



Innehåll

Abstract	3
1 Inledning.....	4
1.2 Översikt över den feministiska exegetikens utveckling	5
1.3 Syfte och problemformulering	6
1.4 Metod och perspektiv	7
1.4.1 Historisk-kritisk metod.....	7
1.4.2 Feministiskt perspektiv	8
1.4.3 Intersektionellt perspektiv	8
1.4.4 Hur kompletterar dessa varandra?.....	9
1.5 Begrepp	10
1.5.1 Androcentrism.....	10
1.5.2 Patriarkat	10
1.6 Förtydliganden	10
1.7 Forskningsöversikt	11
1.8 Avgränsning, begränsning och disposition	12
2 Analys.....	13
2.1 Det deuteronomistiska ramverket.....	14
2.1.1 Historisk tillkomstkontext	15
2.1.2 Innehåll.....	15
2.1.3 Tillkomstsyfte.....	20
2.2 Isebel i Bibeln.....	20
2.3 Isebels källor till makt	22
2.4 Historisk placering	23
2.5 Isebels historiska kontext	23
2.5.1 Gebira.....	24
2.5.2 Isebels roll vid hovet	25

2.5.3 Achavs ursprung och regering.....	27
2.6 Religiösa policys	29
2.7 Isebels religiösa roll	30
2.8 Sammanfattning	34
3 Diskussion och syntes	35
Bibliografi	38
Primärlitteratur	38
Sekundärlitteratur	38
Lexikon.....	39

Abstract

Jezebel (in this essay, Isebel) is often described as the evillest woman in the Bible and has for many reasons become a favourite in feminist exegesis. In this thesis, I put Jezebel in her context: historical, religious, social, political, and try to discern the following aspects:

- How is Isebel as a character depicted in the Bible?
- Why is she depicted in this way?
- What can we know about Isebel as a historical person and how do we know?

My conclusion is that while Jezebel might not be a pleasant person and can surely be seen as a symbol for a power hungry and disrespectful ruler, there is more to her than meets the eye. Her context shows that her husband ruled over a peaceful, strong kingdom, and delegated some power to her which she used in a religious and maybe political office, an office needed for the plenty of Baal and Ashera worshippers in their kingdom. Ashera, a goddess, is clearly linked to the Israelite God in a way that the orthodox Deuteronomist did not approve of, and Jezebel might have been linked to both her and Baal. Besides her status as a strange woman who didn't adhere to societal rules in the new kingdom she lived in but brought with her customs and practices that weren't approved of, she also climbed the power ladder and obtained a social, political, and religious status unheard of in the androcentric, patriarchal society of ancient Israel. From the viewpoint of the Deuteronomist, her gender, ethnicity, religion, and power all played part in the portrayal of her as a symbol for all that the Israelites should steer clear from. Using the Law they found clearly laid out in Deuteronomy as well as their own preference for Juda, David, and Jerusalem they evaluate her and write the history as we read it today. I conclude that she was, in her time, a powerful woman that in the Deuteronomist view became a threat to the survival of Israel.

Keywords: Jezebel, feminist, intersectional, historical, Israel, Kings, Deuteronomy, Deuteronomistic

1 Inledning

Isebel kallas ofta för Bibelns ondaste kvinna— manipulativ, maktgalen, egocentrerad, lojal till en främmande gud och inte rädd att utnyttja den makt som i henne var instiftad för att få sin vilja igenom. Beskrivningen låter närmast som en sagoboks onda drottning.¹ Men vem var hon egentligen i sitt sammanhang? Var hon den groteska syndare som bibelförfattarna gärna vill framställa henne som, eller var hon en stark kvinna som vägrade ge sig, och blev därför en syndabock under en period där israeliterna famlade efter halmstrån i försök att förstå sin situation? Genom att göra en traditionell historisk analys av bibeltexten men komplettera med de relativt nya perspektiven av feminism och intersektionell kritik, som båda analyserar maktstrukturer, meningsskapande, och åskådningar, fås en mer komplett bild av kvinnan i och bakom texten. Därtill bidras också till en mer omfattande tolkningsram för Bibelns kvinnor, vilket i sig ger en mer komplett bild av det samhälle som texterna porträtterar. Uppsatsens huvudintresse är alltså inte att reda ut huruvida Isebel fanns på riktigt eller inte, utan att avgöra hennes historiska kontext och hur detta inverkat förståelsen av henne.

Ingen historieskrivning är ideologiskt neutral, och det är nog inte en överdrift att säga att varje historiebok säger lika mycket om författaren som det säger om tiden som behandlas. Vår samtids historiker erkänner sin oförmåga till total objektivitet eller åtminstone en medvetenhet om de tendenser de besitter, men detta är inte ett mål i den bibliska historieskrivningen.² Det är svårt att veta hur medvetna de bibliska författarna var om sitt bias, men J. M. Miller hävdar att en kan argumentera att bibelförfattarna var mer lika moderna teologer än historiker— detta teologiska budskap var dock så sammanflätat med deras historieförståelse att de inte går att fläta upp.³

Denna tendensiösa historieförståelse börjar, menar Miller, med de antika skrivna källorna. Dessa tenderar att vara androcentriska och elitistiska, producerade av och för de med maktstatus i samtiden. Han menar även att arkeologiska och epigrafiska bevis besitter denna tendens, eftersom de politiskt mäktigas bosättningar och begravningsplatser naturligt består på ett annat sätt än de lägre klassernas bosättningar av organiskt material. Det var tillika de politiskt mäktiga som besatt förmågan att skriva och bevara det som kommit att bli epigrafiska bevis. Vidare menar Miller att detta bias förstärkts av religiösa ledare i den judisk-kristna traditionen.⁴ Denna uppsats är ett bidrag till de ökande antal studier som försöker avhjälpa detta bias:

¹ Parker 2017:140.

² Miller 1999:18.

³ Ibid., 21.

⁴ Ibid., 32.

problemet är just att det finns många sekundärkällor, många baserade på de sociologiska föreställningarna att alla samhällen i samma period och plats ser ungefär likadana ut, eller starkt tendensiösa: ex. tenderar feministiska perspektiv att lägga in värderingar som inte går att applicera på dessa texter.⁵

Sammanfattningsvis kan en alltså säga att om vi utgår ifrån att det finns en ideologisk tråd i berättelserna som de är nedskrivna, är historiciteten i det som finns skrivet inte alltid tillförlitlig. Denna tendentiösa historieskrivning innebär även att aspekter saknas, överdrivs, eller tillskrivs karaktärerna. Då skapas det ett glapp i forskningen, vilket också gör att det blir hål i väven som utgör tradition och tolkning, och tillika blir till begränsning. Genom att illustrera dessa hål i väven synliggörs också vilka aspekter som behöver belysas i vidare forskning, och därtill bidra till fördjupad förståelse kring karaktärer och dess historieskrivning. Detta är också relevant då bilden av kvinnor och könsroller som presenteras i Bibeln blir avspeglade även i vårt västerländska samtidssamhälle, vilket påverkar kvinnoroller i stort.⁶

1.2 Översikt över den feministiska exegetikens utveckling

Fram till 1900-talets mitt var den historiskkritiska metoden uteslutande den dominerande: exempelvis myntar Martin Noth teorin om det deuteronomistiska historieverket,⁷ och forskningen dominerades av androcentriska och västerländska perspektiv. Detta kom att förändras på 1960-talet, delvis i och med de politiska förändringar som skedde globalt, såsom sluttrycken på västerländsk marxism, studentuppror till följd av en politisk vänstervåg (se Majupproret i Paris 1968), och delvis i och med den framstegsoptimism som präglade decenniet. Dessa nya tider föranledde att nya perspektiv, frågor, och arbetssätt inkorporerades i bibelvetenskapen: exempelvis olika feministiska discipliner.⁸

Feministisk forskning växte fram under 1960-1970-talen med starka rötter i Andra vågens feminism. Denna framväxt föregicks av en parallell utveckling av Första vågens feminism, vilken växte fram under 1800-talets slut och hade sina rötter i Upplysningen, abolitionism och suffragettkretsar. Inspirerad av denna publicerade Elizabeth Cady Stanton den första feministiska bibelkommentaren, sammanställd av en helt kvinnlig kommitté, *The Woman's Bible: the Original Feminist Attack on the Bible*. Dess första del utkom 1895, dess andra del 1898. Det var dock först med Rosemary Radford Ruethers *Religion and Sexism*, en

⁵ Parker 2017:141.

⁶ Stanton 1985:7.

⁷ Richter 2005:219–230 (219–220).

⁸ Scholz 2017:3–7.

antologi bestående av flertalet uppsatser om kvinnor i Bibeln från 1974, som dessa idéer absorberas in i bibelvetenskapen.⁹

Den feministiska bibelvetenskapen är i skrivande stund inne i en tredje våg: de två första var inspirerade av Andra vågens feminism, den pågående av Tredje vågens feminism. Den första, som började under 1970-talet och lade grunden för vidare studier, representerad här av Katherine Doob Sakenfeld, upptäckte och byggde upp feministisk bibelvetenskap parallellt.¹⁰ Under denna våg stod ofta explicit teologiska frågor i centrum. På detta följde snabbt en andra våg, representerad av bland annat Athalya Brenner, som karakteriserade 1980- och tidigt -90-tal, och bestod av feministiska forskare som redan hade förebilder i den föregående vågen.¹¹ Denna period präglades av täta kontakter med andra humanistiska fält, inklusive intensifierad dialog med feministisk teori, vilket föranledde frågor om maskulinitet, sexualitet, och intersektionalitet— den teologiska centreringsen fick ge vika för en politisk, och texternas inverkan på exempelvis kultur kom att bli aktuella.¹²

Där den första generationen fick hitta sin egen röst, något som många gjorde först efter sin doktorandtid,¹³ hade den andra vågen hade tidigare forskning att stå på. Här fortsätter även det som jag väljer att kalla Tredje vågens feministisk bibelvetenskap, här representerad av Suzanne Scholz, Helen Leneman, samt Julie Faith Parker. Denna våg karakteriseras inte bara av andra bibeltolkningsmetoder än den historiskkritiska utan även av applicering av kombinerade perspektiv, ex. feminism och post-kolonialism, intersektionalitet, eller ideologikritik. Väl värt att nämna är att flertalet av dessa namn återkommer, då jag valt att använda deras publikationer och forskning som källor för denna uppsats.

1.3 Syfte och problemformulering

Den historiskkritiska metoden är traditionell och tillika finns det mycket material inom detta forskningsfält, och Isebel är en favorit inom feministisk exegetik. Dock finner jag att jag funnit en bristfällig punkt: det saknas en intersektionell analys som tar hänsyn till aspekter som kön, religion, etnicitet, etc. i bibelberättelserna som berör Isebel, lyfta i ljuset av Deuteronomiums lagar. Här ryms denna uppsats, med traditionell metodik och relativt nya perspektiv som får relatera till varandra. Syftet med uppsatsen är att se till Isebels sammanhang och få en mer historisk bild av vem hon var som person, samt se över varför karaktären Isebel skildras på det

⁹ Leneman 2017:11.

¹⁰ Ibid., 12.

¹¹ Ibid., 11–32 (12, 22).

¹² Ibid., 11–32.

¹³ Ibid., 11–32 (20, 21).

sätt hon gör. Min huvudsakliga undersökning handlar om personen Isebels historiska kontext, karaktären Isebels nedteckningskontext, och hur dessa texter formats av rådande ideologier. För att svara på dessa frågor utgår min analys från tre aspekter:

- Hur skildras Isebel som karaktär i Bibeln?
- Varför skildras hon på detta sätt? Här blir den deuteronomistiska ideologin och textens nedteckningskontext relevant.
- Vad kan vi veta om Isebel som historisk person och hur vet vi det?

1.4 Metod och perspektiv

I modern bibelvetenskap delas studiemetoderna upp i två led: historiska respektive litterära. Skillnaden dessa emellan är något diffus, men tillika en uppdelning som görs: där litterära metoder studerar texten i sin slutgiltiga form, studerar historiska metoder hur texten kom till, dess historiska kontext, och vilken roll författaren tänkt att texten ska spela. Den förstnämnda kallas ibland för synkron¹⁴ (*samtida*) och den sistnämnda kallas ofta för diakron¹⁵ (*genom tiden*).¹⁶ I denna uppsats ligger fokus på en diakron metod.

Jag har valt att använda begreppet ”perspektiv” i stället för ”teori”, då jag finner att skillnaden dem emellan är följande: teori är en sammanhängande idégrupp som syftar att förklara en del av verkligheten, och perspektiv är den horisont eller det intresse utifrån vilket en arbetar, och är snarare ett sätt att betrakta verkligheten än en specifik uppsättning idéer.

