

sfären» enligt *Sanningens evangelium*. Magnusson hävdar även att det i texten bara finns två grupper: dels gnostikerna som är Guds faderns barn, dels människor som hör till förseelsen («Error») och som står utanför frälsningen. Å andra sidan finns i den «västra» valentinianismen tre grupper: «andliga» (*pneumatikoi* = gnostiker), «psykiker» (*psychikoi* = kyrkliga) och «kroppsliga» (*hylikoi*) som inte har tillgång till frälsningen.

I sin sammanfattning (kap. 7, «Rethinking the Gospel of Truth») hävdar Magnusson att *Sanningens evangelium* är en välkomponerad predikan skriven av Valentinus själv i Rom i mitten av etthundratalet. Jag tycker att denna slutsats är alldeles riktig.

Det är märkvärdigt att denna avhandlingens författare har kunnat se så många nya och intressanta saker i *Sanningens evangelium*. Ja märkvärdigt, eftersom Jörgen Magnusson är helt blind.

Birger A. Pearson

Catherine Hezser: *Jewish Slavery in Antiquity*, 439 sid. Oxford University Press, Oxford 2006.

Slaverimetatoriken spelar en utomordentligt betydelsefull roll i Bibeln: exodusmotivet kan med rätta beskrivas som GT:s *master story*, åtminstone i dess judiska receptionshistoria. Även i NT är slaveridiskursen central: i Jesu liknelser framställs regelmässigt Gud som en kosmisk slavägare och människorna som dennes slavar, Paulus kallar sig gärna «Kristi slav», och väsentliga teman och termer i den kristna soteriologin är hämtade från slaverisfären, t.ex. «frälsning» (från «fri-halsning», dvs. tillfället då slaven befrias från halsbojan). Särskilt i Matt. liknas den yttersta domen vid en slavägares kroppsbestraffning av sina slavar. Det är kanske därför inte konstigt att kristendomen utan problem tycks ha frodats i två slaverikulturer: dels i det antika Rom vid vår tideräknings början, dels i den amerikanska södern *antebellum*. Slaveriterminologin kanoniserades tidigt inom kristendomen: eftersom förhållandet mellan den kristne och Gud liknades vid relationen mellan en slav och en (föredömlig) slavägare kunde väl inte rimligen slaveriet vara fördömligt?

Frågan som ställs i den här recenserade boken är emellertid vilken roll slaveriet spelade inom antik *judendom*: finns det en specifikt *judisk* tolkning av bibeltexternas slaverimetatorik? Det explicita syftet med boken är att (s. 2) «examine the differences and similarities between ancient Jewish, Graeco-Roman, and Christian society». Bokens författare är väl skickad att kartlägga detta intressanta och relativt outforskade område: Catherine Hezser har tidigare i såväl

monografi- som artikelformat skrivit om den rabbiniska rörelsens sociala struktur och om förhållandet mellan judendom och grekisk-romersk kultur. Hon har under fem år undervisat och forskat vid Freie Universität i Berlin och under ett decennium vid Trinity College i Dublin. För närvarande verkar hon vid School of Oriental and African Studies, University of London.

Hur förhåller sig då den antika judendomen till slaveri? Även judiska författare använder faktiskt slaveri för att beskriva *andliga* dimensioner: en okontrollerad människa anses sålunda vara slav under sina lidelser etc. Slavar får alltså finna sig att i exempelvis Filons verk utgöra en kollektiv symbol för andlig insufficiens. Den avgörande skillnaden mellan judisk och kristen slaveridiskurs verkar vara att den dåtida judendomen i princip hävdade att slaveri och judiskhet är oförenliga kategorier. Jordiskt slaveri kan egentligen inte förenas med judisk monotheism eftersom Guds Israel ytterst sett tillhör enbart Israels Gud — och därför inte kan ägas av någon jordisk herre. Det är alltså i princip omöjligt att vara förslavad och jude på en gång eftersom ett sådant ägandeförhållande strider mot exodusmotivet. Detta är dock den *principiella* hållningen. Två omständigheter bör nämnas: för det första förslavades uppskattningsvis 100 000 judar i samband med det andra upproret mot Rom. I *verkligheten* fanns det alltså i högsta grad förslavade judar. För det andra utfärdades vid åtminstone tre tillfällen (335, 339 och 384 e.Kr.) dekret som förbjöd judar att låta omskära sina icke-judiska slavar. Hezser menar att detta tyder på att välbärgade judar ägde och omskar icke-judiska slavar. Dessa två omständigheter visar att det är stor skillnad mellan teori och praktik i denna fråga. Hezser hävdar att det är omöjligt att fastställa hur många slavar det fanns i den judiska kontexten, men att det inte kan ha varit fråga om «mass slavery» på grund av de två omständigheter som angavs ovan.

Boken består av fyra huvuddelar: (1) *the status of slaves*, (2) *slaves and the family*, (3) *slaves and the economy*, samt (4) *the symbolic significance of slavery*. En av dess främsta förtjänster är att den uppmärksammar de kvinnliga slavarnas särskilt utsatta situation i den romerska kulturen. Som slavar var de utan rättigheter, som kvinnor utsattes de inte sällan för sexuella övergrepp. En slavinna ansågs nämligen vara sexuellt tillgänglig för sin *paterfamilias* om denne exempelvis inte ville få fler arvingar genom att idka sexuellt umgänge med sin hustru. (Det är av värde att notera att förhållandet är det rakt motsatta i 1 Mos. där syftet med sexuellt umgänge med slavinnorna just var att *erhålla* arvingar. Abrahams förhållande med Hagar är det mest berömda exemplet). Hezser menar att rabbinerna inte uttryckligen fördömde att manliga (för kvinnor gällde — givetvis — helt andra regler) slav-

ägare idkade sexuell umgänge med sina slavinnor men att detta ansågs vara ett uttryck för klandervärd liderlighet. Med andra ord, den som umgicks på ett sådant sätt med sin slavinna betraktades som en slav under sina begär.

