfaldiga syfte snarare än dess budskap som hebreisk profetisk text, vare sig i dess egen tid eller i vår.

Att samla så mycket material i en enda volym har både fördelar och nackdelar. Fördelen är att boken speglar ämnets komplexitet och visar att det fortfarande finns mycket att säga om Jesajas tillkomst och historiskildring, trots århundraden av forskning. Nackdelen är att mängden material kan göra det svårt att överblicka helheten trots redaktörernas ambitioner, eftersom läsaren konfronteras med en stor mängd information direkt.

Den första delen (*Perspectives on Studying the History of Isaiah*) består av nio artiklar som ägnas åt metodfrågor i samband med undersökningen av Jesajabokens diakroni och dess sätt att skildra historia. Syftet är att ge läsaren metodologiska verktyg för att reflektera över tillvägagångssätten i bokens andra två delar. Med andra ord bygger de diakroniska och synkroniska studierna i del 2 och 3 på den metodologiska grunden som läggs i del 1. Att endast läsa enstaka artiklar i den första delen räcker alltså inte för att fullt ut tillgodogöra sig analyserna i de senare delarna. Upplägget är visserligen pedagogiskt, men gör boken till ett omfattande läsprojekt.

Den andra delen (*The Biblical Traditions and the History of Isaiah*) består av sju artiklar som behandlar Jesajabokens historia i ljuset av de bibliska traditionerna. Författarna i denna del betonar att dessa traditioner är ovärderliga för att förstå de olika stadierna i Jesajabokens tillkomst.

Den tredje delen (*The Ancient Near East and the History of Isaiah*), som innehåller tio artiklar, undersöker Jesajabokens historia med fokus på de imperier som explicit nämns i texten. Här behandlas Assyrien, Babylon och Persien, samt hur Israel förhåller sig till dessa riken enligt Jesajabokens framställning. Redaktörerna hoppas att denna struktur ska ge läsaren en helhetsuppfattning snarare än enbart insikt i enskilda delar. Idén är god, men eftersom det sannolikt tar tid för de flesta att läsa igenom hela volymen enligt redaktörernas intention, kan man behöva friska upp minnet av del 1 när man når de senare delarna. Det innebär

dock inte att de enskilda artiklarna inte kan läsas fristående med behållning.

Den första delen, som fokuserar på metodologi, inleds med Shawn Zelig Asters artikel "The Contribution of Assyriology to the Study of Isaiah". Här argumenterar Aster för att Assyriens närvaro som Judas motståndare i Jes 1–39 fungerar som en påminnelse om Jesajabokens historiska förankring. Detta blir symboliskt för volymens centrala tes: att den vill skildra vissa skeenden i Israels historia. Ett annat bidrag i denna del, som är mer omfattande än en genomsnittlig artikel, är Christopher B. Hays studie "Linguistic Dating of Hebrew Prophetic Texts: A Quantitative Approach with Special Attention to Isaiah 24–27", som omfattar 45 sidor inklusive bibliografi. I denna studie bygger Hays vidare på sina tidigare undersökningar av Jes 24–27 (se *The Origins of Isaiah 24–27*, 2019) genom att inkludera Amos, Mika 1–3, Malaki och Haggai. Han drar slutsatsen att en kvantitativ analys stärker sannolikheten för att Jes 24–27 är en förexilisk text. Övriga författare i den första delen av boken är Stephen B. Chapman, J. Blake Couey, Noam Mizrahi, J. J. M. Roberts, Christopher R. Seitz, Ronald L. Troxel och Archibald L. H. M. van Wieringen. Dessa författare behandlar en rad analytiska tillvägagångssätt för Jesaja, med fokus på komposition, datering, reception, utvärdering av hypoteser, historisk rekonstruktion och textkritik.