1.4.1 Historisk-kritisk metod

Historisk-kritiska metoder är en samling metoder som handlar om att beskriva och illustrera kontexten i vilken texterna nedtecknas och kulturen i vilken den utspelar sig. En diakron metod förutsätter att textens tillkomstprocess omfattar flera stadier och strävar efter att rekonstruera dessa. Att förstå tillkomstkontext är centralt för att förstå varför texten tecknas ner och varför den har det innehåll och den mening den implicit besitter. Frågor såsom vem, vad, när, hur, och varför är centrala,¹⁷ och kan utvecklas till följande: Vem skrev texten och för vem, vad innehåller texten och vad förmedlar den, när nedtecknas den och vilken tidsperiod skildrar den? Hur ser kontexten ut i vilken texten skrivs ner och utspelar sig? Varför skrivs den ner, det vill säga vad som är så centralt att det behöver förmedlas och bevaras i skriftlig version?

¹⁴ synkron [-kro:'n] (grek. *sy'nchronos*, av grekiska *syn* 'med', 'samman' och grekiska *chro'nos* 'tid'), *samtidig* (ne.se, slagord: synkron. Hämtad 14:23 111021).

¹⁵ diakronisk [-kro'n-], (grek. *dia* 'genom' och *khronos* 'tid'), *genom tiden*. (ne.se, slagord: diakronisk. Hämtad 14:29 111021)

¹⁶ McKenzie & Haynes 1999:7.

¹⁷ Hayes & Holladay 2007:53.

Som omnämnt ovan är bibelvetenskap och studiet av antik israelitisk historia tätt sammanflätade- praktiskt taget all information om det antika Israel före Romarrikets intåg är hämtat från Bibeln. Även om det finns en ökande mängd arkeologiska data och befintliga utombibliska källor är dessa brukliga främst i relation till bibeltexterna. Dessa belyser generellt främst kulturella, sociala, och internationella aspekter i bibliska tider. I sig säger dessa sällan mycket om specifikt israelitisk historia, om det inte tolkas i relation till det bibliska underlaget.¹⁸ Det innebär att historiekritik är den basala kunskapen inom bibelvetenskap: alla andra metoder bör ha kunskap om i vilken historisk kontext personerna levde och texterna uppkom.¹⁹ Därför är denna metodik bruklig för syftet med denna uppsats. Det är dock också den i särklass mest utforskade och historiskt sett dominerande, och därför är det lätt att hamna i gamla hjulspår— någont som jag hoppas undvika genom mina valda perspektiv.

1.4.2 Feministiskt perspektiv

Feministisk forskning är ett ”tvärvetenskapligt kompetensområde”²⁰ där, utan att det nödvändigtvis är temat för forskningen, den gemensamma utgångspunkten är ett maktteorem för hur genus perspektiviserar. Detta perspektiv framhåller det asymmetriska förhållandet mellan könen, och hur detta påverkar och rymmer i sociala, kulturella, politiska och ekonomiska strukturer.²¹ Detta har vunnit gehör i den feministiska bibelvetenskapen, som bland annat fokuserat på kvinnliga gestalter i bibeltexterna, maktstrukturer, och hur bibeltexter används i populärkulturen. Forskningsämnet är brett och rymmer ett stort antal discipliner, men som perspektiv i denna uppsats används det som en utgångspunkt från vilken jag arbetar med syfte att se till genus, könsroller, samhällsstruktur och normer för att fördjupa förståelsen av bibeltexten. Utgångspunkten är att texterna nedtecknas i en patriarkal, androcentrisk kontext— av män, för män. Ett feministiskt perspektiv är nödvändigt att bruka vid analys av dessa texter i försök att se till kvinnliga karaktärer och historiska personer.

1.4.3 Intersektionellt perspektiv

Intersektionalitet som term myntades 1989 av advokaten Kimberlé Crenshaw för att benämna det bemötande fem svarta kvinnor fick i en rättstvist mot sin arbetsgivare. Behovet av en term väcktes eftersom lagen inte ansåg att varken sexism (då arbetsgivaren anställde vita kvinnor)

¹⁸ Miller 1999:22.

¹⁹ Ibid., 23.

²⁰ Ne.se, sökord feministisk forskning. Hämtad 261021 15:16.

²¹ Ibid., 15:40.

eller rasism (då arbetsgivaren anställde svarta män) kunde upptäckas i tvisten. Då myntade Crenshaw begreppet för att visa hur diskriminering på olika baser inte kan skiljas åt och förstärker/försvårar för varandra.²²

Detta innebär att en analys av diskriminering måste göras med avseende på flera aspekter och listan för dessa kan göras lång, men i den här uppsatsen är genus, etnicitet, klass, och religiös tillhörighet relevanta. En viktig utgångspunkt är att upplevelser, identiteter, möjligheter, och förväntningar/normer är givna utifrån en samling positioner i samhället som inte kan förstås isolerade från varandra— graden av utsatthet en besitter är alltså inte endimensionell utan består av en sammanflätad väv av olika aspekter.²³

Perspektivet kan ses som en kunskapsteoretisk positionering utifrån förklaringsmodeller av samverkan, och påvisar att det inte finns olika maktordningar som verkar oberoende av varandra: som feministisk underkategori är intersektionell analys kritisk mot maktstrukturer och ideologier.²⁴ Perspektivet blir relevant i denna uppsats eftersom Isebel är skiljer sig från författarnas ideal i flera kritiska avseenden; såväl genom sitt kön, sin etnicitet, och sin religiösa övertygelse, och blir därför brukligt i fråga om analys för hur historieskrivningen påverkas av rådande ideal.

1.4.4 Hur kompletterar dessa varandra?

Både feministiskt och intersektionellt perspektiv knyter an till tanken att det inte finns ideologiskt neutral historieskildring och ställer frågan om makt i centrum. Där ett feministiskt perspektiv tar fasta på genus, tar ett intersektionellt perspektiv fasta på att det finns flera sidor av frågan som kompletterar och försvårar för varandra. Genom att bruka dem, separat och i kombination, kan strukturer belysas och därtill fördjupa förståelsen. De har också samma svaghet: de är receptiva för vår samtids ideologier och framför allt när de sätts in i en historisk metod är det lätt att de blir verktyg för att driva brukarens egen agenda— de blir lätt anakronistiska, med andra ord. Dessa perspektiv är dessutom mycket nya i förhållande till texterna på vilka de brukas för analys. Dock är dessa de perspektiv som är rimligast att arbeta med, då frågan som drivs i uppsatsen handlar om att analysera historieskrivningen och förmedlingen av en berättelse om en kvinna av annat etniskt ursprung och religiös tillhörighet än författarna.

²² Maier 2017:79–80.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

1.5 Begrepp

1.5.1 Androcentrism

Begreppet innebär ett system där det manliga utgör centrum och norm.²⁵ Detta är ett centralt begrepp inom feministisk forskning, då det påvisar att det manliga utgör normen och att det kvinnliga blir avvikande i relation till det.²⁶

1.5.2 Patriarkat

Patriarkat innebär ett ”familje- eller samhällssystem där den politiska och ekonomiska makten, både inom hushållet och i den offentliga sfären, innehas av äldre män, och där följaktligen varken kvinnor eller yngre män deltar i det formella beslutsfattandet.”²⁷ Det är en allmän benämning inom humanistiska forskningsdiscipliner på sociala system där kvinnor är underordnade män, således att genus ger en maktstruktur. Dessa strukturer och system är djupt gående och kan manifesteras på flertalet sätt, exempelvis att manlighet och manliga attribut värderas högre än kvinnligt kodade attribut och handlingar.²⁸ Begreppet är centralt inom feministisk bibeltolkning för att förstå hur Bibeln är skriven och i vilken kontext: ett exempel som blir relevant i denna uppsats är hur det anges att Isebel fick makt genom sin svage make, som ett sätt att underminera hennes egna förmågor (se nedan).

1.6 Förtydliganden

I denna uppsats kan Israel syfta på både nordriket Israel och på Israel som enad monarki: detta är förhoppningsvis tydligt i sammanhanget utifrån läsarens förkunskap.

Exilen hänvisar till den exil som Sydriket Juda förs bort i på 500talet, i vilken det antas att majoriteten av den hebreiska Bibelns första sjök är nedskrivna, det vill säga från Genesis till Kungaböckerna.²⁹

Jag kommer referera till Herren i stället för att skriva ut tetragrammet: detta på grund av respekt för den religiösa traditionen vissa forskare inom detta forskningsfält tillhör. Jag kommer inte heller använda begreppet ”avgudadyrkan” som brukas i Bibel2000 vid hänvisning till främmande religiösa praktiker, detta då det är ett begrepp som är teologiskt laddat och anger tonen om ”rätt” religiös tillhörighet. I dess ställe kommer jag bruka begrepp som ”Baalsdyrkan” eller ”Asheratillbedjan”.

²⁵ andro- (av grekiska *anēr*, genitiv *andro's* 'man', 'människa') Ne.se, sökord andro-. Hämtad 251021 14:47.

²⁶ Ibid., 14:55.

²⁷ Ne.se, sökord ”patriarkat”. Hämtad 261021 20:38.

²⁸ Ibid., 20:42.

²⁹ Richter 2005:219–230.

1.7 Forskningsöversikt

Jag har valt att utgå främst från exegeter med feministiska perspektiv på texterna, då Isebel länge varit en favoritkaraktär för dessa och därför finns en väl etablerad litterär tradition. De historiska aspekterna kompletteras av relevanta verk. De forskare jag valt fyller olika funktioner och bistår med olika aspekter, och jag presenterar dem i bokstavsordning efter efternamn.

Athalya Brenner läser och tolkar bibeltexterna ur ett feministiskt perspektiv och är en forskare som länge varit drivande i den feministiska exegetikens andra våg. Den bok jag främst brukat i denna uppsats är hennes andra bok, *The Israelite Woman*, där Brenner går in i de narrativ som ryms i den hebreiska bibelns kvinnoroller och syn på kvinnor. Boken är i sig något mer synkron än vad denna uppsats är, men ger tillika sammanhang som med sållning kan bidra till att förstå den historiska kontexten. I denna uppsats bidrar denna källa med att sätta in Isebel i en social kontext, hon lyfter in sociologiska aspekter och ger förslag på hur maktstrukturer kan ha sett ut utifrån omgivande kulturer. Exempelvis lyfter Brenner hur olika synen på regerande kvinnor i de olika kulturerna är, och svarar på frågan om Isebels makt med en parallell till Ester, som också har ett sigill. Hon återkommer också upprepande gånger till frågan om historieskrivning som något tendentiöst, och lyfter baserna till Isebels makt. *The Israelite Woman* är också en av de källor som återkommer när en feministisk analys av Isebel är aktuell, och därför har även jag valt att bruka den.

Steven L. McKenzie har skrivit verket *1 Kings 16 - 2 Kings 16: International Exegetical Commentary on the Old Testament*, ett verk som sida vid sida kommenterar ord, sammanhang, och alternativa läsningar, samt för varje text gör en synkron och en diakron analys. McKenzie bidrar med litterära analyser, diskussioner om källor och deras preferenser, arkeologiska aspekter, och, likt Miller och Campbell, med en historisk utgångspunkt. Den stora bidragande orsak till att jag valt detta verk är dess omfattande och organiserade textanalys, och även dess intertextuella läsning för att förklara historiska aspekter: utan att förlora sig i källorna orienterar McKenzie mellan Deuteronomium och Kungaböckerna, och lyfter kontinuerligt aspekter såsom bruk av specifika verb som färgar tolkning och mottagning av texten som helhet. Denna källa hjälper alltså att svara på frågan om varför Isebel blev så hatad av deuteronomisterna: han lyfter bland annat frågor såsom normbrytande handlande i Navotberättelsen och hur brottet mellan traditionell israelitisk lag och Isebels uppfattning i frågan blir något deuteronomisterna kan kritisera.

Julia Faith Parker har skrivit artikeln “Queens and Other Female Characters: Feminist Interpretation of First and Second Kings”, kapitel 6 i *Feminist interpretation of the Hebrew Bible in Retrospect: Volume 1: Biblical Books*, redigerad av Susanne Scholz. Parker är representant för den feministiska exegetikens tredje våg, och väver i sin analys av Kungaböckerna in frågor om religion, framför allt gudinnor, och den vilja att lyfta perspektiv bortom genus som kategoriserar denna våg. Parker lyfter och vänder på de roller som kvinnor kan inneha i Bibelns texter, och denna källa har bidragit med att svara på frågan om religiöst sammanhang och bakgrund för polemiken mot Isebel, samt hur hon fick sin makt.

