

# Jesus, en exorcist såsom Salomo?

*En prövning av uppfattningen att den historiske Jesus  
i sin exorcistiska gärning var formad av en salomonsk typologi*

Jennifer Nyström

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

TEOM72 Teologi: Nya testamentets exegetik - examensarbete för  
masterexamen 30 hp

Handledare: Tobias Hägerland

Examinator: Samuel Byrskog

Termin: HT 2013



# Abstract

The aim of this thesis is to investigate *if*, and *in what ways*, the historical Jesus was considered by his contemporaries to be following a Solomonic typology in his way of performing exorcisms.

The idea of a Solomon-shaped Jesus first emerged in an article written by Loren Fisher in the late 1960s. Even though the idea was based on faulty premises, the article gave rise to a discussion based upon the title 'Son of David' that linked Jesus to Solomon. It is, however, unclear whether the discussion regarded the historical Jesus or the Jesus of the Gospels. There is a contemporary commonly held assumption in scholarship that Jesus' exorcisms were influenced by a Solomonic typology. Therefore, this thesis contributes to the discussion by examining whether this is a correct assumption or not.

The pertinent and available primary sources to the perception of Solomon as an exorcist are divided into three categories; before, during and after the life of Jesus. These texts are presented and analysed in order to show how the Solomonic typology, in words and deeds, was developed over time. It is shown that the most important source for this study is Josephus' report of an exorcism performed by Eleazar, in which he uses techniques ascribed to Solomon.

Within the theoretical framework of *critical realism*, the exorcistic activity of the historical Jesus is methodically examined by applying the authenticity criteria to the five reported exorcism stories of the Synoptics. Hence, the authenticity of the different narratives is investigated. Prime focus is laid upon the words and deeds describing Jesus' exorcistic technique, along with the revealed identity of Jesus ascribed by demons and people connected to the exorcisms.

The results of these detailed exegeses are then continually placed into a wider context of Solomonic exorcist typology in order to interpret the exorcisms performed by Jesus. Thereby it is investigated whether Jesus was understood as a *Solomon redivivus* by his contemporaries.

The outcome of this study is negative. The seemingly ubiquitous notion in research considering Solomon as the exorcist *par excellence* has to be abandoned – at least in relation to Jesus. This is based on the methods chosen and existing primary sources connected to Solomon, as well as to Jesus. Based on the view of Jesus' contemporary surrounding, he has no similarities to Solomon. Rather, he is the one wiser than Solomon, exorcising with the finger of God.

**Keywords:** The historical Jesus, Solomon, authenticity criteria, typology, history, demons, exorcism, exorcist, Synoptics, Mark, Matthew, Luke, *Testament of Solomon*, *Antiquitates Judaicae*, Josephus, Eleazar.

# Förkortningar

## Böcker, tidskrifter och serier

AB	The Anchor Bible
ABRL	The Anchor Bible Reference Library
BDAG	<i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i>
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium
BHT	Beiträge zur historischen Theologie
BR	<i>Biblical Research</i>
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
ConBNT	Coniectanea biblica: New Testament Series
EcR	<i>Ecumenical Review</i>
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GAP	Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
ICC	The International Critical Commentary
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JSHJ	<i>Journal for the Study of the Historical Jesus</i>
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series
JSPSup	Supplements to the Journal for the Study of Judaism
LNTS	Library of New Testament Studies
LSAAR	Lund Studies in African and Asian Religions
LSTS	Library of Second Temple Studies
NovT	<i>Novum Testamentum</i>
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
NTS	<i>New Testament Studies</i>
NTTS	New Testament Tools and Studies
RevExp	<i>Review and Expositor</i>
SEÅ	<i>Svensk exegetisk årsbok</i>
SejTfÅA	Studier i exegetik och judaistik utgivna av Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi
SJ	Studies in Judaism
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SSJCBS	<i>Sacra Scripta Journal of the Centre for Biblical Studies</i>
STK	<i>Svensk teologisk kvartalskrift</i>
TT	<i>Theology Theo</i>
TUGAL	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
WBC	Word Biblical Commentary
WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

<b>1.</b>	<b>INLEDNING</b>	<b>1</b>
1.1.	Introduktion	1
1.2.	Syfte och frågeställning	1
1.3.	Forskningsöversikt	2
1.3.1.	Introduktion till typologiforskningen	2
1.3.2.	Loren Fisher (1968)	3
1.3.3.	Evald Lövestam (1972)	3
1.3.4.	Klaus Berger (1973)	4
1.3.5.	Anthony Le Donne (2009)	4
1.3.6.	Graham H. Twelftree (1993/2010)	5
1.3.7.	Amanda Witmer (2012)	5
1.3.8.	Bidrag till forskningen	6
1.4.	Teori och metod	8
1.4.1.	Teori	8
1.4.2.	Metod	11
1.4.2.1.	Autenticitetskriterier	11
1.4.2.1.1.	Tillämpning av kriterierna	11
1.4.2.1.2.	Kriteriernas plats i nutida Jesusforskning	15
1.4.2.2.	Typologi	16
1.4.2.3.	Arbetsgång	18
1.5.	Utgångspunkter, avgränsningar och material	19
<b>2.</b>	<b>SALOMO SOM EXORCIST</b>	<b>22</b>
2.1.	Innan Jesu tid	22
2.1.1.	Gamla testamentet	22
2.1.2.	Apokryfiska psalmer (11Q11)	23
2.1.3.	Salomos vishet	24
2.1.4.	Liber Antiquitatum Biblicarum	25
2.2.	Under Jesu tid	25
2.2.1.	Antiquitates Judaicae	25
2.3.	Efter Jesu tid	28
2.3.1.	Adamsapokalypsen	28
2.3.2.	Papyri Graecae Magicae	28
2.3.3.	Salomos testamente	29
2.3.4.	Arkeologi	31
2.4.	Analys av den salomonska exorcismtypologins utveckling	32

2.5.	Salomos testamente – Salomo som Jesus?	35
2.6.	En språngbräda vidare – Jesus som Salomo?	37

### **3. JESUS SOM EXORCIST \_\_\_\_\_ 39**

### **4. MANNEN I KAPERNAUMS SYNAGOGA \_\_\_\_\_ 42**

4.1.	Rekonstruktion av källor och traditioner	42
4.2.	Autenticitetsprövning	44
4.3.	En salomonsk jämförelse	48
4.4.	Sammanfattning	49

### **5. POJKEN MED EN STUM ANDE \_\_\_\_\_ 50**

5.1.	Rekonstruktion av källor och traditioner	50
5.2.	Autenticitetsprövning	53
5.3.	En salomonsk jämförelse	56
5.4.	Sammanfattning	56

### **6. DEN SYRISK-FENIKISKA KVINNAN \_\_\_\_\_ 58**

6.1.	Rekonstruktion av källor och traditioner	58
6.2.	Autenticitetsprövning	59
6.3.	En salomonsk jämförelse	66
6.4.	Sammanfattning	67

### **7. LEGION \_\_\_\_\_ 68**

7.1.	Rekonstruktion av källor och traditioner	68
7.2.	Autenticitetsprövning	72
7.3.	En salomonsk jämförelse	76
7.4.	Sammanfattning	77

<b>8.</b>	<b>BEELSEBULKONTROVERSEN</b>	<b>78</b>
8.1.	Rekonstruktion av källor och traditioner	78
8.2.	Autenticitetsprövning	81
8.3.	En salomonsk jämförelse	84
8.4.	Sammanfattning	85
<b>9.</b>	<b>SLUTSATS</b>	<b>86</b>
9.1.	Salomo som exorcist	86
9.2.	Jesus som exorcist	87
9.3.	Jesus, en exorcist såsom Salomo?	88
<b>10.</b>	<b>LITTERATURFÖRTECKNING</b>	<b>90</b>
10.1.	Primärkällor	90
10.2.	Sekundärlitteratur	91

## **BILAGOR**

1. Josefus *Antiquitates Judaicae* (8:46-49)
2. Josefus *Antiquitates Judaicae* (8:42-45)
3. Mannen i Kapernaums synagoga
4. Pojken med en stum ande
5. Den syrisk-fenikiska kvinnan
6. Legion
7. Beelsebulkontroversen

# 1. INLEDNING

## 1.1. Introduktion

När vi kliver in i evangeliernas värld står vi gång på gång inför en viss situation. Jesus driver ut demoner. Han möter en rad olika personer som alla plågas av onda andar och evangelisterna rapporterar hur människor blir befriade. Men vad finns bortom dessa litterära skildringar? I den här uppsatsen skall vi gå bortom evangelisternas porträtt av besatta människor för att undersöka om det finns någon slags historisk bärighet i dessa berättelser. I samband med Jesu ord och handlingar i kampen mot demonerna möter vi människors reaktioner. En av dessa reaktioner är utropet att något sådant här har de aldrig förr sett i Israel. Det är en märklig reaktion. Vi människor är tolkande varelser, som speglar och tolkar perceptioner med hjälp av det förflutna. Exorcister var en vanlig företeelse vid denna tid i Galiléen och omkringliggande områden. Det vore naturligt att ögonvittnen förstod Jesu exorcismer i ljuset av traditioner kring liknande händelser. Föreställningar om Salomo som exorcist tycks ha florerat och således gjort honom, eller snarare bilden av Salomo, till en av de mest kända uppfattningarna kring hur en exorcist agerade. Salomo, Davids son lyfts ofta fram som förebilden för Jesus, Davids son. Kanske var det så att Jesus påminde om Salomo i sina ord och gärningar som exorcist. Eller kanske stämmer orden om Jesus som förmer än Salomo (Matt 12:42)?

## 1.2. Syfte och frågeställning

Uppsatsen kommer att pröva *om*, och i sådana fall *på vilka sätt*, omgivningen såg Jesu exorcismer som formade av en salomonsk exorcismtypologi. Den forskningsmässiga relevansen i denna uppsats kretsar kring en ny undersökning av evangelieberättelserna, i vilka Jesus agerar som exorcist för att pröva dess eventuella historicitet. Dessa resultat skall jag kritiskt förhålla till den schablonartade uppfattningen inom forskningen om en stark och känd salomonsk exorcismtypologi utifrån existerande primärtexter om Salomo.

Ur detta syfte gestaltar sig följande huvudsakliga frågeställning:

*Har den historiske Jesus i omvärldens ögon formats av en salomonsk exorcismtypologi i sin exorcistiska gärning?*

Utifrån denna frågeställning uppstår två delfrågor som behöver behandlas innan deras respektive resultat kan föras samman för att svara på den övergripande frågeställningen:

- *Hur beskrivs Salomo som exorcist i ord och handling utifrån existerande primärkällor?*
- *Hur beskrivs den historiske Jesus som exorcist i ord och handling utifrån respektive exorcismberättelse i synoptikerna?*

## 1.3. Forskningsöversikt

### 1.3.1. Introduktion till typologiforskningen

Sedan *Third Quests* genombrott med föregångare såsom Vermes och Sanders har den nytestamentliga forskningen dominerats av att se Jesus inom en judisk kontext; istället för den tidigare rådande forskningstendensen att se Jesus som avskild denna kontext. Detta paradigmskifte öppnade flera nya forskningsfält. Bland dessa har varit, och är, att placera in Jesus, evangelisternas eller den historiske, i olika judiska kategorier och i olika judiska typologier (Mose<sup>1</sup>, Elia<sup>2</sup> etc.) för att bättre söka förstå hur Jesu identitet och verksamhet formades och förstods av omgivningen. En typologi i form av mirakelgörare har kanske allra tydligast gestaltat sig i Vermes uppfattning om Jesus som *karismatiker*<sup>3</sup> och Smiths bild av Jesus som *magiker*.<sup>4</sup> Theissen lyfter fram tre kategorier med mirakelgörare, vilka ofta jämförs ur ett religionshistoriskt perspektiv med Jesus: de hellenistiska mirakelgörarna, de rabbinska karismatiska mirakelgörarna samt de judiska teckenprofeterna.<sup>5</sup> Typologiforskningen har främst rört sig på ett övergripande plan vad gäller Jesu verksamhet i helhet, medan färre undersökningar har ägnats åt *aspekter* av det evangelierna vittnar om.

Salomoforskningen inom Nya testamentet har ofta tagit sin utgångspunkt i kopplingen mellan Salomo som Davids son och Jesus som Davids son. Titeln *Davids son* har diskuterats mycket och däribland dess koppling till helande och exorcism. Dock, de två huvuduppfattningarna inom forskningen har ansett att titeln förknippades med mirakel

---

<sup>1</sup> Dale C. Allison Jr., *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993). Allison driver här tesen att *Matteusevangeliet* är format utifrån en skildring av Jesus som Moses. Allison diskuterar även andra gammaltestamentliga förebilder, dock inte Salomo.

<sup>2</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (ABRL Volym 1-4; New York, New Haven/London: Doubleday, Yale University Press, 1991-2009).

<sup>3</sup> Geza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (2nd ed.; London: SCM Press, 1983).

<sup>4</sup> Morton Smith, *Jesus the Magician: Charlatan or Son of God?* (New York: Harper & Row, 1978).

<sup>5</sup> Gerd Theissen och Annette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (London: SCM Press, 1998), 304 (-309).



först i den tidigkristna traditionen, alternativt att titeln innebar en kunglig messias, vilken inte förknippades med mirakel.<sup>6</sup>

### 1.3.2. Loren Fisher (1968)

”Is this Jesus healing in the name of Solomon, the Son of David?”<sup>7</sup>

Fishers artikel ”Can This Be the Son of David?” blev mycket uppmärksammas och kan anses som startskottet på en sammanlänkning mellan Salomo och Jesus som exorcister. Fishers argument bygger på arkeologiska fynd av arameiska magiskålar, vilka Fisher daterar till innan Jesu tid, med inskrifter som förenar Salomo, Davids son och exorcism. Salomo skall på en folklig nivå och inom magiska kretsar således ha varit känd som den store exorcisten. Titeln Davids son i Matt 12 och Matt 15 i dess exorcistiska kontexter tas därför för autentiska. Fisher menar då att folkets fråga *Μῆτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυίδ;* i Matt 12:23, som hör till Beelsebulberättelsen, inte har messianska konnotationer, utan rymmer en fråga huruvida Jesus exorciserar i Salomos, Davids sons, namn. Om Jesus på något vis gör detta, bör Jesus således ha förståtts vara Salomo. Davids son som titel skall ha varit ovanlig och ursprungligen varit ett rop på hjälp, ett rop på hjälp riktat till Salomo. Davids son skall då ha tillskrivits Jesus då hans rykte var att han var en Salomoliknande exorcist. Fishers slutsats blir dock att Jesus inte själv ansåg sig vara Salomo.

### 1.3.3. Evald Lövestam (1972)

Lövestams artikel ”Davids-son-kristologin hos synoptikerna”<sup>8</sup> diskuterar titeln Davids son och hur denna förhåller sig till Jesu identitet och verksamhet samt till Jesu mirakler.

Det hörde inte till den dåtida judiska bilden av den konungslige Messias att han skulle utföra undergärningar. Hos synoptikerna är det emellertid i påfallande utsträckning just i egenskap av *den som har makt att bota sjuka* Jesus kallas Davids son.<sup>9</sup>

Centrum i Lövestams artikel är användningen av, och innebörden i, titeln Davids son, inte hur Jesus agerade som exorcist eller hur Jesus uppfattades i relation till Salomo. Dock tar han sin utgångspunkt i Beelsebulkontroversen då han menar att Jesu exorcismer väckte frågan om hur dessa förhöll sig till den mest kände exorcisten vid denna tid, vilken är Salomo. Hans slutsats är att vid Jesu tid var det vanligt att exorcera i Salomos namn då bilden av Salomo som exorcist var dominerande allmängods. Han berör att Salomo förknippades med vishet, i kontrast till Jesu exorcismer, vilka enligt Jesus själv, är förbundna med Guds rike då Jesus ansågs större än Salomo.

---

<sup>6</sup> Dennis C. Duling, ”Solomon, Exorcism, and the Son of David,” *HTR* 68 (1975): 235-252, 235.

<sup>7</sup> Loren R. Fisher, ”Can This Be the Son of David?”, i *Jesus and the Historian: Written in Honor of Ernest Cadman Colwell* (red. T. F. Trotter; Philadelphia: The Westminster Press, 1968), 82-97, 89 (hans citat).

<sup>8</sup> Evald Lövestam, ”Davids-son-kristologin hos synoptikerna,” *SEÅ* 37-38 (1973): 196-210.

<sup>9</sup> Evald Lövestam, ”Davids-son-kristologin,” 197 (hans kursivering).

### 1.3.4. Klaus Berger (1973)

Det av vikt för denna uppsats i Bergers artikel "Die Königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments" kan sammanfattas i "Man muß daher prinzipiell fragen, welche Bedeutung das spätjüdische Salomo-Bild für die Darstellung des Sohnes Davids im NT hat."<sup>10</sup> Han undersöker titeln Davids son i ett brett perspektiv och konstaterar att utifrån en salomonsk typologi hör både vishet och makt över såväl sjukdomar som demoner hemma i denna titel. Detta gör att Berger konstaterar att titeln Davids son kan höra samman med den nytestamentliga användningen av titeln och att en salomonsk typologi kan vara en bakgrund till evangeliernas skildring av Jesus. Han argumenterar för att den bild av Salomo som framställs i olika texter är sammankopplad med konungliga messiastraditioner i Nya testamentet. Vad gäller Salomo som exorcist anser Berger att Josefus står i en känd judisk salomonsk exorcisttradition, vilken antas ha präglat Jesus. Dock rör sig Berger mer på ett identitetsplan, och inte utifrån hur Jesus uppfattades av omgivningen i sin gärning i relation till Salomo.

### 1.3.5. Anthony Le Donne (2009)

Monografen *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David*<sup>11</sup> har som grund *social memory theory*, med vilken Le Donne argumenterar för att den mnemoniska bakgrunden till titeln Davids son är såväl davidisk som salomonsk. Detta möjliggör en typologisk tolkning med Salomo som mall för Jesu identitet och gärning, vilket resulterar i en undersökning av samtliga kontexter med denna titel inom synoptikerna; såväl olika sorters helandeberättelser som berättelsen om intåget i Jerusalem.

Av särskilt intresse för denna uppsats är Le Donnes kapitel "The Therapeutic Son of David". Le Donne diskuterar här både den historiske Jesus och Jesus på en matteisk textnivå. Den gemensamma utgångspunkten för båda perspektiven är vad Le Donne menar är en gängse uppfattning inom nutida forskning, nämligen att förknippa titeln Davids son med Salomos legendariska skicklighet som exorcist.

Den plötsligt frekvent förekommande uppfattningen om exorcism vid århundradet innan Jesu tid och därefter ser Le Donne som influerad av hednisk magi. Han menar att Salomo som exorcist var en levande föreställning i den kulturella omvärlden innan den historiske Jesu tid, men med sitt *locus classicus* i Josefus. I ljuset av magins utbredande och dess influenser även på judendomen uppstod det konflikter knutna till Jesu exorcistiska verksamhet rörande Jesu auktoritet och källa för exorcism, vilket gestaltas i Beelsebulkontroversen.

Le Donne argumenterar att Jesus färgade sin exorcistiska verksamhet utifrån en salomonsk typologi som prototyp för att undvika att förknippas med magiker i denna sin gärning.

---

<sup>10</sup> Klaus Berger, "Die Königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments," *NTS* 20 (1974): 1-44, 4.

<sup>11</sup> Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David* (Waco: Baylor University Press, 2009). Se även Jennifer Nyström, recension av A. Le Donne, *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David*, *SEÅ* 78 (2013): 236-38.

Matteus poängterar tydligare än andra evangelister Jesus som Davids son i dessa sammanhang för att helt och fullt placera in Jesus i en judisk kontext.

### 1.3.6. Graham H. Twelftree (1993/2010)

*Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*<sup>12</sup> är förmodligen den mest gedigna undersökningen om den historiske Jesus som exorcist. Twelftree, med en konservativ utgångspunkt som leder till hög tilltro till texterna, söker svar på tre frågor i sin bok: (a) historiciteten i synoptikernas exorcismberättelser och hur de första rapporterna kring dessa var, (b) hur Jesus bör ha förstått och blivit beskriven av dem som såg honom, och (c) hur Jesus själv förstod sin exorcistiska gärning. Historiska metoder prioriteras, men med fokus på äkthetskriterierna med hjälp av ett brett primärmaterial. Twelftrees bidrag är hans utpräglat teologiska synsätt där han ser exorcismerna tätt sammankopplade med eskatologi. Han argumenterar för att den historiske Jesus själv såg exorcismerna som ett första steg till att besegra Satan och hans rike.

Vidare anser Twelftree att Jesus var unik som exorcist då Jesus hävdade att Gud verkade i hans gärningar, trots att Twelftree drar slutsatsen att Jesus på många vis följde den tidens standardmönster. Den vise Salomo beskrivs som en av de viktigaste personerna för att förstå exorcism kring Jesu tid. Särskilt *Salomos testamente* lyfts fram som skriften som tydligast skildrar exorcism, men Twelftree är tveksam till att använda den som en bakgrund genom vilken den historiske Jesu exorcistiska verksamhet kan undersökas. Josefus skildring av ord och gärningar förknippade med Salomo som en skicklig exorcist, den salomonska *locus classicus*, diskuteras kortfattat. Twelftree ser en parallell mellan Jesus och den salomonska typologin då dessa exorcisters namn återopas av andra exorcister som *källa för auktoritet*. Twelftree lämnar dock denna salomonska typologi för att konstatera att Jesus förstods inom den vida *kategorin* "karismatiska kringvandrande helbrägdagörare". Vidare hävdar han att åskådare och åhörare inte lyckades placera in Jesu exorcismer i en kategori, såsom att Jesus genom dessa gärningar sågs som Messias eller en magiker.<sup>13</sup>

### 1.3.7. Amanda Witmer (2012)

Den reviderade avhandlingen *Jesus, the Galilean Exorcist: His Exorcisms in Social and Political Context*<sup>14</sup> undersöker den historiske Jesus ur ett sociopolitiskt perspektiv med fokus på Galiléen under Jesu tid. Witmer kombinerar främst tvärkulturella, antropologiska och textrelaterade metoder i sin forskning, men tar även hänsyn till arkeologi och etnografi. Twelftrees teologiska förståelse avvisas till förmån för Mary Douglas terminologi kring

---

<sup>12</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (2nd ed.; Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2010).

<sup>13</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*. Twelftrees produktion inom ämnen som exorcism och helande är stor, till exempel bör följande böcker nämnas: Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study* (Grand Rapids: InterVarsity Press, 1999) och Graham H. Twelftree, *In the Name of Jesus: Exorcism Among Early Christians* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007).

<sup>14</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean Exorcist: His Exorcisms in Social and Political Context* (LNTS 459; London: T&T Clark International, 2012). Se även Jennifer Nyström, recension av A. Witmer, *Jesus, the Galilean Exorcist: His Exorcisms in Social and Political Context*, *SEÅ* 78 (2013): 274-76.

rent/orent. Ledordet i avhandlingen är marginalisering; exorcismerna skall ses som en reaktion på politiskt förtryck. Detta tema följs åt i hennes analys av såväl judiskt som hellenistiskt material om exorcism, likväl som i, vad hon kallar, de indirekta och direkta bevisen till Jesu exorcistiska verksamhet. Orsaken till Jesu verksamhet som exorcist, menar Witmer, består i att Jesus själv, innan den utåtriktade verksamheten började, genomgick en period av besättelse. Med hjälp av nämnda metoder kombinerat med autenticitetskriterierna undersöker Witmer därefter relevanta perikoper i synoptikerna och konkluderar att de till större del är autentiska. Angående Salomo förklaras han vara den mest kände exorcisten. Witmer berör Josefus text med de ord och gärningar som där knyts till Salomo som exorcist och konstaterar att denna text är viktig för jämförelse med den historiske Jesus som exorcist. I samband med att evangelieperikoperna analyseras, drar Witmer paralleller till *Salomos testamente* och den detaljerade bild av Salomo som exorcist som där framträder.

### 1.3.8. Bidrag till forskningen

It is now common among NT scholars to suggest (among other possibilities) a conceptual connection between the "Son of David" title and Solomon's legendary prowess as an exorcist. But the questions of Jesus' relationship with this tradition and how it might have influenced the evangelists (especially Matthew) have divided scholarship.<sup>15</sup>

Le Donne sammanfattar väl syftet med denna uppsats, ett syfte som har försökts speglas i valet av forskning som har presenterats ovan. Det som blir tydligt är att Lövestam och Berger, och delvis Fisher, inte riktigt rör sig inom det område jag är intresserad av, men att de ingår bland de forskare, vilka Le Donne anspelar på i sitt citat. Denna diskussion kring 70-talet medförde ändock två positiva saker; Salomo fick en tydlig plats inom Jesusforskningen och en rad olika primärkällor, vilka även jag använder mig av, fick en plats inom Jesusforskningen. Dock, mycket har skett inom forskningen kring dessa källor, då dessa äldre forskare ofta daterade källorna nära inpå Jesu tid, medan senare forskning har bidragit till andra dateringar – vilket får andra konsekvenser. Därtill har dessa äldre forskare fokuserat på titeln Davids son ur ett övergripande perspektiv och ibland glidit mellan huruvida de undersöker titeln på en textnivå eller ur ett historiskt perspektiv. De har inte specifikt inriktat sig på Salomo och exorcism med dess koppling till den historiske Jesus.

Fishers artikel har utan tvekan påverkat forskningen avsevärt. Det tycks mig som att den självklara uppfattningen inom nutida forskning är att beskriva Salomo, Davids son, som exorcisten *par excellence* i den antika världen. Ofta hänvisas till primärkällor som är otydliga och ger en diffus bild av denne store exorcist, likaså finns det en otydlig användning av källorna och deras olika dateringar för att beskriva bilden av Salomo i dennes exorcistiska utförande. Den otydlighet som råder speglas i hur Salomo som exorcist skall förhållas till den *historiske* Jesus som exorcist i respektive persons utförande. Den forskning som rör detta

---

<sup>15</sup> Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus*, 139.

förhållande är mycket sparsam. Den uppfattning som förekommer är dock en schablonartad uppfattning i stil med "Om nu Salomo är exorcisten *par excellene*, bör väl Jesus vara formad av denna typologi och således vara en *Salomo redivivus*?"<sup>16</sup> Detta gör det relevant att undersöka hur omgivningen bör ha uppfattat Jesu exorcismer.

If the view of *υἱὸς Δαυὶδ* as the source of sapiential and exorcistic prowess – that is, as Solomon – was common in the early first century CE, then we ought to consider this perspective as part of the reception (or recognition) of Jesus' activities in addition to later theologizing on (or interpretation of) Jesus' activities.<sup>17</sup>

Le Donne är ett av dessa få exempel på forskare som knyter samman Salomo med Jesus på det vis citatet ger uttryck för. Dock är det många gånger otydligt vilken Jesus Le Donne talar om, den historiske eller den matteiske? Som visats i exempel ovan är det vanligt att forskare tenderar att fokusera på Matteusevangeliet då det är här titeln Davids son förekommer i en exorcistisk kontext. Dunn går tvärs emot mycket av det ovan presenterade, då han ifrågasätter att titeln Davids son förknippad med Salomo ens existerade vid Jesu tid.<sup>18</sup>

Forskning inriktad på den historiske Jesus som exorcist, fränkopplad Salomo, har bedrivits och ovan har två exempel presenterats, ett ofta citerat sådant (Twelftree) och en nyare ansats (Witmer). Twelftree bör kritiseras för att han allt för ofta är godtrogen och tycks ha bestämda förutfattade meningar om exorcismberättelserna. Hans användning av kriterierna är inte alltid förenlig med hur kriterierna bör användas och han tenderar ofta att arbeta med andra metoder. Även Witmers användning av kriterierna är mager, och användningen av dem kunde ha varit mer grundlig. Även hennes mest frekvent använda kriterium (genans) är benäget att hamna i skymundan till förmån för antropologiska teorier, vilka styr slutsatserna mer än kriterierna i rekonstruktionen av den historiske Jesus.

Förutom den mer detaljerade Davids son-diskussionen under 70-talet är mycket av den forskning som relaterar till mina intressen av gränsöverskridande karaktär (exempelvis Le Donnes breda intresse). Forskning kring en salomonsk exorcisttypologi inklusive dess utveckling och förhållande till en historisk nivå (det vill säga den historiske Jesus) saknas, då den forskning som finns oftast berör en textuell nivå. Jag anser att en prövning som inte stannar på det textuella planet, utan rör sig bortom detta till det historiska planet således är på sin plats. Detta för att pröva den standardiserade uppfattningen om Salomo som exorcisten *par excellence* och dess möjliga påverkan på den historiske Jesus. Vad säger egentligen existerande primärkällor om Salomo som exorcist i ord och handling? Den lucka som denna uppsats alltså anser sig fylla kan beskrivas i tre delar (motsvarande syftet och frågeställningarna):

---

<sup>16</sup> Denna tanke återfinns i Rafael Rodríguez, *Structuring Early Christian Memory: Jesus in Tradition, Performance, and Text* (LNTS London: T&T Clark, 2010), 163 där han använder Salomo som en ram för förståelsen av Jesu exorcismer och i Eric Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* (WUNT 157; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 139 not 127.

<sup>17</sup> Rafael Rodríguez, *Structuring Early Christian Memory*, 194.

<sup>18</sup> James D. G. Dunn, *Jesus Remembered* (Volym 1; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 668 not 252.

a) en kritisk undersökning av hur en salomonsk exorcismtypologi utvecklas i de primärtexter som finns,

b) en autenticitetsprövning av synoptikernas skildringar av Jesu exorcismer för att rekonstruera den historiske Jesus, samt att

c) förhålla dessa resultat (a och b) till varandra då detta inte gjorts på ett tydligt sätt för att pröva om den historiske Jesus i identitet, ord och gärning bör ha uppfattats som Salomo, eller påminna om, *av omgivningen*. Med omgivning menar jag i denna uppsats samtliga personer, ögonvittnen, som finns vid respektive undersökt exorcism utförd av Jesus.

Det nu dags att diskutera vilken historisk grundsyn jag har i denna uppsats och hur jag ämnar gå till väga metodiskt för att söka svar på mina frågeställningar.

## 1.4. Teori och metod

### 1.4.1. Teori

*Vad är historia?*<sup>19</sup> Historiska studier studerar historiska händelser, eller som Le Donne uttrycker det: "*The 'Historical Jesus' is the figure that becomes plausible on the basis of the historical evidence; there is no other.*"<sup>20</sup> Frågan om vad historia egentligen är och innebär har i lång tid gäckat historiker, filosofer och religionsvetare. I en uppsats som ämnar behandla den historiske Jesus är det således på sin plats att diskutera betydelsen av, och hur man når fram till, en rad centrala begrepp, såsom *historia*, *historisk* och *autenticitet*.

Den teoribildning varpå jag lutar mig är den som av forskare kallas *critical realism*. Trots att teoribildning överlag inom Jesusforskningen många gånger har blivit undanskymd är denna teoribildning den vanligast förekommande. Mitt val av teori sammanfattar Webb väl som hävdar:

...that the twin principles of understanding history as representation and applying a critical-realist understanding to historiography, allows [*sic!*] us to embrace the critique that postmodernism brings to the historical endeavor without having to adopt its totally relativist conclusions.<sup>21</sup>

Teorin har sitt ursprung hos den katolske filosofen Lonergan.<sup>22</sup> Lonergans teori om historia lyftes in i exegetiken av Meyer<sup>23</sup> och fick därmed ett stort genombrott. Senare anhängare av

---

<sup>19</sup> En allt för enkel, och vanlig, uppfattning är att historia är vad som har hänt i det förflutna. För problematisering av historiebegreppet, se t.ex. Robert L. Webb, "The Historical Enterprise and Historical Jesus Research", i *Key Events in the Life of the Historical Jesus* WUNT 247 (red. D. L. Bock och R. L. Webb; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 9-93, 13-19.

<sup>20</sup> Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus*, 7 (hans kursivering).

<sup>21</sup> Robert L. Webb, "The Historical Enterprise", 30.

<sup>22</sup> Bernard J. F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding* (London: Longman, 1957).

<sup>23</sup> Se t.ex. Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus* (Eugene: Pickwick Publications, 2002) och Ben F. Meyer, *Reality and Illusion in New Testament Scholarship: A Primer in Critical Realist Hermeneutics* (Collegeville: The Liturgical Press, 1994).

teorin är bland annat Wright,<sup>24</sup> Dunn<sup>25</sup> och Le Donne.<sup>26</sup> Introducerandet av *critical realism* blev en reaktion mot en tidigare rådande naiv positivistisk historiesyn; vad historia är och hur vi når den. Grundbulten i *critical realism* som teoribildning däremot, är att verkligheten (*realism*) existerar oberoende av mig, den finns som ett objekt bortom min perception.<sup>27</sup> Däremot uppfattar människor denna verklighet på olika vis, vilket nödvändiggör ett särskiljande av "sannare" uppfattningar från "falskare" uppfattningar (*critical*). Två citat får gestalta hur begreppet *historia* uppfattas utifrån teoribildningen:

Positivists were also realists. The difference is that the post-positivist critical realist recognizes that all observation is fallible and has error and that all theory is revisable. In other words, the critical realist is *critical* of our ability to know reality with certainty. Where the positivist believed that the goal of science was to uncover the truth, the post-positivist critical realist believes that *the goal of science is to hold steadfastly to the goal of getting it right about reality, even though we can never achieve that goal!*<sup>28</sup>

...history, I shall argue, is neither 'bare facts' nor 'subjective interpretations,' but is rather *the meaningful narrative of events and intentions.*<sup>29</sup>

Begreppet *historia*, och därmed forskning kring historicitet/autenticitet, är därmed inte likställt med sanningen, utan handlar om sannolikheter. Meier arbetar utifrån *critical realism* i sitt *magnum opus* där han gör en distinktion mellan vad han kallar "the real Jesus" och "the historical Jesus". Den riktige Jesus är den Jesus som är omöjlig att komma åt. Däremot argumenterar han för att den historiske Jesus är den moderne forskarens rekonstruktion för att söka förstå den verkliga ("real") Jesus.<sup>30</sup> Hur skall vi då förhålla oss till och kunna arbeta utifrån denna syn på historia och historieskrivning som har presenterats ovan?

Om den faktiska, historiska händelsens förhållande till forskaren har Webb diskuterat väl i sitt kombinerade teori- och metodkapitel "The Historical Enterprise and Historical Jesus Research" i *Key Events in the Life of the Historical Jesus*.<sup>31</sup> Hans skiss, som jag här har återgestaltat, är en enkel och överskådlig sådan (dock förenklad) som försöker att återge hur man som forskare "rekonstruerar" historia inom ramen för *critical realism*.

---

<sup>24</sup> Se t.ex. Nicholas Thomas Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992).

<sup>25</sup> Se t.ex. James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*. "The only realistic objective for any 'quest of the historical Jesus' is *Jesus remembered*", 882.

<sup>26</sup> Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus*. "Jesus can be examined and discussed as a historical figure as long as history is thought of in terms of *memory refraction*", 13 (hans kursivering).

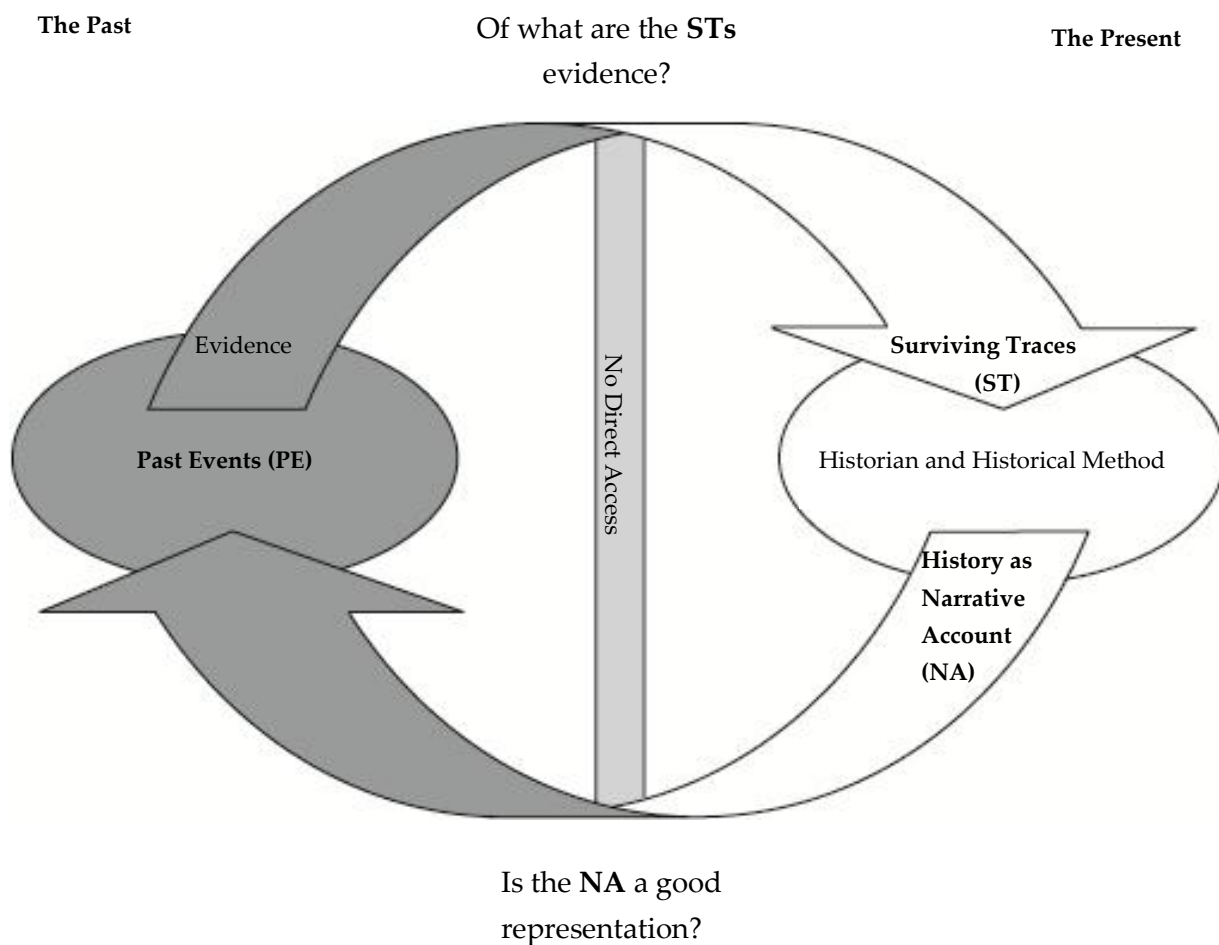
<sup>27</sup> För en utläggning kring definition, se t.ex. Robert L. Webb, "The Historical Enterprise", 28-29.

<sup>28</sup> William M. K. Trochim, "Positivism & Post-Positivism," inga sidor [citerad 10 december 2013]. Online: <http://www.socialresearchmethods.net/kb/positivism.php> (hans kursiveringar).

<sup>29</sup> Nicholas Thomas Wright, *The New Testament*, 82 (hans kursivering).

<sup>30</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: The Roots of the Problem and the Person* (ABRL Volym 1; New York: Doubleday, 1991), 1:21-31.

<sup>31</sup> Robert L. Webb, "The Historical Enterprise", 9-93. Originalfiguren återfinns på sidan 15, men är ritad i Illustratör.



Figur 1: Critical realism's syn på begreppet historia.

Det som för Webb är "Past events" (PE) är alltså den händelse som har hänt i den historiska verkligheten. Det vi tror oss veta om detta förflutna är dock inte den förflutna händelsen i sig, utan vad vi tror oss veta är vad Webb kallar "Surviving Traces" (ST). Således bör *historia* definieras som ST. Detta ST är *vad* som ger oss denna bild av en händelse, t.ex. evangelierna. Oavsett syn på traditionsförmedling, finns ett tidsglapp på några decennier mellan evangeliernas nedskrivande och de historiska händelser som ligger bakom. Denna tid rymmer en serie av bärare av minnet av denna händelse, allt ifrån ögonvittnen till traditionsförmedlare till författarna av evangelierna, vilket gör det omöjligt att tala om, som Webb uttrycker det, "rå data" i evangelierna – det vi har är istället ST. För att bearbeta dessa ST behövs således *verktyg*, metoder, för att "sortera" i dessa ST i syfte att komma så nära som möjligt det faktiska skeendet (om ett sådant har funnits) och för att skala bort senare tillägg i ST (dessa steg kommer jag i det följande att kalla autenticitetsprövning). Efter en metodologisk undersökning av ST nås dock inte PE; istället skapar historikern en så kallad "History as Narrative Account" (NA). Således är NA forskarens "rekonstruktion" av den historiska händelsen (PE) med hjälp av historisk metod utifrån ST.<sup>32</sup> Denna rekonstruktion undviker således dels det ena diket med en historiesyn likt *wie es eigentlich gewesen*, dels det andra diket med en långt dragen postmodernism vars historiesyn präglas av *linguistic turn*

<sup>32</sup> Robert L. Webb, "The Historical Enterprise", 14-16, 55-56.



(att historia är språk och enbart språk). Den historiografi som görs inom *critical realism* är alltså vad Webb uttrycker som:

... - it is a "re-presentation" of the past. History as a narrative account (NA), then, is not a description referring to something in the past; rather, it is a representation portraying something about the past.<sup>33</sup>

Huvudsyftet med detta teoriavsnitt har varit att ge en *överblick* av *critical realism* som teori. När jag i det följande (och föregående) således använder begrepp som *historicitet* och *autenticitet* är det utifrån *critical realism* generellt som teori och specifikt utifrån vad Webb kallar NA.<sup>34</sup> Den givna historiska metodologi som bör appliceras utifrån denna historiesyn är de så kallade autenticitetskriterierna. I mitt fall utgör kriterierna den metod som appliceras på en detaljnivå, vilken kompletteras med en mer övergripande metod – typologi.

### 1.4.2. Metod

Mitt val av metoder springer således ur mitt val av teori. Den huvudsakliga metoden i denna uppsats är, som sades ovan, de klassiska autenticitetskriterierna. Dessa *verktyg* appliceras på det Webb kallar ST, i mitt fall *texterna* i synoptikerna. Denna del av metoden syftar till att rekonstruera den historiske Jesus som exorcist (en del av NA). Den andra delen av metoden, typologi, utgår från den textuella bilden av Salomo som exorcist, vilken återfinns i utombibliska primärkällor och förhåller denna salomonska typologi till de resultat som framkommit av kriterieprövningen (se mer under 1.4.2.2. och 2.6.). Typologiundersökningen syftar således till att vara det *redskap* med vilket vi undersöker huruvida omgivningen bör ha uppfattat den historiske Jesus som en *Salomo redioivus* i ord och handlingar förbundna till exorcism. När dessa två metodologiska resultat förs samman uppnås således syftet med denna uppsats då vi når en fullödig rekonstruktion, en "representation", det vill säga ett NA. Det bör redan här påpekas att denna undersökning enbart kan utgå från de primärtexter som faktiskt existerar och som vi idag har tillgång till.

#### 1.4.2.1. Autenticitetskriterier

##### 1.4.2.1.1. Tillämpning av kriterierna

"Ett kriterium är ett *verktyg*, ett instrument som endast kan användas för att bedöma ett existerande material".<sup>35</sup> Med detta sagt, ämnar jag att börja rekonstruktionen utifrån det källmaterial som *finns* angående Jesus som exorcist och låta detta passera genom de olika kriterierna.<sup>36</sup> På så vis används kriterierna för att pröva autenticiteten. Men då Witmers

---

<sup>33</sup> Robert L. Webb, "The Historical Enterprise", 26.

<sup>34</sup> Läsaren bör vara medveten om att dessa begrepp definieras olika av olika forskare. Mitt val är således inte en gängse överenskommelse mellan Jesusforskare.

<sup>35</sup> Tobias Hägerland, "Till dissimilaritetskriteriets försvar," *STK* 86 (2010:2): 52-58, 53 (min kursivering).

<sup>36</sup> Tobias Hägerland, *Jesus and the Forgiveness of Sins: An Aspect of His Prophetic Mission* (SNTSMS Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 18. Det här tillvägagångssättet finns representerat hos bl.a. John P. Meier, *A Marginal Jew*, volym 1-4.

metodavsnitt innehåller det felaktiga påståendet:<sup>37</sup> "...the criteria are well understood, and their application will generally be clear,...",<sup>38</sup> tydliggörs ett behov av att vara tydlig i fråga om vilka kriterier varje enskild forskare arbetar med. Hennes påstående kontrasterar den flora av kriteriediskussioner som finns med alltifrån ytterligheterna i de 25 kriterier som har listats och diskuterats av Polkow<sup>39</sup> till Theissens och Winters begrepp *das historische Plausibilitätskriterium* inklusive dess underkriterier.<sup>40</sup> Därför följer nu en förklaring över samtliga av de kriterier som jag kommer att använda mig av.

