Stefan Nordenson

Genom honom skapades allt

En exegetisk studie om Kristi preexistens och medlarfunktion i Nya testamentet

Stefan Nordenson (f. 1954) har bedrivit forskarstudier vid Åbo Akademi och tidigare vid Uppsala Universitet. Han har studerat klassiska språk i Stockholm och semitiska språk i Uppsala och Beirut samt moderna språk vid universitetet i Strasbourg. Det är studiet inom ämnet för den tidiga kristendomen som särskilt intresserar författaren till denna studie.

Bokomslag och konstverk:
Linnea Ekstrand
Hemsida: www.linnart.com

Åbo Akademis förlag
Biskopsgatan 13, FI-20500 ÅBO,
Finland
Tel. +358 20 786 1468
Fax. + 358 20 786 1469
E-post: forlaget@abo.fi
Hemsida: www.abo.fi/stiftelsen/forlag

Distribution
Oy Tibo-Trading Ab,
PB 33, FI-21601 PARGAS, Finland
Tel. +358 2 454 9200
Fax. +358 2 454 9220
E-post: tibo@tibo.net
Hemsida: www.tibo.net

GENOM HONOM SKAPADES ALLT

Genom honom skapades allt

En exegetisk studie om Kristi preexistens och medlarfunktion i Nya testamentet

Stefan Nordenson

ÅBO 2011

ÅBO AKADEMIS FÖRLAG – ÅBO AKADEMI UNIVERSITY PRESS

CIP Cataloguing in Publication

Nordenson, Stefan.
Genom honom skapades allt : en exegetisk studie om Kristi preexistens och medlar-funktion i Nya testamentet / Stefan Nordenson. – Åbo : Åbo Akademis förlag, 2011.
Diss.: Åbo Akademi. – Summary.
ISBN 978-951-765-628-3

ISBN 978-951-765-628-3
ISBN 978-951-765-629-0 (digital)
Painosalama Oy
Åbo 2011

Förord

Intresset för avhandlingens ämne, preexistens och medlarfunktion, väcktes tidigt under mina studier i klassiska och semitiska språk. Senare vid mina teologiska studier i Gamla och Nya Testamentet var det i synnerhet mötet med de poetiska grekiska texterna om preexistens i Septuaginta och Nya testamentet som lockade mig till fördjupade studier. I dessa skrifter mötte mig texter som på ett poetiskt sätt framställde vishetens och logos preexistens och instrumentalitet. I den forskningsförberedande uppsatsen ägnade jag mig åt att analysera den hymnlika texten i Kolosserbrevet 1:15-20. Min handledare var redan då professor Kari Syreeni. Utgången av denna studie, och Karis uppmuntran, resulterade i doktorandstudier. Med pedagogisk skicklighet, kunskap och tålmodighet har Kari lotsat mig framåt i studierna. Kari har genom handledning och undervisning gjort forskarutbildningen till en spännande resa inom ämnet för bibliska studier. Till Kari riktar jag mitt stora och varma tack. Docent Jonas Holmstrand var min handledare under en tid och hans goda råd har betytt mycket för mig. Biträdande handledare i början av studierna var docent Tord Fornberg. Tord har i slutfasen av studierna faktagranskat avhandlingen och hans sakkunniga kommentarer har varit ovärderliga. Docent Cecilia Wassén har under seminarierna kommit med goda råd inför slutredigeringen av boken, för vilket jag är tacksam. Docent Matti Myllykoski åtog sig uppgiften att granska avhandlingens innehåll inför slutredigeringen av boken. Till Matti riktar jag mitt varma tack. Teol.kand. och Fil.mag. David Termén åtog sig uppgiften att särskilt språkgranska texten. Davids språkkunskaper och kommentarer har varit ovärderliga för avhandlingens utformning. Ett stort tack riktas till honom. Förutom konstruktiva kommentarer om min boks innehåll har Dr Pekka Lindqvist även guidat mig genom alla formalia kring utgivningen. Ett stort tack riktas till honom. Alla deltagare i seminarierna i Åbo och i Uppsala som deltagit i diskussionerna om min studie ägnar jag en tacksamhetens tanke. Slutligen vill jag rikta en tanke till framlidne professor Krister Stendahl vid Harvards universitet, tillika min tidigare biskop i Stockholms stift, som uppmuntrade mig till forskarstudierna.

Till minnet av mina föräldrar

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

INLEDNING 1

Tidigare forskning 5

Definiering av studiens uppgift 17

KAPITEL1 PREEXISTENS I JUDISKA OCH HELLENISTISKA

TRADITIONER 20

1.1 Visheten i Ordsspråksboken 22

1.2 Visheten och logos i Jesus Syraks vishet 23

1.3 Visheten och logos i Salomos vishet 25

1.4 Palestinsk vishetsreflektion 27

1.5 Alexandrinsk vishetsreflektion 29

1.6 Filons diskussion om visheten och logos 30

1.7 Stoicismens logos 33

KAPITEL 2 PAULUS OCH DEN PAULINSKA TRADITIONEN 36

2.1 Tidig judisk-kristen tradition i Paulus brev 36

2.2 Jakobsbrevet 36

2.3 Första Petrusbrevet 37

2.4 Judasbrevet 38

2.5 Paulus brev 40

2.6 Forskningsläget och diskussionen om preexistens hos Paulus 44

2.7 Första Korinthierbrevet 8:5-6 52

2.8 Första Korinthierbrevet 10:1-4 56

2.9. Andra Korinthierbrevet 8:9 och Fil 2:5-11 60

2.10 Kolosserbrevet 1:1-15 67

2.11 Kristus och visheten 79
2.12 Sammanfattning 84

KAPITEL 3 SYNOPTIKERNA 86

3.1 Jesus och visheten 89
3.2 Markusevangeliet 92
3.3 Matteusevangeliet 93
3.4 Lukasevangeliet 95
3.5 Q-källan 99
3.6 Människosonen i tidig judisk tradition 101
3.7 Människosonen i Markusevangeliet 103
3.8 Människosonen i Matteusevangeliet 105
3.9 Människosonen i Lukasevangeliet 107
3.10 Guds son i Markusevangeliet 109
3.11 Guds son i Matteusevangeliet 112
3.12 Guds son i Lukasevangeliet 116
3.13 Logos i Lukas evangelium och apostlagärningarna 118
3.14 Sammanfattning 121

KAPITEL 4 JOHANNESEVANGELIET 123
4.1 Prologen 1:1-18 124
4.2 Logos i Johannesevangeliet 129
4.3 Preexistens i Johannesevangeliet 136
4.4 Jag är - ἐγώ εἰμι 140
4.5 Jesus i egenskap av Guds härlighet 142
4.6 Sammanfattning 144

KAPITEL 5 HEBREERBREVET 146
5.5 Kristi medlarfunktion i Hebreerbrevet 148

5.6 Preexistens i Hebreerbrevet 150
5.7 Messianska kategorier i Hebreerbrevet 152
5.8 Kristus i egenskap av överstepräst 154
5.9 Ängladyrkan i församlingen 157
5.10 Qumran 11 Melkisedek och Hebreerbrevets Melkisedek 158
5.11 Sammanfattning 159

KAPITEL 6 EXKURS: JUSTINUS MARTYREN 161

6.1 Preexistens hos Justinus 163
6.2 Justinus bibeltolkning 166
6.3 Justinus och Johannesevangeliet 167
6.4 Justinus tolkning av Logos spermatikos 168
6.5 Brevet till Diognetos 169
6.6 Sammanfattning 171

KAPITEL 7 KONKLUSION 170

7.1 Den teologiska grunden för Kristi medlarfunktion 172
7.2 Människosonen och Guds son i synoptikerna 174
7.3 Johannesevangeliet 175
7.4 Hebreerbrevet 176
7.5 Slutord 177

ABSTRACT 179

LITTERATURFÖRTECKNING 183

FÖRKORTNINGAR 218

INLEDNING

Bland Nya testamentets texter förekommer flera explicita utsagor om att Gud skapade världen ”genom honom.”[1] Utsagan om Kristi medlarfunktion i skapelsen är kortfattad och komprimerad; efter att den presenterats utläggs den inte mer i den efterföljande texten. Trots det ringa antalet texter om Kristi preexistens och medlarfunktion har dessa utsagor betydelse för vår tolkning av hur Kristi roll uppfattades av tidiga messiastroende.[2] Just det faktum att utsagan uppträder utan förklaring skulle kunna betyda att den togs för given och att den var en del av den kristologiska reflexionen i tidig kristendom.[3] Diskussionen om preexistens i NT handlar om den temporala aspekten, det vill säga hur tidigt uppfattningen om Kristi preexistens och medlarroll uppstod bland messiastroende.[4] Det som indikerar att idén om preexistens var spridd, är det faktum att kristna synes ha betraktat messias som medlare vid skapelsen.[5] Ur denna aspekt är Kolosserhymnen 1:15-20 intressant, eftersom den tillmäter Jesus Kristus gudomlig identitet och understryker hans upphöjda position.[6] Ett antal forskare anser att preexistens uppträder i ett senare skede av kristendomen, i efterbiblisk litteratur.[7] Samtidigt är det svårt att komma förbi det förhållandet att instrumentalitetstexterna indikerar preexistens, eftersom Kristus sammankopplas med en medlande roll när Gud skapade kosmos. En aspekt understryker uppfattningen att Kristi ursprung och mening tar sin början i

[1] 1 Kor 8:6: δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ; Kol 1:16: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς; Heb 1:2: δι’οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας ; Joh 1:3: πάντα δι’αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν.

[2] Se J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament* (Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1990), 91-156; 159-185; 225-263; 267-315; 317-414; Se även S. McDonough, *Christ as Creator. Origins of a New Testament Doctrine* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 16-96.

[3] Se L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, Mich.: William Eerdmans Publishing Comp, 2003), 125.

[4] Se J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (London: SCM Press, 1980); Se även K - J. Kuschel, *Born before all Time? The Dispute over Christ’s Origin* (London: SCM Press, 1992).

[5] Se H. Langkammer, ”Der Ursprung des Glaubens an Christus den Schöpfungsmittler” i *Liber Annus* 18 (1968), 55-93. Se även F. Mussner, ”Schöpfung in Christus” i J. Feiner und M. Löhrer (ed.), *Mysterium Salutis: Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik, ii, Die Heilsgeschichte vor Christus* 2 (Einsiedeln: Benziger, 1967), 455-461.

[6] Se M. Hengel, *Der Sohn Gottes* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1975), 118-119. Se även följande diskussion i R. Bauckham, *God Crucified* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998), 1-22.

[7] Se J. M. O’Connor, “Christological Anthropology in Phil II:6-11.” *Revue Biblique* 83 (1976), 25-50. Se även C. Gunton, *The Triune Creator: A Historical and Systematic Study* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1998). Diskussionen om Kristi preexistens handlar för det första om denna uppfattning förekom vid tiden för de nytestamentliga texterna, alltså hur tidigt denna uppfattning framstod historisk sett. För det andra går denna uppfattning att bevittna i Nya Testamentets texter klart eller underförstått utsagt. För det tredje gäller frågan: om denna uppfattning fanns hos tidiga kristna varför framgår då inte denna uppfattning mera klart, eftersom den skulle haft stor betydelse för den kristologiska aspekten. Se även diskussionen i L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 118-125.

Guds väsen, vilket leder till att hans uppenbarelse blir en händelse av transcendenta drag.[8] NT presenterar ytterligare ett antal texter som implicit anspelar på Kristi prexistens.[9]

I studien tydliggörs de traditioner som en tanke om preexistens växte fram inom tidiga messiastroende.[10] Forskares slutsatser om vilken teologisk kategori som ligger bakom texterna vållar ständigt diskussioner.

En teologisk tradition understryker Kristus i en nära förening med visheten.[11] Det sätt som Jesus Kristus presenteras på i evangelierna indikerar att han innehade rollen som instrument för Guds försoning och frälsning. Det är svårt att föreställa sig att dessa verk skulle skiljas från Guds skapande verk i begynnelsen.[12] Evangelierna framställer en messiasgestalt som bringar ordning i det hotande kaoset och skapar liv ur det döda, samt återställer människan på sin rätta plats i Guds värld.[13] En definiering av vad hans messiasskap betyder tar därmed sin början i evangeliernas berättelser om honom, och det sätt som han verkar och talar om sig själv genom.[14] Texterna som tidiga messiastroende skrev ägde rum i en värld av messiansk förväntan och spekulation. Det är sannolikt att Jesus kopplades samman med visheten, eftersom han i egenskap av messiansk kung förväntades vara ägare av visheten till fullo.[15]

---

[8] Se diskussionen hos L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 126.

[9] I Apg 10:34-38 säger Petrus:"Detta var ordet (logos) som Gud sände till israeliterna med budskapet om fred genom Jesus Kristus – han är allas herre." I Apg 13:26 säger Paulus: "Bröder, Abrahams släkts söner, Gud sände ut detta frälsningens ord (logos) till oss." I Rom 8:3 använder Paulus orden "då han lät sin egen son bli lik en syndfull människa och sände honom." I 1 Kor 10:4 beskrivs Kristus som den andliga klippan som följde israeliterna under ökenvandringen. I 1 Kor 15:47 beskrivs Jesus som människan från himlen. I 2 Kor 8:9 skriver Paulus: "han som var rik, blev fattig för er skull, för att ni skulle bli rika genom hans fattigdom." I Gal 4:4 skriver Paulus att "Gud sände ut sin son." I Fil 2:6-11 skriver Paulus: "Han ägde Guds gestalt . . . i honom skapades allt." I Kol 2:9 står: "i honom har hela den gudomliga fullheten förkroppsligats och tagit sin boning." I 1 Tim 3:16 står "han uppenbarades som jordisk varelse, rättfärdigades som andlig, skådades av änglarna, förkunnades bland hedningarna, vann tro i världen och togs upp i härligheten." I Heb 2:10 står: "för vilken och genom vilken allting är." I 1 Pet 1:20: "Han var utsedd redan före världens skapelse men trädde fram först nu vid tidens slut." 1 Joh 1:1-3: "Det som var till från begynnelsen . . . det vi har skådat och tagit på med våra händer, det är vårt ärende: livets ord. Ja det blev synligt, vi har sett det och vittnar om det, och vi förkunnar för er det eviga livet, som var hos Fadern och blev synligt för oss."

[10] Se J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, 19; Se även C. Stettler, *Der Kolosserhymnus, Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1, 15-20* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 133-165.

[11] Se H. Gese, "Die Weisheit, Der Menschensohn, und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der Biblischen Theologie" i *Alttestamentliche Studien* (Tübingen; Mohr Siebeck, 1991), 218–248; 227-229. Se även J. D. G. Dunn, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Incarnation* (Philadelphia: Westminster, 1980).

[12] Se S. McDonough, *Christ as Creator*, 2.

[13] J. Moltmann, *The way of Jesus Christ* (London: SCM, 1990), 69. Moltmann pekar på att Jesu helande inte är fråga om något övernaturligt, utan tvärtom något sant naturligt i en värld som förefaller vara onaturlig, demoniserad och skadad.

[14] Se S. McDonough*, Christ as Creator*, 71-75. Se diskussionen om "God, Messiah, Creation and Scripture."

[15] Se M. Hengel, "Jesus as Messianic Teacher of Wisdom and the Beginnings of Christology," *Studies in Early Christology* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 73-117. Se även A. van Roon,"The Relation between Christ and the Wisdom of God According to Paul*," Novum Testamentum* 16 (1974), 207-239.

Den diskussion som senare tidens forskning aktualiserar är till vilken grad Kristus är kopplad till visheten.[16] Medan undervisningen var rotad i judiska messianska kategorier artikulerades denna undervisning samtidigt i termer, som erinrar om ett metafysiskt språk från den hellenistiska världen. Det kan ha förhållit sig så, att flera av dem som fanns med i diskussionen om en definiering av Kristi person och verk[17] hade mött detta sätt att artikulera sig i en hellenistisk kontext av skapelsemedling.[18] Därför är det betydelsefullt att söka förstå till vilken grad författarna formulerade tanken över Jesu medlarfunktion, under inflytande från den hellenistiskt färgade filosofiska undervisningen.

En annan teologisk kategori är Guds skapande och livgörande ord i Genesis 1, som även återspeglas i Jesaja[19] och i Psaltaren.[20] I den alexandrinska spekulativa vishetstraditionen synes logos överta vishetens roll. Den historiska utvecklingslinjen i tidig kristendom visar att både visheten och logos innehar viktiga roller.[21] När det gäller dateringen av Hebreerbrevet och Kolosserbrevet, har denna diskussion betydelse för en definiering av den teologiska kategorin bakom Kristi medlarroll i breven.[22] Förhållandet mellan den palestinska och den alexandrinska vishetstraditionen och Nya testamentet är av stor vikt, eftersom båda har

[16] Se G. Fee, 'Wisdom Christology' in *Paul. To what End Exegesis? Essays, Textual, Exegetical, and Theological* (Cambridge: Eerdmans/Vancouver: Regent College, 2001); Se även W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (London: SPCK, 1948), 155-158.

[17] Se R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2006), 354. Bauckham understryker här att under antiken var ett vittnes berättelse det primära i historiegrafin och mycket betydelsefull. Han drar fram en ansenlig mängd bevis för att betona att apostlarna själva var mycket grannlaga med att kontrollera vittnenas trovärdighet, så att det material som låg till grund för nedtecknandet av minnena över Jesus var äkta och trovärdiga berättelser från dem som hört och sett Jesus. Bauckham pekar även på det faktum att det finns en närvaro av intertextuell allusion och litterärt artisteri i evangelieberättelserna, som understryker uppfattningen att de som innehade ansvaret för nedskrivandet av dessa ”minnena från Jesus” var utvalda och tillförlitliga personer.

[18] Se S. McDonough, *Christ as Creator*, 97-134. “When we turn to the specific deployment of the motif of Jesus as agent of creation in New Testament texts, we see that the writers use the doctrine to bolster the fundamental messianic claims of Jesus. There may be an implicit engagement with rival cosmologies in the Hellenistic world . . . But we should not expect that the New Testament writers felt need to engage Greek thought purely on its own terms. To say 'Christ is the one through whom God made the world' is not merely a simple substitution of one element for another in a prepositional phrase; it is a gateway to an altogether different way of looking at the world.”

[19] Jes 44:24; 45:12; 55:11.

[20] Ps 33:9; 147:18.

[21] Se G. Fee, “Wisdom Christology in *Paul.” To what End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological* (Cambridge: Eerdmans/Vancover; Regent College, 2001), 351-378. Se även A. Lee*, From Messiah to Preexistent Son: Jesus' self-consciousness and early Christian exegesis of Messianic Psalms,* WUNT 2/192 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).

[22] Se L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 499. Hurtado daterar Hebreerbrevet 60-100. Första Clemensbrevet, skrivet cirka 95 i Rom, innehåller alluderingar på Hebreerbrevet. Författaren förväntar sig av sina läsare i den korintiska kyrkan att de känner till Hebreerbrevet vid detta datum, och att de betraktar det som ett betydelsefullt brev. Se Ryens diskussion om dateringen av Kolosserbrevet i: ”Hvem Skrev Kolosserbrevet? Til diskusjonen omKolosserbrevets ekthet.” *Tidskrift för Teologi og Kirke* 3/1991, 175-186.

influerat messiastroende i hög grad.[23] I Justinus teologi dominerar logostanken. Hans skrifter[24] visar att Jesus tilldelades fullständig gudomlig status i protoortodox kristendom, vilket är anmärkningsvärt, eftersom protoortodoxa kristna bekände sig uttryckligen som monoteister.[25]

Senare forskning har satt fokus på diskussionen om vilken teologisk kategori författarna till preexistenstexterna laborerar utifrån.[26] I den för vår undersökning så inflytelserika alexandrinska vishetslitteraturen uppträder visheten och logos sida vid sida. Båda begreppen gäckar oss; stundom framträder visheten, stundom betonas logos. Till syvende och sist är det bakgrundsmaterial de nytestamentliga författarna anspelar på det som har det avgörande ordet.

[23] Se J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, 86-89; Se även P. M. Phillips, *The Prologue of the Fouth Gospel. A Sequental Reading* (London: Continuum, 2006), 106-138; Se också S. J. Gathercole, *The Preexistent Son. Recovering the Christologies of Matthew, Mark and Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 193-221; Se vidare S. McDonough, *Christ as Creator*, 135-149. Å ena sidan ger oss Filon en intressant inblick i den väl spridda hellenistiska världens uppfattning om medling mellan den gudomliga ordningen och världens ordning. Å andra sidan är Filon intressant eftersom han tolkar logos instrumentalitet i den hebreiska Bibelns kontext, vilket placerar honom mycket närmare de tidiga kristnas tankevärld. I synnerhet är hans utläggning över logos en indikation om en eventuell kontakt mellan Johannesevangeliet och den alexandrinska traditionen. Av stort intresse är även Filons användning av bildspråket i Genesis 1:26ff. Detta är inte bara en generell referens till det faktum att Adam är lik Gud: bilden, som likställs med Guds Ord, är en preexistent modell på vilken Adam är grundad. Detta liknar bildspråket i Kol 1:15-20.

[24] Justinus Martyren, *Första och Andra Apologierna, Dialogen med Tryfon*. En fråga som diskuteras bland forskare är huruvida Justinus inför hellenistiska koncept in i det bibliska området i beskrivningen över hur Gud har uppenbarat sig i Kristus, eller om han presenterar Kristus som det kreativa logos in i det hellenistiska filosofiska området - Se W. Pannenberg*, Jesus – God and Man*, 2nd ed., trans. Lewis L. Wilkins and D. A. Priebe (Philadelphia, Pa.: Westminster, 1977), 161-166. 165. Se även C. Gunton, *The Prime Triune Creator*.

[25] Se E. F. Osborn, Justin Martyr. *Beiträge zur Historichen Theologie* , vol. 47 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1973), 36-40; L.W.Barnard, *Justin Martyr.His Life and Thought* (Cambridge: Cambridge Univeristy Press, 1967), 97-99; C. Andresen, "Justin und der Mittlere Platonismus" *ZNW* 44 (1952-1953), 157-195; L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ,* 644-648.

[26] Se J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*; C. Stettler, *Der Kolosserhymnus*; L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*; S. J. Gathercole, *The Preexistent Son*; S. McDonough, *Christ as Creator*.

Tidigare forskning

Harald Hegermann, Hans-Friedrich Weiss och Robert Cox

Den förste i gruppen av tre forskare som undersöker hellenistiska och judiska idéer om skapelseförmedling och preexistens är Hegermann.[27] Hans framställning handlar om skapelsemedling i tidig judendom och kristendom och fokuseringen ligger på Filon och på Kolosserhymnen. Diskussion koncentrerar sig på Filons förhållande till mysteriereligioner och grekisk kosmogoni, och på en detaljerad behandling av Filons logos. När det gäller Kolosserhymnen ser han den som ett resultat av en sammansmältning av palestinsk kerygma om världsförändring och dom, samt en tidigare hellenistisk uppfattning om världen.[28] Han anser att den första strofen i Kolosserhymnen är prekristen och att den härstammar från hellenistiska judiska grupper. Hegermann menar att τῆς ἐκκλεσίας i Kol 1:18a är ett paulinskt instick. Originalhymnen har talat om en gestalt som huvud för kosmos.[29] Weiss ser i Nya testamentets texter om Kristus och skapelsen anspelningar till judiska idéer över instrumentalitet.[30] Weiss diskuterar vishetens, logos och Toras instrumentella roller i skapelsen och samlar information från grekisk filosofi, hellenistiska judiska författare som Filon, samt rabbinskt material. Men Weiss analys av Nya testamentets texter blir knapphändigt genomförd och han fokuserar i stället på den tidiga kyrkan. Weiss anser att den tidiga kristendomen är starkt färgad av hellenistiska och palestinska tankar. Cox ser medelplatonismens medlaridé som en huvudfaktor för Nya testamentets undervisning om Kristi instrumentalitet i skapelsen. Cox menar att denna tanke förmedlades till den tidiga kyrkan genom hellenistisk judisk spekulation, där Salomos vishet och Filons tankar spelat en betydande roll. Cox anser vidare att Nya testamentets texter utgör en sammanslagning av

[27] Se H. Hegermann, Schöpfungsmittler, ed. O. von Harnack und A. von Gebhardt, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 82(Berlin: Akademie, 1961).
[28] H. Hegermann, 50-53, 109.
[29] H. Hegermann, 100, 170.
[30] Se H-F. Weiss, Untersuchungen zur Kosmologie des Hellenistischen und Palästinischen Judentums, ed. O. von Harnack und A. von Gebhardt, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alttestamentlichen Literatur*, 97 (Berlin: Akademi, 1966), 7. ”Insofern stellt die Vorstellung von Christus als ’Schöpfungsmittler’wie sie im frühen Christentum ausgebildet worden ist, nur den Endpunkt einer geschichtlichen Entwicklung dar, indem Christus nunmehr die kosmischen Funktionen der ’Weisheit’, des ’Logos’ und der ’Tora’ übernimmt und an deren Stelle tritt.”

platonska judiska traditioner tillsammans med kristen eskatologisk övertygelse.[31] I synnerhet ser Cox föreningen mellan de båda i skärningspunkten i Kol 1:15-18a och 1:18b-20, som han betecknar som kombination av två olika religiösa traditioner, av vilka den ena stammar från en filosofiskt orienterad grekisktalande judendom och den andra från en eskatologiskt färgad kristen miljö.[32]

Hegermann, Weiss och Cox visar på likheter beträffande ord och konceptuella förklaringar med utgångspunkt i platonism, vishetstradition och Nya testamentets texter. Man får ett intryck av en del forskare att de grekiska filosoferna var först med att leverera idéer om instrumentalitet i skapelsen, och att judiska tänkare följde dem i spåren. Men tanken om instrumentalitet i samband med världens skapelse var djupt förankrad i hela Främre orienten, som bland andra Cox visat med sin forskning.[33] Det är inte självklart att utgå från att två texter, som framställer en allmänt känd tanke grundad på ett brobyggande mellan Gud och människan, skulle ha samma ursprung. Vi måste räkna med att Nya testamentets författare inte automatiskt övertog ett koncept om medling från visheten eller logos till Kristus eller att Kristus på något sätt byttes ut mot logos eller visheten. Det gäller för Filons tankar, vars filosofiska och exegetiska kommentarer väcker intresse för förhållandet mellan Kristus och logos. Men Filons interpretation haltar när vi försöker applicera hans slutsatser på Kristi roll som instrumentet i skapelsen.[34] Forskningen ställer sig tvekande till att Filons tankar på ett direkt sätt kan ha influerat Nya testamentets texter.[35]

[31] "They are a fusion of these Platonized Jewish traditions with Christian eschatological conviction." R. Cox, *By the same Word: Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity* (Berlin: de Gruyter, 2007), 354.
[32] R. Cox, 193: "A relatively uncritical combination ot two different religious traditions, one stemming from philosophically oriented Greek-speaking Judaism, the other coming from an eschatologically oriented early Christian milieu."
[33] R. Cox inleder sin bok med en referens till kaoskampen hos en prejahwistisk västsemitisk religion. Se R. Cox, *By the same Word* (Berlin: de Gruyter, 2007).
[34] Se S. McDonough, *Christ as Creator*, 6.
[35] Se S. McDonough diskusssion över Filons betydelse för logosdoktrinens utveckling, samt forskningens osäkerhet att tolka Filons inflytande över tidiga kristna texter. Särskilt kapitel sex i S. McDonoughs bok, sidan 135-149 behandlar denna diskussion. S. McDonough finner likheter mellan Filons tankar och Johannesevangeliets tankar om Kristus. Detta gäller även för Kolosserbrevets hymn 1:15-20 där ord och uttryck påminner om Filons sätt att uttrycka sig.