Som konsultation för historisk kontext har jag brukat “A Land Divided: Judah and Israel from the Death of Solomon to the Fall of Samaria” kapitel 6 i *The Oxford History of the Biblical World*, skriven av Edward F. Campbell Jr. och redigerad av Michael D. Coogan, samt “Reading the Bible Historically: the Historian’s Approach” i *To Each Its Own Meaning: an Introduction to Biblical Criticisms and their Application*, skriven av J.M. Miller och redigerad av Steven L. McKenzie och Stephen R. Haynes. Som lexikon har jag främst konsulterat *The New Interpreter’s Dictionary of the Bible*, en lexikonserie där Katharine Doob Sakenfeld är huvudredaktör.

1.8 Avgränsning, begränsning och disposition

Jag kommer inte, som ovan nämnt, argumentera eller diskutera huruvida dessa karaktärer är historiska eller inte— utgångspunkten är att de är det, men att de källor vi har bevarade är tendentiösa. Jag ämnar heller inte bidra i forskningen kring det deuteronomistiska historieverket: det har gjorts mer forskning på detta ämne än vad som ryms här. Jag ämnar inte heller att redogöra för Elia mer än nödvändigt— detta då jag finner att många andra uppsatser väljer att lägga fokus på polemiken mellan Elia och Isebel. Jag kommer även hålla mig, med några få utvikningar, till Kungaböckerna och Deuteronomium. Det som är aktuellt i denna uppsats är frågan om Isebels sammanhang, med fokus på religiösa, politiska, och sociala aspekter, och hur dessa tolkas och framställs i det deuteronomistiska historieverket och varför.

Begränsningar innefattar, ironiskt nog, att det gjorts en enorm mängd forskning inom just detta område: historieverken är av förklarliga skäl intressanta för en historisk-kritisk analys och just denna period i historien, strax efter det första kända utombibliska beviset på Israels existens, är välstuderad. Detta innebär att det inte finns möjlighet att läsa in sig på alla forskares synvinklar, argument, och annat utan ett urval som är mycket begränsat behöver göras, vilket i sig är en begränsning. Detta har lett till att jag medvetet valt ut främst forskare

med feministiska perspektiv, mycket då det oftast är dessa som behandlar den karaktär denna uppsats behandlar.

I analysens första del görs en redogörelse för det deuteronomistiska ramverket, och dess andra del behandlar historisk kontext, religiöst liv, och vilken roll Isebel kan tänktas ha spelat i samtiden. Här blir även utombibliska källor relevanta. Analysen sker på feministiska och intersektionella grunder, vilket motiveras ovan. Därefter följer diskussion och syntes.

2 Analys

I Bibeln finns två historiska ramverk, det deuteronomistiska och det kronistiska, som är produkter av exilen respektive den post-exiliska perioden. I denna uppsats behandlas endast det förstnämnda, då Krönikeböckerna inte omnämner Isebel alls. Detta har sin naturliga förklaring i att dess redaktör inte gjorde någon större notis av Nordrikets händelser överhuvudtaget förutom när de påverkade Juda,³⁰ och behöver alltså inte ha någon större betydelse för sammanhanget. Vad som dock är av intresse är att även deuteronomisterna skriver utifrån ett Juda-perspektiv, men behandlar rikena som ett delat rike snarare än två separata; Nordriket är alltid under negativ granskning i ljuset av Judas utvaldhet och Davids dynasti.³¹

Vad gäller Bibeln som historia har jag gjort följande ställningstagande: Det finns de, likt J.A. Soggin, som argumenterar för att Bibeln efter skiftet till monarki kan tillskrivas relativt stark historicitet och följer denna noggrant. Dessa fortsätter dra likhetstecken mellan det bibliska händelseförloppet och de arkeologiska och epigrafiska bevis som finns.³² Ett motsatt perspektiv representeras av forskare (se Köpenhamnsskolan) som ser de bibliska materialen som irrelevanta i fråga om historicitet då de nästan uteslutande är producerade i och efter exilen, vilket innebär, (argumenteras det), att vi kan veta mycket lite om historien av Israel bortom den information som kan utrönas ur epigrafiska eller arkeologiska källor. Denna forskningstradition hävdar att Israels historia börjar på 800talet i och med noteringar kring den omridiska dynastin på olika stelar.³³

Jag väljer här, likt Edward F. Campbell Jr., att inta en slags mellanposition: jag utgår ifrån att de personer som omnämns i de historiska böckerna har funnits, men att denna berättelse är bearbetad med teologiska och ideologiska förtecken och ett töcken av hundratals år mytologisering.³⁴ Mitt huvudintresse är alltså inte att reda ut huruvida Isebel fanns på riktigt

³⁰ Campbell 2001:209.

³¹ McKenzie 2018:25.

³² Miller 1999:30.

³³ Ibid., 31.

³⁴ Campbell 2001:210.

eller inte— utan att avgöra hennes historiska kontext och hur detta inverkat förståelsen av henne.

2.1 Det deuteronomistiska ramverket

Likt en arkeolog som gräver sig neråt, börjar denna uppsats med det lager i historien som är närmast oss: deuteronomisterna. Jag ämnar inte argumentera för eller bidra i forskningen kring deuteronomisterna eller det ramverk de arbetade enligt, då det har gjorts mer forskning än kan redogöras för här om detta ämne. Jag tar ställning för Noths teori om deuteronomistiska historieverket, vilket är definierat som "the historical work encompassing the biblical books of Deuteronomy through 2 Kings."³⁵ Denna behandlar Deuteronomium-Kungaböckerna som ett enda litterärt komplex: skrivet och sammanställt på äldre källor av en redaktör eller redaktörsskola med en strömlinjeformad teologi och intention.³⁶ Innehållet är berättelsen om Israels uppkomst, framgång, och fall som politisk enhet, och är en teologisk historia inspirerad och formad av de grundsatser som artikuleras i Deuteronomium. Denna historia berättas från plattformen av en förbudsbaserad förståelse av Herrens relation med Israel, och berättar om Israels framgångar och motgångar som förutsägbara utifrån nivån på lojalitet och trohet som visats det förbund som slöts vid Sinai och tillika hur de lagar som där etablerades följs. Därför är historiens syfte att på metanivå förklara Israels förbundsrelation till Gud, och hur misslyckandet i denna relation leder till nationens undergång i tre led, först splittringen på 900-talet, Nordrikets undergång på 700-talet, och Sydrikets undergång på 500-talet.³⁷ Det är alltså ett fastställt mönster med ett fixerat ideologiskt, teologiskt, och politiskt perspektiv.

För att klargöra detta kommer styckena nedan att handla om hur detta ramverk ser ut, dess historiskt tillkomstkontext, och några utvalda aspekter som ramverket behandlar vilka är relevanta för denna uppsats. Dessa aspekter är frågan om Davids rättfärdighet i kontrast med Jerobeams synd, jämförelsen mellan den davidiska och den omridiska dynastin, etnicitet, religion, och synen på blandäktenskap/främmande kvinnor. Det deuteronomistiska historieverket och den deuteronomistiska historikern kommer hädanefter refereras till som DtrH.

³⁵ Richter 2005:219.

³⁶ Ibid., 220.

³⁷ Ibid.

2.1.1 Historisk tillkomstkontext

Många forskare instämmer i att delar av Deuteronomium var det som återfanns i templet och föranledde Josias reform under 600talets andra hälft— om den återfanns eller skrevs är här inte relevant, då dess innehåll oavsett var okänt för Isebel och Achav. Campbell förklarar att åtminstone delar av den, där kapitel 5–26 och 28 ofta anges som förslag, kan antas vara dessa delar.³⁸ Denna rulle var en del av det källmaterial som Noth argumenterade låg till grund för det deuteronomistiska historieverket, en samling material av varierande genrer och storlek som utvalts och redigerats för att driva en tydligt ideologiserad tes.³⁹

Hur och när DtrH kom till är ett omdebatterat ämne, och jag har tagit ställning för att det är en produkt av exilen i Babylon på 500-talet, baserat på äldre källmaterial. Detta källmaterial består av det ovan nämnda, kungaannaler, narrativt material, profetstoff, m.fl. som sedan redigerats samman för att passa in i samma verk. Kungaannaler, dvs. en lista av något slag som rymmer kungars regeringstid, förekommer i andra Mellanösternkontexter och det rymmer historiskt korrekt information i detta verk, så det finns anledning att anta att dessa är realitet, men exakt form och innehåll är i dagens läge okänt. McKenzie argumenterar för att det troligtvis var en sammanställd lista snarare än en primärkälla.⁴⁰ Noth argumenterade för att denna lista sammanställdes av DtrH, men mer moderna forskare, såsom McKenzie, menar att listan redan fanns att tillgå för DtrH när denne redigerade sitt verk.

DtrH redigerades alltså i en kontext där författaren, från sitt perspektiv, förlorat allt. 300 år efter Isebel och Achavs levnad, 200 år efter Nordrikets fall, och efter att DtrH förlorat den kung, det tempel, och den stad som hen ansåg vara nära knuten till både sin egen och sitt folks identitet. I Babylon lever israeliterna i relativt välstånd: de är visserligen deporterade från sitt hemland, men framstår ha kunnat göra både karriär och haft en bekväm ställning i samhället (se Daniels bok). Ideologiskt är det dock förlusten som är central, inte huruvida en utbildning eller politisk karriär var möjlig eller ej.

2.1.2 Innehåll

Några aspekter som karaktäriserar DtrH är relativt lätta att utröna: templet i Jerusalems särställning, Herren-Israel relationen, förkärleken för religiösa bestämmelser— listan kan göras lång, men några aspekter som är relevanta i denna uppsats förklaras i nästföljande stycken. De

³⁸ Campbell 2001:216.

³⁹ Richter 2005:222.

⁴⁰ McKenzie 2018:24–25.

tre senare rubrikerna har främst sin bas i Deuteronomiums lagar, det ramverk som DtrH arbetar utifrån.

Två parallella spår

I DtrH finns två spår som löper parallellt och som spår på varandra: den davidiska ättens upprättelse, och Jerobeams synd. Dessa teman används för att förklara de olika öden som drabbar Israel och Juda.

”Jerobeams synd” är ett retoriskt grepp som återkommer i nästan alla utvärderingar av Nordrikets kungar: det är den synd som Nordriket i DtrH:s ideologi inte riktigt kan svära sig fria från, och som, enligt DtrH, är anledningen till dess slutgiltiga fall.⁴¹ Jerobeam var Salomos tjänare, och får löfte om ett hus som David om han följer hans exempel— istället berättas det om hans synd i 1 Kung 12. Bland annat, anger texten, etablerade han tempel i Betel och Dan för att folket inte skulle vallfärda för att offra i Jerusalems tempel, och han brydde sig inte heller om föreskriften att endast folk av Levis stam fick bli präster utan vem som helst kunde utses (1 Kung 12:20ff). Han lät också göra guldkalvar till templet, och medan det säkerligen är ett retoriskt grepp för att påminna om de guldkalvar som folket berättas ha tillbett vid Sinai när Moses hämtar lagen (Exodus 32), finns det andra förklaringar ur ett mer ideologiskt neutralt perspektiv, se under rubriken ”Els epitet”.⁴²

Problemet med två tempel i Nordriket är tudelad enligt DtrH: dels bryter det mot utvaldheten av Jerusalem som Herrens boplats, dels är det frågan om guldkalvarna. Här dyker en anakronistisk historieskrivning upp: Jerusalems centralitet motiveras med att det är platsen Herren utvalt, omnämnd i Deut 12, men problemet är att Jerusalem här aldrig nämns vid namn.⁴³ Om det finns anledning att misstänka att tillskrivningen av Jerusalem som platsen Herren utvalt och kultcentraliseringen är en senare idé, kan inte heller tempel som restes innan detta förbud kom till bedömas utifrån dessa kriterier. Likaså, menar McKenzie, verkar inte polemiken mot tjuvar ha kommit i bruk förrän 600-talet.⁴⁴ Jerobeams synd kategoriserar Nordriket för DtrH, och är därför central för att förstå synen på Israel: den blir representativ för den olydnad och det omoraliska ledarskap som genomsyrar dess historia.

Davidslöftet står i kontrast till detta i DtrH:s ögon: det är det löfte som Natans orakel ger till David i 2 Sam 7 och är intimt förknippat med templet som David vill bygga och med Jerusalem som platsen för Davids säte. Detta, anser DtrH, kommer också från Deut 12, där

⁴¹ Ibid., 76.

⁴² Campbell 2001:213.

⁴³ Ibid., 216–217.

