

# Identitetens förändring? En innehållsanalys av Andra Kungaboken och Esra

Uppsala universitet  
Teologiska institutionen  
Religionshistoria och religionsbeteendevetenskap C, 15 poäng  
Vårterminen 2018  
Handledare: Lena Roos  
Betygsbestämmande lärare: Gabriella Beer  
Identitetens förändring? En innehållsanalys av Andra  
Kungaboken och Esra  
Lars Boxberg, [lars.boxberg@tele2.se](mailto:lars.boxberg@tele2.se)

**Abstract**

The change of collective identity? A content analysis of the texts in second King 22–23 and Ezra 9–10. With the use of modern theories on identity theory, ethnicity and sexuality, apart from content analysis, this paper aims to broaden our knowledge of these ancient texts. In this paper the case is made that what happens in Ezra, with the mixed marriages crises, could be understood according to differences in coping with identity crisis as shown by the two groups in the text, that is a style of Normative processing orientation versus a style of Normative processing orientation. Regarding Josia the case is made that what happens in the text could be understood from the point that the text is addressing different views on the formation and understanding of an early Israelite collective identity.

**Nyckelord**

Esra, Josia, identitet, etnicitet, sexualitet, visselblåsare.

Jag vill tacka min handledare Lena Roos för värdefulla synpunkter vilka har hjälpt mig att fullborda den här uppsatsen. Jag vill också tacka min familj och mina vänner för all kärlek och förståelse under den här tiden.

## Innehåll

1. Inledning	3
1.1. Syfte och frågeställning	3
2. Material	3
2.1. Källmaterial	3
2.2. Litteratur	4
3. Metod	5
3.1. Innehållsanalys	5
4. Teori	6
4.1. Identitet och identitetsteori	6
5. Tidigare forskning	8
5.1. Josia och orenhetens dynamik	8
5.2. Josia och det koloniala arvet	9
5.3. Esra och Det sociala dramat	9
5.4. Esra och Exodus paradigmet	11
5.5. Esra och helighet och rituell renhet	12
5.6. Esra utifrån Pierre Bourdieu	12
5.7. Främmande kvinnor, etnicitet och territorium	13
6. Avgränsningar	15
7. Disposition	16
8. Bakgrund	16
8.1. Den historiska bakgrunden	16
9. Sammanfattande diskussion och analys	17
10. Slutsatser	22
10.1. Visselblåsare/ Sanningssägare	22
10.2. Innehållsanalysen som metod	22
10.3. Den kollektiva identiteten, reformerna och identitetsteori	23
11. Käll- och litteraturförteckning	26
15.1 Källor	26
15.2. Litteratur	26

## 1. Inledning

### 1.1. Syfte och frågeställning

Man kan alltid ställa sig frågan vad kunskap i sig är och hur man kan erhålla denna kunskap, exempelvis om historiska tider genom en förståelse av antika texter. I den här uppsatsen använder jag mig av innehållsanalys, identitetsteori och tidigare forskning för att undersöka om texterna i 2 Kung och Esra kan ge oss kunskap gällande den tidiga israelitiska identiteten.

Syftet med uppsatsen är att undersöka hur den tidiga israelitiska identiteten har formulerats genom att uppmärksamma skillnader i identitet före och efter exilen till Babylon, så som detta kommer till uttryck i 2 Kung och i Esra. Min frågeställning är vad framträder vid en innehållsanalys av dessa texter, vad innebär den kollektiva identitet och de religiösa reformer som dessa texter beskriver och hur kan det som dessa texter beskriver förstås utifrån identitetsteori.

## 2. Material

### 2.1. Källmaterial

När det gäller källmaterial så har jag valt att använda mig av är texterna i 2 Kung och i Esra i den översättning som de återges i Bibel 2000. Jag har valt dessa texterna utifrån att jag finner dem såväl intressanta som tankeväckande och att de tydligt relaterar till israelitisk religiös identitet.

Jag ser inte att dessa texter beskriver verkliga historiska händelser, att Josia respektive Esra faktiskt utfört det som texterna anger. Istället ser jag det så att texterna behandlar och beskriver upplevelser av händelser, ungefär som uppfattning gällande den narrativa identiteten inom identitetsteori och uppfattningen inom identitetsteori om att det som sägs under en terapiesession inte utgör en beskrivning av en historisk händelse som klienten varit med om utan en beskrivning av klientens upplevelse av något som hänt. I detta fall blir det en beskrivning av den upplevelse som författaren till 2 Kung och Esra har haft och vill förmedla.

Vad är det då som beskrivs i dessa texter, vad är det som händer?

I 2 Kung handlar det kortfattat om att en lagbok hittas i templet. När Josia får lagboken uppläst för sig inser han hur hela lagen har försummats. Josia skriker då till handling genom att läsa upp lagboken för hela folket varefter hela folket träder in i förbundet. Därefter genomför Josia en kultisk rening av landet. Det beskrivs detaljrikt hur Josia förstör de han uppfattar som främmande kultplatser, som upprättats av kungar före Josia, gör dessa rituellt orena, avlägsnar och förstör kultföremål men även, enligt texten, dödar dessa kulters präster. Josia förstör även traditionella israelitiska kultplatser för att kunna samla kulturen till enbart Jerusalem, utifrån lagbokens instruktioner. Efter att Josia på detta sätt har gjort landet kultiskt rent påbjuder Josia ett påskfirande, utifrån lagboken, som enligt texten inte har firats tidigare.

I Esra handlar texten om hur huvudpersonen Esra får information om hur israelitiska män i Jerusalem, även präster, har ingått äktenskap med det som i texten kallas främmande kvinnor. Innebörden av detta handlade är att det heliga släktets fortlevnad hotas och texten beskriver detta som ett allvarligt problem, ett brott mot lagen. Josias drastiska lösning på detta problem är att upplösa dessa äktenskap med tvång. Männerna som gift sig med de främmande kvinnorna tvingas därför att skicka bort sina hustrur och de barn som dessa kvinnor har fött.

## 2.2. Litteratur

Utifrån uppsatsens fokus har jag valt litteratur som behandlar frågor som rör identitet och tidigare forskning som berör dessa texter och frågan om identiteten, fast på olika sätt.

Jag har därför valt att använda mig av böckerna *Negotiation Power in Ezra-Nehemiah* av Donna Laird (Laird, 2016) där teorier av sociologen Pierre Bourdieu används, *Ethnicity and The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10* av Katherine E. Southwood (Southwood, 2012) där en antropologisk inriktning avseende etnicitet används, *Ezra, Nehemiah, and The Construction of Early Jewish Identity* av Bob Becking med fokus på identitet (Becking, 2011), *Ezra's Social Drama. Identity Formation, Marriage and Social Conflict in Ezra 9 and 10* av Donald P. Moffat (Moffat, 2014) där modellen för det sociala dramat, skapat av antropologen Victor Turner används för att analysera Esra, *Josiah's Reform and The Dynamics of Defilement. Israelite Rites of Violence and The Making of a Biblical text* av A. S. Monroe med fokus på orenhetens dynamik för att analysera texten om Josia. och slutligen boken *Decolonizing Josiah. Toward an Postcolonial Reading of the Deuteronomic History* av Uriah Y. Kim kring frågan om Josia kan förstås i andra termer än koloniala.

När det gäller förhållanden och resonemang kring exilen har jag använt mig av boken *A History of Israelie Religion in The Old Testament Period. Volume 2: From the Exile to The Maccabees* av Rainer Albertz.. Vad gäller uppgifter kring de bibliska böckerna har jag utgått från material skrivet av Lars Olov Eriksson, Stig Norin och Blaženka Scheuer (Eriksson, Norin, Scheuer, 2009) där materialet ingår i boken *Gud och det utvalda folket. Inledning till gamla testamentet* med Lars Olov Eriksson och Åke Viberg som redaktörer.

För en övergripande uppfattning av identitetsteori i allmänhet och forskningen inom området har jag haft stor nytta av *Handbook of Identity Theory and Research*, som är uppdelad i två volymer, nämligen *Structures and Processes* respektive *Domains and Categories* med redaktörerna Seth J. Schwartz, Koen Luyckx och Vivian L. Vignoles.

Specifikt när det gäller identitets process teori har jag använt mig av *Identity Process Theory. Identity, Social Action and Social Change* med Rusi Jaspal och Glynis M. Breakwell som redaktörer.

För en fördjupning gällande frågeställningar kring etnicitet och sexualitet så har jag använt mig av boken *Race, Ethnicity and Sexuality. Intermate Instersections, Forbidden Frontiers* av Joane Nagel.

För den valda metoden, innehållsanalys, och teoretisk bakgrund till den så har jag valt att använda mig av Nelson, C., & Woods, H., R, Jr. (2014). Content analysis. I Stausberg, M. & Engler, S. (Red.) (2014). *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*.

För själva utformandet och utförandet av min innehållsanalys så har jag utgått från Lundman, B., & Hällgren Granheim, U. (2017). Kvalitativ innehållsanalys. I Höglund Nielsen, B., & Granskär, M. (Red.) (2017). *Tillämpad kvalitativ forskning inom hälso- och sjukvård*.

För att belysa en allmän bild gällande begreppet den främmande kvinnan men även vad gäller den generella framställningen av kvinnan i den Hebreiska Bibeln så har jag använt mig av Phyllis Birds bok *Missing Persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel*.

Jag har dessutom använt mig av två artiklar kopplade till uppsatsens ämne nämligen Kim Ji-Sun, Grace(2014). Foreign women: Ezra, intermarriage and Asian american women's identity och Levin, Y. (2016). Ezra's social drama. Identity formation, marriage and social conflict in Ezra 9-10.

### 3. Metod

Det sätt som jag arbetat i denna uppsats innebär att jag först använt mig av metoden innehållsanalys för att få fram vad texterna kan anses handla om, beskriva. Jag har genom en innehållsanalys av texterna sökt vaska fram först meningsbärande enheter som jag sedan sökt koncentrerar ytterligare för att sedan kunna sammanfatta dessa under olika huvudkategorier. Dessa huvudkategorier har jag sedan sökt att undersöka utifrån identitetsteori.

#### 3.1. Innehållsanalys

I den här uppsatsen har jag använt mig av metoden innehållsanalys för att undersöka texterna i 2 Kung och i Esra. En av metodens fördelar, enligt Nelson & Woods, är att metoden gör det möjligt att på ett enklare sätt än andra metoder, på ett systematiskt sätt hantera en större mängd information men även att summera denna (Nelson & Woods, 2014, s. 111).

Jag har bedömt metoden som fullt tillämplig och lämplig med hänsyn till den tid och det utrymme som stått till förfogande. Samtidigt är jag medveten om att innehållsanalysen, då man arbetar med ett innehåll som kan vara manifest eller latent, kräver tolkning och att inslaget av hermeneutik kan bli större eller mindre beroende på tolkningsgrad (Lundman & Hällgren, 2017, s.222). På det viset blir inte enbart metoden innehållsanalys utan i viss mån även en användning av hermeneutik.

På vilket sätt är det då som jag har använt mig av innehållsanalysen?

För att strukturera texterna för mig själv, när jag arbetade med dessa, så har jag utgått från de exempel författarna Berit Lundmans och Ulla Hällgren Granheims ger på hur beteckningarna meningsbärande enhet, kondenserad meningsenhet, kod, underkategori och kategori kan användas för att strukturera en text (Lundman & Hällgren, 2017, s. 223). Jag har sedan modifierat hur jag använt deras exempel genom att använda mig av meningsbärande enhet, som är ett antal verser, kondenserad meningsenhet, kod, underkategori och huvudkategori. Anledningen till min modifiering utifrån författarnas exempel är att jag bedömer att det i deras exempel fanns ett behov av att bearbeta de muntliga intervju svaren i flera steg för att finna intervju personernas röda tråd i de svar som de hade avgett. I mitt fall bedömde jag däremot att jag snabbt fick en överblick av materialet och att jag därför saknade behov av att använda mig av de sista stegen i deras exempel, sammanfattande rubriker och olika kategorier, utan arbetade som sista steg med underkategori och huvudkategori där det ofta inte fanns någon lämplig underkategori utan endast en huvudkategori.