Robert Hammerton Kelly

Hamerton Kelly undersöker i sin studie, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of God* (1973), Kristi preexistens i Nya testamentet och i den unga kristna kyrkan.[36] Han definierar preexistens med en mytologisk term som en entitet som haft en reell existens före sin manifestation på jorden, antingen i Guds hjärna eller i himlen.[37] För det första nämner han preexistens som en idé i Guds tänkande. Därefter skiljer han mellan en verklig preexistens, och menar därmed ett varande som utgått från Guds väsen som existerar oberoende av Gud. Han skiljer mellan protologisk preexistens som betecknar existens före skapelsen, och en eskatologisk preexistens, som innefattar en existens före inkarnationen i människan Jesus.[38] Han undersöker även preexistens inom tidig judendom i tre olika traditioner: den prästerliga, den apokalyptiska och vishetstraditionen. I den synoptiska traditionen är preexistensidén alltid underförstådd, men däremot inte klart uttalad.[39] Hamerton Kelly menar att Jesus presenteras i Q-källan som den av visheten sist utsände, och beskrivs som människosonen och den eskatologiska budbäraren.[40] Han finner att den synoptiska traditionen nämner Jesu ideella preexistens, möjligen också hans ideella protologiska preexistens.[41] Hos Paulus ser Hamerton Kelly inget enhetligt religionshistoriskt inflytande.[42] I judiska textfragment, som stödjer sig på visheten, den himmelska människan och på Guds bild, finner han beteckningar för skapelsemedling i hellenistisk judendom. Hamerton Kelly menar att det är sannolikt att Jesu identifikation med visheten respektive människosonen följde samma utveckling som den

[36] R. Hamerton Kelly, *Preexistence, Wisdom, and the Son of Man.A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament.* MSS NTS 21 (Cambridge, Cambridge University Press, 1973).
[37] R. Hamerton Kelly, 11: "a mythological term, which signifies that an entity had a real existence before its manifestation on the earth, either in the mind of God or in heaven."
[38] R. Hamerton Kelly, 21.
[39] R. Hamerton Kelly, 22, 102. "In the Synoptic Tradition the Idea of Pre-existence is always implied, never discussed explicitly."
[40] R. Hamerton Kelly, 46. Jesus erhöll därmed: "a delicately defined position of dignity."
[41] R. Hamerton Kelly, 102.
[42] R. Hamerton Kelly, 192.

synoptiska traditionen. Paulus har tagit upp denna utveckling och modifierat den.[43] I de deuteropaulinska breven skönjer man en utvecklingslinje om preexistens.[44]

Han härleder det johanneiska logos till den hellenistiska judiska preexistenta visheten och människosonen till den palestinska apokalyptiken. Eftersom de båda linjerna förekommer i Q-källan och i synoptikerna är detta en indikation på att de tidigaste utsagorna om preexistens synes ha uppträtt inom judisk apokalyptik och judisk vishetsspekulation. Jesus framhåller sig själv som människosonen och genom liknelserna använder han sig av vishetliga begrepp, vilket visar att båda linjerna härleds tillbaka till honom. Johannes bidrag är hans identifikation av Jesus som visheten med det alexandrinska judiska logos.[45] När det gäller Hebreerbrevet beskriver brevets författare en protologisk preexistens och vishetsmytologi. Protologisk preexistens tillskrivs Kristus under åberopande av den midrashliknande argumentationen över Melkisedek. Hamerton Kelly presenterar en intressant tes om logos, visheten och människosonen, men han är otydlig när det gäller förhållandet mellan synoptikerna och Paulus.

Gerhard Schneider

Schneiders studie, *Präexistenz Christi*, presenterar en tvåvägs preexistenskristologi.[46] I Fil 2:6-11 utläser han att Paulus tydligt är förbunden med uppfattningen om Jesu preexistens. I 1 Kor 8:6 ser Schneider en sammankoppling av preexistens och Kristi instrumentalitet i skapelsen. I denna text handlar det inte bara om preexistens, utan även om Kristi roll som förmedlare av frälsning och som kosmisk härskare.[47] Han finner att utsagan i Fil 2:6-11 synes referera till Kristi instrumentala roll i skapelsen, och denna tolkning bygger på förbindelsen med Kristi preexistens. Samtidigt betonar Schneider att Fil 2:6-11 inte talar om den jordiske

[43] R. Hamerton Kelly, 195. Hammerton Kelly menar att Paulus placerade Krist preexistens inom ramen för apokalyptisk eskatologi: ”to re-affirm the protological pre-existence of Christ, but to place it within the framework of apocalyptic eschatology. This framework included the idea of the church as the eschatologically pre-existent heavenly temple.”
[44] R. Hamerton Kelly, 196.
[45] R. Hamerton Kelly, 241.
[46] G. Schneider,” Präexistenz Christi. Der Ursprung einer neutestamentlicher Vorstellung und das Problem ihrer Auslegung”, *Neues Testament und Kirche .Festschrift Rudolf Schnackenburg, hrsg v. Joachim Gnilka*. Freiburg in Br., 1974, 399-412.
[47] G. Schneider, 405.

Jesus, utan snarare om inkarnationen, som på ett naturligt sätt för med sig preexistenstanken.[48] Han betraktar texterna som förelöpare till en uttrycklig preexistenskristologi. Texterna är två viktiga rötter dels till föreställningen om Kristi medlarfunktion i skapelsen, dels till föreställningen om Kristi nedstigande till jordisk existens och hans människoblivande.[49] Utsagan i Fil 2:6-11 kopplar Schneider samman med traditionella utsagor om inkarnationen, exempelvis i Gal 4:4.[50] Fil 2:6-11 och 1 Kor 8:6 är emellertid med nedstigandet och inkarnationen, samt Kristi instrumentalitet, en genuint kristologisk bakgrundsutsaga.[51] Därefter griper han sig an de texter som explicit uttrycker preexistens: Kol 1:15-20; Heb 1:2b-4 och Joh 1:1-18. Schneider konstaterar flera olikartade ansatser till preexistens; han betraktar Kristi medlarfunktion som en ständigt återkommande impuls i Nya testamentets texter om preexistens. Han delar upp texterna i genuina och icke genuina; texter som explicit behandlar Kristi instrumentalitet och andra, exempelvis Fil 2:6-11, som antyder implicit preexistens.

Martin Hengel

Hengel (1975) betonar att den tidiga kristendomens kristologi var färgad av ett djupt inflytande av judisk tradition och att föreställningen om preexistens vilar på en Gudssonkristologi i den tidiga kristendomen. [52] Han beskriver kristologin under de första årtiondena av urkristendomen som kombinerande och ackumulativ,[53] samt säger att den har två rötter. Den ena roten består av Jesu messianska fullmaktsanspråk och den andra är Jesu uppståndelse.[54] Från uppståndelsen ser Hengel en vidareutveckling,[55] där Jesus upphöjs till människoson och Guds son. Dessutom ser Hengel Jesus som den eskatologiske medlaren. Jesus betraktas även som den personifierade visheten: Tora.[56] Vidare ägde den eskatologiskt orienterade urkristendomen ett protologiskt intresse. Hengel understryker att

[48] G. Schneider, 408.
[49] G. Schneider, 409.
[50] Galaterbrevet 4:4 innehåller dock inte några utsagor om preexistens. Se G. Schneider, 408.
[51] G. Schneider, 409: ”genuin christologische Hintergrund-Aussagen.”
[52] M. Hengel, *Jüdische Herkunft und Charaktär der Präexistenz Christologie Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1975).
[53] M. Hengel, 90:”kombinierend und ackumulativ.”
[54] M. Hengel, 97ff.
[55] M. Hengel, 106,
[56] M. Hengel, 106: ”zu anderen Mittlerwesen, sei es den höchsten Engeln oder auch der wenigstens teilweise personifiziert gedachten Weisheit – Tora.”

preexistenstanken var ett omtyckt uttrycksmedel, i synnerhet för Guds frälsningsingripande.[57] Beträffande Schneiders uppfattning om ideell och reell preexistens anser Hengel att övergången var flytande. Dessutom kunde man under den mellantestamentliga judendomen betrakta preexistens som ett varande för skapelsen, och betrakta den ännu inte som ett evigt oskapat varande hos Gud.[58] Preexistensaspekten var en viktig del i den kristologiska reflektionen för en utveckling av treenigheten i den tidiga kristendomen.[59] Preexistenstanken stod i förbindelse med ett judiskt historie-, tids- och skapelsetänkande[60] och förvissningen om att Jesus skulle uppenbara sig i sluttiden. Allt detta sågs som förutbestämt.[61] En tankeföreställning om visheten vidareutvecklades till en föreställning om preexistens, enligt Hengel. De radikala alternativen mellan Jesus och Tora som frälsningsmedlare skissades senare av Paulus.[62] Hengel placerar alla sändningstexterna, 1 Kor 8:6; Fil 2:6-11; Kol 1:1-15 i en grupp och frångår därmed att de representerar olika traditioner av preexistens. Det är tveksamt om man ska tolka de viktiga första texterna om preexistens utifrån titeln ”Guds son” titeln, eftersom denna titel över huvud taget inte nämns i texterna. Det är först med sändningsformeln som uttrycket ”Guds son” framträder.

Helmut Merklein

Merklein (1979) menar att titeln som son uppstår i tidig kristendom och finner att den är förbunden med möjliga eller säkra preexistenstexter samt utsagor över Jesu död.[63] Argument för denna tes finner han i sändningsformeln i Gal 4:4f; Rom 8:3f; Joh 3:16f; i Joh 4:9; Fil 2:6-11. När det gäller Jesus i egenskap av visheten observerar han sådana tankar i Luk 7: 31-35; 11:49-51; 13:34f; Mark 12:1-2. Merklein är övertygad om att utsagor om Jesu preexistens[64] från allra första början hörde samman med Jesu död. Merklein anser att hellenisterna mycket

[57] M. Hengel 108: ”der Präexistenzgedanke ein beliebtes Ausdrucksmittel war, um die besondere Heilsbedeutung bestimmter Phänomene herauszustellen.”
[58] M. Hengel, 109-110. ”Sein vor der Weltschöpfung.”
[59] M. Hengel, 112.
[60] M. Hengel, 113.
[61] M. Hengel, 116.
[62] M. Hengel, 124.
[63] H. Merklein, Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes, i Zur Geschichte der Urchristentums (hrsg v. G. Daufzenberg u.a) *QD*87, Freiburg, 1979, 32-62.
[64] H. Merklein, 47.

tidigt utövade det största inflytandet på de kristna, och att det skedde via den alexandrinska spekulativa vishetstraditionen och den palestinska vishetstraditionen.[65] Han frågar sig var den traditionshistoriska ansatspunkten för preexistens ligger och finner den i samband med Jesu försoningsdöd.[66] Han menar vidare att preexistenskristologin religions- och traditionshistoriskt sett är en jerusalemitisk tempel- och Tora-orienterad judisk hellenistisk vishetsspekulation, som vilar på Jesu frälsningsgivande död[67]

Merklein noterar att det i samband med preexistensutsagor ofta dyker upp lagteman. Hos Paulus enligt följande: Gal 4:4f; Rom 8:3f. Hos Johannes enligt följande: Joh 3:16f; 1 Joh 4:5f; Joh 1:17; 3:13-15, 16f. Merklein betraktar sändningsformeln som preexistenskristologins äldsta skikt.[68] Hellenisterna hade en tendens att personifiera både visheten och logos.[69] I analogi med hur visheten betecknades som Guds dotter, hade man även titulerat Jesus som Guds son. Merklein menar att ”son” var en viktig titel, även om den inte fanns med från allra första början. Kristus innehar initialt en inaktiv preexistens, men tillskrivs småningom en aktiv preexistens; i synnerhet hymnerna visar detta.[70] Merklein analyserar inte 1 Kor 8:6, som ger intryck av att vara en tidig text. Han diskuterar inte heller huruvida sändningsformlerna uppträdde tidigare än hymnerna. Hans viktiga bidrag är hans identifiering av ord om visheten i synoptikerna (Luk 7:31-35/Matt 11:16-18; Luk 11:49-51/Matt 23:34-36; Luk 13:34/Matt 23:37-39; Matt 11:28-30) för preexistenskristologin. Denna identifiering spelar en betydande roll för hans argument, nämligen att visheten och frälsningen betraktades som en enhet i den tidiga kristendomen.

[65] H. Merklein, 50: ”religionsgeschichtlicht gesehen den denkbar besten Nährboden für Entstehung und Entwicklung der Präexistenzchristologie dar, da sich hier die hellenistisch-jüdische . . . Weisheitsspekulationen mit dem Weisheitsdenken palästinischen Judentums auf das Innigste verbinden konnte, ja . . . sogar verbinden musste.”
[66] H. Merklein, 53: ”Denn durch die Identifizierung der Tora mit der Weisheit . . . war die Heilsmittlerfunktion von Tora bzw. Tempel so exklusiv umfassend und endgültig, da bereits präexistent und damit ewig formuliert, dass sie eine Heilsmittlerschaft daneben oder gar darüber hinaus nicht zulassen konnte.”
[67] H. Merklein, 54: ”eine Transformation der an Tempel und Tora orienterten Weisheitsspekulation des hellenistischen Judentums Jerusalems aufgrund des Bekenntnisses zur Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu.”
68 H. Merklein, 57.
[69] H. Merklein, 59.
[70] H. Merklein, 57.

Gottfrid Schimanowski

Schimanowski (1975) analyserar vishetsbegreppet i tre stora idétraditioner, den palestinska, den alexandrinska och den apokalyptiska, och konstaterar skillnader i deras tolkningshistorik. Vishetens roll i Ordspråksboken 8 kallar han ”mediatrix Dei” och finner att den är försedd med en personlighet och att den är preexistent till sitt väsen. I Jesus Syraks vishet beskrivs vishetens karaktär snarare som ”Epiphanieglanz.”[71] I Baruk 3:9-11 identifieras visheten med Tora, vilket Schimanowski tolkar som en framåtskridande utveckling. I motsats till den universella närvaro som visheten uppvisar är visheten i Syrak 24 mer involverad i Israel, vilket särskilt tydliggörs i vers 24:3; även i Baruk 3:9-4:4 belyses detta. Schimanowski tolkar denna utvecklingslinje med en tendens bort från kosmologiska utsagor och i stället får visheten en frälsande roll. När det gäller den alexandrinska traditionen undersöker han särskilt Aristobulus och Salomos vishet 7:22 - 8:1, och observerar att visheten i denna tradition antar en med ljussymbolik spiritualiserad form. Visheten är en förmedlande storhet där preexistens kopplas samman med vishetens instrumentalitet i skapelsen.[72]Schimanowskis hänvisning till Filon är knapphändig och beror på Filons betoning av vishetens kosmiska preexistens (Ebr. 30f; Virt. 62), vilket Schimanowski menar går stick i stäv mot hur vishetens väsen och funktion utvecklas i Syrak och Baruk.

Inom apokalyptik ser han i Första Henoksboken 42:1-3 en nära koppling mellan visheten och messias.[73] I kap 49f anser han att den gestalt som närmar sig Guds tronstol, utgör en sammansmältning av messias och människosonen.[74] Han betonar ytterligare en tradition i rabbinernas skrifter, där han utläser messias och toras preexistens. Tora övertog vishetens egenskaper, preexistens och skapelseinstrumentalitet. Hans tes blir: Den viktigaste influensen på tidiga kristnas uppfattning av preexistens ligger i vishetens och Toras preexistens.[75] Han medger att utsagor om Kristi preexistens förekommer i de tidiga nytestamentliga texterna,

[71] G. Schimanowski, Abhängigkeit ”Präexistenz und Christologie. Untersuchungen zu Präexistenz und Weisheit in der jüdischen Tradition.Tübingen (1981) *WUNT* Band II/17, 53.
[72] G. Schimanowski, 74-85.
[73] G. Schimanowski, 103: ”eine enge Verknüpfung von Weistheit und Messias.”
[74] G. Schimanowski, 103: ”Hieran konnte dann die neutestamentliche Christologie ohne weiteres anknüpfen. Durch die vergebene Indentifikation von Pneuma und Sapientia durch die Verschmelzung der messianischen Gestalt mit dem Geist Gottes und der Weisheit wurde für die ersten Christen die Übertragung auf den, der diese Verheissungen schliesslich bestätigte und erfüllte, den von Gott ausgezeichneten Lehrer und Prophet Jesus von Nazareth, ermöglicht.”
[75] G. Schimanowski, 309: ”eine spielerische Beeinflussung und Vermischung verschiedener Konzeptionen . . . die sich um den Kristallisationspunkt die Präexistenz von Weisheit und Tora – herumlagern und ein für die Entstehung der neutestamentlichen Christologie fruchtbares Milieu bilden.”

men han skiljer mellan vishetens och messias preexistens. I Jesustraditionen finner han i Luk 11:49-51 och Luk 13:34f den preexistenta visheten implicit.[76] Den preexistenta visheten fanns hos Jesus själv. Paulus var medveten om vishetens preexistens och vishetens funktion som medlare och uppenbarare. Schimanowski uppfattar att utsagan i 1 Kor 8:6 innefattar både en instrumentalitetsaspekt och en frälsningsaspekt. Paulus utläggning av Kristus som klippan i 1 Kor 10:4 tolkar Schimanowski som att det handlar om en vishetstradition. I Rom 8:3 och Gal 4:4 finner han en av visheten färgad preexistens.

Jürgen Habermann

I sin studie, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament* (1990),[77]slår Habermann för det första fast, att när man betraktar texterna om preexistens bekräftar dessa att preexistens och skapelsemedling inte utgör ett tema i sig själv. Det finns inga utsagor om preexistens som står isolerade, utan de finns med i ett frälsningssammanhang.[78] Soteriologin kan vara formulerad på olika sätt beroende på inom vilket traditionsområde den aktuella författaren skapar. Till exempel är 1 Kor 8:6 formulerat med hjälp av en formel som säger oss att det finns en kyrios Kristus ”genom vilken allt finns till och genom vilken vi är till.” Utsagan ”genom vilken vi är till” sätts inte i relation till skapelsemedling i främsta rummet, utan till frälsningsmedling, enligt Habermann.[79] I Kol 1:15-20 handlar det å ena sidan om Kristus som avbild och förstfödd före skapelsen, den som universum skapas genom. Å andra sidan handlar det om Kristus som början och den förstfödde från de döda, den som allt blir försonat genom. I Hebr 1:3ab, 2c, 3cd, 4b blir Kristi upphöjelse tydligare utsagd än i Kol 1:15-20. Upphöjelsen, som i Kol 1:15-20, liksom i Fil 2:9, förstås i samband med namnet (Heb 1:3d, 4b) är en följd av den frälsningsbringande döden och formuleras med hjälp av kultiska och rituella kategorier. Habermann understryker en viktig observation över en spänning som föreligger i texternas två delar, som ställer frågan till läsaren om den postexistente äger ett högre värde än den

[76] G. Schimanowski, 314. Schimanowski uppfattar visheten som en ”Auflöser.”
[77] J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*.
[78] J. Habermann, 417: ”Überblickt man die Präexistenztexte, so bestätigt sich immer wieder, dass die Präexistenz und/oder die Schöpfungsmittlerschaft nie ein Thema für sich allein ist. Es gibt keine Aussagen, die diese isoliert betrachten. Vielmehr sind sie meist auf die Soteriologie bezogen.”
[79] J. Habermann, 417.

preexistente innehar, det vill säga om han blir upphöjd och i samband härmed får kyriosnamnet respektive sonnamnet (Fil 2:9; Heb 13d, 4). Här visar det sig, att de båda texthälfterna om skapelsemedling och frälsningsmedling inte stämmer hundraprocentigt med varandra, utan att olika traditioner tycks förena sig med varandra.[80] I Fil 2:6-11 visar sig ett problem som rör den soteriologiska karaktären. Texten handlar näraå uteslutande om Kristi verk. Man finner här att soteriologin ligger i att upphöjelsen bidrar till att Kristus blir herre över alla, och till att han blir erkänd i himmelen, på jorden och i underjorden, gemensamt med skapelsens totalitet (änglar och makter, levande och döda). Frälsningen, i den förpaulinska hymnen, består inte i Kristi frälsningsdöd eller i en bestämd försoningshandling, utan i att han blir herre över alla.[81]

Habermanns tes är att de tidigaste texterna entydigt pekar ut Jesus Kristus som kyrios och att den upphöjde kyrios är en förutsättning för preexistensutsagorna. Den upphöjde Herren Kristus var för de hellenistiska judekristna ett väsen med gudalika drag. Kunde den frälsning, som han bringade skapelsen endast handla om inomvärldsliga orsaker? Habermann svarar nej på dessa frågor.[82] Skälet till frälsningen kunde inte ligga i världen, utan måste komma från Gud. De undersökta texterna som innehåller utsagor över preexistens, uttalar att Kristus ägde gudomligt väsen (Fil 2:6), att han utgjorde en autentisk gudsrepresentation (Kol 1:15), att han var Guds härlighets utstrålning och en prägling av Guds sanna väsen (Heb 1:3a) samt att han var Gud (Joh 1:1). När den preexistente agerar, agerar han autentiskt på Guds vägnar. När han bringar frälsning, borgar han för att den inte kommer från världen.[83] Kristologin var grundad på judiska och hellenistiska tankar, enligt Habermann.[84] Den tidigaste kristologin opponerar sig mot de kategorier som antar ett filosofiskt eller dogmatiskt betraktelsesätt. Habermann anser att de tidiga kristna såg tora och templet, visheten och logos som frälsningsmedel. De som formulerade preexistensutsagorna skyggade inte för att överföra vishetens funktion på Kristus, och senare med logos.[85]

[80] J. Habermann, 417.
[81] J. Habermann, 416, 418.
[82] J. Habermann, 429: ”Die hellenistischen Judenchristen beantworten diese Frage mit Nein. Sie sahen in Jesus Christus, den zur Rechten Gottes erhöhten Kyrios der Heilsbringer, der nicht einfach aus der Welt stammen konnte.”
[83] J. Habermann, 421-429.
[84] J. Habermann, 429: ”Wir neigen zu der Ansicht, dass die eine folgerichtige Entwicklung der Christologie war, die nicht einfach nur jüdisches, sondern jüdisches und hellenistisches Denken vorausetzt.”
[85] J. Habermann, 429-430: ”aber sie hatte wegen der Selbstverständlichkeit, mit der die Präexistenz einfach in den Texten vorausgesetzt wird, einen grösseren Stellenwert, als vielfach behauptet wird.”

Gathercole fokuserar i sin bok, *The Preexistent Son* (2006), på att undersöka preexistens i de synoptiska evangelierna och hävdar att författarna till de tre evangelierna förutsätter en idé om preexistens.[86] Det är framför allt hur Jesus formulerar sin uppgift, varför han har kommit och hur han ska genomföra sin uppgift, som indikerar preexistens.[87] Jesus och änglarna använder en final sats, till exempel säger Jesus: ”Jag har kommit för att tända en eld på jorden; tro inte att jag har kommit för att skapa fred på jorden.” Denna formel, ”jag har kommit för att” utföra en handling, hör samman med en tradition som börjar tidigt med många referenser i Daniels bok.[88] Formeln antyder preexistens, och den är inte allmänt använd i tidig judendom av mänskliga gestalter för att beskriva deras livsverk, utan refererar endast till himmelska väsens visit på jorden och syftet med deras visit. Gathercole menar att det är viktigt att jämföra dessa judiska traditioner med de uttalanden som innehåller formeln i evangelierna. Både änglarna och Jesus betonar att de kommit med ett syfte.[89] Även demoniska väsen uttalar formeln när de riktar sig till Jesus: ”Har du kommit för att förgöra oss före vår rätta tid?”(Matt 8:29).[90] Gathercole pekar på ett exempel i Mark 12:6 som betonar Jesu himmelska identitet:”Nu hade han bara en, sin älskade son, och honom skickade han som den siste.”[91] Gathercoles teser är inte nya, då liknande tankar har förekommit i tidigare forskning; men hans analys bidrar med en intressant aspekt på preexistens i synoptikerna. Samtidigt är hans argument ifrågasatta.