⁴⁴ McKenzie 2018:28.

det redogörs för var och hur en får offra. Hela tanken med Davidslöftet bygger på att Davids trohet till Herren står över allt, till och med sin sons avfall, och att denna relation är måttstocken för hur en kung ska uppföra sig. Dock, menar McKenzie, ägnar DtrH förhållandevis lite tid åt Davidslöftet i kontrast till hur mycket tid hen ägnar åt Jerobeams synd.⁴⁵

Två dynastier

I Bibelns historieskildring finns det två dynastier som bestod mer än en generation: den davidiska, som DtrH förordar, och den omridiska, som DtrH avskyr.

Det finns många tydliga paralleller dem emellan: hur de får sin huvudstad (David intar och flyttar huvudstaden till Jerusalem i 2 Sam 5–6, Omri köper Samaria kulle och flyttar huvudstaden dit i 1 Kung 16:24), internationella relationer som skildras (Salomon och Achav gifter sig med främmande kvinnor), kultplatser som byggs eller återbyggs (Salomo bygger templet i Jerusalem, Achav bygger upp eller förstärker helgedomarna i Nordriket), en dynasti som består, justitiemord och straff som förskjuts till deras avkomma när de uppvisar ånger efter en profets uttryckta missnöje (2 Sam 12:13-14; 1 Kung 21), m.fl.

Det är inte svårt att tänka sig att den omridiska dynastin var ett hot mot det kollektiva minnet av den davidiska ätten: med många paralleller och fler källor kring den omridiska dynastin kan det vara värt att fråga sig om nedsvärningen, framför allt i ljuset av DtrH som ett ideologiskt verk, har sin bakgrund mot ett hot om glömska av deras älskade kung David. Kanske är anledningen till att Achav och hans ätt döms ut av DtrH just de likheter som uppvisas mot David och hans ätt: skillnaden mellan den bäste och den värste kungen i Bibeln framstår inte som så stora vid en närmare granskning. Detta kanske är ett svar på varför texten skrivs ner som den gör, en central fråga i all historiekritisk analys.

Etnicitet

Etnicitet i sig är ett problematiskt begrepp som behöver förtydligas: jag väljer att bruka den förklaring som kanske är något smalare än vanligt. Då syftar begreppet till grupper av individer som ser sig själv som lika eftersom de delar en gemensam härkomst— ex. Israel spårar sin härkomst tillbaka till Jakob/Israel och dennes söner, där respektive stam bar namn efter en sådan anfader.⁴⁶ Etnicitet tjänade även för israeliterna som en organiserande princip för att beskriva härkomsten av andra nationer, ex. var moabiterna ättlingar till Moab, assyrierna till Asshur, etc. Forskare refererar till dessa etniska förfäder vars namn matchar folkslagets namn som

⁴⁵ Ibid., 29.

⁴⁶ Sparks 2005:268.

”eponymous ancestors”, och även om antropologisk forskning föreslår att sådana namn vanligtvis är tradition snarare än historia,⁴⁷ tjänar de ett syfte som är värt att notera— nämligen att skapa en gräns mellan Vi och Dem.

Självklart är frågan om identitet mer komplicerad än så, och DtrH är en produkt som skrivs ner långt efter tiden den skildrar och markerar idealets Israel snarare än verkligheten. Kanske var det ursprungliga Israel ett löst sammansatt folkslag av olika stammar som bands samman av en gemensam affektion till Herren, där splittringen av det enade riket skedde längs redan etablerade, kulturellt åtskilda grupper?⁴⁸ K.L. Sparks menar att detta mycket väl kan varit fallet, och att även om det är uppenbart att det finns en etnisk samhörighetskänsla mellan stammarna så är det den religiösa identiteten som var central i konceptet Israel.⁴⁹

I omgivande nationer var nationalidentiteten främst politisk: som ovan diskuteras kan Israels identitet antas bygga på lösa etniska och starkare religiösa kopplingar snarare än en nationalidentitet baserad på politisk enhet. Detta blir relevant när israeliterna hamnar i exil i Babylon, en period som får en enorm inverkan på religiöst liv och där DtrH kan antas redigeras. Här kom en mer snäv syn på etnicitet att bli central, och konceptet av identitet baserades främst på deuteronomistiska principer: Israel kom att betyda ett ”ethnic brotherhood covenanted to worship YHWH in its homeland under the watchful eye of a Davidic king (Deut 6:1–15, 17:1–15)”, menar Sparks.⁵⁰ Här lyfts flertalet gånger tanken att den religiösa identiteten, framförallt den striktare idé om en förbundsbasead, slutna Gud-Israel relation som israeliterna får med sig hem från Babylon och den utvaldhet som Israel innehar som Guds folk och egendom (Deut 7:7f, 9:29), är viktigare än den religiösa.⁵¹

Tillika finns det tydligt beskrivet i den samling lagar som angår kungens roll och plikter att en icke-israelit inte får vara kung, oavsett vem han tillber (Deut 17:14f). Frågan om etnicitet understryks också i kapitel 23, där det bland annat redogörs för vem som räknas som etniskt ren och anges att ingen av blandad härkomst får upptas i Herrens församling (Deut 23:2). Generellt kan sägas att bibliska författare ansåg att religiös tro var en mer korrekt och omfattande bas för social interaktion än etnicitet, men att denna religionsetniska agenda knöt samman utvaldheten av Israel som folk med ett Israel som tjänar Herren på ett närmast idealiserat sätt. Samtidigt motsägs detta av textens inbördes polemik mot andra religiösa praktiker.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Campbell 2001:206.

⁴⁹ Sparks 2005:270.

⁵⁰ Ibid., 271.

⁵¹ Ibid.

Religion

En av de viktigaste aspekterna av den deuteronomistiska lagen, understruken otaliga gånger, är vikten att inte ha några andra gudar vid sidan av Herren. I Deut 6:14f, förklaras att israeliterna inte ska följa andra gudar som deras grannfolk dyrkar: här knyts återigen tanken om etnicitet och religion samman. Israeliterna ska, om de kommer i kontakt med dessa gudars altare och beläten, riva ner altaren, krossa stenstoder, hugga sönder Asherabilder och bränna deras gudabilder (Deut 7:5). Upprepande beskrivs dyrkan av andra folks gudar som en fälla (ex. Deut 7:16; 25) som andra folk redan gått i (Deut 12:29f). Det poängteras också vikten att inte försöka härma det sätt som andra folk dyrkar sina gudar. Den som försöker förleda en israelit att lämna Herrens vägar ska dödas, och det är den som blir frestad som först ska lyfta handen mot denne (Deut 13:6f). Inga Asherapålar eller något annat föremål av trä och inte heller stenstoder får resas vid Herrens altare eftersom hen hatar sådant (Deut 16:21). Religiös renhet och striktare monolatri, en produkt av exilen, är centralt och tydligt sammanflätat och påvisar även den kontext i vilken textens slutredigering antas ha gjorts.

Främmande kvinnor/blandäktenskap

De två aspekterna ovan blandas i den tredje: äktenskap med främmande kvinnor. I Deut 7 ges en detaljerad förklaring över sju folk som israeliterna inte får sluta förbund med, ingå äktenskap eller släktband, eller ens visa skonsamhet— detta med anledning att dessa skulle förleda israeliternas barn till att avfalla från Herren och tjäna deras gudar i hans ställe. Parker lyfter att det bara finns ett sätt för främmande kvinnor att vinna godkännande i DtrH:s ögon: om de gynnar Herren, ex. Rahab i Jos 2:2–21 eller Jael i Dom 4:17–5:27, alternativt om de fröjdar Herrens anhängare, likt drottningen av Saba i 1 Kung 10.⁵²

Som illustreras av Salomos många äktenskap var det inte ovanligt med blandäktenskap: Brenner menar att från monarkins början ökar antalet som ett led i framväxten av Israel som en kulturell och politisk enhet. Det var alltså inget konstigt med dessa äktenskap, och de var så pass socialt accepterade i samtiden att det inte lär ha lett till några höjda ögonbryn.⁵³ Denna attityd skiftar, menar Brenner, på 700talets mitt, då huvudströmningen blir att se främmande kvinnor som något negativt⁵⁴— kanske kan också detta ha att göra med det assyriska hot som föreligger Nordrikets fall och behovet att täta upp den egna gruppen mot utomstående.

⁵² Parker 2017:139.

⁵³ Brenner 1985:115–117.

⁵⁴ Ibid., 117.

I fråga om religiös praktik antogs det att en kvinna av främmande religion som gifte in sig i Israel skulle överge sina egna gudar och anta sin makes religion. Detta visade sig inte överensstämma med verkligheten: många gånger tog hon med sin religion och snarare än att ta sig an den israelitiska religionen fick hon sin make att dyrka sina gudar.⁵⁵ Exakt detta varnar Deut 7 om, och en djup varning mot att ingå äktenskap med den av annan etnicitet och religion än sin egen läggs till rastret som DtrH agerar efter.

2.1.3 Tillkomstsytte

En central aspekt i all historiekritisk analys är syftet författaren skrev texten för. Exakt vad hen tänkte går inte att veta, men Noth argumenterar för att författaren satt i exilen och kände ett behov att skriva ner den nationella historien för att förstå den sanna meningen av Israels historia från intagandet av landet till den gamla ordningens fall. Den mening som upptäcks är att Gud var verksam i historien, att hen kontinuerligt mötte det accelererande moraliska förfallet med varningar, bestraffningar, och till sist förintelse: detta innebär att det går att se en gudomlig dom i ljuset av de ändlöst specifika detaljer som beskrivs.⁵⁶ F.M. Cross kompletterar detta med insikt om de parallella spåren av Jerobeams synd och Davids rättfärdighet med dess respektive konsekvenser. På så sätt innefattar DtrH teman av dom och nåd: dom och undergång åt det syndiga Nordriket, medan en framtid och ett hopp var det ultimata ödet för Davids ätt och deras kungadöme.⁵⁷

Kort sagt kan alltså sägas att DtrH tjänar som en metaförklaring med ideologiska, politiska, teologiska och sociala förtecken till rikets undergång. Det är väl värt att poängtera att oavsett när, hur och varför denna ideologi kom till, så utvärderades karaktärer såsom Isebel utifrån ett raster som är anakronistiskt.

2.2 Isebel i Bibeln

Allt vi vet om Isebel i Bibeln berättas för oss av DtrH, som hatade henne "as the Pope of Rome hated Martin Luther, or as an American A. P. A. now hates a Roman Catholic" som Ellen Battelle Dietrick beskriver det på 1800talets slut.⁵⁸ Berättelsen om Isebel står att återfinna utspridd i Kungaböckerna, som ett sidospår till Elia-Elisa-cykeln⁵⁹— detta innebär att en får sälla igenom domsprofetior och mirakel för att komma åt vad som berättas om Isebel. De

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Richter 2005: 221.

⁵⁷ Ibid., 223.

⁵⁸ Battelle Dietrick 1985:74.

⁵⁹ Campbell 2001:221.

centrala figurerna i cykeln är de två profeterna, och andra personer omnämns endast när deras agerande är relaterat till dem. Bibelförfattarna är inte intresserade av Isebel eller Achav för deras egen skull, utan av det sätt deras agerande och karaktärer belyser profeternas.⁶⁰

Förutom detta är det en androcentrisk litterär kontext, och det faktum att en kvinnas namn är namngiven är närmast unikt— ibland anges drottningmoderns namn i tronbestigningsformler för Juda, men inte för Israel⁶¹ och Isebel är en av tre bibliska drottningar som får titeln ”gebira” (se nedan). Utöver detta, menar Steven L. McKenzie, saknar sjöket 1 Kung 16–2 Kung 16 i princip narrativt material om Israel i källorna: de annaler som talas om verkar främst ha varit en kungalängd med korta notiser från muntliga traditioner.⁶² Det är under detta sjök som Isebel är aktuell (även om hon dör i kapitel 9) och hur dessa narrativa notiser kommit till är oklart: de verkar dock ha israeliskt ursprung och format. Även om de innehåller det typiskt deuteronomistiska intresset att hålla Davids dynasti vid liv är dess språk inte typiskt deuteronomistiskt. Brenner menar att detta narrativa stoff kommer från profetiska kretsar i Elia-Elisa-skolan, som sedan har bearbetats utifrån DtrH:s ramverk som syftar att ge en genomgående negativ utvärdering av Israels kungar.⁶³ Oavsett vilket är det tydligt, som citatet från Battelle Dietrick ovan illustrerar, att historieskrivningen inte är i Isebel eller Achavs gagn.

