



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

RKT235 Teologi, examensarbete för magisterexamen, 15 hp

**Paulus som judisk hermeneutiker: Hermeneutiska och
teologiska mönster i Romarbrevet 4**

Paul as Jewish interpreter: Hermeneutical and Theological patterns in Romans 4

Författare: Martin Landgren
Handledare: Gunnar Samuelsson
Ämne: NT med grekiska
Termin: HT 09

Innehåll

1. Inledning s 1

1.1. Syfte s 1

1.2. 1.2. Frågeställningar och textval s 1

1.3. Metod och referenspunkter s 2

2. Hermeneutiska och teologiska förutsättningar s 3

2.1. Paulus och Romarbrevet s 3

2.1.1. Paulus s 3

2.1.2. Romarbrevet s 5

2.2. Paulus skriftsyn med avseende på dess inspiration och användning s 7

2.3. Judisk skrifttolkning tiden kring år 0 s 9

2.3.1. Bokstavlig tolkning s 10

2.3.2. Midrash-tolkning s 11

2.3.3. Peshet-tolkning s 13

2.3.4. Allegorisk tolkning s 15

2.4. Viktiga likheter och skillnader mellan judisk och kristen hermeneutik s 18

2.4.1. Typologi s 18

2.4.2. Uppfyllelse som genomgående företeelse i olika hermeneutiska modeller s 20

2.5. Bilder och tolkningar av Abraham inom judisk teologi s 22

2.5.1 Varför Abraham? s 22

3. Abraham ur Paulus synvinkel: Romarbrevet 4 s 25

3.1. Romarbrevet 4 i sitt sammanhang s 25

3.2. Romarbrevet 4 som *midrash* s 26

3.2.1 Urskiljbara metoder i kapitel 4 s 27

3.2.1.1. Gezerah shawah s 28

3.2.1.2. Dabar halamed me-inyano s 30

3.3. Rom 4 enligt två andra tolkningsmetoder s 32

3.3.1. Peshet i Rom 4? s 32

3.3.2. Typologi i Rom 4 s 34

3.4. Den alternativa Abrahambilden s 36

3.4.1. Skillnaden mellan Paulus syn på Abraham och den gängse judiska synen s 36

3.4.1.1. Teologisk skillnad s 36

3.4.1.2. Hermeneutisk skillnad s 39

3.5. Varför Abrahamsbilden ändras s 40

3.5.1. Kristologisk hermeneutik s 40

4. Resultatredovisning och sammanfattning s 44

4.1. Frågeställningarnas resultat samt sammanfattning s 44

4.1.1. Hur Paulus förstår Abraham i Rom 4 s 44

4.1.2. Hur Paulus använder sig av judisk teologi och tradition kring Abraham i Rom 4 s 45

4.1.3. Hur Paulus använder sig av judisk hermeneutik i Rom 4 s 45

4.1.4. Varför Paulus Abrahamsbild skiljer sig från den gängse judiska s 46

4.2. Syftets uppfyllande s 47

4.3. Vidare forskning s 47

5. Litteratur och referenser s 48

5.1. Litteratur s 48

5.2. Övriga källor s 49

1. Inledning

Paulus förhållande till skriften tycks utifrån vår västerländskt metodologiserade hermeneutik ofta märklig, svårförståelig och tycks ibland för den moderne läsaren så långsökt att man tycker sig kunna tala om skriftförvanskning.¹ Så är naturligtvis inte fallet; det måste anses som nödvändigt för ens förståelse av Paulus att man för ett ögonblick försöker att nå klarhet i hur han själv tänkte kring och förstod främst heliga texter. Det är utan tvekan värt mödan att undersöka hur man såg på textförståelse och hermeneutik inom Paulus sammanhang för att utröna hur man förstod honom i hans samtid.

Paulus växte upp och fick en, tyder mycket på, fariseisk utbildning vilket torde innebära att han måste ha varit mycket väl förtrogen med de rådande textkonventionerna och sätten att tolka inom denna riktning. Därför torde det vara ett intressant projekt att försöka förstå hur Paulus förhöll sig till sina lärares tolkningsmetoder. Denna uppsats har vilket kan läsas under 1.1. syftet att förstå Paulus hermeneutik. Att få tränga in i denna värld av judisk exegetik kring år 0 är, bör sägas, inte helt enkelt men mycket givande.

1.1. Syfte

Syftet för denna magisteruppsats är dels att *få en djupare förståelse för Paulus som teolog och hermeneutiker utifrån ett judiskt perspektiv*, dels, om det låter sig göras, *försöka utröna på vilka sätt och varför Paulus skiljer sig från gängse judiska teologiska mönster*.

1.2. Frågeställningar och textval

Föreliggande uppsats frågeställning kommer således att vara fyrfaldig, för att täcka in så stora områden att syftet skall kunna uppfyllas på ett meningsfullt sätt, och lyder således: *Hur förstår Paulus Abraham i Romarbrevet 4? Hur använder sig Paulus av judisk teologi och tradition kring Abraham i Romarbrevet 4? Hur använder sig Paulus av judisk hermeneutik i Romarbrevet 4? Hur och varför skiljer sig Paulus från judisk teologi och tradition kring Abraham i Romarbrevet 4?* Möjligheten finns att ordningen för de enskilda frågeställningarnas svar behöver justeras under uppsatsens gång. Denna första uppställning skall endast ses som ett sätt att försöka fånga in hela området.

Som synes är materialet Romarbrevet 4. Anledningen till att just denna passage utvalts är dels att Romarbrevet som helhet med stor säkerhet är skrivet en relativt lång tid

¹ Hays 1989:39

innan den totala brytningen mellan kyrka och synagoga var ett faktum.² Dessutom finns det goda skäl att antaga, speciellt med tanke på det nya perspektiv på paulinsk teologi som växt fram under senare år,³ att Paulus som Kristusefterföljande fortfarande var jude och farisé i sitt eget sätt att tänka och att det detta för med sig torde vara närvarande i hans teologi och hermeneutik.⁴ Därutöver kan nämnas att det tema som behandlas i Rom 4 är signifikant för stora delar av judendomen,⁵ och att just denna passage faktiskt kan ses som ett utmärkt exempel på just judisk texttolkning i stort.⁶

1.3. Metod och referenspunkter

Den metod som kommer att användas är en jämförande textstudie som utgår från Rom 4. Därmed kommer framförallt Longneckers definitioner av dels det mycket svårdefinierade begreppet *midrash*, dels av begreppet *peshet*, att vara styrande (se nedan under 2.3.2.), även om andras belysande av begreppet kommer att beaktas när så är nödvändigt för jämförelsens skull. Longneckers definition är också den som kommer att vara den jag använder mig av i fråga om de så kallade hillelitiska tolkningsreglerna (se vidare nedan under 2.3.2).

² Romarbrevet räknas allmänt vara skrivet omkring år 56 (jfr Dunn 1988:xliv), några årtionden före slutgiltiga brytningen skedde mellan kyrka och synagoga.

³ För en översikt, se Dunn 1988:lxiii-lxxii

⁴ Jfr Dunn 1988:xli

⁵ Dunn 1988:196

⁶ Dunn 1988:197

2. Hermeneutiska och teologiska förutsättningar

Innan Rom 4 kan börja undersökas noggrannare är det på sin plats att sätta in såväl Paulus som kapitlet i en vidare kontext så att man skall kunna förstå vilka judiska hermeneutiska och teologiska konventioner Paulus hade att förhålla sig till; utan denna kunskap missar man också att uppfylla en del av uppsatsens syfte. Det kommer också att vara nödvändigt att göra en kortare presentation av tidig kristen hermeneutik eftersom den har vissa skärningspunkter med såväl Paulus hermeneutik, som *peshet*-metodik och allegori för att kontextualisera bilden något. Dels kommer alltså detta kapitel att innehålla tidigkristen hermeneutik samt själva brevets och författarens kontext, och dels kommer också kapitlet att innehålla en presentation av judisk hermeneutik samt en redogörelse om judisk Abrahamsteologi vid denna tid.

2.1. Paulus och Romarbrevet

För att förstå huvuddragen i Romarbrevets kontext kommer nedan i varsin underrubrik författaren och brevkontexten att presenteras.

2.1.1. Paulus

I en snabbskiss över Paulus liv kan man utgå från följande grundläggande biografiska notiser: Paulus föddes antagligen några år efter år 0 under namnet Saul i Tarsus i Kilikien, nuvarande södra Turkiet, och han kan ha dött ca år 66 e v t, i Rom under kejsar Neros förföljelse av de kristna.⁷ Han var jude, och enligt NT var han dessutom medborgare i såväl staden Tarsus⁸ som i Romarriket.⁹ Den information NT själv ger i övrigt om Paulus är att han var uppfostrad som farisé (Fil 3:5, Apg 26:5) och studerade en tid under rabbi Gamaliel i Jerusalem (jfr Apg 22:3).¹⁰ Han förföljdes av nit för sin judiska tro de kristna, men blev under dessa förföljelser själv en kristen på vägen till Damaskus (Apg 9:1-2, 3-9), vilket borde ha skett något eller några få år efter Jesu död, i början eller mitten av trettioåret.¹¹ Därefter reste han efter en längre tids frånvaro från några säkra källor runt och missionerade för främst icke-judar (vilket förklarar hans epitet "hednamissionären" som man återfinner i traditionen). Dessa händelser har av forskare godtagits som mer eller mindre autentiska. Därutöver kan man från de brev

⁷ Jfr Tellbe 2002:67

⁸ Jfr Tellbe 2002:23, Apg 21:39

⁹ Cross & Livingstone (red.) 2005:1243, jfr Apg 16:35-39, 22:25-28, 25:6-12

¹⁰ Jfr Cross & Livingstone (red.) 2005:1243

¹¹ Jfr Cross & Livingstone (red.) 2005:1243, Man kan fundera på om inte Paulus snarare förblev en jude, men förstod sin tro i ljuset av Jesus som den judiske Messias (jfr Dunn 1988:ixl-xli).

man fastställt som helt och fullt paulinska utöver detta ana att Paulus hade någon form av retorisk skolning, i olika brev använder han sig av olika retoriska genus, men han är samtidigt omöjlig att enkelt kategorisera utifrån de klassiska retoriska principerna.¹² Paulus verkar vidare ha haft en viss kännedom om den grekiska förställningsvärlden, som kommer till uttryck i hans användande av exempelvis grekisk poesi.¹³

Vad som är än viktigare för denna uppsats och som härmed skall fördjupa överstående snabba skiss något, är att Paulus aldrig upphörde att vara jude och farisé, vilket inte nog kan understrykas.¹⁴

The basic point for our understanding of the letter, however, is that his Jewish and Pharisaic background became and remained an integral part of Paul. His self-identity as a Jew and his concern with the heritage of his people provide one side of the dialouge which contiues troughout the whole letter [.]¹⁵

Detta är någonting som man börjat fokusera mer på under åtminstone de två senaste årtiondena, och som framförallt har haft att göra med att man har reagerat mot en förvriden bild av judendomen under det första århundradet inom framförallt protestantisk kristendom.¹⁶ Detta har också inneburit att man kommit att betrakta de judaister Paulus polemiserar mot i Galaterbrevet som något annorlunda.¹⁷ Paulus vänder sig emot dem, enligt detta nya perspektiv i sin mest utkristalliserade form, därför att de månar om judisk identitet som tar sig uttryck främst i omskärelse och därför ur Paulus perspektiv förkastar Kristus.¹⁸ Detta kan man med säkerhet diskutera länge fram och åter. Dock är det nog rimligt att anta att Paulus själv kände en oerhörd stolthet över att vara jude, men att det för hedningar inte betydde att man därmed behövde vara jude för att bli räddad vilket är två perspektiv vilka också båda kommer till uttryck i den paulinska korpusen. Paulus fariseiska bakgrund är ju också en som ofta kommer till uttryck genom hans brev, och frånsatt hans nya tro på Kristus är det orimligt att tänka sig att denne stolte jude skulle överge hela sin bakgrund i och med att han endast talar om sitt möte med Kristus som en kallelse.¹⁹

¹² Jfr Cross & Livingstone (red.) 2005:1243, Tellbe 2002:76-78

¹³ Jfr Tellbe 2002:22

¹⁴ Jfr Dunn 1988:ixl-xli

¹⁵ Dunn 1988:xli

¹⁶ Tellbe 2002:156-157

¹⁷ Tellbe 2002:155-156

¹⁸ Jfr Tellbe 2002:155

¹⁹ Jfr Dunn 1988:xli

Det faktum att Paulus var farisé torde ha inneburit att han var väl bevandrad i Gamla testamentet, och eftersom han själv var från diasporan så torde det i hans fall ha varit framförallt den grekiska översättningen Septuaginta (härefter förkortad LXX) som han använde,²⁰ samt att han från sin fariseiska skolning torde ha fått en fariseisk tolkningsmetodik.²¹ Det kan utifrån detta vara värt att notera att den pojke, vilket det uteslutande verkar ha rört sig om, som följde den i *Mishna* föreslagna vägen skulle börja studera i rabbinska skolor, som var förlagda i Palestina vid denna tid, vid 15 års ålder, efter att först ha gått i andra så att säga förberedande skolor.²² Apg 23:6 hävdar att Paulus far och farfar var fariséer, vilket torde ha inneburit att även han skulle få samma utbildning, och antagligen hela den väg som var föreskriven av *Mishna*.²³ I så fall får man säga att Paulus från barnsben blivit inskolad i ett fariseiskt tankesätt. Nu kan man samtidigt konstatera att Apostlagärningarna generellt verkar vilja understryka Paulus lagfromhet eftersom Paulus verkar ha varit kontroversiell för många judar, och den underliggande tendensen kan därför ha velat överdriva Paulus judiska nit och möjligtvis generella judiskhet.²⁴ Samtidigt kan man, å andra sidan, åter komma ihåg att Paulus verkar uppvisa en viss stolthet över sin judiskhet:

Paul calls himself a "Hebrew of the Hebrews" (Phil 3:5). Within the context of diaspora Judaism that must mean that Paul was brought up to be very stongly conscious of and proud of his heritage as a member of the Jewish nation.²⁵

Paulus verkar alltså ha haft en gedigen fariseisk utbildning, även om det bör sägas att det är omöjligt att ytterligare verifiera de uppgifter som benämnts om Paulus släktskap med fariséer.

2.1.2. Romarbrevet

Romarbrevets äkthet som paulinsk epistel är tämligen oomstridd,²⁶ och det finns en relativ konsensus att Romarbrevet är skrivet ca år 58 e v t.²⁷ Emedan det finns möjliga överensstämmelser mellan Rom 15:25 och Apg 20:3 om att Paulus skulle ha stannat ca 3 månader i Grekland, säkerligen betydde det Korint, så talar en del för att detta skulle vara

²⁰ Jfr Cross & Livingstone (red.) 2005:1243, Tellbe 2002:22

²¹ Dunn 1988:xli, jfr Longnecker 1999:88-90

²² Tellbe 2002:26 (jfr Dunn 1988:xl)

²³ Tellbe 2002:26 (jfr Dunn 1988:xl)

²⁴ Jfr Cross & Livingstone (red.) 2005:1243; "It [Acts' account of Paul's early activities] was written from a later perspective when the conflict over Gentile converts and the Jewish law was no longer acute and reconciliation was needed".