Den andra delen, som har tyngdpunkt på den bibliska traditionen och Jesaja, innehåller flera intressanta bidrag. Ulrich Berges artikel, "'Sing to the LORD a New Song': The Tradents of the Book of Isaiah and the Psalter", undersöker teman och motiv i Jesajaboken och deras relation till psaltartexter. Berges förespråkar en metod han kallar "diachronically reflected synchrony" och gör särskilda iakttagelser i Jes 49–54, som enligt honom visar att traderarna av dessa två korpus måste ha haft en nära relation. Han föreslår därför att levitiska tempelsångare var ansvariga för traderandet. Andreas Schüle fokuserar i sin artikel, "Remember Abraham – or not: Ancestral Traditions in the Book of Isaiah", på Jesajabokens förhållande till patriarkberättelserna. Han argumenterar för att dess beroende av 1 Mosebokens narrativ är svagare än vad bibelforskare ofta antar och att 1 Moseboken i sin kanoniska form inte utgjorde en källtext

för Jesaja. Enligt Schüle representerar Abraham och Jakob de som blev kvar i Juda under exilen, och Jakob gavs en högre status i Jes 40–55 än Abraham. Övriga bidrag i denna del, av Avigail Aravna, Anja Klein, Ethan Schwartz, Jacob Stromberg och Philip Yoo, behandlar också Jesajabokens relation till bibliska traditioner, men med olika metodologiska angreppssätt och fokusområden.

Enligt flera författare i den tredje och sista delen av boken är det *fortschreibung* som i hög grad präglar Jesajabokens historiografi. Judith Gärtner illustrerar detta genom att analysera ett centralt Jesajatema i sin artikel "The Kabod of YHWH: A Key Isaianic Theme from the Assyrian Empire to the Eschaton". Som en redaktionell teknik innebär *fortschreibung* att en existerande text bearbetas och omformas för att få en ny profil i ljuset av hela boken. Gärtner argumenterar för att termen *kabod* ("härlighet") fungerar på detta sätt och utgör en redaktionell ledtråd i Jesajaboken genom kopplingar mellan de texter där termen förekommer och Jes 66:12. Bokens sista bidrag har skrivits av H. G. M. Williamson, "Decoding Isaiah 13", där han undersöker hur detta Jesajakapitel är sammansatt. Hans slutsats är att dess kompositionshistoria hjälper oss att förstå hur det historiska Babylons fall har tolkats som ett paradigmskifte i Guds universella syfte med världen. Williamson argumenterar för att en diakronisk analys bidrar till en djupare förståelse av bokens slutliga form. De övriga bidragen i denna avslutande del har skrivits av Peter Dubovsky, Joachim Eck, J. Todd Hibbard, Reinhard Müller, Kim Lan Nguyen, Konrad Schmid, Daniel J. D. Stulac och Marvin A. Sweeney. Dessa artiklar undersöker också hur Jesajabokens historiografi förändras i relation till den politiska utvecklingen från Assyrien till Persien, vilket ytterligare belyser hur olika texter genomgår *fortschreibung*.

Samtliga artiklar i denna volym håller hög akademisk kvalitet, även om några av förslagen kan vara svåra för Jesajaforskare att enas om. Exempelvis är Sweeneys tolkning av ett våldtaget Sion och av att Jes 66:s eskatologiska vision endast inkluderar dem som är judar eller har blivit judar kontroversiell. Att de olika bidragen ändå är väl underbyggda och stringenta märks på de omfattande bibliografierna efter varje artikel. Att Jesajabokens historia fungerar som en röd tråd genom hela antologin är

tydligt, men även variationen av metoder, teman och motiv som detta medför. Dock saknas både en introduktion med sammanfattningar av varje artikel och ett avslutande kapitel som belyser balansen mellan de olika perspektiven och metoderna. I en så omfattande bok som denna, med många olika författare, hade ett inledande och avslutande kapitel underlättat för läsaren, eftersom det inte är en bok man i regel sträckläser. Trots denna brist är volymen en gedigen och väl sammanhållen samling studier. Redaktörernas insats för att hålla ihop en bok med bidrag från 26 författare förtjänar väl godkänt.

Stefan Green, Åbo Akademi/Akademi för Ledarskap och Teologi

Svenska Kärnbibeln: En expanderad översättning.

Örebro: Sjöbergs förlag, 2024, inbunden, 3136 sidor. 1195 SEK (fritt tillgänglig via karnbibeln.se), ISBN: 978-91-89851-31-3

Den *Svenska Kärnbibeln* (SKB) är den senaste svenska översättningen av hela bibeln. En nytestamentlig utgåva publicerades 2019, och på Kärnbibeln hemsida har material publicerats sedan 2004.