Isebel agerar aktivt vid tre tillfällen (1 Kung 19:1–3, 1 Kung 21, 2 Kung 9:30f) och omnämns förutom detta fyra gånger, ett av vilket är utspritt över ett antal verser i ett narrativ om Obadja och Elia, två profeter. Hon introduceras i 1 Kung 16:31 som dotter till feniciernas kung och som Achavs stora synd. I 1 Kung 18:4; 13 berättas det om hur Isebel velat döda Herrens profeter och Obadja gömt 100 av dem. Dessa profeter kan Isebel antas ha bytt ut mot sina egna 450 av Baals- och 400 av Asherabörd, vilka det berättas att hon håller vid sitt bord i vers 18–19. Elia utmanar Baalsprofeterna på Karmelberget och när han vinner griper och avrättar han varenda en (1 Kung 18:16–40). I de efterföljande verserna agerar Isebel aktivt för första gången: på tre korta verser får hon reda på vad Elia gjort, och skickar honom ett så ruggigt dödshot att han väljer att fly (1 Kung 19:1–3).

Nästa gång Bibeln möter Isebel är i 1 Kung 21, där det berättas om att Achav vill ha en vingård från en man, Navot, som vägrar sälja eller byta den eftersom han fått den i arv. Förbittrad återvänder Achav till sitt palats, och när Isebel får reda på varför hennes make är på så dåligt humör löser hon frågan genom att skriva brev i hans namn och sigill, där hon anordnar att Navot ska bli anklagad för att ha smädat Gud och kungen, två brott vars straff är döden

⁶⁰ Brenner 1985:22.

⁶¹ McKenzie 2018:24.

⁶² Ibid., 26.

⁶³ Brenner 1985:22.

genom stening. Detta genomförs och Achav övertar vingården, där Elia möter upp honom och uttalar en domsprofetia över hans ätt: Isebel ska hundarna äta upp och Achavs ätt ska utrotas. I en kort notis påvisar texten att Achav ”sålt sig” till att göra det som är ont i Herrens ögon och det förklaras att det var Isebel som eggade honom till det (1 Kung 21:25).

Sedan är det ett hopp i bibeltexten, fyllt av krig, profetnarrativ och underverk, innan Isebel nämns igen i 2 Kung 9:7, där generalen Jehu blir smord till kung i Herrens namn för att göra slut på Achavs ätt och ta hämnd på Isebel för profeternas blod och i vers 10 upprepas profetian om att hundar ska äta hennes kropp. Achav har hunnit dö och i 2 Kung 9:22 berättas det att Joram, kung av Israel och Achavs och Isebels son, frågar Jehu mitt på slagfältet om allt är väl— varpå han får svaret ”Hur skulle det kunna vara det så länge din mor Isebel håller på med sin otukt och alla sina häxerier?”. Jehu blir då anklagad för förräderi, men skjuter ihjäl Joram innan denne kan agera. Jehu kommer fram till Jisreel, där Isebel befinner sig, och när hon får reda på detta sätter hon upp håret och målar ögonen, för att komma och ställa sig i fönstret när Jehu kommer dit. Då utmanar hon honom genom att kalla honom vid samma namn som den kung som föregick hennes svärfar, och kallar honom *horeg adonayw* (הֶרֶג אֲדֹנָיָו), sin herres mördare eller ”kungamördare” i Bibel2000 (2 Kung 9:31). Jehu ignorerar henne, och ropar frågan till hovmännen om någon av dem står på hans sida. Några av dem verkar märka av maktskiftet och kaster ner henne efter Jehus order. På detta följer en närmast groteskt grafisk bild av Isebels död, vilket inte förstör Jehus aptit utan han går in, äter och dricker. Sedan befäller han att, med referens till hennes födelses kungliga status, de ska ta hand om hennes kropp (2 Kung 9:34). Men då återfinns endast hennes skalle, fötter och händer— hundarna har ätit upp henne och det finns ingen kropp att begrava, precis som profetian sagt.

2.3 Isebels källor till makt

Brenner menar att Isebel har två huvudsakliga källor till makt:

- 1: sin makes makt och regering, i vilken hon aktivt deltog.
- 2: sin fars, och i förlängningen sin egen religiösa ställning.⁶⁴

För att illustrera dessa kommer nedan göras en redogörelse för den historiska kontext i vilken berättelserna utspelar sig, och vilket religiöst landskap som samtidens personer kan tänkas ha rört sig i. Dessa bildar bakgrunden till den polemik som riktas mot Isebel och Achav.

⁶⁴ Ibid., 17–28.

2.4 Historisk placering

Den samtid som vi kan tala om är 800-talets början: närmare än så är svårt att bedöma även om ett flertal alternativ florerar. Anledningen är att den bibliska tidslinjen är svår att följa då två separata system används. Ofta anges antalet år en kung suttit på tronen såsom kan utläsas från annaler, eller synkronismer mellan kungar— ex. anges kung Achav ha blivit kung under Asas 38e regeringsår i Juda, och att han sedan regerade i 22 år (1 Kung 16:29). Problemet är att det fanns flera sätt att räkna dessa år på, såsom årsdag till årsdag eller nyår till nyår.⁶⁵ Detta innebär att historiska strata inte är överens om exakta tidsperioder vad gäller kungars regeringstid, och detta är framför allt sant vad gäller 1 Kung 14–22, vilka täcker en andel av Isebels bibelroll. Till detta läggs att dessa inombibliska källor skiljer i ungefär 20 år från de assyriska annalerna, vilket försvårar dateringsarbetet på ännu ett plan.⁶⁶ Det som kan sägas är att Achav var den sjunde kungen i Israel sedan rikets delning på 920-talet och att han, sitt rikets ofta kaosartade politiska läge till trots, regerade under en lång period som präglades av stabilitet: mer om detta nedan.

2.5 Isebels historiska kontext

Isebel föddes som dotter till kung Etbaal av fenicierna (1 Kung 16:31). Fenicien var ett system av stadsstater i sydöstra Medelhavsområdet längs kustlandskapet norr om Israel. Dessa stadsstater styrdes av egna kungar, hade egna religiösa praktiker, egna mynt och rivaliserade ofta kraftigt inbördes och enades främst när ett yttre hot behövde bekämpas: bland städerna var speciellt Sidon, och Tyros framträdande. De var kända för sin sjöfararförmåga och framför allt sin handel som sträckte sig över hela Medelhavet: detta är också en del av anledningen till deras ofta tilltagna makt och välgång. Gott jordbruk (liksom i Nordriket Israel var jorden här bördig⁶⁷), cederträ, och purpurfärgade ylle- och linnetyger var alla dyrbara exportvaror. Det sistnämnda är också basen för namnet fenicier, vilket kommer från det grekiska ordet *foinikes*, purpurmän, och syftar just på det purpurfärgade tyg som exporterades. Folket själva kallade sig troligtvis kananéer eller specifikt tyrier eller sidoner, det vill säga specifikt vilken stat de kom ifrån, vilket kan utläsas ur epigrafiska lämningar.⁶⁸ Detta folk, menar forskare i samklang med Brenner, är troligtvis från ett utskott ur det mesopotamiska folket, som troligtvis tog med många av sina religiösa, sociala, och politiska praktiker till sitt nya land när de expanderade.⁶⁹

⁶⁵ McKenzie 2018:17.

⁶⁶ Campbell 2001:214–215.

⁶⁷ Ibid., 207.

⁶⁸ Ne.se, sökord Fenicien. Hämtad 171121 12:02

⁶⁹ Brenner 1985:24.

Ur ett bibliskt perspektiv är detta är ett av de sju folkslag som israeliterna inte får ingå förbund av något slag med, se ovan under rubriken ”Främmande kvinnor/blandäktenskap”. Värt att notera är att dessa stamtavlor ofta anses vara en mycket sen redaktörs verk.⁷⁰

I perioder framstår det som att relationerna mellan den enade monarkin och de feniciska staterna var goda: ex. anges Salomo ha anlitat professionell hjälp från Tyros när han skulle bygga templet i Jerusalem (1 Kung 7:13-47) och flertalet referenser i profetlitteraturen anger handelssamarbete rikena emellan (se Hes 27:12). Efter Salomos död framstår det som att relationer mellan Israel och Fenicien etableras genom olika avtal och förblir relativt stabila.⁷¹ Ett sådant avtal är kung Achavs äktenskap med prinsessan, senare drottning, Isebel— även om hon aldrig tituleras drottning i bibeltexterna.

2.5.1 Gebira

Begreppet drottning, menar Brenner, existerar knappt i den israelitiska kontexten. Det israelitiska samhället erkände inte att en monarks hustru kunde vara regent i egen roll eller medregent till sin partner, varken under eller efter sin makes levnadstid. Det enda undantaget (bortsett från Atalja i 2 Kung 11 som är något av ett specialfall) till detta är antingen främmande kvinnor, såsom drottningen av Saba, eller hebreiska kvinnor vid främmande hov, såsom drottning Ester.⁷² Eftersom kontexten är mycket patriarkal var ett av mycket få sätt en kvinna kunde åtnjuta makt utanför hemmets sfär/i det offentliga rummet att vara något som kallas *gebira* (גְּבִירָה). Detta kan närmast översättas med ”lady”, menar Brenner, och är en titel som kräver att kvinnan i fråga är drottningmoder, det vill säga moder till en regerande kung— men detta räcker inte som kvalificering. Det framställs som att det var högst ovanligt att få denna titel och att det var i princip okänt i Israel fram till Isebels samtid.⁷³ Det utvalda i epitetet blir tydligt då det tillskrivs tre kvinnor totalt i den hebreiska Bibeln: Isebel, och de andra två är från Juda, närmare bestämt Asas moder som är ungefär samtida med Isebel, och Jehojakins moder, som förs bort tillsammans med sin son i exil.⁷⁴ Inte ens Batseba, Salomons moder och Davids hustru, omnämns som *gebira*. Isebel är alltså den enda israelitiska kvinna i Bibeln som åtnjuter denna titel, även om det är värt att notera att tillskrivningen görs genom tolkning. I 2 Kung 10:13 talas det om hennes söner som ”*gebirans* söner”— hon nämns dock aldrig vid namn. Jag gör här tolkningen att detta är en hänvisning till henne och tillika var hennes titel. Det är värt

⁷⁰ Collins 2018:56.

⁷¹ Campbell 1998:206.

⁷² Brenner 1985:17.

⁷³ Ibid., 18.

⁷⁴ Ibid., 17.

att notera att här görs en hänvisning till kungens och gebirans söner: det hänvisas alltså till en kvinna som är viktig nog att omnämnas separat från sin make.

Till skillnad från i Israel kunde kvinnor i omgivande stater få större spelrum på politikens planhalva menar Brenner, och pekar på att det fanns drottningar i Mesopotamien och Egypten, varav vilka vissa korresponderade flitigt politiskt. I Mesopotamien verkar det som att det som åsyftas när en kvinna tituleras gebira är en kvinna som var gift med den nu avlidne kungen och tar över regeringen vid glapp i regeringslängderna, ex. för att arvingarna är för unga för att regera.⁷⁵ Detta framställs även vara Isebels roll när hon i 2 Kung 9:31 möter Jehu efter att denne slaktat hennes arvingar på slagfältet, och Brenner menar att hennes agerande genom fönstret kan vara ett försök att tillskansa sig rollen som rådgivare till den nye kungen— men att denne vet att hennes politiska makt var sådan att han var tvungen att göra sig av med henne för att tillskansa sig sin egen. ”Her murder does not make sense unless we recognise that, in addition to her strong personality, she had a very real power base in her capacity as regent”⁷⁶ skriver Brenner: denna roll, som stark, aktiv medregent, belyser också berättelserna om hennes aktiva agerande.

2.5.2 Isebels roll vid hovet

Det är mycket ovanligt att kungens hustru nämns vid namn i historieverken, och det finns bara en annan kvinna i Bibeln som kan jämföras med Isebel gällande hennes roll vid hovet: Ester. I Ester 8:7–8 berättas det att hon uppmanas av sin make att skriva brev i hans namn och sigill, eftersom en skrivelse märkt av kungen inte kan motsägas— detta blir en klar parallell till 1 Kung 21, där Isebel berättas skriva brev i sin makes namn och sigill för att frammana avrättningen av en man vars vingård Achav vill ha.⁷⁷ Dessa två är dessutom de enda två kvinnorna i Bibeln som anges skriva, en annars manligt kodad aktivitet.⁷⁸ Skillnaden är att Ester inte har några rättigheter eller skyldigheter förutom att vara den regerande kungens huvudhustru— detta kan troligtvis inte Isebel beskyllas för.

Det står inte i bibeltexten att Isebel får sin makes sigill för just detta ändamål och förväntas lämna tillbaka den sen. Detta har många feministiska forskare tolkat som att hon hade ett klart definierat ämbete med en aktiv roll vid hovet. Bibeltexterna framställer frågan som att Isebel fick denna makt eftersom hennes make var en så svag karaktär: som förklarar nedan är detta inte fallet. Snarare, lyfter Brenner, handlar det om att Isebel fostras från födseln till att

⁷⁵ Ibid., 19.