[86] S. J. Gathercole, *The Pre-existent Son*.
[87] S. Gathercole, 83-112.
[88] S. Gathercole 119-120.
[89] Se S. Gathercole, 24. Se även G.B. Caird, (L.D.Hurst, ed.) *New Testament Theology* (Oxford: Clarendon, 1994, 343; K-J. Kuschel, *Born Before All Time?,* 66.
[90] S. Gathercole, 47-54.
[91] S. Gathercole, 221-227.

McDonoughs studie, *Christ as Creator* (2009), koncentrerar sig på frågan om Jesu roll som medlare vid skapelsen. Han menar att tillbedjan av Jesus går tillbaka till kyrkans första dagar. I en kontext av judisk monoteism är sådan tillbedjan tecken på den högsta graden av kristologi.[92] GT talar på olika sätt om Guds skapelse av världen, och senare judiska tänkare speglar denna mångfald, där logos, ande, vishet och härlighet förekommer. Den tidiga användningen av ”memra”, med dess grundbetydelse av ord, var nära sammankopplad med Guds namn. Ljus och härlighet är två termer som relaterar till varandra, liksom bild och härlighet. En slutsats som McDonough drar är att han finner vishetskristologin ”irrelevant.”[93] Visheten var en väg bland andra att tala om Guds aktivitet i världen, och han menar att det är möjligt, dock inte säkert, att vishetstraditioner har influerat språket i Kolosser- och Hebreerbrevet. Men ”ord” (דבר, ῥῆμα) synes vara lika viktiga termer i judisk skapelseteologi. Direkta associationer med messias pekar på en prioritering av anden som ett nyckelkoncept, enligt McDonough.[94] Det är inte möjligt att peka på en precis framställning av tidig kristen skapelsetanke.[95] Det var de ihågkomna handlingar som Jesus gjorde i egenskap av Guds instrument och Guds återskapande syften som fick tidiga kristna att blicka bakåt i tiden för att begrunda hans roll i början av allt.[96] McDonough finner det sannolikt att Gen 1:26 och Ords 8 haft stor betydelse i samtalet om kristologin bland tidiga kristna. Den personliga uppenbarelsen av Jesus som messias skapar en större komplexitet i frågan. På liknande sätt som ord, ande eller vishet är användbara för att tolka betydelsen av messias och hans verk, är messias och hans verk en hjälp till att återskapa modeller för en kristologi. McDonough lutar åt att tidiga kristna hämtade inspiration för sin diskussion från olika kategorier, när de slutligen formulerade att Jesus försonaren också var skaparen.[97]

[92] S. McDonough, *Christ as Creator*, 9. S. McDonough understryker;”that in the context of Jewish monotheism such worship is the clearest sign of a very high Christology.”
[93] S. McDonough, *Christ as Creator*, 95.
[94] S. McDonough, 94-96.
[95] Vi kan insistera, menar S. McDonough, 95: ”that the memories of Jesus were the catalyst for the process, and that Messiah’ was the key organizing principle within which these issues were mooted. But beyond that we can only sketch out what theological backgrounds were in play in the initial development of the doctrine.”
[96] S. McDonough, 70. Se även C.F.D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 138: “It is arguable that when Paul . . . and John articulate the belief in the Preexistence of Christ, they are only drawing out the implications of their experience of him as transcending the temporal.”
[97] S. McDonough, *Christ as Creator*, 96.

Definiering av studiens uppgift

Av ovanstående presentation framgår att tidigare forskning ofta betonat vishetskristologin. Gentemot dem tenderar flera senare forskare representerade av Habermann, Stettler, Hurtado, Gathercole och McDonough att vilja tona ner visheten som en dominerande teologisk kategori bakom instrumentalitetstexterna. Det avgörande skälet för en revidering av vishetskristologin är enligt McDonough att visheten i tidig judendom aldrig betraktades som en distinkt personlighet separerad från Gud, utan snarare som en personifikation; visheten är ett av många attribut som kan tillskrivas Guds väsen.[98] Varken de synoptiska evangelierna eller Johannesevangeliet nämner att visheten var inkarnerad i Jesus Kristus. Eftersom vishetskristologin är ifrågasatt är det viktigt att undersöka huruvida den senare forskningens teser har bäring, och om det går att klargöra vilken teologisk struktur som ligger bakom preexistens- och instrumentalitetstexterna i Nya testamentet. En viktig uppgift är att söka klarlägga om logosbegreppet förekommer i andra texter än i Johannesevangeliet. Alexandrinsk vishetstradition har påverkat tidiga kristnas syn på Kristi preexistens och instrumentalitet. I vilken grad denna tradition har påverkat tidiga kristnas syn på Kristi preexistens och instrumentalitet är en relevant fråga, eftersom den representerar en utvecklingslinje där vishetens betydelse avtar till logos fördel. Habermann hävdar till exempel att den alexandrinska vishetstraditionen har haft ett mycket stort inflytande på Nya testamentet.

De frågor som studien söker besvara är följande: Kan vi utifrån de knapphändiga texterna i Nya testamentet dra någon slutsats huruvida författarna förmedlar en uppfattning att Jesus Kristus ägt en pretemporal existens före skapelsen och att han innehaft en instrumentell funktion tillsammans med Gud då kosmos skapades? Är Guds skapande ord en möjlig väg i tolkningen av Kolosserhymnens lovsjungande av Kristus? Hymnen anspelar på Genesis 1. När det gäller Hebreerbrevet förekommer liknande ord och uttryck som i Kolosserhymnen. När författaren diskuterar Kristi funktion jämför han med Melkisedek och beskriver Kristus i en protologisk existens (Heb 1:5-6).

[98] S. McDonough, *Christ as Creator*, 95. McDonough skriver: "One conclusion we can draw from this diversity of expression is that the reflexive labeling of New Testament creation texts as "Wisdom Christology" is inappropriate."; S. Gathercole, *The Preexistent Son*, 209. S. Gathercole skriver: "it is certainly the case that some Wisdom motifs are drawn in for the portrayal of Jesus in the Synoptic Gospels – most explicitly in Matt. 11:28-30 and 23:34. But, as Pregeant notes, attributing some aspects of wisdom to Jesus does not a doctrine of pre-existence make;" R. Pregeant, "The Wisdom Passages in Matthew's Story," *SBLSP* (1990), 476.

I de synoptiska evangelierna framträder olika teologiska strukturer; visheten synes spela en roll här. Uppgiften är att söka klargöra huruvida kategorin Guds ord har haft en betydelse även i denna tradition. Här är det i synnerhet viktigt att rätt urskilja om Lukasevangeliets författare hänvisar till Jesu undervisning, eller om han syftar tillbaka på Kristusgestalten, när han nämner logos.

Hos Justinus Martyren noterar vi en utvecklad logoskristologi med preexistenstanken och Kristi medlarroll i skapelsen. Det gäller att söka utröna om Nya testamentets texter framvisar element av ett liknande tänkande kring logos som vi finner hos Justinus. En annan fråga är om det föreligger ett inflytande från instrumentalitetstexterna på Justinus. Frågan är av betydelse, eftersom svaret belyser frågan om vishetens och logos utvecklingslinjer i Nya testamentets texter. Justinus representerar en tidig kristen tradition av teologisk reflektion; han hänvisar till en kristen tradition som synes utgöra bakgrundsmaterial för hans tankar om logos. Därför är hans logosreflektion av intresse för denna studie; i en exkurs i kapitel sex över Justinus logostankar läggs fokus på vilket bakgrundsmaterial han laborerar utifrån i sin diskussion.

Studien belyser diskussionen om visheten och logos som aktualiserats av senare tids forskare. Denna diskussion väcker även frågor kring hur tidigt preexistens- och instrumentalitetstanken växte fram bland messiastroende. Hur betraktar de tre ”pelarna” i huvudförsamlingen i Jerusalem, Petrus, Jakob och Johannes, Kristusgestalten? Finns tecken på att man tillskrev Kristus en pretemporal existens hos Gud? Paulus alluderar i sina brev till preexistens samtidigt som hans texter indikerar influens av tidigare undervisning från dessa ”pelare” i Jerusalem. Det är viktigt att utreda om Paulus övertagit tanken på Kristi preexistens och instrumentalitet från dessa tidiga judekristna grupper, eller om tanken om preexistens hos Paulus har rötter i den hellenistiska traditionen.

Kapitel I börjar med en diskussion om judiska och hellenistiska traditioner inom filosofi och religion där preexistens ingår som begrepp. Därefter sker i kapitel II en genomgång av preexistens och instrumentalitet i den paulinska brevsamlingen. I kapitel III följer en diskussion om texter som alluderar på Kristi preexistens i de synoptiska evangelierna. Johannesevangeliets logos och de traditioner som ligger bakom logosbegreppet diskuteras i kapitel IV. I kapitel V diskuteras preexistens och instrumentalitet i Hebreerbrevet. I kapitel VI behandlas Justinus Martyrens logosteologi och Brevet till Diognetos i en exkurs. Slutligen kommer en sammanfattande konklusion i kapitel VII.

De bibelutgåvor som används är Biblia Hebraica Stuttgartensia och dess masoretiska text (MT); vidare används den grekiska översättningen Septuaginta (LXX) och det grekiska Nya testamentet Novum Testamentum Graece (NTG). Citat från Gamla testamentet ges antingen på hebreiska enligt MT eller på grekiska enligt LXX. Den svenska översättningen från GT och NT är hämtad från Bibelkommissionens översättning 1999, Bibel 2000.

KAPITEL ETT

Preexistens i judiska och hellenistiska traditioner

I Platons dialog Faidon blir Sokrates död utgångspunkten för att beskriva idén om de preexistenta och eviga idéerna, i synnerhet tanken om den mänskliga själens preexistens.[99] Liknande tankar framkommer även i Platons dialog Menon, där Sokrates säger: ”Eftersom själen är odödlig och ofta född har den skådat allting som finns i dödsriket, och det finns ingenting som den inte har sett. Därför är det inte underligt att själen kan komma ihåg det som rör dygden och andra ting, då den har kännedom om detta sedan tidigare.”[100] Medan Platon i sina dialoger låter Sokrates aktualisera en diskussion om preexistens inom antropologins område, handlade diskussionen inom judendomen om himmelska änglars preexistens inom religionens område. Även om Platon främst diskuterar den mänskliga själens preexistens, kom hans tankar att tas upp i den religiösa diskursen, eftersom han betraktade själen som gudomlig.[101] Sokrates utläggningar om den mänskliga själens odödlighet och gudomlighet i dialogerna Phaedo, Crito och Meno blev en viktig del av både filosofisk och religiös diskussion hos Aristoteles, stoikerna, Plotinus, Cicero och Origines.[102] I dialogen Timaios presenterar Platon idén om hur Gud skapade universum, naturen och människan.[103] I Genesis 1 möter vi på liknande sätt semitiska tankar om världens, naturens och människans skapelse.

---

[99] Se Platon, *Faidon* 72E-73: τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῖν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι, ὥστε καὶ ταύτῃ ἀθάνατον ἡ ψυχή τι ἔοικεν εἶναι. Platon, Phaedo; *Loeb Classical Library* (London: W. Heineman Ltd, 1966), 252.

[100] Se Platon, *Menon* 81C: Ἅτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἅιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅ τι οὐ μεμάθηκεν, ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τε εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἅ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. Platon, Meno: *Loeb Classical Library* (London: W. Heinemann Ltd, 1963), 302.

[101] Se A.von Harnack, *Against the Mysterious: Back to Origins*, 1873, 93. A. von Harnak hävdade att idén om preexistens kom från filosofins område och inte från religionens område, och att den först senare kom att tas upp i samband med semitiska idéer om änglar och deras preexistens.

[102] Båda dialogerna Faidon och Kriton utspelar sig i fängelset där Sokrates samtalar med sina vänner om liv och död, preexistens och själens väsen och beskaffenhet. Men Faidon återger ett tidigare samtal med Sokrates i fängelset; nu är Sokrates död och finns inte längre bland sina vänner. De återminns och kommenterar det sista samtalet med Sokrates om själens odödlighet och preexistens. I dialogen Menon är det Sokrates som söker övertyga sina vänner logiskt och metodiskt hur allt pekar mot att själen har existerat före inträdet i människokroppen, och att den existerar självständigt och oberoende av kroppen. En instressant notering i dialogen Faidon 67 A: Här understryker Sokrates att det är Gud som till sist frigör människan: ὁ Θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς, καὶ οὕπω μὲν καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σῶματος ἀφροσύνης ὡς τὸ εἰκός. Se Platon, Fhaedo*: Loeb Classical Library* (London: W. Heinemann Ltd, 1966), 232.

[103] Se Platon, *Timaios*; *Loeb Classical Library* (London: W. Heineman Ltd, 1961), 16-253.

Timaios och Genesis 1 skiljer sig åt i flera aspekter. Till exempel försöker Timaios mer ingående illustrera hur skapelsen av människan och naturen ägde rum; men samtidigt har de båda texterna flera beröringspunkter, i synnerhet utsagan att allt skapades av Gud. I Psaltaren 90:1-2 står: ”Herre du har varit vår tillflykt i alla generationer. Du fanns innan bergen föddes, innan jorden och världen blev till. Du är o Gud från evighet till evighet.”[104] I Genesis 1:1ff beskrivs hur Gud skapar djur och växter, samt människan.[105] Gud uttrycker sig i pluralis då han står i begrepp att skapa människan till sin avbild i Genesis 1:26-27: ”Vi skall göra människor som är vår avbild, lika oss.”[106] Gamla testamentet känner även till idén om en mänsklig själ, även om den inte är preexistent, utan ett resultat av Guds skapande aktivitet, enligt Genesis 2:7.[107] Först under persiska och grekiska influenser blir den platonska tanken om själens preexistens och gudomlighet inlemmad i judendomen. Tidigare var Gud den som ensam ägde preexistens; Gud beskrivs som oskapad och har existerat före allt annat skapat.[108]Tankar om preexistens uppträder främst i vishetslitteraturen. I synnerhet under hellenisktiskt inflytande möter vi preexistens i Job, Predikaren, Baruk, Salomos vishet och Jesus Syraks vishet.[109] I denna litteratur framställs visheten inte endast som ett utbildningsideal, utan även som medlare vid skapelsen, förmedlare av uppenbarelser och som en princip som implanterats i världen vid skapelsen.[110] En tidig text som talar om visheten är Jobs bok 28:20,23: ”Visheten, varifrån kommer den? Var är den plats där insikten bor? Men

---

[104] Ps 90:1-2, MT: אדני מעון אתה היית לנו בדר ודר בטרם הרים ילדו ותחולל ארץ ותבל ומעולם עד עולם. LXX: Κύριε, καταφυγὴ ἐγενήθης ἡμῖν ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ: πρὸ τοῦ ὄρη γενηθῆναι καὶ πλασθῆναι τὴν γῆν καὶ τὴν οικουμένην καὶ ἀπὸ του αιωνος ἕως τοῦ αἰῶνος σὺ εἰ.

[105] Gen 1:1, MT: בראשׁח ברא אלהים את השמים ואת הארצ והארצ היתה תהו ובהו וחשכ על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים ויאמר אלהים יהי אור ויהי או LXX: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. Καὶ εἶπεν ὁ θεός: Γενηθήτω φῶς. Καὶ εγένετο φῶς.

[106] Gen 1:27, MT: ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותני וירדו בדגת הים ובע השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרמש על הא. LXX: καὶ εἶπεν ὁ θεός Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν. Antingen talar Gud här i pluralis majestatis: Låt oss göra, det vill säga ”Jag skall skapa…” eller talar han med ett annat väsen. Båda tolkningslinjerna finns med i diskussionen.

[107] Gen 2:7, MT: רץ וייצר יהוה אלהים את האדם עפר מן האדם ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפשחיה. LXX: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

[108] De skrifter i Gamla testamentet som främst präglas av ett hellenistiskt inflytande är de s. k.”apokryfiska skrifterna.” Dessa skrifter finns inte upptagna i den hebreiska kanon (den masoretiska texten i Biblia Hebraica Stuttgartensia). I Septuaginta (som i denna studie betecknas LXX), ingår dessa intertestamentala skrifter. I synnerhet är det Baruk, Salomos vishet och Jesus Syraks vishet som vittnar om ett hellenistiskt inflytande. I den hebreiska Bibeln är det Ordspråksboken, Jobs bok, Predikaren och Daniels bok som indikerar persiskt och hellenistiskt inflytande.

[109] Se W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, II. Eng. Trans. (London, 1967), 82.(Theologie des Alten Testament (Stuttgart/Göttingen, 1961).

[110] Se G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament* (Nashville and London, 1974), 309. Beträffande aspekten på visheten som utbildningsideal genomlyses denna i H. Ringgren, *Word and Wisdom. Studies in Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*. (Lund, 1947).

Gud känner vägen till den, han vet var visheten bor.[111] Hölscher hävdar att den exklusiva yahwismen försökte ta bort alla spår av feminina gudomligheter, men att de återkom, till exempel genom den feminina visheten.[112] Här är Guds visdom gömd och dold för allt levande. Den fanns före alla de fyra primala elementen, den var preexistent och delaktig i skapelseprocessen.[113] Det är viktigt att understryka att visheten som en preexistent enhet hade sitt ursprung på judiskt palestinskt område, och att det äldsta vittnesbördet om detta är just i Job 28, enligt Fohrer.[114]

Visheten i Ordsspråksboken

I Ordspråksboken 8:22 talar visheten i jag-form och presenterar sig som skapad och preexistent före skapelsen av världen: ”Herren skapade mig som det första, som begynnelsen av sitt verk, för länge sedan. I urtiden formades jag, i begynnelsen, innan jorden skapats. Innan djupen blev till föddes jag, när det ännu inte fanns källor med vatten.”[115] Författaren använder ett poetiskt sätt för att uttrycka vishetens frambringande; genom tre former av nyanser beskriver han att visheten frambringats eller utgått från Gud: ”skapade mig,” ”formades jag,” ”föddes jag.” Visheten uttrycker sig här på ett sätt som att hon äger ett eget självständigt väsen, men det är svårt att uttyda hennes ord om hur det egentligen förhåller sig; det vill säga huruvida hon har ett eget väsen eller inte, eftersom författaren uttrycker sig poetiskt, och hans framställning följer poesins stil och form. Författaren understryker vishetens betydelse på människans livsväg, enligt Ords 8: 32-35: ”Lyssna till mina förmaningar och bli visa, förkasta dem inte. Lycklig den människa som hör på mig, som vakar vid min dörr dag efter dag och väntar vid min tröskel. Ty den som finner mig finner livet och

[111] Job 28:20,23, MT: מקום בינה. והחכמה מאין חבוא ואי זה LXX: ἡ δὲ σοφία πόθεν εὑρέθη; Ποῖος δὲ τόπος ἐστὶν τῆς συνέσεως; ὁ θεὸς εὖ συνέστησεν αὐτῆς τὴν ὁδόν, αὐτὸς δὲ οἶδεν τὸν τόπον αὐτῆς.
[112] Jobs bok 28:20-28; Se G. Hölscher, *Das Buch Iiob* (Tübingen, 1952), 69.
[113] Se H. Gese, *The Law: Essays in Biblical Theology* (Minneapolis, 1981), 60-92.
[114] Se G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament* (Nashville/London, 1974), 309.
[115] Ordsspråksboken sammanställdes sannolikt under 500-talet f.v.t., men textmaterialet anses vara betydligt äldre. Om detta är en riktig bedömning indikerar Ords 8:22-31ff att idén om preexistens uppstod tidigt inom judendomen. Ords 8:22: יהוה קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז מעולם נסכתי מראש מקדמי ארץ באין מעינות נכבדי מים
נכבדי מים תהמות חוללתי באין LXX: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ, πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι καὶ πρὸ τοῦ τὰς αβύσσους ποιῆσαι, πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, πρὸ τοῦ ὄρη ἑδρασθῆναι, πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με.

vinner Herrens välbehag."[116] Vishetens främsta roll i denna bok synes vara undervisandets uppgift, att ge råd och uppmaningar till Guds skapade människor. De imaginära gestalter som uppträder i Ordspråksboken är ett sätt för författaren att åskådliggöra Guds vackra hantverk som synliggörs i hans skapelse. Det som talar för detta är följande ord i Ords 3:19-20: "Med vishet lade Herren jordens grund, han spände upp himlen med insikt. Hans kunskap öppnade djupets flöden och fick molnen att fälla sin dagg." Författarens beskrivning av visheten i Ords 8:2 kan liknas vid en litterär personifikation.[117] Författare i tidig judendom synes ha uppfattat vishetens imaginära gestalt som ett litterärt och stilistiskt konstgrepp, snarare än ett uttryck för ett reellt hypostatiskt väsen. Det som pekar mot detta antagande är Qumranfynd, där kommentarer om vishetslitteraturen indikerar en sådan tolkningstradition. En text med beteckningen 11Q5. 26:14 utgör ett klargörande exempel på denna linje med en parallellhänvisning till Ordspråksbokens ord: "Välsignad är han som skapade jorden med sin styrka då han grundade världen med sin vishet och med sin kunskap spred han ut himlarna." Det finns andra texter från Qumran som kommenterar eller tolkar Ordspråksbokens utläggning utifrån denna aspekt, att Gud formade världen med vishet.[118] Av den ovan citerade Qumrantexten, 11 Q 5. 26:14, framgår att författaren tolkar Ordspråksbokens presentation av visheten som en poetisk beskrivning, och att det inte skulle handla om en reell hypostatisk enhet.

Visheten och logos Jesus i Syraks vishet

I jämförelse med hellenistisk kontext var den judiska reflektionen över visheten djupare, och samtidigt kan man skönja paralleller till grekiska föreställningar. Hengel pekar på tecken som visar på en betydande hellenisering.[119] En spänning inom judendomen indikeras i den nya framväxande vishetslitteraturen mellan traditionalister, som ville bevara den egna judiska traditionen, och nytänkare som anammade nya hellenistiska influenser. Jesus Syraks vishet är

[116] Ords 8:32-35, MT: אשרי אדם שמע לי לשקד על דלתתי יום יום לשצר מזוזת פתחי כי מצאי מצאי חיים ויפק רצון מיהוה LXX: μακάριος ἀνήρ, ὃς εἰσακούσεταί μου, καὶ ἄνθρωπος, ὃς τὰς ἐμὰς ὁδοὺς φυλάξει. Αἱ γὰρ ἔξοδοί μου ἔξοδοι ζωῆς καὶ ἑτοιμάζεται θέλησις παρὰ κυρίου.
[117] Se R. E. Murphy, "The Personification of Wisdom" in J. Day, R. P. Gordon, and H.G.M. Williamson (eds), *Wisdom in Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 225.
[118] Se även 1 QH 9. 13-15. (Min tolkning).
[119] Se M. Hengel, *Judaism and Hellenism, Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (London and Philadelphia, 1974), 114.

ett vittnesmål om en spänning mellan det judiska arvet och den samtida hellenistiska kulturen. Texten skrevs ursprungligen på hebreiska, men från denna text återstår endast två tredjedelar. Den grekiska texten skrevs på egyptisk mark och skiljer sig till stora delar till innehållet från den hebreiska versionen. Den grekiska översättningen ingår i Septuaginta och placeras därmed inom den alexandrinska traditionen. Denna bok liknar Ordsspråksboken både till innehåll och enstaka verser; författaren lånar i enstaka fall formuleringar från Ordsspråksboken.[120] I Jesus Syraks vishet 24: 1-8 säger visheten: ”Jag är den som utgick ur den högstes mun; som en dimma höljde jag jorden. Jag är den som slog läger i höjden och min tron står på en molnpelare. Jag ensam har vandrat runt himlens krets och strövat genom avgrundens djup; då gav mig världens skapare sin befallning, han som skapat mig lät mig få en varaktig boning. Han sade: I Jakobs land skall du slå läger, hos Israels folk skall du bosätta dig.”[121] I kapitel 24:23 står att visheten finns i förbundsboken; visheten jämställs därmed med lagen.[122] Vi möter inte metafysiska förklaringar över preexistens eller reflektioner över det ontologiska varandet av preexistenta enheter. De är snarare uttryck av försök att beskriva existentiella frågor rörande grunden för och begynnelsen av skapelsen.[123] Här finns inte spekulationer om preexistens eller relationen mellan ”från Gud” och ”i Gud”, utan först och främst vill den göra ett uttalande om början till skapelsen av världen. Detta illustreras i synnerhet av allusionerna till Sebaots församling av varelser omkring Guds tron: ”Hon tar till orda i den Högstes församling och talar stolt inför hans här.” (Jesus Syraks vishet 24:2).[124] Men även beskrivningen av visheten som en dimma över jorden och identifikationen av visheten med det gudomliga och kreativa ordet, som för övrigt förekommer endast här: ”Jag är den som utgick ur den Högstes mun.” (Jesus Syraks vishet 24:3). Visheten uppenbarar sig som Guds ande som rör sig över de primala vattnen, som beskrivs i Genesis 1:2. Men det är här inte fråga om en distinkt evighet hos visheten utan snarare evigheten hos Gud själv.

---

[120] Se följande klargörande diskussion hos H. D. Preuss, *Einfürung in die alttestamenttliche Weisheitsliteratur* (Stuttgart: Urban –TB 303, 1987), 138-146; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 131-152; Se även M. Hengel, *Die Stellung Jesu Bin Sira zwischen Judentum und Hellenismus* (Leiden, 1973); Se även G. Schimanowski, *Weisheit und Messias: Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1985), 38-61.

[121] Jesus Syraks vishet 24:1-8: Εγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον καὶ ὡς ὁμίχλη κατεκάλυψα γῆν. Εγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα, καὶ ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης: γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη καὶ ἐν βάθει αβύσσων περιεπάτησα. Μετὰ τούτων πάντων ἀνάπαυσιν ἐζήτησα καὶ ν κληρονομία τίνος αὐλισθήσομαι. Τότε ἐνετείλατό μοι ὁ κτίστης ἁπάντων, καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσεν τὴν σκηνήν μου καὶ εἶπεν: ἐν Ιακωβ κατασκήνωσον καὶ ἐν Ισραηλ κατακληρονομήθητι.