Kriterierna kan delas in i två kategorier: de *positiva* och de *negativa*. De positiva kriterierna används för att *bekräfta* det som källmaterialet uppger.<sup>41</sup> De skall således *inte* användas i motsatta syftet; att vederlägga en autentisk tradition.<sup>42</sup> Som namnet anger syftar däremot de negativa kriterierna till att visa att en källutsaga *inte* går tillbaka på den historiske Jesus.<sup>43</sup> Vidare påpekar Holmén att även om en tradition utifrån kriterierna inte kan beläggas som autentisk behöver den nödvändigtvis inte vara konstruerad, eller vice versa.<sup>44</sup>

Positiva kriterier	Negativa kriterier
Återkommande form <sup>45</sup>	
Dissimilaritet	Implausibilitet
Flerbelägg	
Genans	
(Koherens*)	Inkoherens

Tabell 1: Kriterier i fallande ordning efter dess styrka

\* Koherensskriteriet är ett vanligt kriterium. Jag kommer dock inte att tillämpa detta kriterium i min uppsats. Detta eftersom kriteriet i sig självt är svagt och därmed är beroende av de andra positiva kriterierna, vilket gör det omöjligt att bygga autenticitetsargument *a priori* på detta kriterium. Framförallt används det för att bejaka en utsaga som anses autentisk med hjälp av andra kriterier. Kriteriet bygger på att människor är koherenta i sina ord och handlingar, vilket i sig inte är koherent med den mänskliga naturen.<sup>46</sup> Därtill, har jag

<sup>37</sup> Den som för första gången försöker lära sig om äkthetskriterierna inser snabbt att det är en mycket stor snårskog där många forskare under lång tid säger olika saker angående *vilka* kriterier som bör användas och *hur* dessa skall användas.

<sup>38</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 18.

<sup>39</sup> Dennis Polkow, "Method and Criteria for Historical Jesus Research", i *Society of Biblical Literature 1987 Seminar Papers SBLSP 26* (red. K. H. Richards; Atlanta: Scholars Press, 1987), 336-356. Polkow samlar ihop de olika kriterier som vid hans författande av artikeln förekom inom Jesusforskningen och diskuterar dessa 25, med slutsatsen att de ofta överlappar varandra, står i motsättningen till varandra utifrån hur de har använts samt att många av existerande kriterier bär olika namn, men samma innehåll. Därtill, vilket var hans eget bidrag och främst bidrog till att föra diskussionen kring kriterierna framåt, var hans kategorisering av kriterier.

<sup>40</sup> Gerd Theissen och Dagmar Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (NTOA 34; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), se särskilt del III, 175-232.

<sup>41</sup> Tobias Hägerland, *Jesus and the Forgiveness*, 21.; Tobias Hägerland, "Till dissimilaritetskriteriets försvar," 54.

<sup>42</sup> Tom Holmén, "Authenticity Criteria", *Encyclopedia of the Historical Jesus* 43-54., 54.

<sup>43</sup> Tobias Hägerland, *Jesus and the Forgiveness*, 21.

<sup>44</sup> Tom Holmén, "Authenticity Criteria," 43-54, särskilt 51.

<sup>45</sup> I brist på vedertagna svenska översättningar av samtliga kriteriers namn, bör det påpekas att det jag benämner som "återkommande form" motsvarar engelskans "recurrent attestation" och "flerbeläggs-kriteriet" motsvarar "multiple attestation".

<sup>46</sup> Sven-Olav Back, *Han som kom: till frågan om Jesu messianska anspråk* (SejTfÅA 1; Åbo: Åbo Akademi, 2006), 72-74. För att skilja kriteriet från flerbeläggsformer, se Tom Holmén, "Authenticity Criteria," 50. För utförligare information

valt bort detta kriterium då det inte tillför någonting till mina slutsatser. När det dock finns en parallell värd att påpeka lyfts denna fram under andra kriterier.

### Positiva kriterier

*Återkommande formkriteriet* innebär att om ett *motiv* eller ett *tema* (inte en individuell tradition) är frekvent närvarande (i olika genrer<sup>47</sup>) i källorna är detta ett starkt indicium på att motivet var vitt spritt i de allra tidigaste traditionerna. Det bör därmed anses vara autentiskt. Kriteriet är generellt, övergripande och bör alltid tillämpas tillsammans med andra kriterier.<sup>48</sup>

*Dissimilaritetskriteriet* åberopas då det finns en diskontinuitet (olikhet) i till exempel intresse eller teologiska uppfattningar mellan den historiske Jesus och den tidiga kyrkan. Utsagan är troligen autentisk om den inte går att placera i kristenhetens kontext<sup>49</sup> eller om källmaterialet strider mot evangelistens tendenser.<sup>50</sup> En riktlinje är att när en *företeelse* eller en *händelse* orsakar en dissimilaritet till urkyrkan eller till urkristna texter träder detta kriterium i funktion. Kriteriet skall *inte* användas negativt då det är ett kriterium ur tystnad.

Dissimilaritetskriteriet har varit utsatt för mycket diskussion, såväl kritik<sup>51</sup> som försvar<sup>52</sup> med anledning av "upphovsmannen" Käsemanns definition:

Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat.<sup>53</sup>

Dock har kriteriet omformulerats i linje med de kännetecken som finns för *Third Quest* om den judiske Jesus i Sanders anda. Användningen i denna uppsats är den som många forskare nu delar<sup>54</sup>; en enkel dissimilaritet istället för den traditionellt dubbla, vilket innebär en diskontinuitet *enbart* gentemot den tidiga kyrkan, inte gentemot judendomen.<sup>55</sup>

Det som följande prövas emot i dissimilaritet är en urkyrka som inte domineras av det judiska folket, utan av andra etniciteter. Jag har utgångspunkten att denna, främst

---

om och kritik riktat mot kriteriet, se John P. Meier, *A Marginal Jew*, 1:176.; Stanley E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals* (JSNTSup 191; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 79-82.; Gerd Theissen och Dagmar Winter, *Die Kriterienfrage*, 17-19. Denna kritik kan även resas mot inkoherensskriteriet.

<sup>47</sup> Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus*, 90.

<sup>48</sup> Tom Holmén, "Authenticity Criteria," 47.

<sup>49</sup> Tom Holmén, "Authenticity Criteria," 47-48.; Tobias Hägerland, *Jesus and the Forgiveness*, 23-24.

<sup>50</sup> Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus*, 89.

<sup>51</sup> Se t.ex. John P. Meier, *A Marginal Jew*, 1:171-74. Han bygger sin kritik på Käsemanns definition av kriteriet, se not nedan. Det bör dock uppmärksammas att Meier arbetar utifrån en dubbel dissimilaritet.

<sup>52</sup> Se t.ex. Tobias Hägerland, "The Future of Criteria in Historical Jesus Research," *JSHJ* (2014 (forthcoming)): 1-24.

<sup>53</sup> Ernst Käsemann, "Das Problem des historischen Jesus," *ZTK* 51 (1954): 125-153, 144.

<sup>54</sup> Se t.ex. artikeln Tobias Hägerland, "Till dissimilaritetskriteriets försvar,."; Gerd Theissen och Dagmar Winter, *Die Kriterienfrage*, 179.; och jmf Stanley E. Porter, *The Criteria for Authenticity*, 74-76.

<sup>55</sup> Denna uppfattning är en självklar utgångspunkt för mig i mitt projekt att undersöka en (judisk) salomonsk typologi.

utomjudiska, kontext var tillkomstmiljön för de synoptiska evangelierna.<sup>56</sup> Vidare accepterar jag de traditionella dateringarna på evangelierna och vad dessa dateringar ger för konsekvenser vad gäller kontext med självklar mission till hedningar, påbörjade förföljelser och en pågående separation från judendomen.

*Flerbeläggsriteriet* åberopas om en utsaga eller en tradition finns belagd i två eller flera av varandra oberoende källor eftersom chansen då är stor att den är autentisk.<sup>57</sup> Om utsagan dessutom återfinns i olika genrer stärks kriteriet ytterligare.<sup>58</sup>

Kriteriet är starkt, men bygger på ett bejakande av tvåkällshypotesen. Inte heller detta kriterium skall användas negativt. Om enbart en version av ett motiv förekommer, kan det alltså inte bedömas som ej autentiskt.<sup>59</sup>

*Genanskriteriet* tillämpas då ord eller handlingar bevarade i källmaterialet bör ha varit genanta och/eller ha skapat svårigheter för den tidiga kristenheten. Dessa bör därför gå tillbaka till den historiske Jesus. Ingen redaktör skulle frivilligt ha skapat en tradition som vore svår att hantera.<sup>60</sup> Att generande traditioner finns i evangelierna indikerar i sig att de förmodligen var vitt spridda och ansågs ha viss myndighet.<sup>61</sup> Detta gör kriteriet till ett av de starkare.

Genanskriteriet har ofta slagits samman med diskontinuitetskriteriet och därmed bildat dissimilaritetskriteriet.<sup>62</sup> Flertalet forskare<sup>63</sup> väljer dock att skilja dem åt, där det starkaste argumentet för detta, vilket jag instämmer i, återfinns hos Hägerland:

While the criterion of discontinuity is, as we shall see, essentially an argument from silence, the criterion of embarrassment takes into account positive evidence of primitive Christian beliefs and is therefore a stronger criterion.<sup>64</sup>

## Negativa kriterier

*Implausibilitetskriteriet* anförs då en tradition uppvisar omöjligheter kopplade till Jesu tid och miljö och används således för att påvisa att detta inte är en autentisk tradition.<sup>65</sup> Det här är

---

<sup>56</sup> Jmf Geza Vermes, *The Authentic Gospel of Jesus* (London: Allen Lane, 2003), 378.

<sup>57</sup> Tobias Hägerland, "Till dissimilaritetskriteriets försvar," 55.; Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus*, 88-89.; John P. Meier, *A Marginal Jew*, 1:174.

<sup>58</sup> Tom Holmén, "Authenticity Criteria," 49.; John P. Meier, *A Marginal Jew*, 1:174-75 inklusive vidare hänvisningar i not 27 och 28.

<sup>59</sup> Tobias Hägerland, *Jesus and the Forgiveness*, 23.

<sup>60</sup> Tobias Hägerland, *Jesus and the Forgiveness*, 22.; John P. Meier, *A Marginal Jew*, 1:168-69.

<sup>61</sup> Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus*, 89.

<sup>62</sup> Holmén anser att så skall göras, se: Tom Holmén, "Authenticity Criteria," 49.

<sup>63</sup> Se t.ex. Tobias Hägerland, *Jesus and the Forgiveness*, 21-22.; Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus*, 89.; jmf Stanley E. Porter, *The Criteria for Authenticity*, 106-10.

<sup>64</sup> Tobias Hägerland, *Jesus and the Forgiveness*, 22.

<sup>65</sup> Tom Holmén, "Authenticity Criteria," 51-52.; Tobias Hägerland, "Till dissimilaritetskriteriets försvar," 54.

det enda självständiga, negativa kriteriet som bör anses starkt (ej på detaljnivå), med den reservationen att kunskapen om omständigheterna under Jesu tid inte är fullständiga.<sup>66</sup>

*Inkoherensskriteriet* används ifall en tradition eller ett motiv som har tillskrivits Jesus i ord eller handling står i kontrast till vad som bedömts som autentiskt med hjälp av positiva kriterier. Då bedöms detta som ej autentiskt. Detta kriterium är svagt och bör användas med försiktighet.<sup>67</sup>

#### 1.4.2.1.2. Kriteriernas plats i nutida Jesusforskning

Startskottet för kritiken gentemot de så kallade autenticitetskriterierna inom Jesusforskningen var artikeln "On Using the Wrong Tool" av Morna Hooker<sup>68</sup>. På senare år har många forskare bejakat Hookers kritik angående nämnd metodik. Med framväxten av en ny syn på historiografi och utvecklandet av bland annat minnesteorier, såsom *social memory theory*, har alltfler Jesusforskare (exempelvis Keith, Allison och Rodríguez) kommit att ta avstånd från de traditionella kriterierna. Detta fälts sammanfattade kritik gentemot kriteriemetodiken görs tydlig i den av Keith och Le Donne redigerade volymen *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*.<sup>69</sup> Utöver det fält som avvisar kriterier finns den grupp bestående bland annat av Le Donne som söker en medelväg.<sup>70</sup>

Kritiken mot kriterierna har tvingat dess användare till om- och nyprövning av metodiken för att försvara dess tillämpning i nutida forskning. Detta har lett till en förfinad och mer noggrann användning. Bland tillämparna av denna traditionella Jesusmetodik kan nämnas den finska Åboskolan, exemplifierat i Backs monografi *Han som kom: Till frågan om Jesu messianska anspråk*<sup>71</sup> och Hägerlands artikel "The Future of Criteria in Historical Jesus Research", vilken är ett försvar för kriteriernas bruk.<sup>72</sup>

Väl medveten om denna förändring inom Jesusforskningens metodik har jag ändå valt att i uppsatsens del angående den historiske Jesus använda mig av de traditionella kriterierna. Förutom argumentet ovan utifrån *critical realism* som teori är anledningarna till detta val huvudsakligen två: (a) kriteriemetodik applicerad på exorcismberättelserna är inte tillfredsställande, och (b) kriterierna tycks, om korrekt använda, ge mer upplysningar på detaljnivå vad gäller autenticitet än vad minnesforskningens fokus kring *gist* gör.<sup>73</sup>

---

<sup>66</sup> Tobias Hägerland, *Jesus and the Forgiveness*, 26-27.

<sup>67</sup> För kritik och fallgropar, se Tom Holmén, "Authenticity Criteria," 52.; Tobias Hägerland, *Jesus and the Forgiveness*, 27-28.

<sup>68</sup> Morna D. Hooker, "On Using the Wrong Tool," *TT* 75 (1972): 570-581, se särskilt 574-77.

<sup>69</sup> Chris Keith och Anthony Le Donne, *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity* (New York: T&T Clark, 2012).

<sup>70</sup> Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus*. Angående hans synsätt på äkthetskriterier, se särskilt 87-91.

<sup>71</sup> Sven-Olav Back, *Han som kom*.

<sup>72</sup> Tobias Hägerland, "The Future of Criteria," 1-24.

<sup>73</sup> Dale C. Allison Jr., *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 10-11.

### 1.4.2.2. *Typologi*

Typology, considered as a method of exegesis, may be defined as the establishment of historical connexions between certain events, persons or things in the Old Testament and similar events, persons or things in the New Testament. Considered as a method of writing, it may be defined as the description of an event, person or thing in the New Testament in terms borrowed from the description of its prototypical counterpart in the Old Testament.<sup>74</sup>

Efter att nu ha presenterat kriteriemetodiken som utgör den dominerande metoden i uppsatsen är det dags att beskriva hur arbetet med typologi skall ske. Citatet ovan är Woollcombes definition av begreppet *typologi*, en definition som jag har valt att använda mig av i denna uppsats. Det bör dock påpekas att en typologi inte enbart behöver begränsas till gammaltestamentliga texter. Grunden för denna jämförelse, kring Jesu eventuella färgande av en salomonsk typologi, läggs i uppsatsens första analyskapitel (2. Salomo som exorcist). Detta kapitel är en språngbräda in i följande kapitel där resultaten från detta första kapitel vävs in i efterföljande kapitel (se mer om detta i 1.4.2.3., 2.6. och 4-8).

Detta första kapitel innehåller en *deskriptiv* redovisning av det källmaterial som förknippar Salomo med demoner och/eller en möjlig verksamhet som exorcist. Dessa primärtexter presenteras i kronologisk ordning. Arbetet sker här på en *textnivå*. Efter denna redogörande metod förekommer en *analys* av redovisade texter för att visa på *utvecklingen* av den salomonska exorcismtypologin. Analysen fokuserar på hur den salomonska exorcismtypologins kontinuitet/diskontinuitet gestaltas. Ingen annan forskare har gjort just detta, utan de diskuterar antingen salomonska (exorcism)texter utan hänsyn till dateringar eller med inblandning av andra typologier och/eller andra texter. Efter analysen följer riktlinjer för efterföljande arbetes möjligheter och eventuella brister på möjligheter, samt hur analysresultaten skall förhållas till den *historiske* Jesus.

Detta leder in på hur *typologi* skall förhållas till *historia*. Det finns inom den nytestamentliga forskningen en uppfattning att det råder en dikotomi mellan dessa begrepp. Goulder, som har arbetat med typologi inom Apostlagärningarna, skriver om förhållandet mellan dessa begrepp: "*where there are no types, Acts is intended to be factual*" och "*the thicker the types, the less likely is the passage to be factual*".<sup>75</sup> Le Donne tillhör de forskare som inte anser att detta är en nödvändig, eller ens korrekt, dikotomi, vilket han visar i sin bok *The Historiographical Jesus*. Jag instämmer med Le Donne i att det inte behöver finnas en dikotomi mellan dessa begrepp. En syn på historia fri från tolkningsramar, typologier, vore svår eller snarast omöjlig att navigera i. Vi kan förvänta oss att Jesu samtida tolkade Jesu ord och gärningar genom, till exempel, typologier. Även Sanders identifierar det problematiska med nämnda

---

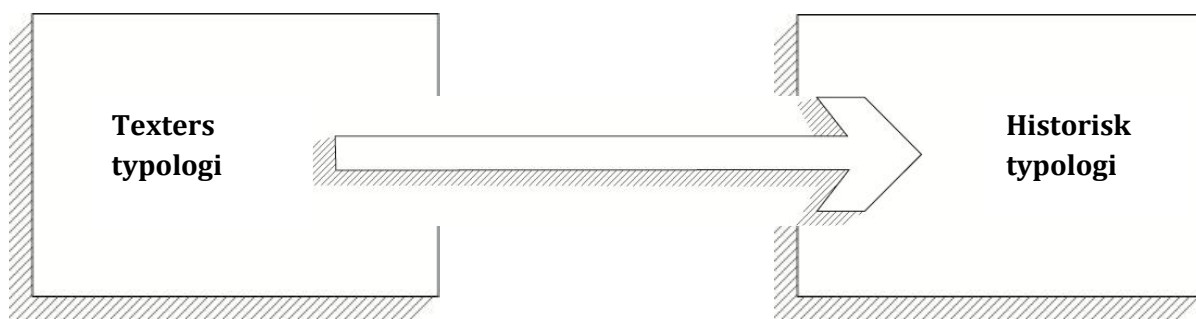
<sup>74</sup> K. J. Woollcombe, "The Biblical Origins and Patristic Development of Typology", i *Essays on Typology* SBT 22 (red. G. W. H. Lampe och K. J. Woollcombe; London: SCM Press, 1957), 39-75, 39-40.

<sup>75</sup> Michael D. Goulder, *Type and History in Acts* (London: S.P.C.K., 1964), 181-82 (hans kursiveringar).

dikotomi i sin undersökning, här om evangelisternas olika skildringar av Jesu barndom.<sup>76</sup> Le Donne preciserar det problematiska i Goulders förhållningssätt väl i följande citat:

When engaging in historical study of Jesus, the historian recognizes that much of Jesus' New Testament portrayal was modeled after scriptural precedents. Scriptural models, prophetic fulfillments, and overarching narrative grids are so much a part of the New Testament that scholarship has been forced to question how much these texts actually contribute to history proper. Indeed, how does one distinguish history from typology?<sup>77</sup>

Jag hoppas delvis komma förbi detta problem genom att *inte* se till evangelisternas typologier (vilket är ett vanligt undersökningsföremål). Genom en metodisk användning av autenticitetskriterierna kan således evangelisternas typologier förhoppningsvis skalas bort och kvar blir en bild av den *historiske* Jesus, vilket är undersökningsföremålet.

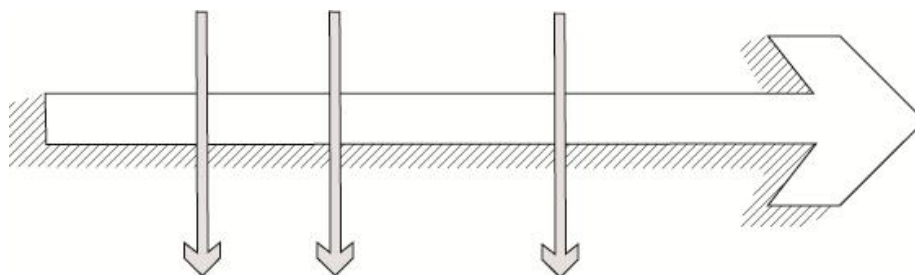


Figur 2: Textnivåns typologi skall förhållas till historisk typologi.

Då dessa primärtexters typologi är Salomo och har tillkommit, som skall redovisas, under lång tid är det möjligt att se på dessa ur ett *diakront* perspektiv. Jämförelsematerialet däremot, den historiske Jesus, kan beskrivas utgöra ett *synkront* perspektiv då Jesu eventuella exorcistiska verksamhet är begränsad till en kort tidsperiod. Den bild av Jesus som framträder i autenticitetsprövningen skall då förhållas till Salomo för att se *om* dessa korrelerar. Om så sker, är chansen stor att omgivningen uppfattade Jesus som formad av en salomonsk typologi. Om den salomonska typologin förändras gäller det att finna *var* det synkrona perspektivet möter det diakrona. Detta kan gestaltas på följande vis:

<sup>76</sup> Ed Parish Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London: The Penguin Group, 1993), särskilt 84-85.

<sup>77</sup> Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus*, 2.



Figur 3: Typologiundersökningen syftar till att undersöka var den salomonska exorcismtypologin (bred pil) möter den historiske Jesus (smala pilar). Där dessa perspektiv, det diakrona och det synkrona, möts uppstår en typologi. De olika smala pilarna visar att det är tekniskt möjligt att vi finner paralleller mellan Salomo och Jesus tidigt såväl som sent under Salomotypologins kronologiska utveckling.

Att förhålla den historiske Jesus till en eventuell typologi kan även försvaras med hjälp av Webbs utmärkta artikel "The Historical Enterprise and Historical Jesus Research".<sup>78</sup> Han menar att det i forskning om den historiske Jesus är, bland många andra saker, viktigt att förhålla en autenticitetsprövning och dess resultat till en större kontext, en tolkande process, för att bättre förstå och således utvärdera resultaten från en äkthetsprövning. Här kommer jämförelsen med Salomotypologin in.<sup>79</sup>

The historian brings contextual information to the data in order to interpret it. Thus, this is both a top-down and bottom-up approach: overall contexts need to be explored as alternative paradigms through which to view the data (i.e., top-down), and the specific data needs to be interpreted and evaluated in light of these contexts to determine which is most appropriate for the data and what is the evidentiary contribution of discrete pieces of evidence (i.e., bottom-up). The primary function of the interpretation at this point is to evaluate the data in terms of its evidentiary contribution to the data: how is a particular piece of Jesus tradition to be interpreted in light of the context provided and how probable is it that this particular piece of Jesus tradition goes back to Jesus (or is the product of later tradition or redaction)?<sup>80</sup>

Låt oss gå in på uppsatsens arbetsgång (särskilt c) för att där relatera till och kommentera citatet.

### 1.4.2.3. Arbetsgång

Det första kapitlet som följer på detta inledningskapitel är, som sagts ovan, en undersökning av den salomonska exorcismtypologin såsom den framträder i primärtexterna. Därefter följer ett inledningskapitel till Jesus som exorcist som leder in till ett analyskapitel för respektive exorcismberättelse som finns nedtecknad i evangelierna. Anledningen till att varje exorcismberättelse får sitt eget kapitel är, som vi skall se, att bilden av Jesus är diversifierad. Vardera berättelses undersökning består av fyra steg, vilka bygger på varandra och syftar till att gå från text till en rekonstruktion av den historiske Jesus för att sätta detta i relation till Salomo:

<sup>78</sup> Robert L. Webb, "The Historical Enterprise", 9-93.

<sup>79</sup> Robert L. Webb, "The Historical Enterprise", 33-38.

<sup>80</sup> Robert L. Webb, "The Historical Enterprise", 79.



- a) *Rekonstruktion av källor och traditioner*: Här finns drag av käll-, redaktions- och traditionskritik med bland annat analyser av indikationer på evangelisternas redigeringar.<sup>81</sup> Jag diskuterar relationen/relationerna mellan synoptikernas olika versioner och gör klart vilken/vilka versioner och vilka verser som jag tar min utgångspunkt i. Om *ord* eller *formuleringar* uppvisar tecken på en *premarkinsk tradition, traditionalitet*, utifrån texten, diskuteras detta i relevanta fall. Relevanta källor för perikopen rekonstrueras, t.ex. Q, då detta är en förutsättning för följande steg.
- b) *Autenticitetsprövning*: Äkthetskriterierna tillämpas på det material som återfinns i de rekonstruerade källorna. Undersökningen sker med ett kriterium i taget. Det är enbart de kriterier som går att tillämpa som kommer att skrivas ut under respektive prövning.
- c) *En salomonsk jämförelse*: Denna del inleds med en sammanfattning av vad som bör anses autentiskt med eventuella övriga viktiga påpekanden. Därefter kommer jag att relatera autenticitetsprövningens resultat till vad som i denna uppsats utgör en övergripande kontext (*top*) – en salomonsk exorcismtypologi, för att jämföra om, och i sådana fall, hur omgivningen tolkade den historiske Jesu ord och gärning (*down, data*) som präglade av Salomo. Denna jämförelses tillvägagångssätt beskrivs sedan tydligare i 2.6..
- d) *Sammanfattning*: Jag konkluderar om/hur den historiske Jesus bör, av omgivningen, ha varit uppfattad, tolkad, som formad av en salomonsk exorcismtypologi i aktuell berättelse/händelse (se mer i 2.6.).

## 1.5. Avgränsning, utgångspunkter och material

Primärmaterialet till kapitlet om Salomo förekommer på ett flertal språk; hebreiska, arameiska, latin och koptiska. För att underlätta en läsning och förståelse av de citat jag i dessa fall hänvisar till på grundspråk förekommer alltid en översättning, antingen av mig själv till svenska, eller med en hänvisning till en engelsk översättning. Urvalet av material har avgränsats till att enbart beröra skrifter och vissa arkeologiska fynd som på en textnivå binder samman Salomo med demoner och/eller exorcism, samt texter som har ansetts göra det inom tidigare forskning. Dessa källor rör sig över ett stort tidsspänn, vilket visar sig i att litteraturen inte enbart är daterad till innan och under Jesu tid, utan även är författad efter Jesu tid då dessa senare texter kommer att visa sig värdefulla. Dock kommer inte dessa texters innehåll, teologi och tillkomst (sociala och kulturella kontext) att diskuteras i djupare mån, utan jag är intresserad av just de ställen som förknippar Salomo med exorcism, oavsett om det är några få ord eller en hel skrift. Jag har av utrymmesmässiga skäl gjort

---

<sup>81</sup> Robert L. Webb, "The Historical Enterprise", 57-60. Webb anser att detta är så kallade "preliminary criteria", vilka alltid skall appliceras innan äkthetskriterierna på aktuell perikop. Även Back förordar ett sådant här steg inför tillämpning av kriterier, se Sven-Olav Back, *Han som kom*, särskilt 54-62.

avgränsningar mot rabbiniska skrifter, Talmud och targumer samt kyrkofäder vad gäller deras sätt att hantera Salomo som exorcist.<sup>82</sup> Därtill har jag valt att avgränsa mig från det vida omfång av litteratur som behandlar Salomo som en vis man, och likaså från den stora diskussionen om Salomo som Davids son inklusive teorier om davidisk messianism. Diskussionen kring titeln Davids son kommer att skynta fram där det är nödvändigt, men jag ämnar inte fastna i denna.

Jag ämnar inte undersöka de olika salomonska texternas inbördes relationer. Däremot ser jag på dem som tillhörande samma tradition genom att de alla på något vis hänvisar till en salomonsk exorcismtypologi. På så vis finns en relation mellan texterna, utan att de nödvändigtvis bygger på varandra. Detta betyder dock inte att jag inte menar att det kan föreligga faktiska relationer mellan texterna. Det jag är intresserad av är hur de skildrar Salomo som exorcist och ifall det finns en utveckling i denna syn, samt i sådana fall hur denna gestaltar sig. Det är inte heller Salomo som pseudopigraf jag intresserar mig för, utan Salomo i typologisk mening.<sup>83</sup>

När vi sedan går in på varje exorcismberättelse är uppsatsens främsta primärmaterial synoptikerna. Här arbetar jag utifrån Nestle-Alands 28:e upplagan. Vad gäller synsätt på evangelierna finns ett flertal utgångspunkter att påpeka. Den viktigaste förutsättningen är att jag i denna uppsats har valt att utgå ifrån tvåkällshypotesen med dess klassiska utformning angående synoptikernas relation till varandra och deras tillkomst. Jag ser således Markusevangeliet som det äldsta evangeliet och därmed som en oberoende källa. När Markus används är det den version av Markus som finns bevarad och nu tillgänglig i Novum, jag utgår alltså inte från någon form av Protomarkus.

Därtill utgår jag ifrån att en Q-källa i någon form (förmodligen skriftlig) har funnits, vilken har influerat Matteus och Lukas då de har haft tillgång till denna. Denna uppsats syfte är inte främst att rekonstruera Q. Däremot kräver utgångspunkten med Q:s existens att jag tar ställning för innehåll och utformning för att sedan kunna applicera kriterierna på Q:s material. När det gäller Q-källans ordalydelse utgår jag ifrån den rekonstruktion som finns presenterad i och argumenterad för i *The Critical Edition of Q*.<sup>84</sup> Enbart där jag anser det relevant och/eller där det finns tveksamheter vad gäller vilket ord eller liknande som har förekommit i Q kommer jag att utvärdera och analysera detta för att själv kunna ta ställning. Vidare är en utgångspunkt att det finns särstoff i Matteus och Lukas, de så kallade M- och L-källorna.

---

<sup>82</sup> Vid en större undersökning vore det önskvärt att lyfta in texter som *Dialogue of Timothy and Aquila*, *Sepher ha-Razim* och *Hygromanteia* då dessa ger en bild av Salomo som exorcist. För den intresserade finns en språngbräda vidare i detta hos Dennis C. Duling, "Solomon," 245.

<sup>83</sup> Pseudopigraf i betydelsen när skrifter tillskrivs en annan författare än den faktiska. (I fallet med Salomo finns det en stor mängd skrifter som bär Salomos namn.)

<sup>84</sup> James M. Robinson, Paul Hoffmann och John S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q : synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French translations of Q and Thomas* (Hermania Minneapolis: Fortress Press, 2000).

Johannesevangeliets ställning inom Jesusforskningen är under debatt rörande evangeliets relation till synoptikerna såsom oberoende eller beroende.<sup>85</sup> I denna uppsats har jag valt att avgränsa mig från Johannes. Det främsta skälet för detta är att Johannesevangeliet saknar berättelser om Jesus som exorcist.

Även *Thomasevangeliets* eventuella funktion inom rekonstruktionen av den historiske Jesus har diskuterats flitigt. Förespråkarna för en användning av evangeliet poängterar ett bruk av såväl den kompletta versionen av det koptiska evangeliet, såväl som av de grekiska fragmenten vid namn *Oxyrhynchus*.<sup>86</sup> Däremot har den senaste tidens publikationer rörande Thomasevangeliets betydelse ifrågasatts av såväl Goodacre<sup>87</sup> som Gathercole.<sup>88</sup> Dessa forskare har konkluderat att Thomasevangeliet har tillkommit sent och därmed är beroende av de synoptiska evangelierna. Jag finner deras argument övertygande, vilket gör att jag i denna uppsats *inte* kommer att beakta Thomasevangeliet som en oberoende källa. Betydande paralleller kommer dock att påpekas.

---

<sup>85</sup> Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* (1; Grand Rapids: Baker Academic, 2003), se särskilt 40-42 inklusive noter för föreläsare för dessa olika åsikter.

<sup>86</sup> John S. Kloppenborg, "Sources, Methods, and Discursive Locations in the Quest of the Historical Jesus", i *Handbook for the Study of the Historical Jesus 1: How to Study the Historical Jesus* (red. T. Holmén och S. E. Porter; Leiden: Brill, 2011), 241-290, 250-62. För fler föreläsare se även noterna i Tobias Hägerland, *Jesus and the Forgiveness*, 17.

<sup>87</sup> Mark Goodacre, *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics* (Grand Rapids: Eerdmans 2012).

<sup>88</sup> Simon Gathercole, *The Composition of the Gospel of Thomas: Original Language and Influences* (SNTSMS 151; Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

## 2. SALOMO SOM EXORCIST

Demoner och exorcism börjar förekomma under den intertestamentala litteraturens period. Från Gamla testamentets få hänvisningar, till exempel då David spelar för Saul som plågas av en oren ande i 1 Sam 16, och Satan som blir näpst i Sak 3:1-2, uppstår nu en tydligare dualistisk verklighet. Denna syn på tillvaron kommer att speglas i litteraturen från denna tid, både tematiskt och semantiskt, i såväl gammaltestamentliga apokryfer<sup>89</sup>, judiska pseudepigrafer<sup>90</sup> som Qumranlitteratur,<sup>91</sup> av såväl hellenistiskt som palestinsiskt ursprung där dessa teman förekommer i olika genrer, såsom psalmer och narrativ. I dessa skrifter figurerar olika personer som exorcister; ibland kända, ibland okända.

Inledningskapitlet klargjorde att det finns primärtexter som utmålar Salomo som exorcist och att det ur detta uppstod en uppfattning om Salomo som exorcisten *par excellence*. Mills uttrycker en liknande uppfattning i orden "...there is the approach that says Solomon was a demon-controller and exorcist, but more proficient than others of that type."<sup>92</sup> Ursprunget till denna väletablerade uppfattning har sitt ursprung, som visades i forskningsöversikten, i Fishers artikel "Can This Be the Son of David?".

Vi skall nu nedan undersöka de primärtexter som finns bevarade, vilka rör Salomo som exorcist för att se vad de egentligen har att säga om hur Salomo skildras som exorcist och om hans agerande i exorcistisk verksamhet. Strukturen på följande är kronologiskt tredelad med start i litteratur innan Jesu tid, därefter litteratur nära tiden för Jesu verksamhet, och slutligen en del som berör litteratur från 100 e.kr. och framåt.

### 2.1. Innan Jesu tid

#### 2.1.1. Gamla testamentet

Gamla testamentet har i ett övergripande perspektiv inte mycket skrivet om onda andar och/eller exorcism.<sup>93</sup> Ur ett snävare perspektiv finns ingenting som knyter samman Salomo

---

<sup>89</sup> Tobits bok.

<sup>90</sup> 1 Henok, Jubileerboken och Liber Antiquitatum Biblicarum.

<sup>91</sup> Genesisapokryfen, Messianska apokalypsen (4Q521), Nabonidus bön (4QprNab = 4Q242). Flertalet andra texter refererar kortfattat till exorcism och/eller demoner: 4Q510, 4Q511, 11QPsa, 11Q11, 4Q560 och 4Q266.

<sup>92</sup> Mary E. Mills, *Human Agents of Cosmic Power in Hellenistic Judaism and the Synoptic Tradition* (JSNTSup 41; Sheffield: JSOT Press, 1990), 52.

<sup>93</sup> Se Eric Sorensen, *Possession and Exorcism*, 47-53.

som person med dessa ting. Mills påpekar riktigt att ur detta ingenting i GT springer ändock en tradition och uppfattning om Salomo som exorcist (se nedan).<sup>94</sup> Varifrån och hur?

Det finns två traditioner förknippade med Salomo som har stöd i Gamla testamentet. Dessa två är vishet (חכמה) och naturkunskap, vilka dock inte har med demoner att göra, men i senare litteratur sammanbinds med hans exorcistiska verksamhet.<sup>95</sup> Visheten har sitt ursprung utifrån hänvisning till 1 Kung (t.ex. 3:5-14 och 5:9-14/RSV 4:29-34) och Predikaren jämte andra skrifter som tillskrivs Salomo. Till stöd för naturkunskapen hänvisas till 1 Kung 4:33 (5:13 MT):

<p>וַיְדַבֵּר, עַל-הַעֲצִים, מִן-הָאֲרָז אֲשֶׁר בְּלִבְנוֹן, וְעַד הָאֲזוֹב אֲשֶׁר יֵצֵא בְּקִיר; וְעַל-הַבְּהֵמָה וְעַל-הָעוֹף הַרְמָשׁ וְעַל-הַדְּגָיִם<sup>96</sup></p>	<p>καὶ ἐλάλησεν περὶ τῶν ξύλων ἀπὸ τῆς κέδρου τῆς ἐν τῷ Λιβάνῳ καὶ ἕως τῆς ὕσσώπου τῆς ἐκπορευομένης διὰ τοῦ τοίχου καὶ ἐλάλησεν περὶ τῶν κτηνῶν καὶ περὶ τῶν πετεινῶν καὶ περὶ τῶν ἔρπετῶν καὶ περὶ τῶν ἰχθύων.<sup>97</sup></p>	<p>Han talade om växterna, alltifrån cedern på Libanon till isopen som växer ut ur muren. Han talade om fyrfotadjur och fåglar, om kräldjur och fiskar.<sup>98</sup></p>
--	---	--

### 2.1.2. Apokryfiska psalmer (11Q11)

I Qumran har hittats ett flertal psalmer och en av dessa, 11Q11, binder samman David och Salomo med exorcistisk verksamhet.<sup>99</sup> Koskenniemi menar att denna texts ursprung är prequmranitiskt med en tillkomst kring 300-170<sup>100</sup> f.Kr. av en okänd författare. Texten är visserligen mycket förstörd och därmed svårtolkad, men klart är att 11Q11 bland annat innehåller en omskrivning av Psalm 91.<sup>101</sup> Rad två och tre går att läsa som följande:

<p>[ ה שלומה    ויקרא ]</p>	<p>[...] Solomon, and he will invo[ke...]</p>
<p>[ הרין    והשדים ]<sup>102</sup></p>	<p>[... the spirits and the demons]<sup>103</sup></p>

<sup>94</sup> Mary E. Mills, *Human Agents*, 52.

<sup>95</sup> James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, 668. Han går till och med så långt att han menar att Salomos rykte som exorcist växte fram ur hans kunskap om växter. Detta synes mig vara en alltför långdragen slutsats. Se även Mary E. Mills, *Human Agents*, 55.

<sup>96</sup> 1 Kung 5:13 (MT), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

<sup>97</sup> 1 Kung 5:13 (LXX).

<sup>98</sup> 1 Kung 4:33, Bibel 2000. Isop och cederträ finns omskrivet i Lev 14:4-52 och Num 19:6, 8 i dess olika ritualer. Växterna finns sedan i omnämnda i samband med exorcism i 4Q266 och *Pes. K. 4:7*. Jmf Todd E. Klutz, *Rewriting the Testament of Solomon: Tradition, Conflict and Identity in a Late Antique Pseudepigraphon* (LSTS 53; London: T&T Clark, 2005), 76.

<sup>99</sup> Att David komponerade sånger för att driva ut onda andar har en bakgrund i 1 Sam 16:14-23.

<sup>100</sup> Erkki Koskenniemi, *The Old Testament Miracle-Workers in Early Judaism* (WUNT 206; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 220.; Duling däremot, anser att en datering till tiden strax före eller strax efter Jesus är mer lämplig. Dennis C. Duling, "Solomon," 239.

<sup>101</sup> Eric Eve, *The Jewish Context of Jesus' Miracles* (JSNTSup 231; London: Sheffield Academic Press, 2002), 211-12.

<sup>102</sup> 11Q11. Hebreisk text från *The Dead Sea Scrolls Study Edition: Volume Two 4Q274-11Q31* (red. Martínéz, F G och Tigchelaar, E J C; Leiden: Brill, 1998), 1200-05.

<sup>103</sup> Översättning från *The Dead Sea Scrolls Study Edition: Volume Two 4Q274-11Q31* (red. Martínéz, F G och Tigchelaar, E J C; Leiden: Brill, 1998), 1200-05.

Resterande av det läsbara i Psalm 91 är tydligt exorcistiskt, och fokuserar på David. Ändock har vi här en text med möjligt tidigare ursprung som var i bruk i Qumrangemenskapen där Salomo förknippas med exorcism. Dock skildras ingenting om *hur* Salomo ansågs agera som exorcist.

### 2.1.3. Salomos vishet

*Salomos vishet* är en hellenistisk text, ursprungligen författad på grekiska med förmodat ursprung i Alexandria någon gång under första århundradet f.Kr.<sup>104</sup> Författaren är okänd, men skriften tillskrivs Salomo och står således i en senare visdomstradition tillsammans med *Syraks vishet*.<sup>105</sup> Innehållet är didaktiskt till sin karaktär med teman som rättfärdighet, orättvisa, avgudadyrkan och självklart vishet. En stor del av innehållet kretsar kring miraklen i samband med Israels folks uttåg ur Egypten.<sup>106</sup> I 7:15-22a går författaren, "Salomo", in och talar om sig själv i jag-form. Dessa verser har av Winston fått titeln "God is sole source of all-encompassing wisdom", vilka är en lovprisning till Gud för givandet av kunskap och vishet som exemplifieras med naturkunskap.<sup>107</sup> I denna lovprisning återfinns den vers (7:20) som ofta används för att visa på Salomos förmåga som exorcist:

---

φύσεις ζώων καὶ θυμούς θηρίων,	the natures of animals and the tempers of wild animals,
πνευμάτων βίας καὶ διαλογισμούς ἀνθρώπων,	the powers of spirits and the thoughts of human beings,
διαφορὰς φυτῶν καὶ δυνάμεις ῥιζῶν <sup>108</sup>	the varieties of plants and the virtues of roots <sup>109</sup>

---

I översättningen av denna vers uppstår två problem: a) ska πνευμάτων förstås som andar eller vindar?, b) om ordet syftar på andar, vad för slags andar? "Andar" är frekvent förekommande i skriften och tycks vara en rimlig översättning här. Däremot är jag tillsammans med Eve tveksam till om översättningen åsyftar onda andar då det i sådana fall skapar en litterär diskontinuitet, vilket har sin grund i två argument: rad ett och tre går från stort till smått och rad ett handlar om djur och rad tre handlar om växter. Därtill nämner *Salomos vishet* inte onda andar eller exorcism på något annat ställe; däremot talas det flertalet gånger om människans ande (2:3, 5:3, 15:11, 16, 16:14). Eve lyfter fram en tolkningsmöjlighet

<sup>104</sup> Craig A. Evans, *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation* (Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 1992), 13.; Eric Eve, *The Jewish Context*, 87. För en utförligare diskussion kring datering, se Lester L. Grabbe, *Wisdom of Solomon* (GAP Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 87-91.

<sup>105</sup> Vid denna tid i Egypten förmeras antalet sånger och ordspråk tillskrivna Salomo i LXX för att än mer betona hans vishet; MT tillskriver Salomo 1005 sånger som i LXX blir 5000 sånger.

<sup>106</sup> Craig A. Evans, *Noncanonical Writings*, 12.; Eric Eve, *The Jewish Context*, 92-93.

<sup>107</sup> David Winston, *The Wisdom of Solomon: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 43; New York: Doubleday & Company, Inc., 1979), 173.

<sup>108</sup> *Salomos vishet* 7:20. Grekisk text från *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (red. Rahlfs, A; Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, volym II, 1935).

<sup>109</sup> NRSV.

att detta då syftar till människans rationella och emotionella sidor.<sup>110</sup> Ur detta finns det således inga *starka* argument för att Salomo framställs som kontrollerande onda andar utifrån *Salomos vishet*.

#### 2.1.4. Liber Antiquitatum Biblicarum

*Liber Antiquitatum Biblicarum* (även kallad Pseudo-Filon, men härefter *L.A.B.*) författades förmodligen först på hebreiska för att sedan översättas till grekiska och därefter till latin. Idag finns enbart skriften bevarad på latin. Majoritetsuppfattningen rörande datering av skriften är kring 70 f.Kr. av en okänd författare som skriver till judar i Palestina. Innehåll och språk påminner om haggadiska midrasher där tidigjudiska doktriner placeras i munnen på bibliska personer och bibliska mirakelgörare förekommer frekvent.<sup>111</sup> I kapitel 60 vers 3 finner vi följande:

---

Arguet autem te metra nova unde natus sum, de qua nascetur post tempus de lateribus meis qui vos domabit. <sup>112</sup>	But let the new womb from which I was born rebuke you, from which after a time one born from my loins will rule over you. <sup>113</sup>
--	--

---

Citatet kommer ur det sammanhang där David spelar för den besatte Saul som en omskrivning av 1 Sam 16:14-23, vilket här har fått en profetisk underton. Den mystiska versen i *L.A.B.* 60:3 har ibland förståtts messianskt, men allt oftare och med starkare argument, förståtts syfta till Davids avkomma – Salomo.<sup>114</sup> Tolkningen bygger på att det latinska *metra* förstås metonymiskt från sin grekiska föregångare μήτρα (ursprung, källa) och således pekar på Salomo,<sup>115</sup> vilket då enligt Duling sätts in i en kunglig Davids son-tradition.<sup>116</sup> *L.A.B.* ger oss i så fall ytterligare en primärkälla som förknippar Salomo med exorcism, men med ett tydligare fokus på David.