⁷⁶ Ibid., 20.

⁷⁷ Ibid., 21.

⁷⁸ McKenzie 2018:190.

vara en aktiv regent och Achav, som har fullt upp med andra aspekter av sin regering, tackar inte nej.⁷⁹

Ett exempel som kan synas minutiöst är i 1 Kung 18:19, där 450 Baalsprofeter och 400 Asheraprofeter äter vid Isebels bord. Det är alltså värt att notera att det är Isebels bord, och att hon beskrivs hålla 850 profeter. Detta kan innebära att Isebel drivet ett eget hov, kanske med religiösa förtecken, jämte sin makes. Brenner lyfter att det framstår som att Isebel hade en aktiv roll i nationella frågor såsom religiösa ämbeten (se mer under Isebels religiösa roll) men troligtvis inte var engagerad i internationella eller militära regeringsaspekter. Troligtvis fick hon en gedigen utbildning från födseln för att regera i ett religiöst tonat ämbete som kräver politisk expertis och förmågan att samarbeta med en sekulär gren av hovet. Det finns ingen anledning, lyfter Brenner, att tvivla på att en sådan kvinna kunde visa sig vara en självklar aktiv partner för kungen. Det vore slöseri att hon förpassas till utsmyckning i sitt äktenskap: och texten i sig gör inga försök att dölja Isebels politiska förmåga, även om denna inte är positivt framställd.⁸⁰ I ljuset av detta är Achav inte en man manipulerad av sin hustru, utan en realistisk och rationell regent som utnyttjar sin hustrus kompetens.

Exemplet Navots vingård

I 1 Kung 21 berättas det att Achav vill förvärva en vingård bredvid sitt palats att ha som köksträdgård: Navot, som äger vingården, erbjuds pengar eller en bättre vingård som kompensation. Han förklarar dock att den gått i arv och att han därför inte kan sälja den, och Achav kommer hem förbittrad. När Isebel får reda på varför hennes man surar, ifrågasätter hon om det inte är han som är kung och orkestrerar, med hjälp av Achavs namn och sigill, Navots anklagelse och avrättning. Achav tar då över vingården, och medan han vandrar runt i den kommer Elia och berättar domsprofetian över hans ätt. Vad som snabbt blir uppenbart är här två aspekter: hur Isebels syn på monarki och markägande skiljer sig från den israelitiska, och vilken makt hon innehade; jag vågar också påstå att det handlar om en principfråga.

Brenner lyfter att Navots vägran att lämna över sin arvslott till kungen förolämpade hennes syn på kungliga rättigheter som de utövades i hennes hemland. Konflikten är inte i sig om vingården, utan om den israelitiska idén att allt land i slutänden tillhör Herren, som motpol till den kananeiska idén att kungen är den feodala landägaren i sitt rike.⁸¹ Dessutom förbjuder israelitisk lag försäljningen av land som gått i arv, eftersom marken ses som en del

⁷⁹ Brenner 1985:20-31.

⁸⁰ Ibid., 23–25.

⁸¹ Ibid., 27.

av familjens identitet och andel (Lev 25:23–25; Num 36:7–9).⁸² Detta innebär att Achavs erbjudande om kompensation bryter mot detta lagsystem: ett lagsystem som Isebel inte har några skrupler att manipulera. Hon låter sätta två vittnen mitt emot Navot som kan vittna mot honom så att han blir avrättad: hon vet att det krävs minst två vittnen för att döma någon till döden (Deut 17:6, 19:15) samt vilka brott som ger dödsstraff och hur dessa utförs.⁸³ Ironiskt nog bygger hennes plan på att folket följer den lag som sedan förkastar henne— det tyder också på att texten redigeras när Lagen är klar, vilket bekräftar kungaböckernas sena datering.⁸⁴

Bibeltexten berättar att Isebel använder Achavs namn och sigill för att anklaga och avrätta Navot: men rapporten om genomförandet kommer tillbaka till henne, och McKenzie lyfter att Achav inte verkar veta detaljerna i planen.⁸⁵ Brenner anser att det blir klart endast om Achavs namn och sigill innebär att hon gör det med hans permanenta tillstånd, inte för att han behöver godkänna varje detalj (som i berättelsen om Ester). Hon menar på att Isebel hade en aktiv roll och ett fixerat ämbete vid hovet och att berättelsen om Navot vittnar om en rutinmässig representation snarare än en illegitim usurpation av auktoritet.⁸⁶

Brenner representerar en närmast radikal feministisk läsning och faran med en sådan är att den ibland blir beundrande, och faran med ett västerländskt perspektiv är också att många försöker mildra Isebels legala mord av en oskyldig man. Navots största brott är att han vägrat sälja kungen sin arvslott (något som han har legal rätt att göra) och ur sin sydafrikanska kontext menar Makhosazana Nzimande att Isebel kan representera korrupta monarkier.⁸⁷ Berättelsen som sådan påvisar Isebels makt och handlingskraft och på skavet mellan olika sätt att se på kungliga privilegier, men en kan inte bortse från det omoraliska i att utnyttja sin makt för egen vinning.

2.5.3 Achavs ursprung och regering

Den kortaste tronbesittningen i Bibelns historia föregår den period som är relevant i denna uppsats: Simri satt på tronen i 7 dagar enligt 1 Kung 16:15 efter att gjort en kupp och mördat sin föregångare. Omri, befälhavare i armén, var i strid, och när de får höra nyheterna utropas han till kung av armén i fält. Han leder sedan trupperna dit Simri är, och när den senare får syn på dem bränner han ner staden och citadellet— och brände på så sätt själv inne. Det är denna kung som Isebel liknar Jehu vid i 2 Kung 9:31. Vad som är värt att notera är att det finns två

⁸² McKenzie 2018: 184, 189.

⁸³ Ibid., 185, 191.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid., 183–187.

⁸⁶ Brenner 198:27.

⁸⁷ Parker 2017:242.

viktiga aspekter i denna berättelse som skiljer sig från andra skildringar i Kungaböckernas tronbestigningar: Det står inget om Omris ursprung i stamsystemet, och det står inget om en profet som utvalt honom till kung (som vid andra kupper och våldsamma tronskiftningar). Han blir utvald av folket, sin armé, som verkar ha agerat på eget bevåg, och ingenstans står det om det finns något gudomligt godkännande eller missnöje, ett udda skildringsmönster i en kontext som kontinuerligt brukar profetiskt narrativ för att förklara skiftningar i ledarskap.⁸⁸ Det är också värt att notera, i relation till hans okända bakgrund, att namnet Omri är unikt i Bibeln och saknar förklarad etymologi, vilket har förklarats på olika vis: ex. menar Noth att det skulle kunna vara ett (anakronistiskt kallat) ”arabiskt” namn, och John Gray menar att det skulle kunna vara ett amoreiskt namn som dock, i detta, fall, är Herren.⁸⁹

Det finns gott om bevis att Simri inte är det enda exemplet som vittnar om politisk instabilitet. Jerobeam, den förste kungen av Nordriket efter splittringen av monarkin, regerade i dryga 20 år (1 Kung 15:9; 25), men hans son, Nadav, regerade i knappt 2 år innan en kupp gjordes av Basha, som sedan regerar i 24 år (1 Kung 15:33). Dennes son Ela, i sin tur, regerade i knappt 2 år (1 Kung 16:8–9) innan Simris kupp. Med andra ord har det på 6 kungar gjorts 4 kupper som skiftat makten till ett nytt hus, och många forskare, ex. Campbell, menar att med Omri ingås en ny era av starkt ledarskap, som fortsätter i hans son Achavs regeringstid⁹⁰—kanske just på grund av att Omri valdes av folket. Utöver Bibeln finns andra historiska källor, såsom den assyriska stele där kungen Salmanassar III namnger kung Achav som en storspelare vid Karkarkonfrontationen: av 12 kungar bidrar Achav, bland annat, med lika många stridsvagnar som de andra gemensamt.⁹¹

Internationella policys

Striden vid Karkar nämns inte i Bibeln utan finns endast omnämnd i assyriska källor— dessa finns det ingen större anledning att tvivla på.⁹² I Bibeln beskrivs 2 stridigheter, 1 Kung 20 respektive 22, som båda är mycket omstridda och Campbell menar att dessa troligtvis skett under en senare period men tillskrivits Achav för att påvisa vilken dålig kung han var.⁹³ Men till skillnad från den bibliska skildringen av en svag kung som lydigt lyssnade till sin hustru av främmande ursprung (1 Kung 21:25-26), påvisar utombibliska källor en rik regent över en mäktig stat. Bara att han regerar i 22 år är en bedrift, vilket blir tydligt i ljuset av det tumult som

⁸⁸ Campbell 2001:218.

⁸⁹ McKenzie 2018:61.

⁹⁰ Campbell 2001:219.

⁹¹ Ibid., 219; 221.

⁹² Schneider 2008:82.

⁹³ Campbell 2001:224.

föregick honom. Den data som kan bekräftas med utombibliska källor och arkeologi visar på färre strider än föregående och efterföljande kungar och det finns inga redogörelser för stridigheter med Juda under Achavs regering.⁹⁴

Detta, menar många forskare, ex. J. M. Miller och J.H. Hayes, har en enkel förklaring: Nordriket Israel var det mäktigare riket. Det var starkare kommersiellt och mer internationellt prestigefyllt, och Miller och Hayes menar att under den omridiska dynastin var Nordriket mycket starkare än det enade riket någonsin var. Från den omridiska perioden, menar de, var Juda mycket lite mer än en vasallstat till Israel.⁹⁵ I detta instämmer McKenzie, och menar att akademiska källor inte omnämner Juda som ett separat rike förrän Nordrikets fall, vilket föreslår att Israel kontrollerade Judas internationella relationer.⁹⁶ Omri-Achavs makt kan styrkas av att Nordrikets kungar, långt efter Achavs söners död och nedfallet av denna dynasti, refereras till som ”Omris hus” i assyriska källor: ett erkännande av den höjdpunkt som dynastin förde riket till.⁹⁷ I ett historieverk som delvis bygger på den davidiska dynastins återupprättande är givetvis vasallskap av deras rike bas för polemisering.

Som ovan nämnt bör vi kalla äktenskapet mellan Achav och Isebel för ett avtal: sannolikheten, baserad på relationen staterna emellan och samtidspraxis, är att det är en politisk allians. Det påvisar Achavs förmåga att bruka äktenskap för att forma politiska allianser, som närmast kan liknas vid Salomon, även om denne hade betydligt fler hustrur än som tillskrivs Achav (ex. 1 Kung 11). Tammi J. Schneider påpekar att även om äktenskapet används som ett exempel på hur en israelisk man *inte* ska uppföra sig av de bibliska författarna, reflekterar det kontinuerligt goda relationer med åtminstone Sidon, kanske alla staterna i Fenicien.⁹⁸

2.6 Religiösa policys

Achav framstår som en tolerant regent med som är villig att delegera ansvar där han ser det passande— som framstår ovan är Isebel en aktiv medregent och utifrån lämningar i ex. Samaria verkar det som att alla religionsutövare är välkomna. Det finns forskare som föreslagit att Samaria skulle tillhört Baal och Dan och Betel, där Jerobeam byggde sina tempel som Achav verkar ha byggt upp eller restaurerat, skulle tillhört Herren, men jag finner det mer troligt att folket flockades till den plats där det fanns helgedomar till deras gud, snarare än att det var ett officiellt dekret. Många lyfter att de baalsnamn som funnits i Samaria skulle vara bevis för att

⁹⁴ Schneider 2008:81.

⁹⁵ Miller 1999:30.

⁹⁶ McKenzie 2018:71.

⁹⁷ Campbell 2001:71.

⁹⁸ Schneider 2008:80–82.

staden tillhör denna gud, men jag yrkar för att den majoritet av namn med Israels Gud visar på att det var en eklektisk blandning. Om en argumenterar, likt Miller, för att epigrafiska bevis är lämningar av högre sociala klasser, visar dessa namn på att baalsdyrkare inte bara vad närvarande— de var en integrerad del av samhället.