Det sätt som Berit Lundman och Ulla Hällgren Granheim, enligt min uppfattning, beskriver arbetet med innehållsanalys innebär att man läser texten för att först finna det som kallas meningsbärande enhet. De utgår från ett exempel med intervju svar, där de ur varje intervju svar letar efter en meningsbärande enhet. Den meningsbärande enheten består ofta av flera meningar, i mitt fall ett antal verser. Man tar sedan och undersöker om dessa meningar kan koncentreras så att man får en kondenserad meningsenhet, kanske i form av några meningar eller en enda mening, som uttrycker det centrala i meningarna. Sedan går man vidare för att se om denna kondenserade meningsenhet kan sammanfattas ytterligare under det som kallas kod, som blir som ett eller flera nyckelord för det som den kondenserade meningsenheten uttrycker. Ibland kan koden i nästa steg, i vissa fall där det

är möjligt, delas upp i underkategorier. I nästa steg söker man sedan sammanfatta koden, nyckelorden, i en sammanfattande rubrik och som sista steg delar man in de olika sammanfattande rubrikerna i olika kategorier.

Utifrån mitt modifierade sätt att arbeta med texterna så framträdde huvudkategorier som kultisk renhet, relationen till andra folk, visselblåsare/sanningssägare och huvudkategorin ovetande ledare. Även andra kategorier framträdde som jag valt att inte behandla vidare i uppsatsen då jag bedömer att de inte direkt behandlar uppsatsens ämne. Hit hör exempelvis skildringen av Josias död som jag bedömer mer speglar utrikespolitiska förhållanden än själva de religiösa reformerna i sig eller frågan om identitet.

Huvudkategorierna som jag har fått fram har jag sedan sökt att undersöka vidare med hjälp av identitetsteori. Jag har undersökt om huvudkategorierna i sig själva eller i det sammanhang i vilket de ingår i, i själva texten, kan förstås utifrån identitetsteori, på vilket sätt och i vilken mening.

## 4. Teori

### 4.1. Identitet och identitetsteori

För att närma mig frågan vad identitet är kommer jag att presentera några olika teorier om identitet som används inom ämnet identitetsteori och några olika förklaringsmodeller som också används där för att beskriva och förklara olika stilar när det gäller att hantera identitetskriser. Dessa olika stilar är Informational procession orientation, Diffuse avodiant processing orientation och Normative procession orientation.

Inom identitetsteori anses att identitet består av uppfattningar hos individen avseende individens mål, övertygelser, värderingar och livsroller. I identiteten ingår även gender, ras, etnicitet, klass, andlighet och sexualitet (Dillon, Worthington & Moradi, 2012, s. 649, 650).

När det gäller den kollektiva identiteten så utmärks den enligt Oren & Bar-tal så som jag har uppfattat dem av bland annat följande:

- 1) En uppfattning av att kollektivet är unikt och dess särskiljande från andra kollektiv som hör till kollektivets självbild som en unik enhet som skiljer från andra kollektiv.
- 2) En gemenskap vad gäller övertygelser, attityder, normer och värderingar utmärker gruppens medlemmar och utgör basen för deras känsla av att vara unika
- 3) Kontinuitet och följdriktighet över tid visar på en kontinuitet avseende gruppens förflutna, nuvarande tillvaro och framtid
- 4) en gemensam tro avseende enighet och ömsesidigt beroende (Oren & Bar-tal, 2014, s. 223-224 ).

När det gäller sexualiteten och dess utveckling så ses dessa som viktiga delar av identiteten. Med utvecklingen av en sexuell identitet avses de individuella och sociala processer genom vilka en person bekräftar och definierar sina sexuella behov, värderingar, sin sexuella orientering, vilka sexuella aktiviteter som man föredrar, vad som gäller avseende sexuella uttryck men även karaktäristik hos sexpartners. Sexuell identitet innebär en förståelse, implicit eller explicit, gällande ens tillhörighet till en privilegierad dominant grupp (heterosexuell) eller till en minoritetsgrupp, som må vara marginaliserad, med dessa gruppers attityder, övertygelser och värderingar (Dillon, Worthington & Moradi, 2012, s. 657).

Utifrån diskursiva utgångspunkter hävdas även att identitet hos individer uppstår först vid sociala interaktioner. Identiteter skulle därmed endast ses som verktyg för människor att uppnå interaktiva mål (Vignoles, Schwartz & Luyckx, 2012, s. 10).

Att en identitet uppfattas som stabil kan dessutom vara produkten av processer som verkar för upprätthållandet av identiteten eller produkten av processer som verkar för försvaret av identiteten (Vignoles, Schwartz & Luyckx, 2012, s. 10, 11).

Personer som över tid omges av relativt stabila kontexter kommer att över tid uppvisa relativt stabila identitetsaspekter (Vignoles, Schwartz & Luyckx, 2012, s. 11). För människor väljer kontexter som hjälper dem att verifiera sina egna uppfattningar om sig själva. De använder sig av kontextens styrka för att behålla en stabilitet gällande deras identitet (Vignoles, Schwartz & Luyckx, 2012, s. 11).

Identitetens utveckling ses som dynamisk där individen utvärderar och utforskar sin identitet och gör åtaganden avseende en integrerad uppsättning av identitetskomponenter. Ursprungligen sågs identitetsbildning som en huvudsaklig uppgift under ungdomstiden i en människas liv, men ses nu som något som fortsätter och som pågår genom hela livet (Dillon, Worthington & Moradi, 2012, s. 649).

Utifrån ett konstruktivistiskt perspektiv så konstruerar människor en uppfattning om vilka de själva tänker att de är och om den verklighet i vilken de lever. För att förstå upplevelser och erfarenheter konstruerar människor konstruktioner för att hantera urvalet, integrationen och förståelsen av stimuli från omgivningen, då erfarenheter och livshändelser inte fullt ut är meningsfulla. En människas verklighet motsvarar en människas tolkningar av objekt och händelser och inte själva händelserna i sig (Berzonsky, 2012, s. 57).

Konstruktionerna kan komma från föräldrar eller jämlingar, genom utbildning, genom kulturella eller sociala överföringar, eller genom egna direkta observationer och iakttagelser. I den modell som utarbetats av Berzonsky är utgångspunkten att människor rent av nödvändigtvis inte ens kan artikulera eller uttrycka de övertygelser, de grundläggande förutsättningar eller de konstruktioner som de tillskriver sig själva, som grundläggande (Berzonsky, 2012, s. 57).

En av identitetens viktigaste uppgifter, vilket psykoanalytikern Erik Erikson hävdade, är att organisera ett liv avseende en viss tid. Det som sägs under en terapiesession säger därmed mindre om en bokstavlig historisk sanning om klientens liv och mer om hur klienten förmedlar en narrativ sanning om vem klienten var, är och kommer bli. Arbetet med den narrativa identiteten påbörjas i ungdomen och avslutas egentligen aldrig (McAdams, 2012, s. 100)

Att vara vuxen kan därför sägas innebära att man skapar sitt liv på nytt genom ett dynamiskt narrativ som, i tid och social kontext är såväl tillbakablickande som framåtblickande, enligt Erikson, eller processer som innebär utforskande och åtaganden gällande skapande av en identitet, enligt Kroger och Marcia, eller att man skapar en produkt, enligt McAdams, i form av en narrativ identitet (McAdams, 2012, s. 101)

Det finns olika stilar när det gäller identitet. Utifrån de fyra identitetsstilar som Kroger och Marcia funnit i form av identity achievement, foreclosure, moratoriums och identity diffusions (Kroger &



Marcia, 2012, s. 34, 35) så har Berzonsky och Barclay senare visat att dessa motsvarar tre olika sätt att hantera identitetskriser. Dessa är Informational processing orientation som har en öppen, välinformerad utgångspunkt och som använder argumenterande strategier (Berzonsky, 2012, s. 58, 59). Detta innebär en teori om sig själv som består av välintegrerade men differentierade konstruktioner avseende självet som möjliggör en flexibel uppfattning om självet som en enhet och med en känsla av helhet (Berzonsky, 2012, s. 71). Vidare finns Diffuse avodiant processing orientation som innebär en ovilja att konfrontera och ta itu med identitetskonflikter och händelser (Berzonsky, 2012, s. 58, 59). Detta innebär dåligt integrerade personliga konstruktioner som avspeglar en fragmenterad uppfattning av självet utan en stabil och sammanhängande uppfattning av självet, vilket innebär att man ser till andra och till sociala markörer för att definiera sig själv (Berzonsky, 2012, s. 71). Slutligen finns Normative processing orientation som har en inflexibel sluten utgångspunkt, som använder sig av likformighet för att bevara och upprätthålla sin självuppfattning och som är på sin vakt mot information som hotar dess kärnvärden och övertygelser (Berzonsky, 2012, s. 58, 59). Detta innebär en integrerad teori om självet med en stel organisation av konstruktioner rörande självet där religiösa eller nationalistiska uppfattningar ger en normativ uppfattning av ett själv som är giltig över tid och som fortsätter (Berzonsky, 2012, s. 71).

## 5. Tidigare forskning

Hur ställer jag mig till den tidigare forskningen på området? Hur bedömer jag den och vilken är min ståndpunkt? Jag vill börja med att när jag har studerat den tidigare forskningen så har jag utgått från den forskning som behandlat just de aktuella texterna i 2 Kung och i Esra utifrån olika utgångspunkter. Sedan har jag även i viss mån använt mig av forskning, som inte uttryckligen behandlat just dessa texter, men väl frågor som dessa texter berör, som till exempel frågor om etnicitet.

### 5.1. Josia och orenhetens dynamik

Utifrån beskrivningarna av hur lokal religion utensås i Kanaan, 5 Mos 12:2-6, centraliseringen av kulten men även utifrån såväl lingvistiska som tematiska likheter mellan 5 Mos och 2 Kung så har Josias lagbok av tidigare forskning identifierats som den femte Moseboken (Monroe, 2011, s. 4). Även om texterna har likheter så finns det litterära och sociohistoriska problem som bör uppmärksammas, enligt Monroe. Monroe framhåller att språket i 2 Kung 23:4-24, som beskriver detaljer i Josias religiösa reform, saknar paralleller till 5 Mos (Monroe, 2011, s. 5). Detta är, enligt Monroe, problematiskt om syftet med Josias religiösa reform är att införa synsättet från 5 Mos. Likaså är det, enligt Monroe, problematiskt att uttrycken från 5 Mos, avseende centralisering av kulten, inte används i 2 Kung för att förklara Josias religiösa reform. Det går därför att ifrågasätta om de antika författarna ansåg, vilket moderna forskare gör, att centraliseringen av kulten utifrån bestämmelserna i 5 Mos var huvudsyftet med Josias religiösa reform (Monroe, 2011, s. 5). Då Josia förstör kultplatser, som Israels folk traditionellt använt sig av, så vill de antika författarna istället, enligt Monroe, visa på en ny doktrin som innebär en enda Gud, som inte avbildas och som härskar på jorden genom sina utvalda präster vilka är väl insatta i hans lag (Monroe, 2011, s. 7). Språket i 2 Kung 23 liknar i språket i 5 Mos, enligt Monroe. Men Josias sätt, för att orena främmande kultföremål, är nytt. När Josia bränner asherapålen, krossar och sprider den över gravar saknas motstycke i 5 Mos (Monroe, 2011, s. 23-24). Likheter, menar Monroe, finns däremot mellan hur Mose förstör guldkalven och hur Josia förstör asherapålen. Båda fallen rör ett aggressivt handlande, som i sig utgör en rit, för att förstöra ett objekts kraft och makt för att därigenom skydda kulten av Yahweh, och det israelitiska samhället (Monroe, 2011, s. 24). Monroe anser att ritualerna i 3 Mos

14 och 4 Mos 19, för att utrota spetälska och avseende orenhet till följd av kontakt med lik, kan användas för att förstå Josias reform och den prästerliga karaktären. För det är prästerna som för ut det förorenade ut ur staden, precis som Josia för ut Asherapålen ut ur Jerusalem (Monroe, 2011, s. 25-26). I ritualerna blir dessutom det orena nödvändigt för att åter kunna bli ren (Monroe, 2011, s. 27). Uppfattningen i 5 Mos om just eld för att eliminera och för att särskilja det heliga från det profana återfinns, enligt Monroe, i Josias agerande i 2 Kung 23:20, då Josia, efter elimineringen av prästerna i Samaria, bränner människoben på altarna (Monroe, 2011, s. 71).