## 2.2. Under Jesu tid

### 2.2.1. Antiquitates Judaicae

Josefus (ca 37-100 e.Kr.) *Antiquitates Judaicae* (härefter *Ant.*) färdigställdes runt år 94 i sina 20 band. De tio första banden följer den bibliska berättelsen från Adam och Eva, medan

---

<sup>110</sup> Eric Eve, *The Jewish Context*, 104.; jmf Dennis C. Duling, "Solomon," 238.; David Winston, *The Wisdom*, 175.

<sup>111</sup> Craig A. Evans, *Noncanonical Writings*, 33.; Erkki Koskenniemi, *Miracle-Workers in Early Judaism*, 191.

<sup>112</sup> *L.A.B.* 60:3.

<sup>113</sup> Översättning från "Pseudo-Philo" (översatt av Harrington, D J), *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 volymer; red. Charlesworth, J H; New York: Doubleday, 1983-85) 2:297-377, 373.; Lidija Novakovic, *Messiah, the Healer of the Sick: A Study of the Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew* (WUNT 170; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 100-01.

<sup>114</sup> Eric Eve, *The Jewish Context*, 139.; Lidija Novakovic, *Messiah, the Healer*, 100-01.

<sup>115</sup> Erkki Koskenniemi, *The Old Testament Miracle-Workers in Early Judaism* (ibid.206; 2005), 221-22.

<sup>116</sup> Dennis C. Duling, "Solomon," 240-41.

nästföljande 10 band innehåller det judiska folkets historia efter bibeltexternas skildringar fram till det judiska kriget.

Salomo förekommer ofta i *Ant.*,<sup>117</sup> men även i Josefus verk *Contra Apionem*. Överlag framställs Salomo i ett positivt sken hos Josefus.<sup>118</sup> Torijano har dock argumenterat för att Josefus Salomo inte är den bibliska Salomo, utan att Salomo har formats om till en hermetisk, vis kung med kunskap om astrologi, magi och växter.<sup>119</sup> I *Ant.* åttonde band finner vi Salomo i en kontext för exorcism, vilket är den enda rapporterade sådana i judisk litteratur vid Jesu tid. Det hänvisas till honom i samband med att den vanligtvis mirakelskeptiske<sup>120</sup> Josefus beskriver sin ögonvittnesskildring av Eleasars exorcism (se bilaga 1 med vers 46-49). Även om detta är Josefus skildring av hur Eleasar gjorde, ser vi att Eleasar var beroende av Salomo i sitt utförande av exorcismen. Salomo utmålas som upphovsmannen till de tre komponenter som påbjuds i exorcismen (47):<sup>121</sup>

---

προσφέρων ταῖς ῥίσι τοῦ δαιμονιζομένου τὸν δακτύλιον ἔχοντα ὑπὸ τῇ σφραγίδι ῥίζαν ἐξ ὧν ὑπέδειξε Σολόμων ἔπειτα ἐξείλκεν ὄσφρομένω διὰ τῶν μυκτῆρων τὸ δαιμόνιον, καὶ πεσόντος εὐθὺς ἀνθρώπου μηκέτ' εἰς αὐτὸν ἐπανήξειν ὄρκου, Σολόμωνός τε μεμνημένος καὶ τὰς ἐπωδὰς ἃς συνέθηκεν ἐκείνος ἐπιλέγων.<sup>122</sup>

Bringing up to the nose of the demonized person a ring that had under its seal a root from among those prescribed by Solomon, he [Eleazar] would then draw out the demonic [presence] through the nostrils, as the man sniffed. Upon the man's immediately falling down, he adjured the demonic [presence] not to return to him again, making mention of Solomon and likewise reciting the incantations he had composed.<sup>123</sup>

---

- a) Ringen (δακτύλιος) med en rot (ρίζα) under dess sigill (σφραγίς) används för att dra ut (ἐξέλκω) demonen – *handling, redskap*, och den besatte faller ner (πίπτω) efter exorcismen.
- b) Demonen förbjuds återkomma (ἐπανήκω) i samband med nämmandet (μιμνήσκω) av Salomo – *namn som källa för auktoritet*.
- c) Besvärjelser (ἐπωδή) komponerade av Salomo reciteras – *ord*.<sup>124</sup>

Det står alltså tydligt av Josefus skildring att Eleasar använder en teknik han har lärt sig, vilken är tillskriven Salomo. Om roten som nämns är *baaras*, så finns den omskriven i Josefus *Bellum Judaicum* 7.180-85 (även i Jubileerboken 10:11-14 och 2 Henok 7:1<sup>125</sup>) där den beskrivs

---

<sup>117</sup> Särskilt *Ant.* 7 och 8 då de återberättar Krönikeböckerna och Kungaböckerna.

<sup>118</sup> Bankole P. Davies-Browne, "The Significance of Parallels between the Testament of Solomon and Jewish Literature of Late Antiquity (between the closing centuries BCE and the Talmudic Era) and the New Testament", (Doktorsavhandling, St Andrews, 2003): 136-37.

<sup>119</sup> Pablo A. Torijano, *Solomon the Esoteric King: From King to Magus, Development of a Tradition* (JSPSup 73; Leiden: Brill, 2002), 95-105.

<sup>120</sup> Dennis C. Duling, "The Eleazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom in Flavius Josephus's *Antiquitates Judaicae* 8.42-49," *HTR* 78 (1985): 1-25, 9-12 inklusive fotnoter.

<sup>121</sup> För en mer detaljerad formanalys av mirakelberättelsen, se Dennis C. Duling, "The Eleazar Miracle," 4-5.

<sup>122</sup> Josefus, *Ant.* 8:47.

<sup>123</sup> Översättning från PACE, version från The Brill Josephus Project.

<sup>124</sup> Jmf Dennis C. Duling, "Solomon," 241.

<sup>125</sup> Erkki Koskeniemi, *Miracle-Workers in Early Judaism*, 262 not 170.



som mäktig i samband med exorcism.<sup>126</sup> Det anmärkningsvärda är att rötter i helande- och exorcismbruk var en känd föreställning vid denna tid i den *hellenistiska* världen med bakgrund i Theophrastus av Eresus (ca 370-288 f.Kr.) verk *Enquiry into Plants*.<sup>127</sup> Det kan således hända att "ingredienseerna" i Josefus exorcismskildring här har sitt ursprung i den hellenistiska världen.<sup>128</sup> Dock görs inte Salomo till en hellenistisk θεῖος ἀνὴρ ("divine man") eftersom beskrivningen överlag påminner om en magiker.<sup>129</sup>

Josefus reflektion över det han bevittnar är intressant (49) eftersom han menar att genom Eleasars exorcism är Salomos vishet (σοφία) och hans förstånd (σύνεσις) manifesterat. Denna avslutande kommentar med fokus på visheten står i koherens med vad Josefus skriver innan rapporten om exorcismen (se bilaga med vers 42-45).<sup>130</sup>

I dessa verser prisas Salomo för sin intelligens och vishet (42), för sin diktkonst och sin kunskap om natur och djur (44). Att Salomos vishet upphöjs så här återfinns även på andra ställen i *Ant.* (t.ex. *Ant.* 8.182, 190), men än mer i *Contra Apionem*. Som del av denna vishet följer, enligt Josefus, Salomos insikt i den andliga världen (45) där Josefus berättar att Salomo *av Gud* lärde sig följande kopplat till en exorcistisk verksamhet:

---

παρέσχε δ' αὐτῷ μαθεῖν ὁ θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις: ἐπωδάς τε συνταξάμενος αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα καὶ τρόπους ἐξορκώσεων κατέλιπεν, οἷς οἱ ἐνδούμενοι τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελθεῖν ἐκδιώξουσι.<sup>131</sup>

God also enabled him to learn the technique against demons for the benefit and healing of humans. He composed incantations by which illnesses are relieved, and left behind exorcistic practices with which those binding demons expel them so that they return no more.<sup>132</sup>

---

Exorcismteknik (τέχνη):

\* besvärjelser (ἐπωδή).

\* *praxis* – binda (ἐνδέω), förbjuda att återvända (ἐπανερχομαι), fördriva (ἐκδιώκω).

Det bör även poängteras att Josefus i citatet ovan länkar samman helande (θεραπεία) med exorcism.

---

<sup>126</sup> Eric Eve, *The Jewish Context*, 45.; Lidija Novakovic, *Messiah, the Healer*, 98.; Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 36.

<sup>127</sup> Theophrastus, *Enquiry into Plants and Minor Works on Odours and Weather Signs, II*, bok ix., Hort.

<sup>128</sup> Bankole P. Davies-Browne, *The Significance of Parallels*, 145.

<sup>129</sup> Pablo A. Torijano, *Solomon the Esoteric King*, 100 inklusive not 35.

<sup>130</sup> Bankole P. Davies-Browne, *The Significance of Parallels*, 151.; Erkki Koskenniemi, *Miracle-Workers in Early Judaism*, 259.

<sup>131</sup> Josefus, *Ant.* 8:45.

<sup>132</sup> Översättning från PACE, version från The Brill Josephus Project.

## 2.3. Efter Jesu tid

### 2.3.1. Adamsapokalypsen

*Adamsapokalypsen* är en koptisk skrift funnen i Nag Hammadi<sup>133</sup> med tydligt gnostiska drag, men med en tidigare datering till förmodligen andra århundradet. Huvudberättelsen rör Adams samtal med Set där han berättar om den *gnosis* han uppnådde, men vilken gick förlorad då demiurgen separerade Adam från Eva. Därpå följer långa profetior om den stora förstörelsen som komma skall. I mitten av denna text förekommer plötsligt Salomo i en uppräknig av riken och deras ursprung, där Salomo försöker finna jungfrun som framkallat det fjärde riket.

---

ΑΣΟΛΟΜΩΝ ΣΩΦΩ ΤΑΥΟ  
ΝΤΕΡΕΤΡΑΤΙΑ Ν ΤΕ ΝΙΔΑΙΜΩΝ  
ΕΚΩΤΕ ΝΣΑ † ΠΑΡΘΕΝΟΣ.<sup>134</sup>

Solomon himself sent out his army of  
demons – to seek after the virgin  
(7:13/5-6)<sup>135</sup>

---

Salomo får tag på kvinnan och gör henne gravid, vilket ger honom makt och styrka. Därefter försvinner Salomo från skriften lika plötsligt som han dök upp. Salomo har i denna tradition makt över demoner i den betydelsen att han kan befalla demoner att utföra hans order då demonerna står i hans tjänst. (Därtill nämns även här en rot, vilken antas vara *baaras*.<sup>136</sup>)

### 2.3.2. Papyri Graecae Magicae

*Papyri Graecae Magicae* (härefter *PGM*) är en stor samling med magiska besvärjelser, hymner, formler och ritualer av ytterst varierande karaktär som härstammar från det grekisk-romerska Egypten. Innehållet är synkretistiskt, med en blandning av grekisk, egyptisk och judisk magi samt med vissa kristna inslag. Dateringen av papyrussamlingen är oklar, men vissa traditioner går tillbaka till ca 100 f.Kr. Emellertid härrör det mesta från två-trehundratalet e.Kr.<sup>137</sup>

Även i denna samling nämns Salomo, dock utan någon större betydelse. Följande finns:<sup>138</sup>

---

<sup>133</sup> Salomos namn nämns i fyra av de 52 traktaterna från Nag Hammadi, men dessa andra är utan betydelse för min uppsats. För den intresserade, se en introduktion till dessa i Todd E. Klutz, *Rewriting the Testament of Solomon*, 81-83.

<sup>134</sup> *Adamsapokalypsen* 7:13.

<sup>135</sup> Per-Arne Linder, *The Apocalypse of Adam Nag Hammadi Codex v,5 considered from its Egyptian Background* (LSAAR 7; Ödeshög: Lund Studies in African and Asian Religions, 1991), 85.

<sup>136</sup> Erkki Koskenniemi, *Miracle-Workers in Early Judaism*, 261-62 inklusive tillhörande fotnoter.

<sup>137</sup> *The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spells*. (översatt av Betz, H D; Chicago: The University of Chicago Press, 2:a utgåvan, 1986), xli-xlvi.

<sup>138</sup> Följande är hämtade från *The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spells*. (översatt av Betz, H D; Chicago: The University of Chicago Press, 2:a utgåvan, 1986).

PGM IV.850-929	Rubriken "Charm of Solomon that produces a trance". <sup>139</sup>
PGM IV. 3040	"...I conjure you, every daimonic spirit, to tell whatever sort you may be, because I conjure you by the seal / which Solomon placed on the tongue of Jeremiah, and he told. ..." <sup>140</sup>
PGM XCII. 1-16	"...The eyes of Solomon..."
PGM XCIV. 17-21	Rubriken "For those possessed by daimons": "... T . . . Y . . . depart . . . YT. . . ." The things prescribed below . . . / "ATR . . . Y SOLOMON . . . is washed. . . ."

Det av ovan som är intressant är att det grekiska ordet bakom "conjure" i IV. 3040 är ἐξορκίζω. Här knyts en salomonsk tradition samman med exorcism eftersom "jaget" här anses starkt nog att kunna driva ut vilken demon som helst då han använder en exorcismteknik förbunden med Salomo.

### 2.3.3. Salomos testamente

*Salomos testamente* författades på grekiska av en förmodligen kristen författare någon gång innan trehundralets slut.<sup>141</sup> Trots att en del har velat hävda en datering av vissa traditioner till innan Jesu tid, står det ändå klart att skriften inte har sin tillkomst innan vår tideräknings start. Förslagen på tillkomstort är skiftande; Mindre Asien, Egypten, Babylonien eller Palestina/Syrien.<sup>142</sup> Innehållet är en 26 kapitel lång folksaga med synkretistiska inslag som återberättar Salomos tempelbygge. Den röda tråden som ligger till grund för händelserna i skriften är Salomos vishet.<sup>143</sup> Detta kombineras med demonologi, angelologi och astrologi samt Guds förmåga att rädda människor undan demoniska attacker.<sup>144</sup>

Berättelsen är den tydligaste skriften om Salomos exorcistiska verksamhet och kretsar kring hans möten med olika demoner och har därför kallats "rituelles Handbuch zur Dämonologie".<sup>145</sup> Huvudlinjen i skriften är att Salomo hindras av en demon i tempelbygget, vilket får honom att be till Gud om hjälp. Guds svar är givandet av en sigillring med magiska egenskaper. Denna ger honom auktoritet över alla demoner och kunskap om deras namn och gärningar.<sup>146</sup> Således drar även Davies-Browne slutsatsen att *Salomos testamente*

<sup>139</sup> Det är oklart varför denna besvärjelse har Solomos namn i sin titel då den till sitt innehåll inte på något vis anknyter till Salomo eller ens till judisk magi, snarare är den hednisk till sin karaktär.

<sup>140</sup> Denna vers ingår i en större besvärjelse att användas vid demonbesättelse och i IV. 3020 går att läsa: "I conjure you by the god of the Hebrews, / Jesus, ...".

<sup>141</sup> Detta är något av en gängse uppfattning. För en utförlig diskussion och sammanställning av forskningsläget, särskilt kring daterings- och traditionslager, se Bankole P. Davies-Browne, *The Significance of Parallels*, 2-10.

<sup>142</sup> Bankole P. Davies-Browne, *The Significance of Parallels*, 5-7. De olika förslagen har sin grund i paralleller till olika materials demonologi.

<sup>143</sup> Bankole P. Davies-Browne, *The Significance of Parallels*, 299.

<sup>144</sup> Dennis C. Duling, "Solomon," 242.; Craig A. Evans, *Noncanonical Writings*, 30. Angående Lövestams och McCowns uppfattning att en del material är tillkommit i en prekristen kontext och Dulings vederläggning av detta, se Dennis C. Duling, "Solomon," 243.

<sup>145</sup> Peter Busch, *Das Testament Salomos: Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung* (TUGAL 153; Berlin: Walter de Gruyter, 2006), 45.

<sup>146</sup> Lidija Novakovic, *Messiah, the Healer*, 101.

kan ses som en handbok i hur man hanterar och övervinner demoner<sup>147</sup>. Följande är hämtat från 13/1:5b-7:<sup>148</sup>

---

Καὶ ταῦτα ἀκούσας ἐγὼ ὁ βασιλεὺς Σολομῶν εἰσηλθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ καὶ ἐδεήθην ἐξ ὅλης μου τῆς ψυχῆς ἐξομολογούμενος αὐτῷ νύκτα καὶ ἡμέραν ὅπως παραδοθῆ ὁ δαίμων εἰς τὰς χεῖράς μου καὶ ἐξουσιάσω αὐτόν. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαί με πρὸς τὸν Θεὸν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ἐδόθη μοι παρὰ κυρίου Σαβαώθ διὰ Μιχαὴλ τοῦ ἀρχαγγέλου δακτυλίδιον ἔχον σφραγίδα γλυφῆς λίθου τιμίου. καὶ εἶπέ μοι »λάβε, Σολομῶν υἱὸς Δαυίδ, δῶρον ὃ ἀπέστειλέ σοι κύριος ὁ Θεὸς ὁ ὑψιστος Σαβαώθ, καὶ συγκλείσεις πάντα τὰ δαιμόνια τὰ τε θηλυκὰ καὶ ἀρσενικὰ καὶ δι' αὐτῶν οἰκοδομήσεις τὴν Ἱερουσαλὴμ ἐν τῷ τὴν σφραγίδα ταύτην σε φέρειν τοῦ Θεοῦ.«<sup>149</sup>

...praising him [God] day and night, begged with all my soul that the demon might be delivered into my hands and that I might have authority over him. Then it happened that while I was praying to the God of heaven and earth, there was granted me from the Lord Sabaoth through the archangel Michael a ring which had a seal engraved on precious stone. He said to me, "Solomon, Son of David, take the gift which the Lord God, the highest Sabaoth, has sent to you; (with it) you shall imprison all the demons, both female and male, and with their help you shall build Jerusalem when you bear this seal of God."<sup>150</sup>

---

Denna vers innehåller många komponenter som förekommer även längre fram i skriften:

- Demonerna tvingas efter möten med Salomo att hjälpa till att bygga templet.
- Salomos titlar. Salomo kallas av demoner både *kung* (mer än 20 gånger βασιλεύς), *herre* (47, 73<sup>151</sup> κύριος) och *Dauids son* (1, 5, 24, υἱὸς Δαυὶδ).<sup>152</sup>
- Salomo beskrivs ha fått auktoritet (ἐξουσιάζω) från Gud över alla demoner (1, 5, 34, 59, 72, 117). Till detta knyter Salomo sin vishet (σοφία), vilken nämns tiotalet gånger.
- Salomo ber, tackar och lovprisar Gud efter ett möte med en demon.
- Ringens förekommer frekvent i skriften i sammanhang som beskriver hur demonerna besegras av Salomo (32/6:11-7:5a):

---

ἐγὼ δὲ Σολομῶν ἀκούσας ταῦτα ἐπετίμησα αὐτόν καὶ εἶπον »σιώπησαι καὶ πρίζε τὰ μάρμαρα καθὼς προσέταξά σοι.« Καὶ εὐλογήσας τὸν θεὸν ἐγὼ Σολομῶν ἐκέλευσα παρῆναι μοι ἕτερον δαίμονα· καὶ ἦλθε πρὸ προσώπου μου. καὶ ἦν τὸ πρόσωπον ἐπιφέρων ἐν τῷ ἀέρι ἄνω ὑψηλὸν καὶ τὸ ὑπόλειπον τοῦ σώματος εἰλούμενον ὡσεὶ κοχλίας. καὶ ἔρρηξε στρατιώτας οὐκ ὀλίγους καὶ ἤγειρε καὶ λάβρον κονιορτὸν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ

When I, Solomon, heard these things, I rebuked him and said, "Be silent and continue cutting marble just as I ordered you." After I praised God, I, Solomon, requested the presence of another demon and he appeared before me. He was bearing his face on the air high above and the remaining part of his body was crawling along like a little snail. Suddenly, he broke through a large contingent of soldiers raised up a blustering cloud of dust from the earth,

---

<sup>147</sup> Bankole P. Davies-Browne, *The Significance of Parallels*, 1.

<sup>148</sup> Det finns två olika sätt att hänvisa till specifika avsnitt i *Salomos testamente*. Ett av dessa är en klassisk kapitel- och versindelning, till vilken det hänvisas i citat. Det andra sättet består av enbart nummerindelning placerade i marginalen, ofta inom parantes. Detta system härstammar från Conybeares översättning och förekommer i de flesta versioner av översättningar. Jag kommer enbart att hänvisa till detta nummersystem när enstaka ord eller fraser diskuteras.

<sup>149</sup> *Salomos testamente* 13/1:5b-7.

<sup>150</sup> Översättning från "Testament of Solomon" (översatt av Duling, D C), *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 volymer; red. Charlesworth, J H; New York: Doubleday, 1983-85) 1:935-987, 962.

<sup>151</sup> Salomo använder "Herre" som tilltal i sin lovprisning och två gånger, 24, 73, som åkallan vid bindande av demonen.

<sup>152</sup> Dock är det enbart två gånger som Salomo tilltalas Dauids son.

---

ἀνέφερον ἄνω καὶ πολλὰ ἔρριπτεν) ἐπὶ τὸ ἐμὲ  
θαμβεῖσθαι, καὶ εἶπον· »τίνα ἔχω ἐρωτῆσαι;« ἕως  
ἐπὶ πολὺ. καὶ ἀναστάντος μου ἔπτυσσα χαμαὶ κατ'  
ἐκείνον τὸν τόπον καὶ ἐσφράγισα τῷ δακτυλιδίῳ  
τοῦ Θεοῦ, καὶ οὕτως ἔστη ἡ αὔρα. τότε ἠρώτησα  
αὐτόν λέγων· »σὺ τίς εἶ;« καὶ οὕτως κονιορτὸν  
τινάξας ἀπεκρίθη μοι· »τί θέλεις, βασιλεῦ  
Σολομῶν;« ἀπεκρίθην δὲ αὐτῷ· »εἰπέ μοι τί λέγεις  
κάγῳ σε ἐρωτᾶν θέλω.« οὕτως δὲ εὐχαριστῶ τῷ  
θεῷ τῷ σοφίσαντί με πρὸς τὰς βουλάς αὐτῶν  
ἀποκρίνεσθαι. ἔφη δέ μοι ὁ δαίμων· »ἐγὼ  
καλοῦμαι Λιξ Τέτραξ.« εἶπον δὲ αὐτῷ· »τίς ἡ  
πρᾶξις σου;« ἔφη δέ· »ἀνθρώπους σκιορπίζω καὶ  
στρόφους ποιῶ καὶ πῦρ ἄπτω καὶ ἀγροὺς  
ἐμπυρίζω καὶ οἴκους καταργῶ. ...<sup>153</sup>

transported it upward, and hurled it against me  
many times (while I watched) in amazement. I  
exclaimed, "What do we have here?" [But this  
continued] for a long time. When I stood up, I spat  
on the ground at that spot and I sealed (him), saying,  
"Who are you?" After he had stirred up another  
cloud of dust, he answered me, "What do you want,  
King Solomon?" I answered him, "Tell me what you  
are called; also, I want to interrogate you." Thus, I  
give thanks to God who instructs me as to how to  
respond to their evil plots. So the demon said to me,  
"I am called Lix Tetrax." "What is your activity?" I  
queried. He responded, "I create divisions among  
men, I make whirlwinds, I start fires, I set fields on  
fire, and I make households non-functional. ...<sup>154</sup>

---

Detta illustrerar ett av de tillfällen då demoner befalls fram till Salomo. I många av dessa används ringen med framgång för att avvärja dem. Den ständigt återkommande dialogen mellan Salomo och demonen/demonerna är Salomos fråga "Vem är du?" och demonens/demonernas svar med sitt namn och sin gärning.<sup>155</sup> I exemplet ovan förekommer en kamp där demonen inte genast lyder, vilket tillhör undantagen (21, 32, 57). En del möten innebär även att demonerna ber om nåd (11, 25, 68, 72), eller att de är högljudda (30, 44). Salomos hantering av demonerna, förutom att fråga om deras namn, finns beskrivet i orden *försegla* (mer än 10 gånger, σφραγίζω), *binda* (ca 10 gånger, δεσμεύω), *näpisa* (32, ἐπιτιμάω), *befalla/besvärja* (24, 52, 127, ὀρκίζω) i Gud Sebaots namn samt *fördöma* (25, 53, 63, 107, 116, κατακρίνω). Även verbet *tiga* (*Itysta*) förekommer på ett antal ställen (σιωπάω). Bland mängden demoner figurerar även Beelsebul, demonernas furste, ett tiotal gånger.

Det vi möter i *Salomos testamente* är dialoger mellan honom och demoner med namn och speciella områden de besätter. Salomos hantering av dessa består både av ord och gärningar med hjälp av ett redskap, ringen,<sup>156</sup> *Salomos testamente* inleds med att en pojke med en demon, Ornias, befrias med hjälp av ringen (2-11). Sammanfattningsvis framträder Salomo som en vis man med auktoritet över alla demoner.

### 2.3.4. Arkeologi

Utöver de litterära traditioner som ovan har redovisats bör någonting sägas om de arkeologiska fynd som har gjorts då arameiska magiskålar ("incantation bowls") daterade till ca 500-600 e.Kr. har grävts fram i stor mängd. Dess insidor har inskriptioner för att besvärja demoner, vilka pekar på en tydlig salomonsk exorcismtradition då 18 skålar har inskriptionen:

---

<sup>153</sup> *Salomos testamente* 32/6:11-7:5a.

<sup>154</sup> Översättning från "Testament of Solomon" (översatt av Duling, D C), *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 volymer; red. Charlesworth, J H; New York: Doubleday, 1983-85) 1:935-987, 968-69.

<sup>155</sup> Ofta förekommer även en beskrivning av demonens utseende, vilket ofta är djurliknande. Därtill nämns ofta det geografiska området, vilket demonen kontrollerar.

<sup>156</sup> 119-120 handlar dock om hur en demon stängs in i en flaska.

Därtill har 12 eller 13 skålar inristningar som nämner Salomos ring.<sup>158</sup> Det dessa fynd visar är en tro på Salomos auktoritet och att åkallan av hans namn innebär en makt och kontroll över demoner som då kan befallas att lämna den besatte. Ringen visar på en teknik med materiellt hjälpmedel som har en bakomliggande föreställning av att Salomos antagna makt kan förflyttas till den person som agerar i Salomos namn och med Salomos ring.

## 2.4. Analys av den salomonska exorcismtypologins utveckling

Vi skall nu sammanfatta och dra slutsatser utifrån den deskriptiva beskrivningen ovan. Vi skall se på den tematiska utvecklingen i  *dessa* texter för att se hur bilden av Salomo förändras och utvecklas. Det som är intressant är  *hur* denna utveckling sker och  *hur* denna framväxande bild av Salomo som exorcist påverkar en syn på Jesus som exorcist. Jag skall också poängtera de tydligare förändringar, nästan brytpunkter, som förekommer i utvecklingen av den salomonska exorcismtypologin. Det de nio ovan nämnda källorna samtidigt har gemensamt är en skildring, eller hävdad skildring, av en  *tradition* kring salomonsk typologi som exorcist. Det jag vill göra nu är att diskutera och gestalta olika delar av den salomonska exorcismtraditionen.

Undersökningen ovan är gjord i kronologisk ordning efter hur texterna tros ha tillkommit. Det hade varit enkelt att se detta som en enhetlig, linjär tradition som har växt fram, där källan innan är beroende av och bygger på den tidigare.<sup>159</sup> Vid en närmare anblick på källorna inser man dock att detta perspektiv vore mycket förenklat och felaktigt inte minst då ett beroendeförhållande mellan undersökta texter inte alltid existerar.

Till en början kan vi stadfästa det faktum att inom den gammaltestamentliga kanon<sup>160</sup> finns inga spår av Salomo som exorcist; det vi finner här är en Salomo som är vis och har mycket kunskap. Detta tillskrivs Salomo som person och i vad som är salomonska pseudepigrapher (Ordspråksboken, Predikaren, Höga visan,  *Salomos psalmer* , etc.). De tre källor vi därefter undersökte hör alla till en judisk sfär. Dock visade sig  *Salomos vishet*  rymma enbart en salomonsk  *vishet* stypologi. Dunn och även Sorensen menar att  *Salomos vishet*  utifrån den av mig hävdade felöversättningen (se ovan) ligger till grund för en väletablerad salomonsk

<sup>157</sup> Arameiska och översättning är hämtad från Lidija Novakovic,  *Messiah, the Healer* , 103.

<sup>158</sup> Dennis C. Duling, "Solomon," 245-46.; Mary E. Mills,  *Human Agents* , 55.; Lidija Novakovic,  *Messiah, the Healer* , 102-03.

<sup>159</sup> Le Donne bör kritiseras i sin bok för att han inte enbart tycks ha ett diakront synsätt utan även ett linjärt betraktelsesätt i hans sätt att diskutera källor.

<sup>160</sup> Den kanondefinition från vilken jag utgår består av 39 böcker inom GT och 27 inom NT.

exorcismtradition innan Jesu tid.<sup>161</sup> Därtill härstammar denna skrift från en annan geografisk kontext. Det är således oklart om *Salomos vishet* kan ha känt till de övriga två: 11Q11 och *L.A.B.*. Dessa två hör hemma i en palestinsisk kontext och är de enda källorna som tycks bära på spår till en salomonsk exorcismtypologi.

...already in the first century BCE a new portrait of Solomon arose that described him as endowed with secrets and esoteric knowledge, i.e., as a powerful exorcist. From then on Solomon and demonology appeared together and this new perception of the character enjoyed great popularity.<sup>162</sup>

Torijanos citat är alltså aningen övermodigt då 11Q11 främst behandlar David som exorcist, medan *L.A.B.* är mycket svårtolkad och kryptisk. Snarare än att de handlar om en salomonsk exorcismtypologi menar jag att de innehåller *spår* av den tydligare typologi som sedan uppstår och konkretiseras. Dessa fragment kan inte användas för att bygga en bild av hur Salomo var och agerade som exorcist. Slutsatsen är således att de texter forskningen ofta hänvisar till i argumentation för en salomonsk exorcismtradition innan Jesu tid *inte* innehåller en skildring av Salomo som exorcist.<sup>163</sup> Däremot finns det en bibehållen salomonsk vishetstypologi mellan källorna innan Jesu tid och Josefus.

Emellertid, vad vi finner i Josefus är en tydlig exorcismtypologi. Vad denna innehöll diskuterades ovan (se även bilaga). Det naturliga vore att Josefus vid en utvecklad salomonsk exorcismtypologi påverkades av de salomonska traditionerna som existerade före hans tid. Jag har dock svårt att se att så är ur ett exorcistiskt perspektiv, men däremot bevarar Josefus den salomonska vishetstypologin<sup>164</sup> och tycks samtidigt införliva en exorcismskildring i den redan kända judiska traditionen om Salomo som vis och full av kunskap däribland om växter.<sup>165</sup> Det finns alltså ett glapp, eller en skiljelinje om man så vill, mellan hur Salomo nämns som vis i texterna innan Jesus och hur han beskrivs som exorcist av Josefus.<sup>166</sup> Duling iakttar detta källproblem, men vid frågan var Josefus lärde om denna teknik blir svaret "We do not know".<sup>167</sup> Enkelt uttryckt är två scenarior till Josefus plötsliga kunskap om en salomonsk exorcismtypologi möjliga: a) salomonska texter med liknande innehåll som Josefus text har gått förlorade, eller b) Josefus inspiration av den salomonska exorcismtekniken och -praxisen kommer utifrån från en eller flera andra traditioner,<sup>168</sup> till

---

<sup>161</sup> James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, 668.; Eric Sorensen, *Possession and Exorcism*, 59.

<sup>162</sup> Pablo A. Torijano, *Solomon the Esoteric King*, 41.

<sup>163</sup> Duling når en liknande, men inte fullt så pessimistisk, slutsats då han skriver att "the evidence is somewhat imprecise and subject to varying interpretation.". Dennis C. Duling, "Solomon," 241. Dock är han otvivelaktig i huruvida han anser att dessa källor ändå har påverkat kristna skrifter (sidan 248).

<sup>164</sup> Snarare borde det undersökas om forskare har läst och tolkat tidigare diskuterade texter genom den bild som Josefus ger. Däremot känner Josefus till berättelsen från 1 Sam 16 där David spelar för den besatte Saul då Josefus skriver om denna i *Ant.* 6.166-69.

<sup>165</sup> Dennis C. Duling, "The Eleazar Miracle," 22-23. Josefus tal om Salomos vishet och kunskap (44-45), är en tolkning av 1 Kung 5 (MT) (med vissa paralleller i *Salomos vishet*), med tillägg om Salomos många formulerade besvärjelser.

<sup>166</sup> "All these texts clearly show the course of history: The wise man, the expert in nature, also became lord over demons", Erkki Koskeniemi, *Miracle-Workers in Early Judaism*, 261.

<sup>167</sup> Dennis C. Duling, "The Eleazar Miracle," 22.

<sup>168</sup> Klaus Berger, "Die Königlichen Messiastraditionen," 6 är en av dem som förutsätter att Josefus kände till den salomonska traditionen kring exorcismen, dock är Berger aningen otvivelaktig i varifrån denna kom, men tycks luta åt att den kom inifrån en judisk, tidigare existerande, salomonsk tradition.

exempel från esséerna, Egypten<sup>169</sup> eller från en hellenistisk kontext och har här sammanblandats med en knappt existerande salomonsk.<sup>170</sup> Koskenniemi beskriver förändringen på följande vis och exemplifierar därefter med flertalet av de skrifter som diskuterades ovan:

An important *novum* compared with the Old Testament is that Solomon is made a master in esoteric wisdom concerning medical cures and exorcisms. Solomon the wise became thus the door through which the Mediterranean magical techniques invaded early Judaism.<sup>171</sup>

Oavsett vilket, så är denna skildring av en salomonsk typologi den första som faktiskt säger någonting konkret om *hur* Salomo som exorcist uppfattades, eller snarare, om hur Salomo användes i exorcism utförd av exorcisten Eleazar. *Tekniken* uppfattas innehålla magiska element,<sup>172</sup> då ringar ger associationer till magiska ringar vid denna tid.<sup>173</sup> Likaväl anses rötter med speciella krafter och nämmandet av auktoriteters namn höra hemma inom en magisk kontext.<sup>174</sup> Anmärkningsvärt är att denna skildring kommer från tiden kring Jesus. Det som särskiljer denna text från övriga källor som vi har undersökt är att denna gör anspråk på att vara grundad i en historisk händelse, närmare bestämt ett ögonvittne.

De resterande tre texterna samt de arkeologiska fynden är alltså daterade till efter Jesu tid. Den kronologiskt tidigaste av dessa, *Adamsapokalypsen*, skiljer sig åt från de övriga och bildar därmed en egen (del)tradition av den salomonska traditionen då Salomo här beskrivs ge order till demonerna att utföra hans vilja. Resterande tre har det gemensamt att de tillbaka på Josefus beskrivning nämner Salomos ring och/eller sigill. De två yngsta, *Salomos testamente* och arkeologin med dess arameiska magifynd är de första och enda källorna som uttryckligen förknippar Salomo per namn med Davids son i exorcistiska sammanhang. Därtill är *Salomos testamente* den andra av dessa nio källor som faktiskt berättar mer om hur Salomo skildras i sitt exorcistiska utförande. Det bör påpekas även här att de fyra källor vi har undersökt efter Jesu tid alla är från diversifierade, utomjudiska religiösa kontexter och tydligt förknippar Salomo med exorcism. Källorna innan Jesu tid är som jämförelse samtliga inomjudiska och belägger främst Salomo som vis, och inte som exorcist.

Sammanfattningsvis, det råder inga tveksamheter om att den salomonska traditionen i stora drag förändras och är diversifierad.<sup>175</sup> Därtill kan vi konstatera att en salomonsk exorcismtradition innan Jesu tid i stort sett saknar textuellt stöd. Det vi finner är en vishetstypologi med möjliga öppningar för exorcismtypologi. Josefus däremot har en välutvecklad exorcismbeskrivning grundad i hans ögonvittne, vars exorcism inte tycks ha

---

<sup>169</sup> Dennis C. Duling, "The Eleazar Miracle," 19-20.

<sup>170</sup> Frågor om när, var, hur och varför får i denna uppsats förbli obesvarade, men att exorcismer skedde med hjälp av speciella redskap och/eller teknik finns väl belagt vid denna tid, t.ex. i *Tobits bok* och i *Genesisapokryfen*.

<sup>171</sup> Erkki Koskenniemi, *Miracle-Workers in Early Judaism*, 289.

<sup>172</sup> Bankole P. Davies-Browne, *The Significance of Parallels*, 143.; Eric Eve, *The Jewish Context*, 212. Eve hävdar här även en övergripande likhet mellan *L.A.B.* 60 och Josefus, men erkänner dessa vara svaga.

<sup>173</sup> Dennis C. Duling, "The Eleazar Miracle," 21.

<sup>174</sup> Pablo A. Torijano, *Solomon the Esoteric King*, 104.

<sup>175</sup> Jmf slutsatsen hos Dennis C. Duling, "Solomon," 248-49.



varit möjlig utan en salomonsk, då känd, exorcismteknik. Troligen är denna typologi influerad från annat håll med eventuella magiska inslag. Efter Jesu tid däremot, har vi flera skrifter som tydligt, på olika vis, förknippar Salomo med exorcism och där *redskapet* är viktigt. Slutsatsen är således att det är först vid Jesu tid och tiden därefter,<sup>176</sup> men då i en religiös sfär utanför en judisk kontext som en salomonsk exorcismtradition får tydligt liv och florerar i vitt skilda kontexter.<sup>177</sup> Likaså är det först efter Jesu tid som titeln Davids son förknippas med Salomo i samband med exorcism även om Salomo förmodligen var känd som Davids son i andra sammanhang. Först då passar detta citat: "The conception (and acclamation) of Solomon as a powerful healer and exorcist apparently enjoyed widespread acceptance."<sup>178</sup>

Fisher som inledde denna uppsats (1.3.) beskrevs i forskningsöversikten som mannen som lade grunden för att Jesus kan ha uppfattats av omgivningen som en *Salomo redivivus*. Han byggde detta argument på arkeologiska fynd, vilka han daterade till *innan* Jesu tid. De fynd han där hänvisar till är de fynd jag i detta kapitel har diskuterat, såsom många andra forskare också har gjort. Det olyckliga är att Fishers betydande artikel byggde på en felaktig datering av de arameiska magiskålarna. Dessa skålar med dess inskriptioner om Salomo, Davids son kastar inte ljus över Jesus som Davids son. Trots hans felaktiga premisser, finns det två texter som beskriver hur Salomo förknippades med exorcistiska sammanhang, *Salomos testamente* och Josefus *Ant.*. Dessa två primärkällor har fått mycket uppmärksamhet inom Salomo-forskningen och vi vänder oss nu därför till dem för att se *om* och *hur* vi kan förhålla dessa texter till Jesus som en möjlig *Salomo redivivus*.

## 2.5. Salomos testamente – Salomo som Jesus?

*Salomos testamente* kommer inte att användas som jämförande material med evangelierna. Salomo är i denna skrift mycket framträdande och skriften kan beskrivas vara crescendo i utvecklingen av en salomonsk exorcismtypologi. Genremässigt hade skriften fungerat väl i jämförelse med evangelierna. Uttrycket "Salomo som exorcisten *par excellence*" gör i denna skrift skäl för sig.<sup>179</sup> Fokuset på *Salomos testamente* tycks dock ha fördunklat forskningen kring den salomonska traditionen i stort, då mycket av sekundärlitteraturen har format sin bild av Salomo utifrån denna skrift, inte alltid med medvetenhet om dess sena datering. Samtliga forskare som presenterades i forskningsöversikten diskuterar denna skrift mer eller mindre. Utifrån *Salomos testamente* är det inte märkligt att forskningen har uppfattat en stark salomonsk exorcismtypologi (se ovan för beskrivning av skriften). Det finns ett flertal skäl till

---

<sup>176</sup> Jmf Bankole P. Davies-Browne, *The Significance of Parallels*, 302-03 som menar att ett paradigmskifte sker här.

<sup>177</sup> Bilden av Salomo som den store exorcisten finns belagd i många skrifter daterade till långt efter Jesu tid, skrifter vilka jag av avgränsningsskäl har valt att inte ta upp.

<sup>178</sup> Rafael Rodríguez, *Structuring Early Christian Memory*, 193.

<sup>179</sup> Dennis C. Duling, "Solomon," 242.

att *Salomos testamente* inte kan användas för att undersöka huruvida dess bild av Salomo har färgat den historiske Jesus.

Det allra mest uppenbara argumentet för detta är självklart dateringen. En skrift som är skriven efter Jesu tid kan naturligtvis inte ha påverkat Jesus. Även om det har hörts röster om eventuellt prekristet material i *Salomos testamente* är detta en vag tes utan bärighet som premiss.

*Salomos testamente* är däremot färgat av Jesus och hans exorcismer såsom de framträder i synoptikerna.<sup>180</sup> Antingen är de färgade av gängse exorcismtraditioner med konnotationer tillbaka på evangelierna, av den historiske Jesus själv, eller av evangeliernas skildringar jämte andra traditioner.<sup>181</sup>

Dies [bilden av Salomo] ist im Horizont der spätantiken Salomoliteratur keineswegs selbstverständlich, sind uns doch Schriften erhalten, bei denen – verbunden mit Salomos Namen – Anleitungen zu konkreten magischen Ritualen überliefert werden und Salomo dadurch als magischer Lehrmeister dargestellt wird.<sup>182</sup>

Det finns ett flertal koherenser mellan evangeliernas skildringar och *Salomos testamente* varav många är språkliga; uttryck<sup>183</sup> såväl som ord<sup>184</sup> och verbval,<sup>185</sup> men även narrativa paralleller då en del dialoger i *Salomos testamente* är uppbyggda på ett sätt som påminner om evangeliernas berättelser (tydligast Legionberättelsen).<sup>186</sup> Därtill förekommer både Beelsebul som fursten över demoner i dessa båda källor, jämte titeln Davids son.<sup>187</sup> *Salomos testamente* anknyter därtill till en kristen teologi med fokus på Jesu jungfruliga födelse och hans död på korset. Klutz drar det till sin spets och menar rent av att bilden av Salomo spelas ut mot bilden av Jesus, där Jesus blir den visare.<sup>188</sup>

Utifrån argumenten ovan kan vi dra slutsatsen att Salomo i *Salomos testamente* inte har färgat den historiske Jesus – det kan vi vara säkra på. Konsekvensen är således att vi därmed lämnar *Salomos testamente* därhän.

---

<sup>180</sup> Bankole P. Davies-Browne, *The Significance of Parallels*, 215. Hans kapitel "The New Testament and the TSol", (215-329) berör dessa anknytningspunkter. Även om det finns viss forskning kring detta förhållande, finns det mycket kvar att göra här.

<sup>181</sup> Bland många, föreslår Duling en muntlig tradition som förklaring till parallellerna. Se Dennis C. Duling, "Solomon," 243, 249. Se även Bankole P. Davies-Browne, *The Significance of Parallels*, 238-39.

<sup>182</sup> Peter Busch, *Das Testament Salomos*, 42.

<sup>183</sup> Bland dessa är "Vem är du?", en fras som återkommer i *Salomos testamente* och som har genklang i evangelierna i dialoger mellan exorcisten och demonen. Pablo A. Torijano, *Solomon the Esoteric King*, 58-59.

<sup>184</sup> ἐξουσία.

<sup>185</sup> Se ovan om *Salomos testamente*. Många av verben som räknades upp i redovisningen där kommer vi sedan att återfinna i evangelierna.

<sup>186</sup> Bankole P. Davies-Browne, *The Significance of Parallels*, 227-31.

<sup>187</sup> Bankole P. Davies-Browne, *The Significance of Parallels*, 216-18. Jag återkommer till dessa längre fram i uppsatsen, men då i kapitel inriktade på den historiske Jesus.

<sup>188</sup> Todd E. Klutz, *Rewriting the Testament of Solomon*, 104-10.

## 2.6. En språngbräda vidare – Jesus som Salomo?

Resultatet av undersökningen ovan (se särskilt 2.4.) kan, och bör, betraktas som negativt. Källorna som har undersökts har inte gett den stora och omfattande bild av en salomonsk exorcismgärning som sekundärlitteraturen ger sken av. Det är först efter Jesu tid dessa skildringar kommer i *Salomos testamente*. Därför behövs nu vissa nya ansatser göras inför undersökningen av huruvida Jesus har påverkats av en salomonsk typologi utifrån det bristfälliga och kvantitativt sett magra källmaterialet. En enda primärkälla finns kvar av de ovan skildrade, ur vilken en typologiundersökning är möjlig och således skall ske. Denna är Josefus skildring i *Ant.*, även om det inte är Salomo själv som agerar exorcist här i. *Istället är det Eleasars användning av salomonska exorcismtraditioner*. Denna distinktion är viktig. I det följande sällar jag mig till den gängse uppfattningen angående relationen mellan Josefus och evangelierna; de är oberoende av varandra.