Achav anklagas upprepar gånger i Bibeln för att ha övergivit Herren och börjat tillbe Baal (något som Isebel ska ha förlett honom till) samtidigt som han anklagas för att följa Jerobeams synder, det vill säga byggandet av tempel till Herren. Arkeologiska bevis, daterade till Achavs tidsperiod, påvisar att en omfattande tempelbyggnation pågick i Dan.⁹⁹

Hans skötsel av templet i Dan och Betel och de namn han ger de söner han får med Isebel (Joram och Achasja, som båda innehåller delar av tetragrammet) påvisar att han inte övergav Herren. I sig är det en intern motsägelse i texten, som påstår både att han begår samma synder som Jerobeam och att han började tjäna Baal: som förklarar ovan är Jerobeams synd att han lät resa två tempel i Dan och Betel, och även om de är fel i DtrH:s ögon så är de tillika tempel till Herren. Achav låter resa ett altare åt Baal i Baalstemplet han lät bygga i Samaria och lät göra en Asherapåle, men framstår göra det som en gest för sin hustrus tillgivenhet till sin gud: om vi utgår ifrån att det är ett politiskt äktenskap och att Isebel som medregent är ett viktigt verktyg för att bygga ett mäktigt Israel är det inte främmande att han låter bygga ett tempel till hennes gud för att hon ska vara tillfreds. Framför allt, som diskuteras nedan, om denne gud är ett viktigt inslag i hennes makt.

2.7 Isebels religiösa roll

Etbaal, Isebels far, förklaras i Bibeln vara kung av fenicierna (1 Kung 16:31). Josefus, en långt senare källa, anger honom som präst till Astarte, en kanaaneisk fruktbarhetsgudinna,¹⁰⁰ och detta tar Brenner upp i sitt argument för att Fenicien tog med sig den mesopotamiska traditionen att nära koppla religiös och politisk makt på ett mycket handfast sätt. Hon argumenterar för att Isebel, i linje med lokal praxis, i sin ungdom blev smörjd till översteprästinna till den lokala varianten av Baal: med kungen som överstepräst till en fruktbarhetsgudinna och med kungens dotter som översteprästinna till panteons fruktbarhetsgud var kopplingen mellan monarki och statsreligion mycket stark, framför allt i ett rike vars jordbruk utgjorde en betydande del av dess handel. Detta innebar att de som regentpar kunde leja enorm makt på socialt, ekonomiskt, politiskt, och religiöst plan— i sig leder detta till att Isebel från tidig ålder lärde sig regera som aktiv deltagare vid hovet, och att hon tog med sig detta till Israel (vilket diskuteras ovan).

⁹⁹ Campbell 2001:220.

¹⁰⁰ McKenzie 2018:76.

Brenner argumenterar för att detta är en stark anledning till att Isebel förespråkade och främjade Baalskulten— den var en integral del av hennes auktoritet som regent.¹⁰¹ Anledningen till att detta inte redogörs för i Bibeln, föreslår Brenner, är för att påståendet att en främmande kvinna kan tjäna som prästinna till en främmande gud är både okänt och bisarrt för de bibliska författarna.¹⁰²

Problematiken med denna tanke är tudelad: delvis att informationen kommer från Josefus, en romersk-judisk historiker från första århundradet, som påstår sig citera Menanders redogörelse för den tyriska kungalistan, och är alltså i bästa fall en tredjehandskälla som är närmare ett millenium yngre än den period den säger sig skildra.¹⁰³ Den andra delen av kritiken är att informationen i sig kommer från konceptmodeller: historiker måste arbeta utifrån dessa, lyfter Miller, och vår förståelse av sjöket från Genesis-2 Kung bygger till stor del på dem (som idén att etniska grupper är utökade familjer med ursprung i en och samma manliga stamfader eller att Herren utvalt Israel och gett dem Israel). Problematiken vilar i att många av dessa konceptmodeller bygger på den daterade sociologiska föreställningen att det finns vissa led i en civilisations utveckling, och att dessa går att spåra genom att studera näraliggande kulturer i samtiden. Argumentet som Brenner lyfter bygger alltså på att maktstrukturen är direkt överförbar mellan Mesopotamien, Fenicien, och Israel— något som McKenzie argumenterar för kan starkt kritiseras.¹⁰⁴

Vad som däremot kan argumenteras för utifrån Bibelns verser om Isebel (se 1 Kung 16:31-33, 18:4, 13, 19) är att hon troligtvis hade en uppsjö representanter för sin egen religion. I kapitel 18 anger hovmannen Obadja att han har gömt 100 av Herrens profeter när Isebel avrättade dessa och tillsatte sina egna, 850 sammanlagt. Det kan antas att hon tjänade, även om hon inte var översteprästinna, som mecenat över Baalskulten i landet och därtill hade en egen ekonomisk inkomst via templen, vilket föranleder en central punkt i anklagelserna mot henne: Baalskultens popularitet.

Vid utgrävningar i Samaria har över 100 ostraka funnits (avbrutna lerskivor som verkar ha brukats som skrivmaterial, kanske också som kvitton) som kan dateras till 700talets början. Dessa epigrafiska bevis har gett stor historisk insikt: majoriteten av namnen har någon form av kombination med tetragrammet, men en betydande andel av dem är komponerade med någon aspekt ur namnet Baal.¹⁰⁵ Även om de är något senare än Isebels samtid, vittnar de om

¹⁰¹ Brenner 1985:23–24.

¹⁰² Ibid., 26.

¹⁰³ McKenzie 2018:81.

¹⁰⁴ Miller 1999:28–29, McKenzie 2018:81.

¹⁰⁵ Campbell 2001:212.

en insikt i den sociala historia som Bibeln hintar om: 1 Kung 18:21 berättar om att folket inte kan svara på om det är Herren eller Baal som är gud, trots att denna plats, Karmel, bör vara djupt in i Herrens territorium. Det framstår som att Baal hade ett starkt grepp om israeliternas tillbedjan, vilket inte är alltför konstigt med tanke att han representerade regn och fertilitet och Israel ligger i en region som då som nu starkt påverkas av regnmängd. Detta innebär, översteprästinna eller inte, att Isebel i detta kan antas ha lejt en omfattande religiös makt. Det kan också antas att den ortodoxa trosutövning som DtrH förespråkar inte överensstämmer med den historiska verkligheten.

2.7.1 *Els epitet*

Många forskare erkänner att åtminstone en del av Israels folk var ett utskott ur den kananeiska kulturen, och många aspekter av antik israelitisk tradition och religion hade sina rötter i denna kultur— ex. de kring guden El (אֵל). Denne var överstegud i det kananeiska panteon, och hade bland annat tjuvar som sin symbol. Dessa antika religiösa seder anammats troligtvis sedan in i Israels religiösa ramverket för Herren— dessa besatt så pass lika epitet att El enkelt kunde fogas samman med Elohim, och den ikonografi som fanns togs också upp i Israels religiösa ramverk.¹⁰⁶ Det är troligtvis därför, menar Campbell, som Jerobeam valde att bruka tjuvar i de tempel han reste i Dan och Betel. Denna ikonografi var varken idolatri eller ny, utan gav nytt liv till anrika israelitiska traditioner.¹⁰⁷

El hade också en annan roll, främst i Juda men även i Israel, som Herren tog över: när kungen tillträdde tronen gjorde han det oftast efter att hans far avlidit och att han, som den rättmätige arvingen, tog över. Eftersom hans far var död, kunde han metaforiskt adopteras av den gudomlige kungen— El/Herren.¹⁰⁸

2.7.2 *Ashera*

Parker lyfter att fler gudinnor omnämns i Kungaböckerna än i någon annan bok i Bibeln— bland annat görs 16 av 40 referenser till Ashera här och två av dessa är explicit knutna till Isebel (1 Kung 16:33, 18:19).¹⁰⁹ Denna notering är viktig för feministisk läsning av Bibeln, även om ordet ”gudinna” inte förekommer. På många ställen i texten står det Asherapåle, *mifletset la'ashera* (מִפְּלֶטֶת לְאֲשֵׁרָה), en fördunkling av gudinnans namn (אֲשֵׁרָה).

¹⁰⁶ Ackerman 2008:299.

¹⁰⁷ Campbell 2001:213.

¹⁰⁸ Ackerman 2008:299.

¹⁰⁹ Parker 2017:137.

Detta, menar Parker, är DtrH:s förtjänst: genom att fördunkla gudinnans namn till ”asherapålar” förminskades alla antydningar till feminin makt.¹¹⁰ Å andra sidan, skulle jag påstå, finns det också en logisk förklaring i att denna term, ”asherapåle”, kanske syftade till en kultsymbol snarare än gudinnan själv, eftersom det kvarstår tillfällen där hon refereras till med namn (se 2 Kung 23:7).

Denna kultsymbol är en variant av de artefakter som knyts till Ashera: tusentals terrakottafigurer med fertilitetssymbolik har återfunnits vid praktiskt taget varje antik israelitisk utgrävningsplats— dessa kopplar forskare såsom Susan Ackerman till Ashera. Invånarna på dessa platser var med stor säkerhet tillbedjare av Herren, menar Ackerman, så det som syns i dessa figuriner är förslagsvis att åtminstone en stor andel av Israels invånare tillbad Ashera tillsammans med Herren.¹¹¹

Detta påstående är hon inte ensam om. Bland annat lyfts det att det finns en Asheraikon i Herrens tempel i Betel som prästerna verkar ha ansett vara den del av kulten, trots att detta tempel var till Herren, och de epigrafiska bevis som funnits runt om Israel: Campbell lyfter att graffitti från både Kuntillet 'Ajrud och Khirbet el-Qom kan läsa som ”*Herren av Samaria och hans Ashera*”.¹¹² Problemet är dock att innebörden av ”hans Ashera” är oklart, eftersom semitiska språk inte skriver ut possessiva suffix till personnamn.¹¹³ McKenzie lyfter frågan om att Achavs resning av en Asherapåle inte var ett eget påhitt, utan en del av samtidens godkända tillbedjan av Herren och att det också är anledningen till att det står en Asherapåle i Herrens tempel.¹¹⁴ Många studier analyserar materialet som kopplar samman Ashera och Herren, och för att sammanfatta frågan kan en enklast säga att det finns uppenbara kopplingar dem emellan.¹¹⁵ Det faktum att bibeltexten själv polemiserar mot gudinnatillbedjan, menar Parker, är ett av de starkaste vittnesmålen om dess roll och det hot som det utgjorde mot tillbedjan av Herren i DtrH ögon.¹¹⁶ Det framkommer flera gånger i bibeltexterna, både i kungaböckerna (1 Kung 15:13, 2 Kung 23:4–7) och i profetiska varningar (Jer 7:1–20, 44:15–30) att invånarna håller fast vid denna DtrH:s hatade praktik. Även Jehu, som ska rensa ut Achav och Isebels synd, låter en Asherapåle stå kvar, kanske för att den var en så integral del av tillbedjan (2 Kung 13:6).

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ackerman 2008:297–299.

¹¹² Campbell 2001:233–234.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ McKenzie 2018:83, 77.

¹¹⁵ Se ex. Campbell 2001:233; Ackerman 2008:297–299

¹¹⁶ Parker 2017:137.

Asheratillbedjan verkar ha praktiserats i kungliga cirklar (se notisen om Asas moder i 1 Kung 15:13), kanske främst i Juda men som förklarar ovan finns gott om tecken på Asheratillbedjan i Nordriket. Detta förklaras med att, förutom ikonografi och epitet, övertog också Herren Els gemål: Ashera.¹¹⁷ Det är också därför som många forskare kan se kopplingen mellan Herren och Ashera i kulten.

Som ovan nämnt fanns det grunder för att anse att kungen metaforiskt blir adopterad av den gudomliga kungen, och, som Herrens gemål, också av modergudinnan Ashera. Adoptionen skedde på basis att hans fader redan var död, men hans mor, kungamodern, kan mycket väl ha varit vid liv ännu: det är alltså enkelt att se en koppling mellan modergudinnan som metaforiskt adopterat kungen, och den jordiska kvinna som fött honom. Kungamodern kunde därför identifieras som den mänskliga motsvarigheten till kungens gudomliga moder, och till och med dennes världsliga representant— en enormt mäktig roll för en kvinna att anta i det annars så androcentriska Israels religiösa traditioner. Parker framhåller att det finns flertalet referenser i Kungaböckerna själva som knyter Ashera till den kungliga familjen och menar att hennes bild säkerligen fanns i templet.¹¹⁸ Bland annat illustrerar hon med hjälp av 1 Kung 15:13 en möjlig kopplingen mellan gebira och Ashera: som beskrivet ovan är Isebel en av tre kvinnor som innehar denna titel. Därför är det inte omöjligt att Isebel, efter att hennes make avlidit och hennes söner regerar, i sin roll som gebira också förknippades starkt med Ashera, och kanske till och med var ansvarig för den israelitiska tillbedjan av henne.¹¹⁹

2.8 Sammanfattning

All historia är tendentiös, och vad som blir tydligt är att DtrH har ett mycket tydligt raster som de skriver och redigerar utifrån. Texten i sig är en tydlig metaförklaring med etablerade förtecken på alla plan även om källmaterialet är äldre. Det finns också tydliga spår: förkärleken för Davidsätten och hur allt som hotar denna eller minnet av den ska förkastas samt hur det som är främmande är farligt, men också, ironiskt nog, hur den kung de hatar mest är en mäktig regent som inte är rädd för att delegera ansvar. Achav blir tydligt den sista delen av en trestegsraket av onda kungar: inte för att de är dåliga, utan tvärtom. Deras agerande gör att de och deras rike överkuggar Davidsdynastin och kanske till och med gör en vasallstat av Juda, vilket rimmar illa med den centralitet som dessa innehar i DtrH:s ideologi.