²⁵ Dunn 1988:xl

²⁶ Dunn 1988:ixl

²⁷ Cross & Livingstone (red.) 2005:1420, Dunn 1988:xlili

platsen där brevet skrevs.²⁸ Brevets slut, från och med 14:23, har utifrån att vissa av dessa delar saknats i vissa handskrifter varit omtvistat men en relativt vanlig hållning är att de handskrifter som saknar dessa är generella förkortningar, istället för att de handskrifter som har dessa delar skulle vara förlängningar, vilket även är utgångspunkten för denna uppsats.²⁹ Det faktum att adressaten i 1:7 och 1:15 utelämnas i vissa av dessa kortare handskrifter gör att man snarast kan förstå det som att Romarbrevets relativt generella karaktär gjorde att det användes som en summering av tron i många olika församlingar.³⁰

Mycket tyder vidare på att Romarbrevet ursprungligen var skrivet till församlingen, eller kanske snarare församlingarna, i Rom; det är det troligaste scenariot att den kristna gemenskapen var uppdelad i små husförsamlingar.³¹ Man kan argumentera för att Paulus främst verkar ha en tänkt läsarskara bestående av hednakristna, även om judekristna inte på något sätt var uteslutna, vilket är tämligen viktigt att behålla i sinnet.³² Man bör betänka att om den paulinska korpusen innehåller totalt 89 gammaltestamentliga citat, så återfinns 51 av dessa i romarbrevet!³³

Hur är det då med brevets genre och syfte? Vad det gäller genren så gör Paulus i Romarbrevet en av sina mest systematiserade genomgångar av sin förståelse av den kristna tron, ett slags traktat i brevform är den närmsta genrebestämning man kan göra.³⁴ Man kan dock urskilja andra genrer³⁵ i brevet, främst diatrib, alltså en dialog med en fiktiv dialogpartner och en mängd retoriska frågor som man också kan urskilja tydligt i exempelvis Rom 2:1-3:8.³⁶

Brevets syfte verkar vara mer svårbestämt; ett antal olika dylika verkar ha sammantvinnats. Svårigheten med att definiera syftet med brevet har att göra med att Paulus själv skriver så lite om detta, så att man blir tvungen att försöka utröna varför Paulus skriver brevet utifrån faktorer bortom det som han själv skrivit i frågan.³⁷ Här följer av platsskäl endast en kort genomgång av Paulus förmenta skäl till brevet, något selektivt med tanke på att uppsatsens frågeställningar och syfte skall fokuseras. För det första kan man se syftet utifrån

²⁸ Dunn 1988:xliv

²⁹ Cross & Livingstone (red.) 2005:1421

³⁰ Jfr Cross & Livingstone (red.) 2005:1420- 1422, observera dock Moo's invändning som bygger på Origenes utsagor om att Marcion skulle korta det av anti-judiska skäl, Moo 1996:8

³¹ Jfr Moo 1996:5, 9 (5-9 ger en utökad förståelse av frågan)

³² Moo 1996:9-13

³³ Hays 1989:34

³⁴ Moo 1996:13-14

³⁵ Eller åtminstone stilar, jfr Moo 1996:15, "Recent reserach also suggests that "diatribe" was not so much a genre as a style".

³⁶ Moo 1996:15

³⁷ Jfr Moo 1996:16

Paulus egna omständigheter; han planerade såvitt vi kan förstå en missionsresa till Spanien och behövde understöd, så han skrev ett brev där han redogjorde för sin, som han hoppades att de skulle förstå det, helt och hållet ortodoxa teologi.³⁸ Han kan även, för det andra, ha velat samla hela sin teologi i frågan om judisk/hednisk efterföljelse av Kristus och dess förutsättningar efter en rad strider i frågan.³⁹ För det tredje kan Paulus mycket väl ha hört talas om olika problem i Romförsamlingen. Jämför man med kapitel 16 så verkar han känna många i församlingen i Rom, och kan mycket väl ha varit förtrogen eller känt till vissa omständigheter kring församlingens liv. Vissa forskare menar exempelvis att Paulus hade en idé om att försöka rätta till missförhållanden mellan just judar och hedningar i församlingen; om antalet hedningar i församlingen var stort så kanske, med 14:1-15:13 i medvetandet, det hade uppstått en schism mellan hedningar och judar med tanke på judiska fasteregler etcetera. Paulus kan alltså ha skrivit brevet för att förhindra att någon grupp tryckte ner den andra.⁴⁰ Det faktum att just kapitel 4 har som syfte att visa på rättfärdiggörelsen genom tron som giltig även för stamfadern Abraham säger kanske också något om behovet att visa på en kontinuitet mellan det gamla och det nya.

Inget av ovan nämnda skäl är vare sig helt och hållet verifierade eller i sig stora nog för att brevet skrevs i den form det skrevs. Man får dock tänka in möjligheten att Paulus hade ett antal olika skäl att skriva brevet, som alla på ett eller annat sätt var relaterade till honom och hans situation som missionär, och att de tillsammans, och säkert tillsammans med en rad skäl som inte nämns här, utgjorde syftet till Romarbrevet.⁴¹ Kapitel 4 kan inte på ett direkt sätt sägas förklara brevets syfte på ett enkelt sätt, men rimligen står det där av en anledning relaterad till brevets syfte i sin helhet.

2.2. Paulus skriftsyn med avseende på dess inspiration och användning

Vad hade då Paulus för syn på skriften, och hur använde han den? Det tycks vara av vikt att klargöra vad den inomjudiska texttolkningen hade för syn på skriften för att förstå hur Paulus tänkte, emedan Paulus som konstaterats under 2.1.1. verkar ha haft en fariseisk utbildning.

För första menade alla judiska grupper mellan ca år 0 och ca 100 e v t att skriften var inspirerad av Gud.⁴² Detta kan kontrasteras mot det hellenistiska sättet att tänka

³⁸ Jfr Moo 1996:17

³⁹ Moo 1996:18

⁴⁰ Jfr Moo 1996:19

⁴¹ Jfr Moo 1996:20-21

⁴² Jfr Longnecker 1999:6

kring författares ord som, om än framdrivna av en musa eller något annat, fortfarande var ord som ansågs som helt och hållet mänskliga.⁴³ För det andra ansåg judiska exegeter att

the Torah (whether the Written Torah alone, or both Written and Oral) contained the entire truth of God for the guidance of humans. The transmitted texts for the Jew of the first century, therefore, were extremely rich in content and pregnant with many meanings.⁴⁴

Skriften var alltså ansedd mångfacetterad i fråga om mening. För det tredje ansåg man att det var ens uppgift att arbeta med såväl den bokstavliga meningen med skriften, som de dolda meningarna.⁴⁵ För det fjärde ansåg man att meningen med exegesen av en text var att Guds bud skulle klagöras och efterföljas i den livssituation som det judiska folket eller den egna judiska gruppen stod inför.⁴⁶

Mainline Jewish exegetes of the first century viewed their task as primarily that of adapting, reinterpreting, extending, and so reapplying sacred Scripture to the present circumstances of God's people, both with respect to how they should live ("halakah") and how they should think ("haggadah").⁴⁷

Paulinsk texttolkning förutsätts i denna uppsats mer eller mindre instämma med de fyra ovan nämnda grundhållningarna inom judisk exegetik, emedan Paulus antas ha sett sig själv som jude, även efter sin omvändelse.⁴⁸ Detta styrks dessutom av att det var de judiska tolkningsmetoderna som den tidiga kristna kyrkan i övrigt generellt använde sig av.⁴⁹ Det är dock viktigt att lägga märke till att den fjärde punkten som nämnts ovan var mer specifikt rabbinsk.⁵⁰

Man kan på grund det ovanstående konstatera följande:

He [Paul] maintained without question his earlier beliefs about God and the revelation of God in the Law and the prophets [...]⁵¹

⁴³ Jfr Longnecker 1999:6

⁴⁴ Longnecker 1999:6

⁴⁵ Jfr Longnecker 1999:6-7

⁴⁶ Jfr Longnecker 1999:7

⁴⁷ Longnecker 1999:xxvi

⁴⁸ Jfr "The new perspective on Paul", Dunn 1988, exempelvis s. xv, 5-6

⁴⁹ Jfr Longnecker 1999:xxviii

⁵⁰ Jfr Longnecker 1999:22, jfr även 28-29

⁵¹ Cross & Livingstone (red.) 2005:1244

Sammanfattningsvis måste alltså dessa perspektiv ha varit verksamma även i den fariseiskt skolade individen Paulus liv, om de fakta som presenterades under 2.1.1. är korrekta. Paulus antog alltså troligtvis, utan någon synlig tvekan, under hela sitt liv att skriften var uppenbarad av Gud. I Rom 7:12 läser man, för att exemplifiera, att ”Lagen [...] alltså [är] helig, och budordet heligt, rättvist och gott”⁵². Han borde alltså också som grund för sin exeges anse att skriften innehöll många dolda meningar, att man var förpliktigad att utlägga även skriftens dolda meningar, och att skriften var någonting som måste återtolkas och återtas för varje livssituation den enskilde individen stod inför.

2.3. Judisk skrifttolkning tiden kring år 0

Det är nödvändigt för att kunna urskilja hur Paulus förhåller sig till Abrahamstradition och -teologi i Rom 4 att först utröna vilka olika tolkningsmetoder han kände till och kunde ha använt sig av. Det är dock viktigt att först konstatera att det är svårt att dra upp helt tydliga gränser mellan å ena sidan judisk texttolkning i allmänhet och mer specificerad, exempelvis fariseisk, texttolkning.⁵³ Det kan likaledes vara svårt att göra en helt tydlig distinktion mellan judisk tolkning och hellenistisk tolkning; i många fall gick de in i varandra, vilket ju bland annat kan urskiljas i exemplet med Filon som följer under 2.4. Paulinsk texttolkning verkar, vilket vi kommer att se, både använda sig av judiska metoder och även i någon mån, en judisk-kristen variant av den hellenistiskt påverkade metoden allegori.

Först måste man försöka urskilja vilka judiska metoder Paulus kunde känna till. I de bibliska texter som antingen är skrivna av Paulus själv eller berättar om Paulus så kan man se att han använde sig av åtminstone tre av fyra av den vanligaste sätten att tolka text inom judendomen vid denna tid.⁵⁴ Huruvida Paulus använde sig av den sista, *peshar*-metoden, är dels en fråga om definition, dels en fråga om utsträckning. Klart är att Paulus refererar till tolkningar som uppnåtts genom ett användande av denna metod i exempelvis 1 kor 15:3b-5, men han verkar här främst återge och instämma i en tolkning, inte genomföra den själv.⁵⁵ Vidare är, ifråga om utsträckningen som man kan se nedan, *peshar* närmast tre olika tolkningsmetoder som ibland sammanfaller, ibland inte. Paulus använder sig av vissa delar av *peshar*-metoden, men på vissa punkter är det omöjligt att säga huruvida Paulus egentligen hämtar sin metod ur *peshar*- eller *midrash*-metodik eftersom de på många punkter är oerhört

⁵² Jfr även Rom 15:4

⁵³ Jfr Longnecker 1999:xxii

⁵⁴ Jfr Longnecker 1999:98-99, 100-101, 109-110

⁵⁵ Longnecker 1999:114

lika varandra.⁵⁶ Det är parallellt med detta värt att understryka att Paulus i Apostlagärningarna 13:16-41 använder sig av *peshet*-metodik, men då är man inne på sekundärlitteraturen i avseende på paulinsk texttolkning.

Nedan kommer det nu att följa en genomgång av dessa texttolkningsmetoder och Paulus relation till dessa. Man kan konstatera att dessa traditioner hade många gemensamma referenspunkter.⁵⁷ De fyra olika metoderna var bokstavlig tolkning, *midrash*-tolkning, *peshet*-tolkning och allegorisk tolkning.⁵⁸ Det är viktigt att notera att framförallt den sistnämnda metoden, den allegoriska, är den som mest smälter samman med hellenistiska textkonventioner, och även kristen typologi, vilket medför att den allegoriska tolkningsmetodiken i nedanstående behandling kommer att jämföras med allegoriska tolkningstraditioner i den hellenistiska världen. Man bör vidare lägga märke till det släktskap eller de likheter som råder mellan allegori, typologi och *peshet*- eller *razpeshet*-tolkning.

2.3.1. Bokstavlig tolkning

Inom den rabbiniska litteraturen förekommer ofta rent bokstavliga tolkningar av texten, också kallad *peshat*. Denna tolkning menar Longnecker återfinns som accepterad även när man tolkar med hjälp av, och betonar, andra metoder; "[literal interpretation] was considered basic to all further exegetical developments".⁵⁹ Några forskare menar att denna tolkning var underförstådd och att det om den bokstavliga tolkningen sällan fanns något att disputera.⁶⁰ En del tyder på att denna bokstavliga texttolkning kunde användas i bemärkelsen enkel eller naturlig.⁶¹ Slutligen kan man även sammanfattande konstatera med Longneckers ord:

[E]arly Jewish exegesis used a literalist treatment of Scripture as well as more elaborated forms of interpretation.⁶²

Ur Paulus perspektiv är det värt att notera att hans förhållande torde, utifrån hans bakgrund, vara tämligen analog med de överstående perspektiven. Ingenting hans texter motsäger detta, och man kan även konstatera att Paulus på ett tämligen rakt sätt citerar texter ur GT utan kommentarer för att underbygga en argumentation, som exempelvis i Rom 4:1-8.⁶³

⁵⁶ Longnecker 1999:114

⁵⁷ Jfr Longnecker 1999:xxii

⁵⁸ Jfr Longnecker 1999:14

⁵⁹ Longnecker 1999:16

⁶⁰ Longnecker 1999:15, 98

⁶¹ Longnecker 1999:18

⁶² Longnecker 1999:18

⁶³ Jfr Longnecker 1999:98-100

2.3.2. Midrash-tolkning

Ordet *midrash* betyder, i vid bemärkelse, att söka, eller att läsa upprepade gånger eller att studera.⁶⁴ Problemet är att *midrash* är en mycket svårdefinierad term som kan ses såväl som genre, som attityd till skriften som något man kan kalla metod.⁶⁵ Poängen är dock att man söker i skriften och resultatet är ofta en tolkande utläggning av skriften.⁶⁶

Under ungefär de första två seklerna i början av vår tideräkning görs det ingen tydlig skillnad mellan *midrash*-tolkningen och den bokstavliga tolkningen (*peshat*), vilket tycks tyda på att den sågs som en relativt naturlig tolkning (jfr ovan, 2.3.1.). Det är dock viktigt att lägga märke till att det inom vad som definierades som *midrash* kom att utvecklas även en grupp olika, distinkt definierade metoder för tolkning, vilket blev allt tydligare under en process efter det att man började göra skillnad på *peshat* och *midrash*. Så kom begreppets definition som helhet att lyda som följer när man analyserat det i modern tid:

[A]n exegesis which, going more deeply than the mere literal sense, attempts to penetrate into the spirit of the Scriptures, to examine the text from all sides, and thereby to derive interpretations which are not immediately obvious.⁶⁷

Nu är det viktigt att komma ihåg att detta är en senare definition av begreppet; när rabbinerna själva talade om *midrash* på Paulus tid är det knappast troligt att de hade en så nyanserad definition. Dock kan man som kommer att visas nedan ana redan i Paulus dagar en begynnande spänning inom begreppet som syntes starkare under 200- och 300-talet e v t som hade att göra med att man kunde se en skiljelinje mellan *peshat* och *midrash*.⁶⁸ Det uppkom nämligen strax före denna tidsperiod åtminstone sju regler eller metoder för texttolkning som tillskrivs rabbi Hillel. Man vet mycket lite om Hillels biografi, men han torde ha verkat som laglärd i Jerusalem under kung Herodes tid, under åren 30 f v t-10 e v t.⁶⁹ Oavsett hur det förhåller sig med sanningshalten i påståendet att det var rabbi Hillel som låg bakom dessa tolkningsregler så måste dessa ha funnits mer eller mindre definierade eller åtminstone ha ett användningsområde i den ständigt pågående texttolkningen i Paulus samtid, eftersom de bland

⁶⁴ Longnecker 1999:18, jfr verbet שרר

⁶⁵ Longnecker 1999:xxiii, jfr Moo 1996:256 (not 1)