[122] Se K-G. Sandelins diskussion ”Wisdom and Law in the Book of Sirach” i hans studie: *Wisdom as Nourisher: A Study of an Old Testament Theme, Its Development within Early Judaism and its Impact on Early Christianity* (Åbo: Åbo Akademi, 1986), 49-53.

[123] Se K-J. Kuschel, *Born before all Time?,* 198.

[124] Se följande intressanta diskussion om teologiska ursprungskategorier hos H. Gese, Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie, 88.

Viktigt att notera är att vi här inte har att göra med en gudom vid sidan av Gud; visheten utgår tydligt från Guds mun och därför kan visheten snarare identifieras med Guds kreativa ord, enligt Kuschel.[125] Vi noterar en utsaga om Guds ord i Jesus Syraks vishet 43:26, som styrker en sådan linje: ”Genom Herrens kraft når hans tjänare framgång, och genom hans ord äger allting bestånd.”[126] I Jesus Syraks vishet blir uttalanden om preexistens tydligare än de vi möter i Job 28 och Ordspråksboken 8. Den religionshistoriska miljön i Jesus Syraks vishet är mytologisk. Det sätt på vilket visheten presenterar sig indikerar paralleller till hymner som ärar den hellenistiska Isis. Det är sannolikt att kulten av Isis genomsyrade samhället och att de judiska visdomsskolorna överförde attribut hos Iris till den gudomliga visheten.[127] Det handlar inte om en direkt överföring av en Isishymn, utan en viss influens.[128] I 43:26 sägs att allt äger bestånd genom Guds ord. Utsagan understryker en betoning på logos i alexandrinsk judendom.

Visheten och logos i Salomos vishet

I Salomos vishet möter vi en närhet till och samtidigt en påverkan av hellenistisk spiritualitet. Graden av influens från hellenism är tydlig när det gäller uttalanden om visheten, som har karaktär av böner och hymner, vilka visar på släktskap med hymner riktade till Isis. Här i Salomos vishet presenteras visheten som ”kärlek”, ”skönhet”, ”brud”. Här finns platonsk-pytagoreiska idéer representerade om preexistens och den mänskliga själens odödlighet i 8:19-20; 9:15: ”Jag var en frisk och stark ung man som hade fått en god själ, eller snarare; jag var god och hade därför fått komma till en ofördärvad kropp.”[129] Vi möter tankar om materiens preexistens och evighet i 11:17:”Det hade inte varit svårt för dig, som förmår allt

[125] Se K-J. Kuschel, *Born Before all time?*, 199.
[126] Jesus Syraks vishet 43:26: δι’αὐτὸν εὐοδοῖ ἄγγελος αὐτοῦ, καὶ ἐν λόγω αὐτοῦ σύγκειται τὰ πάντα.
[127] Se J. M Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and it’s consequences*. (Rome: Biblical Institute Press,1970).
[128] Se J.M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and it’s consequences*; Se även diskussionen om Isis-kulten hos F. Dunand, *Le culte d’ Isis dans le bassin oriental dans la Mediterranée* (Leiden, 1973); Se även J. Bergman, *Ich bin Isis. Studium den memphistischen Hintergrund der grechischen Isis-Aretalogien* (Uppsala: Acta Universitatis Uppsaliensis, 1968).
[129] Salomos vishet 8:19-20F; 9:15: Παῖς δὲ ἤμην ἐφυὴς ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον. Φρατὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα.

och som har skapat världen ut formlös materia…"[130] För första gången i Gamla testamentets skrifter ser vi här spåren av platonskt inflytande, enligt Winston.[131] Gud skapar allt genom sitt ord:[132] "Du som har skapat allt med ditt ord, och genom din vishet gjorde människan."(9:1-2) Samtidigt förekommer beskrivningar om förhållandet mellan visheten och Gud som påminner om phytagoreiska termer om emanation, enligt 7:25-26: "Hon är ett utflöde från Guds makt, hon strömmar kristallklar fram ur allhärskarens härlighet. Därför kan inget orent komma henne nära. Hon är ett återsken av det eviga ljuset, en klar spegling av Guds verksamhet och en avbild av hans godhet."[133] I ljuset av visheten beskrivs Gud i kategorier av energi, ljus, ande och gudomlighet.[134] I Ords 8:27-30 deltar visheten passivt vid skapelsen; och i Jesus Syrak 24:1ff är visheten bara närvarande när Gud skapar världen. Men i Salomos vishet 9:2; 7:12 understryks att människan skapades av och genom visheten, samt att visheten är moder till tingen: "Hon är en men förmår allt, hon förblir vad hon är men gör allting nytt." (Salomos vishet 7:27). Kuschel frågar sig om detta betyder att visheten assisterar vid Guds verk.[135] Visheten sänds även ut till mänskliga varelser, enligt 9:10:"Sänd ut henne från din heliga himmel, låt henne komma från din härlighets tron och arbeta vid min sida."[136] Lorcher menar att vi här ser mytologiska bilder där visheten delar tronen med Gud, vilket betyder att hon finns vid Guds sida. Inom den grekiska mytologiska bildvärlden handlar detta om lägre och underordnade gudaväsen.[137] Gränserna mellan skapare och det skapade är otydliga då den personifierade visheten blir ett oberoende och gudomliggjort väsen. I Job är visheten ett opersonligt skapat väsen; i Ordspåksboken och i Jesus Syraks vishet talar visheten om sig själv som ett personligt väsen vid sidan av Gud, ett skapat men oberoende väsen.[138] I jämförelse med den hebreiska texten (MT) i Job och Ordspråksboken, kan vi i den grekiska texten (LXX) i Jesus Syraks vishet och Salomos vishet se en beskrivning av visheten som ett

[130] Salomos vishet 11:17: οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης.
[131] Se D. Winston, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Anchor Bible, vol. 43 1979), 25-32.
[132] Salomos vishet 9:1-2: Θεὲ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκευάσας ἄνθρωπον.
[133] Salomos vishet 7:25-26: ἀτμὶς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης ἐλικρινής: διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει, ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.
[134] Se J. Taube,"Das Wesen der Weisheit nach Weisheit Salomos," i *Gnosis Und Politik* (Munich and Raderborn, 1984), 66-81.
[135] Se K-J. Kuschel, *Born before all Time?*, 204.
[136] Salomos vishet 9:10: ἐξαπόστειλον αὐτὴν ἐξ ἁγίων οὐρανῶν καὶ ἀπὸ θρόνου δόξης σου πέμψον αὐτήν, ἵνα συμπαροῦσά μοι κοπιάσῃ, καὶ γνῶ τί εὐάρεστόν ἐστιν παρὰ σοί.
[137] Se Lorcher, Etude, *Le Probléme de la Personification de la Sagesse*, 398- 414; Salomos Vishet, 9: 4.
[138] Jobs bok, 28; Ordspråksboken 8; Jesus Syraks Vishet, 24.

av Gud oberoende och självständigt väsen.[139] Huruvida vi skall betrakta visheten som en reell hypostas är högst osäkert i detta fall, eftersom författaren i 7:1-21pekar på vishetens betydelse när det gäller människans karaktärsdaning: ”Därför bad jag till Gud, och han gav mig klokhet. Jag åkallade honom, och vishetens ande kom till mig. Jag valde visheten framför spiror och troner och höll rikedom för intet i jämförelse med henne.” Därefter följer ord som pekar mot att visheten är en gåva från Gud, för att fostra och dana människans inre hållning: ”De som utnyttjar den vinner Guds vänskap, fostrans gåvor öppnar vägen till honom.” Denna linje åskådliggörs även i kap 10-11 där visheten framställs som en räddande faktor å människans vägnar: ”När sedan jorden översvämmades för hans skull blev visheten den rättfärdiges lots och räddade världen med hjälp av ett simpelt träskrov.” Salomos vishet visar även vad som händer när människan vänder sig bort från visheten: ”Ty när de vände sig bort från visheten drabbades de av okunnighet om det goda . . . Men visheten räddade sina tjänare ur all nöd.” Här tycks visheten utrusta människan med insikt så att hon kan agera klokt och vist, samt för att kunna nalkas Gud, snarare än att visheten skulle betraktas som ett personligt väsen. På liknande sätt som hos Jesus Syrak beskrivs visheten i Salomos vishet som att hon utgår från Gud. Sannolikt sammankopplas visheten även här i Salomos vishet ihop med Guds ord, på liknande sätt som i Jesus Syraks vishet. Genom att författaren klargör att Gud skapade kosmos genom sitt ord i 9:1 skulle detta kunna betyda att författaren använder visheten som ett poetiskt uttryck för att beskriva anden och logos, Guds kreativa ord. Definitionerna som radas upp i 7:25-26 är till syvende och sist en beskrivning av Guds väsen.[140]

Palestinsk vishetsreflektion

Två vishetstraditioner som i vissa aspekter antog olika utvecklingslinjer var den palestinska och den alexandrinska traditionen. Den tidigaste texten, Job 28,[141] räknas till den palestinska

[139] Se G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 86; Salomos Vishet, 7; Se även J. Fichtner, “Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur und Geistesgeschichte ihrer Zeit,” *ZNW* 37 (1937), 113-132.
[140] Se K- J. Kuschel, *Born Before All Time?*, 203.
[141] Se P. Bonnard, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ*. *Le Div* 44 Paris (1966), 45-51. Se även B. L. Mack, *Logos und Sophia, Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (St UNT 10), Göttingen, 1973, 21-23; Se också Schimanowski, *Weisheit und Messias*, 17-23; Se även H. D. Preuss, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, 85-87; F. Christ, *Jesus Sophia ANT* 57 (Zürich, 1970), 13-15.

traditionen, som aktualiserar visheten i samband med en gudomlig skapelseplan.[142] Ordspråksboken 8 går ett steg vidare genom sin presentation av en personifikation av visheten, och dess hypostatiska drag (Ords 3:19; Psalm 104:24).[143] Ordspråksboken indikerar att visheten bär personliga drag och att hon är skapad av Gud; samtidigt beskrivs hon som preexisstent (Ords 8:22). Hon var närvarande vid skapelsen, antingen som ett lekande barn som uttrycker glädje över Guds verk eller som medverkande i skapandet av kosmos.[144] Septuaginta översätter ordet ”medverkande” med ”byggmästare” (Sal 7:21; 8:6). Visheten i den bibliska judendomen utgör en preexistent enhet även om hon har en otydlig hypostatisk karaktär.[145] Ords 8:22-31 har visat sig vara betydelsefull i den efterföljande judiska diskussionen om vishetens väsen, i synnerhet när det gäller skapelsen.[146] Inom tidig judendom synes Jesus Syraks vishet ha haft en stor betydelse inom det palestinska området, vilket enligt Rickenbacher särskilt gäller för dess betoning på gudsfruktan, identifieringen av visheten och lagen, samt Toras boende på Sion.[147] I Jesus Syraks vishet blir vishetens preexistens klart utsagd (1:4,9); här beskrivs hur visheten blir skapad innan skapelsen av världen äger rum. Bonnard, Mack och Schimanowski diskuterar frågan om visheten är evig.[148] Habermanns svar på frågan om visheten utgör ett evigt väsen är ”förmodligen.”[149] I Jesus Syraks vishet 24 beskrivs även hur visheten bosätter sig i Israel. Visheten som tidigare haft sin boning hos Gud, och som utgått ur Guds mun som första skapelseverket, får uppdraget att söka en ny viloplats i Israel. Denna utsaga har en motsvarighet i Första Henoksboken 42:1-3, där visheten utan resultat söker efter en boning på jorden och återvänder till himlen.[150]

---

[142] Enligt Job 28 är visheten hemligheten bakom världens ordning; Se H.D. *Preuss, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur,* 86.

[143] Se H-F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, 185, 189; Se även H. Gese, *Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie*, 84f; Se också B. Lang, *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt* (Düsseldorf, 1975), 86.

[144] Se H. Gese, *Weishet*, 87; Se även H-F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie*, 192; Se också B. Lang, *Frau Weisheit,* 93-95).

[145] Se J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, 88.

[146] Se följande: Sif Dev Eq ev 37; Sif Dev 152 zu Dtn 7,12; b Taan 10ª; SER 15 (14); MTeh 5, 2; Pes 54ª; Ned 39b; MHG Ber 1,1; Ginze Midrash Mishle 2; Midrash Ha Tora des R. Tanhuma; M Mischle Rabbati 8,9; Ber R 1,4.

[147] Se O. Rickenbacher, *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*.(OBOI) Freiburg/Schm. Göttingen, 1973; Se även J. Marböck, *Weisheit im Wandel*. (BBB 37) Bonn, 1971; E. J. Schnabel, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul* (WUNT II, 16), Tübingen, 1985.

[148] Se P-E. Bonnard, *La Sagesse en person annoncée et venue: Jésus Christ*, 53-56; Se även B. Lee Mack, *Logos und Sophia*, 23-25; Se också Schimanowski, *Weisheit und Messias*, 39-44.

[149] Se J. Habermann, *Präexistenzaussagen*, 88.

[150] Se redovisningen i E. Rau, *Kosmologie, Eschatologie und Lehrauktorität Henochs. Traditions-formgeschichtliche Untersuchungen zum äth. Henochbuch und zu verwandten Schriften.* Hamburg, 1974; U. Wilckens, *Weisheit und Torheit,: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor:1-2.* (Tübingen: Mohr, 1959), 160-162.

Den judiske tänkaren Aristobulus beskriver visheten som preexistent och som ljusets ursprung, han tolkar även visheten utifrån Ords 8:22ff.[151] Aristobulos representerar en judendom som kan betraktas i ljuset av grekiskt tänkande om framställningar av gudomliga sanningar. En intressant passus för vår studie är hans kommentar om Genesis 1. Han menar att man inte skall tolka den gudomliga rösten i Genesis 1 som ett uttalat ord, utan om en akt av skapande.[152] Guds talande i Genesis 1 handlar om hur Gud formar kosmos. Aristobulos visar på en öppenhet att ta in hellenistiska tankar, i synnerhet gäller det grekiska tankar om hur skapelsen av världen beskrivs. Han kopplar ihop gudsnamnet Zeus med Homeros mörka framställning av en nyckfull och despotisk gud. I grekisk filosofi möter Aristobulos andra skapelseberättelser, till exempel Platons som skriver att Gud är den genom vilken allt har liv.[153] Hos stoikerna möter Aristobulos kategorin logos i vilket tingen har sitt varande.[154]

Vid sidan av Aristobulos kommentarer är beskrivningen av visheten i Salomos vishet 6-9 av större vikt.[155] I denna text presenteras stoiska och judiska föreställningar, vilka utgör viktiga element för den tidiga kristendomens preexistens- och skapelseinstrumentalitetskristologi. I kapitel 7 framställs visheten som ett ljusväsen och beskrivs i liknande termer som i Kol 1:15 och Heb 1:3. I Salomos vishet uppträder visheten som ett aktivt instrument i skapelsen (Sal 7:12, 21; 8: 4; 9:11). I 9:1 likställs visheten med logos; i logos skapades allt och håller samtidigt världsalltet samman.[156] Visheten agerar i Guds historia i Israel (Sal 10:1-11, 18). [157]

[151] Se G. Schimanowski, *Weisheit und Messias*, 69-74; Se vidare M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 292-307; Se även M. Küchler, *Früjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des früjüdischen Jawheglaubens*. Freiburg/Schw.-Göttingen, 1979, 57f, 125-127.

[152] Eusebius, *Praep. Ev.* 13. 12. 1, trans. A. Yarbro Collins, in the *Old Testament Pseudepigrapha*, ii, ed. J.H Charlesworth (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985, 841.

[153] Platon, *Cratylus* 396b. Etymologin bevarade sin popularitet genom den hellenistiska eran: Se exempelvis Philodemus, *On Piety*, 12; Diogenes Laertius, 7. 147; Ps. – Aristeas. De Mundo, 401a; Letter of Aristeas, 16, *Loeb Classical Library*.

[154] Se H-F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des Hellenistischen und Palästinischen Judentums*, 236 n. 1.

[155] Se följande kommentarer angående diskussionen om Filons betydelse som utläggare av visheten i Salomos vishet: W. Schenke, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Ideen im Zeitalter des Hellenismus* (VidSkr II/6), Kristinania 1913, 50-73, 39-50; Se vidare P. E. Bonnard, *La Sagesse*, 89-112; Se även H-F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie*, 199-204.

[156] Salomos vishet 7:27f; 9:1. I 9:9 handlar det om kosmos. Termen τά πάντα är vidare en viktig term för 1 Kor 8:6; Kol 1:15-20; Heb 1:3; 2:10; Joh 1:3).

[157] En tidig kristen liknelsetext är den preexistente Kristus som liknas vid klippan i öknen, och texterna som behandlar Moses övergång vid havet som Moses dop; liksom den medvandrande andliga klippan där visheten på liknande sätt handlar (1 Kor 1-13).

Här finns även det preexistenta logos agerande.[158] I denna bok kommer visheten till människors räddning (Sal 8:1).[159]

Filons diskussion om visheten och logos

I den alexandrinska traditionen befinner sig Filon,[160] inte bara i egenskap av författare, utan även som representant för en i vidare mening alexandrinsk vishetsreflektion.[161] Filons tankar är inte alltid konsekventa; det visar sig genom att han å ena sidan betraktar logos som källan till visheten,[162] å andra sidan kan han beskriva visheten som källan till logos.[163] Det är dock tydligt att visheten och logos spelar viktiga roller.[164] När det gäller de explicita utsagorna över visheten, tolkar Filon visheten som Guds äldsta skapelse[165]och den förstfödda modern till universum.[166]Filon skriver att visheten är moder till logos och att logos utgår från visheten, och ändå är de båda lika.[167] Han nämner att visheten liksom logos existerade innan skapelsen av universum ägde rum[168] och visheten betecknas som dotter till Gud.[169] Hon betraktas som medskapare[170] och förses med ljustermer.[171] De motsvarande likartade utsagorna över logos är att logos är alltings ursprung (ἀρχῇ γενέσεως).[172] Logos är det som är först frambringat av allt (προτόγονος)[173]och det äldsta i skapelsen (πρεσβύτατος).[174] Logos tilldelas rollen som den andre guden[175] i egenskap av Guds instrument.[176] Logos är inte till sitt väsen icke-skapad

[158] Jämför med Joh 1:5,10-12b – jämför med Jesus Syraks vishet 1:10,15; 7:14,27ff.
[159] Se även Jesus Syraks vishet 24:5-8; Ords 9:5f.
[160] Se D. T. Runia, *Philo and the Church Fathers; A Collection of Papers* (Leiden: E. J. Brill, 1995).
[161] Se W. Schenke, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation*, 50-73; Se vidare H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlin 1961, 6-87; Se även Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie*, 204-211; 257-282.
[162] Filon, *Fug. Inv*. 97.
[163] Filon, *Somn*. II 242.245.
[164] Se D. T. Runia, *Philo and the Church Fathers*, 1-21.
[165] Filon, *Ebr* 31; jämför *Leg.All*. II 86.
[166] Filon, *Quaest in Gen*. IV 97; *Fug.Inv*. 50-52; *Leg.All*. II 48; *Det.Pot.Ins*. 116; *Conf.Ling*.49.
[167] Se K-G. Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 101ff.
[168] Filon, *De Fuga*, 108; *De Somniis* II, 242, 245; *Legum Allegoriae* I, 19, 65; *Leg.All.*III, 175.
[169] *Fug.Inv*. 51.
[170] Filon, *Rer.Div.Her*. 199; *Fug.Inv*. 109.
[171] Filon, *Migr.* 40; *Spec.Leg* I 287; *Quest in Gen*. IV 193; *in Ex.* 7.103.
[172] Filon, *Leg.All*.I 65; jämför med *Conf.Ling*.146. Platon ställer γένεσις i motsats till förgänglighet (φθορά).
[173] Filon, *Conf.Ling*.146; *Agric*.51; *Somn*. I 215.
[174] Filon, *Leg.All*. III 175; jämför med *Conf.Ling*. 63. 147.
[175] Filon, *Quest in Gen*. II 62.
[176] Filon, *Deus Imm*. 57.

som Gud, men samtidigt är logos inte skapad på samma sätt som människan. Logos är Guds son och Guds bild; logos är den sanne och förstfödde sonen.[177] I förhållande till världen är logos instrument (ὄργανον), genom vilket Gud skapade världen.[178] Logos är bilden som gav världen dess utseende; den osynliga intelligibla världen som var mönstret för den synliga världen kallas logos. Logos innehar också rollen som ledare vid skapelsen av världen.[179] Logos förblir alltid olik Gud,[180] men innehar en viktig roll i Guds varande och verkan, samt håller slutligen allting samman (συνέστηκεν).[181] Det är utan tvekan så, när man sammanför alla beskrivningar, egenskaper och karaktärer på visheten och logos som Filon presenterar, att han får en större betydelse och tyngd för vår tolkning av instrumentalitetstexterna i Nya testamentet än vad till exempel Schimanowski anser.[182]

I Ordspråksboken säger visheten att Gud grundade (ἐτεμελίωσε) henne före allt[183] och att Gud frambringade (γεννάω) henne.[184] I den hebreiska bibeln används ordet כנה i betydelsen ”skapade.” Filon väljer grekiskans κτάομαι, men omtolkar detta genom att använda det hebreiska ordets betydelse . Visheten blir därmed bara ett annat ord för logos och används hos Filon i alla dess betydelser. Både visheten och logos är identiska med Guds väsen och därmed eviga. Båda utgör verkliga andliga väsen, skapade av Gud före världens skapelse. Men en skillnad framträder: Termen logos refererar till tiden före skapelsen och termen visheten refererar till visheten i den uppenbarade lagen som Mose mottog.[185]

---

[177] Filon, *Quis Divinarium Heres*, 42, 206; *De Confusiorum Linguarum*, 11,41; 28, 147; *De Specialibus Legibus* 11,31; *De Agricultura Noe*, 12, 51; *De Mutatione Nominum*, 114-116.

[178] Se Aristoteles, *De Anima* III, 432; *De Gen. Animal* II, 1, 2, 4-5, 73; *Metaph*. VII 4, 5, 8, 103; XII, 4, 30-34,107; *Phys* II, 7, 25-26, 198. Filon utgår från den aristoteliska termen organon, hämtad från Aristoteles lära om de fyra orsakerna över form och materia. Filon använder termen logos som ett substitut för Aristoteles term nous (medvetande). Hos Filon utgör logos platsen för den intelligibla världen och idéerna. Han tar denna term från ett uttalande av Aristoteles, att tänkandet, noetime, är en plats, topos, av former, eidon. Filon däremot kallar logos för idéernas idé, idea ideon, från Aristoteles beskrivning av medvetandet, nous, av formerna, eidos eidon (*Migr*. 18, 103; *Opif* 6, 25; Aristoteles *De Anima* III, 432). Hos Filon blir logos det instrument (organon) genom vilket (di’ou) Gud skapade (kateskeuaste) världen (*Cher*. 135-137). Organon utgör i sig en av de fyra osakerna i Aristoteles lära om de fyra orsakerna: Form och materia. Form indelas i tre andra orsaker: den verkande-, den genererande- och den finala orsaken, medan form och materia är interaktörer. Den verkande orsaken skapar materien genom formen och formen blir en final orsak genom materien. Dessa interaktörer mellan den verkande- och den finala orsaken kallar Aristoteles för instrument (pl. organa). Filon övertar denna term som en beskrivning av hur Gud skapade världen genom logos (*Migr*. 1,6; *Leg. All*. III, 31, 96; *Migr*. 1, 6).

[179] Filon, *De Cheribum* 35, 127; *Legum Allegoriae* III, 31, 96; *De Somniis* II, 5, 45; *De Plautatione Noe* 19; *De Poficio Mundi,* 25; *De Cherubim*, 36.

[180] Filon, *Leg.All.* III 46; jämför *Virt*. 62; *Det.Pot.Ins* 54; *Fug.Inv*. 109; *Rer.Div.Her*. 199; *Migr.Abr*. 6 – *Op.Mund*.20; *Cher*.127; *Agric*.51.

[181] Filon, *Desmos Fug.Inv*. 112; jämför *Vit.Mos* II 133; *Quest. In Ex*. II 118; *Plant*. 9; *Somn* I 215, 241.

[182] Se G. Schimanowski, *Weisheit und Messias*, 85-94.

[183] Ords. 8: 23.

[184] Ords. 8: 25.

[185] Se H. A. Wolfson, Philo, *Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* I (Cambridge/Massachusetts; Harvard University Press, 1947), 258.

Den palestinska och den alexandrinska vishetstraditionen utgör en nyckel till förståelsen av tidiga utsagor över Kristi preexistens och instrumentalitet.[186] Ett antal Tübingen-forskare lutar åt att tolka visheten som en enhet enbart skapad av judiskt tänkande; dessa forskare tonar alltså ner ett inflytande från omvärlden.[187] Den alexandrinska vishetsreflexionen, inberäknat Filon, är lika viktig för Nya testamentets texter som den palestinska. Gese och Hengel lämnar honom helt utan uppmärksamhet.[188] Schimanowski undersöker endast två perikoper där Filon explicit talar om vishetens preexistens.[189] Filons oklarheter beträffande förhållandet mellan visheten och logos reser frågor.[190] Undanhållandet av visheten hos Filon får till följd att flera nytestamentliga utsagor om Kristi preexistens blir obegripliga, enligt Schimanowski.[191] Men Habermann håller inte med Schimanowski, utan betraktar Filons diskussion om visheten och logos som betydelsefull. Filons utsagor, tillsammans med den palestinska och den alexandrinska traditionens utsagor om preexistens, är av stor betydelse för interpretationen av Kristi preexistens.[192] Filons arbeten, som sannolikt speglar den alexandrinska vishetstraditionen, och inte tvärtom, synes indikera en utvecklingslinje där logos tar över vishetens roll.[193]

[186] Se D. T. Runia, *Philo and the Church fathers*, 206-218.
[187] Se M. Hengel, Jesus als Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie i: *Sagesse et Religion* (Colloque de Strasbourg) Biblioteque des Centres dÉtudes Supérieures Spécialisés, Paris 1979, 147-188; Se även H. Gese, Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie, 77-114; Se vidare Schimanowski, *Weisheit und Messias*.
[188] Se H. Gese, *Die Weisheit*, 82.
[189] Se G. Schimanowski, *Weisheit und Messias*, 85-94.
[190] Se H-F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie, 198f: Se följande kommentar hos M. Küchler, Früjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des früjüdischen Jahweglaubens*. Freiburg/Schw.-Göttingen, 1979), 60.
[191] Se G. Schimanowski, *Weisheit und Messias*, 85-94.
[192] Se J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, 87.
[193] Se J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen T*estament, 89.