¹¹⁷ McKenzie 2018:77.

¹¹⁸ Parker 2017:138.

¹¹⁹ Appler 2008:313.

Vad som snabbt blir uppenbart är att det i Israel bedrivs något som de bibliska författarna skulle kalla för synkretism: denna står i skarp kontrast mot den ortodoxi som deuteronomisterna förespråkade. Det verkar som att de lokala gudarna hade ett starkt grepp om folket, och att dessa inte verkar se några bekymmer med att blanda i ett panteon där olika gudomar har olika roller. Els sammanflätning med Herren och Asheras status som dennes gemål har uppenbart en plats i folkets hjärtan, och Baal har sin plats i detta samhälle på ett sätt som inte passar in i den senare historieskrivningen. Isebel kan ha tjänat som välgörare och ansvarig för Baals- och/eller Asherakulten: möjligtvis blev hon prästinna till Baal i sin ungdom, och kopplades genom sin ställning som *gebira* samman med Ashera i mognare ålder. Oavsett är det uppenbart att hon hade en stark ställning i det religiösa landskapet samt vid hovet.

3 Diskussion och syntes

Många kvinnor nämns förbigående i DtrH— få av dem får ett namn, och ännu färre får agera. Att Isebel kanske hade en aktiv roll i nationella frågor och ett tydligt ämbete vid hovet är unikt, och det är uppenbart varför hon är både en favorit och förebild i feministisk exegetik.

Både den bibliska texten och androcentrisk tolkningshistoria lämnar Isebel på marken, nerkastad av sina närmaste tjänare och lämnad på marken i sitt eget blod, krossad under hästarnas hovar (2 Kung 9:30-33). Den feministiska forskningen gör här sitt bästa för att pussla ihop bitarna av en lemlästad kvinna som blivit lämnad i skammen, och menar att Isebel var offer för en smutskastningskampanj från DtrH som avskydde tanken på en mäktig, främmande kvinna som vågade motsätta sig deras agenda. Feministisk forskning försöker göra det som Jehu startar i sin slutreplik över den döda Isebel: ”Ta hand om henne, denna förbannade kvinna, och begräv henne- hon var en konungs dotter!” (2 Kung 9:34, Bibel2000). Genom att understryka hennes kungliga blod, självständiga förmögenhet, makten knuten till hennes make och som därtill delegeras till henne, och den politiska och religiösa roll hon fyllde, går hon från att vara en sagoboks onda drottning till ett faktiskt hot mot den ordning som DtrH förespråkade. Hon var prinsessa av ett rikt handelsfolk, förs till Israel för en politisk allians under en period då detta rike överskuggar allt Juda varit och kom att bli, till och med kung David, och fick där, eftersom hon troligtvis hade en gedigen religiös och politisk utbildning med sig, snabbt makt. Hon bedriver en egen politisk och religiös agenda, är ekonomiskt friställd sin make, och har tydligt en stor värdighet och personlighet som skakar om även den mest rutinerade profet. Inte ens i dödstillfället låter hon sig kuvas— om hon försöker snärja Jehu till att låta henne fortsätta sin roll (Brenner) eller om hon vill ta sin chans att håna honom är upp till läsaren, men oavsett

kan en läsa in hennes karisma i orden. Till detta kan läggas att hennes narrativ ryms i Elia-Elisacykeln, där andra karaktärer endast nämns när de belyser profeternas agerande.

Isebel är en fascinerande, stark utmanare till den androcentriska makten i texten: oavsett om det åsyftas politisk, religiös, eller ekonomisk makt, handlingskraft, eller pragmatik är hon en central karaktär för att se hur den som tar klivet utanför boxen skildras. Det är uppenbart att Isebel engagerat sig i DtrH:s farligaste lek, gudarnas maktspel, och att hon under århundraden av smutskastningskampanjer blivit symbolen för den som är en fara mot den ideala ordningen (enligt DtrH). Hennes make, den ondaste kungen i Israels historia enligt DtrH, visar sig ha drivit en stabil regering med få dispyter, goda internationella kontakter, och religiös tolerans, även om han själv framstår som lojal mot sitt rikets gud. Hon blir alltså utvärderad både som motståndare till profeterna, hustru till en kung som riskerar att överskugga författarnas favoritkung, och som en främmande kvinna som fått makt och utmanar normativa sociala relationer. Vad som är värt att notera är att DtrH inte döljer Isebels politiska makt och förmåga, utan målar den som något negativt, given till henne av en svag make som hon lätt manipulerade. På så sätt undergrävs hennes egen utbildning, erfarenhet, och förmåga.

Varför skildras hon då som hon gör?

Vad som enkelt går att säga är att all historia är tendensiös— det som skrivs ner är utvalt, bearbetat, och formaterat på ett sätt som tjänar den som skriver ner den och som stärker den utgångspunkt som de själva har. Detta gäller också DtrH, utan att lägga värdering i dess historicitet, och vi kan konstatera snabbt att de som bearbetar berättelsen från Genesis till Kungaböckerna har en agenda de vill föra fram. Denna agenda är en politisk, religiös, och kulturell självförståelsemattis som följer ett mönster av en närmast xenofobisk androcentrism där identifieringen med att sin Gud och de lagar och bestämmelser denna nedlagt i sitt förbund med sitt folk, tempelkulten till denna enda Gud vars enda tempel finns i Jerusalem, samt utvaldheten av Davidsätten som monarker i dess rike/-n är en självklar och central del. Även den etniska självförståelsen bygger på denna enda guds förbund och denna ätts utvaldhet, och hur väl dessa lagar efterföljs är synonymt med hur väl det går för riket. Den som inte passar in, oavsett om det är på grund av sitt etniska ursprung, sin religiösa tillhörighet, sin ovilja att kuvas av makten, sitt kön, eller något annat, måste målas som ett hot mot denna självförståelse och de ideal som nu gått förlorade. En främmande kvinna med religiös, politisk, ekonomisk, och social makt som vägrar ge med sig och som det sedan går illa för blir en utmärkt symbol för den som vill understryka vikten av att hålla sig till Herren och veta sin plats. Ur ett feministiskt perspektiv utmanar hon den patriarkala samhällsformationen, och ur ett intersektionellt perspektiv är hon etniskt, religiöst, och könsligt annorlunda mot de som utvärderar henne, vilket

definitivt ligger henne är till hennes nackdel. Den som har makten att bevara historia är också den som har makten att påverka den.

Samtidigt kan vi säga att hon inte var helt fläckfri: hon orkestrerar en oskyldig mans mord för att hon vill åt hans mark och inte kan förstå varför hennes make, kungen, inte skulle ha rätt till det han vill ha. Hon avrättar Herrens profeter för att införa sina egna, och hon verkar inte ha uppskattat principen att ta seden dit den kommer. Att hon kan ses som en representant för monarkier som tar sig friheter med sin makt är uppenbart, och en krock mellan hennes hemkultur och den israelitiska är här tydlig. Men mycket centralt att komma ihåg att Isebel inte införde dyrkan av andra gudar— detta bevisar bland annat statyetter av Ashera och ostraka med Baalsnamn. Det passar dock in i det porträtt som DtrH vill måla av henne.

Personen Isebel framstår i sin samtid som en mäktig kvinna som passade in både i det religiösa landskapet och i det politiska läge som hon rörde sig i, och eftersom blandäktenskap inte var ovanligt eller väckte missnöje kan vi anta att hennes etniska härkomst inte var lika problematisk som vid textens nedteckning. Det är med DtrH, och dess sammanhang av att ha förlorat allt och sökandet av ett svar, som deras ideal präglar hur hon skildras. Hon är ett hot mot den ordning som DtrH vill framställa som historia och framtidsideal, och återigen är det värt att komma ihåg att hennes makt inte blir överstruken så mycket som den blir svartmålad. Hennes närvaro och agerande hotar kulten mot Herren och därför, enligt DtrH:s förbundsbaserade självförståelse, också Israels överlevnad.

I fortsatt forskning i ämnet vore det intressant att göra en synkron läsning, en litterär eller narrativ analys som djupare kan gå in på vilka nyanser som finns i texten: ex. lyfter McKenzie flera gånger vilka ord som brukas i texten för att föra tankarna till bibelställen. Det vore också mycket intressant med en analys baserat på varningarna för främmande kvinnor i visdomslitteraturen och väga detta mot Isebel, eller att se över Esra-Nehemjas syn på blandäktenskap och främmande kvinnor och illustrera hur detta samverkar med synen på Isebel.

Bibliografi

Primärlitteratur

Bibel2000

Biblia Hebraica Stuttgartensia

Sekundärlitteratur

Battelle Dietrick, Ellen “Book of Kings: I Kings XXI” kapitel II i part II i *The Woman’s Bible: Comments on the Old and New Testament from Joshua to Revelation*. Elizabeth Cady Stanton (edt.), originalpublikation 1898. Polygon Books, abridged version publicerad 1985. Edinburgh, Skottland.

Brenner, Athalya (1985). *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*. Jso Press, Sheffield, England.

Campbell Jr., Edward F. “A Land Divided: Judah and Israel from the Death of Solomon to the Fall of Samaria” kapitel 6 i *The Oxford History of the Biblical World*. Michael D. Coogan (edt.) 2001. Oxford University Press.

Collins, John J. (2018) *Introduction to The Hebrew Bible and Deuterocanonical Books: Third Edition*. Fortress Press, Minneapolis.

Hayes, John H. & Holladay, Carl L. (2007) *Biblical Exegesis: A Beginner’s Handbook* Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky.

Leneman, Helen “Genealogies of Feminist Biblical Studies: An Interview Report from the 1970’s Generation” kapitel 1 i *Feminist interpretation of the Hebrew Bible in Retrospect: Volume 1: Biblical Books*. Susanne Scholz (edt.). 2017. Sheffield Phoenix Press, UK.

Maier, Christl M. “The “Foreign” Women in Ezra Nehemiah: Intersectional Perspectives on Ethnicity” kapitel 6 I *Feminist Frameworks and the Bible: Power, Ambiguity, and Intersectionality*. L. Juliana Claassens & Carolyn J. Sharp (edt.). T&T Clark New York & London

McKenzie, Steven L. (2018) *1 Kings 16 - 2 Kings 16: International Exegetical Commentary on the Old Testament*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Tyskland.

Miller, J. Maxwell "Reading the Bible Historically: The Historian's Approach" kapitel 1 i *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and their Application*. Steven L. McKenzie & Stephen R. Haynes (edt) 1999. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky.

Parker, Julia Faith: "Queens and Other Female Characters: Feminist Interpretation of First and Second Kings" kapitel 6 i *Feminist Interpretation of the Hebrew Bible in Retrospect: Volume 1: Biblical Books*. Susanne Scholz (edt.) 2017. Sheffield Phoenix Press, UK.

Scholz, Susanne (2017): *Feminist Interpretation of the Hebrew Bible in Retrospect: Volume 1: Biblical Books*. Sheffield Phoenix Press, UK.

Stanton, Elizabeth Cady. (Originalutgåva 1895 resp. 1898, ny publikation 1985). *The Woman's Bible: The Original Feminist Attack on the Bible*. Polygon Books, Edinburgh, Skottland.

Lexikon

Ackerman, Susan "Ashera" s.297–299 i *The New Interpreter's Dictionary of the Bible: A-C, vol 1*. Katharine Doob Sakenfeld et all (edt.) 2008 Abingdon Press, Nashville.

Appler, Deborah A. "Jezebel" s.313–314 i *The New Interpreter's Dictionary of the Bible: I-Ma, vol. 3*. Katharine Doob Sakenfeld et all (edt.) 2008 Abingdon Press, Nashville.

Richter, S. L. "Deuteronomic history" s.219–230 i *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*. Bill T Arnold och H. G. M. Williamson (edt.) 2005. InterVarsity Press, USA.

Schneider, Tammi "Ahab" s.80–82 i *The New Interpreter's Dictionary of the Bible: volume 1 A–C*. Katharine Doob Sakenfeld et all (edt). 2008. Abingdon Press, Nashville.

Sparks, K.L "Ethnicity", s268-272 i *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*. Bill T Arnold och H. G. M. Williamson (edt). 2005. Intervarsity Press, USA.