### **5.2. Josia och det koloniala arvet**

Kim har betonat att Josias religiösa reform inte i sig ska ses som en protest mot det assyriska styret då det assyriska styret inte påtvingade sina vasaller den assyriska statsreligionen (Kim, 2005, s. 225). Samtidigt poängterar Kim att lagboken, som utgjorde startskottet och grunden för Josias religiösa reform, innebar en återupplivning av material som hade glömts bort just under detta assyriska styre (Kim, 2005, s. 227). För när Josia tillträdde tronen så hade Juda redan levt under assyriskt styre i 60 år (Kim, 2005, s. 197). Samtidigt understryker Kim att beskrivningen av Josias attack mot Samarien inte ska ses som en historisk händelse utan som en ritual för att forma den egna identiteten (Kim, 2005, s. 231). Kim ser paralleller mellan Josias handlande och Davids tidigare handlande, där Josia, i rituella termer, erövrar Samarien för att åter kunna etablera Jerusalem, dels som centrum för kulten dels som centrum för Josias rike. Det är utifrån dessa två aspekter som, anser Kim, Josias besegrande av fiendernas kult och präster, inom det egna området, innan han återvänder till Jerusalem för att fira påsk, ska ses (Kim, 2005, s. 235). Enligt 2 Kung 23:21-23 började Josia fira påsk på ett sätt som den inte hade firats på sedan domarnas tid. Men Kim framhåller att firandet i sig inte försvann efter domarnas tid utan levde kvar som en familjehögtid, innan Josia återupplivade det officiella firandet (Kim, 2005, s. 236). Vidare kan själva centraliseringen av kulten, enligt Kim och så som jag har uppfattat hans utläggning, ses som ett sätt tvinga lantbrukarna utanför Jerusalem att komma med sina offer till Jerusalem för att på så vis komma i åtnjutande av deras överskott (Kim, 2005, s. 237-238).

### **5.3. Esra och Det sociala dramat**

När jag nu går över till att behandla texterna i Esra så kan man konstatera att även här så är det staden Jerusalem som, i en bemärkelse, står i centrum. För båda dessa reformer relaterar till den helighet som kopplades till Jerusalem genom templet där och Guds närvaro. Men i Esra handlar det inte uteslutande om att koncentrera kulten till Jerusalem. Istället handlar det om vad som hänt i Jerusalem tidigare, nämligen att äktenskap har ingåtts mellan israelitiska män och främmande kvinnor och hur Esra reagerar på detta.

Donald P. Moffat använder sig av modellen för det sociala dramat skapat av antropologen Victor Turner dels för att beskriva vad som händer i Esra dels för hur Esras handlande ska förstås. Moffat använder sig även av det han kallar Exodusparadigm och begrepp som kultisk resa för att förklara hur det som beskrivs i texterna ska förstås. Jag kommer först att behandla Moffats förståelse av Esra utifrån modellen för det sociala dramat. Därefter kommer jag att beröra Moffats argumentation för Exodusparadigmet. Jag anser att Moffats användande av det sociala dramat har stora förtjänster men även svagheter vilket jag kommer till nedan. När det gäller Moffats argumentation gällande Exodusparadigmet så är jag mindre övertygad, inte minst utifrån en jämförelse med hur Monroe arbetat med 5 Mos och texterna om Josia. En styrka hos Moffat, bedömer jag, är användandet av modellen för det sociala dramat för att förklara Esras agerande i texten. Samtidigt är jag kritisk till hur Moffat använder modellen för att fylla ut det som saknas i texten, vilket inte är det syfte som modellen skapades för. När texten anger att endast prästerna utförde skuldoffer så anger Moffat

ändå att samtliga män utförde detta skuldoffer. Moffat gör det utan att belägga påståendet på något annat vis än genom att hänvisa till att alla män, utifrån det sociala dramat, gjorde detta, utan att vidare argumentera för denna sin ståndpunkt.

Vad innebär då modellen för det sociala dramat?

Turners modell för det sociala drama består av delar som följer logiskt på varandra. Det börjar med ett brott eller ett brytande av sociala relationer. Detta brott följs av en fördjupad kris. Nästa steg innebär en tillämpning av rättelse eller försoning. Detta steg leder vidare antingen till en återanpassning eller till en söndring. I det sociala dramat ingår även en hög grad av ritual i den sociala processen (Moffat 2014, s. 8). Brottet eller brytandet avser sociala relationer i förhållande till de normstyrda sociala relationer som gäller mellan personer eller grupper inom ett system, en handling som leder till konfrontation eller sammandrabbning. När krisen förvärras blottläggs tidigare dolda strömmar och samhällets grundläggande struktur. Detta får ledande medlemmar i det system som drabbats att agera för att återställa ordningen (Moffat 2014, s. 12).

Moffat har uppmärksammat att forskare som inte uppmärksammar ritualens styrka i det sociala dramat som utspelar sig i Esra ofta missuppfattar Esras roll i kontroversen med de tvångsupplösta äktenskapen. De ser Esra som svag (Moffat 2014, s. 17), trots befogenheten att utse domare, bland de människor som dyrkade Yahweh, alltså inte enbart i Yehud 7;25 (Moffat 2014, s. 34).

I Esra ser Moffat hur ledarna identifierar brottet och hur Esras respons förvandlar brottet till en kris för samhället. Esra ikläder sig rollen som religiös mellanhand och använder sig, enligt Moffat, av ritualens kraft för att få samhället att agera. Genom sitt sätt att uttrycka sorg och genom sin bön intar Esra en klassisk position som profet, som Yahwehs sanna representant i Moses efterföljd, 5 Mos 18:14-21 (Moffat 2014, s. 157). Esra förvandlar det rapporterade brottet, genom att använda sig av rituellt handlande i form av uttryck för sorg och genom bön, till en social kris (Moffat 2014, s. 158). Esras handlande placerar en rituell skyldighet på samhället agera men även i en politisk press (Moffat 2014, s. 159). För Moffat ser Esras sörjande som uttryck för rituell förödmjukelse och samhällets ledare kan inte ignorera när en högt uppsatt officiell person ägnar sig åt allmän självförödmjukelse. Utifrån den kontroll som utövades av persiska företrädare och hur deras styre var utformat hade det varit politiskt omöjligt för ledarskapet att ignorera Esras kultiska handlande (Moffat 2014, s. 159). Den som slutligen, enligt texten, får Esra att agera mot blandäktenskapen, Shekanja, identifieras av Moffat som just en av ledarna i samhället (Moffat, 2013, s. 173). Detta skulle då, enligt min tolkning, vara helt i enlighet med modellen för det sociala dramat. Enligt Moffat är offrandet för skulden när äktenskapen tvångsupplöses en nödvändig handling utifrån det sociala dramat (Moffat 2014, s. 128-129). Men enligt texten i Esra så är det endast efter de fyra första namnen som det anges att de utför skuldoffer. Moffat framför ändå åsikten att detta troligen återspeglar att alla offrade skuldoffer, utan att ange något stöd för sitt påstående, (Moffat 2014, s. 130) och uppger att varje skyldig man utförde ett skuldoffer (Moffat 2014, s. 61). Jag anser att Moffat här går för långt i sin användning av modellen för det sociala dramat. Modellen gör det logiskt att anta att samtliga utför skuldoffer för att det stämmer överens med modellen. Men att använda modellen för att fylla ut det som saknas i en text är, bedömer jag, att använda modellen för något som inte var dess syfte när modellen skapades. En mer grundläggande kritik har även framförts mot Moffas användning av modellen för det sociala dramat. Kritiken går ut på att Turner skapade modellen för det sociala dramat genom observation av verkliga händelser, medan få forskare ser händelserna Esra 9-10 som historiska händelser, utan som uttryck för en antik författarens budskap och värderingar. Utifrån detta skulle Esra inte kunna sägas

agera utifrån modellen för Turners sociala drama (Levin, 2016, s. 456). Exempelvis Bob Becking anser att Ersra 7-10 endast återberättar, material från Nehemia 8. Syftet med detta skulle då vara för att understödja den så kallade Esragruppens religiösa ställning, genom att visa att den hade såväl gudomligt som kejsarligt stöd (Becking, 2011, s. 46). Jag anser att denna kritik skjuter något över målet och jag ser stora fördelar med modellen och dess tillämpning, främst för att förstå Esras agerande.

#### 5.4. Esra och Exodusparadigmet

Medan jag ser stora förtjänster i hur Moffat använt sig av modellen för det sociala dramat så är jag mer tveksam till Moffats argumentation för hur texten i Esra kan förstås utifrån ett Exodusparadigm.

Moffat anser att texten i Esra kan förstås utifrån berättelsen om uttåget ur Egypten, att texten kan förstås utifrån ett Exodusparadigm. Jag finner att Moffats argumentation, för hur detta är möjligt, är något mindre övertygande.

Där Monroe, genom exempel från såväl 2 Kung som 5 Mos, kommer fram till att texten i 2 Kung, trots likheter, kan ses som självständig gentemot texten i 5 Mos, då det är andra ord och argument som motiverar centraliseringen av kulten till Jerusalem i 2 Kung jämfört med 5 Mos, så använder sig Moffat av en annan typ av argumentation. Moffats argumentation bygger istället på en kedja som avslutas med att texten i Esra, utifrån den här kedjan, kan förstås utifrån ett Exodusparadigm. Men stämmer detta?

I sin argumentation, för att Esra kan förstås utifrån ett Exodusparadigm, så tar Moffat sin utgångspunkt i att den israelitiska gruppen i Yehud sysselsatte sig med att forma en tydlig identitet (Moffat, 2014, s. 137). I detta arbete utgjordes det huvudsakliga paradigmet, enligt Moffat, av förbundet i 5 Mos med ideologiska nyckelord som helighet, ånger och offrande (Moffat, 2014, s. 138). Men Moffat anser att huvudorsaken till idén om ett återuppbyggande av Israel, i det förlovande landet, utgjordes av ett annat paradigm, ett som gav samhället dess självbild men även dess uppgift, nämligen Exodus (Moffat, 2014, s. 138).

I sin argumentation för detta hänvisar Moffat till Koch. Koch har, enligt Moffat, konstaterat att resans huvudsakliga syfte till Jerusalem var att återupprätta kulten, att det finns anspelningar avseende en kultisk procession i texten som beskriver resan från Babylon till Jerusalem, att Esra understryker att leviter deltog i resan och att, som Moffat uttrycker det, alla som behövdes för en kultisk resa därmed var närvarande, utan att närmare definiera innebörden av detta uttryck, kultisk resa, att man avreste i den första månaden vilket också var fallet i Exodus, att resan påbörjades under ett sabbatsår/jubelår, ett år av försoning, och att upplösandet av äktenskapen med de främmande kvinnorna kan liknas vid avlägsnandet av invånarna i Kanaan (Moffat, 2014, s. 139).