Logos i stoicismen

Stoicismen utgjorde inte en fast och enhetlig lära, utan förändrades under den tidsperiod under vilken den formades, ca 300 f.v.t. – 200 e.v.t.[194] En svårighet är att det finns endast fragmentariskt textmaterial från de tidiga stoikerna, Zenon, Cleanthes och Chrysippos. Den största delen av stoiskt textmaterial härstammar från senare tänkare; i synnerhet från de romerska stoikerna: Seneca, Epictetus och Marcus Aurelius. Det mest utmärkande kännetecknet för stoicismen är en strävan att ge enhet till individens liv, i en kontext av ett kosmos i ordning.[195] I stoikernas kosmos spelade logos en viktig roll på flera plan. Stoikerna menade att logos fanns dolt i varje människa, i betydelsen logos spermatikos, vilket var en del av guds logos.[196] Men från början tillät stoikernas strikta monism ingen dualism, där gud och logos skulle utgöra två distinkta enheter.[197] Först längre fram i tiden när platonismen inlemmades i stoicismen genom Poseidonios och andra, kom logos att betraktas som ett eget väsen i egenskap av medlare mellan gud och världen.[198] Stoikernas logos var inte preexistent i betydelsen av ett mytologiskt väsen, utan snarare som en filosofisk princip. Stoikerna ansåg att den fysiska verkligheten inte har någon plats för idén om preexistens, eftersom preexistens förutsätter en separation i tid och rum. Stoikernas logos blir småningom ett instrument i guds hand, och framstår alltmer som en egen person, vilken agerar och bistår gud i skapelsen.

Från början var dock stoicismen en filosofisk religion och en religion för de undertryckta, en religion av försvar och trots, enligt Murrey.[199] På fyrahundratalet f.v.t. levde den grekiska människan under två guider för sitt leverne i samhället: välfärden i den oberoende staden i vilken han var en medborgare, samt de religiösa och sociala traditionerna från fäderna. Hon hade förmodligen redan börjat lösgöra banden till dessa traditioner på grund av filosofernas uppgörelse med de folkliga religionerna. När Zenon, som anses vara grundaren av stoicismen, anlände till Grekland (ca.320 f.v.t.), höll Alexander den stores generaler på att dela riket. Allt befann sig ett tillstånd av flöde och osäkerhet. Det var i denna politiska, sociala, religiösa och psykologiska atmosfär som stoicismen formades. Zenon fann i det dåtida grekiska samhällets

[194] Se T. Bénatouïl, "How Industrious can Zeus be?" The Extent and Objects of Divine Activity in Stoicism; i R. Salles, *God and Cosmos in Stoicism*, (Oxford: Oxford University Press, 2009), 23-44.
[195] Se E. Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* (Glascow: J. MacLehose &Sons, 1904), 66ff.
[196] Denna distinktion återspeglas även hos kristna apologister, när de vill förklara relationen mellan Kristus-logos och Fadern; Se i synnerhet Justin Martyren, I och II Apologierna, samt Dialogen med Tryfon.
[197] Se T. Bénatouil, "How Industries can Zeus be?" i R. Salles, *God & Cosmos in Stoicism*, 23-36.
[198] Se Filon, *Deus. Imm*., 57; *Cher*. 135-137; *Desmos Fug. Inv*. 112.
[199] Se G. Murray, *Stoic Christian and Humanist* (New York, 1946), 91.

filosofiska miljö två huvudlinjer; dels den megariska skolan, som betonade vikten av det universella för förståelsen av livet och verkligheten, dels cynikernas betoning av det individuella, och deras förlöjligande av det konstlade universella konceptet och av sociala strukturer.[200] Det viktiga i stoicismen tycks i främsta rummet ha varit att ge enhet och säkerhet åt människans liv, en enhet som ingenting utifrån kunde störa.[201] När Marcus Aurelius diskuterar den kosmiska enheten betonar han vikten av att människans inre enhet står i samklang med den kosmiska enheten.[202] De tidiga stoikerna delade däremot inte Platons beskrivning av transcendens och immanens,[203] ande och materia, eftersom en sådan uppdelning skulle sätta enheten i kosmos ur spel och därmed säkerheten för individen.[204] De vände tillbaka till läran om logos, principen om enhet i kosmos. Men det var inte till Thales och Parmenides beskrivning av logos som stoikerna vände sig, eftersom dessa relaterade logos till gudarnas universum. Stoikerna sökte på rationell grund förklara människans relation till universum, och deras logostanke var därför fri från en transcendent gud.[205] I Herakleitos fysik man fann en lära som var sammanställd utifrån den primitiva elden och logos; det immanenta gudomliga förnuftet genomträngde allt.[206] Eld och logos särskiljs som materia och ande hos Herakleitos, men eftersom tidiga stoiker inte gjorde någon sådan uppdelning, menade man att de två i stället utgjorde en passiv och en aktiv substans i universum, vilka tillsammans betraktades som en enhet.[207] Zenon säger att hela universum formats av guds substans.[208] För stoikerna var gud logos spermatikos i egenskap av den spirande förnuftsprincipen i kosmos.[209] Marcus Aurelius skriver att allt är från gud till gud; människan existerar enbart som en del i ett större helt. Hon försvinner in i det som gett hennes varande,

---

[200] Se E. Caird, *The Evolution of Theology in Greek Philosophers*, II. (Glasgow: J. Machehose & Sons, 1904), 66 ff.

[201] Se M. D. Boeri, Does Cosmic Nature Matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics, 176-200. I R. Salles, *God & Cosmos in Stoicism*.

[202] Marcus Aurelius, Meditation IV, 27; citerad av W.L. Davidson i: *The Stoic Creed* (Edinburgh: T & T Clark. 1907), 25.

[203] Se J-B. Gourinat, "The Stoics on Matter and Prime Matter" – 'Corporealism' and the Imprint of Plato's Timaeus," 46-68; i R. Salles, *God & Cosmos in Stoicism*, 2009.

[204] Se S. Sauvé Meyer, "Chain of Causes -What is Stoic Fate*?",*78-80; i R. Salles, *God & Cosmos in Stoicism*.

[205] Se M. Hanse, *Die Lehre vom Logos in griechishen Philosophie* (Oldenburg: F. Schmidt, 1872); Se även T.F. Glasson "Heraclitus Alleged Logos Doktrin," *JTS* III, 1952, 231-238;

[206] Se E. Osborne, C. "Heraclitus", in C.C. W. Taylor (ed), *Routledge History of Philisophy* (London and New York: Routledge, 1997), 88-128; Se även W.L. Davidson, *The Stoic Creed*, 87ff.

[207] Se C. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 94.

[208] Diogenes Laertius, Fragment 163, i E. Bevan, *Later Greek Religion* (Boston: Beacon, 1950), 1.

[209] K. Algra skriver: "The Stoics express the interrelation between god and cosmos through the idea that the current state of the cosmos, as well as its creation, and even its destruction, are fully rational in the sense of being intelligently organised. Its rationality derives from god's all pervading reason, which physically penetrates the cosmos through and through." Se K. Algra, "Stoic Philosophical Theology and Graeco-Roman Religion," 239; i R. Salles, *God & Cosmos in Stoicism*.

eller snarare att hon omvandlas till det fruktbärande och universella förnuftet, logos spermatikos.[210] Ingen skapare stod utanför kosmos, eftersom kosmos var den totala summan av verkligheten för stoikerna.[211] Det enda separata logos en stoiker kände till var att logos vilade som en tanke i människan. När hon talade formade hon ord från hennes tankar; logos frambringade då dessa tankar i henne.[212] Genom att kosmos är lika med gud, är kosmos därmed det samma som förnuftet, eftersom gud är förnuft och allt i kosmos genomstrålas av förnuft. Stoikernas gud beskrivs därmed bäst i termer av den enda aktiva fysiska principen i kosmos. En följd av detta blev att vissa stoiker betraktade kosmos som en levande enhet och att gud var dess själ. Samtidigt var varje levande entitet ledd och styrd av sin själ, som i sig utgjorde en del av världssjälen.[213] Cicero skriver att gud kan identifieras med kosmos, vilket i sig utgör en levande enhet och att gud är dess själ. Elden (gud) är den substans som uppehåller och bevarar kosmos för lång tid.[214] Platons dialog Timaios har spelat en betydlig roll för stoikerna, eftersom vi känner igen flera påståenden och utsagor från denna skrift. Till exempel betonas här i Timaios en kosmisk demiurg, samt idén att kosmos utgör en levande entitet med själ och kropp. Platon skriver även att kosmos styrs av en aktiv och en passiv princip, en idé som stoikerna övertagit.[215]

[210] Marcus Aurelius, *Meditation*, IV, 14.
[211] Se M. D. Boeri, "Does Cosmic Nature Matter?" Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics, 173-199 ; i R. Salles, *God and Cosmos in Stoicism*.
[212] Se F. B. Craddock, *The Pre-existence of Christ in the New Testament.* (Nashville/New York: Abingdon Press, 1968), 57-58.
[213] Se R. Salles, Introduction: *God and Cosmos in Stoicism*, 1.
[214] Cicero, *De Natura Deorum* (London: W. Heinemann Ltd, 1967), II:28, sid 150 : Ex quo concluditur, cum omnes mundi partes sustineantur calore, mundum etiam ipsum simili parique natura in tanta diuturnitate servari, eoque magis quod intellegi debet calidum illud atque igneum ita in omni fusum esse natura ut in eo insit procreandi vis et causa gignendi, a quo et animantia omnia et ea quorum stirpes terra cintinentur et nasci sit necesse et augescere.
[215] Distinktionen mellan den aktiva och den passiva principen förekommer på andra platser i Platons skrifter, exempelvis i *Theatetus* 157A-B; *Sophist* 247D-E; *Philebus* 26B-27B. Samtidigt intog stoikerna en motsatt inställning till Platons kosmologiska uppfattning inom metafysiken, som rörde gudomlig transcendens samt frågan om orsakssammanhang. Stoikerna influerades förutom av Herakleitos lära om elden, även av Anaximenes lära om materiens förändring, samt av Phytagoras idé om kosmos återkomst. Se *Die Fragmente der Vorsokratiker* (DK), ed. H. Diels & W. Krantz: DK 22B 30-31; DK 13A 5-7; DK58B34.

KAPITEL TVÅ

Paulus och paulinska traditioner

Tidig judisk-kristen undervisningstradition i Paulus brev

Jakobsbrevet

Källorna till tidig kristen undervisning är viktiga att behandla, men samtidigt är detta ämne problematiskt att överblicka på grund av oklarheter med brevens datering, författarfrågan, samt ursprungsort. Det gäller för Jakobs brev, Första och Andra Petrusbreven, Judasbrevet, Apostlagärningarna 1-12, Q-källan och Didache.[216] När det gäller Jakobsbrevet saknas detta i Kanon Muratori från slutet av 100-talet, och accepteras först som kanonisk skrift under 300-talet. Brevets inledning antyder att författaren är broder till Jesus; i så fall måste brevet dateras före år 62, eftersom Jakob dödades under oroligheterna i samband med det judiska upproret mot romarna år 66 -70. Det förekommer inga upplysningar om judiska eller icke-judiska messiastroende i brevet; det kan vara en indikation på att brevet är den äldst bevarade skriften i Nya testamentet, tillkommet på 40-talet, alltså före apostlamötet i Jerusalem. Men å andra sidan skulle brevet kunna vara skrivet i Jakobs namn, i syfte att ge auktoritet åt brevet bland messiastroende judar. Därmed skulle en datering på 100-talet vara rimlig. Denna senare datering svarar mot frågan varför brevet är färgat av judiskt tänkande och hellenistisk bildning. Brevet indikerar nämligen en hög bildningsgrad hos författaren genom dess språkliga och stilistiska form; främst genom den välskrivna grekiskan, men även hans användning av Septuaginta. Inledningsfrasen följer inte heller de övriga brevens orientaliska stil att hälsa med orden ”nåd”(χάρις) eller ”frid,”(εἰρήνη), utan brevets författare använder

[216] Det föreligger stor osäkerhet vad gäller andra tidiga kristna grupper och samtida med Paulus hednamission. Bland forskare råder oenighet beträffande brevens datering, författarfrågan och brevens ursprungsort. Det är således svårt att att föra en diskussion, eftersom dateringsfrågan är osäker. Apg ger sig ut för att berätta om människor och händelser i Jerusalem och på andra platser i Judéen. Men också här råder diskussion bland forskare om det är fråga om autentiska historiska berättelser om den tidiga judiska kristendomen eller inte. Även Q-källan orsakar diskussioner bland forskare; ett antal forskare betraktar dock Q som tidigt material.Se diskussionen i L. W. Hurtado*, Lord Jesus Christ*, 156.

den formella grekiska hälsningsfrasen ”var hälsad”(χαίρειν), vilket indikerar en hellenistiskt färgad miljö.[217] Det finns en passus i Jakobsbrevet 1:18 där författaren använder uttrycket ”sanningens ord” som är värt att notera: ”Enligt sitt beslut födde han oss till livet genom sanningens ord, för att vi skulle bli den första skörd han får från dem han har skapat.”[218] I Jakob 5:10 uppmanar författaren läsarna att ta profeterna till föredöme, de som talat i ”Herrens” namn.[219] Frågan är om författaren menar att ”Herren” är lika med Kristus, som var verksam under Gamla testamentets tid genom profeterna, på liknande sätt som Paulus skriver att Kristus var klippan, som medföljde israeliterna och bistod dem under ökenvandringen (1 Kor 10:1-4). Författaren skriver inte Gud eller herren Gud, utan väljer Herren som ensamt namn. Herren Jesus skulle i så fall agera som ett preexistent väsen genom Gamla testamentets profeter. Detta är emellertid en osäker hypotes. En observation är att författaren nämner ”sanningens ord,”vilket möjligen skulle kunna indikera en logoslinje i detta brev. Dateras brevet till 100-talet har föreligger här tecken på en betoning på logos.

Första Petrusbrevet

Första Petrusbrevet förutsätter en förföljelsesituation; med tanke på att lärjungen Petrus dog i mitten av 60-talet, skulle det kunna handla om kejsar Neros förföljelse under 60-talet. Men det som gör dateringen osäker är att brevet är riktat till kristna i diasporan, i nuvarande Turkiet. Eftersom Petrus skulle verka bland judekristna och Paulus skulle verka bland hednakristna, gör dessa upplysningar dateringen osäker. Författarens ord i 1Pet 2:10 tydliggör att det handlar om hednakristna: ”Ni som förut inte var ett Guds folk är nu Guds folk.” Brevet visar för övrigt flera exempel på likheter med paulinsk teologi. En möjlig förklaring till detta kan vara att Silvanus fungerat som medförfattare till brevet. Han skulle då kunna vara samme Silvanus/Silas, medarbetare till Paulus, vars namn förekommer på flera håll i breven och i Apg. Det kan även handla om en förföljelsesituation under kejsar Domitianus på 90-talet eller under kejsar Trajanus under 110-talet. Uttalanden om världens snara undergång kan å andra

[217] Se H. Ulfgard i D. Mitternacht & A. Runesson, *Jesus och de första kristna. Inledning till Nya testamentet* (Stockholm: Verbum, 2006), 286-288.
[218] Jak 1:18: βουληθεὶς ἀπεκύνησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.
[219] Jak 5:10: ὑπόδειγμα λάβετε, ἀδελφοί, τῆς κακοπαθίας καὶ τῆς μακροθυμίας τοὺς προφήτας οἳ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου.

sidan peka mot en tidig datering på 50- eller 60-talet. Markus nämns som ”min son,”vilket antingen skulle kunna vara Petrus tolk i Rom, som nedskrev vad han hörde aposteln berätta om Jesus, eller den Markus som omnämns som Paulus medarbetare i Mindre Asien. (Kol 4:10; Filem 24: 2 Tim 4:11).[220] I 1 Pet 1:20 framträder emellertid ett uttalande över en tidig judisk idé om preexistens: ”Han var utsedd redan före världens skapelse men trädde fram först nu vid tidens slut, för er skull som tror.”[221] Idén över preexistens här utvecklas inte vidare i varken 1 eller 2 Pet. Men om denna idé över messias preexistens hade varit ett okänt begrepp för brevets mottagare, skulle den förmodligen ha uppfattats som anmärkningsvärd, eftersom den implicit antyder en tanke på en pretemporal messias. Uttalandet anger inte huruvida författaren menar att messias var utsedd att träda fram vid en fixerad tidpunkt i framtiden, eller om han han vill säga att messias redan fanns som ett preexistent väsen vid sidan av Gud innan skapelsen skett. Verbet προγινώσκω översätts med ”att veta på förhand,”eller ”att välja ut från begynnelsen.”[222] Ordet står i perfekt particip passivum och översättningen utsedd är ett dubbeltydigt ord, eftersom προεγνωσμένου kan peka på att messias inte bara existerade som en idé i Guds hjärna, utan att han var utvald i betydelsen utgången ur Gud med egen existens.[223] Det faktum att författaren nämner idén om messias preexistens i förbigående, i en kort passus, indikerar att tankar om preexistens förekom bland tidiga messiastroende.

Judasbrevet

Beträffande Judasbrevet är detta betydelsefullt i den meningen att det innehåller information om den tidiga messiasrörelsens uppfattning om preexistens; brevet förmedlar implicit en alludering till preexistens. Brevets datering är dock avgörande för dess autenticitet, det gäller även brevets förhållande till Andra Petrusbrevet. Beträffande författarfrågan riktas blicken

[220] Se H. Ulfgard i D. Mitternacht & A. Runesson, *Jesus och de första kristna. Inledning till Nya testamentet*, 283-285.
[221] Se K-J. Kuschel, *Born Before All Time? The Dispute over Christ's Origin*, 46.
1 Pet 1:20: Χριστοῦ, προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου φανερωθέντος δὲ ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν χρόνων δι᾽ὑμᾶς.
[222] Se Liddell-Scott Greek English Lexikon, 673; se även M. Zerwick/ M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament* (Roma: Editrice Ponteficio Istituto Biblico, Roma 1996) 705. (Orig. titel: Analysis philologica Novi Testamenti graeci, Roma 1966).
[223] I betydelsen att messias vilade latent i väntan på att förverkligas från idé till reell existens utanför Guds väsen för sin uppgift som Guds instrument i skapelsen.

mot Judas, broder till Jesus. Bauckham ser inga hinder att betrakta brevet som autentiskt; han anser även, liksom en majoritet av forskare, att Andra Petrusbrevet är beroende av Judasbrevet, snarare än tvärtom.[224] Det är främst vers 17 som indikerar en datering som ligger nära apostlarna i tiden: ”Men ni, mina kära, skall komma ihåg vad som förutsades av vår herre Jesu Kristi apostlar.” Bauckham menar att vi här ser en form av ”early Catholicism” och anser att brevet skulle kunna dateras senast på 50-talet, men understryker samtidigt att en datering är osäker. Han observerar emellertid en ledtråd som Paulus nämner i 1 Kor 9:5, vilken indikerar att Jesu bröder var aktiva fram till mitten av 50-talet.[225] Knight placerar brevet mellan år 40-70.[226] Ett problem som Jud 5 avslöjar, är frågan vem denne gestalt var som räddade sitt folk ut ur Egypten. Nestle-Aland skriver Herren i stället för Jesus som subjektet i satsen.[227] En minoritet (två av fem medlemmar) av UBS redaktionskommitté hävdar att ”Jesus” är att föredra framför ”Herren,”med motiveringen att det är den bäst attesterade läsningen bland grekiska versioner;[228] även Osborn stöder denna läsning.[229] Origines kommenterar i ett manuskript: “Judas skriver i sitt brev: ‘Jesus räddade en gång folket från Egypten, och dödade därefter de som inte trodde.”[230] Paulus använder ”Kristus” i sin diskussion över israeliternas vandring i öknen i 1 Kor 10:9. Även om läsningen av ”Herren” är korrekt i Jud 5, föreligger starka skäl för att hävda att Judas därmed syftar på Jesus, enligt Wikgren.[231] Wasserman utgår ifrån att ”Herren” är den riktiga läsningen, även om han hänvisar till flera handskrifter som har ”Jesus.” Han finner ”Herren” som den riktigare läsningen. Wassermans slutsats blir trots detta antagande att han finner det osannolikt, att den tidiga kristna författaren skulle skriva det enklare ”Jesus” om han hade den preexistente

[224] Se R. J. Bauckham*, Jude, 2 Peter* (WBC; Waco: Word, 1983), 14-16; Se även T. Wasserman, *The Epistle of Jude. Its Text and Transmission,* CBNTS 43 (Lund: Almqvist & Wiksell International, 2006), 73-98. Wasserman konkluderar: ”Although a clear majority of modern scholars have taken a position in favour of the priority of Jude, the question has not yet been fully resolved . . . I must conclude that the balance of probabilities clearly favours of the priority of Jude.” (s.97-98).

[225] Se J. R. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 13-14. Bauckham reserverar sig dock för dateringsfrågan, som inte är klarlagd.

[226] Se J. Knight, *2 Peter and Jude* (New Testamnet Guides; Sheffield: Sheffield Academic, 1995), 27.

[227] Den språkliga kommittén ger denna läsning bokstaven D, vilket indikerar svårigheter att nå ett beslut i frågan. Se Nestle-Aland, et al. *The Greek New Testament* (Stuttgart: UBS/Deutsche Bibelgesellschaft, 1993), 3.

[228] Se B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London: United Bible Societies, 1971), 726. Minoriteten i detta fall är två medlemmar av sammanlagt fem: Metzger och Wikgren.

[229] Se C. D. Osborn, “The Text of Jude 5,” *Biblioteca* 62 (1981), 107-115; Se även K. Aland, ed., *Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments. I: Die Katholische Briefe.* Volume I: Das Material (Berlin: de Gruyter, 1987), 205-209.

[230] Se C. D. Osborn,“The Text of Jude 5,” 109. Osborn citerar manuskriptet (1739) i sin artikel i *Biblioteca* 62.

[231] Se A. Wikgren, “Some Problems in Jude 5,” i B. L. Daniels and M. J. Suggs, eds., *Studies in the History and Text of the New Testament in Honour of Kenneth Willis Clark* (Studies and Documents; Salt Lake City: University of Utah Press, 1967), 147-152.

Kristus i tanken.[232] Brevets författare nämner att Herren dels räddade folket ut ur Egypten, dels att han dödade dem som inte trodde. Men i vers 6 framgår att de änglar som inte slog vakt om sin höga ställning, utan övergav sin rätta hemvist, håller han förvarade i underjorden med eviga bojor fram till domen på den stora dagen. Den första hänvisningen i vers 5 refererar till uttåget ur Egypten i Exodus. Det står i Deut 6:21: ”Med stark hand förde Herren oss ut ur Egypten.” Judas skulle kunna syfta på Herrens ängel som gick före och efter israeliterna under deras vandring, enligt Exod 14:19; 23:20. Fossum argumenterar för att Judas identifierar Herren med en änglalik gestalt.[233] Den andra hänvisningen i vers 5 refererar till Numeri 14 och israeliternas revolt. Förutom referenserna till Kristus i hans roll som medskapare av kosmos, skulle uttalandet i Jud 6 om Kristus i så fall vara det enda övriga exemplet i Nya testamentet, som refererar till en preexistent aktivitet hos Kristus. Brevets författare framstår i detta fall som den första kristna författaren som identifierar den preinkarnerade Kristus med Jesus.[234]

Paulus brev

Vid sidan av ovan angivna källor utgör Paulus brev en viktig referens till den tidiga kristna undervisningstraditionen. Hans brev ger oss mycken information om judekristna gruppers tro och tankar i det dåvarande romerska Judeen, på grund av hans direktkontakt med ledarna för församlingen i Jerusalem, vilket hans egna ord intygar. Det är inte osannolikt att den Kristus-fromhet vi möter i Paulus brev speglar en kontinuitet från dessa tidiga judekristna gruppers åskådning och fromhetsliv. Att Paulus betraktar de tre personerna Kefas, Jakob och Johannes som ”pelarna” i kyrkan, visar att han uppfattar församlingen i Jerusalem som den centrala platsen för de messiastroende.[235] I Gal 1:18 skriver Paulus:”Först tre år senare for jag upp till

[232] T. Wasserman, *The Epistle of Jude: Its Text and Transmission*, CBNTS 43(Lund: Almqvist & Wiksell International, 2006), 148, 255-266.
[233] Se J. Fossum, “Kyrios Jesus as the Angel of the Lord in Jude 5-7.” *NTS* 33 (1987), 226-243; Se även J. Fossum, The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology. Novum Testamentum et Orbis Antiquus 30; Freiburg/Göttingen;: Vandenhoeck und Ruprecht, 1995.
[234] Se R. Bauckham, *Jude, 2 Peter, 7*. Vid en jämförelse med Paulus som skriver: ”Kristus Jesus” som ”ägde Guds gestalt … och antog en tjänares gestalt, när han till det yttre hade blivit människa.” (Fil 2:6-7); samt ”en herre, Jesus Kristus genom vilken allt är till…” (1 Kor 8:6).
[235] Se J. D. G. Dunn,”The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2,” *NTS* 28 (1982), 461-478.