SKB är dock mer än en översättning, vilket signaleras av dess undertitel: en *expanderad* översättning. Projektet ansluter här till det som med ett engelskt begrepp kallas för "amplified Bible". I sin enklaste form innebär det att utgivaren vid vissa svårtolkade eller teologiskt viktiga lexem inom parentes skriver ut flera möjliga glosor på målspråket för att visa på bredden i lexemets betydelse på hebreiska eller grekiska. Ett exempel från SKB är Gen 2:4 där vi läser "Och Gud skilde (separerade) ljuset från mörkret..." I Nya testamentet är lexemet *adelphoi* relativt systematiskt översatt med "syskon" i Apg. och brevlitteraturen men följs nästan alltid av parenteser "(bröder och systrar/i tron)", till exempel Apg. 9:30; Rom 1:13; 1 Thess 2:1. Ibland transkriberas även det hebreiska eller grekiska ordet i SKB (t.ex. Gen 1:1 "I begynnelsen... skapade (hebr. *bara*) Gud...").

SKB har dock tagit denna "expansion" mycket längre, inte minst i ljuset av allt det material som lagts upp (och fortsätter läggas upp) på hemsidan. I den tryckta utgåvans drygt 3000 sidor finns förutom extra glosor inom parentes även längre förklaringar inom hakparentes. I Gen

2:4 följs till exempel frasen "Gud skilde ljuset från mörkret" av förklaringen "...[jordens rotation kom igång]." Dessa hakparenteser växer emellanåt ut till långa kommenterande stycken på en halv sida eller mer. Varje bibelbok introduceras också med en text som beskriver bokens författarskap, historiska tidsperiod och litterära utformning. Alltemellanåt illustreras bibeltexterna med bilder.

På hemsidan finns ännu mer fördjupande material i form av filmer, kartor, tidslinjer med mera och det är även möjligt att läsa översättningen helt utan kommentarer. Men här finns också, intressant nog för en akademisk kontext, en interlinjär översättning och lexikon för hebreiska, grekiska och arameiska. Allt detta material är under utarbetande, men har potentialen att bli ett användbart verktyg. I varje lexikonartikel ges inte enbart glosor och grammatiska definitioner, utan även en beskrivning av lexemets betydelse, parallellerna mellan hebreiska och grekiska i LXX, länkar till alla bibeltexter där ordet förekommer, med mera.

Än så länge är detta främst en potentiell användbarhet eftersom principerna bakom översättningen och kommentarer, och urval av material inte beskrivs någonstans så långt jag kan se. SKB kräver därför väldigt mycket av sin läsare för att materialet ska kunna användas på ett vederhäftigt sätt. Det sägs i inledningen till översättningen att den för Nya testamentet baseras på *Nestle-Aland 28* och för Gamla testamentet primärt MT, även om "...den grekiska översättningen (LXX...) analyseras där det är skillnader." (s. 10) Vad en "skillnad" är, hur dessa värderas och betydelsen av andra manuskripttraditioner sägs dock inget om. I Ps 22:17 finns en lång och initierad kommentar om varför LXX:s "genomborra" är att föredra framför MT:s "som ett lejon". I Gen 4:8 finns dock inte Kains replik till Abel från DSS med, som i Bibel 2000. Istället står det "Men Kain talade med (blev vred på—hebr. *amar*) Abel sin bror", vilket måste betecknas som önsketänkande.

Något liknande kan sägas om de lexikon som finns på hemsidan. Att det tas fram lexikon för alla dessa tre språk på svenska och att de görs fritt tillgängliga på internet är ett enormt steg framåt för bibelvetenskap i Sverige. Men ingenstans finns någon text som talar om vilka lingvistiska metoder och teorier som bildar utgångspunkt. Varje lexikonartikel är

länkad till BlueletterBible.org och BibleHub.org, och dessa sidor verkar vara en viktig utgångspunkt tillsammans med fria resurser som sedan har bearbetats på svenska. De fria resurser som används på till exempel BlueLetterBible är för hebreiska (och arameiska) Strongs lexikon och numrering (1890), *BDB* (1906) och Gesenius lexikon (bearbetad och översatt till engelska av S. P. Tregelles 1857). För grekiska är det förutom Strong även Thayers lexikon (1898), och en bearbetning av Strong och Thayers av Larry Pierce (onlinebible.net, från 1987 och framåt). Grundbulten i *SKB*:s lexikon är Strongs numrering av alla lexem på hebreiska, arameiska och grekiska.