Samtidigt som Moffat använder sig av Koch som stöd för sin argumentation för ett Exodusparadigm i Esra så antyder Moffat även en svaghet i detta stöd. För Moffat påpekar att medan Kochs historiska rekonstruktion kan ifrågasättas, utan att redovisa på vilka grunder eller varför ett ifrågasättande kan ske, så är de litterära anspelningar som Koch finner i texten ändå giltiga. Jag anser att det hade varit bra om Moffat tydligare hade redogjort för på vilket sätt som Kochs historiska rekonstruktioner kan ifrågasättas, på vilket sätt och utifrån vilken jämförelse. Jag anser också att det hade varit bra om Moffat tydligare förklarat i vilken mening som de litterära

anspelningar som Koch finner i texten ändå kan ses som giltiga och i vilken mening. På vilket sätt styrker de ett Exodusparadigm? Vad talar för? Vad talar emot?

Det är utifrån denna sin argumentation som Moffat framför åsikten att texten i Esra har formats av tankar och begrepp kopplade till uttåget ur Egypten, 2 Mos, att tvångsupplösningen av äktenskap speglar avlägsnandet av invånarna i Kanaan och att Esras resa till Jerusalem liknar en kultisk resa (Moffat 2014, s. 139). Det är, anser Moffat, Exodusparadigmet som formar aktörernas ord och handlingar i Esra (Moffat 2014, s. 141). Moffat förtydligar att det är i bönen som Esra använder sig av idén att handlingarna, som uttrycker otrohet, gör att samhället hotas att utsättas för Yahwehs vrede. Samhället i sig representerar då, enligt Moffat, det forna Israel som, utifrån Exodusparadigmet, ska återupprätta Yahwehs folk i det land som Yahweh gett dem. Det är också Exodusparadigmet som visar, enligt Moffat, att de som inte tillhör gruppen är kultiskt orena och inte förenliga med Yahwehs folk. Utifrån gruppens världssyn måste man därför, enligt Moffat, separera sig från de kultiskt orena folken och utföra skuldoffer (Moffat 2014, s. 159). Samhällets självbild är, anser Moffat, att man utgör Israel före exilen och att man är arvtagare till arvet efter uttåget ut ur Egypten. Moffat bedömer att åtagandet, genom förbundet, uttrycks genom deras helighet som bevisas just genom deras separation från kultiskt orena folk. I Exodus traditionen blev invånarna i Kanaan, som bodde där före intåget, dödsdömda av Yahweh och framställda som en fara för Israels folk där blandäktenskap förbjuds i 5 Mos 7:1-6 (Moffat 2014, s. 142). I 5 Mos 25 återfinns också faran med utländska kvinnor avseende israelitiska mäns kultiska renhet (Moffat 2014, s. 143).

### **5.5. Esra och helighet och rituell renhet**

Detta med uppfattningar om helighet och rituell renhet är något som har behandlats av Katherine Southwood. Som jag har uppfattat Katherine Southwood så sker det något särskilt gällande helighet och rituell renhet i Esra. Katherine Southwood anser att det sker en sammansmältning av tidigare uppfattningar avseende helighet och rituell renhet, som gällt för präster, så att dessa gäller för hela folket. Genom att beskriva hela folket som heligt vänds detta mot de främmande kvinnorna, som en etnisk gränsmarkör, men också som en kontroll av gruppstillhörighet, anser Southwood. De främmande kvinnorna och folken i landet beskrivs utifrån termer som är kopplade till kultisk renhet (Southwood, 2012, s. 126-127). Southwood poängterar att orenhet oftast kopplas till orenhet i samband med menstruation, men används i Esra för att istället beskriva opassande äktenskap. Bilden som framträder är att, precis som den menstruerande kvinnan är otillgänglig för sin make, så är folken i landet också otillgängliga (Southwood, 2012, s. 137). Tidigare forskning har även sett de främmande kvinnorna som ett sätt för gruppen, som återvänder efter exilen, att forma sin egen identitet, genom att avvisa de främmande kvinnorna och deras perversa sexualitet (Laird, 2016, s. 340).

### **5.6. Esra utifrån Pierre Bourdieu**

I sin analys av Esra så utgår Donna Laird från en modell utformad av sociologen Pierre Bourdieu. Donna Laird framhåller att när det gäller kapital så talar Bourdieu om ekonomiskt, socialt och kulturellt kapital och genom att uppmärksamma olika former av kapital och hur aktörer förhåller sig till dessa kan man, enligt Bourdieu, så som Donna Laird framställer det, identifiera en författares lojaliteter. Genom att identifiera författarens sociala kontext så är det även möjligt att få en uppfattning om samhällets generella organisation vid den aktuella tiden (Laird, 2016, s. 38). Donna Laird konstaterar gällande Esra att Esra aldrig får någon personlig ekonomisk vinning utifrån de ekonomiska resurser som Esra för till Jerusalem. Detta är, enligt Laird, i linje med Bourdieus

schema där ett ointresse för att tillskansa sig en ekonomisk vinst sammanfaller med ett ökande kulturellt kapital, vilket bilden av Esra kretsar kring. Att Esra för stora rikedomar hela vägen till Jerusalem, för andras räkning, understryker Esras ointresse, enligt Laird, när det gäller ekonomiskt kapital. Laird bedömer däremot att Esras kulturella kapital istället består dels av hans expertis när det gäller Torah dels av Esras fromhet (Laird, 2016, s. 325-326).

### 5.7. Främmande kvinnor, etnicitet och territorium

Slutligen så bedömer jag att det är viktigt, för en förståelse av texten i Esra, att uppmärksamma hur den tidigare forskningen har uppfattat begreppen främmande kvinnor, etnicitet och territorium.

Phyllis Bird har tidigare, i sin bok *Missing persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel*, behandlat detta med begreppet den främmande kvinnan, hur det begreppet kan förstås, men även kvinnans ställning rent allmänt i den hebreiska Bibeln. Samtidigt som Bird anser att den Hebreiska Bibeln redovisar en negativ inställning till främmande hustrur så finns det, i all den patriarkala strukturen och symboliken, även illustrationer av kvinnans stora makt och självständighet inom familjen. Bird lyfter fram kvinnornas inflytande över sina män och moderns roll för att överföra grundläggande religiösa värderingar. Samtidigt med detta finns det, enligt Bird, en rädsla för den främmande kvinnan. Den främmande kvinnan framställs som en symbol för omoral, förförelse men också som en personifiering av ondskan själv (Bird, 1997, s. 56). Bird uppmärksammar även den allmänna bilden av hustrun som något av en främling i sin makes hushåll. Detta beror, enligt Bird, på att hustrun trots sitt giftermål fortfarande anses ha kvar lojalitetsband till sitt faders hus. Uppfattningen blir därmed, enligt Bird, att hustrun ses som någon som kan komma att utnyttjas av sina släktingar, för att främja deras intressen. Denna risk bedöms som ännu större om hustrun är en främmande kvinna (Bird, 1997, s. 39).

Detta med frågan hur begreppet främmande kvinnor i Esra kan förstås kan utifrån Birds grundläggande utgångspunkt ses ur ytterligare andra perspektiv. Man kan fråga sig om begreppet främmande kvinnor i Esra ska förstås som utländska kvinnor eller inte. Bob Becking har redogjort för spekulationer kring att dessa främmande kvinnor inte var av utländsk etnicitet. Dessa kvinnor skulle istället utgjorts av en grupp kvinnor som stannade kvar i landet under exilen och som av återvändarna efter exilen uppfattades som konstiga, främmande, utländska (Becking, 2011, s. 61-62). Man kan, anser jag, fråga sig om detta är rimlig tolkning. Samtidigt blir det intressant att gå vidare till frågan vad etnicitet är och hur etnicitet kan förstås. Enligt Joane Nagel så utgör etnicitet själva kärnan medan ras och nationalism utgör två huvudformer av etnicitet och där det finns en sammankoppling mellan ras, etnicitet och nationalism (Nagel, 2003, s. 6). Samtidigt konstaterar Nagel att inget är enkelt eller tydligt när det gäller etnicitet eftersom etnicitet handlar om platsen som man befinner sig på (Nagel, 2003, s. 40). För att belysa sitt påstående tar Nagel exempel från USA. Nagel tar ett exempel med personer som kommer från Nigeria, Kina, Mexico, Irland eller som tillhör ursprungsbefolkningen Navajo i Arizona. Svaret på frågan vilken etnicitet dessa personer har beror till viss del anser Nagel på var dessa personer befinner sig. Nagel anser att de i USA skulle kunna bedömas som exempelvis kineser, mexikaner eller irländare utifrån sina hemländer. Samtidigt visar Nagel att dessa personers etnicitet i respektive hemländer skulle kunna komma att avgöras utifrån sociala karaktäristiska drag som religion, släktskap, klantillhörighet, vilken region eller stad som är deras hemort eller deras första språk. Nagel förtydligar genom att förklara att etnicitet i Nigeria bedöms utifrån religion, vilket språk personen talar, om personen kommer landets norra eller södra delar, inte utifrån hudfärg. I USA, förklarar Nagel, skulle samma person kategoriseras som svart utan hänsyn till språk, religion eller släktskap (Nagel 2003, s. 39).

Nagel anser därmed att etnicitet inte endast handlar om utmärkande drag utifrån den egna härstämningen. Istället är det så att den sociala definitionen av en individs ras, etnicitet och nationalitet bestäms, och får sin innebörd, genom en interaktion med andra. En individs etnicitet är därför lika mycket beroende av andra och deras uppfattning som av en persons anspråk på att tillhöra en viss etnicitet (Nagel, 2003, s. 42). Etnicitet är därmed, enligt Nagel, en logisk process som uppstår i interaktionen mellan individer och i möten med andra individer. En individs etnicitet är därmed, anser Nagel, resultatet av förhandlade sociala fakta, utifrån vad du själv uppfattar som din etnicitet jämfört med vad andra uppfattar som din etnicitet (Nagel, 2003, s. 42). Den relativa betydelsen av etniska gränser, mellan olika etniciteter och den allmänna synen på dessa gränser, och etniciteter visar hur strukturer, men även frågor om makt, överordning, samspelar för att kartlägga eller inte kartlägga etniciteter (Nagel, 2003, s. 43). Den konstruktivistiska modellen med karaktäristiska drag som modersmål eller hudfärg utgör etnicitetens grunder men utgör inte dess inneboende väsen. Individens ras eller etnicitet, konstaterar Nagel, är inte i någon mening biologisk utan är just socialt förhandlade och konstruerade fakta (Nagel, 2003, s. 43).