Jerusalem för att få tala med Kefas", därefter nämner han att han träffar Jakob, Jesu broder. Han uppmuntrar även de troende i Tessalonien att tänka på sig själva som sammanlänkade med de kristna i Judeen. Han skriver på ett självbiografiskt sätt i Gal 1-2 vilket indikerar att han bemödade sig om en god relation med de messiastroende i Jerusalem (2:2), och nämner nyckelgestalterna Kefas (Petrus), och Jakob (Herrens broder), samt Johannes (1:19), som sannolikt syftar på Johannes Sebedeus.[236] Barrett menar att Paulus synes ha betraktat Jerusalemförsamlingen som en helig kommunitet, förmodligen som ett heligt tempel, i likhet med Qumransekten.[237] Paulus refererar till "apostlar" och "de tolv" i 1 Kor 15:3-7 och i Gal 1:19, vilka tycks ha utgjort en viktig ledningsgrupp i församlingen i Jerusalem.[238] Paulus uppskattning av församlingens i Jerusalem betydelse visar sig också genom hans insamlande av medel till den, som Paulus är angelägen om och visar en iver över att allt skall gå väl med den (Gal 2: 9-10; 1 Kor 16:1-4; 2 Kor 8-9).[239]

Det framkommer vid en genomläsning av Paulus brevtexter att han mottagit undervisning av tidiga ledande judiska messiastroende och att han understryker att denna tradition representerar budskapet som dessa apostlar och han själv har undervisat om. Det intressanta är att han betonar att denna tro inte är förhandlingsbar, eller att den skulle ifrågasättas av de personer som räknas upp i brevet. Denna tradition i 1 Kor 15: 1-7 som Paulus refererar till, anses härröra från huvudförsamlingen i Jerusalem.[240] Det är sannolikt att Paulus har mottagit denna tradition direkt från någon av de tre huvudpersonerna i Jerusalem, Kefas, Jakob eller Johannes som han refererar till i Gal 2.[241] Det förekommer även andra textpartier i Paulus brev, som synes komma från Jerusalemsförsamlingen, exempelvis Rom 1:3-4 som behandlar Jesu davidiska linje, uppståndelsen samt Jesus i egenskap av Guds son i makt och välde. Även 1 Thess 1:10 tycks utgöra en bekännelsetradition av judekristet ursprung; i synnerhet Jesu gudomliga sonskap, den framtida frälsningen och påståendet att Gud har rest honom från de

[236] Ibid; Paulus skriver att dessa tre betraktades som ledare (τῶν δοκούντων εἶναί τι) i församlingen i Jerusalem (Gal 2:6), samt och att de nämns som pelare (Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, Gal 2:9).
[237] Se C. K. Barrett, "Paul and the Pillars Apostles," i *Studia Paulina* (Festschrift J. De Zwaan), ed. J.N. Sevenster and W.C. van Unnik (Haarlem: Bohn, 1953), 1-19; R. Ans, "Three Pillars and Three Patriarchs: A proposal concerning Gal 2:9." *ZNW* 70 (1979); B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament,* SNTSMS (Cambridge: Cambridge University Press, 1965).
[238] Se även Mark 14:20 och Apg 6:2; här refereras till de tolv apostlarna.
[239] Se B. Holmberg, *Paul and Power* (Philadelphia: Fortress, 1978), 35-43.
[240] Se H. Conzelmann, *1 Corinthians* (Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1975) 251-254; A.J. Hultgren, *The Rise of Normative Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1994), 27.
[241] Se W. Bousset, *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, trans. J.E. Steely (Nashville: Abingdon, 1970), 120.

döda.[242] Paulinska referenser till traditionsmaterial fokuserar på Jesu död och uppståndelse. Green och Hurtado menar dock att det föreligger en viss differens mellan Paulus och Jerusalemtraditionens material; detta tydliggörs genom en starkare betoning på Jesu uppståndelse än på hans död i det traditionella materialet. Hos Paulus däremot, ligger betoningen mera på Jesu död och dess betydelse av försoning (Rom 3), vilket indikeras av hans retorik gentemot hans konvertiter. Paulus betoning på Jesu död som en försoningsakt möter vi i 1 Kor 11:23-26; materialet här synes komma från en annan tradition än den i Jerusalem.[243] I vers 24 framträder denna betoning på Jesu offerdöd: ”tackade Gud, bröt det och sade: Detta är min kropp som offras för er. Gör detta till minne av mig.” Men det handlar om små differenser som Green och Hurtado uppmärksammar mellan Paulus och traditionsmaterialet från Judeen.

Hos Paulus förekommer ord och uttryck på arameiska som indikerar influens från arameiskspråkiga kristna: Marana ta (μαράνα θά, 1 Kor 16:22) synes utgöra en böneformel inom liturgins ramar. Ordet förekommer även i Didache 10:6 som en del i en bön mot slutet av nattvardsmåltiden. En grekisk översättning finns upptagen i Upp 22:20: ”Amen, kom Herre Jesus,”(Αμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ) som sannolikt är en bön inom liturgins ramar. Här riktas bönen till den upphöjde Jesus bland arameiska grupper.[244] I Apostlagärningarna förekommer material som reflekterar kristologiska termer och kategorier bland judekristna grupper. Till exempel framkommer material i tal framförda av Jerusalemsbaserade kristna ledare i Apg 2:14-40; 3:11-26; 4:8-12; 5:27-32; 7:51-53; 10:34-43. Här finns en bön från kristna i Jerusalem i Apg 4:24-30, men även i Apg 8:30-35, där Filippos hjälper den etiopiske enucken att läsa ur Jesajas bok, ser vi spår av denna tradition. I Apg finner vi en stark betoning på Jesu uppståndelse och upphöjelsen av Jesus till gudomlig status, hans roll som ”Herre” (κύριος), messias, ledare och frälsare, samt hans nyckeluppgift som eskatologisk frälsare (Apg 2:33-36; 3:20-21; 5:31). Detta material anses innehålla traditionella bekännelser, exempelvis att Jesus bekändes som Guds son, vilket vi ser spår av hos Paulus i Rom 1:1-4, där han med egna ord tillkännager att han har fått uppdraget att föra ut budskapet om Guds son till hedningarna.[245]

[242] Se L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 171.
[243] Se J. B. Green, *The Death of Jesus*, WUNT 2/33 (Tübingen: Mohr, Siebeck, 1988) 321-323); se även L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 171.
[244] Se A. J. Hultgren, *Christ and His Benefits; Christology and Redemption in the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1987.
[245] Se L.W. Hurtado*, Lord Jesus Christ*, 171. I Apg framgår att traditionsmaterialet understryker uppståndelsen i mycket högre grad än vad Paulus senare gör och att betydelsen av Jesu död och den därtill liggande försoningsaspekten inte betonas i lika hög grad här som hos Paulus.

Bland Paulus äkta brev förekommer κύριος etthundraåttio gånger, som en kristologisk titel på Jesus. Forskare som Quell och Fitzmyer menar att detta sätt att beskriva Jesus går tillbaka till de tidigaste grupperna av judiska messiastroende.[246] Vid sidan av böneformeln μαράνα θά, upplyses vi om i Rom 8:15 och Gal 4:6, att Paulus undervisade sina hedniska konvertiter att använda en annan arameisk böneterm, αββα ὁ πατήρ (fader). Detta uttryck uppstod förmodligen först bland arameisktalande judekristna i Judeen, och bland grekisktalande kristna i paulinska församlingar. Det pekar mot att Paulus strävade efter att överföra samma mönster av böneformler i sina församlingar, i enlighet med det sätt på vilket de judekristna församlingarna i Judeen använde böner i kulten. De delade sannolikt samma slags form av religiösa uttryck i kulten.[247] Termen κύριος är en översättning och samtidigt en ersättning för יהוהhos Paulus, vilket framkommer i Rom 4:8 (Ps 32:1-2/ LXX Ps 31:1-2); Rom 9:28-29 (Jes 28:22); Rom 10:16 (Jes 53:1); Rom 11:34 (Jes 40:13); Rom 15:11 (Ps 117:1/LXX Ps 116:1); 1 Kor 3:20 (Ps 94:11/LXX Ps 93:11); 2 Kor 6:17-18 (Jes 52:11; 2 Sam 7:14). Paulus följer LXX:s tolkning av den hebreiska bibelns יהוה till grekiskans κύριος. Referensen här till יהוה som Paulus gör visar på Jesu höga ställning, samt att denna uppfattning förekom när Paulus kom in i bilden, eftersom han följer den tidigare traditionen. Titeln κύριος, tillsammans med det faktum att kristna betraktade Kristus som Guds son, understryker att judekristna i Judeen redan tidigt betraktade honom som en upphöjd gudomlig gestalt. Detta är en viktig observation och indikation på de tidiga messiastroendes kristologiska reflektion, som i sin tur pekar på att Paulus övertagit denna tradition.

En viktig aspekt som aktualiseras med Fil 2:5-11 är att hymnen är äldre än brevet självt. Paulus visar inte något behov av att förklara eller att försvara dess högkristologiska innehåll för sina läsare.[248] Den första reflektionen utifrån detta konstaterande är att hymnen sannolikt förekom i liturgin bland tidiga judekristna grupper i Judeen, och att Paulus infogat den i sitt brev för att understryka Kristi upphöjdhet och dignitet.

[246] Se W. Foerster and G. Quell, ”Κύριος,” i *TDNT,* 3:1039-1098; Se även J.A. Fitzmyer, “The Semitic Background of the New Testament *Kyrios*-Title,” i A Wandering Aramean-Collected Aramaic Essays (Missoula: Scholars, 1979), 115-143.
[247] Se L.W. Hurtado*, Lord Jesus Christ*, 111-112.
[248] Se T. Nagata, *“Philippians 2:5-11: A Case Study in the Contextual Shaping of Early Christology.”* (Princeton:Theological Seminary, 1981).

Bland dem som är kritiska till preexistens hos Paulus är det i synnerhet Murphy-O'Connor och Dunn som diskuterar forskningens syn på preexistens i de paulinska breven i två studier: O'Connors arbete presenterades på 1970-talet och Dunns arbete på 1980-talet.[249] Kuschel är också tveksam till preexistens i de paulinska breven och anser att eftersom vi saknar en utarbetad idé om Kristi preexistens hos Paulus, är detta en indikation på att en sådan tanke spelade en mycket liten roll eller ingen roll alls bland tidiga kristna grupper. Preexistens visar sig först senare på 70 - 90-talet enligt Kuschel.[250]

Uppfattningen bland forskare är dock att en tro på Kristi preexistens började vid en tidig tidpunkt bland messiastroende och det råder en bred konsensus att denna finns representerad i Nya testamentets skrifter; främst i Joh 1: 1-18 men även i 1 Kor. 8:6; Fil. 2:6-11; Kol. 1:15-20. Paulus uttrycker preexistens indirekt på olika sätt snarare än på ett direkt sätt vilket indikerar att han förutsätter att denna idé var känd, enligt Gathercole.[251] Hengel är också på denna linje i sin diskussion och menar att tanken på preexistens förekommer både explicit och implicit i breven. [252]

Diskussionen bland forskarna gäller emellertid hur tidigt denna uppfattning om Kristi preexistens uppstod i den kristna rörelsen. Habermann presenterar diskussionen i ett arbete från 1990-talet,[253] och han menar att en stor majoritet av forskarna är överens om att det i Paulus autentiska brev förekommer reflektioner som förutsätter idén om Jesu preexistens. De autentiska breven som uttrycker preexistens är Romarbrevet, Första och Andra Korintierbreven, Galaterbrevet, och Filipperbrevet. Bland de omdiskuterade paulinska breven erhåller Kolosserbrevet det starkaste stödet för att vara ett autentiskt paulinskt brev. Brevet skrevs före Efesierbrevet. Denna ståndpunkt är också min; brevet visar tydligt genom sin teologi att det är paulinskt men det skiljer sig från de andra äkta breven på ett sätt som

[249] Se J. Murphy- O'Connor, "Christological Anthropology in Phil. II, 6-11," *Revue Biblique* 83, 1976, 25-50; Se även J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (London: SCM Press, 1980). Andra uppl. 1989.
[250] Se K-J. Kuschel, *Born before all Time?,* 298.
[251] Se S. J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 31.
[252] Se M. Hengel, "Präexistenz bei Paulus?" I C. Landmesser, H-J Eckstein och H. Lichtenberger, eds. *Jesus Christus als die Mitte der Schrift: Studien zur Hermeneutik des Evangeliums,* 479-518. BZNW 86 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997).
[253] Se J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*.

signalerar att en redaktör har bearbetat brevmaterialet.[254] Det är viktigt att understryka brevets omdiskuterade autenticitet, men samtidigt betona dess höga rangordning bland de omdiskuterade Paulusbreven. Kol 1:15-20 behandlas längre fram i detta kapitel. De textavsnitt som denna majoritet av forskare pekar ut är först och främst Fil 2:6-11, i synnerhet verserna 6-8. Här finner man den mest uttrycksfulla bekräftelsen på preexistens.[255] I 1 Kor 8:6 finner forskare en presentation av Kristus med en tydlig koppling till hans instrumentalitet i skapelsen.[256] Andra referenser är Första Kor 15:47.[257] Vidare finns i 1 Kor 8:9,[258] Gal 4:4 [259] och Rom 8:3 ytterligare sändningstexter som indikerar preexistens.[260] 1 Kor 10:4 beskriver en andlig klippa som följde israeliterna i öknen; Paulus menar att klippan var Kristus.[261]

Dunn hävdar att det inte finns någon idé om Kristi personliga preexistens och inkarnation i Paulus brev, utan menar i stället att alla paulinska brev speglar ett slags förening mellan Kristus och det judiska konceptet om Guds vishet.[262] Hurtado anser å sin sida att Kristus i den paulinska kristendomen visserligen skulle kunna ha tolkats som ett förkroppsligande av visheten som Guds attribut. Han ger också Dunn medhåll i att det förekommer ett metaforiskt språk i de ovan angivna referenserna. Ett sådant exempel är referensen i 2 Kor 8:9a. Denna text har en metaforisk karaktär som inte är en kristologisk utsaga, utan en uppmaning till de kristna att delta generöst i insamlingen till församlingen i Jerusalem. Hurtado pekar på att Paulus referens till Kristi generositet är menad som ett exempel på den generositet som han förväntar sig av korintierna. Hurtado ställer frågan i sin diskussion om Dunns syn på ämnet vad det är som Paulus egentligen menar. Han finner svaret i att det är Jesu död och uppståndelse, som är den avgörande händelsen som försoningen för de troende vilar på.[263] Dunn hävdar att 2 Kor 8:9 handlar om Jesu död, medan Kristi försoningsverk framställs genom en enda metafor, nämligen att han gör sig själv fattig. Hurtado finner denna förklaring otillräcklig, eftersom den inte utgör en grund för att begränsa referensen till en enda akt, Jesu

[254] Se V. P. Furnish, ”Colossians, Epistle to the,”in *ABD*, 1:1090-1096; Se även följande diskussion i P. T. O’Brian, *Colossians as Pseudepigraphy* (Sheffield: JSOT Press, 1986).
[255] Se L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 2002, 119.
[256] 1 Kor 8:6: καὶ εἷς κύριος Ιησοῦς Χριστὸς δι’ οὗ τα πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ.
[257] 1 Kor 15:47: ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ.
[258] 2 Kor 8:9: ὅτι δι’ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε.
[259] Gal 4:4: ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός.
[260] Rom 8:3: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας.
[261] 1 Kor 10:4: ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός.
Se K-J. Kuschel, *Born Before All Time?* 298. Kuschel menar att det endast förekommer en enda antydning till Jesu preexistens, och det är i Fil. 2, 6-11, men eftersom denna referens står isolerat i hela den paulinska teologin kan den därför inte med säkerhet anses vara äkta.
[262] Se J. D. G. Dunn, *Christology in the Making*, 113-128; Se även J.D.G. Dunn, *Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 266-293.
[263] Se L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 120.

död. Fil 2:6-11, särskilt verserna 6-8, som refererar till Kristus ”han ägde Guds gestalt”(ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων) och ”men vakade inte över sin jämlikhet med Gud,”(οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) tolkar Habermann som en reflektion av en tro på Kristi personliga preexistens och inkarnation.[264] Dunn ser denna text som en allusion till Genesisberättelserna över skapelsen och Adams olydnad, och menar att textavsnittet endast kontrasterar Jesu mänskliga självoffrande med Adams hybris då han strävar efter gudomlighet. Textavsnittet refererar till den jordiske Jesus agerande och här finns ingenting som handlar om preexistens, enligt Dunn.[265]

Fil 2:6-11 betraktas av exegeter som en viktig text för kristologin i den tidiga kyrkan. Dunn betraktar hymnen i ljuset av en Adam-kristologi. Han menar att ἐν μορφῇ θεοῦ i Filipperbrevet 2:6 endast är en variant av Guds bild (εἰκὼν τοῦ θεοῦ); μορφῇ i betydelsen form, gestalt, yttre utseende medan εἰκὼν betyder bild, likhet, form. Caird understryker att vi här har tydliga anspelningar på preexistens.[266] Orden upptar sina speciella betydelser och beteckningar beroende på när och hur de används i fraser och meningar tillsammans med andra ord.[267] Vid en granskning av Genesis framgår att εἰκὼν τοῦ θεοῦ används för att uttrycka den mänskliga skapelsen, exempelvis i Genesis 1:26-27; 5:1; 9:6. Exempel på texter med denna fras är Salomos vishet 2:23; 7:26, samt Jesus Syraks vishet 17:3. Paulus använder frasen i 1 Kor 11:7; den förekommer också i Kol 3:10. I Nya testamentet används εἰκὼν i uttalanden som tycks göra kristologiska allusioner på detta tema, exempelvis 2 Kor 4:4 och Kol 1:15. Även i andra textavsnitt förekommer detta; exempelvis i 1 Kor 15:49 och i 2 Kor 3:18.

Däremot förekommer inte μορφῇ θεοῦ med någon allusion till Adam. Hurtado konstaterar att μορφῇ θεοῦ inte används i LXX, den förekommer inte heller i någon prepaulinsk grekisk skrift.[268] Frasen τὸ εἶναι ἴσα θεῷ i Fil 2:6 presenteras i betydelsen att Kristus ägde en status lik Gud, eftersom han vägrar missbruka denna status till egen fördel. En trovärdig tolkning av τὸ εἶναι ἴσα θεῷ här skulle då vara att länka samman den med ἐν μορφῇ θεοῦ. Den senare som

[264] Se J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, 91-157.
[265] Se J. D. G. Dunn, *Theology of Paul the Apostle*, 288.
[266] Se C. B. Cairds diskussion i *New Testament Theology*, 343: ”Attempts have been made from time to time to suggest that Paul in Philippians is talking about the human Jesus, with his ’emptying’ simply a reversal of the act of Adam. These arguments have not, to be sure, won many converts, and the traditional interpretation, identified with the name of Lightfoot, continues to be preferred.”
[267] Se D. Steenburg, “The Case against the Synonymity of morfe and eikoon,“ *JSNT* 34, 1988, 77-86. Här diskuterar Steenburg de två ordens olikheter, och konstaterar att de inte är utbytbara med varandra. Intressanta upplysningar om orden lämnas också i M. Silva, *Biblical Words and their Meaning* (Grand Rapids: Zondervan, 1983).
[268] Se L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 122.

en grund för Kristus i sitt beslut att inte dra personlig fördel av τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Förutsatt att 2:8 uttryckligen refererar till den jordiske Jesus självpåtagna utarmning och lydnad till döden på korset, vore det emellertid överflödigt om 2:6-7 berättade samma handling. Om man läser 2:6-8 som en berättande sekvens med Jesu jordiska lydnad i 2:8 som kulmen i en serie av osjälviska handlingar, svarar dessa i sin tur mot Guds uppväckande av Jesus 2:9-11. Det skulle betyda att Fil 2:6-7a bör läsas i betydelsen av en handling som utförs av den preexistente Kristus.[269] 2 Kor 8:9 kan betraktas som en påminnelse till läsarna om den stora generositet och självutarmning som Jesus visade. Paulus förklarar inte vad han förväntar sig av sina läsare. Men flera referenser i Paulus brev indikerar däremot, att bland de idéer han förväntade sig att hans församlingsmedlemmar kände till, var tron på att Jesus Kristus verkligen hade sänts ut av Gud och att han delade den gudomliga härligheten.[270]

Forskare har ibland föreslagit att idén till preexistens i Nya testamentet kommer från hellenistiska traditioner, eftersom prepositionsfrasen liknar det språk vi finner i stoicismen. Peterson diskuterar denna tes, som har väckt intresse med anledning av att forskare även på senare tid har spårat stoiska tankar hos Paulus.[271] Men även om Petersons diskussion utgör en intressant läsning övertygar den ändå inte riktigt. Visserligen överensstämmer den grekiska fraseringen i vårt textavsnitt med paralleller i hellenistiska traditioner, men bakgrunden och logiken i 1 Kor 8:6, där Jesu preexistens antyds, pekar mot att vi snarare bör söka idén i apokalyptiska föreställningar. Det är inte i första hand spekulativa intressen eller filosofiska frågor om hur en transcendent gudomlighet kunde skapa den materiella världen, som är drivkraften till idén om Kristi instrumentala roll i skapelsen och försoningen. Det är snarare en logisk följd av djup övertygelse, vilket speglas i apokalyptisk tradition, som hävdar att hela det historiska skeendet är underkastat Gud, till vilken alla förutbestämda syften korresponderar, vilket Hamerton-Kelly övertygande diskuterar.[272] Trots det onda som visar sig på historiens scen, är syftet med Guds försoning det primära och det som kommer att segra i en framtid. Denna eskatologiska seger uppfyller Guds syfte med skapelsen, och enligt Dahl kan denna eskatologiska verklighet kopplas till preexistens.[273] Att Kristus är det eskatologiska instrumentet för försoning framgår bland annat i Kol 1:16-17. Med tanke på den

[269] Se L. W. Hurtado*, Lord Jesus Christ*, 123.
[270] Rom 8:3; 1 Kor 8:6, 10:4; 2 Kor 8:6; Gal. 4:4; Fil 2:6-11.
[271] Se E. Peterson, *Heis Theos: epigraphische formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, FRLANT, n.s., 24 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926); Se vidare H. Conzelmanns diskussion, 144.
[272] Se särskilt R. G. Hamerton-Kelly, *"The Idea of Pre-Existence in Early Judaism: A Study in the Background of New Testament Theology."* (New York: Union Theological Seminary, 1966); Se vidare N. A. Dahl, "Christ, Creation and the Church, " *The Background of the New Testament and its Eschatology*: *Studies in honour C.H. Dodd, ed. W.D. Davies and D. Daube* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), 422-443.
[273] Se N. A. Dahl, "Christ, Creation and the Church," 429.

övertygelse som de troende hade om att Jesus var sänd av Gud och att en slutlig frälsning skulle förverkligas genom Kristus, var det en logisk följd av judisk apokalyptik och bara ett litet och naturligt steg till att omfatta tron på att han också var där med och i Gud från tiden före skapelsen av världen. På denna linje är även Hengel.[274] Det sätt på vilket de paulinska breven avslöjar och presenterar hur tidiga messiastroende betraktar Jesusgestalten, och i synnerhet hur de vördar honom som kyrios, tycks peka mot en uppfattning om eskatologiska gestalter som vi finner i judiska apokalyptiska texter. Tankar om att den utvalde och människosonen var ”namngiven” och ”utvald” och samtidigt ”gömd” inför Gud ”förekommer i Första Henoksboken 48: 1-3.[275] De främsta källorna är kap. 37-43 i 1 Henok som handlar om viloplatsen för den utvalde; dels människosonen i kap. 46:1-3; 48:2-10; dels messias på sin tron i kap. 45-47. Här handlar det om preexistens. Det som är förutbestämt finns som en tanke hos Gud.[276] Men människosonen i 1 Henok 46:3b är inte bara förutbestämd som en idé, utan preexistent och stående över tid och rum. Människosonen finns i den himmelska sfären före skapelsen. Han finns till innan solen var skapad, innan stjärnorna på himlavalvet fanns. Människosonen var gömd från begynnelsen (62:7); innan skapelsen av världen och för alltid fanns han (48:6). Paulus formulering i 1 Kor 8:6 indikerar att kristna har betraktat Kristus som preexistent och Guds utvalde, men även i rollen som medlare i skapelsen. Flera forskare vill tolka detta som en reflektion av judiska traditioner om Guds vishet som beskrivs som Guds medlare i skapelsen, exempelvis i Ordspråksboken 8:22-31; Syraks vishet 24:9; Salomos vishet 7:22 och 8:4 samt 9:9. Särskilt Herman von Lips studie är en intressant diskussion över denna uppfattning.[277] Men utsagor i Första Henoksboken är slående lika flera av Paulus teologiska uttalanden.

I den judiska religionen var preexistens inget främmande begrepp;[278] idén om preexistens var tvärtom ett favoritmedel för att betona ett fenomens särskilda betydelse om frälsning, vilket

[274] Se M. Hengel, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*. Trans. J. Bowden (Philadelphia: Fortress; London: SCM Press, 1976), 66-76. Se även L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ,* 126.

[275] The Book of I Enoch or 1 Enoch, a new English Edition (Leiden: E.J.Brill, 1985).“ förberedd från världens början att bli medlaren av Guds förbund,” och i 4 Ezra 12: 32: messias hålls gömd av Gud ” ända till dagarnas slut” och vidare i 13: 25-26: den messianske människan från havet är ” han som den Högste har han hållit gömd sedan lång tid.”

[276] Hos Filon beskrivs hur logos finns i Gud som en tanke innan det får en egen existens. Logos hos Filon var således först predestinerat före sin preexistens. Se kap. 1 om Filons filosofi i denna studie.

[277] Se H. von Lips, *Weisheitliche Tradition im Neuen Testament*, WMANT 64 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990), 290-317.

[278] Se C. B. Caird, *New Testament Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 341-343; Se även S. J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 7.