I undersökandet av en eventuell typologi mellan *Ant.* och Jesus vill jag åter hänvisa till citatet från Webb:

The historian brings contextual information to the data in order to interpret it. Thus, this is both a top-down and bottom-up approach: overall contexts need to be explored as alternative paradigms through which to view the data (i.e., top-down), and the specific data needs to be interpreted and evaluated in light of these contexts to determine which is most appropriate for the data and what is the evidentiary contribution of discrete pieces of evidence (i.e., bottom-up).<sup>189</sup>

Då vi har Josefus skildring som är samtida med Jesus vill jag använda detta citat som en referensram till hur typologiundersökningen nu skall ske. Den överordnade kontexten är Salomotypologin (*top*). Inom denna finner vi *Ant.*, ungefär samtida med Jesus. Josefus Salomoskildring kommer att placeras "ovanpå", som ett raster, respektive evangelieberättelse för att undersöka om det specifika, den historiske Jesus (*down*), har färgats av skildringen av hur Salomo nämns i *Ant.*. Denna analys placeras, som sagt, under *c) En salomonsk jämförelse* i följande autenticitetsprövningar. Detta raster består av de delar som nämndes i 2.2.1., byggt på 8:47 utifrån *hur* Eleasar driver ut demonen med hjälp av de ting han förknippar med Salomo, vilka gör exorcismen möjlig. Det större narrativet kommer jag inte att fästa vidare uppmärksamhet på, utan just den teknik (τέχνη), de tre saker i narrativet (47), vilka knyts direkt till Salomo:

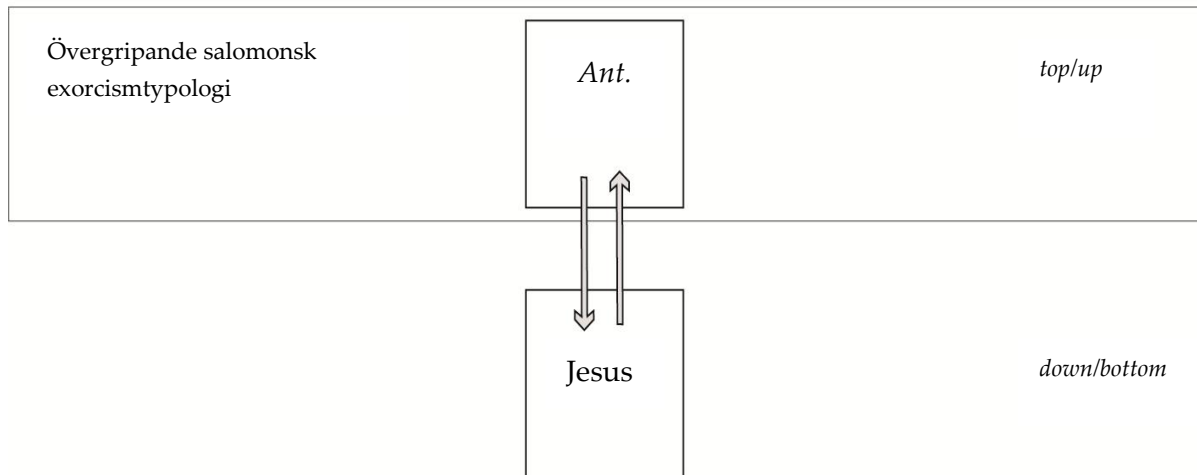
- Redskap, det vill säga ringen med roten (fysisk handling).
- Nämnandet av Salomos namn som källa för auktoritet (verbal handling).
- Reciterandet av besvärjelser härstammande från Salomo (verbal handling).<sup>190</sup>

<sup>189</sup> Robert L. Webb, "The Historical Enterprise", 79.

<sup>190</sup> Att utgå från handlingsmässiga och verbala aspekter har stöd i, men är annorlunda formulerat, i Davies-Browne, som bygger på en opublicerad artikel av Davila där bland annat "linguistic parallels", "verbal aspects" och "concept" tas upp som grunder för jämförelser mellan texter. Bankole P. Davies-Browne, *The Significance of Parallels*, 17-18.

Därtill kommer eventuella andra väsentliga likheter respektive olikheter att poängteras.

Efter denna rörelse *top-down* följer en rörelse kallad *bottom-up*. Detta placeras under respektive exorcismberättelses del *d) Sammanfattning*. I mitt fall handlar det enbart om att förhålla resultaten tillbaka till den salomonska typologin för att undersöka om där finns en växelverkan (koherens eller inkoherens). Sandmels artikel "Parallelomania"<sup>191</sup> berör faran med sådana här jämförelser, nämligen den att man som forskare ser paralleller överallt. Därav är det inte enbart koherenser, utan även kontraster som kommer att påpekas.



Figur 4: Rörelsen i typologiundersökningen från Ant. till Jesus och från Jesus tillbaka till Ant. utifrån Webbs citat.

Vi avslutar nu detta kapitel om Salomo och förflyttar oss till evangelierna och autenticitetsprövningar. I följande kapitel kommer begrepp som *autentisk*, *autenticitet*, *historisk* och liknande uttryck att förekomma. Som redogjorts i teorikapitlet är det utifrån *critical realism* som teori dessa begrepp kommer att användas (se mer 1.4.). Vi börjar med ett inledningskapitel om Jesus som exorcist.

<sup>191</sup> Samuel Sandmel, "Parallelomania," *JBL* 81 (1962): 1-13.

### 3. JESUS SOM EXORCIST

Synoptikerna har ofta återkommande rapporter om Jesu möten med demoner och onda andar. *Kvalitativt sett* är Jesu exorcismer viktiga i förståelse av honom och hur omgivningen förstod honom.<sup>192</sup> *Kvantitativt sett* står exorcismer för den helandeform som är mest frekvent i synoptikerna (se tabellerna nedan).<sup>193</sup> Som ett exempel kan nämnas att fyra av Markus tretton helandeunder är exorcismer. Detta skapar en kontrast till de få bevarade rapporterna om exorcism i urkyrkan.<sup>194</sup> Exorcismer saknas i Johannesevangeliet, medan någon enstaka exorcism förekommer i Apostlagärningarna (16:16-19, 19:11-12 och en misslyckad i 19:13-17). En andlig verklighet med änglar och demoner tycks förutsättas i paulinska och deuteropaulinska brev (tydligast i Ef 6:11-16), men har inte alls den centrala och betydelsefulla plats som synoptikerna ger exorcismer – detta trots att synoptikerna flertalet gånger hänvisar till att Jesus gav lärjungarna makt över onda andar som del av lärjungaskapet.<sup>195</sup> Det tycks alltså råda en viss diskontinuitet till den tidiga kyrkan och till den värld evangelisterna levde i efter pingstdagen enligt Lukas skildring i Apostlagärningarna.

Exorcism som tema kan således inom synoptikerna sorteras in under kriteriet *återkommande form*.<sup>196</sup> De tidigaste traditionerna om Jesus rymde högst troligt minnen från ögonvittnen om Jesus som exorcist.<sup>197</sup> Exorcism förekommer i olika genrer, exempelvis i underberättelser, anklagelser, Jesusord och missionsbefallningar. Synoptikerna rymmer fem längre berättelser, i vilka Jesus framstår som exorcist. Jag kommer att arbeta med samtliga, vilka är och återfinns i:

---

<sup>192</sup> Santiago Guijarro, "The Politics of Exorcism: Jesus' Reaction to Negative Labels in the Beelzebul Controversy," *BTB* 29 (1999): 118-129, 123.

<sup>193</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: Mentor, Message, and Miracles* (ABRL Volym 2; New York: Doubleday, 1994), 2:406.

<sup>194</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker*, 282-83.

<sup>195</sup> Se Tabell 2 nedan för bibelhänvisningar.

<sup>196</sup> Allison prioriterar detta kriterium högt i jämförelse med de positiva och negativa kriterierna och går således i polemik med bl.a. Holmén vad gäller utmejslad kriteriemetodik inom Jesusforskningen. På ett övergripande plan instämmer jag i Allison's användning av *återkommande form*-kriteriet, på villkor att detta övergripande kriterium kompletteras med användningen av fler kriterier om syftet är att undersöka autenticiteten i individuella berättelser. Jmf Dale C. Allison Jr., *Constructing Jesus*, 17-22.

<sup>197</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:406, 646.

	<i>Markus</i>	<i>Matteus</i>	<i>Lukas</i>	<i>Q</i>
<i>Mannen i Kapernaums synagoga</i>	1:21-28		4:31-37	
<i>Pojken med en stum ande</i>	9:14-29	17:14-20	9:37-43a	
<i>Den syrisk-fenikiska kvinnans dotter</i>	7:24-30	15:21-28		
<i>Legion</i>	5:1-20	8:28-34	8:26-39	
<i>Beelsebul-kontroversen</i>	3:20-27	12:22-30, 9:32-34	11:14-23	11:14-23

Tabell 2: Jämförande perikoptabell. Här skildras de exorcismberättelser som förekommer i synoptikerna. Berättelserna är listade i den ordning jag kommer att arbeta med dem.

Utöver dessa berättelser finns ett antal kortare notiser av olika karaktär om att människor ansågs besatta och/eller att demoner tycktes vara en självklar del av verkligheten, samt att lärjungaskapet innehöll uppmaningar att driva ut demoner. Jag kommer inte att arbeta med dessa, utan tabell 3 finns enbart här för att visa på demoner som *återkommande form* i evangelierna i dess olika genrer och sammanhang.

	<i>Markus</i>	<i>Matteus</i>	<i>Lukas</i>	<i>Q</i>
<i>Den återvändande anden</i>		12:43-45	11:24-26	11:24-26
<i>Lärjungaskapets praxis</i>	3:15	10:1, 8	9:1	
<i>De 70:s uppgift och rapport</i>	6:7, 13		10:17, 20	
<i>Okänd man agerar i Jesu namn</i>	9:38		9:49	
<i>Många besatta till Petrus hus</i>	1:32-33	8:16		
<i>Maria från Magdalas sju demoner</i>	16:9		8:2	

Tabell 3: Övriga notiser om demoner och/eller exorcism inom synoptikerna.

Beläggandet av *återkommande form* är viktigt för föreliggande undersökning. Dock är detta kriterium inte tillräckligt för att belägga en *individuell tradition* som autentisk eller ej. Därför följer nu undersökningar med hjälp av äkthetskriterierna. De syftar främst till att, som skildrats i inledningskapitlet, undersöka en eventuell autenticitet i berättelserna. I fokus för dessa undersökningar står det som berör Jesu identitet; hur ser Jesus på sig själv och hur tilltalar människor honom, samt hur Jesus agerar i ord och handling som exorcist. Det vi

särskilt fäster fokus vid är företeelser som sedan är relevant för jämförelsen med Josefus skildring av Eleasars exorcism med hjälp av salomonsk teknik. Denna avgränsning snävar ner diskussionen som annars riskerar att bli allt för utdragen i förhållande till uppsatsens omfång. Därmed utelämnas, alternativt begränsas, äkthetsprövningen av vissa ord, utsagor och/eller motiv i följande perikoper som inte anses bidra till mitt syfte.

Samtliga perikoper i tabell 2 är narrativ förutom Beelsebulkontroversen. I det följande arbetar jag med dessa narrativ var för sig för att sedan avsluta den stora undersökningen med Beelsebulberättelsen då den delvis är annorlunda i sin genre. De fyra första berättelserna ger ett berättarperspektiv på Jesus som exorcist, medan Jesus själv i Beelsebulkontroversen ger sitt perspektiv på sin exorcistiska gärning. De två första berättelserna jag kommer att arbeta med placerar Jesus i möten med personer på judisk mark, medan de två därpå följande narrativen är geografiskt belagda utanför Israels mark. Till varje berättelse finns den grekiska texten i bilagor för att enkelt kunna följa med i undersökningens gång och för att underlätta för läsaren att upptäcka skillnader mellan olika evangeliers skildringar av samma händelse.

## 4. MANNEN I KAPERNAUMS SYNAGOGA

### 4.1. Rekonstruktion av källor och traditioner

Mannen i Kapernaums synagoga förekommer i två skildringar, i Mark 1:21-28 och i Luk 4:31-37. Matteus däremot, utesluter berättelsen helt och hållet, och berättelsen återfinns inte heller i Q. I enlighet med tvåkällshypotesen är forskare överens om att Lukas skildring är avhängig Markus version. Följande undersökning utgår därmed från Markus version, då skillnaderna skildringarna emellan beror på förändringar av Lukas hand.<sup>198</sup> Det finns således inga skäl att misstänka att fler källor än Markus ligger bakom Lukas version.<sup>199</sup>

Skildringarna rymmer dock spår av evangelisternas händer. Twelftree pekar på att Markus inledning (vers 21 med till exempel εὐθὺς) fungerar som en övergång från det som var till det som kommer, men påpekar att övergången inte urholkar det som han uppfattar som en historisk händelse bakom berättelsen.<sup>200</sup> Angående berättelsens avslutning, ser Witmer Mark 1:27-28 som troliga tillägg av evangelisten själv.<sup>201</sup> Twelftree håller också detta som en möjlighet, då han menar att verserna 27b-28 speglar evangelistens grammatik och vokabulär.<sup>202</sup> Mark 1:27b skapar en viss malplacering, men fungerar som en sammanfattning av evangelisten.<sup>203</sup> Även Lukas har vissa tillägg som tydligt speglar hans egna teologiska agenda. Bland dessa finns Lukas betoning på λόγος (4:32, 36)<sup>204</sup> i ramberättelsen och hans förfinade grammatik. Inledning och avslutning i Markus (verserna 21-22, 27-28), med paralleller i Lukas, skapar således en tydlig inramning där fokus inte blir på Jesus som

---

<sup>198</sup> Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX): Introduction, Translation, and Notes* (AB 28A; New York: Doubleday & Company, Inc., 1981), 541.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 156.

<sup>199</sup> François Bovon, *A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 161. Bovon argumenterar för detta utifrån lingvistiska, stilistiska och teologiska skäl. Se även John Nolland, *Luke 1-9:20* (WBC 35A; Dallas: Word Books, 1989), 204 och Tim Schramm, *Der Markus-Stoff bei Lukas: Eine Literarkritische und Redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (SNTSMS 14; Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 85-90.

<sup>200</sup> Graham H. Twelftree, "Jesus and the Synagogue", i *Handbook for the Study of the Historical Jesus 4: Individual Studies* (red. T. Holmén och S. E. Porter; Leiden: Brill, 2011), 3105-3134, 3130.

<sup>201</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 156. Se även Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 58.

<sup>202</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 59, se även not 16.

<sup>203</sup> Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary* (Hermeneia Minneapolis: Fortress Press, 2007), 173-74.

<sup>204</sup> För skillnader mellan Markus och Lukas och en diskussion kring Lukas förändringar, se t.ex. François Bovon, *A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50* (ibid.2002), 158-62.; John Nolland, *Luke 1-9:20*, 204-08.; Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker*, 135, 146-47. Bovon hävdar även att Lukas skildring har tydligare eskatologiska kopplingar.



exorcist, utan på Jesus som auktoritativ lärare, vilket är programmatiskt för Markus tendenser.<sup>205</sup>

Utifrån detta lämnas nu ramberättelsen därhän. I följande undersöks därför enbart Mark 1:23-26, med parallell i Luk 4:33-35, då dessa verser står ut som en litterär enhet. Dessutom förekommer de klassiska dragen för exorcism under antiken här.<sup>206</sup> Innan autenticitetsprövningen tar vid, skall först några språkliga ting diskuteras, vilka pekar på en premarkinsk *tradition*.

Användandet av πνεῦμα ἀκάθαρτον i Markus tyder inte i sig på en autenticitet, men på en tidig premarkinsk tradition. Begreppet speglar en judisk, palestinensisk miljö och har ett eventuellt semitiskt ursprung. När Markus använder begreppet δαιμόνιον finns ofta belägg för en markinsk redigering. Den grekiska terminologin kring δαιμόνιον letar sig in i språkbruket kring Galiléen vid tiden för författandet av Matteus- och Lukasevangeliet, vilket förklarar dessa evangelisters myckna användning av begreppet framför πνεῦμα ἀκάθαρτον och förtydligandet i Luk 4:33 (ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου).<sup>207</sup> (Det skapas därtill en dissimilaritet senare till urkyrka då det vanligaste begreppet blir δαιμόνιον, och inte πνεῦμα ἀκάθαρτον.)

Ytterligare ett ord som troligen härstammar från en premarkinsk tradition är ἀνέκραξεν i Mark 1:23/Luk 4:33. Det finns inga skäl för den tidiga kyrkan att skriva ned detta om det inte vore del av en känd tradition.<sup>208</sup> Verbet saknar nästan helt belägg i övriga nytestamentliga texter, men har flertalet paralleller i utombibliska källor då verbet används i exorcistiska sammanhang, i denna betydelse att ropa ut/skrika.<sup>209</sup>

Även i Mark 1:24/Luk 4:34 återfinns två formuleringar som tyder på en premarkinsk tradition. I klassisk grekiska bör utropet τί ἡμῖν καὶ σοί förstås som "Vad har vi gemensamt?". Termen har dock starka konnotationer till hebreisk/arameisk kontext med undertoner av självförsvar i betydelsen "Varför stör (bothering) du oss?".<sup>210</sup> Därtill har frasen ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ en semitisk bakgrund. Den gammaltestamentliga bakgrunden till en person som helig visar på att Jesus i detta uttryck bejakas tillhöra Gud och/eller vara i hans tjänst.<sup>211</sup> Trots detta, bär inte denna identifikation på traditionella messianska konnotationer, men pekar mot den gudomliga tillvaron med dess semitiska klang.<sup>212</sup> Dock går Wilkins emot

---

<sup>205</sup> Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26* (WBC 34A; Dallas: Word Books, 1989), 60. Jmf Predrag Dragutinovic, "The First Miracle of the Son of God in the Gospel of Mark (Mark 1:1-21-28): A Contribution to Mark's Christology," *SSJCBS* 8 (2010): 185-201, 195.

<sup>206</sup> Jmf Predrag Dragutinovic, "The First Miracle," 195.

<sup>207</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 156-57.

<sup>208</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 158.

<sup>209</sup> F. W. Danker, "ἀνακράζω," *BDAG* 66.

<sup>210</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 63-64.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 158. För paralleller i semitisk kontext, se t.ex. 2 Sam 19:16-23, 1 Kung 17, Dom 11:12.

<sup>211</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 67. Se även Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker*, 285. Jmf Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 546.

<sup>212</sup> Ed Parish Sanders och Margaret Davies, *Studying the Synoptic Gospels* (London: SCM Press, 1989), 273.; Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 67.; Michael J. Wilkins, "Peter's Declaration concerning Jesus' Identity in Caesarea

detta och hävdar att termen har messianska övertoner och enbart används för att hänvisa till Gud själv.<sup>213</sup>

Jesu exorcism beskrivs med tre komponenter (ἐπετίμησεν, Φιμώθητι och ἔξελε) i Mark 1:25/Luk 4:35a. Samtliga dessa visar prov på en premarkinsk tradition hemmahörande i en, åtminstone delvis, semitisk kontext. ἐπετίμησεν återfinns i LXX och dess hebreiska motsvarighet ַעַל<sup>214</sup> hittas bland annat i Qumranskrifter<sup>215</sup> kopplade till exorcism. Twelftree argumenterar därav för att verbvalet har en premarkinsk tradition tillbaka till händelseförloppet då verbet var känt för att i judisk exorcismtradition användas i betydelsen "subjugating", snarare än "rebuking".<sup>216</sup> Det av Jesus därefter använda imperativet Φιμώθητι har även tillsammans med sin arameiska motsvarighet ܩܕܝܬܢ betydelsen av "incantational restriction" och är välkänt i PGM (t.ex. V.320-29) i denna betydelse. Även ἔξελε har i exorcistiska sammanhang många paralleller till PGM och till den babyloniska Talmud.

Det är nu dags att lämna undersökningen utifrån berättelsens *traditionalitet* för att börja undersöka dess eventuella *historicitet*. Forskningsläget angående en eventuell autenticitet i berättelsen om mannen i Kapernaums synagoga är magert.<sup>217</sup> Bortsett från Twelftrees och Witmers undersökningar har andra forskare främst fokuserat på textens narrativa funktion eller dess *Sitz im Leben*.

## 4.2. Autenticitetsprovning

### *Dissimilaritetskriteriet*

Ovan visades att ἀνέκραξεν förmodligen tillhörde en premarkinsk tradition. Denna företeelse, denna reaktion kan även argumenteras vara autentisk då mannens (demonens, enligt evangelisterna) utrop beskrivet med detta verb, ἀνέκραξεν, inte är intressant för den tidiga kyrkan då det inte görs någon poäng av detta. Twelftree menar att mannens reaktion troligen är autentisk då den tidiga kyrkan inte behövde konstruera denna reaktion av ett flertal skäl: a) Mark 9:20 tonas ned i Matt 17:17-18, b) Mark 5:7, "med hög röst", blir i Matt

---

Philippi", i *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence* WUNT 247 (red. D. L. Bock och R. L. Webb; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 293-381, 330.

<sup>213</sup> Michael J. Wilkins, "Peter's Declaration", 330, 332. Verbet har paralleller i 8:30-33 om Petrus messiasbekännelse och tillrättavisningen av honom som Satan.

<sup>214</sup> ַעַל kommer i denna betydelse från Sak 3:2. Bernd Kollmann, "Jesus and Magic: The Question of the Miracles", i *Handbook for the Study of the Historical Jesus 4: Individual Studies* (red. T. Holmén och S. E. Porter; Leiden: Brill, 2011), 3057-3085, 3077.

<sup>215</sup> Enligt Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 68 not 67 i 1QM 14.10, 1QHf 4.6, 1QapGen 20.28-9.

<sup>216</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 68-69. Även följande instämmer i detta: François Bovon, *Gospel of Luke*, 163.; Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary* (Hermeneia ibid.2007), 172-73.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 162.

<sup>217</sup> Jesu verksamhet i Kapernaum och agerande på sabbaten, likaså att han undervisade folket och mötte kritik från det religiösa etablissemangen har en vedertagen koherens i synoptikerna.

8:29 enbart "skrek", c) reaktionen hör till exorcismritualen, d) Markus skildrar flertalet liknande situationer som inte tas över av Lukas.<sup>218</sup>

Utropet Ἰησοῦ Ναζαροηνέ i Mark 1:24a/Luk 4:34a innehar en dissimilaritet till urkyrkan. Att titulera Jesus som "från Nasaret" återfinns inte hos Paulus eller hos någon författare i urkyrkan. Om utropet var konstruerat av den tidiga kyrkan vore en annan titel med tydligare högkristologi, såsom *Jesus Kristus*, *Herre* eller *Guds Son*, rimligare. Titeln när den används härstammar från den palestinensiska kyrkan, vilket gör att Markus saknar dogmatiska skäl till användandet av titeln. Titeln medför även en dissimilaritet gentemot Q-källan som även den representerar urkristendomen. Argument utifrån Q bör i detta fall anses starkt då Q som tros vara tillkommit i denna palestinensiska kontext saknar intresse i titeln. Termen används dock i t.ex. Mark 10:47, 14:67, 16:6, Matt 2:23, 21:1, Luk 4:16, Joh 1:45 och Apg 10:38, men då främst för att hänvisa till den ort Jesus kom från. Således finns det skäl att dra slutsatsen att företeelsen Ἰησοῦ Ναζαροηνέ är en autentisk identifiering av Jesus.<sup>219</sup>

Utropet i Mark 1:24/Luk 4:34 med verbet ἀπόλλυμι skapar en dissimilaritet till den tidiga kyrkans bruk och innebörd av ordet. Vid en första anblick kan frågan "Har du kommit för att förgöra oss?" tyckas passa väl in i den tidiga kyrkans eskatologi med Jesus som krossar ondskan vid tidens slut. En av de forskare som läser denna vers eskatologiskt är Guelich.<sup>220</sup> Även om en eskatologisk tolkning är rimlig, vill jag i linje med Meyers "signs of the eschaton" lyfta fram två aspekter som flyttar fokus från tidens slut till en realiserad eskatologi med kommandet av riket här och nu (jmf Matt 12:27-28/Luk 11:19-20) där dessa båda företeelser innehar en dissimilaritet till urkyrkan:<sup>221</sup> a) Jesu exorcistiska tjänst är inte tydligt kopplad till den tidiga kyrkans syn på tidens slut och det totala förstörandet av ondskan<sup>222</sup> och, b) verbet används endast här i hela Nya Testamentet kopplat till Jesu tjänst och således finns inga argument för att urkyrkan fann ett intresse i detta ord som beskrivning av Jesu tjänst.<sup>223</sup>

---

<sup>218</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 60-61.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 158. Witmer ser en genans i detta att Matteus och än oftare Lukas förändrar Markus skildring, ofta till att tona ned reaktionerna. Denna sortens reaktion som Markus och Lukas här skildrar återfinns även i t.ex. Apollonius möte med en demon i Aten, se Filostratus *Life* 4.20.

<sup>219</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 65-66.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 160. Att åberopa Jesusnamnet i sig i exorcistisk tjänst återfinns dock i Apg 19:13-15. Det finns ett påbud hos Origenes (*Cels.* 1.6, 25.) och i *PGM* (IV.1230-5, 3007-29) att åberopa Jesu namn i exorcism. Men att nämna "från Nasaret" saknar täckning i tidigkristna källor.

<sup>220</sup> Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26*, 59. Se även Adela Yarbro Collins och John J. Collins, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 123 not 2. De i sin tur hänvisar till Simon J. Gathercole, *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

<sup>221</sup> Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus*, 188. En förståelse av detta som realiserad eskatologi har även stöd i Craig A. Evans, "Exorcisms and the Kingdom: Inaugurating the Kingdom of God and Defeating the Kingdom of Satan", i *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence* WUNT 247 (red. D. L. Bock och R. L. Webb; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 151-179, 151, 173 som menar att exorcism betyder indrivande av Guds rike. Se även Graham H. Twelftree, *In the Name*, 63.

<sup>222</sup> Det enda synoptiska bibelord som kan anses stödja denna uppfattning tydligt är L-källans ord om Satans fall från himlen (10:18). Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker*, 285.

<sup>223</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 66.

οἰδᾶ σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (Mark 1:24b/Luk 4:34b) rymmer två saker som faller under dissimilaritetskriteriet. Twelftree lyfter upp en första sak, i οἰδᾶ avslöjar demonen (enligt texten) Jesu identitet, ursprung och gärning.<sup>224</sup> En sådan företeelse saknar täckning i den tidiga kyrkan, vilket dessutom är genant (se mer under genanskriteriet). I antika exorcismtexter skildras ofta hur exorcisten har kunskap om demonens namn och identitet, vilket ansågs medföra kontroll och ett övertag över demonen. Att det här i stället är demonen som har denna kunskap gör att detta blir en omvänd, genant ordning.<sup>225</sup> Den andra dissimilariteten i detta utrop är den titel som tillskrivs Jesus, "Du, Guds Helige". Förutom i dessa två ställen återfinns termen enbart i Joh 6:69 där Petrus bekänner Jesus som Messias (ett utrop som anses autentiskt). Dessa två dissimilariteter gentemot urkyrkan, i kombination med vad som skrevs ovan i 4.1. och det tillhörande τί ἡμῶν καὶ σοί, gör det rimligt att argumentera för att detta är en autentiskt bevarad tradition.

Mark 1:25/Luk 4:35a har tre ting kommentarlitteraturen diskuterar väl. Huvuddragen i dessa händelser går att placera in under dissimilaritetskriteriet, utan att kommentarerna själva nämner detta. Versen berör Jesu reaktion och uppmaning, vars samtliga delar har stöd i judiska skrifter (se 4.1.). Det första särdraget berör Jesu rapporterade sätt att driva ut demoner, vilket beskrivs med verbet ἐπετίμησεν. Verbet i denna tekniska betydelse saknas i Nya testamentet, och även i hellenistiska mirakelberättelser och i PGM, vilket gör att den företeelse detta ord orsakar skapar en dissimilaritet till urkyrkan. Detta i kombination med begreppets semitiska innebörd och förmodade premarkinska tradition gör det rimligt att dra slutsatsen att handlingen tillhör en autentisk tradition.

Den andra företeelsen berör Jesu uppmaning, Φιμώθητι. Även detta verb saknas i exorcistiska sammanhang i urkyrkan. Användningen av verbet får ytterligare tyngd då det mer all dagliga ordet för att vara tyst, alternativt att få någon att tiga, (σιωπάω) inte används.<sup>226</sup> Φιμώθητι däremot, har konnotationer av att binda och begränsa och således få någon/något att sluta vara i funktion. Här förstärks det även av attacken mot, och hotet om ett avslöjande av Jesu identitet. Verbet är kraftfullt och demonstrerar Jesu makt. Den tredje aspekten i Jesu handlande berör imperativet ἔξελεθε i Mark 1:25/Luk 4:35a.<sup>227</sup> Även denna uppmaning saknas i urkyrkans exorcismer. Att kyrkan konstruerade en sådan befallning, hävdar Twelftree, är otänkbart.<sup>228</sup> Utifrån dessa tre undersökta begrepp kontext, betydelse och dissimilaritet till urkyrkan drar jag slutsatsen att detta är autentiskt material som beskriver en händelse, i detta fall Jesu agerande som exorcist, vilket har bevarats i

---

<sup>224</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 67.

<sup>225</sup> Adela Yarbro Collins, *Mark*, 168.; Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker*, 285.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 159. I exempelvis *Salomos testamente* och i skildringen av den syriske exorcisten Lucius är det exorcisten som öppnar konversationen. Enda gången, förutom här, en omvänd ordning sker, är i nämnda verk, *Salomos testamente*, när demonen tillskrivs orden: "Hail, O King Solomon", jmf Adela Yarbro Collins, *Mark*, 169.

<sup>226</sup> σιωπάω används däremot när folkhopen försöker tysta den blinde Bartimaos bekännelse av Jesus som Davids son i Mark 10:48.

<sup>227</sup> Jesu befallning har koherens till Legionberättelsen i Mark 8 med paralleller och till berättelsen om pojken med anden i Mark 9. Geza Vermes, *The Authentic Gospel*, 8.

<sup>228</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 70.

traderingsprocessen.<sup>229</sup> Därmed bör Φιμώθητι och ἔξελε ανες vara så kallade *ipsissimum verbum*.

### **Genanskriteriet**

Twelftree ser en genans i att det är, enligt evangelisternas skildringar, demonerna som vet vem Jesus är och avslöjar hans identitet. Varför välja demonerna som de som kommer med avslöjandet?<sup>230</sup> Därtill finns det en viss genans i att inte endast dessa kristologiska titlar, utan även de som tillskriver honom dessa, avvisas av Jesus i början av hans messianska tjänst.<sup>231</sup> Bland dessa genanta titlar är hänvisningen till Nasaret. Konflikten i Nasaret skildrad i Lukas, särskilt 4:28-30, som högst troligt går tillbaka på en faktisk händelse, upphöjer inte staden och Jesu relation till den. Varför hänvisa till Nasaret när det förmodligen fanns en tradition i urkyrkan om stadens negativa gensvar på Jesus?

Witmer å andra sidan ser en genans i, i jämförelse med antika exorcismritualer, att det inte är exorcisten som tar initiativ för dialogen och handlingen som sig bör. Att demonen, enligt evangelierna, avslöjar Jesu identitet och ursprung ansågs i denna kontext som genant. De ombytta rollerna här i evangelierna förstås som ett övertag och en utmaning från den besattes perspektiv. Striden i mannen tyder på, menar hon, en viss historicitet då det är orimligt att kyrkan skulle konstruera ett möte där Jesu auktoritet utmanas och ifrågasätts.<sup>232</sup>

Reaktionen på Jesu exorcism uttrycks i Mark 1:26 som våldsamt.<sup>233</sup> Lukas, som följt Markus skildring av exorcismen väl, ändrar plötsligt här ord till ett betydligt mindre våldsamt, ὀψων, och tonar så ned reaktionen. Detta kan vara uttryck för en genans. Det finns även en genans i Markus våldsamma skildring, nämligen risken att förknippas med magiker och/eller ickekristna exorcister, likaså att våldet kunde anses vara ett uttryck för att Jesu kontroll över situationen inte var fullständig.<sup>234</sup> Att Markus som det tidigaste evangeliet har den mest våldsamma skildringen tyder således inte enbart på en premarkinsk tradition,<sup>235</sup> utan även på en autenticitet då det vore orimligt att denna premarkinska tradition inte var grundad i en historisk händelse.

---

<sup>229</sup> Denna slutsats instämmer följande forskare i: François Bovon, *Gospel of Luke*, 163.; Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary* (Hermania ibid.2007), 172-73.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 162-63.; Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 69-70.

<sup>230</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 62.

<sup>231</sup> Brent Kinman, "Jesus' Royal Entry into Jerusalem", i *Key Events in the Life of the Historical Jesus* WUNT 247 (red. D. L. Bock och R. L. Webb; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 383-427, 408-09.; Michael J. Wilkins, "Peter's Declaration", 301.; jmf Mark 8:29-30.

<sup>232</sup> Eckhard J. Schnabel, "The Silence of Jesus: The Galilean Rabbi Who was More than a Prophet", i *Authenticating the Words of Jesus* NTTS 28:1 (red. B. Chilton och C. A. Evans; Leiden: Brill, 1999), 203-257, 208.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 161-62.

<sup>233</sup> Verbet σπαράσσω indikerar kamp; att slita, riva, skaka.

<sup>234</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 70-71.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 163.

<sup>235</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker*, 285-86.

### *Inkoherensskriteriet*

Meiers ytterst kortfattade utläggning (1,5 sida) om mannen i synagogan utgår från att evangeliernas skildringar inte är autentiska, vilket han sedan argumenterar för är en korrekt utgångspunkt.<sup>236</sup> Som argument för detta åberopar han att Mark 1:21-34 är generaliserande och paradigmatiskt till sin karaktär och således speglar Markus sätt att foga samman vad han anser vara viktig tematik i evangeliets början. Jesu kristologiska titel och identitet, som demonen utropar (enligt Markus), likaså Jesu befallning till tystnad förstår Meier som uttryck för den retoriska strategin från Wredes teori "The Messianic secret".<sup>237</sup> Dock stänger han inte möjligheten för exorcism i Kapernaum, men då utifrån flerbeläggs-kriteriet om det myckna omnämmandet av staden.<sup>238</sup> Trots denna retoriska strategi, anser jag att det finns allt för många detaljer av premarkinskt ursprung för att Meiers argument skulle tillintetgöra hela berättelsens historicitet.

## 4.3. En salomonsk jämförelse

Slutsatsen av denna autenticitetsprövning är att exorcismskildringen i Mark 1:23-26 troligen går tillbaka till en historisk händelse. Den tidiga kyrkan saknar teologiskt syfte att ha skapat detta möte mellan Jesus och mannen. Även de många semitismerna pekar mot en premarkinsk härkomst.<sup>239</sup> Jesu möte med mannen rymmer många anknytningar till judisk kultur och litteratur samt till det hebreiska språket. Det placerar således in Jesus i en judisk tradition där exorcister ses som Guds ombud (jmf Luk 11:19-20).<sup>240</sup> Hur är då förhållandet till Salomo?

Utifrån det material vi har om Eleasars exorcism och den historiske Jesu exorcism av denne man finner vi i en jämförelse att Jesus inte använder några *redskap* här enligt vad som bör anses autentiskt. Inte heller namnges någon *källa för auktoritet* utanför Jesus själv, såsom Salomo. Däremot tyder frågan om fördärvelse som riktas till Jesus på att en auktoritet identifieras i honom. Auktoriteten har med hans identitet att göra som demonen [mannen] avslöjar; Guds son, och därtill Jesus från Nasaret. Meningsutbytet visar även på att Jesu auktoritet utmanas och ifrågasätts. Något sådant återfinns inte i *Ant.*. Perikopen i sin helhet, både det säkrast autentiska, och de verser med förmodad redaktion, vittnar om att en auktoritet identifierades i Jesus. Jesus använder ingen *besvärjelse* när han driver ut demonen, utan han talar, näpser, till anden [mannen] med två befallningar; *var tyst* och *far ut* (26). Det är Jesu ord som verkställer exorcismen, vilket sker då Jesus enbart talar i sin egen kraft.

---

<sup>236</sup> Detta beror framförallt på hans ståndpunkt om dubbel dissimilaritet som utestänger skildringarnas många semitiska paralleller.

<sup>237</sup> Lukas har tagit över de formuleringar som hävdas vara typiskt markinska angående messiashemligheten. Detta är anmärkningsvärt då Lukas inte har samma teologiska agenda och därmed behov av att dölja Jesu identitet, om Lukas inte känt till att det fanns en muntlig tradition bakom Markus skildring. Jmf Adela Yarbro Collins, *Mark*, 173.

<sup>238</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:649.

<sup>239</sup> Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26*, 55.

<sup>240</sup> Bernd Kollmann, "Jesus and Magic", 3078.

#### 4.4. Sammanfattning

Uppfattade omgivningen en *Salomo redivivus* i denna Jesu exorcistiska gärning? Svaret på den frågan är ett *nej* utifrån den kännedom vi har om mötet med mannen i Kapernaums synagoga. Inget av de tre salomonska exorcistdragen från Josefustexten finner motsvarighet i Jesu ord och gärning.

# 5. POJKEN MED EN STUM ANDE

## 5.1. Rekonstruktion av källor och traditioner

Skildringen av pojken med en stum ande förekommer i tre versioner: Mark 9:14-29, Matt 17:14-20 och Luk 9:37-43a.<sup>241</sup> Perikopen existerar inte i Q.<sup>242</sup> Det har tvistats mycket inom forskningen kring förhållandet skildringarna emellan. Den stora skiljelinjen går mellan de forskare som hävdar att Matteus och Lukas enbart är beroende av Markus enligt tvåkällshypotesen, medan andra forskare hävdar att Matteus och Lukas har haft en annan gemensam källa, muntlig eller skriftlig, (då inte Q) jämte Markus skildring som utgångspunkt.<sup>243</sup> Oavsett uppfattning kring denna okända källas utformning härstammar denna teori från idén att de synoptiska skildringarna skiljer sig för mycket från varandra; Markus från Matteus och Lukas, likaväl Matteus och Lukas sinsemellan. Både den stora skillnaden i längd och det tematiska fokuset i de olika synoptikerna har lyfts fram som argument.<sup>244</sup> Dock tycks denna uppfattning ytterst hypotetisk och en majoritet av forskare väljer att se en enklare lösning till problemet, nämligen att Matteus och Lukas enbart är beroende av Markus. Matteus och Lukas förklaras då förkorta och förlänga Markus enligt respektive evangelists tematiska agenda. Att Matteus och Lukas därtill har olika slut ses som ytterligare ett argument för att deras versioner är uttryck för omskrivningar.<sup>245</sup>

Vid en jämförelse av föreliggande texter framgår att Matteus har förkortat Markus version ca 2/3. Även Lukas är mycket kortare än sin föregångare Markus.<sup>246</sup> De verser som inte förekommer vare sig i Matteus eller i Lukas är Mark 9:14b-16, 21, 22b-24, delar av 25-27 och

---

<sup>241</sup> Den avgränsning jag har valt motsvarar den som återfinns hos majoriteten av de forskare jag i det följande kommer att hänvisa till.

<sup>242</sup> Paul J. Achtemeier, "Miracles and the Historical Jesus: A Study of Mark 9:14-29," *CBQ* 37 (1975): 471-491, 474-75.

<sup>243</sup> W. D. Davies och Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (ICC II; Edinburgh: T&T Clark, 1991), 719. För mer om dessa teorier, se Gregory E. Sterling, "Jesus as Exorcist: An Analysis of Matthew 17:14-20; Mark 9:14-29; Luke 9:37-43a," *CBQ* 55 (1993): 467-493, 472-76. Sterling är en av de främsta förespråkarna för ytterligare en version av berättelsen och har även rekonstruerat den i angiven sidhänvisning. För argument för denna teori och hänvisningar till fler forskare, se 475-76. Jmf Ulrich Luz, *Matthew 8-20: A Commentary* (Hermeneia Minneapolis: Fortress Press, 2001), 405-06.

<sup>244</sup> Ulrich Luz, *Matthew 8-20*, 405-06.; Gregory E. Sterling, "Jesus as Exorcist," 476-77.

<sup>245</sup> Charles W Hedrick, "Flawed Heroes and Stories Jesus Told: The One About a Man Wanting to Kill", i *Handbook for the Study of the Historical Jesus 4: Individual Studies* (red. T. Holmén och S. E. Porter; Leiden: Brill, 2011), 3023-3056, 3027-28.; Craig A. Evans, *Mark 8:27-16:20* (WBC 34B; Nashville: Thomas Nelson, 2000), 48.; Gerd Petzke, "Die Historische Frage nach den Wundertaten Jesu: Dargestellt am Beispiel des Exorzismus Mark. IX. 14-29 Par," *NTS* 22 (1976): 180-204, 198.; Michael L. White, *Scripting Jesus: The Gospels in Rewrite* (New York: HarperOne, 2010), 182.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 186. Även Dale C. Allison Jr., *Studies in Matthew: Interpretation Past and Present* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 719.; John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:654.; Gregory E. Sterling, "Jesus as Exorcist," 472-74 presenterar detta som en möjlighet.

<sup>246</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 187.



28, "the negative agreements", medan de överensstämmande verserna är "the positive agreements".<sup>247</sup> De två yngre evangelierna saknar upprepningar och sådant som skapat en förvirrande effekt vid åhörandet och/eller läsandet av Markus version. Tematiska förändringar framhäver respektive evangelists agenda. I Matteus finns ett tydligare fokus på tron (från Mark 11:22-23) i kraliknande form och signifikantare kristologi (se mer nedan). Lukas utesluter detaljer som finns i Matteus, vilka Matteus gör en poäng av,<sup>248</sup> men framhäver den typiskt lukanskt barmhärtiga Jesus.<sup>249</sup>

"To take the present Marcan form as a videotype replay of some original event would be the height of naïveté".<sup>250</sup> Meiers citat och hans formkritiska angreppssätt sammanfattar en inställning inom forskningen till att Markus version är en förvirrad skildring med upprepningar och perspektivbyten. Markusversionens uppfattade komplexa traditionshistoria<sup>251</sup> har väckt frågan om en eventuell tidigare existerande källa.<sup>252</sup> Bultmanns lösning var en teori om två tidigare parallella berättelser som har slagits samman till en och densamma. Avgränsningarna mellan de två antas då ha varit mellan 14-20 och 21-27.<sup>253</sup>

I det följande kommer jag inte att hålla mig till Bultmanns teori. Hans argument anser jag inte vara hållbara, även om Twelftrees försök till att vederlägga honom inte heller är tillfredställande.<sup>254</sup> Min ståndpunkt är istället grundad i två argument: a) om berättelsen särskiljs mellan vers 20 och 21 rapporteras ingen exorcism i den första berättelsen och båda berättelserna får svårigheter att passa in i den antika världens mönster för exorcism och/eller helande samt att vers 19 och 23-24 knyter samman en tematik kring tro i det som annars vore två berättelser. Jag följer här Achtemeier som menar att om det bakom Markus version har funnits två olika berättelser har de fogats samman innan denna, då förmodligen muntliga, tradition nådde Markus hand. Han påpekar att Markus större förändringar ofta syns tydligast i början och i slutet av en perikop och så tycks det även här (se nedan).<sup>255</sup> b) En andra invändning till Bultmanns teori är även att det som kan uppfattas som upprepningar, missförstånd och så vidare i Markus version kan vara uttryck för hans redaktionella hand. Matteus och Lukas mycket förkortade versioner kan då vara deras försök att skapa en stringent version utan förvirrande inslag.<sup>256</sup> Bultmann förutsätter att Markus i sin hopsättning av berättelserna skulle ha gjort flera misstag, vilket står i kontrast till Markus

---

<sup>247</sup> Adela Yarbro Collins, *Mark*, 434.; Gregory E. Sterling, "Jesus as Exorcist," 472.

<sup>248</sup> Craig A. Evans, *Mark 8:27-16:20*, 48.; Gregory E. Sterling, "Jesus as Exorcist," 474.; Michael L. White, *Scripting Jesus*, 225.

<sup>249</sup> Se t.ex. François Bovon, *Gospel of Luke*, 385. För en detaljerad redovisning för skillnader mellan de tre synoptikerna, se tabell bland uppsatsens bilagor eller t.ex. John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:654-56.; Gregory E. Sterling, "Jesus as Exorcist," 472-74.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 187-91.

<sup>250</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:654.

<sup>251</sup> W. D. Davies och Dale C. Allison, *Gospel According to Saint Matthew*, 720-21.; John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:654.

<sup>252</sup> Paul J. Achtemeier, "Miracles and the Historical Jesus," 475.

<sup>253</sup> Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Basil Blackwell, 1963), 211. Se även Paul J. Achtemeier, "Miracles and the Historical Jesus," 475-77.; Adela Yarbro Collins, *Mark*, 434.; Gregory E. Sterling, "Jesus as Exorcist," 488.; Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 91. Se dessa forskare för diskussion kring varför Bultmann såg detta som två ursprungliga berättelser.

<sup>254</sup> Se Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 92-93.