Ett smärre antal språkfel förekommer i boken (se t.ex. s. 243: «were» i stället för «where»), men dessa är långt färre än i hennes tidigare verk *Jewish Literacy in Roman Palestine* (Mohr Siebeck 2001). De få felanmärkningarna kan dock inte sägas försvåra läsningen. Några faktafel har även insmugit sig i fotnoterna: t.ex. på s. 27 ska noten hänvisa till Orlando Pattersons *Slavery and Social Death*, inte Claude Meillassoux' *The Anthropology of Slavery*; på s. 283 anges felaktigt att William W. Bucklands bok heter ... *The Condition of the Slavery (sic!) in Private Law ...* (ska vara ... *Slave ...*). Dessa och övriga fel kan emellertid knappast anses vara graverande. (I parentes bör det kanske nämnas att rec. har svårt att överblicka de principer som har tillämpats vid transkription av hebreiska, arameiska och grekiska. Ibland återges originaltexten, ibland transkriberas till det latinska alfabetet.)

Ett av rec:s mest bestående läsarintryck är att boken tjänar som en nyttig påminnelse om hur omfattande slaveriet var under antiken: uppskattningsvis en tredjedel av Italiens totalt sex miljoner invånare var slavar. Det vore märkligt om inte även den teologiska diskursen påverkades av detta faktum. Just därför bör det kanske påpekas att Gud inte alltid liknas vid en slavägare. På s. 370 uppmärksammar Hezser att Guds närvaro (hebr. *shekhinah*) tidvid tolkades så konsekvent att även Gud beskrivs som förslavad tillsammans med folket i Egypten och i fångenskap i Babylonien. Exodusmotivet — från fångenskap till frihet — innebär därför att såväl Gud som gudsfolk befrias till en ny och gemensam framtid.

Hezser har med *Jewish Slavery in Antiquity* givit den intresserade läsaren ett utomordentligt värdefullt verktyg. Alla intresserade rekommenderas att ta del av hennes studie.

Jesper Svartvik

René Kieffer: *Filemonbrevet, Judasbrevet och Andra Petrusbrevet* (KNT 18). 168 sid. EFS-förlaget, Stockholm 2001.

Kommentarserien *Kommentar till Nya testamentet* vänder sig till såväl fackteologer som vanliga bibelläsare och har som främsta syfte att söka «klarlägga och belysa texternas innebörd» (s. 9).

Inriktningen mot texterna och dess budskap återspeglas i uppläggningsen av kommentarerna. I motsats till de flesta andra bibelkommentarer har dessa inte

något inledningskapitel med mer övergripande diskussioner av sådant som den aktuella bibelbokens tillkomst, historiska sammanhang, genre och komposition. Istället ger man sig direkt in i texten, som presenteras i 1981 års översättning (eller i förekommande fall Bibel 2000) och levereras i avgränsade textenheter. Varje enhet kommenteras i tre avdelningar under rubrikerna «noter», «analys» och «utläggning». De två första avdelningarna är lite mer tekniska och tar upp enskilda detaljer i det grekiska originalet och dess föreställningsvärld respektive olika kontextuella och strukturella aspekter. Den tredje avdelningen, som skall kunna läsas oberoende av de två andra, ger tolkningsresultatet i dess helhet. Först sedan all text har kommenterats på detta sätt följer de mer övergripande diskussionerna som man vanligen finner i ett inledningskapitel.

I det här bandet behandlas tre av Nya testamentets kortare och mindre kända texter, nämligen Filemonbrevet (Filem), Judasbrevet (Jud) och Andra Petrusbrevet (2 Petr). Kommentaren är skriven av René Kieffer, som 1972–1989 var docent och t.f. professor i Nya testamentets exegetik vid Teologiska fakulteten i Lund och därefter professor i Uppsala fram till pensioneringen 1995.

Att det finns ett behov av kvalificerade, någorlunda lättillgängliga kommentarer på svenska till de nytestamentliga skrifterna är uppenbart. Det torde inte minst gälla dessa relativt okända skrifter. Kommentarer till Jud och 2 Petr i kommentarserien *Tolkning av Nya testamentet* skrevs 1954, och kommentaren till Filem i samma serie kom 1964. Mycket har hänt inom exegetiken sedan dess, varför denna nya kommentar är välkommen.

Kvaliteten på kommentarerna i serien *Kommentar till Nya testamentet* är något ojämn, men det här bandet håller utan tvekan måttet. Författaren har under sin långa akademiska karriär förvärvat en imponerande bredd i sitt kunnande. Han behärskar vida fält inom exegetiken, alltifrån textkritik till hermeneutisk reflektion, och är väl förtrogen inte bara med anglosaxisk tolkningstradition utan även med tysk och fransk. Dessutom har han en förhållandevis god orientering i systematisk teologi och filosofi. Detta i kombination med en förmåga att skriva relativt enkelt och sammanhållet gör det till ett nöje att läsa hans kommentar. De många hänvisningarna till såväl bibliskt som utombibliskt material, liksom de då och då förekommande relateringarna till senare teologihistoria (se t.ex. s. 106 och 143) vidgar ständigt perspektivet långt utöver de tre små texter som kommentaren primärt behandlar.

Ett sympatiskt drag i kommentaren är att författaren öppet redovisar sina känslor för de texter som han kommenterar (se s. 11 och 68). Det ger kommentaren