Hengel understryker.[279] I traktaten Bereshit Rabbah, som börjar med en paragraf baserad på Ordspråksboken 8:30, betonas till exempel Moses och Jakobs/Israels preexistens.[280] Denna interpretation i Bereshit Rabbah är mycket äldre än midrasherna, vilket stärker antagandet att Paulus kände till den. Det pekar mot att Paulus synes ha påverkats i första hand av influenser från sin egen judiska tradition om preexistens. Caird anser att Filon i sina interpretationer över Genesis skapelseberättelser följde en äldre rabbinsk tradition, än till exempel den som rabbinerna lånade från Filon. Det är sannolikt att även Paulus lutade sig mot en sådan äldre tolkningstradition.[281] En annan ledtråd är att identifieringen av Tora med den personifierade visheten först uppträdde på palestinsk mark med jerusalemiten Jesus Syraks vishets texter; det var dessa texter som fick rabbinerna att tänka över preexistens, enligt Caird.[282] I två avsnitt i Babyloniska Talmud nämns att sju ting existerade före skapelsen: Tora, ångern, paradiset, gehenna, ärans tron, templet och till sist messias namn.[283] I Paulus brev ser vi en betoning på Jesu preexistens på ett personligt plan. Det var Jesu jordiska liv tillsammans med Guds eviga syfte som hade uppenbarats som en person. Det var just detta som gjorde det omöjligt för Paulus att föreställa sig Jesu preexistens som någonting annat än personlig.[284] Knox understryker att det först och främst var tron på Kristi himmelska ursprung som låg till grund för preexistenstanken.[285]

Enligt Hengel, Habermann, Caird, Hurtado, Gathercole och McDonough finner vi klara uttalanden om preexistens i 1 Kor 8:6; Fil 2:6-8; Kol 1:16.[286] Habermann och Hurtado menar att tron på Kristi preexistens ingick som en del i tron på Kristus.[287]Habermann understryker att Jesu preexistens fanns hos både författarna och mottagarna, och menar att det handlar om en personlig preexistens i Paulus brev; det är ett vittnesmål om Jesu Kristi persons

[279] Se M.Hengel, *Son of God*, 69.
[280] Se H. Räisänen, *The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 213.
[281] Se C. B. Caird, *New Testament Theology*, 342.
[282] Se Jesus Syraks vishet 24: 23, 25: ”Allt detta finns i Gud den högstes förbundsbok, den lag som Mose befallde oss att lyda och gav oss i arv åt Jakobs församlingar. Den flödar över som Pishon av vishet, som Tigris i den första grödans tid.”
[283] Se Pes 54a; Ned 39b. Se även Ords 22:22; Ps 90: 2-3; Gen 2: 8; Jes 30: 33; Ps 93: 2; Jer 17: 22; Ps 72:17.
[284] Se Caird, *New Testament Theology*, 343.
[285] Se J. Knox, *The Humanity and Divinity of Christ: A Study of Pattern in Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 12.
[286] Se M. Hengel, “Präexistenz bei Paulus?” i C Landmesser, H.-J. Eckstein, und H. Lichtenberger, eds., *Jesus Christus als die Mitte der Schrift: Studien zur Hermeneutik des Evangeliums,* 479-518 BZNW 86; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997; Se även J. Habermann, *Preexistenzaussagen im Neuen Testament*, 420-425; Se även G.B. Caird, *New Testament Theology*, Completed and Edited by L.D.Hurst, 340-344; Se även L.W. Hurtado,*Lord Jesus Christ*, 125-126; Se även S. J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 23-43; Se även S. McDonough, *Christ as Creator*, 172-191.
[287] Se J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, 421, 429; Se även L.W. Hurtado*, Lord Jesus Christ,* 125.

preexistens.[288]Fil 2:6-8 är ett exempel på den högsta graden av kristologisk reflektion i Nya testamentet, och Caird menar att hymnen innehåller det klaraste yttrandet av preexistens. Detta leder till en slutsats att den högsta kristologin i Nya testamentet därmed är den tidigaste. [289] Gathercole anser att interpretationen Paulus gör i 1 Kor 8:6 är den första platsen där han identifierar Kristus som medskapare, då han talar om Jesus genom vilken allting kommer och genom vilken vi lever. Detta är en hållning han delar med Johannesevangeliets författare samt författaren till Hebreerbrevet.[290] Paulus identifierar Jesus inte enbart som en eskatologisk gestalt, utan även som en protologisk gestalt som är involverad i skapelseakten med Gud.[291] Faderns och sonens roller är inte identiska; skapelsen sker på Faderns vilja och beslut, men genom Kristus i sin funktion som det aktiva instrumentet. I Kol 1:16 och 1 Kor 8:6 framträder tankar på Jesu preexistens. Texterna i Kol 1:15-20 och 1 Kor 8:6 betonar den roll Kristus innehar i skapelseakten, nämligen i, genom, och för honom.[292] Dunn betonar i stället visheten; visheten genom vilken allting blev till.[293] Kristus förkroppsligar den personifierade visheten, och preexistens handlar i dessa texter om den gudomliga visheten som verkar i Kristus; därmed är det fråga om Guds preexistens, snarare än Kristi preexistens, enligt Dunn.[294] Gathercole håller med Hurtado i att Dunn feltolkar textens underliggande mening.[295]

Sändande förutsätter inte självklart preexistens hos den som är sänd. Profeter sänds också. Däremot har vi i Romarbrevet 8:3 en referens till sändning som starkt pekar mot preexistens då vi läser att ”Gud sände sin ende son och lät honom bli lik en syndfull människa.” Sonen inträder således i ett tillstånd han tidigare inte ägt.[296] I Galaterbrevet 4:4 står att Gud sände ut sin son. Här används ἐξαπέστειλεν, vilket ger en tydligare markering om uppdrag från Gud eller från det himmelska rådet, samt en sändning ut från den himmelska sfären. Pannenberg observerar vidare att här är sändandet från den himmelska sfären till den jordiska sfären relaterat till födelsen.[297] I Första Korintierbrevet 10: 4 skriver Paulus att israeliterna drack

[288] Se J. Habermann*, Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, 416-417; 421-429.
[289] Se G.B. Caird, *New Testament Theology*, 343; Se vidare K - J. Kuschel, *Born before all Time?* 243-266.
[290] Se S. Gathercole, *The Preexistent Son*, 27.
[291] Protologisk i betydelsen att Kristus fanns hos Gud efter att han utgått ur Gud som ett eget väsen, men också som Guds instrument vid skapelsen av världen och universum. Hos Paulus förekommer inte logos över huvud taget som hos Johannesevangeliets författare och senare filosofer; t.ex Justinus Martyren som tolkar Kristus som Guds logos, vilket också Ireneus och Origines gör. Filon som var samtida med Paulus (han dog år 50) kallar logos för Guds son och hos Filon utgör således logos ett eget väsen. Se kap. 1 över Filons filosofi.
[292] Se S. Gathercole, 25-26.
[293] Ordspråksboken 8: 22-33.
[294] Se J. D. G. Dunn, *Theology of Paul the Apostle*, 274-275.
[295] Se S. J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 7; Se även L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 126.
[296] Se S. J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 29.
[297] Se W. Pannenberg, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans/Edinburgh: Clark, 1994), 2: 369.

vatten från klippan under sin vandring i öknen och att den klippan var Kristus. Filon använder i detta sammanhang en allegorisk tolkning av klippan och identifierar den med visheten.[298]

Paulus var införstådd med idén om preexistens och den var sannolikt redan känd både i judekristna och hednakristna församlingar. Det är vidare sannolikt att Paulus använde citat från hymner eller en liturgiska formuler som redan var i bruk i den kristna församlingen, för att uttrycka Kristi preexistens.[299] Bultmann är också inne på detta spår. Eftersom Paulus predikade för en generation som i tiden låg nära Jesu död, indikerar den höga kristologin i Paulus brev att grunden för en preexistenskristologi redan var känd. Bultmann pekar på det faktum att flera texter i Solomos vishet och hos Filon handlar om preexistens, vilket understryker att idén var känd i Palestina på Jesu och Paulus tid.[300] Paulus tycks ha känt till olika traditioner för denna tanke. Han sätt att uttrycka sig om Kristi preexistens visar att vi kan skönja olika teman inom kristologin, som hade utvecklats under hans samtid. Hengel menar att Paulus - som personligen hade känt Jesu bror Jakob[301] - egen uppfattning av Jesus som Guds son inte var hans egen konstruktion, utan går tillbaka till tidigare församlingstraditioner i tiden före Paulus brev. Jesus den korsfäste är inte bara messias som Gud väckte till liv igen, utan är någontin mer. Han identifieras med ett gudomligt väsen före all tid, som var medlaren mellan Gud och hans skapade varelser.[302] Kristus kopplas inte bara till befrielse och friköpande från synden, utan han relateras även till skapelsen. Paulus talar om Kristus som instrumentet vid skapelsen: ”genom vilken allt är till och genom vilken vi är till.” Hengel ser en nära koppling mellan ”Herre” och ”Guds son.” Det faktum att vi har endast ett fåtal påståenden om Kristi instrumentella funktion vid skapelsen, visar hur lite vi vet om Paulus hela teologi. Varför använder Paulus ”κύριος” oftare än ”υἱός τοῦ θεοῦ?” De båda uttrycken ligger nära varandra i betydelse och båda uttrycker den uppståndne och upphöjde Kristus.[303] Guds son uttrycker det unika förhållandet mellan sonen och Gud fadern. Kyrios understryker förhållandet mellan sonen och församlingen. Det är även ett sätt att adressera bön och acklamation till sin herre, enligt Hengel. [304] Förhållandet mellan vem

[298] Filon, *Leg. All*. 2.86; Se även H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* KEK (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1981), 204-205.
[299] Förekomsten av hymnliknande passager i flera av Paulus brev förstärker denna ståndpunkt. Fil 2: 6-11; Kol 1: 15-20; 1 Kor 8: 6.
[300] Bultmann menar att eftersom tankar om preexistens förkom i flera hellenistiska religioner, och även inom filosofins område, var idén känd; Platons skrifter behandlar frågan om preexistens i Phaedo. Se R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, trans. K. Grobel (New York: Scribner, 1951), Vol I, kap 3.
[301] Galaterbrevet 1: 19; 2:9; 1 Kor. 9: 5.
[302] Se M. Hengel, *The Son of God* (London: SCM Press LTD, 1976), 15.
[303] Se M. Hengel, *The Son of God*, 14-15.
[304] Ibid.

människan är, och på vilket sätt hon ska eller bör leva sitt liv, blir tydligt i samband med att Kristus blir en existerande varelse på jorden. En preexistent Kristus är inte bara begränsad till de kristnas liv, utan inbegriper även israeliternas historia. Hengel skriver i sin studie ”Präexistenz bei Paulus?” att vi har flertaliga referenser till preexistens i Paulus undervisning.[305] Utifrån detta konstaterande kan vi även utgå ifrån att Paulus medarbetare sannolikt var införstådda med hans uppfattning om Kristi preexistens; exempelvis Barnabas och Silas, men även alla övriga personer som ligger bakom ”vi” i Apg; vidare Sosthenes, medförfattare i 1 Kor; Timoteos, medförfattare i 2 Kor, Kol och Fil.

I Johannesevangeliet indikeras en utvecklingslinje där logos synes överta vishetens roll genom en betoning på logoskristologi. Hengel menar att det var mytologisk spekulation som till sist undanträngde visheten och att logos övertog dess plats.[306]Beträffande Paulus och denna tradition är det relevant att här i samband med preexistensavsnittet understryka en observation, som gäller förhållandet att den teologiska kategorin”Guds ord” synes framträda mer tydligt i postpaulinska brev. Till exempel gäller detta för Jak 1:18: ”enligt sitt beslut födde han oss till livet genom sanningens ord”(λόγῳ ἀληθείας); Heb 4:12:”Ty Guds ord är levande och verksamt”(Ζῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργὴς).

Första Korintierbrevet 8: 5-6

Låt oss nu titta på en text som visar Paulus uppfattning av Kristi instrumentalitet vid den första skapelsen samt i den nya skapelsen. I Första Korintierbrevet 8:5-6 läser vi:

”Ty även om det finns så kallade gudar, i himlen eller på jorden – och det finns ju många gudar och många herrar – så har vi bara en Gud, fadern från vilken allting utgår och som är vårt mål, och bara en herre, Jesus Kristus genom vilken allt är och genom vilken vi är.”

καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, αλλ’ ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ιησοῦς Χριστὸς δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ.

[305] Se M. Hengel, “Präexistenz bei Paulus?”, 492.
[306] M. Hengel, *The Son of God. The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religions*, 73.

Den första observervationen är att Paulus antyder Kristi instrumentalitet i skapelsen.[307] Det andra är att Paulus nämner att det finns många olika existenser[308] vilka beskrivs som gudar och herrar. Det tredje gäller tillbedjan av dessa makter.[309] Det fjärde gäller den litterära formen, som påminner om en hymn.[310] Texten liknar stoiska texter med en uppdelning i tre delar.[311] Trots deras moraliska tvetydigheter som omnämns i 1 Kor 5:6, samt stridigheter som förekom i församlingen enligt 1 Kor 1-3, men också missbruk i församlingsgemenskapen i 1 Kor 8:10-14, var församlingsborna inte i avsaknad av andliga gåvor som beskrivs i 1 Kor 1:4-7. Och trots deras infrågasättande av den första som predikade evangeliet för dem, som nämns i 1 Kor 9, finns inga tecken på att de övergivit Kristus eller att de tvivlade på orden ”genom vilken vi är till”. Passagen ”genom vilken allt är till” var nog en annorlunda kristologisk bekännelse för dem. Frasen refererar till Kristi instrumentalitet vid skapelsen och är en parallell till en tidigare referens till Gud ”från vilken allting utgår.” På samma sätt är Kristi uppdrag som instrument för återlösningen en parallell och referens till Gud ” som är vårt mål.” Allting kommer från Gud i skapelsen och till Gud i befrielsen. Berger kallar denna eskatologi för en optimistisk och progressiv eskatologi; den är inte apokalyptisk, eftersom det inte är fråga om en kosmisk destruktion att invänta.[312] Men både skapelsen och befrielsen sker genom Kristus. Påståendet om Kristi instrumentalitet vid skapelsen väcker en fråga om detta är en logisk följd av ett doxologiskt språk där Kristus är herre över allting i alla tider. Församlingsborna som har mottagit Kristus som befriare och återlösare blir medvetna om att Kristus också är herre över skapelsens rike. Ett liknande tema finner vi i Gamla testamentet, där det förekommer en reflektion över återlösning hos Israels församling i Exodus. Detta uttalande om återlösning i Exodus förenas med uttalanden om skapelsen i Jesaja 51-52. Det tycks som att Paulus konfronterade en grupp i Korinth. De kan ha varit ett slags spiritualister i det att de ansåg sig äga den gudomliga visheten och var perfekta och ägde andlig mognad (1 Kor 1:12,18-25; 2:14-3:4). Paulus beskriver dessa människor som uppblåsta av kunskap (1

[307] Se S. Gathercole, *The Preexistent Son*, 27.
[308] Se K-J. Kuschel, *Born before all Time?* 327-329.
[309] 1 Kor. 8,: 10; Se följande studie i W. Schmithals, Paul and James. Trans. D. M. Barton. *Studies in Biblical Theology*, No.46 (Naperville: Alec R Allenson, 1965). German ed. 1963. Schmithals menar att opponenterna mot Paulus i Korint och Kolosse var av samma slag, antingen gnostiska judar eller gnostiska judiska kristna; Kol. Se även E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956), 6-7.
[310] Se E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zum Formengeschichte religiöser Rede*(Leipzig: B. G. Teubner, 1913), 250ff. Nachdruck Darmstadt, 1971. Norden gjorde ett banbrytande arbete över den hymniska karaktären i denna passage. Han konstaterade att det förelåg starka argument för att det i detta fall var fråga om en hymn, som sannolikt brukades inom den kristna gudstänstens ram.
[311] Samma typ av stoisk formel hittar vi även i Rom 11, 33b-35; Ef 4, 6; Heb 2, 10.
[312] Se K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen und Basel: Francke Verlag, 1994), 524.

Kor 8:1-7). De räknade med två världar, den andliga som var den sanna och verkliga, och den materiella som var av lägre rang. Människan skulle leva enligt de förutsättningar som naturens ordning gav; att ett sådant levnadssätt skulle framkalla själskval och ångest samt ett behov av en återlösare från synden, ansågs som stridande mot förnuftet.[313] Dessa personers attityd synes reflektera en övertygelse om att den sanna essensen i livet är ande, medan existensen på jorden är begränsad inom tiden och rummet. De ansåg sig också ha ”uppstått” och förnekade en framtida uppståndelse, i synnerhet kroppens uppståndelse.[314] Paulus understryker, att den genom vilken människan tar emot befrielsen är densamme som den genom vilken allting en gång blev skapat. Skapelsen får sin fullbordan i återlösningen. Det var i Jesu jordiska liv som Guds eviga syfte hade uppenbarats som en person. För Paulus var det omöjligt att föreställa sig Jesu prekosmiska existens som någonting annat än personlig, och det var Jesu person som ledde Paulus till denna övertygelse, enligt Caird.[315] Här är Kristus uttryckligen sammankopplad med Gud och upprepningen av prepositionsfrasen med διά understryker Kristi roll som instrumentet i skapelsen likaväl som i försoningen; därmed förutsätts hans preexistens här, enligt Conzelmann.[316] Men det som fångar vår uppmärksamhet är Paulus korta uttalande. Han presenterar inga utläggningar eller förklaringar om Kristi roll i skapelsen av kosmos. Mottagarna av brevet måste alltså ha haft kännedom om Kristi preexistens och instrumentalitet vid skapelsen redan när Paulus kom in i bilden. Denna korta referens om preexistens är en viktig observation, genom att den indikerar att Paulus tog den för given.[317]

En preexistent Kristus är involverad i existensen genom sitt agerande i skapelsen och genom sitt agerande i befrielsen. Det pekar mot att Jesu preexistens kommer från övertygelsen att han är den eskatologiska återlösaren och befriaren; övertygelsen att Jesus var sänd av Gud och att den slutliga frälsningen skulle komma genom Jesus i framtiden. Detta låg även i linje med den judiska apokalyptiken. Samtidigt fanns sannolikt uppfattningen att Jesus på något sätt levde i början av allt, genom och i Gud, från tiden före skapelsen av världen. Det förelåg tidigt bland messiastroende i urkyrkan en idé om Kristi preexistens och en koppling till eskatologiska

[313] Se U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1959), 78.
[314] 1 Ko. 15: 12-19; 1 Kor 15: 35-50. I Romarbrevet 6: 1-11 tolkar Paulus uppståndelse som en erfarenhet som ligger i tiden bakom människan även om han också talar om en uppståndelse i framtiden.
[315] Se G.B. Caird, *New Testament Theology*, 343. I Paulus teologi framgår att han inte bara hävdade ett preexistent syfte utan också en preexistent person – och det synes ha varit Paulus ensam som lagt till en personlig akt av val till Jesu preexistens, vilket framgår av 2 Kor 8: 9 och Fil 2: 6-7.
[316] Se H. Conzelmann, *First Corinthians*, 145; Se även G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 373-376.
[317] Se L.W. Hurtados diskussion, i *Lord Jesus Christ*, 124 angående betydelsen av att förstå denna korta referens av Paulus, samt varför det var onödigt för honom att ytterligare fördjupa sig i denna kristologiska uppfattning.

idéer, enligt Hengel.[318] Även om skapelsen och återlösningen är teman i denna korta bekännelse ligger betoningen på skapelsen och början av allt. Det finns en herre på grund av skapelsen och den ende herren är Jesus Kristus, eftersom alla ting hade sin början genom honom. I bekännelsen förekommer tre prepositioner, ”från”(ἐξ) . . . ”genom”(διά) . . . ”till,”(εἰς) som i sin tur pekar på att slutet skall bli ett återvändande till början. Nu utvecklar inte Paulus detta tema om befrielsen, som han gör i andra brev, utan konstaterar kort att vi existerar genom honom. Bauckham diskuterar Paulus syn på Herren som skaparen, vilket framkommer i 1 Kor 8:6. Men Paulus går inte djupare in på frågan vad detta betyder: skapelsen sker genom Kristus och av Fadern. Vad detta betyder preciseras inte.[319] Detta påstående understryker vikten av att allt är inberäknat i detta rike och ingen person eller kraft existerar utanför det. Det finns en enda herre Jesus Kristus på grund av skapelsen. Längre fram i samma brev uttrycker sig Paulus på ett fundamentalt annorlunda sätt, när han inte sätter fokus på skapelsen och början av allt, utan på slutet av allt med Kristi återkomst. Murphy-O’Connor menar att prepositionerna pekar på en rörelse: från – genom – till, och hävdar att detta måste referera antingen till kosmologi eller till soteriologi. Han anser att fokus här är den frälsande gärningen i Kristus.[320] Men är det verkligen vad Paulus säger i denna vers? Fokus synes snarare vara skapelsen, inte frälsningen, vilket också Gathercole finner vara den sannolika tolkningen.[321]

Paulus beskriver hur en osämja och fientlighet har spritt sig i en värld där alla har Kristus att tacka för sin existens.[322] Vid Kristi återkomst skall det vara en herre och Kristus skall bli herre över allting (1 Kor 15:27-28). Här i denna bekännelse synes det vara fråga om ett linjärt tidsperspektiv, som vi känner igen från judendomen och inte som i den förra bekännelsen i 1 Kor 8:6, där vi ser ett cykliskt tidsperspektiv, som hörde hemma i den hellenistiska världen. Dessa båda perspektiv synes understödja varandra. Paulus konstruerar en kristologi vid ett givet tillfälle för ett bemötande vid en uppkommen diskussion. Hans kristologi är därmed funktionell, eftersom han inte håller sig till en systematiserad kristologi på alla fronter samtidigt, vilket ju ovanstående två fallbeskrivningar visar. Paulus hade möjligen i samband med diskussionen i 1 Kor 8:6 ingen tanke på problemet som dyker upp längre fram, utan tycks vara fokuserad på att bemöta de korinthier vilkas attityd till denna världen indikerade en

[318] Se M. Hengel, *The Son of God*, 66-76.
[319] Se diskussionen i R. J. Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Carlisle: Paternoster, 1998), 36-40.
[320] Se M. O’Connor, “1 Cor 8: 6,” 258. Se vidare P. Feine and J. Behm, *Introduction to the New Testament*, ed. W. G. Kümmel, trans. A. J. Mattil, Jr. (Nashville: Abingdon, 1966), 202-205.
[321] Se S. Gathercole, *The Preexistent Son*, 27.
[322] 1 Kor 15: 24-26.

brist på förståelse för skapelsen i relation till Kristus. För de andliga korinthierna var det andliga riket skilt från den materiella existerande världen. Men hos Paulus förenas de båda rikena. Han gör detta genom att fastställa att alla ting, andliga och materiella, tillhör den skapade ordningen och att de har en gemensam källa genom ett gemensamt instrument, Jesus Kristus. Oavsett hur korinthierna såg på universum, och oavsett om de betraktade det som dualistiskt eller pluralistiskt med många gudar och herrar, understryker Paulus Gud som upphovet till allting, den som skapat allting, samt Jesus Kristus, vilken allting kommer från: ”Så har vi bara en Gud, fadern från vilken allting utgår och som är vårt mål, och bara en herre, Jesus Kristus genom vilken allt är till och genom vilken vi är till.” Eftersom Paulus understryker i 1 Kor 1:24 att Kristus är Guds kraft och vishet är det sannolikt att Paulus i 1 Kor 8:6 ser Kristus som visheten genom vilken Gud skapade världen. Han nämner inte med ett enda ord att Kristus skulle vara logos eller Guds ord på liknande sätt, som Johannesprologen framställer det. Men det är inte bara 1 Kor 1:24 som pekar mot att Paulus betraktar Kristus i nära förening med visheten, utan det förekommer flera perikoper där Paulus kopplar ihop Kristus och visheten, vilket nästa text som vi skall diskutera tydligt indikerar.

Första Korintierbrevet 10: 1-4

Det finns ett annat sätt för Paulus föreställa sig preexistens, när han relaterar idén om den preexistente Kristus till två olika händelser på historiens scen. Paulus gör teologiska reflektioner över Kristi instrumentala roll, och använder därmed en typologisk modell med paralleller mellan händelser ur israeliternas historia, samt händelser i församlingen i Korinth. Paulus använder ett rikt bildspråk och en anhopning av idéer, som reser frågor huruvida de har sina rötter hos Filon. En sådan fråga är befogad i synnerhet vid läsningen av 1 Kor 10: 1-4:[323]

[323] Se särskilt B. Witherington, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 218; Se även A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 729.

”Jag vill att ni skall ha kunskap om detta, bröder: våra fäder hade alla molnet över sig och gick alla genom havet. Alla blev döpta i molnet och i havet till gemenskap med Mose. Alla åt de samma andliga mat, och alla drack de samma andliga dryck, de drack ur en andlig klippa som följde dem, och den klippan var Kristus.”

Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπο τὴν νεφέλην ἦσαν καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον καὶ πάντες εἰς τὸν Μωῦσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ καὶ πάντες τὸ αὐτό πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα, ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός.

I brevet framgår att det förekommer fraktioner som orsakar splittring i församlingen i Korinth. Paulus påminner dem, som anser sig stå över andra i andlig mognad, att de ännu inte är framme vid målet och varnar dem. Han använder i 1 Kor två analogier med vilka han illustrerar sin sensmoral. I den första analogin jämför Paulus det kristna livet med idrottarens liv. Löparen deltar i tävlingen efter att först ha grundlagt rigorös disciplin och självkontroll, eftersom han vet ”att alla löparna i en tävling springer men att bara en får priset” (1 Kor 9:24). Paulus visste personligen att självdisciplin var något viktigt i en människas liv eftersom han skriver: ”Jag går hårt åt min kropp och tvingar den till lydnad, för jag vill inte predika för andra och själv komma till korta”(1 Kor 9:27).