Denna koppling till äldre, fria lexikon tycks innebära att en del problem ärvs från äldre språkvetenskap. Vid roten *qds* i Gt förutsätts att den skulle ha grundbetydelsen "separera, avskilja". Den uppfattningen omfattas av *BDB*, men har senare motbevisats så att *HALOT* till exempel skriver "[it] can only with difficulty be traced back to a root *qd* 'to cut'". Och även om betydelsen skulle finnas där diakront säger det ju ingenting nödvändigtvis om lexemets betydelse synkront—vilket är allmänt vedertaget i modern språkvetenskap. Kärnbibeln noterat dock återupprepat i parentes att "avskilja" är betydelsen av roten *qds* (t.ex. Gen 2:4; Exod 13:2; 20:11; Lev 6:18; Jos 3:5).

Ett annat exempel är *ekklesia* i Nya testamentet. I det grekiska lexikonet ges en längre beskrivning av lexemet, men det är inte en lexikal definition (à la Louw-Nida) utan snarare en teologisk sammanfattning av dess olika användningar i Nt (för den avgörande betydelsen av lexikala definitioner, se John Lee, *A History of New Testament Lexicography*, 2003). Detta riskerar att ge intrycket att lexemet har denna sammanfattade teologiska betydelse varje gång det används, det som James Barr kallade "illegitimate totality transfer". Ett sådant felslut underlättas tyvärr av att Kärnbibeln gör ett annat misstag, nämligen att (nästan) konsekvent översätta *ekklesia* som "församling" trots att det grekiska lexikonet noterar att det också kan översättas "folksamling" (problematiska exempel är Matt 16:18; Apg 7:18; 9:31; alla förekomster i Ef; Heb 2:12; de enda undantagen är Apg 19:32, 39–40). Dessutom hänvisas ofta inom parentes till den idag övergivna etymologiska uppfattningen att *ekklesia* skulle

betyda "de utkallade". De språkliga kommentarerna inom parentes i *SKB* är många gånger initierade och har potentialen att fördjupa förståelsen av lexemen. Men som dessa exempel visar finns det också många problem med dem, som kan ha att göra med ett föråldrat lexikografiskt underlag och angreppssätt.

Sammanfattningsvis är det enklaste sättet att karaktärisera *SKB* att säga att det är en konservativ evangelikal översättning med en öppning mot karismatik och ett intresse för judisk tradition. Ett viktigt syfte med många av kommentarerna i hakparentes är att visa för läsaren hur bibeltexterna är fullständigt tillförlitliga historiskt sett och att de många gånger "bekräftas" av naturvetenskapliga fakta. Det är Mose som har skrivit Moseböckerna, vilket bland annat bevisas av Joh 5:46 (s. 13, 145, 241, 307 och 387). Lärjungen Matteus skrev Matteusevangeliet omkring år 50–60 e.Kr. (s. 2161). I samband med skapelsen fjärde dag görs en koppling till Einsteins relativitetsteori och att "...tiden är den fjärde dimensionen." (s. 20). Hesekiels profetia mot Gog i 38:12 antas ha uppfyllts i och med sexdagarskriget 1967 och framåt (däremot kommenteras inte med ett ord de problematiska kvinnobilder som framkommer i Hes 23). Hela bibeln blir i *SKB* en enda lång sammansatt text där alla verser harmonierar med varandra. Den implicite läsare av *SKB* blir därmed den konservative pastorn som söker uppslag till en textutläggande predikan eller bibelstudium.

Att producera *SKB* innebär ett enormt och i Sverige banbrytande arbete, och för det ska teamet bakom ha respekt och uppskattning. Det behöver dock kompletteras med en guide till principerna bakom arbetet så att det lättare kan utvärderas och användas, inte minst i relation till andra översättningar, kommentarer och lexikon som har sådana guider.

Josef Forsling, Teologiska högskolan Stockholm

MARKUS TIWALD OCH MARKUS ÖHLER (RED.)

Parting of the Ways: The Variegated Ways of Separations between Jews and Christians

JRTCS Supplementa 4, Paderborn: Brill Schöningh, 2024, inbunden, SEK 1397,
ISBN: 978-3-506-79489-5

Markus Tiwald och Markus Öhler bidrar till ett dynamiskt forskningsfält med en fullmatad antologi, sprungen ur en konferens i Wien, Österrike, september 2022. Frågan om hur separationen mellan kyrka och synagoga gick till har visat sig svåranalyserat. Detta uttrycks på ett adekvat sätt genomgående i boken. Den utgår från en förståelse som innebär att judisk-kristna relationer såg olika ut på olika ställen vid olika tider, en tendens som blivit allt tydligare inom Parting of the Ways-debatten (här-efter P o W): En fullt genomförd separation på ett ställe inte innebär det på ett annat.