⁶⁶ Jfr Longnecker 1999:18

⁶⁷ Longnecker 1999:18-19, Se not

⁶⁸ Jfr Longnecker 1999:18-24

⁶⁹ Jfr Cross & Livingstone (red.) 2005:776, Longnecker 1999:19-21, Neusner (red.) 2003:193f,198f

annat tycks utgöra en referenspunkt när Paulus skriver Romarbrevet.⁷⁰ Dessa regler Paulus använder sig av i Rom 4 kan mycket väl senare ha utvecklats, fått en annan terminologi och så vidare, men man kan ana att det bakomliggande var en av grundstenarna för *midrash*-exegetiken, i mer avgränsad, metodisk bemärkelse.⁷¹ Denna mer metodiska form kom senare att vidareutvecklas, först till tretton grundregler under 100-talet e v t, och ”antagligen mycket senare [min övers.]”⁷² till trettiotvå stycken. De första sju reglerna var visserligen ofta innovativa, men hade ett sunt förnuft över sig.⁷³ Ofta får dock först reglerna och sedan naturligtvis tolkningarna sprungna ur användandet av dessa ett något halsbrytande drag över sig om man betraktar dem ur nutida, västerländskt hermeneutisk tradition. Exempelvis fördjupar man sig i analogier, likheter av ord, samma ord eller fras som dyker upp på samma ställe och i förlängningen i de trettiotvå reglerna (även om de dateras till ett senare datum än vad denna uppsats i praktiken behandlar) talmystik, uppbyggande av ett ord till två etc.⁷⁴ Det som dock detta är ett uttryck för och som är vägledande för denna exeges är att finna djupare mening i texten eftersom man, som nämnts under 2.2., såg skriften som innehållande hela Guds sanning.⁷⁵ Det skall dock understrykas att denna ibland till synes spekulativa tolkning av skrift mestadels höll sig till *haggadah*-delen av exegesen, alltså den mer spekulativa läsningen vars mål var att finna mening med exempelvis det etiska, medan *hallakah*, alltså själva den etiska livsföringens regler sällan påverkades i lika hög grad.⁷⁶

En poäng med *midrash*-metodiken är att den bygger på intertextualitet så att ett bibelställe får belysa ett annat.⁷⁷ Om man närmare beaktar rabbi Hillels sju regler, så bygger samtliga på att någon form av relation mellan en given textpassage och en annan etableras eller utnyttjas, om så bara i det att kontexten beaktas, som är fallet i den sjunde regeln, kallad *dabar halamed me-’inyano*.⁷⁸

Ett gott försök att så slutligen sammanfatta *midrash*-exegetikens grundtanke kan tänkas se ut så här:

Midrash starts from a text, a phrase or often a single word; but the text is not simply explained – its meaning is extended and its implications drawn out with the help of

⁷⁰ Jfr t ex Byrskog 2006:111, 125, 127

⁷¹ Jfr Longnecker 1999:19-21

⁷² Longnecker 1999:21

⁷³ Jfr Longnecker 1999:20-21

⁷⁴ Jfr Longnecker 1999: 20-22

⁷⁵ Cross & Livingstone (red.) 2005:1091, Longnecker 1999:22

⁷⁶ Jfr Longnecker 1999:21

⁷⁷ Jfr Yarchin 2004:xvi

⁷⁸ Jfr Longnecker 1999:20

every possible association of ideas.⁷⁹

2.3.3. Pesher-tolkning

Ordet *pesher* kan uttolkas som lösning eller tolkning.⁸⁰ *Pesher* användes främst av den så kallade Qumransekten, som var en judisk sekt av hävd identifierad med esseerna.⁸¹ Man kan urskilja att det fanns tre signifikanta drag inom *pesher*-tolkningen, vilket gör att man tillfälligtvis, som nämnts ovan, snarare kan uppfatta *pesher* som en grupp metoder och inte endast en homogen dylik.⁸² Det är dock viktigt att kommentera att vissa perspektiv ligger snubblande nära varandra, vilket kommer att märkas i det följande.

Det första signifikanta draget som präglade texttolkningen markant var att man såg Skriftens profetior som texter som handlade uteslutande om dem själva; de menade alltså inte heller att dessa passager en gång varit relevanta för Israels folk och nu var relevanta i samband med dem själva, utan såg de aktuella passagerna som handlande uteslutande om den egna komuniteten.⁸³ Qumranförsamlingen var starkt präglade av idén om den snart förestående messianska tidsåldern som inom kort skulle bryta in, och det var den egna gruppens uppgift att förbereda för denna.⁸⁴ Generellt kan man säga att detta speglar gruppens textförståelse; man menade att all Skrift hade en ”beslöjad, eskatologisk mening”,⁸⁵ och därmed skiljde man sig från den rabbinska texttolkningen i *midrash*, som ju menade att texten skulle tala in i den gällande situationen för läsaren.⁸⁶ Summeras dessa olika delar kan man ana att det förelåg någon form av vad man kan kalla uppfyllelseschema inom metodiken, alltså att den föreliggande situationen i komunitetens liv uppfyllde vad den eller den profeten redan hade sagt då eller då. Man kan härmed se att den tidiga kyrkan i Kristus såg en uppfyllelse av Gamla testamentet och därmed hade vissa likheter i sin exeges med Qumransekten.⁸⁷

Qumransekten använde sig för det andra av något som har kommit att kallas *raz-pesher*, som kan utläsas som mysterie(*raz*)-tolkning(*pesher*).⁸⁸ Poängen är nämligen att man menade inom Qumransekten att en person, sektens ledare kallad Rättfärdighetsläraren,⁸⁹ hade

⁷⁹ Longnecker 1999:23, se not

⁸⁰ Longnecker 1999:24

⁸¹ Longnecker 1999:24, jfr även <http://www.lingfil.uu.se/afro/semitiska/qumran/dss01.html>

⁸² Longnecker 1999:113

⁸³ Jfr Longnecker 1999:24

⁸⁴ Longnecker 1999:24

⁸⁵ Longnecker 1999:25, min övers.

⁸⁶ Longnecker 1999:25

⁸⁷ Jfr Longnecker 1999:89

⁸⁸ Longnecker 1999:26

⁸⁹ Jfr Longnecker 1999:27

invigts av Gud i hemligheter ingen annan hade tillgång till, som Rättfärdighetsläraren sedan var satt att undervisa till sektens medlemmar. Dessa hemligheter var en nytolkning av text, jämförbar med den nytolkning av exempelvis Jeremia som sker i Daniels bok (Dan 2:4-7:28). Det fanns alltså två signifikanta delar i *razpeshet*:

The *raz* was communicated by God to the prophet, but the meaning of that communication remained sealed until its *peshet* was made known by God to His chosen interpreter. The chosen interpreter was the Teacher of Righteousness, the founder of the Qumran community.⁹⁰

Denna nytolkning gällde alltid situationer som komuniteten stod inför; bibeltexten applicerades på innevarande situation efter att Rättfärdighetsläraren hade sagt att det var ekvivalent med den eller den situationen i Skriften.⁹¹ Därmed kan man se att såväl uppfylleleschemat som *razpeshet*-perspektivet i relativt lång utsträckning berör och innehåller samma tankar. Den faktiska skillnaden handlar om tolkningsföreträdet; om uppfylleleschemat handlar om *att* man förstår vissa gammaltestamentliga passager som handlande om den egna Qumranförsamlingen så handlar *razpeshet* om *vem* som förstår dessa passager som handlande om den egna församlingen, *vem* som mottager *raz*.⁹²

Det förekom även, för det tredje, att man använde sig av andra textvarianter i sin uttolkning inom *peshet*-tolkningen.⁹³ Detta var naturligtvis styrt av att man hade en profetisk förståelse av texten som in i ens eget sammanhang giltig, och kunde därmed rendera en form av vad man kan betrakta som karismatisk textkritik. Det är dock värt att notera att detta även förekom i rabbinisk texttolkning; skillnaden bestod i vilken utsträckning denna tidiga textkritik användes.⁹⁴ Värt att notera är också att de gånger Paulus använder sig av andra uttolkningar av GT än LXX, verkar de ofta härröra från en läsning direkt av den hebreiska texten.⁹⁵ Ofta förekom också dessa som en spegling av förpaulinska teologiska idéer i urkyrkan.⁹⁶

I övrigt verkar metodiken vid denna tid faktiskt ha legat nära rabbinisk *midrash*, utom på dessa ovan nämnda viktiga områden där Qumranexegetiken överskrider eller försvinner bort från gängse *midrash*-exegetik.⁹⁷

⁹⁰ Longnecker 1999:28

⁹¹ Jfr Longnecker 1999:28-29

⁹² Jfr Longnecker 1999:27, jfr s. 24

⁹³ Longnecker 1999:25-26

⁹⁴ Longnecker 1999:114

⁹⁵ Longnecker 1999:113

⁹⁶ Longnecker 1999:113

⁹⁷ Jfr Longnecker 1999:26f

Kopplingen till Paulus kan i detta fall, som nämndes ovan, sägas vara något mer otydlig. Det man faktiskt kan konstatera är att *raz-pesher*-exegesen och uppfyllelse-scheman var en relativt vanligt förekommande exegetisk metod i urkyrkan, så ur det perspektivet är det inget märkligt att tänka sig att dessa tolkningar var någonting Paulus ofta måste ha stött på.⁹⁸ Metoderna är dock inte i en tydlig form särskilt flitigt använd i Paulus brev.⁹⁹ Det förekommer att Paulus talar om uppfyllelse i sina brev, men det är inte särskilt vanligt förekommande, och när det förekommer handlar det vid ett tillfälle, som redan nämnts, antagligen om en referens till andra urkristna tolkningar.¹⁰⁰ Det som dock skall sägas för att balansera upp den bilden är att när termen *raz* översattes till grekiska översattes den med ordet *μυστήριον*, vilket är ett ord Paulus använder många gånger i sina brev, och åtminstone i tre av de fallen kan man ana att Paulus refererar till detta *μυστήριον* som en tolkningsnyckel, en *pesher*, till frälsningshistorien.¹⁰¹ För att exemplifiera kan man i doxologin i Rom 16:25-27 läsa om den hemlighet som varit dold, men nu blivit uppenbarad och förkunnad över hela världen genom skrifterna.¹⁰² Övriga ställen som kan vara aktuella i detta sammanhang är Kol 1:26-27, samt Ef 3:1-11. Man bör för akribins skull lägga märke till att dessa tre har ifrågasatts som genuint paulinska, särskilt Efesierbrevet. Doxologin i Romarbrevet kan kanske sägas ha starkast ställning bland forskare som genuin paulinsk text, och på grund av platsskäl konstateras här åtminstone denna passage, utifrån Moo's resonemang, som genuint paulinsk.¹⁰³ Icke desto mindre bör poängteras, oberoende av hur man ser på passagera i fråga, att man faktiskt från urkyrkans håll hade en idé om att Paulus använde sig av *pesher*-metodiken i sin textutläggning. Detta kan även återfinnas i talet Paulus håller i en synagoga i Pisidien i Apg 13:16-41.

2.3.4. Allegorisk tolkning

Som nämndes ovan, kan man i den allegoriska textutläggningsmetoden ana vissa likheter mellan judiska, kristna och hellenistiska textmetoder, vilket innebär att samtliga dessa perspektiv kommer att tas med i framställningen. Allegorisk tolkning kan definieras som "speaking one thing and signifying something other than what is said".¹⁰⁴ Det var en inom antik, hellenistisk litterär metodik relativt ofta använd metod som kunde urskiljas så

⁹⁸ Jfr Longnecker 1999:82-87

⁹⁹ Longnecker 1999:114

¹⁰⁰ Longnecker 1999:114

¹⁰¹ Longnecker 1999:115-116

¹⁰² Jfr Longnecker 1999:115

¹⁰³ Jfr Moo 1996:6-9

¹⁰⁴ Cross & Livingstone (red.) 2005:43

tidigt som på 400-talet f v t och växte fram i samband med att utbildningsnivån höjdes i de övre klasserna i den grekisk-romerska världen.¹⁰⁵ Därmed började tänka på nya sätt kring de klassiska myter om gudar och hjältar som cirkulerade i samtiden, och den bokstavliga tolkningen tycktes löjlig. Metoden användes också i ett tidigt stadium för att förstå Homeros verk på ett nytt sätt.¹⁰⁶ Det kom därmed att finnas ett mer eller mindre uttalat axiom kring heliga texter:

[D]ue to the inherent limitations of human understanding, there will always be something in sacred texts that remains undisclosed to glossed reading.¹⁰⁷

Av detta följer naturligt att texten i detta sammanhang torde ha flera lager. Detta innebär också att man kan urskilja en likhet mellan hellenistiskt tänkande kring helig text och judiskt. I båda fallen såg man texten som ett djup som kunde undersökas, även om man höll den heliga textens gudomliga inspiration betydligt högre inom judendomen.¹⁰⁸ Det bör ytterligare nämnas att man hade ett ytterligare sätt att tänka kring helig text:

*Mystery, then, was characteristic of sacred texts.[...] Reading and interpreting religious text in the ancient world was rather a process of participation in the mysteries that they hold.*¹⁰⁹

Texten var alltså ett slags djup som man genom deltagande i och noggrant undersökande av kunde använda för att förstå det gudomliga.¹¹⁰

Man kan se att detta sätt att tänka på ett utpräglat hellenistiskt, allegoriskt sätt avspeglade sig i hela den hellenistiska världen, så även inom vissa delar av judendomen där portalfiguren är Filon av Alexandria (ca 20 f v t- ca 50 e v t). Filon var bosatt just i Alexandria som vid denna tid var ett viktigt centrum för judendomen och han försökte förstå skriften som ett främst platonistiskt verk, även om han verkar ha blivit influerad av fler filosofiska skolor än så.¹¹¹ För att göra detta förstod Filon skriften på ett allegoriskt sätt; en sak betydde en annan, en händelse motsvarade en annan. Utifrån detta kunde han förstå passager i skriften som om de avspeglade en platonistisk huvudidé, nämligen den om den ständiga dikotomin

¹⁰⁵ Yarchin 2004:xii

¹⁰⁶ Cross & Livingstone (red.) 2005:43

¹⁰⁷ Yarchin 2004:xii

¹⁰⁸ Jfr Yarchin 2004:xii och Longnecker 1999:6

¹⁰⁹ Yarchin 2004:xii

¹¹⁰ Yarchin 2004:xii, jfr också för en intressant judisk parallell: Yarchin 2004:xvi

¹¹¹ Cross & Livingstone (red.):1288

mellan å ena sidan den immanenta världens ständiga förändring och å andra sidan den eviga idévärldens förmenta skönhet och oförstörbarhet.¹¹² En huvudfråga för Filon verkar således vara att slå vakt om Guds transcendens, vilket gör att han vänder sig emot vissa antropomorfa inslag i skriften.¹¹³ Filon kunde även erkänna att det bokstavliga planet hade poänger, så länge det inte var någon problematiskt, antropomorf bild av Gud som kom till uttryck i passagen, eller någon petitesse i skapelseberättelsen eller annat av det slag som var svårt att passa in i hans filosofiska syn på skriften.¹¹⁴ Han motiverar detta genom sin tro på att Moses, exempelvis, var oförmögen att med mänskligt språk uttrycka den sanna kunskap han hade om tillvaron. Man kunde dock istället urskilja texten som en bild, just en allegori, för de gudomliga sanningar de mänskliga orden inte förmådde uttrycka.¹¹⁵ Därmed formar sig en läsning av i detta fall främst Torah som öppnar vägen för en tolkning bortom den bokstavliga:

[T]he reader [steers] away from the gross, literal interpretations that would imply anything unworthy of God's perfection, such as contradictions, antropomorphisms, and mythologies.¹¹⁶

För att sammanfatta Filons syfte med sin skrifttolkning kan man konstatera:

In his endeavor to vindicate Jewish thology before the court of Greek philosophy and in his desire to contemporize the sacred writings so as to make them relevant to present circumstances and experience, Philo usually treated the Old Testament as a body of symbols given by God for man's spiritual and moral benefit, which must be understood other than in a literal and historical fashion.¹¹⁷

För Filon så är alltså vad texten bokstavligen säger som mest perifert, och således nästan alltid endast en symbol; historiciteten är inte intressant och därmed oftast inte betraktad som befintlig.