Enligt Nagel utgör inte etnicitet en permanent eller oföränderlig egenskap i det sociala landskapet eller i den enskilda individens liv. Snarare är det så att omfattningen och innebörden av etniska skillnader definieras socialt, historiskt, förändras utifrån den specifika situationen och är sexuellt laddade (Nagel, 2003, s. 38). För alla samhällen har en rådande standard när det gäller vad som är ett korrekt sexuellt beteende och denna standard används mot dem som anses sexuellt avvikande, vilka ofta samtidigt tillhör andra klasser, raser, etniska grupper eller nationaliteter. Sexuella ideologierna som finns hos många grupper innebär att de som tillhör andra klasser eller etniciteter är sexuellt annorlunda. Vanligtvis är de underlägsna den egna normala och korrekta sexualiteten. De kan ses som var överdrivet sexuella eller inte tillräckligt sexuella, som perversa eller som farliga (Nagel, 2003, s. 9). Etnicitet förändras även, enligt Nagel, utifrån ekonomiska, politiska och sociala mönster (Nagel, 2003, s. 38-39). De etniska konstruktionerna är, enligt Nagel, oavsett om de är baserade på religion, språk, region eller färg oundvikligen kopplade till stereotyper. Dessa drag, kopplade till etniska stereotypa bilder, är dessutom, finner Nagel, anmärkningsvärt konsekventa världen över. Det handlar exempelvis om vår renhet kontra deras orenhet och Nagel anser att mycket i den här diskursen handlar om sexualitet och könsroller (Nagel, 2003, s. 39). För Nagel anser att det är korrekta könsroller och ett korrekt sexuellt beteende som är avgörande för medlemskap i en etnisk grupp och för de etniska gränserna (Nagel, 2003, s. 56).

Nagels uppfattningar gällande etnicitet och sexualitet skulle, anser jag, kunna användas för att diskutera kring begreppet främmande kvinnor i Esra och deras etnicitet på ett mer konstruktivt sätt än de spekulationer som Bob Becking redogör för, men att detta ligger utanför den här uppsatsens direkta frågeställning.

Moffat har uppmärksammat detta med etnicitet och territorium när det gäller Esra och själva området där allt utspelar sig, nämligen den persiska provinsen Yehud, vilket i en annan typ av uppsats skulle kunna knytas samman med Nagels uppfattning om etnicitet som kopplat till ett område.

För Donald P. Moffat har uppmärksammat att området Yehud, inom vilket Jerusalem ligger där dramet i Esra med de främmande kvinnorna utspelar sig, var en provins som saknade fasta gränser.

Yehud var en persisk provins vars statsform hölls ihop av blodsband och ett patron klient system. Yehud styrdes av familjer vilka hade en stark ställning i det centrala Yehud och svagare stöd i de perifera delarna, vilket gjorde att närliggande ledare hade ett inflytande som sträckte sig in i Yehud (Moffat 2014, s. 35). Detta, anser Moffat, påverkar hur frågan om blandäktenskapen i Esra ska förstås. Exempelvis så var de som samlades i Jerusalem sådana som hörsammat kallelsen som hade gått ut genom hela Juda, Esra 10:7. Referensen till Juda kan här, enligt Moffat, avse antingen ett territorium eller en befolkningsgrupp, (Moffat 2014, s. 35-36). Så som jag har uppfattat det så bedömer jag att Moffat inte gör tydligt om han uppfattar att Juda och Yehud syftar på ett och samma område, vilket jag anser att det skulle kunna göra. Vad talar egentligen emot en sådan uppfattning? Vidare redogör, som jag uppfattat det, Moffat inte heller tydligt för om han själv anser att uttrycket Juda avser ett territorium eller en befolkningsgrupp.

Likaså kan, enligt Moffat, uttrycket alla män i Juda och Benjamin beskriva hur uppropet har hörsammats, Esra 10:9, vilket tyder på ett samhälle baserat på relationer snarare än ett samhället baserat på fysisk bosättningsort. Detta gör, enligt Moffat, att de som hörsammat uppmaningen består av människor som bor inom rimligt avstånd från ledarskapet i Jerusalem och inte enbart av dem som är boende i Yehud (Moffat 2014, s. 36). Även här anser jag att Moffat inte klargör, varför inte detta uttryck skulle kunna tolkas territoriellt.

Sammantaget så finner jag, utifrån Nagels uppfattning om etnicitet kopplat till ett område, och utifrån de otydliga gränserna för området Yehud, som Moffat anför, och att sådana otydliga gränser även skulle kunna ge oklara gränslinjer gällande etnicitet samt hur detta skulle ha inverkat i dramat med de främmande kvinnorna i Esra, detta mycket intressant. Jag bedömer att detta skulle kunna utgöra en utgångspunkt för min nästa uppsats, men ligger något utanför den här uppsatsens syfte och frågeställning.

## 6. Avgränsningar

I den här uppsatsen har jag undersökt hur den tidiga israelitiska identiteten har formulerats. Det har jag gjort genom att söka uppmärksamma skillnader i identiteten före och efter exilen till Babylon, så som detta kommer till uttryck i 2 Kung och i Esra. För att göra detta har jag medvetet valt att arbeta med metoden innehållsanalys och sedan har jag sökt att undersöka det som framkommit vid användandet av denna metod med hjälp av identitets teori. Jag kommer inte alls att ägna mig åt frågeställningar eller problem som hör till översättningen av källtexterna till svenska eller att på något sätt uppmärksamma eller kommentera den översättning av källtexterna som återges i Bibel 2000 eller vilka överväganden som kan ha gjorts vid den översättningen. Uppsatsen kommer inte heller att beröra eller jämföra översättningar av de aktuella texterna i tidigare bibelutgåvor, även om jag anser att detta vore intressant. Utifrån uppsatsens syfte och frågeställning kommer jag inte att fördjupa mig, mer än vad som framgår i avsnittet om tidigare forskning, i frågor kring etnicitet, sexualitet och en otydlig gränsdragning vad gäller provinsen Yehud och hur detta, utifrån bland annat Joane Nagels och Donald P. Moffats uppfattningar kring dessa ämnen, skulle kunna ha påverkat eller inverkat på frågan gällande begreppet främmande kvinnor i Esra, dessa kvinnors etnicitet, eller i förhållandet mellan sexualitet, etnicitet och gränsdragning.



## 7. Disposition

I uppsatsens början har jag redogjort för uppsatsens syfte, frågeställning, det material som jag använt mig av och varför just detta material, fortsatt med en beskrivning av metod, teori, tidigare forskning och uppsatsens avgränsningar. Jag kommer nu att ge en kort historisk bakgrund till min undersökning, presentera en sammanfattande diskussion och analys, redovisa mina slutsatser och avsluta med en käll- och litteraturförteckning.

## 8. Bakgrund

### 8.1. Den historiska bakgrunden

De texter jag analyserar i denna uppsats är hämtade från 2 Kung och Esra. För att förstå bakgrunden till texterna, den tid, den miljö och den kontext som de tillkommit i bedömer jag att ett kort nämnande av den historiska bakgrunden kan vara på sin plats.

Det anses att Kungaböckerna har tillkommit omkring 560 fvt (Eriksson, Norin & Scheuer, 2009, s. 114) och texterna i Esra under sent 400-tal FVT (Eriksson, Norin & Scheuer, 2009, s. 119)

Vad var det då som hände historiskt under den tid då dessa texter anses ha tillkommit, anses ha sammanställts? Den enskilt största centrala och avgörande händelsen är exilen i Babylon. Den inföll 587–539 fvt (Albertz, 1994 s. 369). Detta innebär att Kungaböckerna ska ha tillkommit under den relativt utdragna tid som exiltiden utgör medan Esra ska ha tillkommit efter exilen.

Vad innebar då exiltiden i sig? Av vissa källor, exempelvis Krönikeböckerna, så framstår det som att hela landet låg öde under exilen och att hela befolkningen fördes bort till Babylon. Men exilen berörde i själva verket endast samhällets yppersta elit medan den största delen av befolkningen, majoriteten, stannade kvar i landet (Albertz, 1994, s. 371). Själva exilen kan därför ha uppfattas på olika sätt av de olika grupperna. Majoriteten av befolkningen, de som stannade kvar i landet, fick se omfördelning av egendomar och kunde se exilen som Yahwehs reaktion på elitens olagliga övertaganden av mark och egendomar (Albertz, 1994, s. 372). Exilen kunde därför av vissa grupper ses närmast som en befrielse, exempelvis av Jeremia och vissa reformgrupper. Andra grupper kunde, utifrån en nationalistiskt färgad religiös uppfattning, se exilen som ett politiskt såväl som ett teologiskt fiasko. (Albertz, 1994, s. 376). Den totala kollapsen kunde även uppfattas som en dom över Josias religiösa reform (Albertz, 1994, s. 377).

Bilden av vad exiltiden innebar är inte entydig. Omfördelningen av egendomar, som jag nyss nämnt, som de som stannade kvar i landet fick uppleva, kan ge en bild av vad exiltiden innebar. Men det finns andra bilder som kan ställas mot denna bild, som också beskriver hur livet kan ha varit för dem som stannade kvar i landet under exilen. Exempelvis Moffat uppmärksammar att uppskattningar, som gjorts utifrån arkeologiska fynd, visar på att landet verkligen blev skövlad, att befolkningens mängd, avseende dem som stannade kvar i landet, minskade drastiskt och att den infrastruktur, som hade funnits tidigare, föll ihop. Den delen av befolkningen som levde kvar i landet under exiltiden, och som utgjorde majoriteten, gjorde det därmed under mycket svåra umbäranden och med en hårt sargad ekonomi (Moffat, 2013, s. 27). Den nya identiteten för dem som fördes bort under exilen, såväl för dem som stannade i landet, formades utifrån släktskap, tidigare traditioner, imperialismen man utsattes för och motståndet mot denna imperialism (Moffat, 2013, s. 28). För den officiella religionen, som var hårt knuten till templet i Jerusalem och till

monarkin, var exiltiden verkligen ett svårt bakslag (Albertz, 1994, s. 369). Exiltiden fick även flera renodlat politiska följder. I och med att själva staten, den självständiga självstyrande staten, upplöstes så medförde detta att de allianser som hade ingåtts med andra stater också upplöstes. Själva frånvaron av en egen självständig statsmakt gjorde att ett decentraliserat styre, utifrån släktskapsband, gynnades vilket medförde att landet i sig blev sårbart för attacker från grupper utifrån. Samtidigt, påpekar Albertz, att det var under exiltiden som landet började anta de särdrag som följer av en religiös grundlag (Albertz 2, 1994, s. 374-375). För det babyloniska styret kom att ersättas av ett persiskt styre. Och det var detta persiska styre, som ville knyta nya undersåtar närmare sig, genom att inkorporera de nya undersåtarnas religiösa och kulturella identitet, så att den blev en del av officiell persisk lag (Albertz 2, 1994, s. 467). Det persiska styret följdes av ett hellinistiskt styre, där överstepräster i det närmaste blev politiska representanter (Albertsz 2, 535).

## 9. Sammanfattande diskussion och analys

Min utgångspunkt när jag började skriva uppsatsen var att det skulle gå att uttala sig om skillnader i identitet avseende tiden före exilen, texten i 2 Kung 22–23 om Josia, och tiden efter exilen, texten i Esra, och att sådana skillnader skulle framträda tydligt i texterna.

Båda texterna avhandlar det som sammanfattande får benämnas som kultisk renhet och förhållandet till andra folk. Dessa ämnen kan onekligen sägas ha betydelse för identitet, på vilket sätt som man uppfattar den egna identiteten. Enligt identitetsprocesssteorin så är identitet inte något statiskt utan något som är i ständig förändring och att förändringen uppstår när det sker sociala förändringar, som inte enbart påverkar individen utan även samhället och dess funktion (Salonnière de la & Osborne, 2014, s. 209). Sådana sociala förändringar som påverkar individen och samhällets funktion finns det exempel på när det gäller tiden före exilen och tiden efter exilen. Före exilen lever Juda under assyriskt styre under många år (Kim, 2005, s. 197). Efter detta kommer Juda under babyloniskt styre och det är då som samhällets elit skickas i exil till Babylonien medan majoriteten av befolkningen lever kvar i landet. Efter denna period kommer Juda under persiskt styre och den styrande klassen tillåts återvända från exilen i Babylon (Albertz, 1994, s. 467). Dessa tre epoker beskriver förutsättningar, omständigheter som det utan större fantasi går att föreställa sig påverkar den enskilde individen men även samhällets funktion. Den tidigare forskningen, exempelvis Moffat, har till exempel uppmärksammat att de som stannade kvar i landet under exilen levde under svåra umbärande då landet var skövlat och den infrastruktur som tidigare hade funnits föll ihop (Moffat, 2013, s. 27). Samtidigt kan man fråga sig vad som avses med dessa termer, som kultisk renhet och förhållande till andra folk, och hur dessa kan appliceras på just dessa texter, hur de ska förstås i detta sammanhang.