Boken är indelad i fem delar med sammanlagt nitton kapitel. Första delen behandlar judisk identitet, den andra diskuterar Paulus. I del tre tas evangelierna upp, följt av en del om kyrkofäder och icke-kanoniska texter. I bokens femte del ges två systematisk-teologiska perspektiv. Samtliga delar berör centrala fält i debatten. Tiwald och Öhler ger i inledningen en koncentrerad och möjligen något kortfattad introduktion till det komplexa forskningsfältet i sin introduktion till artiklarna, och pekar på att inte bara har debatten varit mångfacetterad, utan så har också metaforerna för separationen varit (jfr bokens undertitel).

I den första delen inleder Marianne Grohmann med sitt kapitel om Esra-Nehemja och en framväxande judisk identitet både före och efter exilen. Karin Hedner-Zetterholm fortsätter med att läsa rabbinska texter utifrån den utmaning av judisk identitet som Jesustro utgör. Det faktum att Jesustroende judar och icke-judar verkar för en ny judisk självförståelse driver den rabbinska rörelsen att exkludera Jesustroende, såväl judar som icke-judar. Günter Stemberger kartlägger hur kristna teologer som Origenes känner till rabbinska traditioner. Rabbinerna i Tosefta och Talmud känner till och skriver om kristna traditioner, och skriver satirer på dessa. I delens sista kapitel argumenterar Jodi Magness mot tesen som framförts att den vita kalkstenssynagogan i Kapernaum skulle ha tillhört en grupp judar med nära kontakter med kristna (under 2- och 300-talet e v t), varför gruppen skulle ha benämnts som *minim* av rabbinska grupperingar. Primärt utifrån exegetiska argument pekar Magness på den problematiska läsningen av inte minst Epiphanius' *Panarion* samt texten *Qohelet Rabbah* tesen om *minim*-synagogan bygger på.

I den andra delen om Paulus och P o W, diskuterar bland annat två forskare, redaktören Tiwald och Kathy Ehrensperger, det centrala paulinska begreppet *ἔργα νόμου* från Rom 3. I det femte kapitlet diskuterar Tiwald utvecklingen från James Dunns begrepp judiska identitetsmarkörer ("identity markers"). Eftersom det gång på gång har visats hur det inte bara fanns en judendom, utan flera judiska rörelser vid denna tid, torde begreppet snarare förstås som identitetsmarkörer för specifika judiska grupper (jfr 4QMMT). Ehrensperger skriver i det följande kapitlet att begreppet *ἔργα νόμου* inte påverkade separationen mellan judar och kristna. Paulus försökte adressera en förståelse att rituella regler skulle kunna göra någon rättfärdig inför Gud, något icke-judar i Kristus skall ha antagit utifrån sin hellenistiska kontext. Christina Eschner skriver i kapitel sju om hur tro som begrepp fungerar inom såväl judiska som tidiga kristna traditioner.

I del tre, om evangelierna och P o W, inleder Christoph Heil med att analysera Q som ett dokument som arbetar med en definition av judisk identitet. Detta görs utifrån renhetsregler, synen på Torah och så vidare. Gemenskapen bakom Q förstod sig som unikt rättmätiga uttolkare av judisk tradition, vilket gav gruppen en predisposition att skilja sig från andra möjliga judiska identiteter. Matthias Konradt diskuterar hur man skall förstå Matteus i termer av inom eller utom judiska gränser. Frågan är betydligt mer komplex än ett binärt förhållningssätt tillåter, eftersom Matteus etik vilar på Torah, men samtidigt också vilar på Jesus exempel. Den johanneiska gemenskapen analyseras av Stefan Schreiber, som gör en läsning av Johannesevangeliet och 1 Johannesbrevet. Schreiber förstår texterna som uttryck för tävlan mot före detta medlemmar som presenterat ett konkurrerande förslag på identitet. I detta försöker den johanneiska gruppen uttrycka centrala trossatser, inte minst är förståelsen av Jesus som Messias. Hildegard Scherer tar upp självdefinitioner som används av Jesustroende i Nya Testamentet. Hon driver tesen att självdefinitionen visar på en självförståelse hos Jesusgrupperna som en del av Israel, eller i relation till Israel, men inte nödvändigtvis något som ersätter Israel.