Filon blev utan tvekan kritiserad för sin allegoriska utläggning. Han verkar ha dragit sina poänger så långt att slutsatserna skilde sig ganska mycket från en mängd av hans samtida landsmän.¹¹⁸ Samtidigt var idén med en allegorisk tolkning något som användes inom judendomen. Man kan visa att tolkning på detta vis naturligtvis förekom såväl före Filon som

¹¹² Longnecker 1999:30

¹¹³ Longnecker 1999:30-31

¹¹⁴ Longnecker 1999:31

¹¹⁵ Yarchin 2004:18

¹¹⁶ Yarchin 2004:18

¹¹⁷ Longnecker 1999:31

¹¹⁸ Longnecker 1999:31-35

efter honom i Alexandria, men även att inte lika hårddragna varianter återfanns såväl i Qumransekten som hos vissa riktningar hos fariséerna.¹¹⁹ Man bör här notera att även om denna exeges fanns hos de båda sistnämnda grupperna, så var skillnaden i hur långt man drog tolkningen det avgörande. Detta, samt även Paulus så kallade användning av denna metod, skall utredas närmare under 2.4.

2.4. Viktiga likheter och skillnader mellan judisk och kristen hermeneutik

För att ytterligare kontextualisera Paulus som judisk hermeneutiker är det viktigt att visa på hur den övriga tidiga kristna hermeneutiken fungerade, eftersom man kan ana att Paulus knyter an till denna och möjligtvis till viss del implementerar den i sin egen.¹²⁰ Det bör betonas att man vid denna tid vid slutet av 50-talet e v t inom kyrkan knappt hade börjat förstå sig själv i termer av att vara någonting annat än en del av Israels folk. Det fanns inom kyrkan vid denna tid främst en hermeneutik som byggde på ett *peshar*-tänkande, framförallt med avseende på uppfyllelse-schema.¹²¹ Man tolkade helt enkelt en specifik händelse, oftast Jesu liv men också exempelvis Andens utgjutelse, som en uppfyllelse av en specifik gammaltestamentlig text. Här skall nedan undersökas mer noggrant sambanden mellan judisk och kristen hermeneutik genom dels en genomgång av den så kallade typologin och dels en jämförelse mellan tre olika metoder, nämligen *peshar*, typologi och allegori. Denna jämförelse har som syfte att visa på vissa gemensamma teman man kan återfinna hos de olika uttolkningsmetoderna. Det kan här vara värt att återigen poängtera att de judiska och judisk-kristna tolkningsmetoderna redan från början hade en viss släktlikhet inneboende.¹²² Den mer specificerade likheten jag här är ute efter att belysa är uppfyllelsen som tolkningsnyckel.

2.4.1. Typologi

Man kan konstatera att man på vissa håll där den allegoriska tolkningen hade slagit igenom, inte minst hos Filon, tänkte kring texten som om den allegoriska meningen var författarens intention; den bokstavliga meningen nerverderades alltså många gånger.¹²³ Det fanns dock andra varianter med mer betoning på den bokstavliga meningen, och detta blir tydligt i hur bland andra den tidiga kyrkan använder sig av något som liknar allegoriska perspektiv. Inom

¹¹⁹ Longnecker 1999:32f

¹²⁰ Jfr Longnecker 1999:89, 114

¹²¹ Longnecker 1999:89

¹²² Jfr Longnecker 1999:xxii, 33-35

¹²³ Yarchin 2004:xii

dessa sammanhang torde det nämligen vara mer lämpligt att tala om typologi, som i tre punkter kan definieras som:

- 1) Gamla testamentets berättelse eller utsaga är förebild (*typos*) för det som kommer under uppfyllelsens tid (*antitypos*).
- 2) Det senare frälsningsskeendet överstiger det tidigare, d.v.s. *antitypos* är mera underbar än *typos*.
- 3) Gamla testamentets djupaste innehåll förstås alltså först utifrån evangelium (i och med tron på Kristus) och gäller uttryckligen de kristna.¹²⁴

Detta schema står dock även att finna i Gamla testamentet, naturligtvis bortsett från punkt 3. Typologin torde därmed kunna sägas var relativt naturlig inom judendomen. Jesaja använder sig nämligen av exodustematiken som en förebild till Israels frälsning från den babyloniska fångenskapen (Jes 43:1-3).¹²⁵ Man utgick i den kristna varianten från begreppet τύπος som betyder ”förebild” eller ”exempel”, och lät, i den specifikt kristna versionen, en händelse i GT exempelvis, ha en djupare mening efter det att Skriften uppfyllts i Kristus till att nu också gälla hans efterföljare.¹²⁶ Man såg också en passage i GT som en Messiasprofetia som uppfylldes i Kristushändelsen eller den tidiga kyrkans liv.¹²⁷ Man urskiljde och använde sig alltså av den inneboende narrativa logiken i en berättelse i GT, och kunde därefter tolka en händelse i ljuset av detta.¹²⁸ Den bokstavliga meningen negligeras dock inte; tanken är snarare att har Gud handlat så en gång, kommer han att kunna göra det igen, och när det väl sker igen överstiger det förebilden.¹²⁹

Hos Paulus kan man dels i Gal 4:24f återfinna den typologiska läsningen. Här kallar han den också, intressant nog, för allegori (ἀτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα). Viktigt att konstatera är just därför Paulus inte verkar koppla loss tolkningen från de historiska förebilderna.¹³⁰ I 2 Kor 10 återfinner man en mer tydligt endast typologisk läsning, där han läser israeliternas ökenvandring ur ett perspektiv där vandringen i öknen är just en förebild, en τύπος; fädernas ökenvandring var en förebild att lära sig av (jfr 10:6).

¹²⁴ Laato 2006:61

¹²⁵ Jfr Laato 2006:61

¹²⁶ Jfr Cross & Livingstone (red.) 2005:43 och även 1660f

¹²⁷ Yarchin 2004:xiv

¹²⁸ Yarchin 2004:xiv

¹²⁹ Jfr Laato 2006:61

¹³⁰ Jfr Laato 2006:62

Sammanfattningsvis blev alltså kristen ”allegori” annorlunda i förhållande till en mer generell allegori så till vida att den historiska innebörden inte förminskas inom den kristna varianten av allegori, alltså kallas den typologi.¹³¹ Av Pauluscitatet från Gal 4 kan man dock misstänka att det inte behövde vara en så klart definierad metod vid denna tid, i avseende på skillnaden mellan typologi och allegori. Man får även anta att det utifrån den polemik man kan ana mot Filon från övrigt judiskt håll, och från Jesajatexten, att den vanligaste allegoriska metoden inom judendomen också snarare skall likställas med typologi, och inte allegori, speciellt i ljuset av hur man gärna höll sig nära den bokstavligen betydelsen i rabbinisk tolkningstradition. Det skulle vara märkligt om man vägled av hellenistiska konventioner skulle koppla loss tolkningen från den bokstavligen i en sådan tradition som den judiska i stort som i övrigt tillmäter det bokstavligen signifikans.¹³²

2.4.2. Uppfyllelse som genomgående företeelse i olika hermeneutiska modeller

Det är värt att notera att man i de tre sista av de ovanstående texttolkningsmetoderna torde kunna finna vissa generella likheter. Om man börjar med att försöka urskilja de tydligast likheterna mellan allegori och typologi kan man konstatera:

Like allegory, typology is a condition of understanding within which the older text represents more than simply its subject. From this condition is discerned the foreshadowing dimension of the earlier text. Again, like allegory, typological interpretation is more hermeneutical than exegetical because it is less concerned with learning what the ancient texts *say* than with understanding *how they are to be taken* in the light of later texts (the New Testament documents) that the Fathers recognized to be works of interpretation as well as scriptural texts in their own right.¹³³

Pesher-metoden, vidare, som användes inom Qumransekten har likheter med typologin, inom underkategorierna *razpesher* och uppfyllelseschema, i det faktum att man såg en passage i skriften som relaterad till en viss händelse i den egna gemenskapens liv.¹³⁴ En förebild eller en vad som sågs som en profetia användes i syfte till att vägleda församlingen i en specifik

¹³¹ Jfr Cross & Livingstone (red.) 2005:1660f

¹³² Jfr Yarchin 2004:xv-xvii, tolkningen av textens bokstavligen bemärkelse skall föras in i det vardagliga livet. Just själva osäkerheten i tolkningen tyder på en viss omsorg om den faktiska betydelsen och innebörden, även om den är ouppnåelig.

¹³³ Yarchin 2004:xiv-xv

¹³⁴ Jfr Yarchin 2004:xiv, Longnecker 1999:24

situation så att det kunde innebära att ens tänkande styrdes av texten och dess uppfyllelse.¹³⁵ I *peshar*-metodiken handlad det uteslutande om att den egna gemenskapen svarade som uppfyllelse på ett löfte, medan typologi tar till vara på den narrativa logikens roll; inom typologin får berättelsen och karaktärerna i en viss passage visa hur Gud handlade då och fortfarande handlar ännu idag.¹³⁶ Ur ett perspektiv kan man säga att man ur typologin utvann principer för Guds handlande, medan *peshar* utlade en specifik del i Guds räddningsplan, men i båda dessa metoder refererades till läsarens kontext och situation utanför skriften.

Man kan också ana gemensamma nämnare mellan *peshar* och allegori i mer strikt mening:

[T]here can be learned from the inspired text a teaching that speaks to the cultural or historical situation of the interpreter – who himself can share in the same inspiration and so become privy to what otherwise cannot be discerned in the text.¹³⁷

Återigen kan man alltså ana temat att texten möter läsaren i dennes situation och verkar fram någonting, antingen en princip (i en mening av vad man såg som författarens intention) som i allegorin hos Filon, eller en uppfyllelse av en specifik profetia.¹³⁸ Det är samtidigt värt att notera att det som styr också naturligtvis är avhängigt hur man såg på texten generellt. Hos exempelvis Filon fanns en vilja att förklara den judiska skriften utifrån en platonistisk förståelsehorisont, medan Qumransektaristerna såg skriften ur ett beslöjat, eskatologiskt perspektiv och ville knyta bibeltextens händelser till det egna livet.¹³⁹

Naturligtvis innehåller dessa olika metoder enorma skillnader, men perspektivet att texten uppfyllde en mening i den dag läsaren tog del av innehållet och vägledades av det och lät det bestämma tillvaron är naturligtvis helt och hållet närvarande.¹⁴⁰ Man såg i dessa tolkningsmetoder, visserligen med hjälp av olika tolkningsnycklar, den text man tolkade som giltig i den situation man själv stod inför (i snäv eller vid bemärkelse). Skillnaden mellan hur NT's författare tänkte och hur många andra grupper tänkte vid denna tid tydliggörs emedan dessa såg GT främst som något som uppfylldes och fullbordades i Kristushändelsen istället

¹³⁵ Jfr Laato 2006:61, Longnecker 1999:29

¹³⁶ Jfr Laato 2006:61-62, Longnecker 1999:24

¹³⁷ Yarchin 2004:xiv

¹³⁸ Jfr Yarchin 2004:18

¹³⁹ Jfr Longnecker 1999:25, 31

¹⁴⁰ Jfr Laato 2006:56-60

för att återaktualiseras.¹⁴¹ Därmed ligger i vissa avseenden mycket av den tidiga kristna exegesen, även om jag vill vänta med att kategorisera Paulus i detta avseende till efter nästa kapitel,¹⁴² i stort närmre den judiska apokalyptiken eller *peshet* än den rabbiniska exegetiken.

Man kan härmed se en fond mot vilken man kan förstå Paulus och urkyrkans exegetik och deras förhållande till andra grupper. Paulus förhållande till detta kommer att utkristallisera sig i kapitel 3.

2.5. Bilder och tolkningar av Abraham inom judisk teologi

Om man så lämnar hermeneutiken, det första fältet denna uppsats berör, och fokuserar på en judisk bakgrund till det andra stora fältet som berörs av uppsatsen, nämligen judisk teologi kring Abraham, så behöver man få svar på ett par frågor om hur man i Paulus tid såg på Abraham inom judendomen. Hur kommer det sig att det är just Abraham som är exemplet i Rom 4? Vilka bilder hade man av Abraham vid denna tid? Svaren på de frågorna är som man kan se nedan relativt sammantvinnade; anledningen att just Abraham utvaldes hade att göra med den förståelse av denne som fanns i judisk teologi.

2.5.1 Varför Abraham?

Som en inledning till svar på denna fråga kan man beakta hur Abraham framställs generellt i Genesis:

In the story of Abraham, there is no such episode of rebellion against YHWH as there is in the case of Moses (Num.20.2-13) or David (2 Sam.11-12). [...] Abraham would seem to be the outstanding scriptural example of pious conduct.¹⁴³

Abraham sågs som en moralisk förebild, som vi kan utläsa ur citatet ovan, och ett etiskt exempel att ta efter, vilket implicerar att Abraham hade rätt till sin rättfärdighet.¹⁴⁴ Det faktum att Abraham sågs som en moralisk förebild i allt han gjorde hade räckt för att Paulus skulle behövt ta Abraham som exempel. Det är dock samtidigt så att det fanns en rad andra teologiska tolkningar av Abraham som hade sitt ursprung i det ovanstående som var av intresse för Paulus teologiska framställning i Romarbrevet i sin helhet.

¹⁴¹ Longnecker 1999:xxvii

¹⁴² Longnecker 1999:89

¹⁴³ Watson 2004:173

¹⁴⁴ Jfr även Dunn 1988:200, Moo 1996:256, Watson 2004:172-173, lägg dock märke till att Watson utgår från att alla Abrahams gärningar sågs som rätta, vilket väl inte är helt självklart utifrån exempelvis Gen 10:10-20 och Gen 20. Samtidigt har Watson en poäng i att Abraham inte klandras för detta i någon av passagera, jfr Watson 2004:173-174

För det första: Man såg Abraham som *fader* för alla judar (jfr ovan under 3.4.3.).¹⁴⁵ Man såg sig själv som barn till denne, som Abrahams säd, vilket Paulus också alluderar i Rom 4:1.¹⁴⁶ I och med att Abraham var en urfader för judarna får man därmed också en signifikant teologisk roll, eftersom det var till honom löftet om Israel gavs.¹⁴⁷ Därmed tycks man ha räknat med en analogi mellan Abraham och Israel som folk.

För det andra och tredje: Inom judendomen vid denna tid fanns det som redan berörts en stark uppfattning om Abraham som etisk förebild och, sammanblandat med det, som hjälte.¹⁴⁸ Dessa två teman är många gånger svårt att göra en klar distinktion emellan, och kanske är det inte heller nödvändigt alla gånger i detta sammanhang. Abraham sågs som den förste som höll lagen, i sitt ännu icke-nerskrivna tillstånd, och man såg Abraham som den som blivit prövad, men befunnen trogen, när han befalldes att offra sin son.¹⁴⁹ Man följde i de judiska sammanhangen en ganska vanlig konvention och läste samman olika skildringar av förbundsingåendet (Gen 15:8 och 17:2-21) och givandet av löftet (Gen 12:2-3, 15:5, 17:4-5, 18:18 och 22:17-18), vilket föranleder att hela sammanhanget med såväl Gen 15:6 som Gen 22 förstås mer som en enhet än Paulus kronologiska betoning i Rom 4:3 av Gen 15:6 (jämför ovan under 3.2.).¹⁵⁰ Detta skall också förstås mot bakgrund av det som närmre utläggs nedan, under 3.2. att man i Ps 106 i LXX kunde finna samma fras som i Gen 15:6, där frasen bestämmer Pinehas tillstånd i det att denne ivrigt iakttog lagen och därmed var trofast mot Gud, och att man därför ofta i rabbinsk teologi kopplade ihop passagen med den som säger att Abraham tillräknades rättfärdighet i Gen 15 med Gen 22, där Abraham bevisar sin trofasthet.¹⁵¹ Av detta följer att man kan ana en tämligen intrikat väv av tolkningsregler, där vi kan ana olika resultat av tolkningsprocessen, vilket närmre utreds under 3.2.2.