I 2 Kung 22-23 så beskrivs hur Josia inser att hela lagboken, som har hittats i templet, templet som rent symboliskt ska börja renoveras, precis som gruppens kollektiva identitet, har försumrats och får hela folket att träda in i förbundet. Detta sker relativt odramatiskt och utan alltför många detaljerade beskrivningar av skeendet. Vad som istället skildras med stor detaljrikedom är den frenetiska kultiska reningen av landet som Josia genomför efter detta, innan han återvänder till Jerusalem för att fira påsk, på ett sätt som inte gjorts tidigare. Texten beskriver ett kultiskt renande där Josia enligt texten även dödar avgudapräster, förstör främmande kultplatser men även kultplatser som traditionellt har använts av Israels folk för att centralisera kulten till just Jerusalem. Tidigare forskning har uppmärksammat att beskrivningarna exempelvis av attackerna mot

kultplatser i Samarien inte ska ses som historiska händelser utan i termer av ritual, något som Josia gör för att återupprätta Jerusalem (Kim, 2005, s. 231). Återupprättandet av Jerusalem avser dels Jerusalem som den centrala kultplatsen men även som centrum för Josias rike (Kim, 2005, s. 235).

Tidigare forskning har även uppmärksammat hur Josias agerande och den prästerliga aspekten i det hela kan förstås utifrån en jämförelse med beskrivna ritualer i 3 Mos 14 och 4 Mos 19 (Monroe, 2011, s. 25-26). Den tidigare forskningen har också värt sig emot uppfattningen att huvudsyftet med Josias reform skulle ha varit att införa reglerna från femte Mosebok gällande en centralisering av kulten till Jerusalem. Främst sker argumentationen här utifrån att uttryckssätt från 5 Mos för att motivera denna centralisering av kulten inte används i 2 Kung 22-23 för att motivera Josias reform (Monroe, 2011, s. 5). Vidare visar den tidiga forskningen att även om det finns språkliga likheter mellan 2 Kung 22-23 och 5 Mos så saknar det sätt som Josia genomför den kultiska reningen motsvarighet i i 5 Mos (Monroe, 2011, s. 5). Här uppmärksammas särskilt Josias behandling av asherapålen som bränns, krossas och sedan sprids ut över gravar (Monroe, 2011, s. 23-24). Däremot finns likheter mellan Josias förstörande av asherapålen och Moses förstörande av guldkalven utifrån att båda handlingarna beskriver aggressiva handlingar i form av en rit för att undanröja hot mot Yahweh (Monroe, 2011, s. 24). Likaså uppmärksammar den tidigare forskningen hur eld används i 5 Mos för att eliminera men även för att skilja det heliga från det profana och hur Josia gör detta genom att bränna människoben på altarna för att göra dessa kultiskt rena (Monroe, 2011, s. 71).

Joane Nagel har visat, se avsnittet om tidigare forskning, att detta med etnicitet inte är något enkelt, inte något enkelt att avhandla i betydelsen enkelt eller lätt att förstå sig på (Nagel, 2003, s. 40). Det beror på att etnicitet, enligt Nagel, handlar om en social förhandling och att både uppfattningen om etnicitet och den sociala förhandlingen är beroende, är påverkade, av den fysiska platsen som man befinner sig på, den fysiska plats där den sociala förhandlingen äger rum och där interaktionen med andra människor sker (Nagel, 2003, s. 42). Nagel visar också att uppfattningar om rent och orent, utifrån ett etniskt perspektiv, följer stereotypa uppfattningar, fördomar, och att dessa är förvånansvärt konsekventa världen över (Nagel, 2003, s. 43).

Här skulle man kunna ställa sig frågan om det som i 2 Kung och Esra skulle kunna beskrivas i termer av kultisk renhet och förhållande till andra folk, utifrån uppfattningen av Israels folk som ett heligt släkte, mindre skulle ha att göra med en uppfattning av helighet i sig, som ett specifikt, väsensskilt och upphöjt värde, och mer handla om en ytterst vanligt förekommande uppfattning som bygger på etnicitet och fördomar om de andra. Nagel visar att etnicitet är ett, precis som identitet, ett föränderligt begrepp och att det avspeglar ekonomiska, sociala och politiska förhållanden (Nagel, 2003, s. 38) men även handlar om makt. Det handlar om vem som har makten att uttala sig om andras men även om sin egen etnicitet (Nagel, 2003, s. 43).

I den tidigare forskningen har Moffat uppmärksammat detta med etnicitet och platsens fysiska betydelse där Moffat anser, som det tycks, att denna aspekt inte uppmärksammas i tillräcklig hög grad när det gäller frågan om de främmande kvinnorna i Esra i förhållande till området Yehud och dess beskaffenhet. För Moffat har påpekat att området Yehud, där Jerusalem ligger och som är skådeplatsen för tvångsupplösningen av äktenskap i Esra från de främmande kvinnorna, är en provins i det persiska riket med otydliga gränser, där makten i områdets centrum tillhör vissa familjer men vars ställning är svagare i områdets ytterkanter vilket gör att ledare i närliggande områden utövar ett inflytande som sträcker sig in i Yehud (Moffat 2014, s. 35). Moffat har även

betonat att det rör sig om ett samhälle baserat på relation snarare än ett samhälle baserat på fysisk bosättningsort där uttryckssätt i Esra, enligt Moffat, tyder på att uppmaningen att bege sig till Jerusalem hörsammats inte bara av boende i Yehud utan även av personer inom sådant avstånd att de kan bege sig till Jerusalem och ledarskapet där (Moffat 2014, s. 35-36). Jag anser att detta endast belyser Nagels framställning om att frågan om etnicitet inte är ett fixerat begrepp utan är ett begrepp som är föränderligt över tid och att begreppet är beroende av den fysiska platsen för sitt innehåll. Sammantaget skulle detta kunna göra att den självklarhet med vilken texten i Esra uttalar sig om etnicitet, om andra folk och om de främmande kvinnorna, som just utländska kvinnor, inte alls är något självklart. Utifrån att etnicitet är ett föränderligt begrepp, som Nagel visat, kan man tänka sig att just då texten skrevs eller sammanställdes att detta gjordes utifrån just de uppfattningar som rådde just då, och som inte behövde förklaras, utan som var i perfekt överensstämmelse med de fördomar som majoriteten i detta område hade vid den tiden. Men om man bortser från denna aspekt och fördjupar sig i Nagels uppfattning, inte bara om etnicitet som ett föränderligt begrepp över tid utan även Nagels uppfattning om likheterna mellan etnicitet och sexualitet, med hänsyn till gränsdragning gentemot andra, så blir situationen mer komplicerad. Nagel visar att etnicitet och sexualitet liknar varandra när det gäller diskussioner, uppfattningar avseende gränsdragningar gentemot andra och att uppfattningar om etnicitet, andras etnicitet, ofta använder sig av just sexualitet som en måttstock för vad som är normalt eller önskvärt, att sexualitet används som en gränslinje för att skilja etniciteter åt (Nagel, 2003, s. 9). I Esra görs ju åtskillnaden mellan det heliga släktet och andra folk till det helt avgörande för hela samhällets överlevnad och till en fråga om att undgå Yahwehs vrede. Här blir lösningen att tvångsupplösa äktenskapen med de främmande kvinnorna och det är lätt att inse symbolvärdet i detta, för att bevara det heliga släktet, med även signalvärdet gentemot gruppens medlemmar om vad som är ett accepterat beteende. Men frågan kvarstår, utifrån Nagels uppfattning om såväl etnicitet som sexualitet som föränderliga begrepp, och utifrån identitetsprocessteorin som ser även identitet som något föränderligt, vilka dessa främmande kvinnor var. Tidigare forskning, med Bob Becking, har redogjort för spekulationerna om att de främmande kvinnorna inte alls var av utländsk etnicitet utan att de utgjordes av en grupp kvinnor som stannade kvar i landet under exilen och som av återvändarna från exilen uppfattades som konstiga, främmande, utländska (Becking, 2011, s. 61-62). Här kan man, bedömer jag, också spekulera i om männen som gifte sig med de främmande kvinnorna gjorde det för att undanröja hot mot just den egna identiteten, samtidigt som Esra tvångsupplöser just dessa äktenskap för att undanröja hot mot den kollektiva identiteten?

I min innehållsanalys av 2 Kung 22-23 och av Esra så framträder detta med kultisk renhet och orenhet och förhållande till andra folk som något centralt. Något som också framträder är vad jag kallar den ovetande ledaren, vilket gäller både Josia och Esra och därigenom deras behov av sanningssägare/visselblåsare.

I texterna i 2 Kung 22-23 och i Esra framträder tydligt bilden av att Josia är fullständigt omedveten om att hela lagboken, som sedan hittas i templet, har försummats, och att Esra är fullständigt omedveten om de blandäktenskap som ingåtts i Jerusalem, även av präster. Texten betonar verkligen ledarnas okunskap gällande dessa oegentligheten som för att frånta dem allt ansvar för dessa. De kan inte göras ansvariga då de inte varit medvetna om dessa överträdelser. Utifrån Kims resonemang skulle lagboken som hittas, 5 Mos (Monroe, 2011, s. 4), utgöras av material som blivit bortglömt under det assyriska styret (Kim, 2005, s. 227), trots att Assyrien inte påtvingade sina vasaller sin statsreligion, och att Josias reform därför innebär en återupplivning av detta bortglömda material och inte en protest mot det assyriska styret i sig (Kim, 2005, s. 225).

Jag bedömer att det är själva lagboken i 2 Kung 22-23 som uppträder som sanningssägare/visselblåsare. Men även profeten Hulda som tillfrågas om det som står skrivet i lagboken utgör en sanningssägare/visselblåsare. När Josia får lagboken uppläst för sig så inser Josia vad som är fel, att hela lagboken har försummats och han ser till att hela folket träder in i förbundet. I Esra så är ledaren Esra också fullständigt omedveten om de äktenskap som ingåtts i Jerusalem med främmande kvinnor, trots att även präster gjort detta. Även i Esra krävs två sanningssägare/visselblåsare för att göra Esra medveten om vad som har hänt. Sanningssägarna i Esra uppträder dels som en anonym kollektiv enhet, ledarna, dels som en namngiven person, Shekanja.

Tidigare forskning har, enligt Moffat, ibland uppfattat Esra som svag i sitt agerande (Moffat 2014, s. 17) trots det officiella uppdrag Esra har och de officiella befogenheterna att utse domare bland alla folk som bekänner sig till Yahweh alltså även utanför Yehud (Moffat 2014, s. 34). Detta utifrån textens beskrivningar av hur Esra reagerar med stor och tydlig sorg när han informeras om giftermålen med de främmande kvinnorna som hotar det heliga släktet. Donald P. Moffat har analyserat Esra utifrån Victor Turners modell för det sociala dramat och ser Esras handlandet på ett annat sätt. Enligt Moffat är Esras handlande kultiskt mycket kraftfullt och förvandlar det som har hänt till en social kris som det lokala ledarskapet måste lösa. Moffat anser att Esras handlande mer eller mindre tvingar det lokala ledarskapet att agera då man inte kan ignorera en högt uppsatt person som ägnar sig åt självförödmjukelse på det sätt som Esra gör genom att visa tecken på stor sorg men även genom sitt användande av bön, (Moffat 2014, s. 157-159).