<sup>255</sup> Paul J. Achtemeier, "Miracles and the Historical Jesus," 475-77.

<sup>256</sup> Denna hypotes går även att finna i Paul J. Achtemeier, "Miracles and the Historical Jesus," 474-75.

som evangelist och det faktum att Markus gör teologiska poängar av de detaljer han väljer att nämna.<sup>257</sup> Alltså, i det följande ser jag den existerande Markusversionen som en helhet.

Uppfattningen att evangelisten Markus ofta gör markanta förändringar i början och slutet av perikoper har skapat en stark forskarkonsensus att Mark 9:28(b)-29 är sprungna ur Markus egen hand. Detta då "punchlinen" om börens roll saknas i perikopen i övrigt samt tydligare speglar den tidiga kyrkans *Sitz im Leben*.<sup>258</sup> Att avsluta berättelsen på detta vis passar även väl in i evangelistens agenda att i 8:27-10:45 undervisa lärjungarna och dessutom tyder vokabulär och grammatik på Markus språkbruk.<sup>259</sup> Dessa verser tycks vara tillägg för att göra perikopen mer förståelig och relevant i undervisningssyfte för en tidig kyrkas kontext där Petzke och Sterling hävdar att denna berättelse har använts i missionssyfte.<sup>260</sup>

Innan autenticitetsprövningen bör någonting kort sägas om berättelsens vokabulära *traditionalitet*. Denna perikop, liksom många andra exorcismberättelser bär på semitismer i exorcismformlerna (se främst 4.1.). Även om dess förekomst och dissimilaritet till urkyrkan inte automatiskt ger starka argument för autenticitet, skapas härmed argument för berättelsens *traditionalitet* som behöver bekräftas med hjälp av autenticitetskriterierna. Detta då ord och formuleringar går att placera in i en semitisk kontext, snarare än en grekisk-hellenistisk sådan. Utifrån dessa språkliga skäl misstänker dessutom Meier att det som berör själva exorcismen i Markus skildring kan ha ett arameiskt ursprung.<sup>261</sup>

Matteus tydliga messianska titulering *Κύριε* i 17:15 och beskrivningen av fadern som knäfallande (*γονυπετῶν*) är i detta fall utslag av hans egen hand enligt tvåkällshypotesen. Förmodligen försöker han här att framhäva och förstärka det kristologiska i Jesu gärning i ett försök att inte få Jesus förknippad med den tidens magiker.<sup>262</sup> Användningen av *Διδάσκαλε* i Mark 9:17/Luk 9:38 däremot, var i Palestina vid Jesu tid en mycket välkänd titel med semitisk bakgrund. Arkeologiska fynd visar att titeln främst användes om högt uppsatta invånare i en stad.<sup>263</sup> Detta ger att *Διδάσκαλε* mycket troligt är ett mer ursprungligt och traditionellt tilltal eftersom evangelisterna inte har skäl att ändra från *Κύριε* till *Διδάσκαλε*,

---

<sup>257</sup> Günther Bornkamm, Gerhard Barth och Heinz Joachim Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* (London: SCM Press Ltd, 1963), 165-299.

<sup>258</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 97.

<sup>259</sup> W. D. Davies och Dale C. Allison, *Gospel According to Saint Matthew*, 721.; Gregory E. Sterling, "Jesus as Exorcist," 489.; Graham H. Twelftree, *In the Name*, 123 not 128-129. För språkliga argument se Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 96. Jmf även med Mark 4:10-12, 7:17-23 och 10:10-11.

<sup>260</sup> Gerd Petzke, "Die Historische Frage," 198.; jmf 202-04.; Gregory E. Sterling, "Jesus as Exorcist," 486-87.

<sup>261</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:656.

<sup>262</sup> Matteus bruk av *Κύριε* hör samman med hans redaktion av faderns ord "förbarma dig". Dessa två utrop förekommer tillsammans på en mängd ställen i Matteus kopplade till helande och/eller exorcism, se t.ex. 9:27-28, 15:22, 25, 17:15, 20:30-33. Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus*, 163-64.; Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker*, 137. Jmf även Stephen G. Dempster, "Lord", *Encyclopedia of the Historical Jesus* 375-380., 376-78.

<sup>263</sup> Craig A. Evans, *Mark 8:27-16:20*, 50.

men även att fadern inte med nödvändighet såg Jesus som någonting annat än "en vanlig människa".<sup>264</sup>

Undersökningen utifrån ett perspektiv av *traditionalitet* är nu avslutad. Den följande prövningen av berättelsens *autenticitet* tar sin utgångspunkt i Markus version, men lägger inte särdeles mycket vikt vid dess inledning och avslutning. Forskningsläget utifrån denna perikop är, som visats ovan, gediget vad gäller perikopernas traditions- och redaktionshistoria. Däremot råder det brist på en systematiserad användning av kriterierna applicerad på denna berättelse.

## 5.2. Autenticitetsprövning

### *Dissimilaritetskriteriet*

Sterling i sitt sökande efter berättelsens ursprung frågar sig om det finns fornkyrkliga berättelser som kan ha inspirerat uppkomsten av denna, men han finner ingen som kan ha legat till grund för Markus berättelse (ej heller finns paralleller till judisk eller hellenistisk litteratur).<sup>265</sup> Därtill finns några övergripande dissimilariteter i denna skildring: (a) Att ingen ordmässig konfrontation sker mellan exorcisten och demonen (egentligen den besatte) när de möts är inte frekvent förekommande.<sup>266</sup> Det finns inte heller, såvitt jag vet, i fornkyrklig litteratur en uppmaning från exorcisten till demonen, att "μηκέτι εισέλθης εἰς αὐτόν" (Mark 9:25b), men inom synoptikerna finns dock parallellen om den återvändande anden (Matt 12:43-45/Luk11:24-26).<sup>267</sup> (b) Att barn ansågs vara besatta är mycket ovanligt i fornkyrklig litteratur<sup>268</sup> samt (c) Berättelsen går att läsa som att det handlar om att Jesu tro är källan till Jesu exorcism. Detta som teologisk reflektion saknar bärighet i den tidiga kyrkan (jmf 2.3.).

Till skillnad från andra exorcismberättelser i den tidiga kyrkan (och i evangelierna) saknar denna berättelse tydliga kristologiska titlar tillskrivna Jesus.<sup>269</sup> Det enda i dessa perikoper som ger en fingervisning om Jesu identitet är Markus och Lukas Διδάσκαλε och Matteus Κύριε. Διδάσκαλε som titulering på Jesus i den tidiga kyrkan är inte särskilt förekommande och förekomsten i evangeliet innehar därmed en dissimilaritet gentemot den tidiga kristenheten. Utifrån denna dissimilaritet till fornkyrkan och utifrån titelns *traditionalitet*

---

<sup>264</sup> Att Jesus sågs av många som διδάσκαλος är även belagt med stor koherens i synoptikerna, däribland mycket frekvent av människor som Jesus rapporteras ha mött spontant i sin verksamhet. Eckhard J. Schnabel, "The Silence of Jesus", 203. Se även Bruce Chilton, "Master/Rabbi", *Encyclopedia of the Historical Jesus* 395-399., 396.

<sup>265</sup> Gregory E. Sterling, "Jesus as Exorcist," 490-91.

<sup>266</sup> Jmf John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:654.

<sup>267</sup> Jmf Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 190. Uppmaningen finns även i PGM IV.1227-1264, varav sistnämnda besvärjelse tipsar om att bära amulett som skydd.

<sup>268</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 185. Parallell finns dock inom synoptikerna till den syrisk-fenikiska kvinnans dotter, som då även har en koherens i det att föräldern ber om hjälp å barnets vägnar.

<sup>269</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:655.

presenterad i 5.1. kan vi dra slutsatsen att Διδάσκαλε som utrop och identifiering av Jesus bör vara autentisk.

### *Genanskriteriet*

Lärjungarnas misslyckande i Mark 9:18b/Matt 17:16/Luk 9:40 att driva ut anden var genant i den tidiga kyrkan.<sup>270</sup> Varför konstruera en berättelse där kyrkan misslyckas med det som de ansåg sig ha ett uppdrag att göra från sin mästare?<sup>271</sup> Dock menar Davies och Allison att Matteus än tyngre betoning på lärjungarnas misslyckande (vers 16 och 19) springer ur evangelistens tema tro/otro och lärjungaskap.<sup>272</sup> Som argument för händelsens genans i urkyrkan kan Markus lyftas fram där han är ensam om att använda begreppet ἰσχυσαν (vers 18). Markus poängterar i och med detta, i kombination med negationen οὐκ, att lärjungarna inte hade kraft och styrka att stå emot demonen. Matteus och Lukas mjukar upp detta genom att istället använda ἠδυνήθησαν (vers 16 respektive 40) som mer indikerar *makt* och/eller *möjlighet att*.<sup>273</sup>

Markus 9:19 med paralleller i Matteus och Lukas är mycket genant. Att den tidiga kyrkan konstruerade (och att samtliga synoptiker valde att ta med dessa ord) att Jesus utropade: ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν;, där både lärjungarnas brist på tro och förmåga samt Jesu ilska uttrycks, verkar rent av bisarrt då båda parterna framställs negativt.<sup>274</sup> Matteus och Lukas förstärker detta ytterligare genom tillägget καὶ διεστραμμένῃ. Därtill har Matteus en tendens att allt som oftast välja bort det som Markus placerar som frågor i Jesu mun; i denna perikop rör det Mark 9:16 och 21.<sup>275</sup> Detta gör det än mer anmärkningsvärt att Matteus faktiskt väljer att ta över dessa genanta frågor från Mark 9:19. Detta kan tyda på att Matteus kände till denna tradition utöver Markus och tillskrev den stor betydelse. Twelftree ser ytterligare en ökning i genans då Jesu frågor ställer lärjungaskapet på sin spets: de har varit med och hos Jesus, men lidit brist på tro. Han ser denna genans då han menar att dessa två frågor ekar och kontrasteras i "med honom [Jesus]" i Mark 3:14.<sup>276</sup>

Därtill har Markus ett särstoff i 22b-24. En del ser detta som senare tillägg i trosundervisning av evangelisten.<sup>277</sup> Men vid en läsning av verserna som tillhörande omkringliggande verser

---

<sup>270</sup> Scott Spencer, "Faith on Edge: The Difficult Case of the Spirit-Seized Boy in Mark 9:14-29," *RevExp* 107 (2010): 419-424, 422-23.; Gregory E. Sterling, "Jesus as Exorcist," 492.

<sup>271</sup> Både Sterling och Evans drar slutsatsen att utsändandet av lärjungarna och Jesu bemyndigande av dem som exorcister (Mark 6:7, 13, 9:38-39) går tillbaka till en historisk händelse. Därmed skapas då en än större genans att de inte lyckades. Gregory E. Sterling, "Jesus as Exorcist," 490-91.; Craig A. Evans, *Mark 8:27-16:20*, 53.

<sup>272</sup> W. D. Davies och Dale C. Allison, *Gospel According to Saint Matthew*, 720, 728.

<sup>273</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 188.

<sup>274</sup> Jmf W. D. Davies och Dale C. Allison, *Gospel According to Saint Matthew*, 721.; Scott Spencer, "Faith on Edge," 421-23 som instämmer i detta tematiskt, men de menar att dessa verser är senare tillägg.

<sup>275</sup> Dale C. Allison Jr., "Q 12:51-53 and Mark 9:11-13 and the Messianic Woes", i *Authenticating the Words of Jesus* NTTS 28:2 (red. B. Chilton och C. A. Evans; Leiden: Brill, 1999), 289-310, 289 not 1. Även de frågor som förekommer i Mark 5:9, 30, 6:38, 8:12, 23, 9:12, 16, 21, 33, 10:3 samt i 14:14 har Matteus valt bort eller formulerat om.

<sup>276</sup> Graham H. Twelftree, *In the Name*, 121.

<sup>277</sup> Gregory E. Sterling, "Jesus as Exorcist," 489 är en av de forskare som menar att verserna 21-24 är tillagda av evangelisten i missionssyfte.

skapas en kontinuitet och samtidigt en kontrast till lärjungarna som *inte kan* och Jesus som *kan* hjälpa fadern. Även om detta inte är en stark genans, visar ändå faderns fråga (Τὸ Εἰ δύνη πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι, 23b) till mästaren (Διδάσκαλε) att han tvekar på om Jesus har makt och möjlighet att hjälpa.<sup>278</sup>

Markus version uttrycker en upprepad, dramatisk och våldsamt beskrivning av demonens effekter på pojken.<sup>279</sup> Som visats i undersökningen ovan (och i kommande) är Matteus och Lukas skildringar ofta mindre våldsamma då de tycks generade över det myckna våldet. De formulerar om eller väljer bort Markus beskrivning av de demonstrationer som rapporteras (t.ex. Mark 9:26-27). Detta är tydligt även i fallet med pojken.<sup>280</sup> Särskilt Matteus är obekvämt med detta då ἐκβάλωσιν i Mark 9:18 och Luk 9:40 har ändrats i Matt 17:16 till θεραπεύσαι. Därtill har även Markus exorcismteknik beskriven med ἐπετίμησεν och ἐπιτάσσω i 9:25 formulerats om av Matteus till ἐπετίμησεν och ἐθεραπεύθη (17:18).<sup>281</sup> Denna matteiska särart är även tydlig i Matteus sätt att diagnosticera pojken. Markus adresserar rakt genom perikopen problemet som en ande,<sup>282</sup> medan Matteus vid första mötet beskriver det hela som σεληνιάζεται. Först i Matt 17:18 benämns det att pojken plågas av en demon.<sup>283</sup> Lukas däremot väljer en mellanväg. I denna berättelse finns en diskontinuitet till andra exorcismberättelser då den här är svår att definiera, ansågs det vara en exorcism eller ett helande? Anmärkningsvärt är att Markus använder ett uppståndelsespråk (ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνέστη, 27b), medan Matteus och Lukas använder helandetermer. Det som tyder på att de tidigaste traditionerna tolkade detta som en exorcism, med manifestation av epilepsi, är att Markus som det tidigaste evangeliet tycks övertygad om detta. Men som Witmer påpekar, världsbilden i denna palestinsiska miljö uppfattade ofta ett samband mellan sjukdom och demoner, något vi även ser i Apostlagärningarna.<sup>284</sup> Att Matteus och Lukas ändå väljer att ta med denna episod från Markus tyder på att de, trots obehaget över våldet, ansåg denna händelse vara av värde.

Knutet till lärjungarnas misslyckande ser Witmer även en genant aspekt i Mark 9:28. Hon menar att urkyrkans situation att hantera denna text var svår då Jesus här menar att vissa demoner inte enbart kunde drivas ut med *tro*,<sup>285</sup> vilket de dels inte hade utan att det även krävdes *bön*, vilken de underförstått, enligt Markus inte heller hade. Matteus lättar upp

---

<sup>278</sup> Craig A. Evans, *Mark 8:27-16:20*, 52.; John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:654-55.; Scott Spencer, "Faith on Edge," 421-22.

<sup>279</sup> Exorcismritualen och våldet har koherens till exempelvis till mannen i Kapernaums synagoga och till berättelsen om Legion.

<sup>280</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 188.

<sup>281</sup> W. D. Davies och Dale C. Allison, *Gospel According to Saint Matthew*, 728 ser Matteus sjukdomsspråk som redaktion från Markus mer historiskt tillförlitliga exorcismspråk.

<sup>282</sup> Intressant är att fadern definierar anden enligt Markus som en "stum ande" (17b), medan Jesus i exorcismen tillägger "döv" (25b).

<sup>283</sup> För evangelisternas olika användning av πνεῦμα och δαιμόνιον, se 4.1..

<sup>284</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 187-91.

<sup>285</sup> Tron som grund för exorcism har koherens till den syrisk-fenikiska kvinnan.

Markus hårda slut till att enbart handla om tro, medan Lukas på grund av slutets problematik väljer bort i förmån för ett redaktionellt tillägg om folkets fascination.<sup>286</sup>

### 5.3. En salomonsk jämförelse

Jag har i undersökningen ovan argumenterat att den mest historiskt tillförlitliga versionen av händelsen går att finna i Mark 9:17b-27, även om dessa verser rymmer tendenser från evangelistens hand.<sup>287</sup> De autentiska dragen avslöjar inte mycket om Jesu identitet eller självförståelse i brist på titlar förutom att fadern benämner honom Διδάσκαλε. När vi ser denna berättelse genom ett salomonskt raster blir resultatet negativt i betydelsen att vi inte finner några likheter mellan Josefus vittnesbörd och denna händelse. Jesus rapporteras inte använda någon speciell teknik med särskilt *redskap*, varken ring eller något annat. Istället verkställs exorcismen genom hans egna ord.

Någon *källa för auktoritet* nämns inte heller och därmed inte heller Salomo. Däremot skapas en kontrast i åberopandet av auktoritet då Jesus i Mark 9:25 i jag-form befäller (ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι) den orene anden [mannen] att lämna mannen kontra Eleasar som åberopar Salomos namn. Eleasars nämnande av Salomos namn skapar ytterligare en kontrast till diskussionen som förekommer i evangelierna mellan olika parter om trons betydelse för lyckad exorcism. Möjligheten att exorcera återfinns i Josefustexten utanför exorcisten själv, vilket skapar en kontrast till talet om trons betydelse i evangelierna. Där flyttas nämligen möjligheten till lyckad handling till den exorcerande personens egen tro, Jesu såväl som lärjungarnas.

Inte heller finner vi några *besvärjelser* i Jesu mun. Istället riktas Jesu ord till anden som befalls fara ut och aldrig mer komma in i honom igen. Den sistnämnda aspekten i utdrivandet har dock en parallell till det omkringliggande narrativet i Josefus skildring (47) att demonen inte fick återvända. Ytterligare en narrativ parallell finns i att både mannen i Josefus skildring och pojken i Markus sägs falla till marken efter exorcismen.

### 5.4. Sammanfattning

Bör omgivningen i denna exorcism utförd av Jesus ha sett honom som formad av den salomonska exorcismtypologin à la Josefus? Utifrån de tre "analysfrågorna" som har satts som en jämförelsemall för Jesu gärning är resultatet att Jesus gör någonting annat utifrån samtliga dessa tre. Svaret på frågan, utifrån vad som framkommit ovan och utifrån det

---

<sup>286</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 191.

<sup>287</sup> Denna slutsats, med vissa smärre justeringar, instämmer en majoritet forskare i. Se t.ex. Paul J. Achtemeier, "Miracles and the Historical Jesus," 481-82.; John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:655.; Gregory E. Sterling, "Jesus as Exorcist," 484, 492.; Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 97.

material vi har tillgång till, kan således sammanfattas med ett *nej* då omgivningen inte kan argumenteras ha haft skäl för att ha förstått Jesus i ljuset av Salomo.

# 6. DEN SYRISK-FENIKISKA KVINNAN

## 6.1. Rekonstruktion av källor och traditioner

Jesu möte med den syrisk-fenikiska kvinnan finns nedskrivna i Mark 7:24-30 och Matt 15:21-28. Matteus skildring hävdas ofta vara beroende av Markus version,<sup>288</sup> då den inte återfinns i Q.<sup>289</sup> Den största skillnaden dessa skildringar emellan är längden då Matteus version innehåller en längre dialog mellan Jesus och kvinnan. Att Matteus förlänger en berättelse från Markus är mycket ovanligt och kan anses gå emot hans intresse. En bearbetad tradition anses av Mann vara förkortad in i mönster för *pronouncement story*, vilket saknas här.<sup>290</sup>

Här finns två möjligheter till att förklara Matteus vetskap om berättelsen: a) Matteus har haft en egen version av denna berättelse, inklusive särstoffet.<sup>291</sup> Om detta är rätt innebär det att berättelsen faller under flerbeläggsriteriet. Dock saknar detta alternativ starkt stöd i forskningen och jag anser det för osäkert att använda som premiss. b) Matteus har hämtat berättelsen från Markus i enlighet med tvåkällshypotesen. De unika verserna i Matteus kan då förklaras på två sätt: 1) De är konstruerade av den tidiga kyrkan, eller 2) Matteus har känt till dessa verser från en (eller flera?) äldre traditioner (M-särstoff) och har inkorporerat dem här.

Avsaknaden av berättelsen i Lukas är märklig vid en första anblick, särskilt då evangelisten har "a preference for the marginalized and for women".<sup>292</sup> Trots frånvaron av berättelsen i Q, har Lukas utifrån tvåkällshypotesens axiom känt till berättelsen då han har haft tillgång till Markus. Conzelmann ger en rimlig förklaring till varför Lukasevangeliets redaktör har uteslutit den här berättelsen: evangelisten undviker konsekvent att skildra att Jesus möter hedningar.<sup>293</sup>

---

<sup>288</sup> Ulrich Luz, *Matthew 8-20*, 336. Se även not 4 för vidare hänvisningar.

<sup>289</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 191.

<sup>290</sup> Christopher Stephen Mann, *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 27; New York: Doubleday & Company, Inc., 1986), 319. Det bör dock uppmärksammas att Mann inte ansluter sig till tvåkällshypotesen, utan förespråkar en syn på evangeliernas tillkomst enligt en neoversion av Griesbachhypotesen.

<sup>291</sup> Utifrån tvåkällshypotesen har han naturligtvis även känt till Markus version.

<sup>292</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 191.

<sup>293</sup> Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas* (5:e ed.; BHT 17; Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954), 10-79, särskilt 25. Conzelmann visar tydligt hur evangelisten Lukas noggrant har redigerat hur evangeliets Jesus geografiskt rör sig utifrån olika epoker inom frälsningshistorien; Galiléen och därefter Jerusalem. Först i Apostlagärningarna utvidgas frälsningshistorien till att omfatta ickejudar. Undantaget är Legionberättelsen. (Detta kan därtill jämföras med Matteus omnämnande av de österländska stjärntydarna, medan Lukas *inte* nämner denna episod.)



Forskningsläget i de här texterna med hjälp av äkthetskriterierna är inte försvarligt. Twelftrees framställning av det hela är oerhört kortfattad (2,5 sidor) med slutsatsen att berättelsen, oklart Markus eller Matteus version, är historiskt tillförlitlig,<sup>294</sup> medan Meier konstaterar lika kortfattat, utan särskilt mycket argument, att berättelsen högst troligt inte går tillbaka till den historiske Jesus.<sup>295</sup> Witmer däremot har den till omfånget största genomgången av texten, främst med fokus på textens sociopolitiska kontext. Därtill finns en del skrivet utifrån en autenticitetsprövning, men då behandlas enbart en eller några verser i berättelsen. Forskningsläget är därmed otillfredsställande, då olika forskare kommer fram till olika slutsatser angående autenticiteten i berättelsen som helhet, utan att någon av dem tydligt och klart använder kriterierna för att nå sin slutsats. Här finns således en lucka att täppa igen. Följande undersökning av händelsens *autenticitet* tar sin utgångspunkt i Markus version. Det läggs även vikt på Matteus särstoff i följande undersökning.

## 6.2. Autenticitetsprövning

### *Dissimilaritetskriteriet*

Det som problematiserar en dissimilaritetsprövning av denna händelse är Matteus skildring av Jesu inställning till hedningar: å ena sidan ges uttryck för att Jesus *och lärjungarna* inte skall ha något med hedningar att göra (se Matt 10:5-8, 15:24), å andra sidan uppmanas till mission bland alla folk (se t.ex. Matt 24:14, 28:19).<sup>296</sup> Den i särklass största skiljelinjen inom autenticitetsforskningen rörande berättelsen om den syrisk-fenikiska kvinnan är just huruvida den historiske Jesus ägnade tid enbart åt det judiska folket eller även åt andra folkslag.<sup>297</sup> Forskningen uppvisar två läger: Meier hävdar att berättelsen om den syrisk-fenikiska kvinnan är konstruerad då den speglar den tidiga kyrkans missionsteologi.<sup>298</sup> Den här tanken går tillbaka till Bultmanns<sup>299</sup> *Sitz im Leben* och har anammats av flertalet forskare i formkritikens spår, vilka hävdar en inautenticitet utifrån formkritiska skäl, istället för att argumentera utifrån äkthetskriterierna.<sup>300</sup> Andra forskare, t.ex. Twelftree, hävdar berättelsens autenticitet då den historiske Jesu negativa inställning till hedningar innebär en dissimilaritet till den tidiga kyrkans inklusiva hållning gentemot hedningar. Inställningen till berättelsen avgör vad man ser som dess fokus: den rapporterade exorcismen av dottern eller Jesu avvisande?

---

<sup>294</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 88-90.

<sup>295</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew*, 1:659-61.

<sup>296</sup> Jmf Scot McKnight, "Jesus and the Twelve", i *Key Events in the Life of the Historical Jesus* WUNT 247 (red. D. L. Bock och R. L. Webb; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 181-214, 201-02.; Geza Vermes, *The Authentic Gospel*, 328-29.

<sup>297</sup> Jmf Alec T. Burkill, "Historical development of the story of the Syrophoenician woman, Mark 7:24-31," *NovT* 9 (1967): 161-177, 11.

<sup>298</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:660-61.

<sup>299</sup> Rudolf Bultmann, *The History*, 38.

<sup>300</sup> Meier anser att den historiske Jesus enbart gick till det judiska folket och därmed inte kan ha befunnit sig på hedningarnas område, och än mindre troligt ha hjälpt kvinnan, jmf John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:659-61.

Istället för att ge sig in i denna teoretiska diskussion kommer jag helt enkelt, för att vara trogen min metod, att applicera dissimilaritetskriteriet på aktuella perikoper såsom de föreligger för att undersöka om dessa uppvisar en dissimilaritet gentemot den tidiga kyrkan. Resultaten från denna undersökning i kombination med slutsatser dragna från de andra kriteriernas tillämpning får istället hjälpa till att besvara frågan huruvida Jesus ansåg sig sänd till hedningar eller ej.

Först bör några övergripande aspekter av sociopolitisk och geografisk karaktär diskuteras. Evangelieskildringarna har flertalet sådana här företeelser som gör det svårt att se berättelsen som skapad av urkyrkan. Detta rör både den tidiga kyrkans sociopolitiska såväl som dess geografiska kontext då sociokulturella gränser och spänningar mellan berörda grupper förändrades mellan Jesu tid och nedskrivandet av evangelierna. Framförallt vill jag lyfta fram två saker, *politiska förändringar* och *landsbygd kontra stad*:

Under kejsar Tiberius regering (14-37 e.Kr.) rådde en stabilitet och fred kring Galiléen och omkringliggande områden.<sup>301</sup> Övre Galiléen och Syrien hade nära ekonomiska, men även sociala, band till varandra där de fenikiska städerna stod för den välutvecklade industrin och Galiléen stod för jordbruket.<sup>302</sup> Evangelisternas skildringar, främst Markus, av hur Jesus rörde sig kring gränserna och reste mellan Galiléen, Tyros och Syrien<sup>303</sup> anses plausibel efter Jesu kontexts politiska situation runt år 30.<sup>304</sup> Etniska konflikter finns belagda från 50-talet mellan judiska och ickejuda invånare i Tyros, där de judiska invånarna blev de andras slavar. Witmer konstaterar dock att detta missnöje, och spänningar även mellan Galiléen och Tyros, existerade redan på Jesu tid och styrker det med Josefus anteckning om bitter fiendskap.<sup>305</sup> Trots detta, blev situationen värre i samband med kriget 66-70, vilket medförde en större svårighet att resa över gränserna.<sup>306</sup> Josefus beskriver hur de judiska invånarna i Tyros slaktades för att gestalta den svåra situationen.<sup>307</sup> Således är det troligare att Jesu reseskildring härstammar från en muntlig tradition från 30-talet vilken möjliggör att Jesus vistades i trakterna kring Tyros och Sidon, än att den tidiga kyrkan i en instabil tid med resesvårigheter konstruerade att Jesus reste över gränserna. Den fiendskap som rådde redan på Jesu tid kan förklara perikopernas inledning att Jesus drog sig undan (förmodligen för att vara ifred) då dessa trakter öppnade upp för en sådan möjlighet.<sup>308</sup>

---

<sup>301</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 195.

<sup>302</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 194. För hänvisning till arkeologiska bevis för detta, se not 193. Se även Gerd Theissen, *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Edinburgh: T&T Clark, 1992), 60-80.

<sup>303</sup> Se t.ex. Matt 11:20-24; Luk 10:13-16 och Joh 12:20. Michael J. Wilkins, "Peter's Declaration", 311-13. Även senare rabbiniska källor bekräftar att Jesus reste i dessa områden. Twelftree argumenterar även att det var ovanligt att Jesus rörde sig i dessa områden, så att det därför bör vara autentiskt när så rapporteras av evangelisterna, jmf Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker*, 289.

<sup>304</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 195-96. Se även Gerd Theissen, *The Gospels in Context*, 79.

<sup>305</sup> Josefus, *C. Ap.* 1.70.

<sup>306</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 194-95.

<sup>307</sup> Josefus, *War* 2.478-79.

<sup>308</sup> Josefus *C. Ap.* 1.13.; Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26*, 384. Se även Michael J. Wilkins, "Peter's Declaration" och utläggningen om autenticiteten i Petrus bekännelse av Jesus som Messias – en händelse som även den äger rum på hednamark – i Caesarea Filippi.

Båda evangelierna placerar Jesus på landsbygden, där Matt 15:21-22a är tydligast i detta. Twelftrees argument är inget tungt vägande, men värt att påpeka då han ser en dissimilaritet till den tidiga kyrkans intresse. Enligt Apostlagärningarna 21:3-6 fanns i Tyros en församling (runt 50-60 e.Kr.) som Paulus besökte på väg till Jerusalem. Om Jesu besök i dessa trakter var konstruerat av den tidiga kyrkan vore det naturligare att händelsen förlades i staden.<sup>309</sup>

Dessa två företeelser skapar således en dissimilaritet på ett övergripande plan. Utifrån diskuterade skäl är det troligt att anta att berättelsen har, åtminstone viss, historicitet i bemärkelsen att Jesus lämnade judiskt territorium. I det följande skall några rapporterade händelser av mindre övergripande karaktär lyftas fram, som även de innehar en dissimilaritet till urkyrkan:

Om Jesus inte ansåg sig sänd enbart till det judiska folket, varför konstruerade den tidiga, förmodat missionerande, kyrkan denna berättelse med dess Jesusord om Israels får och Jesu behandling av kvinnan? Jesu ignorans mot den hedniska kvinnan torde ha varit helt på tvärs mot vad den tidiga kyrkan ville och tyckte (även en matteiskt präglad kontext). Detta skapar således en dissimilaritet till den tidiga kyrkans teologi, intressen och gärningar. Även om verserna som exkluderar hedningar var en senare konstruktion av judekristna är det orimligt att den traditionen har införlivats i den tidiga kyrkans historia och tradition samt överlevt i en kyrka då dominerad av hedningar – om orden inte var allmänt kända att vara från Jesus själv och så åtnjuta en auktoritet.<sup>310</sup> Jesu avvisande av kvinnan i Matt 15:24 med argumentet att han enbart var sänd till de förlorade fåren av Israels hus är helt klart inte anpassade efter en tidig kyrka med dess behov.<sup>311</sup>

Därtill tycks inte Petrus och de andra apostlarna ha vetat om missionsbefallningen som återfinns i Matt 28.<sup>312</sup> Paulus brottnings återgiven i Apostlagärningarna, skildrar en ambivalens kring hedningars eventuella införlivande i församlingen och deras förhållande till lagen. Vermes poängterar att urkyrkan tycks ha saknat en tradition från Jesus om att gå ut och göra alla folk till lärjungar. Detta får honom att dra slutsatsen att den historiske Jesu gärning enbart var riktad till det judiska folket.<sup>313</sup>

Orsaken till att Jesus ändå hjälper kvinnan har sin grund i kvinnans *tro*. Företeelsen att tron är av avgörande betydelse för mirakel saknar motsvarighet i urkyrkan. Denna teologiska föreställning saknas i antik litteratur (även i Apostlagärningarna och breven), medan Jesus testar kvinnans tro tre gånger (Matt 15:23a, 24, 26),<sup>314</sup> det vill säga i de verser

---

<sup>309</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker*, 289. Twelftree menar även att om versen var konstruerad bör kyrkan ha valt en man, och inte en kvinna, som den som bad om hjälp. Även Witmer instämmer i detta, jmf Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 195.

<sup>310</sup> Geza Vermes, *The Authentic Gospel*, 378-79.

<sup>311</sup> Dale C. Allison Jr., *Studies in Matthew*, 151.; Geza Vermes, *The Authentic Gospel*, 101 not 26. Dock fanns i urkyrkan en princip om "juden först, och greken sedan" (Rom 1:16, 2:9-10).

<sup>312</sup> Matt 28:16-20 har traditionellt ansetts vara ett redaktionellt tillägg, inte minst utifrån den tidiga kyrkans *Sitz im Leben* och missionsbefallningens omnämnande av den trinitariska dopformeln.

<sup>313</sup> Geza Vermes, *The Authentic Gospel*, 379-80.

<sup>314</sup> Gerd Theissen och Annette Merz, *The Historical Jesus*, 293.; Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker*, 133-34.

som ingår i det matteiska särstoffet. Enligt Twelftree beror detta på att Matteus här (av muntlig tradition eller redaktion) särskilt vill betona trons betydelse för exorcismen med dess höjdpunkt och verkställande i vers 28.<sup>315</sup> Ytterligare en dissimilaritet till urkyrkan är kvinnans *argumentering* mot Jesus för att hennes dotter skall få del av hans kraftgärning i Mark 7:27-28 med parallell i Matt 15:26-27.<sup>316</sup>

Ännu en dissimilaritet till den tidiga kyrkan finns i *hur* exorcismen beskrivs ha gått till. Skildringen av den syrisk-fenikiska kvinnans dotter kan klassas som "helande på distans" (utebliven kontakt med demonen såväl som med den besatte), något som inte återfinns i den tidiga kyrkan och som i evangelierna enbart berör hedningar.<sup>317</sup>

### ***Flerbeläggsriteriet***

Skildringen av den syrisk-fenikiska kvinnan återfinns, som vi sett, enbart i Markus och Matteus (ej i Q). Osäkerheten huruvida berättelsen funnits komplett även i Matteus, gör en argumentation utifrån detta kriterium svår då det således inte finns två eller fler av varandra oberoende, *belagda* källor (se ovan).

### ***Genanskriteriet***

Det finns flera inslag av genans i Markus och Matteus skildring av den syrisk-fenikiska kvinnan. Framförallt rör de Jesu ord till kvinnan i ett flertal repliker, men även lärjungarnas reaktioner på kvinnan. Dessa genanta företeelser återfinns såväl i Matteus utvidgning av berättelsen, verserna 23-25, som i Mark 7:27 med parallell i Matt 15:26-27.<sup>318</sup> Vi börjar med de verser som endast återfinns hos Matteus:

Jesu svar i Matt 15:24 är inte kongruent med en missionerande urkyrka med både judar och hedningar. Som påpekat under dissimilaritetskriteriet, bör denna vers ha skapat svårigheter i församlingens *Sitz im Leben* då Jesus här uttrycker en exklusivitet som är svår att se att en tidig kyrka skulle ha konstruerat.<sup>319</sup> Keener anser det mycket möjligt att vers 24 därför är ett *ipsissimum verbum*, alltså ett autentiskt Jesusord, vilket Matteus har införlivat i sitt evangelium.<sup>320</sup> Jesu stränghet<sup>321</sup> i svaret kombinerat med Jesu totala ignorans (vers 23a) på kvinnans bön<sup>322</sup> är något som är genant och således inte bör ha sitt ursprung i redaktörens

<sup>315</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker*, 133.

<sup>316</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 90. Twelftree ser dessa verser som autentiska då han inte ser några argument emot dess autenticitet. Jmf Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker*, 102-04.

<sup>317</sup> Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26*, 382-83.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 192.

<sup>318</sup> Inte alla forskare väljer att undersöka dessa verser utifrån dess eventuella genans. T.ex. hävdar Luz att Matt 15:22-25 är influerade av Mark 10:47-48 och Matt 10: 5-6 och således är omskrivna av redaktören till Matteus, jmf Ulrich Luz, *Matthew 8-20*, 336-37.

<sup>319</sup> Denna genans anses av en majoritet forskare vara ett bevis på en äldre muntlig tradition bakom evangelistens ord. Dock bör här tas i beaktande Matteus s.k. frälsningsschema.

<sup>320</sup> Craig S. Keener, *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 411 not 183.

<sup>321</sup> Jesu hårda språkbruk har paralleller till när Petrus kallas Satan i Mark 8:33/Matt 16:23 och när Herodes Antipas kallas "den räven" i Luk 13:32. Geza Vermes, *The Authentic Gospel*, 403.

<sup>322</sup> Det finns koherens till exorcismen i Mark 9:14-25 när Jesus visar viss ignorans mot föräldern vars son plågas av en oren ande (se mer om denna exorcism nedan). Mark 9 visar även en koherens vad gäller en förälder som ber om hjälp

arbete utan i en historisk händelse.<sup>323</sup> Därtill är det märkligt att en redaktör i urkyrkan skulle konstruera ett Jesusord som gör skillnad på människor, särskilt då hedningar utmålas som "lägre" än det judiska folket.<sup>324</sup> Utöver detta påpekar Luz det genanta i att lärjungarna i vers 23b ber Jesus att skicka iväg kvinnan då de anser henne irriterande. Detta bör ha stått i konflikt med ett missionerande lärjungaideal i den tidiga kyrkan.<sup>325</sup>

I Mark 7:27 och Matt 15:26 jämför Jesus hednaflickan med en hund.<sup>326</sup> Denna hårdhet i Jesu reaktion bör ha varit mycket genant i den tidiga kyrkan. Twelftree poängterar att detta Jesu ord behöver placeras in i sin sociokulturella kontext för att förstås: "hund" var ett judiskt skällsord för hedningar.<sup>327</sup> Både i judendomen<sup>328</sup> och i hela den omkringliggande Medelhavsvärlden var det en skymf<sup>329</sup> att kalla någon för "hund", speciellt då det grekiska *κυνάριον* inte är en hund i bemärkelsen husdjur, utan en gatuhund.<sup>330</sup> Replikskiftet mellan Jesus och kvinnan om barnen och hundarna är den vers forskningen allra mest har uppmärksammat gällande dess genans. Den vanligaste slutsatsen kring denna dialog är dess mycket troliga ursprung i den historiske Jesu möte med kvinnan.<sup>331</sup>

Keener sammanfattar utmärkt perikopernas genanta drag och dess plats i den tidiga kyrkan i följande citat:

One would not expect believers later involved in the Gentile mission to create the snubs, although they undoubtedly sought to make use of these stories about Gentiles available in the Gospel tradition.<sup>332</sup>

Utifrån vad som har framkommit under de ovan applicerade positiva kriterierna, anser jag således att det finns goda skäl att anta att den historiske Jesus enbart ansåg sig sänd till det judiska folket, men att han vid detta tillfälle då han bevistade hednisk mark mötte denna syrisk-fenikiska kvinna.

---

å sitt barns vägnar med teman som bön om förbarmande (Mark 9:22) och trons betydelse (Mark 5:34, 9:19, 23-24, 29, 10:52, Matt 8:5-13, 9:29, Luk 17:19). Trons betydelse finner även koherens i flertalet Jesusord. John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:659; Gerd Theissen och Annette Merz, *The Historical Jesus*, 293 för exempel.

<sup>323</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:660; Geza Vermes, *The Authentic Gospel*, 277-78.

<sup>324</sup> Detta argument stärks om evangeliet skrevs mellan 80-95 e.Kr. utifrån den tidens förföljelser och uteslutning från synagogan, jmf Mikael Winnige, "Evangelierna och Apostlagärningarna", i *Jesu och de första kristna: Inledning till Nya testamentet* (red. D. Mitternacht och A. Runesson; Stockholm: Verbum, 2006), 201-239, 212.

<sup>325</sup> Ulrich Luz, *Matthew 8-20*, 339. Jmf Mark 9:18b, 28; Matt 14:15 och 19:13.

<sup>326</sup> Den största koherensen finns till Mark 7:27-28/Matt 15:26-27. *Hund* som hedning har parallell i Matt 7:6 och Thomasevangeliet *Logion* 93. Det finns även koherens, dock svagare, till Jesu användning av "får". Dels finns Matt 10:5-6, vilken vi har berört, som anses autentisk, dels har vi liknelsen om det förlorade fåret (Matt 18:12-14, Luk 15:4-7, Thomasevangeliet *Logion* 104). Liknelsen klassas som en av de säkrast autentiska från Jesu undervisning. Dale C. Allison Jr., *Studies in Matthew*, 244.; Craig S. Keener, *The Historical Jesus*, 390.; Bruce J. Malina, "Criteria for Assessing the Authentic Words of Jesus: Some Specifications", i *Authenticating the Words of Jesus* NTFS 28:1 (red. B. Chilton och C. A. Evans; Leiden: Brill, 1999), 27-45, 36.; Geza Vermes, *The Authentic Gospel*, 109-10, 130.

<sup>327</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker*, 289.; Geza Vermes, *The Authentic Gospel*, 109.

<sup>328</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 90.

<sup>329</sup> Craig S. Keener, *The Historical Jesus*, 144, 470 not 55. Keener är övertygad om att denna vers har ett premärksamt ursprung.

<sup>330</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker*, 79.

<sup>331</sup> För fler forskare som delar denna uppfattning, se t.ex.: Alec T. Burkill, "Historical development," 169.; Craig S. Keener, *The Historical Jesus*, 390, 602 not 6 som öppnar upp för att Jesus ansåg kvinnan vara oren.; Gerd Theissen och Annette Merz, *The Historical Jesus*, 177.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 200.

<sup>332</sup> Craig S. Keener, *The Historical Jesus*, 144.

### *Inkoherensskriteriet*

De forskare, främst Meier, som hävdar berättelsens ursprung i den tidiga församlingen åberopar medvetet eller omedvetet detta kriterium. Det handlar då om uppfattningen att Jesus inte vistades på hedningarnas mark<sup>333</sup> och/eller inte bedrev mission bland hedningar.<sup>334</sup> Men som visats under de positiva kriterierna är detta argument inte hållbart.

Men det kan även handla om det motsatta – att det argumenteras för att Jesus faktiskt bedrev mission bland hedningar, vilket gör att slutversen i respektive evangelium är autentisk, men att ramberättelsen är konstruerad av den tidiga kyrkan.<sup>335</sup> Men även detta argument håller inte utifrån vad som visats ovan under de positiva kriterierna.

ὁἰος Δαυὶδ i Matt 15:22b är en av kvinnans titlar på Jesus. Den må ingå i det matteiska särstoffet, men vi skall ägna denna titel en del utrymme, då vi här kan ha en möjlig koppling till Salomo - Davids son. Det är således av yttersta vikt huruvida vi kan anse denna titel autentisk eller som ett redaktionellt tillägg av Matteus. Om titeln Davids Son går tillbaka till den historiske Jesus är ett komplext forskningsfält i sig.<sup>336</sup>

Utifrån tvåkällshypotesen är detta uttryck (och Matteus särskilda verser) enbart Matteus konstruktion och således skulle vi kunna avskrivna Davids son som Matteus invention. Dock är det oklart om det är så enkelt här, eftersom autenticitetsprövningen ovan tyder på att Matteus särstoff går tillbaka på en historisk händelse. Om detta är en korrekt slutsats, bör rimligtvis Matteus känt till även övriga delar av händelsen (det som Matteus och Markus har gemensamt), vilket således ger att Matteus kan ha varit oberoende av Markus. Om så är, blir det plötsligt viktigt att enskilt pröva uttrycket Davids son här, huruvida dess ursprung finns i en historisk händelse eller enbart är ett redaktionellt tillägg av evangelisten.

Trots Fishers övertygelse om att titeln även här härstammar från kvinnan (se forskningsöversikten), finns en stark forskarkonsensus, däribland hos de forskare jag använder mig mycket av i denna uppsats, att Matteus bruk av titeln är från honom själv. Jag tillhör dem som anser att förekomsten av titeln i detta fall har sitt ursprung hos evangelisten själv.

För det första, det finns argument för att Matteus är upphovsmannen. Till en början finns det en rad textuella och språkliga skäl för detta. Davids son används som titel på Jesus 18 gånger i synoptikerna (och bara i dem). Matteus har en förkärlek för denna titel och använder den tio gånger<sup>337</sup> i enlighet med sin teologiska agenda (att jämföra med Markus och Lukas 4+4 gånger). I samtliga fall förutom detta är det en eller flera människor av judisk börd som använder uttrycket. Uttrycket förekommer därtill i Matteus särstoff, vilket ökar möjligheten

---

<sup>333</sup> Adela Yarbro Collins, *Mark*, 364-66. Collins ståndpunkt är att berättelsen, om den ändock har autentiska drag, utspelade sig i Galiléen.

<sup>334</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:660.; jmf Donald H.agner, *Matthew 1-13* (WBC 33A; Dallas: Word Books, 1993), lxix, lxx.

<sup>335</sup> Jmf Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26* (ibid.34A; 1989), 387.

<sup>336</sup> Jmf en del av forskarna som lyftes fram i forskningsöversikten.