En viktig parallell som låter Abraham som den trofaste avteckna sig är Mackabeérnas ställning som hjältar inom andra templets judendom, som byggde på att de hade prövats i sin kamp med Rom, men förblivit trofasta gentemot Gud i det att de betonade sitt släktskap med Abraham, den i prövning trofaste förfadern.¹⁵² Detta torde man ha gjort i det att man såg Abraham som hjältemodig, som främst en hjälte, i sin trofasthet.¹⁵³

¹⁴⁵ Dunn 1988:199

¹⁴⁶ Jfr Dunn 1988:199

¹⁴⁷ Jfr Moo 1996:257

¹⁴⁸ Dunn 1988:200, Jfr Watson 2004:180

¹⁴⁹ Jfr Dunn 1988:200, Moo 1996:256

¹⁵⁰ Dunn 1988:202

¹⁵¹ Jfr Dunn 1988:202 Dock var Paulus inte ensam om sin betoning av just Gen 15:6, såväl Jakobsbrevet 2:23 som 1 Mack 2:52 fokuserar på denna vers, fast märk väl att det senare stället betonar just Abrahams trofasthet i prövningen.

¹⁵² Jfr Dunn 1988:201

¹⁵³ Jfr Watson 2004:180-182

Abraham sågs alltså sammanfattningsvis som en fadersfigur, därmed en portalfigur, och en förebild i judisk tro vid denna tid.¹⁵⁴ Därmed kan man följaktligen se, vilket för denna uppsats är viktigt att konstatera, att det tema som behandlas, Abraham som förebild, är något som ofta behandlas inom för Paulus samtida judisk teologi och alltså ingenting Paulus är ensam om.¹⁵⁵ Om det fanns en person i den judiska traditionen som behövdes tolkas in i det paulinska tänkandet för att argumenten skulle kunna vara övertygande var denne person alltså Abraham. Utifrån samma tema skriver Dunn följande:

Clearly then Paul has in view a well established theme of Jewish theology at that time, which tied the covenant promise made to Abraham to Abraham's faithfulness under testing, and which regarded Abraham's offering of Isaac as the key to understanding Gen 15:6.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Jfr Dunn 1988:196f

¹⁵⁵ Jfr Dunn 1988:200-201

¹⁵⁶ Dunn 1988:201

3. Abraham ur Paulus synvinkel: Romarbrevet 4

Romarbrevet 4 är en passage som på många sätt nytolkas och försöker förstå centrala gammaltestamentliga begrepp i ljuset av Kristushändelsen (jfr 2.4.2. ovan).¹⁵⁷ Den argumentation som förs inom detta kapitel är till stor del en utläggning av skriften som förklaring till de föregående kapitlens argumentation.¹⁵⁸

3.1. Romarbrevet 4 i sitt sammanhang

Det är nödvändigt att, för att förstå detta kapitel, kontextualisera brevet något. Under 2.1.2. antas brevets mottagare vara främst hednakristna. Hur kommer det sig då att Paulus, som kommer att framgå nedan, antar så judiska perspektiv och en så judisk stil när han skriver? För det första var Paulus troligen medveten om att församlingen i Rom bestod av både judar och hedningar, och ett perspektiv som skymtar fram i brevet är möjligheten att de två grupperna skall kunna leva tillsammans i god ordning och harmoni.¹⁵⁹ Även om alltså brevet är riktat främst till hedningar, förutsätts de leva tillsammans med judar och ha en kännedom om judiska seder och bruk. För det andra verkar de första kristna i Rom, egentligen utan något möjligt motargument, ha varit judar, så den judiska prägel måste ha varit stark även när hedningar började ansluta sig.¹⁶⁰ Detta styrks också av att såväl Paulus som annan kristen mission till en början tycks ha missionerat i synagogor först, när de kom till en ny plats.¹⁶¹ En del tyder på att många icke-judar attraherades av judendomen, och på frivillig basis kunde knyta sig själva nära en synagoga. Många konverterade inte helt, och måste ha blivit attraherade av en form av judendom som inte krävde omskärelse för hedningar.¹⁶² Dessa torde dock i hög grad, som antytts, varit förtrogna och väl införstådda med ett judiskt sätt att tolka skriften.

Kapitel 4 hänger naturligtvis inte i luften. Det som har föregått kapitlet har varit att Paulus i kapitel 3 har förklarat att rättfärdiggörelse sker genom tro (3:19-26), och att människan inte har någonting att komma och skryta med inför Gud (v 27) och att laggärningar inte gör någon rättfärdig, utan tron (v 30). Vidare så är v 31 noga med att poängtera att tron inte upphäver lagen utan uppfyller den, och antagligen menar Paulus här att lagen så som

¹⁵⁷ Jfr Dunn 1988:164

¹⁵⁸ Jfr Dunn 1988:196

¹⁵⁹ Jfr Dunn 1988:xliv

¹⁶⁰ Dunn 1988:xlvi

¹⁶¹ Dunn 1988:xlvi

¹⁶² Jfr Dunn 1988:xlvi-xlviii

preskriptiv, etisk kodex avses, det vill säga att den som börjar följa Kristus inte börjar leva omoraliskt.¹⁶³

3.2. Romarbrevet 4 som *midrash*

Man kan urskilja att Paulus i Rom 4 gör en nytolkning av Abraham med hjälp av *midrash*-metodik. Dunn skriver om Rom 4 att:

The exposition of Gen 15:6 of which chap. 4 consists is one of the finest examples of Jewish midrash available to us from this era.¹⁶⁴

Det är till och med så att man har hävdade att Rom 4 egentligen var en förpaulinsk *midrash* som Paulus använde sig av.¹⁶⁵ Detta är dock en hållning man sällan återfinner längre, men det faktum att den textutläggning som görs knyts så tätt till *midrash*-metodiken av en mängd forskare gör det nödvändigt att först slå fast om inte Rom 4 kan sägas vara en sådan.¹⁶⁶ Det är i detta sammanhang viktigt att komma ihåg att begreppet *midrash* inte är en genre som är enkel att definiera.¹⁶⁷ Moo, exempelvis, vänder sig därför mot att man skall definiera Rom 4 som *midrash* innan man på vetenskaplig grund på ett klarare vis kunnat definiera begreppet.¹⁶⁸ Samtidigt uppvisar passagen så för genren typiska drag att man torde ha goda skäl för att *inte* använda sig av *midrash*-genren i sin helhet som åtminstone en av de viktigaste referenspunkterna till texten.¹⁶⁹ Som nämndes ovan, under 2.6., så var det också viktigt att komma ihåg att man i urkyrkan generellt egentligen inte hade många andra tolkningsmetoder att tillgå än de inomjudiska, så det skulle på många vis vara märkligt om inte Paulus med sin skolning skulle ha använt sig av dessa om det var möjligt:

The exegetical conventions of Early Judaism were, it seems, the common “tools of the trade”, which could be used for many purposes and in support of various theological edifices.¹⁷⁰

¹⁶³ Moo 1996:254f

¹⁶⁴ Dunn 1988:197

¹⁶⁵ Dunn 1988:197

¹⁶⁶ Dunn 1988:197

¹⁶⁷ Jfr Yarchin 2004:xvi

¹⁶⁸ Moo 1996:255 (not 1)

¹⁶⁹ Jfr Dunn 1988:197

¹⁷⁰ Longnecker 1999:xxviii

Det verkar som att författaren här har en rad olika skäl till sin textutläggning och att börja tala om Abraham. Det är dels en upprepning av de perspektiv han redan målat upp i de tidigare kapitlen.¹⁷¹ Dels är det som tidigare nämnts en viktig prövosten; om det fungerade på Abraham fungerade det på alla (jfr v 16).¹⁷² Man kan också utifrån det tidigare sagda urskilja ett polemiskt perspektiv, eftersom det fanns en rådande förståelse av Abraham och förbundstrohet som gick stick i stäv med Paulus egen uppfattning, så kan man ana att Paulus behövde göra upp med denna förståelse på ett tillförlitligt sätt.¹⁷³

Slutligen, innan själva texten behandlas bör man påminna sig om att man inte gjorde som nämnts innan tydlig skillnad i tidig rabbinsk texttolkning (alltså inte heller under paulinsk tid) mellan *midrash*-tolkning och bokstavlig tolkning, utan istället såg man de båda som den raka och enkla tolkningen.¹⁷⁴ Det kan därmed vara värt att notera inför genomgången av Rom 4 att den sjunde hillelitiska tolkningsregeln, *dabar halamed me-inyano*, som rör frågan om kontexten, torde kunna sägas vara en i en mening ganska bokstavlig tolkning.¹⁷⁵

3.2.1 Urskiljbara midrash-regler i kapitel 4

Paulus rabbinska argumentation i denna textutläggning är tvåfaldigt: Paulus gör i Rom 4 dels just en omläsning av eller en sökning i skriften, baserad på två centrala verb, nämligen λογίζομαι och πιστεύω.¹⁷⁶ Detta torde kunna katalogiseras som en användning av den andra tolkningsregeln *gezera shawah*. Dels kan man vidare se hur Paulus argumenterar utifrån kontexten med hjälp av den sjunde tolkningsregeln *dabar halamed me-inyano*. Det kan vara värt att notera att kontextargumentationen helt och hållet tycks utgöra ett stöd för Paulus utläggning av betydelsen av verbet πιστεύω.¹⁷⁷ Den fråga som är aktuell kan sägas vara vad betydelsen av verbet innebär i Abrahams kontext, och Paulus sätter verbet i kontrast till den judiska förståelsen av begreppet och betonar att det handlade närmast om tillit till Gud, istället för trofasthet.¹⁷⁸

¹⁷¹ Dunn 1988:196

¹⁷² Dunn 1988:196

¹⁷³ Dunn 1988:196-197

¹⁷⁴ Longnecker 1999:15, 18f

¹⁷⁵ Jfr Longnecker 1999:15, 21, 23

¹⁷⁶ Jfr Dunn 1988:197-198, Longnecker 1999:18

¹⁷⁷ Jfr Dunn 1988:198

¹⁷⁸ Jfr Dunn 1988:230

3.2.1.1. Gezerah shawah

När Paulus använder sig av begreppet λογίζομαι genomgående i kapitlet så tar han hjälp av den andra regeln; *gezerah shawah*.¹⁷⁹ Denna regel kan definieras som följer:

[V]erbal analogy from one verse to another; where the same words are applied to two separate cases, it follows that the same considerations apply to both.¹⁸⁰

Man låter alltså en textpassage belysa en annan och kan därmed använda sig av omständigheter eller tankar som genomsyrar det ena stället även på det andra. Orden som Paulus söker efter har nämligen en parallell med exakt samma fras (”och detta räknades honom till rättfärdighet” v 3) från Ps 106:31 (LXX, Ps 105:31), där orden används om Pinehas. Själva begreppet λογίζομαι återfinns också i Ps 32:1f (LXX, Ps 31:1f). Dessa passager blir alltså med tolkningsregeln i bakhuvudet nya perspektiv på, och kastar således ljus över, den något dunkla innebörden av Abrahams rättfärdighet.¹⁸¹ I fallet med Pinehas kan man notera det intressanta att det liksom Abraham är en enda gärning (eller en händelse som innehöll många gärningar) som gjorde att han tillräknades rättfärdighet, det var alltså en singular händelse, vilket därmed ger ett nytt perspektiv på händelsen och tar bort fokus från såväl Pinehas som Abraham och istället fokuserar på Gud, han som tillräknar rättfärdigheten.¹⁸² Det blir därmed, som man kan se nedan, en uppgörelse med ett annat mer för judendomen vid denna tid generellt sätt att tänka om Abrahams rättfärdighet som bygger på framförallt Genesis 22 där Abraham skall offra sin son; Abrahams rättfärdighet ställs kronologiskt före Genesis 22 och ger tron mer av en klang av tillit än lagens gärningar, som det ofta handlade om annars.¹⁸³

Vad gäller de tankar som impliceras genom associationen till Ps 32 kan man klart urskilja en tanke om att λογίζομαι handlar om förlåtelse (jfr v 7-8). I sammanhanget tycks det nästan handla om en exakt överensstämmelse mellan begreppen, något som dock problematiseras något av att Paulus så sällan i övrigt använder sig av begreppet ἄφῆσις i övriga brev.¹⁸⁴ Icke desto mindre sker en sammankoppling mellan de två begreppen med hjälp av Hillels andra regel. Det kan vara värt att notera att det föreligger ett intressant förhållande mellan texterna. I psalmen är poängen att Gud inte skall tillräkna en person dess synder,

¹⁷⁹ Jfr Longnecker 1999:20

¹⁸⁰ Longnecker 1999:20

¹⁸¹ Jfr Byrskog 2006:111

¹⁸² Watson 2004:177-179

¹⁸³ Dunn 1988:208

¹⁸⁴ Jfr Dunn 1988:206

medan i fallet Abraham så tillräknas rättfärdighet, vilket ytterligare knyter förlåtelse och tillräknelse till varandra.¹⁸⁵ Det kan även sägas rikta en udd mot Abraham; Abraham var ju en förebild och torde därmed inte behövt någon förlåtelse, ändå är det förlåtelse av synder som hans rättfärdighet sammankopplas med.¹⁸⁶ I psalmen kan även noteras att begreppet ἄμαρτωλός oftast avsåg de som stod utanför förbundet. Paulus pekar alltså på en radikalitet i denna tillräknade rättfärdighet som går bortom förbundet.¹⁸⁷ Detta tycks gå väldigt väl ihop med budskapet i det övriga kapitlet.

Samma sak sker också, som redan har nämnts, med verbet πιστεύω och substantivet πίστος. Paulus väver i v 9 samman begreppen med Ps 32:1-2 för att visa att Abrahams rättfärdighet var lika stor såväl före som efter hans omskärelse och är nära kopplad till förlåtelsen; en hermeneutisk manöver som i sig har sin kraft beroende på kontexten i Gen 15:6 och inte Ps 32:1-2, vilket belyses av de allusioner *gezera hashawah* medför, "the same considerations apply to both".¹⁸⁸ Paulus vill alltså säga att Abraham genom tro och utan att vara omskuren räknas som rättfärdig redan i Gen 15:6 i stället för efter kapitel 22.

Det bör också noteras att bakomliggande i Paulus argumentation finns även karaktären David, som nämns i v 6 i samband med citaten ur Ps 32. David blir i denna sammantvinning av olika bibelpassager ett tydligt tecken på att Paulus inte är ute efter att hävda någonting mot omskärelsen som sådan.¹⁸⁹ Ingen betvivlade ju att David var omskuren när han talar om förlåtelsen i Ps 32. Den salighet David talar om får han alltså del av som omskuren. Inte heller Paulus är ute efter att ifrågasätta detta; han är helt på det klara med att omskurenhet och förlåtelse skall gå hand i hand. Frågan Paulus försöker att utröna med hjälp av *gezera shawah* är vad det är som ger tillträde till denna sfär av förlåtelse genom den paradigmatiske karaktären Abraham.¹⁹⁰ Paulus svar genom sammankopplandet av David som omskuren hjältekonung och Abraham som oomskuren landsfader är att Gud inte förlåter människor för att de gör laggärningar som exempelvis omskärelsen, utan att denna förlåtelse, precis som han själv skriver i v 9, kommer före förbundet med allt vad det innebär:

And if Abraham is the paradigm for God's dealings with humankind, including his covenant dealings with the seed of Abraham, that also means that God's

¹⁸⁵ Moo 1996:266

¹⁸⁶ Jfr Dunn 1988:207

¹⁸⁷ Dunn 1988:206

¹⁸⁸ Citat: Longnecker 1999:20, jfr Dunn 1988:197, 207-208

¹⁸⁹ Jfr Dunn 1988:231

¹⁹⁰ Dunn 1988:231

acceptance in general is or at least can be “apart from works”.¹⁹¹

3.2.1.2. Dabar halamed me-inyano

Dabar halamed me-inyano handlar som tidigare nämnts om en passages direkta kontext.¹⁹² I en mening kan denna tolkningsmetod tyckas simpel eller självklar, men det bör nämnas att om dessa sju regler var de första som uppkom i den mer avancerade *midrash*-tolkningen torde de logiskt sett ligga relativt nära den bokstavliga tolkningen, eftersom man som tidigare nämnts inte gjorde någon större skillnad mellan bokstavlig tolkning och *midrash* i den tidiga rabbiniska tolkningstraditionen.¹⁹³ Man kan anta att Paulus om han fått en rabbinisk skolning torde ha lärt sig att beakta en texts omedelbara kontext i sin tolkning av den och eventuella försök att utvinna en djupare mening ur den.