Jag bedömer att 2 Kung 22-23 och Esra visar att det såväl före exilen, i 2 Kung 22-23, som efter exilen i Esra finns en kris gällande identiteten, både den individuella och den kollektiva identiteten. Tiden före exilen innebär en kris för den kollektiva identiteten där hela lagboken som hittas, 5 Mos, har försummats. Detta får sägas utgöra en allvarlig kris då inget i lagboken har följts, vilket av Kim i den tidigare forskningen har tolkats i termer av att materialet har glömts bort under långa assyriska styret (Kim, 2005, s. 227). Josia åtgärdar krisen gällande den kollektiva identiteten genom att läsa upp lagboken för folket och genom att hela folket sedan träder in i förbundet. Efter detta ägnar sig Josia åt ett intensivt kultiskt renande av landet vilket man skulle kunna tolka i termer av att det genomförs för att stärka den kollektiva identiteten ytterligare. Utifrån lagboken som hittats centraliserar Josia kulten till Jerusalem och inför ett officiellt påskfirande som innebär något nytt, en påsk som inte firats på detta sätt tidigare. Detta skulle kunna ses som ytterligare en förstärkning av den kollektiva identiteten och känslan av samhörighet inom gruppen. Tidigare forskning har även påpekat att huvudsyfte med Josuas reform inte är en centralisering utifrån reglerna i 5 Mos, för då skulle formuleringar därifrån kunna ha använts i 2 Kung 22-23 för att motivera Josias reform (Monroe, 2011, s. 5). Istället innebär reformens huvudsyfte en centralisering av kulten och ett budskap om en Gud som inte låter sig avbildas, som dyrkas endast i Jerusalem och att det finns präster som är väl insatta i Gudens lagbok (Monroe, 2011, s. 7). Man kan tolka agerandet av Josia i 2 Kung 22-23 som att det finns ett behov, utifrån krisen för den kollektiva identiteten, att markera utåt vem man är, gentemot andra folk, även om tidigare forskning med Kim betonar att attacker mot kultplatser i Samarien inte ska ses som historiska händelser utan som ritual (Kim, 2005, s. 231). Man kan ändå tolka agerandet som en markering gentemot andra att vi inte tolererar andra gudar och absolut inte i vårt eget tempel samtidigt som detta fungerar som ett sätt öka samhörigheten inom den egna gruppen.

När det gäller situationen efter exilen, då texten i Esra utspelar sig, så finns det också tecken på kris när det gäller identitet. Efter exilen finns det, som jag uppfattar det, utifrån texten, ett behov av att

stärka hur den kollektiva identiteten ser ut, vad den innebär, ett behov av att stärka gruppens samhörighet efter att folket levtt åtskilda i två grupper under exiltiden.

Här är det inte lagboken i sin helhet som har försummats utan nu är det en endast enda aspekt som försummats, men som kan tolkas som helt avgörande för hela samhällets överlevnad, och för att undgå Yahwehs vrede. Här framträder bevarandet av det heliga släktets helighet, dess utvaldhet, som hotas genom att det heliga släktet blandas med andra folk. Den tidigare forskningen identifierar att giftermål med främmande kvinnor möjligen var kontroversiellt men ändå relativt vanligt i Jerusalem när Esra kommer dit (Moffat, 2013, s. 110). Det sätt som krisen med de främmande kvinnorna kommer till sin lösning stärker gruppens kollektiva identitet på två sätt. Dels blir det en försäkran om att vi verkligen är det heliga släktet och vi ska inte blanda oss med andra folk, dels blir det en kraftfull varning. Om vi blandar oss med andra folk så kommer de äktenskapen att upplösas med tvång.

Något som jag uppmärksammat i min innehållsanalys av texten i Esra gäller agerandet hos de män som gjort sig skyldiga till att gifta sig med främmande kvinnor, avseende agerandet efter det att äktenskapen har upplösts med tvång. Jag har nämligen uppfattat att det, utifrån texten i Bibel 2000, finns en skillnad avseende hur de skyldiga männen agerar. I uppräknningen av de skyldiga männen anges, men endast efter de fyra första namnen, prästerna, att de offrade en bagge i skuldoffer, Esra 10:18-19. Det anges inte att de övriga skyldiga männen offrade något. Man kan spekulera i om anledningen är att de fyra första namnen avser präster och att deras skuld, som präster och föredömen, bedöms som större än de övriga männens, eller om att de utför sitt offer för kollektivet.

Enligt tidigare forskning avseende Esra så sammansmälter i texterna uppfattningen om helighet och rituell renhet. De uppfattningar som tidigare avsett helighet och rituell renhet, och som gällt för präster, kommer nu att gälla folket i sin helhet. Genom beskrivningen hela folket som heligt och vända detta mot de främmande kvinnorna blir detta en etnisk gränsmarkör och en kontroll av grupptillhörighet. I texterna beskrivs de främmande kvinnorna och folken i landet utifrån termer som är kopplade till kultisk renhet (Southwood, 2012, s. 126-127). Southwood poängterar att orenhet som oftast kopplas till orenhet i samband med menstruation används för att beskriva opassande äktenskap. För precis som den menstruerande kvinnan är otillgänglig för sin make, så är folken i landet också otillgängliga (Southwood, 2012, s. 137).

Jag har även i min innehållsanalys av texten i Esra uppmärksammat att texten i Bibel 2000 anger att de skyldiga männen skickade bort kvinnor och barn och att det av texten framgår som att de gör det nu, genast, Esra 10:44. När det gäller prästerna så uttrycker sig texten i Bibel 2000 på ett annorlunda sätt än gällande de övriga männen. Här anger texterna att prästerna förband sig att skicka iväg sina kvinnor, Esra 10:19, men det anges exempelvis inte inom vilken tidsrymd. I texten nämns inget om prästernas barn, inget om att de förband sig att skicka iväg sina barn. Man kan då fråga sig om det var så att prästernas äktenskap med de främmande kvinnorna i sig var barnlösa, till följd av hög ålder eller fruktsamhet, eller om det var så att prästernas barn faktiskt inte skickades bort?

Man kan sammanfattningsvis säga att andra Kungaboken 22—23 handlar det om att göra det rätta, genom att i fysisk mening ta bort, rensa bort, tecken på avgudadyrkan och andra gudar. Krisen gällande den kollektiva identiteten är djup omfattande då lagboken i sin helhet har försummats, inte följts till någon del. I texterna saknas, i jämförelse med Esra 9—10, anklagelser mot enskilda mot individer för några överträdelser av den lagbok man nu funnit i templet. Det finns inte heller, i

jämförelse med Esra 9—10, någon namngivning av enskilda utan i stället är det hela folket som en kollektiv enhet som agerar, som grupp, och hela folket som träder in i förbundet. När det gäller Esra 9-10 ligger fokus på folkets renhet, ett avståndstagande gentemot andra folk, mot främmande kvinnor och upplösningen av de äktenskap som ingåtts med främmande kvinnor. Här ses hotet mot den kollektiva identiteten som ett hot mot hela samhällets existens genom att en enda aspekt av lagen försumrats, den att hålla det heliga släktet avskilt. Görs inte detta avskiljande, är uppfattningen, att hela det heliga släktet kommer att gå under och uppfyllandet av samtliga andra lagbud saknar då betydelse.

## 10. Slutsatser

Jag anser att de huvudkategorier som jag fått fram genom en innehållsanalys övergripande kan sägas handla om kollektiv identitet och att de texter som jag har undersökt kan förstås utifrån identitetsteori.

Men vad mer är det som framträder vid en innehållsanalys av texterna?

### 10.1 Visselblåsare/sanningssägare

En likhet mellan texterna i 2 kung 22–33 och texterna i Esra 9–10, som framträder vid en innehållsanalys, är att de innehåller sanningssägare/visselblåsare som upplyser Esra respektive Josia om de missförhållanden som råder och får dem att agera. Innan sanningssägarna/visselblåsarna framträder i texterna så är ledarna, Josia respektive Esra, totalt ovetande om att något är fel. Josia har ingen aning om att hela lagboken, som sedan hittas i templet, har försumrats. Esra har ingen aning om att blandäktenskap har ingåtts, i Jerusalem, till och med av präster.

I 2 Kung 22–33 finns det som jag ser det två sanningssägare. Den ena sanningssägaren utgörs av den lagbok som hittas. När Josia får denna lagbok uppläst för sig inser han hur det ligger till, vilka felaktigheter som har begåtts, att hela lagboken har försumrats och skriker till verket för att rätta till detta. Men innan Josia agerar så rådfrågas även den kvinnliga profeten Hulda om det som står skrivet i den lagbok som hittats. Profeten Hulda kan därmed ses som den andra sanningssägaren i berättelsen. Det beskrivs sedan hur Josia renar landet och firar påsk som ingen kung före honom, att han låter alla träda in i förbundet. Här finns även ett visst mått av brutalitet när det skildras hur Josia gör för att göra främmande kultplatser och altare orena.

I Esra finns det även två sanningssägare. Dels en anonym kollektiv enhet i form av ledarna som upplyser Esra om missförhållandet, att män har tagit sig hustrur ur de främmande folken, dels en namngiven sanningssägare i form av Shekanja som kräver att Esra agerar genast. Av texten framgår att Esra själv är omedveten om missförhållandena innan han informeras om dessa. Lösningen blir brutal, en tvångsupplösning av äktenskap där de främmande kvinnorna, och de barn de fött, skickas iväg. Jag bedömer allmänt att texterna i 2 Kung och Esra beskriver oroliga tider, om grupper som ställs mot varandra och om samhällets reaktion.

### 10.2. Innehållsanalysen som metod

Min bedömning, enbart utifrån en innehållsanalys, är att det svårt att tolka vad som händer i texten och hur det ska förstås. Det är, som min innehållsanalys pekade mot, att texterna beskriver olika former av reaktioner från samhällets sida när samhällets intressen hotas och att såväl Josia som Esra kan ses just som representanter för eller som uttryck för dessa samhällsliga reaktioner. Men vad

dessa reaktioner står för eller varför de genomfördes kan, bedömer jag, inte att en renodlad innehållsanalys kan ge svar på.

Jag bedömer ändå, utifrån min innehållsanalys, att 2 Kung 22—23 beskriver politiskt mer instabila och oroliga tider och förhållanden än de som beskrivs i Esra. Det finns detaljer som skiljer texterna åt men det är svårt att, endast utifrån en innehållsanalys, komma fram till hur dessa skillnader ska förstås, varför de finns eller vad skillnaderna kan betyda, varför ingen namnges som felande i 2 Kung 22-23 medan namngivandet av de som felat är viktigt i Esra.

Jag bedömer att enbart använda sig av en innehållsanalys fungerar som ett första steg för att analysera en text. Sedan behövs stöd av tidigare forskning som analyserat texterna utifrån andra metoder eller modeller för att kunna komma vidare. Av den tidigare forskning som jag studerat finner jag att den modell för det sociala dramat som Moffat använder sig av på ett tydligt sätt för att klargöra Esras handlande, utifrån ett rituellt och kultiskt handlande, och varför detta handlande i det samhället har en sådan styrka och tvingar det lokala ledarskapet att agera. Likaså kan jag se hur Shekanja, som jag kallat visseblåsare/sanningssägare, utifrån modellen för det sociala dramat utgör en del av det lokala ledarskapet, som Esra genom sitt rituella och kultiska handlande, tvingar att agera.