<sup>337</sup> Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus*, 157.

för matteiskt tillägg enligt hans agenda. Ordföljden vari titeln förekommer, Ἐλέησόν με, κύριε, υἱὸς Δαυὶδ, är typisk matteisk redaktion och förekommer på tre andra ställen i Matteus (9:27, 20:30, 31), samtliga knutna till en helandesituation med en bön om förbarmande där titeln inte återfinns i de andra evangelisternas parallellberättelser. När en liknande fras som Ἐλέησόν με, κύριε, υἱὸς Δαυὶδ ändock återfinns i Markus och Lukas är ordföljden den omvända.<sup>338</sup>

För det andra, finns det några teologiska och kontextuella skäl till att kvinnan inte borde ha uttryckt sig med hjälp av frasen Davids son. Titeln förstods inom den *judiska sfären* som 1) den messianske, kunglige befriaren från ett politiskt förtryck, 2) förknippad med helande och exorcism.<sup>339</sup> Att kvinnan av annan etnicitet använder en term förknippad med Israels befrielse från förtryckare är paradoxalt.<sup>340</sup> Detta förstärks utifrån den sociopolitiska kontext som dissimilaritetsprövningen visade på. Att en hednisk kvinna förmodligen förknippad med Baalsdyrkan använder den judiska titeln är orimligt. I ljuset av att jag bedömer efterföljande verser autentiska, framhävs det bisarra att Jesus skulle hjälpa någon av ickejudiskt ursprung. Le Donne argumenterar väl för att användningen av Davids son i Matteus är ett av evangelisten redaktionellt tillägg, då titeln har "terapeutisk" innebörd med Israels hopp om återupprättelse. "The Son of David is specifically associated with Jesus' Jewishness and disassociates him from Gentile therapy".<sup>341</sup>

För det tredje, det finns förklaringar till Matteus användning och infogande av titeln. Detta ligger utanför min uppsats intresse egentligen då vi nu rör oss på en textnivå och inte längre på en historisk nivå, men något bör här ändock sägas. Det finns ett flertal perspektiv som kan förklara Matteus användning, ofta inbördes motstridiga sådana. Två av dessa är:

Som en första lösning: Matteus poängterar Jesu gudomliga helande med bruket av titeln, för att inte förknippa Jesus med hedniska magiker.<sup>342</sup> Detta är i sådana fall i linje med Le Donnes salomonska läsning av Matteus text. Ett eventuellt tillägg av titeln kan vara evangelistens sätt att betona att kvinnan inte sökte hjälp var som helst. Matteus framhäver en barmhärtig "Davids son" mot "nobodies" och "outsiders"<sup>343</sup> som bringar räddning och helande till Israels folk i uppfyllandet av det judiska folkets messiasförväntan.<sup>344</sup>

Som en andra lösning: Matteus tillägg av titeln kan ses ur ett missionssyfte där Matteus försöker rättfärdiga Jesu exorcism av kvinnans dotter fastän Jesus har gjort klart att han inte var sänd till henne. Att placera denna judiska titel i hennes mun, vore ett sätt för den tidiga

---

<sup>338</sup> Lidija Novakovic, *Messiah, the Healer*, 89.

<sup>339</sup> Adela Yarbro Collins och John J. Collins, *King and Messiah*, 135.; Duane F. Watson, "Christology", *Encyclopedia of the Historical Jesus* 107-114., 108.

<sup>340</sup> D R Bauer, "Son of David", *Dictionary of Jesus and the Gospels* 766-769.766-769., 767. Novakovic som arbetar på en textnivå identifierar även hon detta som en märklig tingest, Lidija Novakovic, *Messiah, the Healer*, 89.

<sup>341</sup> Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus*, 164, jmf 169.

<sup>342</sup> Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus*, 165.

<sup>343</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:672 not 49.; jmf D R Bauer, "Son of David," , 767.

<sup>344</sup> D R Bauer, "Son of David," 769.

kyrkan att göra perikopen relevant för den tidiga kyrkans Kristustroende av ickejudisk börd.<sup>345</sup>

Sammanfattningsvis, jag anser det inte troligt att den syrisk-fenikiska kvinnan tilltalade Jesus som Davids son.

### 6.3. En salomonsk jämförelse

Jag har ovan argumenterat för att skildringen (i huvuddrag) av den syrisk-fenikiska kvinnan skall anses autentisk, även med Matteus särstoff. Dock uppstår ett problem, då existerande forskning inte diskuterar autenticiteten i Mark 7:30/Matt 15:28b som bekräftar exorcismen. För om den historiske Jesus inte ansåg sig sänd till hedningar, varför detta slut då Jesus ändå agerar som kvinnan ber honom? Antingen är versen konstruerad av den tidiga kyrkan för att ge denna Jesustradition en mening även i den tidiga kyrkan, eller så är Jesu (passiva) exorcism autentisk. Om det sistnämnda, går det att argumentera för det utan att ge avkall på vad som framkommit ovan om att Jesus inte ansåg sig sänd till hedningar?

Perikoperna kan kallas "debatten Jesus inte vann".<sup>346</sup> Om berättelsen inte slutat med exorcismen hade den varit utan större betydelse. En kraliknande struktur omöjliggör ett slut med kvinnans motargument i Mark 7:28/Matt 15:27. Om de avslutande verserna vore konstruerade i den tidiga kyrkan, bör rimligtvis även kvinnans motargument vara det och det finns inga skäl till att se detta som en senare konstruktion. Därtill, Lukas uteslutning av berättelsen förklaras tydligare om han känt till att Jesus ändock hade exorcerat dottern då det vore genant för hans agenda (se 6.1.).

Det finns flera sätt att förstå Jesu handlande: kvinnans desperation och/eller mod kräver en reaktion och hennes bekräftande tro (i Matt 15:25 knäfaller hon, vilket har konnotationer av tillbedjan) och bejakande av hennes underordning i förhållande till det judiska folket öppnar upp för hjälp.<sup>347</sup> Jesu agerande gentemot kvinnan är ett undantag. Vermes är öppen för att exorcismen av den hedniska flickan kan ha eskatologiska undertoner och förebåda en mission till hela världen om upprättelse, då deras införlivande är beroende av deras tro.<sup>348</sup>

Utifrån detta, och vad de texter vi har säger, är Jesus färgad av en salomonsk typologi likt den som framkommer i Eleasars exorcism? Utifrån att Jesus aldrig möter flickan, utan att exorcismen sker på distans kan vi konstatera att inga *redskap* användes. Salomo nämns inte som *källa för auktoritet*, inte heller någon annan. Denna händelse, enligt hur vi har den bevarad, rapporterar inte heller några kristologiska titlar på Jesus mer än Matteus "Herre". I

---

<sup>345</sup> D R Bauer, "Son of David," 768.

<sup>346</sup> Uttrycket kommer från en artikeltitel, se Bengt Holmberg, "Debatten Jesus inte vann," *SEÅ* 63 (1998): 167-176.

<sup>347</sup> Jmf Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26*, 386, 389.

<sup>348</sup> Geza Vermes, *The Authentic Gospel*, 277-78.; jmf Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker*, 80.



och med att exorcismen sker på distans finns inte heller någon rapport om hur Jesus driver ut demonen, vilket medför att det är oklart huruvida en *besvärjelse* användes eller ej. Här skapas snarare en diskrepans till skildringen i *Ant.*, där Elesars exorcism möjliggörs genom tekniker. I Jesu möte med kvinnan är däremot exorcismen av kvinnans dotter avhängig hennes tro på ett väldigt tydligt sätt.

Jesus som präglad av Salomo, eller uppfattad som präglad av Salomo, existerar som en möjlighet på textnivå då Matteus använder titeln Davids son. Men autenticitetsprövningen har avskrivit denna titel som Matteus eget tillägg och därmed som inte tillhörande den historiska händelsen. *Således bör inte denna händelse ses i ljuset av en salomonsk typologi.*

## 6.4. Sammanfattning

Uppfattade omgivningen Jesus som präglad av en salomonsk typologi i samband med denna exorcism? Svaret på den frågan är ett förmodat *nej*. Ingen av de tre jämförelsepunkterna från den salomonska typologin finner motsvarighet i exorcisten Jesu gärning i mötet med den syrisk-fenikiska kvinnan.

# 7. LEGION

## 7.1. Rekonstruktion av källor och traditioner

Berättelsen om mannen med Legion förekommer i samtliga synoptiker; Mark 5:1-20, Matt 8:28-34 och Luk 8:26-39. Skildringen förekommer inte i Q. Sambandet texterna emellan är dock tydligt, Markus långa och detaljerade skildring är den enda källan som både Matteus och Lukas har haft tillgång till. I Lukas fall är det tydligt att enbart Markus version har funnits som förlaga till hans nedskrivande då Lukas version är förvånansvärt lik, både i längd och i innehåll. De skillnader som finns är ofta grammatiska och vokabulära förfinanden i enlighet med Lukas skolning. Andra skillnader i Lukas är även de lätta att spåra till lukanska tendenser. Matteus däremot har förkortat sin version av Legionberättelsen ca 2/3, med tydlig matteisk teologisk agenda. Det tydligaste exemplet är hans omskrivning till att det var två stycken män som var besatta, vilket väl motsvarar hans förkärlek för dualis.<sup>349</sup> Det Matteus har bevarat är dock tydligt beroende av den markinska förlagan. I följande lämnas Matteus och Lukas versioner (om inte deras version hjälper i autenticitetsprövningen). I linje med tvåkällshypotesens premisser, tar denna prövning således sin utgångspunkt i Markus version.<sup>350</sup>

Legionberättelsen är en av evangeliernas märkligaste texter och har så gett upphov till en mångfald tolkningar, såsom politiska, psykologiska och midrashliknande såväl som strikt historiska. En skiljelinje inom forskningen går, förutom vid förståelsen av perikopen, vid perikopens tillkomst. Den har utsatts för mycket traditions-, formkritisk- och redaktionskritisk forskning, med brännfrågan huruvida texten skall ses som en enhetlig tradition eller en sammanvävning av olika traditioner eller än fler som sedan utvecklats.<sup>351</sup> Jag menar att denna forskning i detta fall är mycket relevant. Twelftree, och därtill Witmer som följer honom tätt vad gäller denna berättelse, hävdar att hela Mark 5:1-20, med viss markinsk redaktion, går tillbaka till den historiske Jesus med argumentet att en delning av

---

<sup>349</sup> John F. Craghan, "The Gerasene Demoniac," *CBQ* 30 (1968): 522-536, 535.; Ulrich Luz, *Matthew 8-20*, 23-25 (se Luz för tydlig jämförelse mellan Markus och Matteus); Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 177. Se även François Bovon, *Gospel of Luke*, 323-26.

<sup>350</sup> Jmf Jostein Ådna, "The Encounter of Jesus with the Gerasene Demoniac", i *Authenticating the Activities of Jesus* NTS 28:2 (red. B. Chilton och C. A. Evans; Leiden: Brill, 1999), 279-301, 279-80.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 166-67.

<sup>351</sup> För en utmärkt sammanställning av forskares olika ståndpunkter, se John F. Craghan, "The Gerasene Demoniac," 522-23 med tillhörande fotnoter. Se med fördel även Twelftrees introduktion, Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 72-73 inklusive fotnoter. För forskare som förespråkar en tillkomsthistoria i flera steg, se t.ex. John F. Craghan, "The Gerasene Demoniac," 522-536.; Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26*, 273.; Rudolf Pesch, "The Markan Version of the Healing of the Gerasene Demoniac," *Ecr* 23:4 (1971): 349-376.

berättelsen skapar mer problem än vad den skapar lösningar.<sup>352</sup> Jag anser att uppfattningen att hela Mark 5:1-20 är från *en* historisk händelse inte tar textens komplexitet på allvar då jag är övertygad om att Markus berättelse har en komplex tillkomsthistoria och detta kommer nu att undersökas.<sup>353</sup>

En utgångspunkt i det följande är dock att Markus själv inte är skyldig till större redaktionella tillägg i berättelsen, utan att han har mottagit Legiontraditionen ungefär såsom den föreligger.<sup>354</sup> Denna ståndpunkt har varit rådande sedan Bultmann och framåt.<sup>355</sup> Detta grundar sig främst i den etablerade uppfattningen att Legionberättelsen ingår i ett större sjuk mirakelberättelser (4:25-5:43) i Markus, vilket han har mottagit som en helhet och sedan utan större förändringar inkorporerat i sitt evangelium.<sup>356</sup>

Utifrån formkritiska argument, och även utifrån implausibilitetskriteriet, finns det skäl att anta att verserna 11-14 har tillhört en separat tradition som någon gång innan Markus nedskrivande har smält samman med en möjlig exorcism som ägde rum öster om Galileiska sjön.<sup>357</sup> Det finns ett flertal skäl till att misstänka detta:

På en textuell nivå finns en skarv mellan vers 10 och 11. *Språkligt* infogat påminner dessa verser om Mark 2:6 som även den kan ha tillhört en annan tradition som sedan fogats samman med den mer ursprungliga traditionen. Legionberättelsen har inte ett typiskt exorcismmönster och dessa verser om grisarna som störtar ner i vattnet är en bidragande orsak till detta. Därtill, det plötsliga infogandet av grisarna mitt i berättelsen (11-14) är ett sammansatt sjuk som presenteras på ett märkligt sätt i berättelsens skede där en exorcism borde förekomma enligt evangeliernas vanliga mönster. Ett vokabulärt skäl till att jag anser Markus själv inte vara ansvarig för tillägget om grisarna är användningen av *θάλασσα*, vilket tyder på en premarkinsk tradition och ett inhemskt bruk, kopplat till Galiléen, och inte till Markus författarkontext, vilken förmodligen var i Rom. Att definiera en sjö som *θάλασσα* var ovanligt på grekiska då annars *λίμνη* (jmf Luk 8:33) vore att föredra.<sup>358</sup>

*Genremässigt* har dessa verser en annan klang, då de mer påminner om en folksaga.<sup>359</sup> Detta har stöd i att folksagor med liknande innehåll som dessa verser i Legionberättelsen cirkulerade i antiken. Alla dessa speglade en vanlig, folklig uppfattning, att vid en exorcism

---

<sup>352</sup> Jmf t.ex. Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 74-78 där han diskuterar för- och nackdelar med att se Markustexten som en enhet.

<sup>353</sup> Meier menar att det är ytterst svårt att säga något (förutom vissa uppenbara omöjligheter) om denna berättelses eventuella historicitet på grund av dess komplicerade traditionshistoria och brokiga teman och tolkningsalternativ. John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:651-53.

<sup>354</sup> Om Markus själv varit ansvarig för större redaktioner av texten, såsom sammanfogande av ett antal berättelser, hör ett sådant provade och ställningstagande hemma under implausibilitetskriteriet.

<sup>355</sup> Teresa Calpino, "The Gerasene Démoniac (Mark 5:1-20): The pre-Markan Function of the Pericope," *BR* 53 (2008): 15-23, 16.; Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26*, 273.

<sup>356</sup> Jmf Rudolf Pesch, "Healing of the Gerasene Démoniac," 349-76.; Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 74.

<sup>357</sup> Denna tes har stöd i Ernst Haenchen, *Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen* (Berlin: Töpelmann, 1966), 197.

<sup>358</sup> Gerd Theissen, *The Gospels in Context*, 105-08, 237.

<sup>359</sup> Rudolf Pesch, "Healing of the Gerasene Démoniac," 354-55.

drivs demonen in i någonting annat och att detta nya föremål ibland dränktes i vatten.<sup>360</sup> Detta och att exorcismer även bidrog till förstörelse saknar koherens i Jesu exorcismer.<sup>361</sup> Dock finns en viss koherens till Josefus *Ant.* 8:48.

Ett annat argument värt att ta i beaktande angående en eventuell annan tradition i dessa verser är av politisk karaktär. Det är ett faktum att det vid denna tid fanns en romersk här vid namn *Legio Decima Fretensis* stationerad i detta område med en galt som identitetsmarkör.<sup>362</sup> Verserna kan då förstås tillhöra en tradition vars uppkomst syftade till att vara antiromersk propaganda. Denna tradition har i sådana fall inte haft någonting med en exorcismberättelse att göra, utan bör rimligtvis ha smält samman med en (eventuell) ursprunglig exorcismberättelse utifrån dess gemensamma geografiska benämningar.

Dessa olika argument gör det troligt att anta att dessa verser mycket riktigt bör anses tillhöra en annan tradition än en ursprunglig exorcism. Denna slutsats stärks dessutom av två företeelser som faller under implausibilitetskriteriet. Den ena av dessa, *geografisk benämning*, diskuteras under nämnda kriterium då detta berör skildringen som helhet (men även stärker slutsatsen om dessa verser). Den andra företeelsen vill jag kort nämna här (om verserna 11-14 bör ha ansetts tillhöra en ursprunglig exorcismberättelse skulle detta enligt gängse regler diskuteras under detta kriterium). Den rör grisarna, då deras skildrade beteende skapar en diskrepans mellan text och verklighet. Med en antik världsbild i en kultur med dessa *berättelser* ter sig inte verserna 11-14 med grisarna omöjlig. Dock är den ändå historiskt implausibel<sup>363</sup> då det inte går att förklara varför en stor mängd grisar (ca 2000 enligt Mark 5:13) skulle störta ner i vattnet. Därtill kommer ytterligare två omöjligheter; svinvaktare vet att panikslagna grisar inte springer i grupp och att grisar kan simma (enligt evangelierna dör de).<sup>364</sup>

Utifrån argument som således dels härrör från *traditionalitet*, dels från (brist på möjlig) autenticitet är således slutsatsen att dessa verser inte kan ha tillhört en historisk händelse. Inför autenticitetsprövningen utelämnas därför dessa verser. Innan den tar vid, skall premarkinska *traditioner* i kvarvarande verser lyftas upp för analys.

---

<sup>360</sup> Ed Parish Sanders och Margaret Davies, *Studying the Synoptic Gospels*, 267.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 170 se not 90-91. Dessa forskare hänvisar till en rad primärkällor för att belägga detta, enligt dem t.ex. *Salomos testamente* 5:9-11, 22, Platon *Resp.* 389a, Plinius *Nat.* 28.86, *Acts of Peter* 2.4.1., *Tyana av Filostratus* 4.20. Vatten ansågs förgöra eller förminska demonens makt.

<sup>361</sup> Att grisarna dör och svinvaktarna förlorar sin inkomst har setts som genant, vilket är en korrekt iakttagelse, men som dels innebär en inkoherens till övriga Jesu exorcismer, dels är historiskt implausibel. Jmf Teresa Calpino, "The Gerasene Démoniac," 22.; John F. Craghan, "The Gerasene Démoniac," 524.; John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:640-41 not 32. Enda andra gången Jesu mirakel enligt evangelisternas skildringar bidrar till död är fikonsträdet (Mark 11:12-14, 20-25).

<sup>362</sup> Adela Yarbro Collins, *Mark*, 269.; Gerd Theissen, *The Gospels in Context*, 110.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 184-85.

<sup>363</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:651-52, 665-66 not 18.

<sup>364</sup> Derrett uttrycker det satiriskt i sin kritik: "When the unclean spirits entered the pigs they became utterly unpiglike". J Duncan M. Derrett, "Contributions to the Study of the Gerasene Démoniac," *JSNT* 3 (1979): 2-17, 5.

Markus hand har, enligt en del forskare, fått Legionberättelsen att spegla en tidig kyrkas missionsteologi.<sup>365</sup> Att Legionberättelsen enbart är en produkt av en missionell *Sitz im Leben*<sup>366</sup> anser jag orimligt (se nedan), däremot kan det finnas redaktionella drag i denna anda, tydligast vad gäller Mark 5:19-20.<sup>367</sup> Förutom markinsk vokabulär grundar jag detta på två saker: dels ett övergripande argument att evangelistens hand ofta syns i en perikops avslutning (ἤρξατο i vers 20 används 27 gånger av Markus själv för att sy samman och/eller avsluta perikoper<sup>368</sup>), dels i ett mer specificerat argument i att *vem* (Jesus) som skall förkunnas i denna vers (20) står i konflikt med *vem* som skall förkunnas i versen innan (Herren som i Gud). Jesu bruk av ὁ κύριός används här om YHWH och är ett annorlunda bruk av termen i Markusevangeliet, då Jesus enbart här och i 13:20 använder detta tilltal om YHWH.<sup>369</sup> Mission till hedningar påbjuds här, vilket tydligt speglar urkyrkans syn på lärjungaskap. Guelich fångar min uppfattning om vers 19-20 väl när han menar att verserna är grundade i en historisk händelse tillhörande en exorcism, men att de av evangelisten har fått en missionsterminologi (jmf Apg 15:27, 26:20).<sup>370</sup> Dessa verser hör till en möjlig historisk exorcism då de är inom det formkritiska mönstret för exorcism då man som åhörare till denna berättelse förväntade sig ett slut innefattande reaktion från den som ansetts besatt, likaväl som från folket. Inför autenticitetsprövningen lämnar jag dock dessa avslutande verser därhän.

I Mark 5:7b/Luk 8:28b återfinns Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου som demonens titulering av Jesus. Twelftree ser inga problem med att mannen sade Ἰησοῦ,<sup>371</sup> däremot finns det mer att säga om att υἱὲ återfinns på mannens läppar. Markus har redan i 1:1 deklarerat sitt intresse i Jesu "sonskap". Dock ser jag inga tydliga markinska drag i Mark 5:7b med parallell. Detta är den enda gången termen förekommer i vokativ, vilket kan tyda på en tradition som Markus har fått ta emot.<sup>372</sup> Bock har undersökt användningen av Guds son i utombiblisk litteratur, bl.a. 4QFlor 1:10-11 och konkluderar kopplat till Legionberättelsen att Markus själv inte är orsak till att titeln används om Jesus här utan har en premarkinsk tillkomst.<sup>373</sup> Fortsättningen av identifikationen av Jesus, τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, har en parallell i Apostlagärningarna då slavflickan med en spådomsande i 16:17 ropar till Paulus och Silas att de är i den högste Gudens tjänst. Dock anser jag inte detta vara hållbart nog för att avfärda

<sup>365</sup> Meier argumenterar att Markus version såsom den föreligger har använts för att rättfärdiga hednamission. John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:653.

<sup>366</sup> Denna inställning tycks finnas i Geza Vermes, *The Authentic Gospel*, 8.

<sup>367</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 80. Även Ed Parish Sanders och Margaret Davies, *Studying the Synoptic Gospels*, 98, 168-69 ser en missionsaspekt i perikopernas olika slut.

<sup>368</sup> Teresa Calpino, "The Gerasene Demoniac," 16.

<sup>369</sup> Teresa Calpino, "The Gerasene Demoniac," 15-16.; Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus*, 224, 247-48 not 98. ὁ κύριός används 18 gånger i Markus, i jämförelse med Matteus 80, Lukas 105, Apostlagärningarna 107, Johannes 52. Craghan ser en historisk händelse bakom dessa verser kopplade till en exorcism i en tid då kyrkan ännu ej börjat benämna Jesus som ὁ κύριός, John F. Craghan, "The Gerasene Demoniac," 535.

<sup>370</sup> Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26*, 285-88.

<sup>371</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 81.

<sup>372</sup> Jmf Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 81-82.

<sup>373</sup> Darrell L. Bock, "Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus", i *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence* WUNT 247 (red. D. L. Bock och R. L. Webb; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 589-667, se särskilt 637-38 med vidare hänvisningar speciellt till Kazmierski.

mannens uttalande som redaktion då det är oklart om Markus vid sitt nedskrivande kände till denna episod från Apostlagärningarna (om den i sin tur har ett historiskt värde). Även det utrop som förekommer strax innan denna identifiering, *Τί ἐμοὶ καὶ σοί*, har även den ett premarkinskt ursprung då uttrycket har tydliga konnotationer av en semitisk språklig kontext.<sup>374</sup>

Undersökningen om Legionberättelsens *traditionalitet*, dess källor och traditioner, är nu avslutad. I det följande skall dess *autenticitet* prövas. Denna prövas enbart på de verser som inte skalats bort som redaktion, vilket gör att återstående verser är 1-10. Forskningsläget utifrån en kriterieprövning är även i detta fall magert, då forskare, även Twelftree och Witmer, i mångt och mycket fokuserar på perikopens traditions- och redaktionshistoria.

## 7.2. Autenticitetsprövning

### *Dissimilaritetskriteriet*

Berättelsen förläggs i inledning och avslutning (Mark 5:1, 20) i Dekapolisområdet, vilket argumenteras av många vara autentiskt utifrån dissimilaritetskriteriet. Det saknas paralleller till den tidiga kyrkan (och inom Nya testamentet) om företeelser såsom helande och exorcism i detta område. Den märkliga kombinationen av geografiska utsagor indikerar i sig en historicitet.<sup>375</sup> Platsen nämns enbart, förutom här, i Matt 4:25, då om att stora skaror följde Jesus, däribland människor från Dekapolis. Twelftree frågar sig varför Markus, om han skrev från Rom, skulle hitta på att Jesus var på hednamark<sup>376</sup> och att mannen förkunnade i Dekapolis. Om berättelsen (1-10) vore en konstruktion, varför förlägga den till en plats utanför judiskt territorium, och dessutom bland gravar vilka ansågs orena enligt judisk kutym?<sup>377</sup> Gerasa, såväl som Gedara, var dessutom små platser med liten betydelse.<sup>378</sup> Därtill påpekar Theissen det faktum att de geografiska gränsdragningarna var annorlunda under Jesu tid i jämförelse med tiden för Markus nedskrivande. Den politiska situationen var betydligt mer stabil vid Jesu tid, vilket möjliggjorde förflyttningar till östra sidan av sjön, något som inte var möjligt vid tiden för Markus författarskap på grund av en då ökad politisk instabilitet.<sup>379</sup> Utifrån dessa argument bör således händelsens geografiska placering, dock osäkert exakt var (se nedan), ha ägt rum på östra sidan om Galileiska sjön.

En tydlig dissimilaritet finns i händelsen i Mark 5:2-5 då det i fornkyrkan saknas sådana detaljerade och långa beskrivningar av en person som ansågs besatt, inklusive skildringen av

---

<sup>374</sup> Teresa Calpino, "The Gerasene Démoniac," 18.; Rudolf Pesch, "Healing of the Gerasene Démoniac," 357. Formeln har även en bakgrund i LXX, se t.ex. 1 Kung 17:18.

<sup>375</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:653.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 167.

<sup>376</sup> Att Jesus befinner sig utanför judiskt territorium och där helar en person har en uppenbar koherens till den syrisk-fenikiska kvinnan. Ett annat exempel på helande av hedning är officerens son. Jmf John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:659.

<sup>377</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 80. Se även John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:651.

<sup>378</sup> Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26*, 276.

<sup>379</sup> Gerd Theissen, *The Gospels in Context*, 119-20. Han bygger bland annat detta på historieskrivaren Tacitus.

det våldsamma beteendet.<sup>380</sup> Detta saknar även paralleller inom synoptikerna. Till beskrivningen av mannen hör även hans knäfallande inför Jesus, vilket innehar en svag dissimilaritet till fornkyrkans beskrivningar av en besatts agerande.<sup>381</sup>

Τί ἐμοὶ καὶ σοί (vers 7) innehar även detta dissimilaritet till fornkyrkan. Att en dialog likt denna förekommer mellan exorcisten och den besatte (demonen enligt texten) har ingen tydlig motsvarighet i den tidiga kyrkan. En koherens finns till Mark 1:24, men dessa två tycks inte vara beroende av varandra.<sup>382</sup> Dissimilariteten till fornkyrkan stärks då uttrycket är av ett ovanligt grekisk-romerskt språkbruk (se mer i 4.1.).

Namnet Legion innehar även det en dissimilaritet till den tidiga kyrkan. Namnet i sig förekommer inte i urkyrkan,<sup>383</sup> inte heller det att exorcisten får ett *namn* på demonen (vanligtvis förekommer demonens *egenskap(er)*). Utifrån textens politiska kopplingar (och möjliga satiriska) till den romerska arméns namn, *Legio Decima Fretensis* – placerad i detta område från 6 f.Kr. med en galt som identitetsmarkör, bör detta tas hänsyn till vid en argumentation för namnets autenticitet.<sup>384</sup> Dock återges i Markus att det var omkring 2000 grisar, medan en legion enligt Josefus bestod av 6000 man. Legion som namn finns belagt i galileiska skrifter från första århundradet f.Kr., alltså innan arméns placering i detta område.<sup>385</sup> Därtill har syriska besvärjelser inristade på skålar hittats i området i syfte att skydda "from all *legions*".<sup>386</sup> Även om jag anser att namnet bör ha tillhört en ursprunglig exorcismberättelse är argumenten för detta inte vattentäta. Dock påverkar inte namnets eventuella autenticitet undersökningen av hur omgivningen uppfattade Jesu identitet och gärning.

Tituleringen av Jesus i Mark 5:7b/Luk 8:28b har som företeelse dissimilaritet till urkyrkan. Referenser till Jesus som Guds son i exorcism saknas i den tidigaste kyrkan. Även τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου<sup>387</sup> återfinns applicerad på Jesus enbart här inom Nya testamentet och går inte att finna någon annanstans inom urkyrkan. Sanders och Davies argumenterar vidare att denna dissimilaritets styrka stärks av att titeln används av Guds fiender (här då förstått som demonen).<sup>388</sup> Denna dissimilaritet, därtill med dess premarkinska ursprung (se ovan), gör det mycket troligt att detta utrop gentemot, denna titulering på, Jesus är autentisk (denna slutsats stärks ytterligare av genansen i utropet, se nedan).

---

<sup>380</sup> Teresa Calpino, "The Gerasene Demoniac," 17. Detta kan tyda på ögonvittnen.

<sup>381</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 179. Denna svaghet beror på en brist av exorcismskildringar inom fornkyrkan.

<sup>382</sup> I 1:24a används en pluralform (ἡμῶν) medan här i 5:7 används singular (ἐμοί).

<sup>383</sup> Rudolf Pesch, "Healing of the Gerasene Demoniac," 363.

<sup>384</sup> Adela Yarbro Collins, *Mark*, 269.; Gerd Theissen, *The Gospels in Context*, 110.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 184-85.

<sup>385</sup> Graham H. Twelftree, *In the Name*, 109. För vilka skrifter, se not 51.

<sup>386</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 86.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 171.

<sup>387</sup> I Luk 1:32 förekommer υἱὸς ὑψίστου.

<sup>388</sup> Ed Parish Sanders och Margaret Davies, *Studying the Synoptic Gospels*, 43.

### *Genanskriteriet*

I LXX förekommer uttrycket "den Högste" enbart i hedningars mun.<sup>389</sup> Matteus tar bort detta och låter männen endast ropa "Guds son", vilket kan bero på en genans att använda hedniska gudsnamn, vilket gör att Matteus två besatta framstår som judiska män med en kristologisk beaktelse.<sup>390</sup> Förutom att epitetet "den Högste" var ett känt judiskt uttryck för Israels Gud (Elyon) så var titeln utanför den judiska sfären känd som ett namn för Zeus. Just i Gerasa finns bekräftat en tempelkult till Zeus med bevarade inskrifter från år 22 eller 23 e.Kr.<sup>391</sup> Att mannen använde denna titel är således mycket möjligt utifrån många aspekter.<sup>392</sup> Det genanta är således att mannen även, eller istället?, kan ha åberopat Zeus. Mannens sätt att tilltala Jesus, med titelns olika delar, kan sammanfattas vara både genant och inneha en dissimilaritet till den tidiga kyrkan i identifikationens komplexitet.<sup>393</sup> Utropet har följaktligen starka skäl för att gå tillbaka till mannen själv i hans möte med Jesus.

Exorcismens utförande och mannens reaktion har en rad genanta drag. Vid en noggrannare läsning framstår en situation av att Jesus i Mark 5:8 har försökt exorcera mannen utan framgång, vilket var ett genant drag i fornkyrkan.<sup>394</sup> Detta misslyckande kan höra ihop med att mannen i vers 7 identifierar Jesus och således med hjälp av Jesu namn får makt över honom, i kombination med användandet av ὀρκίζω<sup>395</sup> (vilket Matteus tar bort och Lukas väljer det mjukare δέομαι). Den besatte mannen försöker binda Jesus, istället för att exorcisten identifierar demonen och binder honom.<sup>396</sup> Dessa omkastade roller måste ha skapat svårigheter i den tidiga kyrkan då Jesu makt här ifrågasätts.<sup>397</sup> Vid andra försöket (verserna 8-10) frågar Jesus efter mannens namn i ett nytt försök att få kontroll över honom. Enligt Le Donne utelämnar Matteus dessa verser helt och hållet av genanta skäl.<sup>398</sup> Ytterligare genans speglas i dessa verser då Jesu fråga avslöjar att han förmodligen inte visste namnet på demonen. Därmed bör dessa verser utifrån dess olika genanta händelser inneha en historicitet.

---

<sup>389</sup> François Bovon, *Gospel of Luke*, 327. Bovon däremot ser detta som en möjlig missionsaspekt, vilket jag inte instämmer i utifrån hur termen annars används. Se t.ex. Gen 14:18, Num 24:16, Jes 14:14, Dan 3:26, 5:18, 21.

<sup>390</sup> W. D. Davies och Dale C. Allison, *Gospel According to Saint Matthew*, 81.; Graham H. Twelftree, *In the Name*, 115.

<sup>391</sup> Adela Yarbro Collins, *Mark*, 268. Se även Adela Yarbro Collins och John J. Collins, *King and Messiah*, 145.

<sup>392</sup> Den pessimistiske Pesch menar däremot att den hedniska mannens ord påminner alltför mycket om en kristen trosbekännelse, jmf Rudolf Pesch, "Healing of the Gerasene Demoniac," 357.

<sup>393</sup> Darrell L. Bock, "Blasphemy and the Jewish Examination", 637-38. Se även Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 82.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 181.

<sup>394</sup> Perikoper om att Jesus behöver två försök på sig för att lyckas med ett mirakel har paralleller, t.ex. i Mark 8:22-26 i mötet med den blinde mannen i Betesda.

<sup>395</sup> ὀρκίζω används i liknande kontexter i litteratur såsom 1 Henok 12-14 och Jub 10:4-51 för att avvärja demoner och deras attacker.

<sup>396</sup> Craig A. Evans, "Exorcisms and the Kingdom"), 160 där Evans påpekar parallellen till Mark 5:3 om att ingen var förmögen att binda mannen. Jmf Thomas Kazen, *Jesus and Purity Halakhah: Was Jesus Indifferent to Impurity?* (ConBNT 38; Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2002), 336 som menar att detta ger berättelsen autentiska drag.

<sup>397</sup> Thomas Kazen, *Jesus and Purity Halakhah*, 314.; John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:184-85.; Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 82-83.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 181-82.

<sup>398</sup> Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus*, 162 not 127.



### ***Implausibilitetskriteriet***

Förutom den implausibilitet som nämndes i rekonstruktionen av traditioner, rymmer som sagt Legionberättelsen ytterligare en företeelse av implausibel karaktär, i detta fall rör det *geografien*. Gerasa, platsen för händelsen enligt Markus och Lukas, fanns belägen ca 55 kilometer från Galileiska sjön. Att döma av berättelsens skeende, stiger Jesus i land och möter den besatte mannen omedelbart. Det finns således en diskrepans mellan berättelsens geografiska placering och berättelsens skeende. Denna implausibilitet blir än större om utgångspunkten är narrativet såsom det föreligger, det vill säga, inklusive verserna 11-14 då grisarna omöjligt kan ha rusat utför branten och drunknat inför åskådarnas ögon. Matteus iakttar dessa problem och förflyttar händelsen till Gedara, en ort närmare sjön, men ändå alltför långt ifrån. Detta har gett upphov till en diskussion inom fornkyrkan (Origenes m.fl.), såväl som idag kring händelsens ursprungliga plats. Diskussionen har försvärats av olika manuskriptläsarter (även Gergasa förekommer), men där Gerasa föredras utifrån *lectio difficilior*.<sup>399</sup> De som vill se hela perikopen som en enhet har kommit med olika lösningsförslag till detta. Det mest rimliga av dessa är kopplat till förståelsen av galileisk arameiskas särart och problem som uppkom vid dess transkribering till grekiska. Det finns väl belagt att galileisk arameiska hade en egenhet att byta כ till λ. Däribland Aus argumenterar utifrån flertal skäl att Gerasa är en transkribering av *Kursi*,<sup>400</sup> vilket var en fiskeby vid kanten av Galileiska sjöns östra sida där exorcismen sägs äga rum. כרסי, det ursprungliga, skall då ha uttalats som att det stavades גרסאי, vilket då påminner om uttalet av "Gerasa".<sup>401</sup> Även om denna teori är tilltalande skapar den andra problem. Det största av dessa problem är av arkeologisk karaktär, då utgrävningar i Kursi *inte* har inneburit ett upptäckande av gravar, vilket har skett i Gerasa.

Utifrån vad som framkommit i undersökningen under såväl 7.1. som 7.2. torde det rimliga vara att den ursprungliga platsen för händelsen ändå var i, som Markus rapportar, Gerasa. Detta behöver dock mer forskning för att förankras. En tes är då att Markus början (5:1-2) med det omedelbara mötet med mannen vore en redaktionell korrigerings av evangelisten för att föra berättelsen framåt, vilket har stöd i det ofta använda retoriska begreppet εὐθύς.

### ***Inkoherensskriteriet***

För den kritiske läsaren uppstår ett problem med denna berättelse då Jesus beskrivs ha vistats på hedningarnas mark utan angiven anledning. Utgångspunkten i forskningen är att mannen är hedning, vilket skapar en inkoherens till Jesus som sänd till enbart Israels får (se

---

<sup>399</sup> Gerd Theissen, *The Gospels in Context*, 242-45, särskilt 243.; John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:651.; Jostein Ådna, "The Encounter", 294-95.

<sup>400</sup> Se en utförlig diskussion om detta i Roger David Aus, *My Name is "Legion": Palestinian Judaic Traditions in Mark 5:1-20 and Other Gospel Texts* (S) Lanham: University Press of America, 2003), 73-82.; Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26*, 275.

<sup>401</sup> Se mer om denna teori i Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 167-68.

6.2.).<sup>402</sup> Såvitt jag vet har ingen tagit denna problematik på allvar. Däremot iakttar McKnight problemet och ställer frågan om denna händelse, om historisk, kan vara ett undantag.<sup>403</sup> Dock tycks det inte självklart att mannen är hedning. I Jesu möten med hedningar påpekas detta ofta av evangelisten, vilket inte sker här. Det finns således en viss öppenhet gentemot att mannen är av judisk härkomst. Oavsett hans etnicitet är det nämnvärt att Lukas troget bevarar denna berättelse (särskilt om mannen är hedning).

### 7.3. En salomonsk jämförelse

Tillsammans med en stor mängd forskare anser jag att denna berättelse (v 1-10) har goda skäl för att betraktas, trots dess komplicerade traditionshistoria, som historisk där den historiske Jesus möter en man som anses vara svårt besatt i Dekapolisområdet. Dock vill jag påpeka vad jag inte funnit i forskningen, vilket bidrar till ett tolkningsproblem: vid ett bortplockande av vers 11-14 uppstår ett tolkningsproblem då ingen exorcism i sådana fall återfinns i berättelsen. Den naturliga och självklara konsekvensen vore att vid infogandet av grisarna ersatte detta den ursprungliga exorcismen, som vi dock inte vet hur den gick till. I övrigt stämmer berättelsen väl in i andra exorcismer utförda av Jesus med tydliga kopplingar till en semitisk kontext (såsom brukat av "oren ande"), vilket får mig att instämma med Theissen, att chansen är stor att skildringen har sitt ursprung i Palestina.<sup>404</sup> Dock orsakar dessa omständigheter svårigheter med att jämföra Jesu exorcism med exorcismen i *Ant.*.

Av vad som bör anses som historiskt i Legionberättelsen finner vi inga *redskap*. Däremot är det anmärkningsvärt att på det narrativa planet i Markus (vad vi ansett inte vara historiskt) så finns det en viss parallell till vad som hände med demonerna: Eleasar skickar demonen att välta en skål fylld med vatten (48); i evangelierna skickas demonerna med grisar ner i vattnet. I båda berättelserna förekommer vatten och i båda berättelserna får dessa händelser, enligt narrativet, omgivningen att förstå att exorcismen är genomförd.

Salomo som *källa för auktoritet*, eller någon annan källa för den delen, finner vi inte i berättelsen. Det jämförbara, och kontrasterandet, vi har är Mark 5:8 (Ἐξελθε) där Jesus befäller anden att fara ut. Detta hör samman med att Jesus uppenbarligen behövde två försök här, hans inneboende auktoritet tycks bristfällig i detta fall. Källan för auktoritet finns inom honom, även om hans ord (i första försöket) var otillräckliga. Vi finner inte heller i Jesu mun någon *besvärjelse*, genom vilken exorcism sker.

---

<sup>402</sup> Mannens etnicitet anses vara marginaliserad hedning. Derrett hör till ett undantag som menar att mannen bör ha varit en "lapsed Jew", J Duncan M. Derrett, "The Gerasene Demoniac," 13-14.

<sup>403</sup> Scot McKnight, "Jesus and the Twelve", 201-02.

<sup>404</sup> Gerd Theissen, *The Gospels in Context*, 240.

## 7.4. Sammanfattning

Svaret på frågan om Jesus, enligt omgivningen, har färgats av Salomo i sin exorcistiska gärning blir utifrån Legionberättelsen ett *nej*. Detta är dock inte helt säkert, då den ursprungliga exorcismen är ersatt med episoden om grisarna. Men det finns inga indicier i texten att något eller några av de tre salomonska komponenterna har funnits med vid en historisk händelse.

## 8. BEELSEBULKONTROVERSEN

Vi skall nu strax undersöka den sista av de fem exorcismberättelser som förekommer inom synoptikerna. I Beelsebulberättelsen byts fokus från ett berättande utifrånperspektiv till att Jesus i texterna själv ger sin version av vad en exorcism innebär. Vi går således från ett omgivningsperspektiv till att se vad Jesus kan tillföra i undersökningen huruvida omgivningen bör ha uppfattat honom som en *Salomo redivoivus*.

### 8.1. Rekonstruktion av källor och traditioner

Beelsebulkontroversen förekommer, om än i lite olika versioner, i samtliga av synoptikerna; Mark 3:22-27, Matt 9:32-34, 12:22-30 och i Luk 11:14-23.<sup>405</sup> Därtill förekommer berättelsen i Q 11:14-23, vilket gör det nödvändigt att undersöka hur dess version av berättelsen bör ha sett ut innan en autenticitetsprövning är möjlig. Forskare är överens om att Beelsebulkontroversen tillhör de mest komplicerade traditionerna i synoptikerna vad gäller att särskilja källor och evangelisternas redaktioner från varandra då överlappningarna mellan Markus och Q är många.<sup>406</sup> Exempelvis menar Miquel att Matt 12 har blandat Markus och Q, medan Lukas har hållit sig till Q.<sup>407</sup> Traditionellt sett har Q-forskningen ansett att Q 11:14-23 utgör en litterär enhet då många av verserna i Matteus och Lukas förekommer i näst intill ordagrann återgivning.<sup>408</sup> Således finns i Beelsebulkontroversen mycket att göra i fråga om *rekonstruktion av källor* och forskning kring berättelsens *traditionalitet*. Nedan följer en del relevanta klagöranden för min uppsats.

Först bör inledningen till Beelsebulkontroversen redas ut, då synoptikernas versioner skiljer sig åt. Markus väljer som inledning att låta Jesu familj anklaga honom för att vara galen (Mark 3:20-21). Därtill avrundas Beelsebulkontroversen med ytterligare familjeproblematik (Mark 3:31-35). Detta skapar en s.k. *Marcan Sandwich*, vilket är en vanlig retorisk finess hos

---

<sup>405</sup> Forskare avgränsar dessa perikoper på olika vis, beroende på syfte med undersökningen och hur man ser på de oberoende källornas innehåll. Jag har valt den avgränsning som syns i brödtexten. Exempel på andra forskares avgränsningar är t.ex.: Santiago Guijarro, "The Politics of Exorcism," 119.; Esther Miquel, "How to Discredit an Inconvenient Exorcist: Origin and Configuration of the Synoptic Controversies on Jesus' Power as an Exorcist," *ibid.* 40 (2010): 187-206, 187-88.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 109.

<sup>406</sup> Esther Miquel, "How to Discredit an Inconvenient Exorcist," 191.; Ed Parish Sanders och Margaret Davies, *Studying the Synoptic Gospels*, 78-88.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 109-10.

<sup>407</sup> Esther Miquel, "How to Discredit an Inconvenient Exorcist," 190.