Man kan se att det som kan utläsas som den sjunde regeln, eller helt enkelt ett beaktande av kontexten, används i denna passage när Paulus i v 10-11 visar att Abrahams omskärelse skedde efter att han tillräknats rättfärdighet.¹⁹⁴ Som nämdes ovan under 3.2. är hela användningen av kontextargumentet ett stöd för utläggningen av betydelsen av verbet πιστεύω. Den andra delen av kapitel 4 innehåller nämligen en rad varianter som bygger på detta argument, och Paulus verkar betona det så mycket att man kan konstatera att förståelsen av πιστεύω i mångt och mycket vilar på Paulus förståelse av kontexten. Paulus visar helt enkelt på tidsperspektivet i Abrahamsberättelsen, alltså att Gud faktiskt räknade Abraham som rättfärdig redan i kapitel 15, innan Abraham hade hunnit omskära sig. Därmed läggs en vikt på Abrahams passivitet (alltså att han varken visat sig trofast i handling eller att han omskurit sig) i förbundsingåendet som återkommer och är ytterst signifikant i det följande stycket (jfr v 14). Man kan naturligtvis se den argumentationen i första hand i v 9-12, men vidare kan man också se att kontexten med Abrahams passivitet är en bärande kraft i v 13-21. Den blir bärande utifrån att om detta grundargument är sant, så är också lagen och tron på löftet i en bemärkelse motsatser till varandra.

Abrahams faith was a complete and satisfactory response to the promise (otherwise Abraham would not have been “reckoned righteous”). Hence to ask more than the faith of Gen 15:6 is to nullify the promise of Gen 15:5.¹⁹⁵

¹⁹¹ Dunn 1988:231

¹⁹² Longnecker 1999:21

¹⁹³ Jfr Longnecker 1999:19

¹⁹⁴ Jfr Longnecker 1999:101

¹⁹⁵ Dunn 1988:214

Grundtanken genom hela den senare passagen är alltså att Abraham genom tron förblir rättfärdiggjord. Därmed drar också Paulus slutsatsen att om det är lagens gärningar som rättfärdiggör så har tron mist sin kraft (jfr v 14).¹⁹⁶ Mer detaljerat kan man säga att det är de resultat som kommer ur den sjunde tolkningsregeln som ligger till grund för att Paulus kan konstatera att lagen medför vrede (v 15),¹⁹⁷ att rättfärdiggörelsen måste ske genom nåd (χαρίς, v 16)¹⁹⁸, att Abraham blev fader för såväl jude som icke-jude så länge de trodde (v 16-17)¹⁹⁹ samt att Abrahams tro utgick från löftet och höll fast vid löftet (v 20).²⁰⁰

Som bakgrund till detta bör man dock lägga märke till att det vanligaste sättet bland judar att förstå kontexten kring Gen 15:6 är, som antytts tidigare, att Abraham tillräknades rättfärdighet genom den trofasthet han visar mot Gud, främst som det kommer till uttryck i Gen 17 och 22.²⁰¹ Därmed förstod de judar som läste LXX πίστος som i bemärkelsen trofasthet, vilket är en språkligt naturlig tolkning, istället för att som Paulus förstå det som tro i bemärkelsen tillit.²⁰² Man förstod således också Gen 15:6 utifrån Gen 17:11 och Gen 22. Man bör lägga märke till att även en annan judisk författare ungefär samtida med Paulus, Filon av Alexandria som berörs ovan, godkänner att hebreiskan här översätts till πιστεύω i det att han själv använder samma ord i sin utläggning av passagen, så att det är ur det grekiska ordet distinktionen mellan den gängse judiska och den paulinska förståelsen måste göras.²⁰³ Den argumentation Paulus torde vara ute efter att vederlägga i sin användning av denna hermeneutiska regel är just den som vill se Abraham som en förebild i trofasthet genom exempelvis omskärelse och offrandet av Isak, på det sätt att Abraham därför räknades som rättfärdig.²⁰⁴ Just här finns det en styrka i Paulus argumentation som bygger på att kontexten berättar att Abraham inte hade visat särskilt mycket trofasthet gentemot Gud, i den bemärkelsen att Abraham prövas av Gud som man kan läsa om i Gen 22. Inte heller var Abraham omskuren när han tillräknas rättfärdighet i 15:6, det blir han inte förrän i 17:24, när han var nittionio år enligt texten.

Paulus sätt att använda *dabar halamed me-inyano* berör också den judiska tanken om Abraham som fader också till de oomskurna, men ger genom regeln och

¹⁹⁶ Dunn 1988:214

¹⁹⁷ Dunn 1988:214-215

¹⁹⁸ Dunn 1988:215

¹⁹⁹ Dunn 1988:216-217

²⁰⁰ Dunn 1988:220-221

²⁰¹ Dunn 1988:202

²⁰² Jfr Dunn 1988:204

²⁰³ Jfr Dunn 1988:204

²⁰⁴ Jfr Dunn 1988:203, 206

betoningen av kontexten en betoning på att Abraham är detta också som oomskuren, och inte bara senare, efter att han blivit prövad och erhållit förbundet, vilket han också själv skriver om i v 10-12.²⁰⁵ Därmed kan man se att Paulus genom en enkel, texttrogen användning av denna regel sätter fingret på ett par detaljer som inte kan ha varit helt enkla att frånsä från när man lyssnade till förkunnelsen i Rom 4.²⁰⁶

De implikationer som följer av Paulus argumentation är dock inte att han förklarar omskärelse som irrelevant. I v 11 kan man lägga märke till att Paulus anknyter till inom judendomen befintligt, positivt språk om omskärelsen och han verkar genom passagen ha en generell idé om att omskärelse är gott för en jude, men är inte förbundets grund. Han ser dessutom Abrahams omskärelse hela tiden som positivt och som en del i Guds förbund med Abraham. Σημεῖον som Paulus använder här var ofta implicit sammankopplat med en formulering man bland annat kan hitta i Gen 17:11 som lyder ”förbundets tecken”, vilket implicerar en syn hos Paulus på det förbund som Gud inrättade med Abraham som giltigt och relaterat till omskärelsen.²⁰⁷ Paulus verkar utifrån dessa perspektiv inte på något sätt vilja se sig som mindre jude genom denna betoning på tidsperspektivet som tar sig uttryck i *dabar halamed me-inyano*, utan vill istället peka på att Abraham kan ses som fader både till judar och till hedningar (v 12).²⁰⁸

3.3. Rom 4 enligt två andra tolkningsmetoder

Samtidigt som Rom 4 på ovanstående sätt kan sägas vara en *midrash* så måste man också utröna huruvida de andra tolkningsmetoderna som återfanns inom den judiska kontexten återfinns i Romarbrevet 4, och hur dessa i så fall används. Paulus verkar i någon mån ha använt sig av dessa i övriga brev eller tillskrivits en användning av dessa i predikningar, vilket konstaterats ovan under 2.3.3.

3.3.1. Peshet i Rom 4?

Man kan ana att det inom den tidiga kyrkan fanns en *peshet*-metodik som bland annat kommer till uttryck i Kol 1:26-27, Ef 3:1-11, och inom Romarbrevet i Rom 16:25-27.²⁰⁹ Samtliga av dessa ställen bör man för den vetenskapliga akribins skull lägga märke till är

²⁰⁵ Jfr Dunn 1988:210

²⁰⁶ Jfr Dunn 1988:222, Moo 1996:262

²⁰⁷ Jfr Dunn 1988:209

²⁰⁸ Jfr Dunn 1988:232

²⁰⁹ Longnecker 1999:115, jfr även Longnecker 1999:24-30, 114-116

ifrågasatta som genuint paulinska, vilket berörts tidigare.²¹⁰ Utan att ge sig in på den frågan i sak kan man dock visserligen konstatera att Paulus själv inom epistlar som utom rimligt tvivel är autentiska menar sig ha mottagit evangeliet i en uppenbarelse.²¹¹ Därmed hade man kunnat tänka sig att detta motiv är verksamt i någon mån hos Paulus. Kan man alltså återfinna denna metodik i Rom 4?

Det finns ingenting som tyder på att Paulus såg sig som någon som mottagit en specifik uttolkning av Abrahamsberättelsen i Rom 4 i samma bemärkelse som exempelvis Rättfärdighetsläraren förstod sig ha gjort i Qumransekten.²¹² Samtidigt kan man argumentera för att om det finns ett perspektiv generellt hos Paulus som bygger på mottagande av en uppenbarelse så kan det kanske sägas påverka passagen indirekt; Paulus kristologiska fokus kommer ju sig av det faktum att han emottagit evangeliet i en uppenbarelse från Kristus själv.²¹³ Om man frånser den indirekta påverkan, så är det dock klart att Paulus verkar mena att detta med Abrahams rättfärdighet genom tro måste vara uppenbart för var och en som läser skriften.²¹⁴ Det faktum att Paulus själv gör denna urskiljning, med hjälp av diatribens retoriska frågor, måste också ha en retorisk poäng, och återspeglar det faktum att Paulus verkar ha behov av att försvara sin Abrahamsuttolkning (jfr Gal 3-4).²¹⁵ Om Paulus skulle ta sin tillflykt till ett *razpesh*-perspektiv på Abraham skulle ju han visserligen inte kunna ifrågasättas eftersom han själv bara skulle ha tillgång till hela sanningen, men han skulle också förlora en gemensam nämnare med sitt folk, vilket för Paulus var problematiskt.²¹⁶ Sammanfattningsvis går det att konstatera att Paulus inte använder sig av en *razpesh*-metodik i Rom 4 i strikt mening.

Inte heller kan man ana att Paulus använder sig av andra textversioner i Rom 4, fränsett att han i v 3 refererar till Gen 15:6 och har en i övrigt korrekt citering av LXX, men här skriver 'Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραάμ när LXX på samma ställe har texten Ἀβραάμ. Detta skulle kunna ha haft en viss signifikans eftersom Abrahams namn ändrades vid och var knutet till förbundet i Gen 17:5, och eftersom det helt saknas handskrifter med någon alternativ version av namnet i v 3 får man utesluta alternativa versioner där Paulus skulle ha gjort en helt korrekt citering. Frågan som därmed behöver besvaras är: Hade Paulus en tanke med denna textändring som kan liknas vid *pesh*-textkritik? Antagligen hade han inte det. En

²¹⁰ Angående Rom 16:25-27 kan man dock notera Moo's försvar för hela romarbrevet som genuint paulinskt, Moo 1996:5-9

²¹¹ Jfr Gal 1:11-2:10, jfr Longnecker 1999:115f

²¹² Jfr Longnecker 1999:28

²¹³ Jfr Gal 1:11-12

²¹⁴ Jfr Rom 4:3

²¹⁵ Moo 1996:256

²¹⁶ Jfr Moo 1996:257

förklaring finns som ligger betydligt närmre till hands, med tanke på att texten i övrigt verkar vara väldigt lite influerad av *peshet*-metodik. Namnändringen tyder på att Paulus på många sätt knyter an till den mer rabbiniska traditionen att foga samman olika textpassager med ungefär samma tankegång, exempelvis alla löften som ges till Abraham (Gen 12:2-3, 15:5, 17:4-5, 18:18, 22:17-18), till en helhet.²¹⁷ Det är för övrigt, intressant nog, nästan en spegling av den gängse Abrahamstolkningen som fogar samman Gen 15 och 22: "Hence the quite natural running together [in Jewish thought] of Gen 15:6 with Gen 22."²¹⁸

För att fortsätta sökningen efter *peshet*-metodik kan man konstatera att det inte finns något som tyder på att perspektivet uppfyllelse av GT-profetia är närvarande i kapitlet. Om det hade varit närvarande hade det endast kunnat vara det genom att Abraham lyfts fram som en specifik föregångare till en specifik skara bland de troende, alltså att dessa troende hade varit Abrahams specifika arvtagare och att Abrahamstexten hade handlat uteslutande om dessa. I v 23f kan man läsa om hur Paulus uppfattar intentionen till varför det skrevs att Abraham tillräknades rättfärdighet är för ἡμᾶς räkning, vilket gör att passagen får en relevans för de med Paulus samtida mottagare som läser Rom 4.²¹⁹ I ljuset av det Paulus försökt säga genom sin textutläggning genom kapitlet är hans poäng dock inte att premiera någon grupp för någon annan, istället är såväl jude som grek genom tron Abrahams ättlingar. Man kan även se att exempelvis omskärelsen ses som något positivt om det används rätt genom hela kapitlet, så Paulus syfte kan inte vara att exempelvis nedvärdera den judisk-kristna gruppen och lyfta upp någon annan grupp på deras bekostnad.²²⁰ Det perspektiv Paulus alltså vill lyfta fram är det allmänna perspektivet, och den allmänna tillräkningen av rättfärdighet genom tro för såväl jude som grek. En betoning på en sluten grupp och deras roll för den kommande frälsningen är inte tydlig genomgående i Rom 4. Paulus använder sig alltså snarare av ett typologiskt schema där hans poäng är att visa att tillräkandet, λογίζομαι, i v 23 är någonting förutsagt och en gång använt som uppfylls för τοῖς πιστευούσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν Κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν (v 24).

Det tycks således som om *peshet*-metodiken inte står att finna i Rom 4. Eftersom, som tidigare nämnts, denna metodik inte är särskilt framträdande i de paulinska skrifterna i övrigt för att uttrycka sig försiktigt, är resultaten inte förvånande.

3.3.2. Typologi i Rom 4

²¹⁷ Jfr Dunn 1988:202

²¹⁸ Dunn 1988:202

²¹⁹ Jfr Yarchin 2004:xii

²²⁰ Jfr Dunn 1988:208

Paulus använder sig av typologi i Rom 4, kan i förstone konstateras, vilket kan anas ovan under 3.3.1. Det är en viktig poäng att det inte är fråga om en allegori; Paulus verkar inte på något sätt nedvärdera betydelsen av det historiska skeendet utan utgår istället från att de händelser han talar om har sin kraft just i de historiska omständigheter som stamfadern Abraham upplevde.²²¹ Man kan i hela argumentationen, redan från början av kapitlet, ana att Paulus är ute efter att i gestalten Abraham uppvisa en förebild för de skeenden som han nu menar inträffa.²²² Paulus hävdar alltså att Abraham, portalfiguren för hela judendomen, hade mottagit sin rättfärdighet genom tro, och i v 16f kan man läsa: Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν. Detta kan ses som en antydning att Abrahams faderskap också kan ses som en τύπος hos Paulus. Jämför man exempelvis med Rom 5, där Adam ställs upp som en förebild till Kristus, kan man se en parallell hantering av de gammaltestamentliga gestalterna.²²³ Lägg väl märke till att det dock handlar om att Abraham är en förebild i sin egenskap av troende, inte som förebild till Kristus, vilket är en skillnad gentemot Rom 5.²²⁴ I vilket fall så ligger som en grund för Rom 4, och det är en del av själva huvudpoängen i Paulus argumentation,²²⁵ tanken på att Abraham är en förebild för de troende, såväl omskuren som oomskuren och mycket energi läggs på att Paulus försöker visa i vilken bemärkelse Abraham är en förebild för även den troende icke-juden.²²⁶ Tanken är att det som är giltigt i pilotfallet Abraham är giltigt även för människan idag:

This is why Abraham is such a crucial test case. If he was declared righteous by God apart from any covenant ritual or obligation then he demonstrates that God's righteousness extends to all who have faith without reference to any such works of the law.²²⁷

Allt Paulus således hävdar vara giltigt för Abraham är i kraft av en typologisk relation även giltigt för den troende. Inte minst blir detta viktigt när Paulus utlägger λογίζομαι, πιστεύω och begreppet omskärelse (se under 3.2.1.1).