Del fyra analyserar icke-kanoniska och patristiska texter. Lutz Doering diskuterar hur *Didache* har en tydlig udd riktad mot en grupp som benämns som "hycklarna." Detta antyder att gruppen bakom texten och gruppen "hycklarna" låg så pass nära varandra att polemik var nödvändigt. Kanske var "hycklarna" inte olika fariséerna. Ignatius av Antiokia behandlas i två kapitel. Paul Foster gör en närläsning av breven till magnesierna och filadelfierna. Dessa båda brev ger uttryck för ett starkt avståndstagande mot judiska influenser. Foster gör skillnad på vilken kontext Ignatius skriver i: *Till Magnesierna* adresserar judiska praktiker, medan *Till Filadelfierna* adresserar hermeneutik. Han utgår från att breven inte bör läsas ihop till en enda utsaga om judisk identitet. Markus Öhler gör i det följande kapitlet en analys av den teologiska bakgrunden till Ignatiusbreven. Likheten med teologiska temata i mitten av andra århundradet får honom att anta att breven snarare borde dateras då än tidigare, även om de är autentiska. I det följande kapitlet analyserar Agnethe Siquans hur Origenes försöker utveckla en kristen hermeneutik, i direkt kontrast till en judisk. Den judiska hermeneutiken förstås som icke-andlig, vilket också riktas som en udd mot hans motståndare i förlängningen. Hans Förster analyserar hur Vulgataöversättningen av Romarbrevet får Paulus att framstå som mer skeptisk till judisk *halakha* än vad grundtexten vill göra gällande. Förster påpekar behovet av en mycket noggrann översättning i frågor om judisk och kristen identitet, eftersom moderna översättningar tenderar att överdriva hur långt separationen gått.

I den femte och sista delen lyfts också systematisk teologi in. Jan-Heiner Tück analyserar hur idén om *homoousia* som är signifikant vid Niceamötet kan läsas utifrån ett judiskt perspektiv. I det sista kapitlet skriver Christian Danz om hur man skall förstå de senaste årens teologiska utveckling om Jesus judiskhet. Det kan finnas en risk för appropriering av judendomen om man försöker utplåna alla skillnader, och från ett kristet perspektiv finns det skillnader i kristologin som inte kan eller bör utplånas enligt Danz.

Antologin ger både bredd och djup till det dynamiska P o W-fältet. Tendensen inom senare forskning, att se judiska och kristna grupper som

blandade och en del av ett brett spektrum av förståelser av exempelvis Tanach och renhet, fördjupas i flera av artiklarna, särskilt i del två om Paulus. Man kommer dock inte undan att någonting har skett i självförståelsen hos de Jesustroende som gör att de i allt högre grad distanserar sig från judiska grupper, vilket blir synligt i alla bokens delar. Det är också den systematiska delens fördel: man hjälps inte av en förenklad bild där man säger att separationen inte slog igenom tidigt, för uppenbarligen slog den igenom på vissa platser och i vissa grupper. En iver att betona likheten mellan rörelsernas rötter får inte få oss att glömma de krafter som drog isär rörelsen. Antologin som helhet lyckas med en balanserad läsning, på det stora hela, och rekommenderas varmt för vidare studier i ett viktigt forskningsfält.

Martin Landgren, Enskilda Högskolan Stockholm

SVENSKA EXEGETISKA SÄLLSKAPET (SES)

Svenska Exegetiska Sällskapet (tidigare *Uppsala Exegetiska Sällskap*) grundades 1936 och 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

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>
90	2025	Mångfald och enfald i Rom / <i>Simplicity and Diversity in Rome</i>

KOMMANDE NUMMER

SEÅ 91, 2026

Numret kommer bland annat innehålla material från de *Exegetiska dagarna* vid Enskilda Högskolan Stockholm, den 29–30 september 2025. Inbjudna talare var: prof. Rikard Roitto (EHS), prof. Carly Crouch (Radboud University, Nijmegen), dr Sandra Jacobs (Leo Baeck College samt King's College, London).