<sup>408</sup> Robert L. Webb, "Jesus' Baptism by John: Its Historicity and Significance", i *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence* WUNT 247 (red. D. L. Bock och R. L. Webb; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 95-150, 98 not nr 6.

evangelisten. Med detta argument följer jag Miquels uppfattning att Mark 3:20-21 inte kan anses höra till Beelsebultkontroversens ursprungliga kontext.<sup>409</sup>

Matteus och Lukas däremot, placerar en exorcism som inledning. Att Matt 9 och Matt 12 (med parallell i Lukas) är samma berättelse tycks ingen forskare tvivla på, däremot är en av dem bearbetad då Matt 12 även anger att mannen var blind, medan Matt 9 och Luk 11 endast uppger att mannen var stum. Den trippelbelagda inledningen om exorcismen återfinns i Q.<sup>410</sup> Matt 12 tycks vara den perikop som rymmer en redaktion då βλέπειν är ett märkligt tillägg. Matteus har även en förkärlek för blindhet, vilket speglas tydligt i de många Jesajaallusioner som evangelisten vill framhäva ur ett eskatologiskt perspektiv (Matt 12:18-21 är ett av Matteus många Jesajacitat).<sup>411</sup> Med dessa argument, och att Matt 9 och Luk 11 endast anger att mannen var stum tycks rekonstruktionen i *The Critical Edition of Q* mest rimlig: mannen var enbart stum.<sup>412</sup>

En viktig rekonstruktion är även vilket verb som berättaren har haft i Q angående exorcismen. Även här skiljer sig Matt 12 åt genom att ha θεραπεύω (jmf 5.2.), medan Matt 9 och Luk använder ἐκβάλλω. Dock används ἐκβάλλω i därpå följande verser även i Matt 12. *The Critical Edition of Q* väljer i rekonstruktionen av 11:14 att använda verbet för att "driva ut", och inte för att "bota", något det finns goda skäl för.<sup>413</sup> Jag väljer härefter att se den föreslagna versionen med ἐκβάλλω som den mest ursprungliga inledningen.<sup>414</sup> Detta har även stöd i prövningarna ovan då ἐκβάλλω utgör äldre traditioner. Blindheten i Matt 12 står även i koherens med att författaren i Matt 12 väljer ett helandeverb.

Det bör således anses troligt att Beelsebultkontroversen orsakades av en av Jesus utförd exorcism. Vi skall nu röra oss från evangeliernas situerande verser till att diskutera och rekonstruera passager i Q i berättelsens huvuddel.

---

<sup>409</sup> Esther Miquel, "How to Discredit an Inconvenient Exorcist," 189.

<sup>410</sup> Craig A. Evans, "Authenticating the Words of Jesus", i *Authenticating the Words of Jesus* NTTS 28:1 (red. B. Chilton och C. Evans, A.; Leiden: Brill, 1999), 3-14, 11.; John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:656-57. Meier anser detta vara den enda exorcismberättelsen (berättelser i sig är ovanliga i Q) som fanns i Q och drar på lösa grunder slutsatsen att den förmodligen var autentisk och hörde samman med Beelsebultkontroversen. Se även Gerd Theissen och Annette Merz, *The Historical Jesus*, 298.

<sup>411</sup> R. A. Piper, "Jesus and the Conflict of Powers in Q: Two Q Miracle Stories", i *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (red. A. Lindemann; Leuven: Leuven University Press, 2001), 317-349, 328.; Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 101-02.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 120-21. Miquel håller öppet vilken berättelse som från början hörde till Beelsebultkontroversen, då hon ser autentiska drag i dem båda fastän de sätter olika fokus utifrån de olika evangelisternas agendor, jmf Esther Miquel, "How to Discredit an Inconvenient Exorcist," särskilt 204.

<sup>412</sup> Se Q 11:14 i James M. Robinson, Paul Hoffmann och John S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q*, 222.

<sup>413</sup> James M. Robinson, Paul Hoffmann och John S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q*, 222.; Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 103.

<sup>414</sup> Den här uppfattningen delas inte av alla. Som exempel kan Guijarro nämnas, som menar att Q-källan valt att placera en exorcism precis innan Beelsebultkontroversen i enlighet med skapandet av en kria utifrån antika handböcker i retorik. Jmf Santiago Guijarro, "The Politics of Exorcism," 120.

Jesu liknelse om Satan och hans rike som del av svar på anklagelsen om Beelsebul finns belagt i samtliga av synoptikerna. Samtliga har samma tematik, men grammatiska överensstämmanden mellan Matteus och Lukas tyder på ett gemensamt ursprung i Q.<sup>415</sup>

Följande verser (Matt 12:27-29 och Luk 19:20) är det starkaste argumentet för ett gemensamt ursprung i Q, då dessa verser har exakt ordalydelse förutom ett ord. Matteus har πνεῦμα, medan Lukas har δάκτυλος som förklaring till vilket "instrument" Jesus menar sig driva ut demoner med.<sup>416</sup> Mycket forskning kring Beelsebulkontroversen har fastnat vid huruvida Matteus eller Lukas återgivning härstammar från Q och argumenten är många för respektive ord. En majoritet forskare anser enligt Evans,<sup>417</sup> och Twelftree är en av dem, att Q:s ursprungliga ord var πνεῦμα. Dock avslutar Twelftree sin korta diskussion med att anse det irrelevant vilket ord som egentligen användes då, enligt honom, πνεῦμα och δάκτυλος har samma gammaltestamentliga betydelse.<sup>418</sup> Jag menar att Twelftree m.fl. har misstagit sig i denna fråga och sällar mig till den skara av forskare som anser att δάκτυλος kommer från Q och därmed tillhör ett äldre traditionsskikt. Argumenten för att Lukas har valt detta ursprungliga från Q kan sammanfattas som följer: Lukas använder inte annars detta substantiv,<sup>419</sup> och Lukas har en förkärlek för pneumatologi och bör därav ha behållit πνεῦμα om πνεῦμα förekom i Q.<sup>420</sup> "Guds finger" som uttryck återfinns inte inom Nya testamentet förutom här, men har däremot judiska förebilder där Guds makt och handlande förknippas med hans hand och/eller ande.

Däremot finns det flera argument för att Matteus har ändrat till πνεῦμα, inte minst av teologiska orsaker. Denna misstanke stärks av att han har tillagt verserna om hädelse mot Anden (28-29) i slutet av denna perikop (en utsaga som visserligen finns i Q, men placeras av *The Critical Edition of Q* i 12:10, det vill säga i en annan kontext).<sup>421</sup> Matteus får då även tydligare fram sin ståndpunkt med Anden: fariséerna har hädat då de misstagit den helige Ande för att vara en demon. Dessutom poängterar Matteus genom placeringen av Beelsebulkontroversen här i sitt evangelium att citatet i Matt 12:18-21 från Jesajas profetia om Anden och tjänaren (42:1-2) nu har gått i uppfyllelse.<sup>422</sup> I det följande utgår jag således från att Lukas bruk av δάκτυλος är det ord som återfinns i Q.<sup>423</sup>

---

<sup>415</sup> James M. Robinson, Paul Hoffmann och John S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q*, 226-29.; Esther Miquel, "How to Discredit an Inconvenient Exorcist," 198. Se även Tabell 2 "Jämförande perikoptabell".

<sup>416</sup> Jmf Esther Miquel, "How to Discredit an Inconvenient Exorcist," 200.; James M. Robinson, Paul Hoffmann och John S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q*, 232-33.

<sup>417</sup> Craig A. Evans, "Exorcisms and the Kingdom", 170. För argument och forskningsöversikt för denna ståndpunkt, se: John Nolland, *Luke 9:21-18:34* (WBC 35B; Waco: Word Books, 1993), 639.

<sup>418</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 108.

<sup>419</sup> Substantivet förekommer dock i Luk 11:46 och 16:24, men där i andra kontexter.

<sup>420</sup> Craig A. Evans, "Exorcisms and the Kingdom", 170-71.; Craig S. Keener, *The Historical Jesus*, 198.; John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:410.; Gerd Theissen och Annette Merz, *The Historical Jesus*, 259.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 128. (πνεῦμα förekommer 36 gånger i Lukas och 70 gånger i Apostlagärningarna.)

<sup>421</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 128; Esther Miquel, "How to Discredit an Inconvenient Exorcist," 200-01.

<sup>422</sup> Jmf John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:411.; Esther Miquel, "How to Discredit an Inconvenient Exorcist," 201.

<sup>423</sup> Uppfattningen har även stöd i James M. Robinson, Paul Hoffmann och John S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q*, 232.

Rekonstruktionen av Q 11:21-22 utgår främst ifrån Luk 11:21-22 då Matt 12:29 förmodligen främst är influerad av Mark 3:27. Detta beror på att ordalydelsen är mer överensstämmande mellan Matteus och Markus, än mellan Matteus och Lukas. Den här tanken återfinns även i *The Critical Edition of Q*, som således bygger sin rekonstruktion främst på Lukas. Även här ser jag inga skäl till att följa annat än den rekonstruktion som återfinns i nämnda bok.<sup>424</sup>

Matt 12:30 och Luk 11:23 är exakt ordagranna. Skälen för att denna vers kommer från en gemensam källa, Q, är därmed mycket starka.<sup>425</sup>

Det är dags att avsluta *rekonstruktionen* av *källor* och *traditioner* för att gå ett steg vidare och nu undersöka dessa källors (Markus och Q) och traditioners eventuella *autenticitet*. Två saker är värda att påpeka inför fortsättningen. För det första, då utgångspunkten om Q som oberoende källa har gått att tillämpa här, är det den rekonstruerade versionen av Q, och därmed inte Matteus och Lukas, som kommer att användas i det följande. För det andra, jag har argumenterat för att δάκτυλος är det ord som går tillbaka till den tidigaste textversionen.

## 8.2. Autenticitetsprövning

### *Dissimilaritetskriteriet*

Namnet Beelsebul förekommer inte i urkyrkan och det är enbart här i synoptikerna detta egennamn återfinns. Således ger detta en diskontinuitet till den tidiga kristenheten och därmed finns en möjlighet att anklagelsen är autentisk. Det är först hos Origenes och Hippolytus och i *Gospel of Nicodemus* vi finner referenser till Beelsebul i fornkyrkan.<sup>426</sup>

Dissimilaritetskriteriet träder i kraft i Q 11:19-20, då dessa verser knyter samman en tematik, en företeelse, Guds rike och exorcism som är, om inte unik, *mycket* ovanlig. Den eskatologiska förkunnelsen om riket i sig<sup>427</sup> och speciellt dess koppling till exorcism är något som inte återfinns i den tidiga kyrkan.<sup>428</sup> Witmer, byggt på Twelftree, lyfter även upp det faktum att Guds rike som teologisk föreställning är frekvent förekommande i Q,<sup>429</sup> men att Q har få omnämnda exorcismer.<sup>430</sup>

Det finns utifrån detta kriterium även ett språkligt skäl till att ta dessa verser för autentiska och det är bruket av ἐκβάλλω. Det vanligast förekommande verbet för att driva ut demoner

---

<sup>424</sup> James M. Robinson, Paul Hoffmann och John S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q*, 234-35.; Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 111. Även Thomasevangeliets Logion 35 är en parallel till Mark 3:27.

<sup>425</sup> James M. Robinson, Paul Hoffmann och John S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q*, 236-37.

<sup>426</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 105. Miquel påpekar även att Satan aldrig förknippades i tidigare judisk litteratur med Beelsebul: Esther Miquel, "How to Discredit an Inconvenient Exorcist," 196. Se även Darrell L. Bock, "Blasphemy and the Jewish Examination", 591. Dateringen av *Gospel of Nicodemus* är osäker, men allmän uppfattning är att skriften härrör från mitten av fyrahundratalet.

<sup>427</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:415.

<sup>428</sup> Santiago Guijarro, "The Politics of Exorcism," 121.

<sup>429</sup> Q 6:20, 7:28, 9:2, 10:9, 11:2; 20, 12:21, 13:18;20; 28-29, 16:16.

<sup>430</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 126-27.; Graham H. Twelftree, *In the Name*, 87-88.

i antik litteratur är ἐξορκίζω, men i synoptikerna finner vi ἐκβάλλω.<sup>431</sup> (ἐκβάλλω är även det verb vi konstruerade som ursprungligt i Q:s inledning om den exorcism Jesus där bedriver.) Att exorcism förekommer med hjälp av Guds finger är inte heller något som den tidiga kyrkans litteratur hävdar. Aningen förvånande argumenterar Bultmann för att dessa verser är autentiska<sup>432</sup>, en uppfattning som delas av många forskare (dock inte utifrån formkritiska skäl) såsom Meyer, Evans och Guijarro.<sup>433</sup> Utifrån dissimilaritetskriteriet finns det, instämmer jag i, goda skäl att anta att dessa verser har ett autentiskt ursprung – rent av att de är ett *ipsissimum verbum*.

Liknelsen med "den starke mannen" (ett uttryck som i sig saknar täckning i andra källor) som Satan eller en demon har en dissimilaritet till den tidiga kyrkan, då exorcism med inslag av en stark man, rike och hus och bindande med påföljande plundrande saknar motsvarighet i övriga nytestamentliga och urkyrkliga skrifter.<sup>434</sup> De få ställen i Nya testamentet som berör seger över Satan eller onda makter kopplas inte detta till den jordiske Jesu exorcismer, utan är detta förknippat med korset och uppståndelsen eller med den glorifierade Kristus (Kol 2:6-23; Ef 1:15-23).

### ***Flerbeläggs-kriteriet***

Flerbeläggs-kriteriet kan i berättelsen om Beelsebul åberopas i flera fall då rekonstruktionen av källorna har visat att flera verser förekommer i de oberoende källorna Markus och Q.

Jesu identitet och gärning som exorcist blir högaktuell i Mark 3:22 och Q 11:15. Flerbeläggs-kriteriet kan appliceras här då anklagelsen mot Jesus angående Beelsebul som källan till exorcism förekommer i både Markus och Q (ordföljden är dock inte exakt).

Liknelsen med den starke mannen faller under flerbeläggs-kriteriet då (olika versioner) av den återfinns i Markus och Q.<sup>435</sup> Således finns starka skäl att misstänka att något av det som återfinns i dessa evangelier kommer från Jesus själv. De oberoende källorna har två gemensamma delar (om än uttryckt med lite olika ord): a) bindandet<sup>436</sup> av den starke, och b) plundrandet av bytet.<sup>437</sup>

---

<sup>431</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 127.

<sup>432</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:404.

<sup>433</sup> Craig A. Evans, "Exorcisms and the Kingdom", 171, se även not 46.; Santiago Guijarro, "The Politics of Exorcism," 121.; Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus*, 155-56.

<sup>434</sup> John P. Meier, *A Marginal Jew*, 2:421.

<sup>435</sup> Robert W. Funk, *New Gospel Parallels: Vol. 1,2 Mark* (Sonoma: Polebridge Press, 1990), 77. Därtill finns även paralleller i Thomasevangeliet 35:1-2 och 21:5-10.

<sup>436</sup> Språkbruket om att lösa och binda har koherens i evangelierna; i Luk 13:16 är en kvinna "löst" (λύω) från att Satan har "bundit" (δέω) henne och i Mark 7:35 (paralleller i Mark 3:5b och Luk 8:29) blir en tunga "löst" under ett helande. Däremot sägs det i Legionberättelsen att folket inte lyckades binda honom (Mark 5:3). Även Matt 16:19 och 18:18 byggs upp utifrån kontrasten att binda (δέω) och lösa (λύω). Även om dessa verser traditionellt tolkas handla om syndaförlåtelsen finns här en intressant koherens.

<sup>437</sup> Jmf Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 111. Detta gäller även Thomasevangeliet. Synoptikerna har en metafortradition kring "tjuv". I Matt 24:43/Luk 12:39, därtill i 1 Tess 5:2 och 2 Pet 3:10, handlar det om ett eskatologiskt skeende (tjuven som kommer om natten och Människosönens återkomst).



Däremot kan det här kriteriet inte tillämpas på Q 11:19-20 eftersom det saknas motsvarighet i Markus.<sup>438</sup> Twelftree argumenterar för att om Markus hade känt till detta argument från Jesu mun skulle det ha införlivats i konstruktionen av Markus då denna vers passar tematiskt väl in i evangeliets karaktär då exorcism, Guds Ande och rike sammankopplas.<sup>439</sup>

### **Genanskriteriet**

Anklagelsen<sup>440</sup> att Jesus *har* (ἔχει) Beelsebul (Mark 3:22),<sup>441</sup> det vill säga var besatt av Beelsebul, är en betydligt skarpare, och mer genant för den tidiga kyrkan, anklagelse än att "enbart" driva ut demoner *med hjälp av* Beelsebul (Q 11:15). Således tycks detta särstoff i Markus vara en orimlig konstruktion av evangelisten själv. Miquels argument att Markus har harmoniserat sin version efter Matteus tycks därmed orimlig utifrån genanskriteriet (och dissimilaritetskriteriet) i förhållande till den tidiga kyrkan.<sup>442</sup> Att Jesus därtill skulle identifieras med och driva ut demoner *med* (ἐν i instrumentell betydelse<sup>443</sup>) Beelsebul och så vara i samråd med demonernas furste bör även det ha varit genant i den tidiga kyrkan (jmf Q 11:19-20).<sup>444</sup> Varför konstruera sådana anklagelser som tidig kyrka?

Lärjungarna kan och bör ha riskerat att ha utsatts för samma anklagelser om onda krafter i sina (eventuella) exorcismer.<sup>445</sup> Om detta stämmer kan genanskriteriet användas då anklagelsen gentemot Jesus bör ha raderats från evangelierna eftersom det då bör ha varit obekvämt för den tidiga kyrkan att både deras mästare såväl som de själva ansågs vara i samklang med Beelsebul.<sup>446</sup>

Även i anslutning till Q 11:19-20 kan genanskriteriet användas. Meyer sammanfattar argumenten för autenticitet i ovan diskuterade verser väl i följande citat:

---

<sup>438</sup> Keener är öppen för att Mark kan ha valt bort dessa verser i syfte att kortfattat framställa sitt evangelium. Det anser jag orimligt utifrån hur viktig versen är i förklaringen av Jesu identitet och gärning som exorcist, jmf Craig S. Keener, *The Historical Jesus*, 426 not nr 163.

<sup>439</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 106.; jmf Esther Miquel, "How to Discredit an Inconvenient Exorcist," 190.

<sup>440</sup> Anklagelser mot Jesus innehar inte en diskontinuitet i den tidiga kyrkan, utan återfinns även i de allra tidigaste traditionerna, se t.ex. Mark 2:7-16; 14:64, Matt 27:63; Luk 7:34, 23:2, 5 och Joh 10:33-36.

<sup>441</sup> Parallell finns till Joh 7:20, 8:48-52 samt 10:20-21. Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 115. Däremot kan jag instämma i Miquels kritik att Mark 3:30 (ὅτι ἔλεγον, Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.) har starka skäl för att vara ett redaktionellt tillägg för att skapa ett *inclusio* till perikopen i Mark i och med tillägget av vers 28-29, jmf Esther Miquel, "How to Discredit an Inconvenient Exorcist," 197, 203.

<sup>442</sup> Esther Miquel, "How to Discredit an Inconvenient Exorcist," 197.; Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 104.; Även Guijarro instämmer i detta, men bygger sitt resonemang på att Mark 3:30 är autentisk och ursprungligen hör till denna perikop, jmf Santiago Guijarro, "The Politics of Exorcism," 120.

<sup>443</sup> Esther Miquel, "How to Discredit an Inconvenient Exorcist," 187-206, 187.

<sup>444</sup> Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 110. Att Jesus skulle driva ut demoner med något annat än med Guds kraft bör även ha varit offensivt i Jesu miljö och förklarar den starka reaktionen hos motståndarna då samröre med andra andliga väsen än YHWH ansågs som ett brott mot monoteismen. Esther Miquel, "How to Discredit an Inconvenient Exorcist," 196.

<sup>445</sup> Graham H. Twelftree, *In the Name*, 87-88.; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 126-27.

<sup>446</sup> Jmf Ronald A. Piper, "Jesus and the Conflict of Powers in Q: Two Q Miracle Stories", i *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* BETL 158 (red. A. Lindemann; Leuven: Leuven University Press, 2001), 317-349, 328.

The historicity of these words is guaranteed by a convergence of indices: the sheer offensiveness of the charge of sorcery; the risk of relativizing the exorcisms of Jesus by reference to those of others; the precise, though implicit, allusion to a scriptural text;<sup>447</sup>

Jag instämmer med Meyer i detta citat, med ett tillägg utifrån genanskriteriet: med Jesu fråga i vers 19 skapas ett ifrågasättande av anklagarnas auktoritet och förnuft då Jesus ifrågasätter deras exorcisters källa till exorcism och således skapar en konflikt.

### 8.3. En salomonsk jämförelse

Forskare är överens om att Beelsebulkontroversen rymmer stora drag av autenticitet. Jag instämmer i detta utifrån prövningen med kriterierna. De olika delarna i denna berättelse går inte att placera in som en konstruktion av den tidiga kyrkan.<sup>448</sup> Beelsebulkontroversen tillför mycket i förståelsen av Jesu identitet och gärning som exorcist. Att exorcism inte var ovanligt, inte heller enbart förknippad med en särskild grupp människor är tydligt.

När vi ser på Beelsebulberättelsen genom det salomonska rastret uppstår en rad intressanta ting. Det typiskt salomonska *redskapet*, ringen, eller något annat redskap förekommer inte här. Dock finns det en aningen avlägsen parallell mellan Josefus 8:47 och evangelieperikopen om den återvändande anden (Matt 12:43-45/Luk 11:24-26). När vi däremot undersöker hur det förhåller sig kring *källa för auktoritet* sker saker i jämförelsen. Eleasar nämnde Salomo i sitt genomförande och någon motsvarighet till det nämns inte i Beelsebulberättelsen. Däremot skildras en situation där omgivningen inte är säker på vilken källa Jesus använder, vilket föranleder en konflikt och anklagelsen om att Beelsebul vore denna källa för exorcism.

Jesu reaktion på denna anklagelse innehåller tre komponenter: *rike, hus* och *Satans styre*, där samtliga dessa tre syftar till att påtala omöjligheten att Jesu gärning sker med hjälp av Satan.<sup>449</sup> Evans förstår detta som att Jesus är tydlig med att han ser Satan som kung över ett eget rike, ett rike som strider mot Guds rike (vilket förstärks i Mark 3:27 med paralleller).<sup>450</sup> Jesus hänvisar till den gudomliga auktoritet han har att utföra exorcismerna.<sup>451</sup> Detta sker med hjälp av Guds finger. I detta Jesusord påvisas det positiva med exorcism: verkandet av Guds finger innebär att Guds rike har kommit.<sup>452</sup> Detta placerar även in Jesus i en tydlig gammaltestamentlig diskurs då uttrycket "Guds finger" förekommer i Ex 8:15, då om Mose och Arons mirakelgörande. Källan för Jesu auktoritet är alltså Gud själv; inte något redskap eller mänskligt namn. Därmed behövs ingen *besvärjelse*. Guds finger är det som verkar när

---

<sup>447</sup> Meyer, *Aims of Jesus*, 155. Detta bejakas av Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 128.

<sup>448</sup> Santiago Guijarro, "The Politics of Exorcism," 120.

<sup>449</sup> Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 106; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean*, 122.

<sup>450</sup> Craig A. Evans, "Exorcisms and the Kingdom", 168.; jmf Santiago Guijarro, "The Politics of Exorcism," 125.

<sup>451</sup> Michael J. Wilkins, "Peter's Declaration", 326-27.

<sup>452</sup> Howard Clark Kee, "Jesus: A Glutton and Drunkard", i *Authenticating the Words of Jesus* NTTS 28:1 (red. B. Chilton och C. A. Evans; Leiden: Brill, 1999), 311-332, 317.; Gerd Theissen och Annette Merz, *The Historical Jesus*, 292-93.; jmf Craig A. Evans, "Exorcisms and the Kingdom", 171.

den starke, det vill säga Satan, binds och förlorar sitt hus. Mark 3:23b bör då förstås som att det är Satan som kastas ut ur huset, individen, i en exorcism utförd av Jesus. Beelsebulkontroversen bör således ses som Jesu "programförklaring" kring hur en exorcism går till och vad det handlar om; Guds rike är i strid med Satans rike där exorcismen för en person från Satans rike till Guds rike.

Μῆτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυὶδ; (Matt 12:23b) är vid en första anblick en möjlig koppling till Salomo i och med att folket undrar om denne [Jesus] är Davids son. Folkets fråga här huruvida Jesus är Davids son förekommer enbart i Matteus (ej heller i Q). Är detta del av en historisk händelse eller är Matteus själv ansvarig för denna fråga? Utifrån tvåkällshypotesen och Beelsebulperikopens existens i Q bör detta rimligtvis vara Matteus eget tillägg. Detta är en majoritet av forskare överens om, en teori som stärks ytterligare av vad som skrevs om titeln Davids son i 5.2. och 5.3.. Titeln speglar tydligt en matteisk teologi och agenda, om vilket många har skrivit. Men då eventuell utläggning kring detta skulle flytta fokus *från* historia *till* text lämnas Matteus teologi därhän. Således avskriver vi frågan och denna koppling till Salomo som ej tillhörande den historiska händelsens debatt. Konklusionen är att Jesus, utifrån uppsatsens premisser, inte kan ha identifierats som Davids son av omgivningen.

Som visats i forskningsöversikten utgår mycket av forskningen från denna vers. För Fisher är denna fråga en av de två saker (den andra var den felaktiga dateringen av de arkeologiska fynden) som fick honom att knyta samman Salomo med Jesus. Det betyder således att båda de företeelser som en gång i tiden gav Fisher ett stort inflytande byggde på felaktiga premisser.

## 8.4. Sammanfattning

Svaret på frågan huruvida den historiske Jesus bör ha uppfattats av omgivningen som präglad av den salomonska exorcismtypologin blir ett *nej*. Detta negativa svar är dock avhängigt existerande undersökningsmaterialet, utifrån vilket vi inte ser några likheter mellan texten i *Ant.* och rekonstruktionen utav den historiska händelsen utifrån evangelierna. Däremot skapas den skarpaste kontrast då Jesus själv här ger sitt perspektiv på hur han driver ut demoner och vad som händer i en exorcism. Eleasar var beroende av ett materiellt redskap och en källa för auktoritet utanför honom själv, en person som placeras inom en historisk ram - Salomo. Omgivningen uppfattade däremot en Jesus som gick bortom dessa tekniker då han istället i sin exorcism sade sig använda sig av Guds finger.

## 9. SLUTSATS

Vi har nu kommit till uppsatsens slut och det är dags att binda samman alla trådar och ge ett enhetligt svar på frågeställningen. Jag vill än en gång påpeka att följande resultat utgår från de texter vi har bevarade, utan spekulation i eventuella förlorade källor. Detta kapitel är tredelat till sin natur, där de två första delarna sammanfattar resultaten av de två delfrågorna som presenterades i inledningskapitlet. Den tredje delen svarar på min övergripande fråga.

### 9.1. Salomo som exorcist

Denna del syftade till att deskriptivt redovisa de primärtexter som på en textnivå förknippar Salomo med exorcism. Jag valde även att lyfta fram en del av de texter som ofta argumenterats vara viktiga i förståelsen av föreställningen om Salomo som exorcist. Analysen som gjordes på dessa texter visade ett negativt resultat. De primärtexter som förekommer innan Jesu tid hör alla hemma inom en judisk kontext, men dessa ger ingen beskrivning av en eventuell salomonsk exorcistisk *handling*, och därmed sägs inte heller någonting om *ord* tillskrivna Salomo att uttala vid en exorcism. Det enda dessa texter ger är en föreställning om att Salomo skall ha kontroll över onda andar (11Q11 och *L.A.B.*), men detta överskuggas av en vishetstypologi. Föreställningen om en välutvecklad salomonsk exorcismtypologi *innan* Jesu tid, vilken sekundärlitteratur ger sken av är således en överdriven uppfattning.

Däremot uppvisar utomjudiska primärtexter *efter* Jesu tid tydligare föreställningar om Salomo som exorcist. Dessa har liten kontinuitet med den bibliske Salomo då han i dessa senare texter allt tydligare skildras som magiker. Cresendot i den salomonska exorcismtypologin förekommer i *Salomos testamente*, en text vars bild av Salomos *ord* och *handling* har visat sig influerad av bland annat evangeliernas bild av Jesus som exorcist. Det faktiska förhållandet mellan evangelierna och *Salomos testamente* kombinerat med andra salomonska exorcismtexter och -traditioner inbjuder till mer forskning.

Den enda primärtext som denna uppsats har kunnat använda sig av för att uppfylla syftet har visat sig vara den med Jesu *samtida* Josefustexten i *Ant.* Det anmärkningsvärda här är att det inte är Salomo som är exorcist i texten, utan att texten beskriver hur exorcisten Eleasar använder sig av salomonsk exorcismteknik bestående av *redskap* (Salomos ring), nämnande av Salomos namn som *källa för auktoritet* samt *besvärjelser* som hävdas komponerade av

Salomo. Det är oklart varifrån dessa salomonska traditioner kommer, men det rimligaste är att se detta som en kombination av judiska traditioner och hellenistisk magi. Vidare forskning bör undersöka detta mer ingående och sätta Josefus skildring av exorcismen i *Ant.* i relation till exorcism vid denna tid i utombibliska källor och även magiska samlingar för att kasta tydligare ljus över varifrån Josefus rapporterade exorcisms tekniker kan ha sitt ursprung. Ett tydligare svar på denna fråga vore önskvärt även för Jesusforskningen kring Jesu mirakler, däribland exorcism. Således finns ingen primärkälla applicerbar för min övergripande frågeställning som beskriver exorcisten *Salomos ord* och *handlingar*. Utifrån undersökta texter är det osäkert huruvida Salomo vid Jesu tid bör definieras som exorcisten *par excellence*.

## 9.2. Jesus som exorcist

Denna del syftade till att undersöka hur den historiske Jesus i *ord* och *handling* verkade som exorcist utifrån synoptikernas fem exorcismberättelser. Utifrån *critical realism* som teori angående syn på *historia* och *autenticitet* applicerades autenticitetskriterierna på evangelieras berättelser. Den historiske Jesus var med största säkerhet exorcist. Autenticitetsprövningen har visat att samtliga fem bevarade skildringar till stor del består av autentiska drag som går tillbaka till den historiske Jesus som exorcist. Dissimilaritetskriteriet jämte genanskriteriet har visat sig vara de mest applicerbara kriterierna och traderingsprocesserna har alltså varit trogna ursprungliga händelser. Däremot syns ofta evangelistens hand i berättelsens ramverser, men detta påverkar inte tillförlitligheten i Jesu exorcismhandling. Legion är ett undantag där episoden om grisarna som drunknar inte kan anses ha historisk bärighet.<sup>453</sup> Den övergripande slutsatsen som kan dras är att Jesu agerande i möten med personer som ansågs besatta var varierande utifrån respektive möte. Det finns inte en enkel, enhetlig modell efter vilken Jesus agerar.

Jesu exorcistiska handling är aldrig en fysisk handling. Istället verkställs Jesu exorcismer med hjälp av hans ord i befallningar riktade, enligt texterna, till demonen, jämte beskrivningar av vad Jesu ord utför. Huruvida Jesu exorcismer var kopplade till Jesu undervisning av folket, vilket en del berättelser ger sken av, kan ligga till grund för vidare undersökningar. *Auktoriteten* och kraften att utföra exorcism finns således i Jesu ord. Dock ifrågasätts och utmanas denna och auktoriteten är inte alltid tillräcklig vid Jesu första försök, vilket skildras i en del av de dialoger som Jesus har med demonen [personen]. Denna maktdemonstration orsakar ofta ett manifesterat våld.

I två av rapporterna har en lyckad exorcism visat sig vara avhängig tron. Dessa två berättelser har en rad anmärkningsvärda gemensamma nämnare; en förälder ber Jesus om

---

<sup>453</sup> Vidare forskning vore önskvärd angående mannens etnicitet huruvida han tillhör det judiska folket eller är, som traditionellt uppfattats, hedning.

förbarmande över sitt besatta barn, lärjungarna skämmer ut sig och Jesu reaktioner är verbalt hårda. Mest anmärkningsvärt är att dessa saknar tydliga kristologiska titlar och således identitetsbeskrivningar på Jesus. Här finns många uppslag för vidare forskning, såsom att här relatera trons betydelse till trosundervisning av Jesus i andra sammanhang, liksom att placera in Jesu möten med hedningar i en större kontext av synen på människor utanför det judiska folket.

Det har visat sig vanligt vid Jesu möten med besatta att demonen [personen] identifierar Jesus med ovanliga titlar. Jag har argumenterat för, främst med hjälp av dissimilaritetskriteriet, att det finns skäl att anse dessa tillhöra historiska händelser. Dock, det som två gånger har avskrivits som ej tillhörande en historisk händelse vad gäller beskrivningar av Jesu identitet är tituleringen Davids son. Jag har argumenterat för att detta är matteiska tillägg enligt evangelistens egen agenda.

I Beelsebulberättelsen, vilken högst sannolikt kan anses gå tillbaka till den historiske Jesus, förklarar Jesus att han driver ut demoner med hjälp av Guds finger. Exorcismer förklaras vara ett bindande och plundrande, en seger över Satan. Detta sätt som Jesus skildrar hur en exorcism går till, finner inte tydlig koherens i hur exorcismer går till enligt de fyra exorcismnarrativen. Däremot knyts exorcism tydligt samman med en realiserad eskatologi i Beelsebulkontroversen, vilket har en möjlig parallell till en del av narrativen.

### 9.3. Jesus, en exorcist såsom Salomo?

Frågan som ställdes i uppsatsens inledning var huruvida omgivningen i Jesu exorcismer såg en *Salomo redivivus*. Utifrån den allmänrådande uppfattningen inom forskningen, vilken jag inte instämmer i, om Salomo som den kände exorcisten *par excellence* torde detta vara den *typos* efter vilken Jesus agerade enligt omvärldens tolkningsmönster. Följande utgår från det, vilket tydligt bör poängteras, mycket magra jämförelsematerialet. Resultatet från undersökningen om Salomo gav, som sagt, ett negativt besked och det enda salomonska jämförelsematerial som framkom var Josefus skildring. När den historiske Jesu olika rapporterade exorcismer har setts i ljuset av den salomonska exorcismtypologin såsom den framträder i *Ant.* med dess karaktäristika har resultatet genomgående blivit negativt. Den enda parallell som har funnits är att båda talar om exorcism som ett bindande.

Det är högst osannolikt att omgivningen uppfattade Jesus som påminnande om en salomonsk exorcist. En salomonsk typologi som övergripande kontext (*top/up*) för att knyta an till Webbs vokabulär, fungerade inte som en sådan, vilket är anmärkningsvärt. Den schablonartade uppfattningen inom forskningen att Jesus påminner, eller bör påminna, om Salomo bör kraftigt ifrågasättas och rent av avskrivnas som en möjlighet om framtida studier

ger samma resultat som denna uppsats. Uppsatsen har påvisat hur lätt en uppfattning blir etablerad utan stabil grund inom forskningen.

Snarare än att Jesus har uppfattats vara i kontinuitet med denna typologi har en diskontinuitet skapats till den salomonska exorcismtypologin. Jag har inte funnit att Jesus har ansetts formad vare sig i sin exorcistiska *identitet*, i sina *ord* eller i sina *handlingar* efter ett salomonskt mönster. Från att Eleasar har utfört en exorcism med hjälp tekniker tillskrivna Salomo där samtliga komponenter för denna exorcism finns utanför honom själv, bedriver Jesus exorcism enbart med den auktoritet som finns i honom själv, och med hjälp av Guds finger. En intressant parallell värd att undersöka är dock att den tidiga kyrkan sedan börjar exorcera i Jesu namn som sin källa för auktoritet, vilket skapar en parallell till Eleasar som nämner Salomos namn.

Aningen tillspetsat, vilket kräver mer forskning för att beläggas eller vederläggas, undrar jag om anledningen till att den judiske Jesus som exorcist inte uppfattades formad av salomonsk exorcismstypologi var för att denna typologi bestod av en magisk Salomo. Det bör dock poängteras att denna hypotes ligger bortom mitt syfte med uppsatsen och uppsatsens faktiska resultat.

Slutsatsen är att Jesus inte uppfattades vara *Salomo redivivus* av omgivningen i sin exorcistiska verksamhet. Var exorcism à la Jesus någonting som omgivningen aldrig sett, var detta någonting nytt? Denna anspelning från Beelsebulkontroversen blir jakande utifrån en jämförelse med Salomo och en salomonsk typologi. Om den historiske Jesus som exorcist gör någonting helt nytt även ur ett större perspektiv, inom en judisk såväl som inom en hellenistisk kontext, förblir i denna uppsats en obesvarad fråga som får ligga till grund för nya undersökningar, med annat primärmaterial och andra typologier. Sammanfattningsvis, Jesus ansågs större än Salomo då Jesus i sina exorcismer gjorde Riket närvarande där och då.

εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ  
ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια,  
ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς  
ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

# 10. LITTERATURFÖRTECKNING

## 10.1. Primärkällor

- "1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch" (översatt av Isaac, E), *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 volymer; red. Charlesworth, J H; New York: Doubleday, 1983-85) 1:5-89.
- "2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch" (översatt av Andersen, F I), *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 volymer; red. Charlesworth, J H; New York: Doubleday, 1983-85) 1:91-221.
- The Apocalypse of Adam* (Nag Hammadi Codices, V, 2-5 and VI; volymred. Parrott, D M; The Coptic Gnostic Library; Leiden: Brill, 1979) 151-195.
- Apokryferna till Gamla Testamentet eller De deuterokanoniska skrifterna i 1986 års översättning* (översättning utförd av Bibelkommissionen; Stockholm: Proprius förlag, 1987).
- Bibel 2000* (Bibelkommissionens översättning/Svenska Bibelsällskapet; Örebro: Bokförlaget Libris 2003).
- Biblia Hebraica Stuttgartensia* (red. Elliger, K och Rudolph, W; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 5:e versionen 1997).
- The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas* (red. av Kloppenborg, J S, Robinson, J M och Hoffmann, P; Minneapolis: Fortress Press, 2000).
- The Dead Sea Scrolls Study Edition: Volume One 1Q1-4Q273* (red. García Martinéz, F och Tigchelaar, E J C; Leiden: Brill, 1997).
- The Dead Sea Scrolls Study Edition: Volume Two 4Q274-11Q31* (red. García Martinéz, F och Tigchelaar, E J C; Leiden: Brill, 1998).
- Flavius Josefus, Antiquitates 6-14.* (Nieses grekiska text, Perseus Digital Library.)  
<http://www.perseus.tufts.edu> (tillgänglig 131126).
- The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spells* (översatt av Betz, H D; Chicago: The University of Chicago Press, 2:a utgåvan, 1986).
- The Holy Bible containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/Deuterocanonical Books, NRSV* (Oxford: Oxford University Press, 1989, 1995).
- Josefus, The Judean Antiquities* (översättning från PACE, version från The Brill Josephus Project.) <http://pace.mcmaster.ca> (tillgänglig 131126).
- Josephus* (Jewish Antiquities, volym V, Books V-VIII; översatt och red. av Thackeray, H St J och Marcus, Ralph; The Loeb Classical Library; Cambridge, Harvard University Press, 1934 (nytryck 1935 och 1950)).
- Josephus* (The Jewish War, volym II, Books I-III; översatt och red. av Thackeray, H St J; The Loeb Classical Library; Cambridge, Harvard University Press, 1927 (nytryck 1956)).
- Josephus* (The Jewish War, volym III, Books IV-VII; översatt och red. av Thackeray, H St J; The Loeb Classical Library; Cambridge, Harvard University Press, 1928 (nytryck 1957)).
- Josephus* (The Life, Against Apion, volym I; översatt och red. av Thackeray, H St J; The Loeb



- Classical Library; Cambridge, Harvard University Press, 1926 (nytryck 1956)).
- "Jubilees" (översatt av Wintermute, O S), *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 volymer; red. Charlesworth, J H; New York: Doubleday, 1983-85) 2:35-142.
- Novum Testamentum Graece* (red. Nestle, E et al; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 28:e upplagan, 2013).
- Origenes* (Des Origenes acht Bücher gegen Celsus, bok I-IV, band II; översatt av Koetschau, P; Bibliothek der Kirchenväter; München: Jos. Kösel & Friedr. Pustet, 1899).
- "Psalms of Solomon" (översatt av Wright, R B), *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 volymer; red. Charlesworth, J H; New York: Doubleday, 1983-85) 2:639-670.
- "Pseudo-Philo" (översatt av Harrington, D J), *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 volymer; red. Charlesworth, J H; New York: Doubleday, 1983-85) 2:297-377.
- Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (red. Rahlfs, A; Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, volym I, 1935).
- Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (red. Rahlfs, A; Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, volym II, 1935).
- The Testament of Solomon: Edited from Manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna with Introduction* (red. Mc Cown, C C; Leipzig: J. C. Hinrichsische Buchhandlung, 1922).
- "Testament of Solomon" (översatt av Duling, D C), *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 volymer; red. Charlesworth, J H; New York: Doubleday, 1983-85) 1:935-987.
- Theophrastus* (Enquiry into Plants and Minor Works on Odours and Weather Signs, II; översatt av Hort, A; Cambridge: Harvard University Press, 1968).
- Thomasevangeliet* (översatt och kommenterat av Frid, B och Svartvik, J; Malmö: Arcus, 2:a utgåvan, 2004).
- The Wisdom of Solomon: A New Translation with Introduction and Commentary* (översatt av Winston, D; New York: Doubleday & Company, Inc., 1979).

## 10.2. Sekundärlitteratur

- Achtemeier, Paul J. "Miracles and the Historical Jesus: A Study of Mark 9:14-29." *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975): 471-491.
- Allison Jr., Dale C. *The New Moses: A Matthean Typology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Allison Jr., Dale C. "Q 12:51-53 and Mark 9:11-13 and the Messianic Woes." Sidorna 289-310 i *Authenticating the Words of Jesus*. New Testament Tools and Studies 28:2. Utgiven av B. Chilton och C. A. Evans. Leiden: Brill, 1999.
- Allison Jr., Dale C. *Studies in Matthew: Interpretation Past and Present*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- Allison Jr., Dale C. *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Aus, Roger David *My Name is "Legion": Palestinian Judaic Traditions in Mark 5:1-20 and Other Gospel Texts*. Studies in Judaism Lanham: University Press of America, 2003.
- Back, Sven-Olav *Han som kom: till frågan om Jesu messianska anspråk*. Studier i exegetik och judaistik utgivna av Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi 1. Åbo: Åbo Akademi, 2006.

- Bauer, D R. "Son of David." Sidorna 766-769 *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Utgiven av J. B. Greenoch S. McKnight. Downers Grove: InterVarsity Press, 1992.
- Berger, Klaus "Die Königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments." *New Testament Studies* 20 (1974): 1-44.
- Bock, Darrell L. "Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus." Sidorna 589-667 i *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 247. Utgiven av D. L. Bock och R. L. Webb. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Bornkamm, Günther, Barth, Gerhard och Held, Heinz Joachim *Tradition and Interpretation in Matthew*. London: SCM Press Ltd, 1963.
- Bovon, François *A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*. Hermenia Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Bultmann, Rudolf *The History of the Synoptic Tradition*. Oxford: Basil Blackwell, 1963.
- Burkill, Alec T. "Historical development of the story of the Syrophenician woman, Mark 7:24-31." *Novum Testamentum* 9 (1967): 161-177.
- Busch, Peter *Das Testament Salomos: Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 153. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- Calpino, Teresa "The Gerasene Demoniac (Mark 5:1-20): The pre-Markan Function of the Pericope." *Biblical Research* 53 (2008): 15-23.
- Chilton, Bruce. "Master/Rabbi." Sidorna 395-399 *Encyclopedia of the Historical Jesus*. Utgiven av C. A. Evans. New York: Routledge, 2008.
- Collins, Adela Yarbro *Mark: A Commentary*. Hermenia Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Collins, Adela Yarbro och Collins, John J. *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Conzelmann, Hans *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*. 5:e red. Beiträge zur historischen Theologie 17. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954.
- Craghan, John F. "The Gerasene Demoniac." *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968): 522-536.
- Davies-Browne, Bankole P "The Significance of Parallels between the Testament of Solomon and Jewish Literature of Late Antiquity (between the closing centuries BCE and the Talmudic Era) and the New Testament." Doktorsavhandling, St Andrews, 2003.
- Davies, W. D. och Allison, Dale C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. The International Critical Commentary II. Edinburgh: T&T Clark, 1991.
- Dempster, Stephen G. "Lord." Sidorna 375-380 *Encyclopedia of the Historical Jesus*. Utgiven av C. A. Evans. New York: Routledge, 2008.
- Derrett, J Duncan M. "Contributions to the Study of the Gerasene Demoniac." *Journal for the Study of the New Testament* 3 (1979): 2-17.
- Dragutinovic, Predrag "The First Miracle of the Son of God in the Gospel of Mark (Mark 1:1-21-28): A Contribution to Mark's Christology." *Sacra Scripta Journal of the Centre for Biblical Studies* 8 (2010): 185-201.
- Duling, Dennis C. "Solomon, Exorcism, and the Son of David." *Harvard Theological Review* 68 (1975): 235-252.
- Duling, Dennis C. "The Eleazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom in Flavius Josephus's *Antiquitates Judaicae* 8.42-49." *Harvard Theological Review* 78 (1985): 1-25.