Den passage som specificerar och uttalar de typologiska teman av skriftutläggning i Rom 4 kan man hitta i v 23-25 (se även ovan under 3.3.1).²²⁸ Denna passage

²²¹ Jfr Laato 2006:61

²²² Jfr Dunn 1988:200

²²³ Laato 2006:62

²²⁴ Dunn 1988:226

²²⁵ Dunn 1988:205

²²⁶ Jfr Dunn 1988:210-211, 216-217

²²⁷ Jfr Dunn 1988:223

²²⁸ Jfr Laato 2006:61

rör också det som nämns ovan, om Abraham som den paradigmatiske troende, men man kan läsa denna passage som en nyckel, utifrån det typologiska perspektivet, på hela kapitlet.²²⁹ Man kan notera att Abraham här omtolkas utifrån ett kristologiskt perspektiv; utifrån Paulus tänkande kring tillräknad rättfärdighet och tro, i motsats till trofasthet,²³⁰ så är poängen att den egenskap hos Abraham man brukade räkna med som skälet till hans förebildskvalité ändrades markant.²³¹ Lägg dock märke till att det inte var en vansinnig eller enkelt avvisad tolkning, utan en som följde konventionerna:

[B]ut otherwise it was entirely proper in terms of hermeneutical rubrics and must have had compelling force for many Jews and God-worshippers involved in a self-critical reappraisal of their inherited beliefs.²³²

3.4. Den alternativa Abrahamsbilden

Ovan kan det läsas om vilka bilder man hade av Abraham i judendomen i Paulus tid under 2.5. För att man nu skall kunna se en del av denna uppsats frågeställningar besvaras, nämligen om och i så fall hur Paulus bild av Abraham skiljer sig från den judiska bilden, så kan det nu utifrån det ovanstående faktiskt konstateras att Paulus Abrahamsbild skiljer sig från den gängse judiska.

3.4.1. Skillnaden mellan Paulus syn på Abraham och den gängse judiska synen

Hur skiljer sig då Paulus syn från den gängse judiska synen på Abraham? Man kan urskilja att Paulus ser såväl teologiskt (i vid bemärkelse) som hermeneutiskt annorlunda på Abraham.

3.4.1.1. Teologisk skillnad

I det teologiska avseendet är det viktigt att nämna att Paulus betraktar såväl jude som icke-jude som Abrahams barn på ett för övriga judendomen främmande sätt (4:16)²³³. När han i 4:1 skriver om Abraham som τόν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα är det värt att notera att κατὰ σάρκα skulle kunna förstås i en något pejorativ bemärkelse, så att poängen är att så tidigt som möjligt introducera ett tema av att Abrahams faderskap som avhängigt något annat än alla

²²⁹ Dunn 1988:222

²³⁰ Dunn 1988:204

²³¹ Dunn 1988:222

²³² Dunn 1988:222

²³³ Moo 1996:256

hans trofasta gärningar.²³⁴ Följden blir att det ἡμῶν som används först måste tolkas som att det handlar om Abraham som den *judiske* förfadern, men samtidigt blir detta ἡμῶν ställt i tvivel eftersom Paulus skall visa att Abraham inte alls bara är förfader till judarna, utan även till icke-judarna. ἡμῶν antyds alltså vara på väg att utvidgas. Skälet till att man kan kalla honom fader är ju nämligen i Rom 4 i första hand att han är en fader för dem som tror (4:16-18), vilket alltså innebär en tolkning som skiljer sig från den gängse judiska, på ett markant sätt.²³⁵ Det fanns visserligen perspektiv inom judendomen där man såg Abraham som en hedning, men där handlade det om en hedning som tillräknades rättfärdighet genom sin senare laglydighet och trofasthet gentemot det förbund som han ingick med Gud.²³⁶ Man kan här, tillsammans med Dunn om än inte lika renodlat, understryka lagens sociala funktion, alltså en syn på lagen som ibland tycks vara möjlig att urskilja inom med Paulus samtida judisk teologi som var till för att definiera sig emot hedningar och inte såg på lagen som i första hand en fråga om att handla rätt.²³⁷ Abraham och hans trogenhet kunde därför användas som argument för att separera sig från andra folk. Därmed kan man också ana att den polemik som finns i Rom 4 var riktad mot den bild som fanns av Abraham som förebild (se nedan).²³⁸

Den syn som fanns på Abraham som hjälten, den som i prövning var uthållig, alltså den som förtjänat sin välsignelse och förbundet, är en annan Paulus vänder sig emot.²³⁹ Det är ur det perspektivet nödvändigt för Paulus att visa att Abraham inte rättfärdiggjordes av gärningar, utan av tro. För om Abraham hade någonting att vara stolt över, så är det ändå inte det som tillräknas honom till rättfärdighet, enligt Paulus:

There is, Paul claims, a qualitative difference between the statement, "Abraham believed..." and all other scriptural statements in which specific actions are attributed to Abraham.²⁴⁰

När han alltså skriver εἰ γὰρ Ἀβραάμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν går han till angrepp mot just denna tanke på att Abraham skulle ha fått detta som en lön (jfr v 4). Paulus poängterar att rättfärdiggörelsen i fallet Abraham skedde genom tro, *före* omskärnelsen och inför Gud, menar Paulus, kommer rättfärdigheten inte ἐξ ἔργων.²⁴¹ Istället

²³⁴ Jfr Dunn 1988:199, Moo 1996:259-260

²³⁵ Moo 1996:256

²³⁶ Rom 4:5, jfr Dunn 1988:205

²³⁷ Se Dunn 2005:8-11

²³⁸ Jfr Dunn 1988:201, Dunn 2005:8f och i kontrast Moo 1996:255-257

²³⁹ Dunn 1988:200-201

²⁴⁰ Watson 2004:172

²⁴¹ Jfr Dunn 1988:201

pekar Paulus, i detta sammanhang, in vidare med den retoriska frågan i vers 3: τί γὰρ ἡ γραφή λέγει;²⁴² Abraham rättfärdiggjordes alltså av någonting annat än sin trogenhet. Paulus dekonstruerar därmed hjälten. Han lägger nämligen all Abrahams religiösa favör inför Gud åt sidan med verserna 2-3, när han förstår vers 3 (alltså genesis 15:6) som den centrala tanken i Genesisberättelsen, Ἐπίστευσεν [...] εἰς δικαιοσύνην, och betonar istället för alla Abrahams gärningar Abrahams tro.²⁴³ Det är dock viktigt att understryka att detta inte i sak handlar om teman som var omöjliga för den judiska mittfåran att förstå när Paulus på detta sätt tolkar och förstår rättfärdiggörelse utifrån Abraham. Man hade inom den judiska kontexten en förståelse av hur man räknades som rättfärdig som inte alls innebar att man var perfekt eller på alla sätt en förebild. Att räknas som rättfärdig var beroende av att man såväl litade på Gud som var trofast mot förbundet, men detta spelades aldrig ut mot varandra.²⁴⁴ Det var alltså så att man höll sig inom förbundet vare sig man syndade eller inte, så länge man levde i det med en attityd av omvändelse.²⁴⁵ Det låg i detta också en form av identitetsmarkör, alltså att man tillhörde det judiska folket, och att man därmed inte var någon som stod utanför.²⁴⁶ Man höll helt enkelt ihop, som vi ser ovan, hela Abrahamsberättelsen i det att man hade perspektivet att Abrahams rättfärdighet berodde på löftet och att Abraham var trofast. Paulus pekar dock på, och häri ligger den stora skillnaden gentemot övrig judendom, att denna rättfärdighet tillräknades utan att Abraham hade prövats eller omskurits (alltså utan någon identitetsmarkör), alltså χωρὶς ἔργων (v 6).²⁴⁷ Från den punkten kan man se att Paulus drar klart provocerande slutsatser för den övriga judendomen. I v 5 kan man läsa en beskrivning av Gud som den som τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσπῆν, vilket var närmast ett totalt brott med den judiska förståelsen av både rättvisa och idén om förbundet.²⁴⁸ För den vanliga tolkningen inom judiskt tankesätt var att om man var ἀσπῆς var man en ἀμαρτωλός, en syndare, som implicit var utestängd från förbundet och därmed från Guds nåd.²⁴⁹ Detta ser man klart förklarar i följande:

Paul puts together two concepts which in Jewish thought were mutually ex-

²⁴² Dunn 1988:200-201

²⁴³ Jfr Watson 2004:172-174 Här kan man för övrigt notera en intressant skillnad mellan Watson och Dunn; Dunn menar att Abrahams gärningar i Rom 4 egentligen handlar om laggärningar (lagen i bemärkelsen Torah, jfr Dunn 1988:200f), medan Watson menar att det var alla de gärningar (ἔργων), såväl Torahgärningar som de övriga som beskrivs i Genesis som Paulus refererar till i Rom 4:2 (jfr not 5, Watson 2004:173).

²⁴⁴ Jfr Dunn 1988:204, 206, 207

²⁴⁵ Jfr Dunn 1988:207

²⁴⁶ Jfr Dunn 1988:207

²⁴⁷ Dunn 1988:206f

²⁴⁸ Dunn 1988:204f

²⁴⁹ Dunn 1988:204f

clusive: God justifies (that is, through the covenant) the ungodly (the one who is outside the covenant, that is, outside the sphere of God's saving righteousness).²⁵⁰

Abraham tycks man som nämnts ovan ofta ha sett som en hedning som går in i förbundet och därmed genom lydnaden i detta tillräknas rättfärdighet, Paulus däremot hävdar att rättfärdigheten tillräknades honom innan Abraham utförde, inte minst, omskärelsens tecken.²⁵¹ Detta är naturligtvis en oerhört viktig avvikelse från gängse judisk förståelse av Abraham.

Sammanfattningsvis kan man konstatera att det är två viktiga punkter där Abraham omdefinieras teologiskt. Den ena gäller förståelsen av Abraham som fader för såväl jude som hedning, den andra gäller förståelsen att detta faderskap har att göra med tro, och inte gärningar i någon bemärkelse. Detta resulterar i att även syndare och ogudaktiga kan räknas in i Gudsfolket. Moo sammanfattar det hela såhär när han försöker förklara behovet Paulus har av att omtolka Abraham:

[Punkt 2] Both Paul's insistence on that justification is by faith alone and [Punkt 1] his concern for the full inclusion of the Gentiles in the people of God make it necessary for him to integrate Abraham theologically into his scheme.²⁵²

3.4.1.2. Hermeneutisk skillnad

Paulus tolkar också Abrahamsberättelsens olika komponenter annorlunda än hans samtida landsmän, vilket är ett viktigt led i hans argumentation. Det blir en skillnad i, som också nämdes ovan, synen på kronologi i texten och därmed implicit vad som infogar Abraham i förbundet. Paulus förstår det faktum att fastän Abraham egentligen inte hade prövats i fråga om trofasthet förrän i Gen 22 där han prövas och ombeds att offra Isak, och fastän han inte omskär sig förrän i Gen 17:24 så tillräknas han ändå rättfärdigheten redan i Gen 15:6. Den kronologi som han följer, och som Paulus analogt använder sig av i Gal 3:17, är den som redan berörts i utredningen av den kontextuella tolkning, Hillels sjunde regel, som nämdes ovan under 2.3.2. I den bemärkelsen kan hans hermeneutik mycket väl stå i kontinuitet med

²⁵⁰ Dunn 1988:205

²⁵¹ Jfr Dunn 1988:205

²⁵² Moo 1996:257

övrig judisk, men hans resultat är avvikande, såväl idén som att tolka denna passage kontextuellt på detta vis:

Paul's interpretation stands squarely against this [Gen. 15:6 through the lens of Gen. 22] tradition and is also a more faithful interpretation of the original.²⁵³

Man kan utifrån detta se att Paulus faktiskt gör en radikal omtolkning av Abrahamsberättelsen i det att låter den få en annan referenspunkt från vilkens perspektiv hela berättelsen får sin förklaring; Genesis 15:6 definierar Abraham istället för Genesis 22. Även om Paulus hermeneutiska grundmetod är i enlighet med sina judiska landsmän, så är hans helhetsförståelse alltså annorlunda. Vidare kan man se, som berördes ovan under 3.3., att Paulus faktiskt själv gör en sammanläsning av texterna så att det är Abraham och inte Abram som trodde på Gud och tillräknades rättfärdighet i v 3, precis som så många av hans landsmän själva gjorde.²⁵⁴ Man kan också se att Paulus tänkte sig att den tro som fanns hos Abraham uppfylldes också av den med Paulus samtida Jesustroende, och att Abrahams tro var en förebild för den troende. Samtliga dessa uttolkningar skiljer sig inte från *metoderna* att tolka som man kan finna i judendomens hela bredd vid denna tid, men skiljer sig väl till *innehållet*. Man kan här ana att en djupare förklaring krävs för att förstå Paulus hermeneutik.

3.5. Varför Abrahamsbilden ändras

Kapitel 3 har hitintills förklarat det faktum att Paulus genomför en tolkning av Abrahamsberättelsen i Romarbrevet 4 som differentierar sig från den gängse judiska bilden av Abraham. Man kan alltså konstatera att Paulus Abrahamsbild skiljer sig från den judiska, och *på vilka punkter* bilderna skiljer sig åt. Samtidigt behöver även frågan *varför* besvaras, alltså vad det är som driver Paulus till dessa omtolkningar av Abrahamsgestalten samtidigt som han är skolad in ett judiskt tänkande. Eftersom en del av denna uppsats frågeställning är att utröna varför Paulus bild skiljer sig från den gängse judiska förståelsen, så är det detta föreliggande avsnitt kommer att behandla.

3.5.1. Kristologisk hermeneutik

²⁵³ Moo 1996:262

²⁵⁴ Dunn 1988:222

De metoder Paulus har använt sig av i sin tolkning är, som konstaterats i kapitel 3, inte på något sätt annorlunda än de gängse judiska. Istället verkar det vara målet med tolkningen, eller tolkningsnyckeln, som är radikalt annorlunda.²⁵⁵ De nytestamentliga författarna och därmed uttolkarna av Gamla testamentet, och bland dem får man räkna in Paulus, anlade till skillnad från sina judiska kollegor ett perspektiv som från början utgick från någonting utanför de gammaltestamentliga texterna i sin uttolkning.²⁵⁶ De judiska uttolkarna såg som sin uppgift att återaktualisera Skriften för folkets innevarande situation:

The Pharisees and the early Tannaitic rabbis [...] viewed exegesis as an contemporary enterprise.²⁵⁷

Därmed bör noteras att skriften som sådan var nog för den inomjudiska exegesen, och att man åtminstone i sin självuppfattning såg sig som helt och hållet inom-biblisk i sin exege, så att man lät skriften belysa sig själv.²⁵⁸ De nytestamentliga författarna däremot såg Gamla testamentet främst som någonting som skulle komma att uppfyllas i gestalten och den historiska händelsen Jesus Kristus:

[T]he New Testament writers used biblical materials, in the main, to highlight the theme of fulfillment. [...] [R]ather than beginning with a biblical text and then seeking to contemporize it, they began from outside the texts and used those texts principally to support their extrabiblical stance.²⁵⁹

Därmed använder sig de nytestamentliga författarna av en referenspunkt som på många sätt kan sägas vara jämförbar med den som återfinns bland "the Dead Sea covenants and some of the other Jewish apocalyptic writers of the period".²⁶⁰ Detta kan alltså sägas vara jämförbart med framförallt *razpeshher*-metodiken och uppfylleschemat som beskrivs ovan under 2.3.3.²⁶¹ Man hade en utgångspunkt för sin exegetik, och utgångspunkten var Kristus.