Min bedömning är alltså att en renodlad innehållsanalys kan användas som ett första steg för att analysera en text. I nästa steg behövs hjälp av tidigare forskning som använt sig av andra och flera metoder för att tolka texterna. Enbart en innehållsanalys kan aldrig göra jämförelserna mellan 5 Mos och Josias agerande, eller jämförelserna mellan, det Moffat kallar, Exodusparadigmet och textens utformning i Esra. Men den kan uppmärksamma likheter mellan 2 Kung och Esra, som exempelvis ovetande ledare, vilka behöver informeras av visseblåsare/sanningssägare, för att kunna agera.

### **10.3. Den kollektiva identiteten, reformerna och identitetsteori**

När det gäller beskrivningen av den kollektiva identiteten, som texten före exilen i 2 Kung 22–23 beskriver, så bedömer jag att det är en kollektiv identitet i svår kris som beskrivs och att det är en kris i dubbel mening. Hela lagboken har försummats under det 60 åriga assyriska styret och i princip glömts bort, vilket kan ses som en kris för den kollektiva identiteten, att det som binder samman saknas. Samtidigt bedömer jag att Josias agerande, för att återinföra lagboken, för att införa ett officiellt firande av påsken och genom att centralisera kulten till Jerusalem även detta innebär en kris för den kollektiva identiteten, för den som faktiskt existerar när Josia genomför sin reform. Detta då Josias förstörande av kultplatser, som traditionellt använts av Israels folk (Monroe, 2011, s. 7), till förmån för en centralisering av kulten, innebär, anser jag, ett angrepp på den personliga fromheten, den delen av religionen, som trots allt har fungerat och levt vidare under assyriskt styre, och är därmed ett angrepp på den kollektiva identitet som funnits, utan lagbokens hjälp. Här kan man också, anser jag, se ett hävdande av en kollektiv identitet, en som agerar utåt, mot andra och som illustreras av Josias kultiska renande av landet, som något som görs för att stärka den egna gruppen.

När det gäller beskrivningen av den kollektiva identiteten efter exilen, som beskrivs i Esra 9–10, så är läget enligt texten sådant att endast en aspekt av lagen har försummats, nämligen att hålla det heliga släktet avskilt från andra folk. I övrigt tycks man följa alla lagbud. Samtidigt upplevs just denna aspekt som försummats som ett stort hot mot hela samhällets existens och som något helt avgörande. Att följa alla andra lagbud saknar betydelse om hela det heliga släktet i sig går under.



Här kan man, efter exilen, se ett behov av att stärka gruppens gemenskap inåt, att stärka den kollektiva identitetens innehåll, samtidigt som man genom detta effektivt markerar avstånd gentemot andra folk.

Jag bedömer att texterna i 2 Kung uttrycker en kollektiv identitet. Det är en kollektiv identitet före Josias religiösa reform som, bland annat, innebär en acceptans av främmande kulturer och en acceptans av att det finns flera olika traditionella israelitiska kultplatser som används. Det är även en identitet som innebär att det inte finns ett officiellt påbjudet påskfirande.

Den reform som Josia sedan genomför, utifrån den lagbok som hittas i templet, innebär att främmande kulturer inte längre accepteras. Josia genomför en veritabel kultisk rening av landet innan han påbjuder ett officiellt påskfirande i landet. Josias reform innebär, enligt texten, att främmande kultplatser förstörs, gör kultiskt orena och att främmande kultföremål även förstörs i grunden, krossas till grus, men även att främmande kulters präster dödas. Utöver detta innebär reformen även att traditionella israelitiska kultplatser förstörs för att kulten ska kunna koncentreras till Jerusalem. Man kan se detta som ett uttryck för att stärka den kollektiva identiteten, som ett behov som har uppstått under 60 år av assyrisk överhöghet, väl före exilen till Babylon. Den religiösa reformen under Josia skulle kunna sammanfattas som koncentration, en koncentration av kulten till Jerusalem.

I Esra 9–10 uttrycks en kollektiv identitet, före Esras religiösa reform, som bland annat innebär en acceptans av att israelitiska män gifter sig med kvinnor som benämns som främmande kvinnor. Man kan fråga sig vad den kollektiva identiteten i övrigt innebär, att samtliga alla andra lagbud följs eller att inga andra lagbud följs? Den religiösa reform som Esra genomför skulle kunna ses som en expansion av de helighetsregler som gällt för präster till att gälla hela folket utan undantag. Enligt texten upplöser Esra äktenskapen med de främmande kvinnorna med tvång för att det heliga släktet inte ska hotas. Man kan se detta som ett uttryck för att stärka den kollektiva identiteten efter exilen till Babylon som gjort att befolkningen levit åtskilda med samhällets elit förvisade till Babylon.

De båda reformerna kan på ett sätt ses som varandras motsatser. För i 2 Kung är det centrala en koncentration, en koncentration av kulten till Jerusalem, och i Esra är det centrala en expansion, en expansion av helighetsreglerna för präster så att dessa kommer att gälla för hela folket. Båda dessa reformer får emellertid samma effekt, nämligen ett avståndstagande till främmande folk och kulturer. På det sättet liknar reformerna varandra.

Hur kan då det som beskrivs i Esra 9–10 avseende upplösningen av äktenskapen med de främmande kvinnorna med tvång förstås utifrån identitetsteori? Jag bedömer att texten återspeglar olika sätt att handskas med identitetskriser. De som gifter sig med främmande kvinnor har, bedömer jag, en Information processing orientation (Berzonsky, 2012, s. 58) medan majoriteten som vinner har en Normative processing orientation (Berzonsky, 2012, s. 59).

Jag bygger detta på att individer som har en Information processing orientation utmärks av en öppen, välinformerad utgångspunkt och som använder argumenterande strategier (Berzonsky, 2012, s. 58, 59). Detta innebär en teori om sig själv som består av välintegrerade men differentierade konstruktioner avseende självet som möjliggör en flexibel uppfattning om självet som en enhet och med en känsla av helhet (Berzonsky, 2012, s. 71). Denna grupp i Esra skulle då, bedömer jag, utifrån ett argumenterande funnit det mest fördelaktigt att gifta sig med främmande kvinnor för att måhända hantera en identitetskris.

Majoriteten som vinner skulle då, bedömer jag, kunna sägas ha en Normative processing orientation. Utgångspunkten är då såväl inflexibel som sluten där individen använder sig av likformighet för att bevara och upprätthålla sin egen självuppfattning och att man är på sin vakt mot information som hotar kärnvärden och övertygelser (Berzonsky, 2012, s. 58, 59). Det innebär en integrerad teori om självet med en stel organisation av konstruktioner rörande självet där religiösa, eller nationalistiska uppfattningar, ger en normativ uppfattning av ett själv som är giltig över tid och som fortsätter (Berzonsky, 2012, s. 71). Här använder sig majoriteten, bedömer jag, av en kombination av religiösa och nationalistiska uppfattningar för att upplösa äktenskapen med de främmande kvinnorna och genom detta uppnår de, utifrån sitt sätt hantera identitetskriser, de må ha upplevt ett hot mot den upplevda identiteten genom att andra har gift sig med främmande kvinnor, att ordningen är återställd, genom likformighet, när äktenskapen med de främmande kvinnorna blir upplösta.

Sammanfattningsvis anser jag att texterna i 2 Kung och Esra ger oss kunskap om den tidiga israelitiska identiteten, under förutsättning att det som framkommer vid en innehållsanalys analyseras vidare i ljuset av tidigare forskning och identitetsteori.

## 11. Käll- och litteraturförteckning

### 11.1. Källor

Andra Kungaboken och Esra, i den översättning som de återges i *Bibel 2000*. Stockholm: Verbum förlag AB.

### 11.2. Litteratur

Albertz, A. (1994). A history of Israelie religion in the old testament period. Volume 2: from the exile to the maccabees. London: SCM Press Ltd.

Becking, B. (2011). *Ezra, Nehemiah, and the Construction of Early Jewish Identity*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Berzonsky, D., B. (2012). A social-cognitive perspective on identity construction. I Schwartz, J.S., Luyckx, K. & Vignoles, L.V. (Red.) (2012). *Handbook of identity theory and research. Volume 1. Structures and processes*. New York: Springer.

Bird, A. P. (1997). *Missing persons and mistaken identities. Women and gender in ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press.

Dillon, R.F., Worthington, L.R. & Moradi, B. (2012). Sexual Identity as a Universal Process. I Schwartz, J.S., Luyckx, K. & Vignoles, L.V. (Red.) (2012). *Handbook of Identity Theory and Research. Volume 2. Domains and Categories*. New York: Springer.

Eriksson, LO., Norin, S. & Scheuer, B.(2009). Böckerna. I Eriksson, LO., Viberg, Å. (Red.) (2009). *Gud och det utvalda folket. Inledning till Gamla testamentet*. Stockholm: Verbrum AB.

Jaspal, R. (2014). Social psychology debates about identity. I Jaspal, R. & Breakwell, G. M., (2014) *Identity Process Theory. Identity, Social Action and Social Change*. Cambridge: Cambridge university press.

Kim Ji-Sun, G. (2014). Foreign women: Ezra, intermarriage and Asian american women's identity. *Feminist theology*, Vol. 22, No 3, 241-252.

Kim, Uriah, Y. (2005). *Decolonizing Josiah. Toward a postcolonial reading of the deuteronomistic history*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.

Kroger, J. & Marcia, E., J. (2012). The Identity Statures: Origins, Meanings and Interpretations. I Schwartz, J.S., Luyckx, K. & Vignoles, L.V. (Red.) (2012). *Handbook of Identity Theory and Research. Volume 1. Structures and Processes*. New York: Springer.

Laird, D. (2016). *Negotiating power in Ezra-Nehemia*. Atlanta: SBL Press.

- Levin, Y. (2016). Ezra's social drama. Identity formation, marriage and social conflict in Ezra 9-10. *Hebrew Studies*, 57, 455-458.
- Lundman, B., & Hällgren Granheim, U. (2017). Kvalitativ innehållsanalys. I Höglund Nielsen, B., & Granskär, M. (Red.) (2017). *Tillämpad kvalitativ forskning inom hälso- och sjukvård*. Lund: Studentlitteratur AB.
- McAdams, P., D. (2012). Narrative Identity. I Schwartz, J.S., Luyckx, K. & Vignoles, L.V. (Red.) (2012). *Handbook of identity theory and research. Volume 1. Structures and processes*. New York: Springer.
- Moffat, P., D. (2013). *Ezra's social drama. Identity formation, marriage and social conflict in Ezra 9-10*. London: Bloomsbury T&T Clark.
- Monroe, L., A.S. (2011). *Josiah's Reform and the Dynamics of Defilement. Israelite Rites of Violence and the Making of a Biblical Text*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, J. (2003). *Race, Ethnicity and Sexuality. Intermate Intersection, Forbidden Frontiers*. New York: Oxford University Press.
- Nelson, C., & Woods, H., R, Jr. (2014). Content analysis. I Stausberg, M. & Engler, S. (Red.) (2014). *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. Abingdon: Routledge.
- Oren, N. & Bar-tal, D. (2014). Collective identity and intractable conflict. I *Identity process theory, social action and social change*. (2014). Jaspal, R. & Breakwell, M., G. (Red.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Roxane de la Sablonnière and Esther Usborne (2014). Toward a social psychology of social change: insights from identity process theory (2014). I *Identity process theory, social action and social change*. (2014). Rusii Jaspal & Glynis M. Breakwell (Red.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Southwood, E., Katherine (2012). *Ethnicity and the mixed marriage crisis in Ezra 9-10. An anthropological approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Vignoles, L., V., Schwartz J.S. & Luyckx, K (2012). Introduction: Toward an Integrative View of Identity. I Schwartz, J.S., Luyckx, K. & Vignoles, L.V. (Red.) (2012). *Handbook of identity theory and research. Volume 2. Domains and Categories*. New York: Springer.