- Dunn, James D. G. *Jesus Remembered*. Christianity in the Making Volym 1. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Evans, Craig A. *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation*. Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 1992.
- Evans, Craig A. "Authenticating the Words of Jesus." Sidorna 3-14 i *Authenticating the Words of Jesus*. New Testament Tools and Studies 28:1. Utgiven av B. Chilton och C. Evans, A. Leiden: Brill, 1999.
- Evans, Craig A. *Mark 8:27-16:20*. Word Biblical Commentary 34B. Nashville: Thomas Nelson, 2000.
- Evans, Craig A. "Exorcisms and the Kingdom: Inaugurating the Kingdom of God and Defeating the Kingdom of Satan." Sidorna 151-179 i *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 247. Utgiven av D. L. Bockoch och R. L. Webb. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Eve, Eric *The Jewish Context of Jesus' Miracles*. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 231. London: Sheffield Academic Press, 2002.
- Fisher, Loren R. "'Can This Be the Son of David?'" Sidorna 82-97 i *Jesus and the Historian: Written in Honor of Ernest Cadman Colwell*. Utgiven av T. F. Trotter. Philadelphia: The Westminster Press, 1968.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Gospel According to Luke (I-IX): Introduction, Translation, and Notes*. The Anchor Bible 28A. New York: Doubleday & Company, Inc., 1981.
- Funk, Robert W. *New Gospel Parallels: Vol. 1,2 Mark*. Sonoma: Polebridge Press, 1990.
- Gathercole, Simon *The Composition of the Gospel of Thomas: Original Language and Influences*. Society for New Testament Studies Monograph Series 151. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Gathercole, Simon J. *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.
- Goodacre, Mark *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics*. Grand Rapids: Eerdmans 2012.
- Goulder, Michael D. *Type and History in Acts*. London: S.P.C.K., 1964.
- Grabbe, Lester L. *Wisdom of Solomon*. Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Guelich, Robert A. *Mark 1-8:26*. Word Biblical Commentary 34A. Dallas: Word Books, 1989.
- Guijarro, Santiago "The Politics of Exorcism: Jesus' Reaction to Negative Labels in the Beelzebul Controversy." *Biblical Theology Bulletin* 29 (1999): 118-129.
- Haenchen, Ernst *Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*. Berlin: Töpelmann, 1966.
- Hagner, Donald H. *Matthew 1-13*. Word Biblical Commentary 33A. Dallas: Word Books, 1993.
- Hedrick, Charles W. "Flawed Heroes and Stories Jesus Told: The One About a Man Wanting to Kill." Sidorna 3023-3056 i *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. 4: Individual Studies. Utgiven av T. Holmén och S. E. Porter. Leiden: Brill, 2011.
- Holmberg, Bengt "Debatten Jesus inte vann." *Svensk exegetisk årsbok* 63 (1998): 167-176.
- Holmén, Tom. "Authenticity Criteria." Sidorna 43-54 *Encyclopedia of the Historical Jesus*. Utgiven av C. A. Evans. London: Routledge, 2008.
- Hooker, Morna D. "On Using the Wrong Tool." *Theology* Theo 75 (1972): 570-581.
- Hägerland, Tobias "Till dissimilaritetskriteriets försvar." *Svensk teologisk kvartalskrift* 86 (2010:2): 52-58.

- Hägerland, Tobias *Jesus and the Forgiveness of Sins: An Aspect of His Prophetic Mission*. Society for New Testament Studies Monograph Series Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Hägerland, Tobias "The Future of Criteria in Historical Jesus Research." *Journal for the Study of the Historical Jesus* (2014 (forthcoming)): 1-24.
- Kazen, Thomas *Jesus and Purity Halakhah: Was Jesus Indifferent to Impurity?* Coniectanea biblica: New Testament Series 38. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2002.
- Kee, Howard Clark "Jesus: A Glutton and Drunkard." Sidorna 311-332 i *Authenticating the Words of Jesus*. New Testament Tools and Studies 28:1. Utgiven av B. Chilton och C. A. Evans. Leiden: Brill, 1999.
- Keener, Craig S. *The Gospel of John: A Commentary*. 1. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Keener, Craig S. *The Historical Jesus of the Gospels*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Keith, Chris och Le Donne, Anthony *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*. New York: T&T Clark, 2012.
- Kinman, Brent "Jesus' Royal Entry into Jerusalem." Sidorna 383-427 i *Key Events in the Life of the Historical Jesus*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 247. Utgiven av D. L. Bock och R. L. Webb. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Kloppenborg, John S. "Sources, Methods, and Discursive Locations in the Quest of the Historical Jesus." Sidorna 241-290 i *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. 1: How to Study the Historical Jesus. Utgiven av T. Holmén och S. E. Porter. Leiden: Brill, 2011.
- Klutznick, Todd E. *Rewriting the Testament of Solomon: Tradition, Conflict and Identity in a Late Antique Pseudepigraphon*. Library of Second Temple Studies 53. London: T&T Clark, 2005.
- Kollmann, Bernd "Jesus and Magic: The Question of the Miracles." Sidorna 3057-3085 i *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. 4: Individual Studies. Utgiven av T. Holmén och S. E. Porter. Leiden: Brill, 2011.
- Koskenniemi, Erkki *The Old Testament Miracle-Workers in Early Judaism*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 206. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Käsemann, Ernst "Das Problem des historischen Jesus." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 (1954): 125-153.
- Le Donne, Anthony *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David*. Waco: Baylor University Press, 2009.
- Linder, Per-Arne *The Apocalypse of Adam Nag Hammadi Codex v,5 considered from its Egyptian Background*. Lund Studies in African and Asian Religions 7. Ödeshög: Lund Studies in African and Asian Religions, 1991.
- Lonergan, Bernard J. F. *Insight: A Study of Human Understanding*. London: Longman, 1957.
- Luz, Ulrich *Matthew 8-20: A Commentary*. Hermeneia Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Lövestam, Evald "Davids-son-kristologin hos synoptikerna." *Svensk exegetisk årsbok* 37-38 (1973): 196-210.
- Malina, Bruce J. "Criteria for Assessing the Authentic Words of Jesus: Some Specifications." Sidorna 27-45 i *Authenticating the Words of Jesus*. New Testament Tools and Studies 28:1. Utgiven av B. Chilton och C. A. Evans. Leiden: Brill, 1999.
- Mann, Christopher Stephen *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 27. New York: Doubleday & Company, Inc., 1986.

- McKnight, Scot "Jesus and the Twelve." Sidorna 181-214 i *Key Events in the Life of the Historical Jesus*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 247. Utgiven av D. L. Bockoch R. L. Webb. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Meier, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: The Roots of the Problem and the Person*. The Anchor Bible Reference Library Volym 1. New York: Doubleday, 1991.
- Meier, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. The Anchor Bible Reference Library Volym 1-4. New York, New Haven/London: Doubleday, Yale University Press, 1991-2009.
- Meier, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: Mentor, Message, and Miracles*. The Anchor Bible Reference Library Volym 2. New York: Doubleday, 1994.
- Meyer, Ben F. *Reality and Illusion in New Testament Scholarship: A Primer in Critical Realist Hermeneutics*. Colledgeville: The Liturgical Press, 1994.
- Meyer, Ben F. *The Aims of Jesus*. Eugene: Pickwick Publications, 2002.
- Mills, Mary E. *Human Agents of Cosmic Power in Hellenistic Judaism and the Synoptic Tradition*. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 41. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Miquel, Esther "How to Discredit an Inconvenient Exorcist: Origin and Configuration of the Synoptic Controversies on Jesus' Power as an Exorcist." *Biblical Theology Bulletin* 40 (2010): 187-206.
- Nolland, John *Luke 1-9:20*. Word Biblical Commentary 35A. Dallas: Word Books, 1989.
- Nolland, John *Luke 9:21-18:34*. Word Biblical Commentary 35B. Waco: Word Books, 1993.
- Novakovic, Lidija *Messiah, the Healer of the Sick: A Study of the Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 170. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Nyström, Jennifer Recension av A. Le Donne, *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David*. *Svensk exegetisk årsbok* 78 (2013): 236-238.
- Nyström, Jennifer Recension av A. Witmer, *Jesus, the Galilean Exorcist: His Exorcisms in Social and Political Context*. *Svensk exegetisk årsbok* 78 (2013): 274-276.
- Pesch, Rudolf "The Markan Version of the Healing of the Gerasene Demoniac." *Ecumenical Review* 23:4 (1971): 349-376.
- Petzke, Gerd "Die Historische Frage nach den Wundertaten Jesu: Dargestellt am Beispiel des Exorzismus Mark. IX. 14-29 Par." *New Testament Studies* 22 (1976): 180-204.
- Piper, Ronald A. "Jesus and the Conflict of Powers in Q: Two Q Miracle Stories." Sidorna 317-349 i *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*. Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium 158. Utgiven av A. Lindemann. Leuven: Leuven University Press, 2001.
- Polkow, Dennis "Method and Criteria for Historical Jesus Research." Sidorna 336-356 i *Society of Biblical Literature 1987 Seminar Papers SBLSP*. 26. Utgiven av K. H. Richards. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Porter, Stanley E. *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals*. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 191. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Robinson, James M., Hoffmann, Paul och Kloppenborg, John S. *The Critical Edition of Q : synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French translations of Q and Thomas*. Hermedia Minneapolis: Fortress Press, 2000.

- Rodríguez, Rafael *Structuring Early Christian Memory: Jesus in Tradition, Performance, and Text*. Library of New Testament Studies London: T&T Clark, 2010.
- Sanders, Ed Parish *The Historical Figure of Jesus*. London: The Penguin Group, 1993.
- Sanders, Ed Parish och Davies, Margaret *Studying the Synoptic Gospels*. London: SCM Press, 1989.
- Sandmel, Samuel "Parallelomania." *Journal of Biblical Literature* 81 (1962): 1-13.
- Schnabel, Eckhard J. "The Silence of Jesus: The Galilean Rabbi Who was More than a Prophet." Sidorna 203-257 i *Authenticating the Words of Jesus*. New Testament Tools and Studies 28:1. Utgiven av B. Chilton och C. A. Evans. Leiden: Brill, 1999.
- Schramm, Tim *Der Markus-Stoff bei Lukas: Eine Literarkritische und Redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Society for New Testament Studies Monograph Series 14. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Smith, Morton *Jesus the Magician: Charlatan or Son of God?* New York: Harper & Row, 1978.
- Sorensen, Eric *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 157. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Spencer, Scott "Faith on Edge: The Difficult Case of the Spirit-Seized Boy in Mark 9:14-29." *Review and Expositor* 107 (2010): 419-424.
- Sterling, Gregory E. "Jesus as Exorcist: An Analysis of Matthew 17:14-20; Mark 9:14-29; Luke 9:37-43a." *Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993): 467-493.
- Theissen, Gerd *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Edinburgh: T&T Clark, 1992.
- Theissen, Gerd och Merz, Annette *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*. London: SCM Press, 1998.
- Theissen, Gerd och Winter, Dagmar *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*. Novum Testamentum et Orbis Antiquus 34. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Torijano, Pablo A. *Solomon the Esoteric King: From King to Magus, Development of a Tradition*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 73. Leiden: Brill, 2002.
- Twelftree, Graham H. *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study*. Grand Rapids: InterVarsity Press, 1999.
- Twelftree, Graham H. *In the Name of Jesus: Exorcism Among Early Christians*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Twelftree, Graham H. *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*. 2nd red. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2010.
- Twelftree, Graham H. "Jesus and the Synagogue." Sidorna 3105-3134 i *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. 4: Individual Studies. Utgiven av T. Holmén och S. E. Porter. Leiden: Brill, 2011.
- Watson, Duane F. "Christology." Sidorna 107-114 *Encyclopedia of the Historical Jesus*. Utgiven av C. A. Evans. New York: Routledge, 2008.
- Webb, Robert L. "The Historical Enterprise and Historical Jesus Research." Sidorna 9-93 i *Key Events in the Life of the Historical Jesus*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 247. Utgiven av D. L. Bockoch och R. L. Webb. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Webb, Robert L. "Jesus' Baptism by John: Its Historicity and Significance." Sidorna 95-150 i *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 247. Utgiven av D. L. Bockoch och R. L. Webb. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

- Vermees, Geza *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. 2nd red. London: SCM Press, 1983.
- Vermees, Geza *The Authentic Gospel of Jesus*. London: Allen Lane, 2003.
- White, Michael L. *Scripting Jesus: The Gospels in Rewrite*. New York: HarperOne, 2010.
- Wilkins, Michael J. "Peter's Declaration concerning Jesus' Identity in Caesarea Philippi." Sidorna 293-381 i *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 247. Utgiven av D. L. BockochR. L. Webb. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Winnige, Mikael "Evangelierna och Apostlagärningarna." Sidorna 201-239 i *Jesus och de första kristna: Inledning till Nya testamentet*. Utgiven av D. MitternachtschA. Runesson. Stockholm: Verbum, 2006.
- Winston, David *The Wisdom of Solomon: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 43. New York: Doubleday & Company, Inc., 1979.
- Witmer, Amanda *Jesus, the Galilean Exorcist: His Exorcisms in Social and Political Context*. Library of New Testament Studies 459. London: T&T Clark International, 2012.
- Woollcombe, K. J. "The Biblical Origins and Patristic Development of Typology." Sidorna 39-75 i *Essays on Typology*. SBT 22. Utgiven av G. W. H. LampeochK. J. Woollcombe. London: SCM Press, 1957.
- Wright, Nicholas Thomas *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress, 1992.
- Ådna, Jostein "The Encounter of Jesus with the Gerasene Demoniac." Sidorna 279-301 i *Authenticating the Activities of Jesus*. New Testament Tools and Studies 28:2. Utgiven av B. ChiltonochC. A. Evans. Leiden: Brill, 1999.

### Lexica

- Danker, W. F. (ed.) *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3d ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

### Internet

- Trochim, William M. K. "Positivism & Post-Positivism." Inga sidor. Online: <http://www.socialresearchmethods.net/kb/positvsm.php> (131210).

46. καὶ αὕτη μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἡ θεραπεία πλεῖστον ἰσχύει: ἰστόρησα γάρ τινα Ἐλεάζαρον τῶν ὁμοφύλων Οὐεσπασιανοῦ παρόντος καὶ τῶν υἱῶν αὐτοῦ καὶ χιλιάρχων καὶ ἄλλου στρατιωτικοῦ πλήθους ὑπὸ τῶν δαιμονίων λαμβανομένους ἀπολύοντα τούτων. ὁ δὲ τρόπος τῆς θεραπείας τοιοῦτος ἦν:

47. προσφέρων ταῖς ῥίσι τοῦ δαιμονιζομένου τὸν δακτύλιον ἔχοντα ὑπὸ τῆ σφραγίδι ῥίζαν ἐξ ὧν ὑπέδειξε Σολόμων ἔπειτα ἐξεῖλκεν ὁσφρομένῳ διὰ τῶν μυκτῆρων τὸ δαιμόνιον, καὶ πεσόντος εὐθὺς τὰνθρώπου μηκέτ' εἰς αὐτὸν ἐπανήξειν ὥρκου, Σολόμωνός τε μεμνημένος καὶ τὰς ἐπαυδὰς αἷς συνέθηκεν ἐκεῖνος ἐπιλέγων.

48. βουλόμενος δὲ πείσαι καὶ παραστήσαι τοῖς παρατυγχάνουσιν ὁ Ἐλεάζαρος, ὅτι ταύτην ἔχει τὴν ἰσχύν, ἐτίθει μικρὸν ἔμπροσθεν ἢτοι ποτήριον πλήρες ὕδατος ἢ ποδόνηπτρον καὶ τῷ δαιμονίῳ προσέταττεν ἐξίον τὰνθρώπου ταῦτα ἀνατρέψαι καὶ παρασχεῖν ἐπιγνῶναι τοῖς ὁρῶσιν, ὅτι καταλέλοιπε τὸν ἄνθρωπον.

49. γινομένου δὲ τούτου σαφῆς ἡ Σολόμωνος καθίστατο σύνεσις καὶ σοφία δι' ἣν, ἵνα γνῶσιν ἅπαντες αὐτοῦ τὸ μεγαλεῖον τῆς φύσεως καὶ τὸ θεοφιλὲς καὶ λάθη μηδένα τῶν ὑπὸ τὸν ἥλιον ἢ τοῦ βασιλέως περὶ πᾶν εἶδος ἀρετῆς ὑπερβολή, περὶ τούτων εἰπεῖν προήχθημεν.

46. And this same form of healing remains quite strong among us until today. For I became acquainted with a certain Eleazar of my own people, who, in the presence of Vespasian and his sons, along with their tribunes and a crowd of soldiers, delivered those possessed by demons. The method of healing is as follows:

47. Bringing up to the nose of the demonized person a ring that had under its seal a root from among those prescribed by Solomon, he [Eleazar] would then draw out the demonic [presence] through the nostrils, as the man sniffed. Upon the man's immediately falling down, he adjured the demonic [presence] not to return to him again, making mention of Solomon and likewise reciting the incantations he had composed.

48. Eleazar, wishing to persuade and convince those present that he had this power, first placed a cup or foot-basin filled with water a short distance away and ordered the demonic [presence], which was now outside the person, to knock these over, and so cause the spectators to realize that he had left the person.

49. When this happened, the sagacity and wisdom of Solomon became evident through this. We felt bound to speak of these matters so that all might know the greatness of his nature and his closeness to God, and so that the king's preeminence in every sort of virtue should not hidden from any of those beneath the sun.



---

42. Τοσαύτη δ' ἦν ἡν ὁ θεὸς παρέσχε Σολόμωνι φρόνησιν καὶ σοφίαν, ὡς τοὺς τε ἀρχαίους ὑπερβάλλειν ἀνθρώπους καὶ μηδὲ τοὺς Αἰγυπτίους, οἳ πάντων συνέσει διενεγκεῖν λέγονται, συγκρινομένους λείπεσθαι παρ' ὀλίγον, ἀλλὰ πλεῖστον ἀφεστηκότας τῆς τοῦ βασιλέως φρονήσεως ἐλέγχεσθαι.

43. ὑπερῆρε δὲ καὶ διήνεγκε σοφία καὶ τῶν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν δόξαν ἐχόντων παρὰ τοῖς Ἑβραίοις ἐπὶ δεινότητι, ὧν οὐ παρελεύσομαι τὰ ὀνόματα: ἦσαν δὲ Ἄθανος καὶ Αἴμανός καὶ Χάλκεος καὶ Δάρδανος υἱοὶ Ἡμάωνος.

44. συνετάξατο δὲ καὶ βιβλία περὶ ὠδῶν καὶ μελῶν πέντε πρὸς τοῖς χιλίοις καὶ παραβολῶν καὶ εἰκόνων βίβλους τρισχιλίας: καθ' ἕκαστον γὰρ εἶδος δένδρου παραβολὴν εἶπεν ἀπὸ ὑσσώπου ἕως κέδρου, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ κτηνῶν καὶ τῶν ἐπιγείων ἀπάντων ζῴων καὶ τῶν νηκτῶν καὶ τῶν ἀερίων: οὐδεμίαν γὰρ φύσιν ἠγνόησεν οὐδὲ παρηλθεν ἀνεξέταστον, ἀλλ' ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησε καὶ τὴν ἐπιστήμην τῶν ἐν αὐταῖς ἰδιωμάτων ἄκραν ἐπεδείξατο.

45. παρέσχε δ' αὐτῷ μαθεῖν ὁ θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις: ἐπωδάς τε συνταξάμενος αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα καὶ τρόπους ἐξορκώσεων κατέλιπεν, οἷς οἱ ἐνδούμενοι τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελθεῖν ἐκδιώξουσι.

---

42. The intelligence and wisdom that God bestowed on Solomon was so great that he surpassed the ancients, and even the Egyptians, who are said to be superior to all in prudence, when compared with him proved to be not merely a little deficient, but completely unequal to the king's intelligence.

43. He likewise exceeded and was superior in wisdom to those of his own time who had a reputation for cleverness among the Hebrews, whose names I shall not pass over. They were Athan, and Haiman, Chalke and Dardan, the sons of Hemaon.

44. He also composed 1,005 books of odes and songs, as well as 3,000 books of parables and allegories. For he spoke a parable about each kind of tree, from the hyssop to the cedar. In the same way he spoke of all the animals, those on the earth, those that swim, and those in the air. For there was nothing in nature of which he was ignorant or which he left unexamined. Rather, he investigated everything methodically and evidenced a remarkable knowledge of the peculiarities of things.

45. God also enabled him to learn the technique against demons for the benefit and healing of humans. He composed incantations by which illnesses are relieved, and left behind exorcistic practices with which those binding demons expel them so that they return no more.

# MANNEN I KAPERNAUMS SYNAGOGA

# Bilaga 3

## Mark 1:21-28

## Luk 4:31-37

<i>Ramberättelse /Inledning</i>	21 Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναοὺμ καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν.	31 Καὶ κατήλθεν εἰς Καφαρναοὺμ πόλιν τῆς Γαλιλαίας. καὶ ἦν διδάσκων αὐτοὺς ἐν τοῖς σάββασιν:
<i>Folkets gärning/reaktion</i>	22 καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.	32 καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ.
<i>Den besattes/orene andens gärning</i>	23 καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, καὶ ἀνέκραξεν	33 καὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦν ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου καὶ ἀνέκραξεν φωνῇ μεγάλῃ,
<i>Den orene andens tal/anklagelse</i>	24a λέγων, τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς;	34a ἔα, τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς;
<i>Om Jesu identitet Jesu gärning</i>	24b οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.	34b οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.
<i>Den orene andens gärning/reaktion</i>	25 καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων, φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ.	35a καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων, φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἀπ' αὐτοῦ.
<i>Folkets gärning/reaktion</i>	26 καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνήσαν φωνῇ μεγάλῃ ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ.	35b καὶ ὁ ἴψαν αὐτὸν τὸ δαιμόνιον εἰς τὸ μέσον ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ μηδὲν βλάψαν αὐτόν.
	27 καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες, ὥστε συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντας, τί ἐστὶν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν: καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.	36 καὶ ἐγένετο θάμβος ἐπὶ πάντας καὶ συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες, τίς ὁ λόγος οὗτος ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασιν καὶ ἐξέρχονται;
<i>Ramberättelse /Avslutning</i>	28 καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περιχώρον τῆς Γαλιλαίας.	37 καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου.

# POJKEN MED EN STUM ANDE

# Bilaga 4

Mark 9:14-29

Matt 17:14-20

Luk 9:37-43a

*Inledning: Folkskaran*

<sup>14</sup> Καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδον ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοὺς καὶ γραμματεῖς συζητοῦντας πρὸς αὐτούς. <sup>15</sup> καὶ εὐθύς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν, καὶ προστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτόν. <sup>16</sup> καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς; <sup>17</sup> καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου

<sup>14</sup> Καὶ ἐλθόντων πρὸς τὸν ὄχλον προσῆλθεν αὐτῷ ἄνθρωπος γονυπετῶν αὐτόν <sup>15</sup> καὶ λέγων

<sup>37</sup> Ἐγένετο δὲ τῇ ἐξῆς ἡμέρᾳ κατελθόντων αὐτῶν ἀπὸ τοῦ ὄρους συνήντησεν αὐτῷ ὄχλος πολὺς. <sup>38</sup> καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἀπὸ τοῦ ὄχλου ἐβόησεν λέγων

*Bön om hjälp för exorcism (Ihelande)*

διδάσκαλε, ἤνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον: <sup>18</sup> καὶ ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ ῥήσσει αὐτόν, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται:

κύριε, ἐλέησόν μου τὸν υἱόν, ὅτι σεληνιάζεται καὶ κακῶς πάσχει: πολλάκις γὰρ πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ.

διδάσκαλε, δέομαί σου ἐπιβλέψαι ἐπὶ τὸν υἱόν μου, ὅτι μονογενῆς μοί ἐστιν, <sup>39</sup> καὶ ἰδοὺ πνεῦμα λαμβάνει αὐτόν καὶ ἐξαίφνης κράζει καὶ σπαράσσει αὐτόν μετὰ ἀφροῦ καὶ μόγις ἀποχωρεῖ ἀπ' αὐτοῦ συντριβὸν αὐτόν:

*Lärjungarnas misslyckande*

καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν, καὶ οὐκ ἴσχυσαν.

<sup>16</sup> καὶ προσήνεγκα αὐτόν τοῖς μαθηταῖς σου, καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν αὐτόν θεραπεῦσαι.

<sup>40</sup> καὶ ἐδεήθη τῶν μαθητῶν σου ἵνα ἐκβάλωσιν αὐτό, καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν.

*Jesu reaktion*

<sup>19</sup> ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει ᾧ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετε αὐτόν πρὸς με.

<sup>17</sup> ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν ᾧ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε μεθ' ὑμῶν ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετέ μοι αὐτόν ᾧδε.

<sup>41</sup> ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν ᾧ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε ἔσομαι πρὸς ὑμᾶς καὶ ἀνέξομαι ὑμῶν; προσάγαγε ᾧδε τὸν υἱόν σου.

<i>Demonens gärningar</i>	<p><sup>20</sup> καὶ ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν. καὶ ἰδὼν αὐτὸν τὸ πνεῦμα εὐθύς συνεσπάραξεν αὐτόν, καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων. <sup>21</sup> καὶ ἐπηρώτησεν τὸν πατέρα αὐτοῦ πόσος χρόνος ἐστὶν ὡς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ; ὁ δὲ εἶπεν, ἐκ παιδιόθεν: <sup>22</sup> καὶ πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν καὶ εἰς ὕδατα ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν:</p>
<i>Tro som lösning</i>	<p>ἀλλ' εἴ τι δύνη, βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἐφ' ἡμᾶς. <sup>23</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, τὸ εἰ δύνη, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι. <sup>24</sup> εὐθύς κράξας ὁ πατὴρ τοῦ παιδίου ἔλεγεν πιστεύω: βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ.</p>
<i>Jesu exorcism och demonens gärning</i>	<p><sup>25</sup> ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἐπισυντρέχει ὄχλος, ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ λέγων αὐτῷ τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα, ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι, ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν. <sup>26</sup> καὶ κράξας καὶ πολλὰ σπαράξας ἐξῆλθεν: καὶ ἐγένετο ὡσεὶ νεκρός, ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν. <sup>27</sup> ὁ δὲ</p> <p><sup>18</sup> καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ τὸ δαιμόνιον καὶ ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.</p> <p><sup>42</sup> ἔτι δὲ προσερχομένου αὐτοῦ ἔρρηξεν αὐτόν τὸ δαιμόνιον καὶ συνεσπάραξεν: ἐπετίμησεν δὲ ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ καὶ ἴασατο τὸν παῖδα καὶ ἀπέδωκεν αὐτόν τῷ πατρὶ αὐτοῦ.</p>

Ἰησοῦς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνέστη.

*Lärjungarnas fråga*

<sup>28</sup> καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ' ἰδίαν ἐπηρώτων αὐτόν ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό; <sup>29</sup> καὶ εἶπεν αὐτοῖς τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ.

<sup>19</sup> Τότε προσελθόντες οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ κατ' ἰδίαν εἶπον διὰ τί ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό; <sup>20</sup> ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν: ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται: καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν.

*Folkets reaktion*

<sup>43a</sup> ἐξεπλήσσοντο δὲ πάντες ἐπὶ τῇ μεγαλειότητι τοῦ θεοῦ.

DEN SYRISK-FENIKISKA KVINNAN

Bilaga 5

Mark 7:24-30

Matt 15:21-28

<i>Ramberättelse/ Inledning</i>	24 Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὄρια Τύρου. καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἤθελεν γινῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν:	21 Καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος.
<i>Kvinnan och hennes gärning</i>	25 ἀλλ' εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ, ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον, ἐλθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ:	
	26a ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει:	22a καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναναία ἀπὸ τῶν ὀρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραζεν λέγουσα,
<i>Kvinnans bön (och Jesu identitet)</i>	26b καὶ ἠρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς.	22b ἐλέησόν με, κύριε, υἱὸς Δαυὶδ: ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται.
<i>Jesu (icke)gärning</i>		23a ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον.
<i>Lärjungarnas gärning</i>		23b καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες, ἀπόλυσον αὐτήν, ὅτι κράζει ὀπισθεν ἡμῶν.
<i>Jesu gärning (och identitet?)</i>		24 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ.
<i>Kvinnans gärning och bön</i>		25 ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκύνει αὐτῷ λέγουσα κύριε, βοήθει μοι.
<i>Jesu svar</i>	27 καὶ ἔλεγεν αὐτῇ, ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, οὐ γὰρ ἐστὶν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν.	26 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν οὐκ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις.
<i>Kvinnans bejakande</i>	28 ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ, Κύριε, καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων.	27 ἡ δὲ εἶπεν ναὶ κύριε, καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν.
<i>Jesu bekräftande</i>	29 καὶ εἶπεν αὐτῇ,	28a τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ,

*gärning*

διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὑπάγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς ὧ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις γενηθήτω σοι ὡς θέλεις  
θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον. .

*Passiv exorcism*

<sup>30</sup> καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς εὔρεν τὸ <sup>28b</sup> καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.  
παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον  
ἐξεληλυθός.

	Mark 5:1-20	Matt 8:28-34	Luk 8:26-39
Ramberättelse/Inledning	<sup>1</sup> Καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν.	<sup>28</sup> Καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ πέραν εἰς τὴν χώραν τῶν Γαδαρηνῶν	<sup>26</sup> Καὶ κατέπλευσαν εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν, ἣτις ἐστὶν ἀντιπέρα τῆς Γαλιλαίας.
Beskrivning av den besatte	<sup>2</sup> καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου εὐθύς ὑπήντησεν αὐτῷ ἐκ τῶν μνημείων ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, <sup>3</sup> ὃς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν, καὶ οὐδὲ ἀλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι <sup>4</sup> διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδαις καὶ ἀλύσεσιν δεδέσθαι καὶ διεσπᾶσθαι ὑπ' αὐτοῦ τὰς ἀλύσεις καὶ τὰς πέδας συντετριφθαι, καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν αὐτὸν δαμάσαι: <sup>5</sup> καὶ διὰ παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἦν κρᾶζων καὶ κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις.	ὑπήντησαν αὐτῷ δύο δαιμονιζόμενοι ἐκ τῶν μνημείων ἐξερχόμενοι, χαλεποὶ λίαν, ὥστε μὴ ἰσχύειν τινὰ παρελθεῖν διὰ τῆς ὁδοῦ ἐκεῖνης.	<sup>27</sup> ἐξελθόντι δὲ αὐτῷ ἐπὶ τὴν γῆν ὑπήντησεν ἀνὴρ τις ἐκ τῆς πόλεως ἔχων δαιμόνια καὶ χρόνῳ ἱκανῷ οὐκ ἐνεδύσατο ἱμάτιον καὶ ἐν οἰκίᾳ οὐκ ἔμενεν ἀλλ' ἐν τοῖς μνήμασιν.
Den besattes gärning	<sup>6</sup> καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ <sup>7</sup> καὶ κρᾶξας φωνῇ μεγάλη λέγει	<sup>29</sup> καὶ ἰδοὺ ἔκραξαν λέγοντες	<sup>28</sup> ἰδὼν δὲ τὸν Ἰησοῦν ἀνακράξας προσέπεσεν αὐτῷ καὶ φωνῇ μεγάλη εἶπεν
Om Jesu identitet	τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱέ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου;	τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱέ τοῦ θεοῦ;	τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱέ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου;
Demonens bön/vädjan	ὀρκίζω σε τὸν θεόν, μή με	ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι	δέομαί σου, μή με βασανίσῃς.



	βασανίσης.	ἡμᾶς;	
<i>Jesu gärning/befallning</i>	<sup>8</sup> ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ ἐξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου.		<sup>29</sup> παρήγγειλεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου. πολλοῖς γὰρ χρόνοις συνηρπάκει αὐτόν καὶ ἐδεσμεύετο ἀλύσειν καὶ πέδαις φυλασσόμενος καὶ διαρρήσων τὰ δεσμὰ ἠλαύνετο ὑπὸ τοῦ δαιμονίου εἰς τὰς ἐρήμους.
<i>Demonens identitet</i>	<sup>9</sup> καὶ ἐπηρώτα αὐτόν, τί ὄνομά σοι; καὶ λέγει αὐτῷ, λεγιὼν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοὶ ἐσμεν.		<sup>30</sup> ἐπηρώτησεν δὲ αὐτόν ὁ Ἰησοῦς τί σοι ὄνομά ἐστιν; ὁ δὲ εἶπεν, λεγιὼν, ὅτι εἰσῆλθεν δαιμόνια πολλὰ εἰς αὐτόν. <sup>31</sup> καὶ παρεκάλουν αὐτόν ἵνα μὴ ἐπιτάξῃ αὐτοῖς εἰς τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν.
<i>Bön om svinhjorden</i>	<sup>10</sup> καὶ παρεκάλει αὐτόν πολλὰ ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας. <sup>11</sup> ἦν δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένη: <sup>12</sup> καὶ παρεκάλεσαν αὐτόν λέγοντες πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους, ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν.	<sup>30</sup> ἦν δὲ μακρὰν ἀπ' αὐτῶν ἀγέλη χοίρων πολλῶν βοσκομένη. <sup>31</sup> οἱ δὲ δαίμονες παρεκάλουν αὐτόν λέγοντες εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς, ἀπόστειλον ἡμᾶς εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων.	<sup>32</sup> ἦν δὲ ἐκεῖ ἀγέλη χοίρων ἱκανῶν βοσκομένη ἐν τῷ ὄρει καὶ παρεκάλεσαν αὐτόν ἵνα ἐπιτρέψῃ αὐτοῖς εἰς ἐκείνους εἰσελθεῖν
<i>Jesus lyder demonerna Svinen dör</i>	<sup>13</sup> καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς. καὶ ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους, καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, ὡς δισχίλιοι, καὶ ἐπνίγοντο ἐν τῇ θαλάσῃ.	<sup>32</sup> καὶ εἶπεν αὐτοῖς, ὑπάγετε. οἱ δὲ ἐξελθόντες ἀπῆλθον εἰς τοὺς χοίρους: καὶ ἰδοὺ ὥρμησεν πᾶσα ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημοῦ εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἀπέθανον ἐν τοῖς ὕδασι.	καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς. <sup>33</sup> ἐξελθόντα δὲ τὰ δαιμόνια ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους, καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημοῦ εἰς τὴν λίμνην καὶ ἀπεπνίγη.
<i>Svinvaktarnas</i>	<sup>14</sup> καὶ οἱ βόσκοντες αὐτοὺς ἔφυγον	<sup>33</sup> οἱ δὲ βόσκοντες ἔφυγον, καὶ	<sup>34</sup> ἰδόντες δὲ οἱ βόσκοντες τὸ

gärning	καὶ ἀπήγγειλαν εἰς τὴν πόλιν καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς:	ἀπελθόντες εἰς τὴν πόλιν ἀπήγγειλαν πάντα καὶ τὰ τῶν δαιμονιζομένων.	γεγονὸς ἔφυγον καὶ ἀπήγγειλαν εἰς τὴν πόλιν καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς.
Folkets reaktion på exorcismen	καὶ ἦλθον ἰδεῖν τί ἐστὶν τὸ γεγονὸς καὶ ἔρχονται πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ θεωροῦσιν τὸν δαιμονιζόμενον καθήμενον ἱματισμένον καὶ σωφρονοῦντα, τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα, καὶ ἐφοβήθησαν. <sup>16</sup> καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων. <sup>17</sup> καὶ ἤρξαντο παρακαλεῖν αὐτὸν ἀπελθεῖν ἀπὸ τῶν ὀρίων αὐτῶν.	<sup>34</sup> καὶ ἰδοὺ πᾶσα ἡ πόλις ἐξῆλθεν εἰς ὑπάντησιν τῷ Ἰησοῦ καὶ ἰδόντες αὐτὸν παρεκάλεσαν ὅπως μεταβῆ ἀπὸ τῶν ὀρίων αὐτῶν.	<sup>35</sup> ἐξῆλθον δὲ ἰδεῖν τὸ γεγονὸς καὶ ἦλθον πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ εὗρον καθήμενον τὸν ἄνθρωπον ἀφ' οὗ τὰ δαιμόνια ἐξῆλθεν ἱματισμένον καὶ σωφρονοῦντα παρὰ τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἐφοβήθησαν. <sup>36</sup> ἀπήγγειλαν δὲ αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐσώθη ὁ δαιμονισθεὶς. <sup>37</sup> καὶ ἠρώτησεν αὐτὸν ἅπαν τὸ πλῆθος τῆς περιχώρου τῶν Γερασηῶν ἀπελθεῖν ἀπ' αὐτῶν, ὅτι φόβῳ μεγάλῳ συνέιχοντο: αὐτὸς δὲ ἐμβὰς εἰς πλοῖον ὑπέστρεψεν.
Den f.d. besattes bön och gärning	<sup>18</sup> καὶ ἐμβαίνοντος αὐτοῦ εἰς τὸ πλοῖον παρεκάλει αὐτὸν ὁ δαιμονισθεὶς ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾗ. <sup>19</sup> καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτόν, ἀλλὰ λέγει αὐτῷ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σοὺς καὶ ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε. <sup>20</sup> καὶ ἀπῆλθεν καὶ ἤρξατο κηρύσσειν ἐν τῇ Δεκαπόλει ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ πάντες ἐθαύμαζον.	<sup>38</sup> ἐδεῖτο δὲ αὐτοῦ ὁ ἀνὴρ ἀφ' οὗ ἐξεληλύθει τὰ δαιμόνια εἶναι σὺν αὐτῷ: ἀπέλυσεν δὲ αὐτὸν λέγων <sup>39</sup> ὑπόστρεφε εἰς τὸν οἶκόν σου καὶ διηγοῦ ὅσα σοι ἐποίησεν ὁ θεός. καὶ ἀπῆλθεν καθ' ὅλην τὴν πόλιν κηρύσσων ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς.	

# BEELSEBULKONTROVERSEN

# Bilaga 7

	Mark 3:20-27	Matt 12:22-30	Matt 9:32-34	Luk 11:14-23	Q 11:14-23 <sup>1</sup>
<i>Ram-berättelse</i>	<p><sup>20</sup> Καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον καὶ συνέρχεται πάλιν [ὁ] ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν.</p>				
		<p><sup>22</sup> Τότε προσηνέχθη αὐτῷ δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός, καὶ ἔθεράπευσεν αὐτόν, ὥστε τὸν κωφὸν λαλεῖν καὶ βλέπειν.</p>	<p><sup>32</sup> Αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων προσήνεγκαν ἄνθρωπον κωφὸν δαιμονιζόμενον. καὶ ἐκβληθέντος τοῦ δαιμονίου ἐλάλησεν ὁ κωφός.</p>	<p><sup>14a</sup> Καὶ ἦν ἐκβάλλων δαιμόνιον [καὶ αὐτὸ ἦν] κωφόν: ἐγένετο δὲ τοῦ δαιμονίου ἐξελθόντος ἐλάλησεν ὁ κωφός</p>	<p><sup>14a</sup> Καὶ ἐξέβαλεν δαιμόνιον κωφόν· καὶ ἐκβληθέντος τοῦ δαιμονίου ἐλάλησεν ὁ κωφός</p>
<i>Reaktion</i>	<p><sup>21</sup> καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη.</p>				
		<p><sup>23b</sup> καὶ ἐξίσταντο πάντες οἱ ὄχλοι καὶ ἔλεγον</p>	<p><sup>33b</sup> καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι λέγοντες</p>	<p><sup>14b</sup> καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι</p>	<p><sup>14b</sup> καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι.</p>
		<p><sup>23b</sup> μήτι οὗτός ἐστιν ὁ</p>			

<sup>1</sup> Den grekiska variant som återfinns här är hämtad från: J. M. H. Robinson, Paul; Kloppenberg, John S (ed.), *The Critical Edition of Q : synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French translations of Q and Thomas* (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 222-237. Dock är utgåvans specialtecken (<, >, [, ]) medskrivna.

		υἱὸς Δαβὶδ;		οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραήλ.		
<i>Anklagelsen om demonernas furste</i>	22 καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Βεελζεβούλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.	24 οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες εἶπον οὗτος οὐκ ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια εἰ μὴ ἐν τῷ Βεελζεβούλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων.	34 οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἔλεγον ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.	15 τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπον ἐν Βεελζεβούλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.	15 τινὲς δὲ εἶπον· ἐν Βεελζεβούλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.	
<i>Jesus vet</i>		25a εἰδὼς δὲ τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς,		16 ἕτεροι δὲ πειράζοντες σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ ἐζήτουν παρ' αὐτοῦ.	17 εἰδὼς τὰ διανοήματα αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς· αὐτῶν τὰ διανοήματα αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς	
<i>Satan och hans rike</i>	23 καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν;					
	24 καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται σταθῆναι ἢ	πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς ἐρημοῦται		πᾶσα βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν διαμερισθεῖσα ἐρημοῦται καὶ οἶκος	Πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς ἐρημοῦται καὶ	

	<p>βασιλεία ἐκεῖνη: <sup>25</sup> καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δυνήσεται ἢ οἰκία ἐκεῖνη σταθῆναι.</p>	<p>καὶ πᾶσα πόλις ἢ οἰκία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς οὐ σταθήσεται.</p>	<p>ἐπὶ οἶκον πίπτει.</p>	<p>πᾶσα οἰκία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς οὐ σταθήσεται.</p>
	<p><sup>26</sup> καὶ εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη, οὐ δύναται στήναι ἀλλὰ τέλος ἔχει.</p>	<p><sup>26</sup> καὶ εἰ ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει, ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη: πῶς οὖν σταθήσεται ἢ βασιλεία αὐτοῦ;</p>	<p><sup>18</sup> εἰ δὲ καὶ ὁ σατανᾶς ἐφ' ἑαυτὸν διμερίσθη, πῶς σταθήσεται ἢ βασιλεία αὐτοῦ;</p>	<p><sup>18</sup> καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη, πῶς σταθήσεται ἢ βασιλεία αὐτοῦ;</p>
Beelsebul	<p><sup>27</sup> καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβούλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν. <sup>28</sup> εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἢ βασιλεία τοῦ θεοῦ.</p>	<p><sup>27</sup> καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβούλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν. <sup>28</sup> εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἢ βασιλεία τοῦ θεοῦ.</p>	<p>ὅτι λέγετε ἐν Βεελζεβούλ ἐκβάλλειν με τὰ δαιμόνια.</p>	<p><sup>19</sup> καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβούλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν. <sup>20</sup> εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ [ἐγὼ] ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἢ βασιλεία τοῦ θεοῦ.</p>
Liknelsen med den sterke	<p><sup>27</sup> ἀλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθῶν</p>	<p><sup>29</sup> ἢ πῶς δύναται τις εἰσελθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ</p>	<p><sup>21</sup> ὅταν ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος φυλάσῃ τὴν ἑαυτοῦ</p>	

mannen	<p>τὰ σκεύη αὐτοῦ καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ  διαρπάσαι, ἐὰν μὴ ἀρπάσαι, ἐὰν μὴ  πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν πρῶτον δῆση τὸν  δήση, καὶ τότε τὴν ἰσχυρόν; καὶ τότε τὴν  οἰκίαν αὐτοῦ οἰκίαν αὐτοῦ  διαρπάσει. διαρπάσει.</p>	<p>αὐλήν, ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν  τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ:  <sup>22</sup> ἐπὰν δὲ ἰσχυρότερος  αὐτοῦ ἐπελθῶν  νικήσῃ αὐτόν, τὴν  πανοπλίαν αὐτοῦ  αἴρει ἐφ' ἣ ἐπεποιθεῖ  καὶ τὰ σκῦλα αὐτοῦ  διαδίδωσιν.</p>	<p><i>Critical edition of Q</i> har  ingen grekisk text här.  Det är osäkert huruvida  Q har haft Matteus eller  Lukas läsart.</p>
Med eller emot	<p><sup>30</sup> ὁ μὴ ὦν μετ' ἐμοῦ  κατ' ἐμοῦ ἐστίν, καὶ ὁ  μὴ συνάγων μετ'  ἐμοῦ σκορπίζει.</p>	<p><sup>23</sup> Ὁ μὴ ὦν μετ' ἐμοῦ  κατ' ἐμοῦ ἐστίν, καὶ ὁ  μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ  σκορπίζει.</p>	<p><sup>23</sup> ὁ μὴ ὦν μετ' ἐμοῦ  κατ' ἐμοῦ ἐστίν, καὶ ὁ  μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ  σκορπίζει.</p>