Paulus var en av de nytestamentliga författarna, och uttolkade de teologiska perspektiv han kunde ana genom Kristus. Man kan dock här se att hos Paulus finns det en

²⁵⁵ Longnecker 1999:xxvii

²⁵⁶ Jfr Longnecker 1999:xxvii

²⁵⁷ Longnecker 1999:xxvi

²⁵⁸ Jfr Longnecker 1999:xvii

²⁵⁹ Longnecker 1999:xxvii

²⁶⁰ Longnecker 1999:xxvii

²⁶¹ Jfr Longnecker 1999:24-30

kvalité som något skiljer sig från de andra apostlarnas.²⁶² Paulus verkar, vilket också undersökningen ovan stöder, ha haft en tendens att utifrån de hermeneutiska mönster han haft med sig från sin fariseiska bakgrund börjat i texten för att med metodiken från *midrash*-exegesen sökt i skriften efter teologi utifrån Kristus. Den frånvaro i stort av *peshet*-perspektivet som man kunde notera i Rom 4 stöder också denna uppfattning, eftersom Paulus argumentation bygger främst på inombibliska referenser:

And while the early Christian leaders at Jerusalem characteristically began with Jesus as the Messiah and moved on to understand the Old Testament from this christocentric perspective, Paul usually started with the text and sought by means of midrashic explication to demonstrate christological significance.²⁶³

Paulus textförståelse är alltså fortfarande en farisés:

But whereas the exegesis of the Jerusalem apostles – and of Jesus himself – has its closest parallel known to date in the *peshet* interpretations of Qumran, Paul's treatment of the biblical texts is more closely related to that of Pharisaism.²⁶⁴

Icke desto mindre hamnar Paulus i en annan slutsats än hans fariseiska kollegor. Paulus hittar i sina sökningar av GT grunderna till en kristen teologi. De båda hermeneutiska grundinställningar man kan finna i urkyrkan verkar i mångt och mycket överlappa varandra, även om skillnaderna kan bli nog så tydliga i många fall.²⁶⁵ Samtidigt kan ingen motsäga att Paulus bedriver sin exegetik utifrån perspektivet att Kristus är uppstånden, och vad det innebär, vilket man också kan se i Rom 4:23-25. Man kan alltså både understryka skillnaden mellan å ena sidan de andra apostlarna och även Jesus mer *peshet*-betonade uttolkning av gamla testamentet och den paulinska, fariseiska, och ändå se den gemensamma nämnaren; Kristus.²⁶⁶ Paulus har utan tvekan, utifrån sin bakgrund, ett något annat perspektiv på sin kristologiska hermeneutik, ett *midrash*-perspektiv.²⁶⁷ Han kan ställas i en viss kontrast till exempelvis Matteus som framförallt tycks använda sig av ett uppfylleschema i sin

²⁶² Longnecker 1999:88

²⁶³ Longnecker 1999:89

²⁶⁴ Longnecker 1999:89

²⁶⁵ Longnecker 1999:89

²⁶⁶ Longnecker 1999:89

²⁶⁷ Longnecker 1999:89-90

användning av Gamla testamentet.²⁶⁸ Paulus använder sig som man dels kan notera i Rom 4 och dels i den övriga paulinska textmassan nästan inte alls av uppfyllelseschema på detta vis i direkt bemärkelse, istället verkar han se förebilder, typer, i GT och använda sig av dem. Samtidigt är det värt att notera, som antydde ovan, att Paulus till viss del implementerade i sin förståelse av Gamla testamentet *peshar*-metoden, som exempelvis kan sägas refereras i 1 Kor 15:3b-5, där Paulus närmast verkar återge en urkyrklig tradition.²⁶⁹ Därmed kan man se att Paulus inte motsade *peshar*-metodens giltighet. Dock är det faktum att Paulus främst verkar utgå från en rabbinsk textmetod intressant så till vida att det knyter honom starkare till hans arv; Paulus slutar inte efter incidenten på vägen till Damskus i Apg 9 att tänka i rabbinska termer. Hans övergripande hermeneutiska kompetens verkar komma från hans tid i den rabbinska skolan.

²⁶⁸ Longnecker 1999:134

²⁶⁹ Jfr Longnecker 1999:114

4. Resultatredovisning och sammanfattning

Uppsatsen hade alltså som syfte att *få en djupare förståelse för Paulus som teolog och hermeneutiker utifrån ett judiskt perspektiv och att försöka utröna på vilka sätt och varför Paulus skiljer sig från gängse judiska teologiska mönster*. De frågeställningar som fanns som utgångspunkt för att syftet skulle uppfyllas lydde *hur förstår Paulus Abraham i Romarbrevet 4, hur använder sig Paulus av judisk teologi och tradition kring Abraham i Romarbrevet 4, hur använder sig Paulus av judisk hermeneutik i Rom 4 samt hur och varför skiljer sig Paulus från judisk teologi och tradition kring Abraham i Romarbrevet 4?*

Denna uppsats har alltså utgått från ett specifikt avsnitt ur den paulinska korpusen, Rom 4, och har med hjälp av en jämförande litteraturstudie försökt att utkristallisera Paulus hermeneutiska och teologiska metoder. En viktig referenspunkt har varit Longneckers definition av begreppen *midrash*, *peshet* samt den allegoriska tolkningen. Det har också varit utifrån främst Longneckers definition av Hillels tolkningsregler som jag kunnat urskilja dessa i Rom 4.

4.1. Frågeställningarnas resultat samt sammanfattning

Paulus verkar utifrån de resultat som kunnat utläsas med hjälp av ovanstående metod vara en hermeneutiker och teolog som använder sig av och utgår från såväl judisk hermeneutisk metodik som judisk teologi.

4.1.1. Hur Paulus förstår Abraham i Rom 4

Man kan konstatera att Paulus sätt att tänka om Abraham står i opposition mot den bild de flesta judar hade av Abraham vid denna tid. Paulus ser Abraham som far till alla folk, inte bara judarna så till vida att han ser Abraham som en förebild för främst de troende och inte främst judarna.

Paulus ser också i Abraham en person som inte rättfärdiggörs på någon gärnings grund, exempelvis grunden att han visade sig trofast mot Gud i sin villighet att offra Isak, utan i det faktum att Abraham trodde på Gud, i bemärkelsen hade tillit till Gud. Den abrahamitiska rättfärdigheten är alltså i Paulus tänkesätt skild från övrig judisk.

Paulus har sammanfattningsvis en syn på Abraham som utgår just från Gen 15:6, och inte från Gen 17 eller 22.

4.1.2. Hur Paulus använder sig av judisk teologi och tradition kring Abraham i Rom 4

Paulus anknyter till gängse judiska bilder av Abraham, men ofta i syfte att vederlägga eller polemisera mot dem. Man hade vid denna tid en bild av Abraham som fader till alla judar. Man hade också en bild av Abraham som etisk förebild (han antogs ha hållit lagen in sitt icke-nerskrivna tillstånd), och implicit som hjälte i anknytning till mackabéernas trofasthet i kampen mot Rom. Dessa punkter anknyter Paulus till och ger en alternativ bild av utifrån en utläggning av Gen 15:6.

4.1.3. Hur Paulus använder sig av judisk hermeneutik i Rom 4

Paulus gör i Rom 4 en *midrash*, alltså en textsökning, i vilken han använder sig av den andra och sjunde av de hillelitiska tolkningsreglerna, *gezerah shawah* och *dabar halamed me'inyano*.

Poängen med *gezerah shawah* är att låta andra texter belysa hur man skall förstå den aktuella texten i och med att man kan återfinna samma ord på dessa andra ställen, som därmed förklarar den första texten. I detta fall, Rom 4, är det två begrepp Paulus låter träda fram tydligt utifrån denna metod. Det ena begreppet är λογίζομαι som även används om prästen Pinehas som det också står om att han tillräknades rättfärdighet i Ps 106:31 (LXX, Ps 105:31). I detta sammanhang handlar begreppet om att det var en singulär händelse som gjorde att Pinehas tillräknades rättfärdighet. Begreppet λογίζομαι utvidgas ytterligare i att det också knyts till Ps 32:1f (LXX, Ps 31:1f), där det knyts samman med förlåtelse. λογίζομαι kan alltså efter denna filtrering genom andra gammaltestamentliga passager sägas handla om en singulär händelse i fallet med Pinehas, samt om syndernas förlåtelse. Kontentan av allt detta blir att Abraham inte tillräknas sin rättfärdighet genom sin generella trofasthet gentemot Gud eller någonting annat, utan att han tillräknas rättfärdighet för en enda händelse, nämligen den att han trodde på Gud, vilket förminskar Abraham och gör Gud större i denna berättelse. Detta skall förstås mot en bakgrund av att Abraham sågs som en hjälte som genom sin trofasthet tillräknas rättfärdighet inom stora delar av judendomen vid denna tid.

Detta belyser också ett annat nyckelbegrepp i texten, nämligen πιστεύω. Detta begrepp analyseras utifrån kontexten, alltså den sjunde hillelitiska regeln, vilket särskiljer detta begrepp från omskärelsen och trofastheten i Gen 17 och 22. Paulus poäng här är att via ps 32:1-2 visa på att det är tro, och inte trofasthet som Gud begär i första hand. Detta sker alltså emedan Gen 15:6 och λογίζομαι och πίστος kopplas samman med förlåtelsebegreppet genom *gezerah shawah* i ps 32:1-2. Paulus nyanserar därmed den allmänna judiska idén om

att det handlade om trofasthet uppvisad i gärningar och i att vara omskuren, när det i själva verket enligt Paulus var en fråga om tillit till Gud.

Dabar halamed me-inyano belyser också vid vilken tidpunkt Abraham tillräknades rättfärdighet, som ett stöd för den utläggning av begreppet πιστεύω han gör. Poängen är att Abraham tillräknas rättfärdighet innan han hade prövats av Gud och innan han hade blivit ombedd av denne att offra Isak. Därmed förminska också på detta sätt Abraham och Gud blir större. Ytterligare en poäng är att Abraham fick löftet att bli far till alla folk redan som oomskuren, vilket Paulus påpekar med hjälp av samma regel.

Eftersom Paulus i andra passager verkar ha kännedom och använder sig av både typologisk tolkning och *peshar*-tolkning var det av intresse att försöka utröna huruvida någon av dessa metoder kom till användning i Rom 4. *Raz-peshar* och alternativa textvarianter i användes inte, om man inte räknar in att Paulus har en annan variant av Abrahams namn när han citerar LXX, men det mesta tyder på att det handlar om ett allmänt judiskt sett att tolka utifrån ett antal texters gemensamma utlåtande. Inte heller uppfylleschemat används i Rom 4.

Det kan konstateras att eftersom Abraham är just en fader för såväl omskuren som oomskuren, så är det typologiska perspektivet synnerligen verksamt i Rom 4. Tankegången är att om det skedde så redan med Abraham, som var just fader för alla folk, så måste det förhålla sig på samma vis för såväl omskurna som oomskurna i den tid Paulus skriver. Man kan också se att Paulus menade att detta var skrivet för att undervisa de troende i uppfyllelsens tid i v 23-25.

4.1.4. Varför Paulus Abrahamsbild skiljer sig från den gängse judiska

Paulus använder sig av gängse judiska tolkningsregler, men får ändå ett annat resultat efter sin sökning i Gen 15:6. Detta torde bero på Paulus kristologiska fokus i passagen. Paulus genomför visserligen en sökning i texten, men den har inte som mål att återaktualisera den judiska lagen, utan att finna Kristus. Den skiljer sig därmed något från den övriga urkyrkliga *peshar*-metoden uppfylleschema som utgick från händelsen Kristus och lät specifika detaljer i denna händelse belysa hela Gamla testamentet. Paulinsk hermeneutik hamnar således något i en särställning; den återaktualiserar inte lagen som rabbinsk metod i stort ville göra utan låter med hjälp av rabbinsk *midrash*-metod texten upplysa teologin men Kristushändelsen får inte, i kontrast till den övriga urkyrkan, i närmast *raz-peshar*-metodisk analys styra texten.

4.2. Syftets uppfyllande

Denna uppsats syfte, att *få en djupare förståelse för Paulus som teolog och hermeneutiker utifrån ett judiskt perspektiv* och att *försöka utröna på vilka sätt och varför Paulus skiljer sig från gängse judiska teologiska mönster* får därmed sägas ha blivit uppnått. Paulus framstår genom ovanstående undersökning som en hermeneutiker väl bevandrad i framförallt den rabbiniska delen av den judiska traditionen, men inte utan att använda sig av typologi. Hans kristologiska mål i tolkningen kan sägas förklara och definiera mycket av hans särpräglning från hans judiska teologkollegor.

4.3. Vidare forskning

En mycket intressant vidare forskning hade varit att närmare försöka utreda Paulus särpräglning som urkristen hermeneutiker. Med tanke på det rabbiniska tillvägagångssätt man har kunnat se framträda under denna uppsats gång, hade det kunnat vara mycket givande att ställa detta mot andra tidiga Kristusuttolkningar i Nya testamentet med frågeställningarna vari består skillnaden och hur mycket kan man genom att analysera olika urkyrkliga tolkningsmetoder utröna om de olika uttolkarna själva?

5. Litteratur och referenser

5.1. Litteratur

Bibeln Bibelkommissionens översättning, Bokförlaget Libris, Örebro 2001

Byrskog, Samuel *Romarbrevet 1-8* KNT 6a, EFS-förlaget, Stockholm 2006

”Hillel I” ur *Dictionary of anicent Rabbis – Selections from The Jewish Encyclopaedia* S. 192-199 Neusner J., (red.) Hendrickson Publishers, Peabody 2003

Dunn, James D. G. *Romans 1-8* WBC 38a, Word Books Publisher, Dallas 1988

Dunn, James D. G. *The New Perspective on Paul* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 185, Mohr Siebeck, Tübingen 2005

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

Laato, Timo *Romarbrevets hermeneutik – En lärobok för teologer om vetenskaplig metod* Församlingsfakultetens skriftserie nr 7, Församlingsförlaget, Göteborg 2006

Longnecker, Richard N., *Biblical exegesis in the Apostolic Period*, 2:a upplagan, Regent College Publishing/ Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Vancouver/Grand Rapids 1999

Moo, Douglas *The Epistle to the Romans* NICNT, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1996

Novum Testamentum Graece 27:e reviderade upplagan Med kritisk apparat av Nestle, E och Aland, K Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993

”allegory” ur *The Oxford dictionary of the Christian Church* S. 43 Cross, F.L., och Livingstone, E.A. (red.) 3:e omarbetade upplagan, Oxford University Press, Oxford, 2005

“Paul, St” ur *The Oxford dictionary of the Christian Church* S. 1243-1246 Cross, F.L., och Livingstone, E.A. (red.) 3:e omarbetade upplagan, Oxford University Press, Oxford, 2005

“Philo” ur *The Oxford dictionary of the Christian Church* S. 1288 Cross, F.L., och Livingstone, E.A. (red.) 3:e omarbetade upplagan, Oxford University Press, Oxford, 2005

“Romans, Epistle to the” ur *The Oxford dictionary of the Christian Church* S. 1420-1422 Cross, F.L., och Livingstone, E.A. (red.) 3:e omarbetade upplagan, Oxford University Press, Oxford, 2005

“types” ur *The Oxford dictionary of the Christian Church* S. 1660-1661 Cross, F.L., och Livingstone, E.A. (red.) 3:e omarbetade upplagan, Oxford University Press, Oxford, 2005

Tellbe, Mikael *Med framtiden i ryggen – En guide till Paulus och hans budskap* Bokförlaget Libris, Örebro 2002

Watson, Francis *Paul and the Hermeneutics of Faith* T & T Clark International, London 2004

Yarchin, William *History of biblical interpretation – A reader* Henrickson Publishers, Peabody 2004

5.2. Övriga källor

<http://www.lingfil.uu.se/afro/semitiska/qumran/dss01.html> 20091230