I den andra analogin hämtar han en berättelse ur israelernas historia. Han ger en typologisk tolkning och han vänder sig till åhörare som i huvudsak var hednakristna eller möjligen hellenistiska judar.[324] Här presenteras det israeliska folkets ökenvandring som typ för den kristna församlingens egna erfarenheter. Israeliterna precis som korinthierna, hade sin initiation genom ett dop som följdes av en fortlöpande erfarenhet av himmelsk måltid. Gemensamt är att dop och måltid inte gav Israelerna något skydd för frestelser mot avgudadyrkan, lättsinne och sexuell omoral, vilket ökenberättelserna visar. Sensmoralen utifrån israelernas ökenberättelser blir att korinthierna bör akta sig noga. Det är i denna kontext som Paulus nämner den preexistente Kristus. Enligt berättelserna i Gamla testamentet drack israelerna vatten från en klippa som blev för dem en källa i öknen.[325] Den här berättelsen om klippan i öknen har under generationer vuxit till en legend i den judiska traditionen; klippan som följde var en ständigt närvarande källa med vatten.[326] I Solomos vishet berättas att det var visheten som ledde Israel genom öknen, och släckte deras törst genom att förse dem med vatten från klippan.[327] Filon identifierade källan med visheten, ett

[324] Se F.B. Craddock, *The Pre-existence of Christ*,115; Se vidare följande diskussion i L. Goppelt, “Paulus und die Heilsgeschichte, ” *NTS*, XIII, 1966, 31-42.
[325] Exodus 17:6; Numeri 20:11.
[326] Tosefta Sukka III, 11, 12.
[327] Salomos vishet 11, 1-4.

personifierat attribut hos Gud, genom vilket den transcendente och långt bort vilande Gud involverade sig som en vägvisare och beskyddare av Israel.[328] För Paulus var klippan däremot Kristus,[329] som försåg dem med den andliga drycken. Men då Paulus i 1 Kor 1: 24 betonar att Kristus är vishet, pekar det mot att Paulus tolkar perikopen med klippan som Kristus i egenskap av visheten. Fee betonar att Paulus betraktade Kristus involverad i skapelsen och kontinuerligt förknippad med Gamla testamentets historia.[330] Filon använder sig av en allegorisk tolkningsmetod och skriver att visheten följde dem under ökenvandringen, och att det var visheten som gav dem vattnet ur klippan. Filon följer sannolikt Salomos vishets tolkningslinje. Paulus å sin sida tolkar följeslagaren på ett kristologiskt sätt, men kopplar ihop Kristus med visheten. På detta sätt liknar bådas linjer varandra. Forskningen har varit mycket försiktig med att sammankoppla Filons tankar med Paulus teologi, eftersom vi inte hittar tydliga och otvetydiga spår av Filon hos Paulus. Ändå noterar vi att det i samband med denna exeges över den medföljande klippan föreligger likheter.[331]

---

[328] Filon *Leg. Allem*. II, 21. Filon använder en allegorisk exegetisk metod om klippan och identifierar den med visheten; Se H. Conzelmann, *Der erste Brief an der Korinther*, 203-205. Conzelmann understryker att 1 Kor 10:4b pekar på Kristi preexistens och att Paulus här följer en judisk tolkningstradition: ”V. 4b lässt die systematische Voraussetzung dieser Exegese erkennen: den Gedanken der Präexistenz Christi. Wieder geht Paulus von einer jüdischen, haggadischen Tradition aus.”

[329] 1 Kor 10: 2-4. Paulus argument håller inte om det inte är messias som förser israeliterna med vatten. I 1 Kor 10: 5 argumenterar han att israeliterna också hade Kristus vid sin sida i öknen, men det hindrade dem inte att komma på fall. Meningen är att Paulus vill visa på att korintierna inte skall falla i samma fälla:”vi skall inte pröva Kristus som några av dem gjorde ” (vers 9).

[330] Se G. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 457.

[331] Forskningen har pekat på att Filon, som enligt traditionen levde fram till år 50, sannolikt inte var känd av Paulus. Forskningen har tidigare ansett att dåtidens transporter och färdsätt inte medgav en snabb förflyttning av personer, varor och tjänster och därmed inte heller överförandet av nyheter och idéer. Om vi läser moderna ekonomihistorikers forskningsresultat över antikens handel och transporter under den romerska perioden från ca år 60 fvt och framåt ger denna en annan bild. Den visar att människor var ständigt på resande fot. Köpmän, handelsmän, bankirer reste för att göra affärer, pilgrimer for till heliga platser i medelhavsområdet landvägen mestadels till fots eller med häst, åsna eller kamel, och med båt över Medelhavet. Människor reste mera än vad vi idag föreställer oss. Pilgrimer besökte religiösa festivaler, och i sitt sökande efter hälsa och helande reste de långväga för att träffa läkare eller medicinmän, samt konsultera orakel vid heliga platser eller spa-inrättningar. Man reste för att närvara vid de återkommande pan-hellenska spelen och även lokala eller regionala spel, som förekom rikligt på olika platser över hela det romerska imperiet. Soldater reste mellan olika platser och behövde på fortast möjliga sätt förflytta sig. Likaså reste olika slag av styresmän, det vi idag skulle kalla för politiker eller statstjänstemän, runt omkring i medelhavsområdet. För att inte nämna alla turister som ville åka runt och betrakta sevärdheter, inte minst de sju underverken som var populära resmål under antiken. Enligt Lionel Carsson var det inte endast rika människor som reste utan vanliga människor. Slavar deltog också på dessa resor av naturliga själ, då de måste följa med och bistå sina herrar eller donnor. Resorna skedde vanligast till fots eftersom det var billigast. De som inte reste så ofta träffade däremot resande oupphörligt i städer och byar. Här mötte de främmande människor, idkade handel och mottog nyheter. Det som ekonomihistorikernas slutsatser säger oss, är alltså att den kristna rörelsen inte verkade i ett slags stillastående flöde eller något som var begränsat till lokal eller regional verksamhet. Det var tvärtom ett intensivt flöde och utbyte av handel, nyheter och idéer, vare sig det handlade om religiösa, filosofiska eller politiska nyheter. För en nytestamentlig läsare är också resandet något som omnämns rikligt i NT. Jesus tycks ständigt ha varit på resande fot, både vad gäller korta och längre resor. Under Paulus korta livsperiod hann han med flera långa resor till lands och till havs. Detsamma gäller för Petrus som slutade sina dagar i Rom och Johannes som enligt traditionen hamnade i Efesus. Filon var verksam i Alexandria som var en stor hamn- och handelstad. Paulus och andra kristna av rang hade

Kraften i Paulus argument, då han varnar en grupp i församlingen, kommer av likheten mellan det israeliska folkets strapatser och prövningar i öknen och hur medlemmarna i Korinth tvingas genomlida splittring och stridigheter. Förutom de gemensamma erfarenheterna av dopet och måltiden som israelerna och korinthierna delar, lägger Paulus till ytterligare en, att både israeliterna och korinthierna hade fått erfara Kristus. Denna idé om preexistens hos Kristus är olik i jämförelse med de tidigare diskuterade, vilka bygger på ett nedstigande och uppstigande mönster. Här skulle man snarare kunna karakterisera idén om preexistens som horisontell och inte vertikal på en tidslinje i den historiska kontexten. Detta perspektiv var med all sannolikhet varken främmande eller orimligt för tidiga messiastroende. Huvuddelen av den tidiga kristna gemenskapen använde Septuaginta som huvudskrift, och man betonade kyrkans kontinuitet, snarare än diskontinuitet med Israel. Jesus Kristus hade kommit för att uppfylla, inte för att förstöra. Den tidiga kyrkan blickade med vördnad på Israels patriarker som i sin tur hade blickat framåt mot den kristna eran då uppfyllelsen av Guds löften skulle infrias, en historia i vilken dessa patriarker utgjorde de första kapitlen. Den Gud som har talat genom sin son hade tidigare talat på olika sätt till fäderna genom profeterna.[332] Tidiga kristna bekännare såg i sin erfarenhet av Guds godhet och kärlek, och Jesus Kristus, en kontinuitet med de erfarenheter av kärlek bland dem som ägde och förvaltade tron på Gud i svunna tider. Vad de kristna uppfattade i Jesus var av samma natur som det som fäderna hade kommit att se som hjärtat i judendomen. En tidig kristen författare skriver: ”Det var denna räddning som profeterna sökte och forskade efter när de profeterade om den nåd som ni skulle få. De ville utröna vilken och vad slags tid som Kristi ande i dem syftade på när den förutsade de lidanden messias måste utstå, samt den härlighet som skulle följa”(1 Pet 1:10-11). Den hellenistiska judendomen hade betonat att Tora var lika med visheten, den var preexistent och därför inte

verksamhet i Efesos, som var Asiens mest betydelsefulla hamn och handelstad, enligt geografen Strabo. Transporter av varor mellan dessa städer var således en naturlig del i de omfattande båttransporterna i Medelhavet. Det synes vara sannolikt att också utbytet av nyheter och idéer skedde i samband med dessa resor och transporter, eftersom persontransporter var en del av båt- och skeppsresorna. En annan viktig observation, förutom resandet under den romerska kejsartiden, är hur människor hade kontakt med varandra. NT:s skrifter ger upplysningar om ett intensivt kontaktnät mellan den kristna rörelsens medlemmar. Kommunikationen via privata brev och andra dokument synes vittna om en aktivitet som var både omfattande och intensiv. Kristna ledare tycks ha rest mellan städer och byar och fört med sig brev och andra saker som de förmedlade. En viktig aspekt av detta resande var överförandet av information och nyheter som gällde politiska, religiösa och allmänna nyheter. Det är, i denna kontext av den ekonomsik-historiska situationen under den romerska perioden, på sin plats att reflektera över det sannolika i att religiösa nyheter spreds lika snabbt som andra politiska och allmänna nyheter spreds. Filons liksom andra filosofers tankar och idéer spreds snabbt via personer som reste till lands och till havs. Filons tankar och idéer fördes vidare till religiösa och filosofiska grupper till olika städer och platser, inte bara i och omkring Filons hemstad Alexandria, utan vidare till städer i Palestina och i Mindre Asien, till grekiska städer och till städer på den italiska halvön under hans samtid. Se J. F. Lévy, *L'économie antique* (Paris: Presses Universitaires de France), 1964.

[332] Dessa reflektioner utgår från hebreerbrevets tankar men här representerar brevet den tidiga kyrkans attityd gentemot Gamla Testamentet och den tyngd det ägde för tidiga kristnas tolkning av Jesus som Kristus.

bunden till tid eller plats.[333] Senare uttryckte de kristna apologeterna tanken att den sanning som Kristus talade om och i sitt liv exponerade, var ett förkroppsligande av logos som var preexistent och därför inte bundet till tid och plats, men som alltid och överallt sökts och efterfrågats av dem som älskade sanningen.[334] Paulus har på liknande sätt i denna passage understrukit att Kristus är preexistent och därför inte begränsad till Jesus från Nasaret.[335] Paulus använder denna metod för att varna arroganta församlingsmedlemmar, som han menar utnyttjar de fel och brister i församlingen som kommit i dagen. Han påminner dem om att israeliterna också föll trots att de drack från vattnet i klippan, och den klippan var Kristus. Liksom tanken om en preexistent Kristus hade tjänat att förena skapelsen och återlösningen, tjänar tanken om en preexistent Kristus till att förena förfluten tid och nutid i de kristna församlingarna. När det gäller Paulus användning av visheten i 1 Kor 1:24 beskrivs Kristus här som Guds kraft och vishet. Han använder visheten som motiv i sin kristologi. Men som Gathercole konstaterar finner vi inte några tecken på, att den tidiga judiska spekulativa vishetstraditionen är på något sätt avgörande för Paulus användning av preexistens.[336] Varken 1 Kor 15 eller Fil 2:6-11 är formade utifrån denna spekulativa vishetstradition i den tidiga judendomen.

Andra Korintierbrevet 8: 9 och Filipperbrevet 2: 5-11

Paulus antyder Kristi preexistens genom en utsaga i Andra Korintierbrevet och en annan i Filipperbrevet. Den första utsagan är i 2 Kor 8: 9:

> Ni känner vår herre Jesu Kristi stora gåva: han, som var rik, blev fattig för er skull, för att ni skulle bli rika genom hans fattigdom.

> γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ,ὅτι δι’ ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε.

[333] Jesus Syraks Vishet, 24:23.
[334] Justinus Martyren och Clemens av Alexandria synes ha sökt kontakt med grekiska intellektuella.
[335] Vi känner av naturliga skäl inte till huruvida Paulus trodde på en preexistent Kristus innan han trodde på Jesus.
[336] Se S. J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 31.

Den andra utsagan är i Fil 2: 5-11:

”Låt det sinnelag råda hos er som också fanns hos Kristus Jesus. Han ägde Guds gestalt men vakade inte över sin jämlikhet med Gud utan avstod från allt och antog en tjänares gestalt då han blev som en av oss. När han till det yttre hade blivit människa gjorde han sig ödmjuk och var lydig intill döden, döden på ett kors. Därför har Gud upphöjt honom över allt annat och gett honom det namn som står över alla andra namn, för att alla knän skall böjas för Jesus namn, i himlen, på jorden och under jorden, och alla tungor bekänna att Jesus Kristus är herre, Gud Fadern till ära.”

Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ‘υμῖν ὅ καὶ ἐν Χριστῷ Ιησοῷ ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτόν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ιησοῦ πᾶν γόνυ κάμψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ιησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

Dessa två citat har mycket gemensamt; den viktigaste gemensamma nämnaren är den preexistente Kristus inträde in i den jordiska existensen. Om det i den tidigare texten framgick att preexistens betyder preskapelse är det i dessa två texter snarare fråga om preinkarnation.[337] Vi möter här ett gemensamt mönster av försonarens nedstigande och upphöjande; i 2 Kor 8:9 beskrivs ett nedstigande, medan Fil 2:5-11understryker försonarens nedstigande för att sedan upphöjas och förhärligas, och som en följd av detta prisar alla skapade varelser honom som Herren. Enligt Gathercole möter vi här i dessa två texter en aktiv och personlig preexistens. Dessa två påståenden indikerar först en preexistens och sedan en annan existens.[338] I Fil. 2:6-11 noterar vi en alludering till Jesajas bok 42 och 52-53 genom att Jesus antog en tjänares gestalt, samt att Paulus skriver att alla knän skall böjas i himlen, på jorden och under jorden. I Jesaja 45:23-25 används snarlika ord som de Paulus använder: ”För mig skall alla böja knä, alla skall svära mig trohet.” Det synes därför sannolikt att Paulus i samband med Fil. 2:6-11 gör alluderingar till Jesaja. Jesajas texter om Gud och den andre gestalten synes ha gett material åt den tidiga kyrkan att öppet bekänna att denna tjänaregestalt som figurerar i Jesajaboken, passade in på Jesus och att han var den som Jesaja profeterade om.[339]

[337] Se G. B. Caird, *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1956), 340. Caird understryker, i samband med 1 Kor. 8: 6 att denna text indikerar, att den högsta kristologin i Nya testamentet också är dess tidigaste; Se diskussionen hos L.W. Hurtado*, Lord Jesus Christ*, 125: Hurtado menar att Paulus formulering i 1 Kor. 8, 6 visar att det vid en tidig punkt i den kristna rörelsen fanns de som tillskrev Kristus, förutom hans preexistens och förutbestämmelse, också en aktiv roll som instrument i skapelsen.
[338] Se S. J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 25.
[339] Jesajabokens inflytande på den tidiga kristna kyrkan ser vi även spår av i Johannesevangeliet. Hos Johannes finns mycket tydliga referenser till Jesaja och då särskilt i de partier av evangeliet som talar om Jesu härlighet,

Ytterligare en aspekt som framträder i texterna är att båda presenterar Kristi verk med anledning av situationen i församlingarna. I ett fall handlar det om att uppmuntra församlingsborna till att hjälpa de fattiga. I det andra fallet är det församlingen i Filippi som brottas med spänningar och splittringar. Texterna har en poetisk karaktär; författarnas[340] alster vittnar om en medvetenhet om litterära stilarter.[341] Hymnen i Filipperbrevet är ett exempel på detta med en tematisk uppläggning i poetisk form: Den preexistente Kristus med Fadern; nedstigande och förnedring; uppstigande och upphöjande av Kristus.

I Andra Korintierbrevet omnämns insamlandet av medel bland församlingarna till de judekristna i Judeen som drabbats av en hungersnöd.[342] Insamlingen var viktig för Paulus. Främst gällde det att hjälpa behövande medkristna i nöd. Men Paulus hade i andra sammanhang betonat givandet som en andlig gåva och församlingen gavs nu möjlighet att visa generositet. Med tanke på det stora geografiska avståndet mellan judekristna i Palestina och hednakristna, var detta en möjlighet för den senare gruppen att visa syskonskap genom att överräcka gåvor till de drabbade. Vid mötet i Jerusalem sammanträlade Paulus och Petrus. Vid avslutningen av detta möte skildes de med ord från Petrus att komma ihåg de fattiga, och Paulus skriver: ”Dock skulle vi tänka på deras fattiga, och det har jag verkligen lagt mig vinn om.” (Gal 2:10). Nu visar Paulus hur denna uppmaning från Petrus hade genomförts bland de hednakristna. Insamlandet till förmån för de fattiga var inte bara en fråga om ekonomi, utan i vidare mening en fråga om kyrkans väsen, hennes enhet och samhörighet; i djupare betydelse ett tecken på vad det betyder för församlingarna att leva i en och samma kropp, att vara ”i Kristus.”[343] Paulus understryker detta viktiga ömsesidiga ansvarstagande i Romarbrevet, i vilket han nämner den skyldighet var och en har för varandra, både judekristna och hednakristna (Rom 15:27). Judekristna och hednakristna delar samma andliga välsignelser och samma materiella välsignelser; hela livet, det andliga och det materiella, innesluts i det liv som de kristna lever i och genom Kristus i församlingen. När Paulus diskuterar frågan om församlingslivet och nämner insamlingen av medel till de fattiga tar han upp en kort

---

vilka alluderar till texter i Jesaja 40-55. Mer om detta i kapitel IV om Johannesevangeliet. Angående denna diskussion om Paulus se särskilt L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 388-389.

[340] Är Paulus författare till dessa texter? Han kan ha citerat från ett material som redan var känt i församlingarna. Se F. W. Beares diskussion i Interpreters Bible, XI, 142-145.

[341] Forskare diskuterar om det är två eller tre rörelser i Fil 2:6-11. Angående denna diskussion är följande arbete en översikt över de olika skolorna: Se R. P. Martin, *An early Christian Confession* (London: Tyndale, 1960), 7ff; Se även F. W. Beare, The Epistle to the Philippians. *Harper New Testament Commentaries* (New York: Harper, 1959), 41-42.

[342] Vi läser om insamlandet av medel även i Rom 15: 25-27 samt i 1 Kor 16: 1-4.

[343] Se K. F. Nickle, *The Collection; Studies in Biblical Theology*, nr. 48 (London: SCM Press, 1966), 100-143; Se även Schmithals, *Paul and James. Studies in Biblical Theology*, Nr. 46 Trans. by D. M. Barton (Naperville: Alec R Allenson, 1965), 79-84.

sammanfattning av hela evangeliet och Kristi uppdrag. Han pekar på hur Kristus, som var rik, blev fattig för deras skull för att de skulle bli rika. Betydelsen av den gåva som Gud ger dem, att få äga livets fullhet i Kristus, är den rikedom som den troende lever genom, och som manar honom att dela med sig av sitt materiella till den som saknar det. Att Paulus skulle avse denna passage utifrån enbart ett finansiellt perspektiv är uteslutet. Det handlar mer om kyrkans gemensamma ansvar än ett finansiellt perspektiv med referens till Kristi fattigdom, enligt Craddock.[344] Det är en kort poetisk sammanfattning av Kristi verk som bygger på temat rik-fattig som liknar det som ofta utmålas som över-under, himmel-jord, eller i mer filosofiska termer: att det preexistenta blir existerande.[345] Ordet ”rik” betyder det tillstånd som den preexistente Kristus ägde och som beskrivs som sonens ”härlighet som jag hade hos dig innan världen blev till”[346] och som ”jämlikhet med Gud.”[347] Betydelsen av att bli ”fattig” refererar inte till finansiell misär utan till händelsen med inkarnationen, att det eviga går in under tidens villkor och underkastar sig alla de villkor det mänskliga livet upplever på jorden.[348] Paulus ger i andra sammanhang beskrivningar över detta förhållande, till exempel då Kristus ”avstod från allt” (Fil 2:7) och blev ”född av en kvinna och född att stå under lagen.” (Gal 4:4). Uttrycken ”fattig” och ”avstod från allt” har slående likheter till betydelsen.

Jesajas beskrivning av tjänaregestalten spelar en betydande roll för Paulus i Fil 2: 5-11; det viktiga för Paulus med denna passage är att främst uppmana till ett rätt uppträdande i enlighet med Jesus eget uppträdande.[349] Motståndarna ägnade sig åt att fasta, hålla sabbater och fira nymånen, samt att de höll fast vid lagen och dess krav. Paulus ansåg att ett sådant sätt att leva var liktydigt med att vara slav under elementens krafter i universum, väsen som till sin natur inte var gudar. Ett sådant förhållningssätt av observationer, restriktioner och förbud var ett slags slavliknande stadium i livet. Gud hade agerat mot detta osunda levnadssätt: ”När tiden var inne sände Gud sin son, född av kvinna och född att stå under lagen, för att han skulle friköpa dem som står under lagen och vi få söners rätt.”(Gal 4:4-5). Sändandet av sonen i Gal 4:4 och i Rom 8: 3 har båda referenser till sändande som pekar i riktning mot preexistens.

[344] Se F.B. Craddock, *The Pre-existence of Christ*, 102-103.
[345] Se S. J. Gathercole, The Preexistent Son, 26. Det grekiska ordet ploutos betecknar Guds rike; ptochos och kenos betecknar elementens rike. Gathercole ser en möjlig referens till unionen mellan Gud och sonen i evigheten liknande den i Joh 17: 5 där Jesus talar om härligheten han hade med Gud innan världen existerade.
[346] Se N.T.Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: Clark, 1991), 83. Johannesevangeliet 17: 5.
[347] Se N.T Wright, *The Climax of the Covenant*, 84. Fil 2: 6.
[348] Se F.B. Craddock, *The Pre-existence of Christ*,104.
[349] Se L. W. Hurtado, “Jesus as Lordly Example in Philippians 2: 5-11, “ *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare,* ed. P Richardson and J. H. Hurd (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1984), 113-126.

Campbell gör en distinktion mellan sändande av en preexistent person och ett ”immanent” sändande, som han finner likvärdigt med ett uppdrag eller befallning.[350] I Gal 4:4-7 skriver Paulus: ”Och eftersom ni är söner har Gud sänt sin sons ande in i vårt hjärta, och den ropar: Abba! Fader! Alltså är du inte längre slav, utan son.”[351] Kristus kom under den mänskliga existensens villkor, under de krafter som Paulus beskriver på liknande sätt i Andra Korintierbrevet: ”Han som var rik blev fattig för er skull för att ni skulle bli rika genom hans fattigdom.”(2 Kor 8:9). Hur kan galaterna vilja återvända till dessa svaga och ömkliga krafter när de känner Gud? frågar Paulus församlingsborna i Galatien (Gal 4:9). Den preexistente Kristus fick erfara de destruktiva drivkrafterna ända till korset (1 Kor 2:8). På grund av detta gjorde han sina lärjungar rika eftersom de inte längre var slavar, utan söner och arvtagare. Inte bara varje enskild medlem, utan hela församlingen tar del i denna rikedom.[352] Genom denna nya existens villkor, som Kristus åstadkommit, ägde de troende det liv som den preexistente Kristus ägde.[353] Till korinthierna utbrister Paulus: ”Allt tillhör er – Paulus, Apollos och Kefas, hela världen, liv och död, nutid och framtid, allt är ert. Men ni tillhör Kristus, och Kristus tillhör Gud.” (1 Kor 3:21b-23).

Den kristologiska formel som Paulus presenterar i 2 Kor 8:9 är en påminnelse för de kristna i Korinth om Guds nåd genom vilken de levde och var rika. Men att vara i Kristus betydde inte ett liv i en mystisk gemenskap eller en extatisk upphöjelse över det världsliga. Kristi försoningsdrama betydde inte att de skulle fly den jordiska existensen, utan att de i sin existens möter det sanna livet. Kristus uppenbarades i människan Jesus bland dem i en historisk kontext. Därför ska de uttrycka det där de befinner sig, säger Paulus, i sitt vardagliga liv med alla dess omsorger, uppgifter och ansvar; till exempel att dela med sig av sitt överflöd åt dem som behöver. Det synes ha varit Paulus mening i denna diskussion att skapa en församling som består av personer som delar allt i livet, andligt och materiellt, tillsammans

[350] Se D. A. Campell: ”The Story of Jesus in Romans and Galatians,” in B.W. Longenecker, ed. *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessement*, 97-124 (Louisville: Westminster/John Knox, 2002). Längre fram i Rom 8: 32 talar Paulus om Gud som den som inte sparade sin egen son utan gav honom för oss alla. Paulus menar förmodligen att uttalandet inkluderar både inkarnationen och korset.

[351] Gal 4: 4-7. – Se följande utläggning hos W. Pannenberg, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans/Edinburgh: Clark, 1994) 2, 369. Pannenberg noterar verbet exapostellein och att sändandet i Gal 4: 6 är relaterat till födelsen och till den jordiska existensen, samt inträdandet i jordiska omständigheter och relationer.

[352] Det som understryks här är Guds kärlek som blir synliggjord i Kristi verk. Paulinsk preexistens handlarhär om hans syn på Gud som i Jesus Kristus har kommit hit till denna världen i en kostsam och sårbar kärlek – Se B. Byrne, ”Christ’s Preexistence in Pauline Soteriology.” *TS* 58 (1997), 308-330.

[353] Angående Paulus diskussion om makterna i Gal 4: 1-7: Se H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951), 131ff;
Se även E. D. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (Edinburgh: T & T. Clark, 1921), 510 ff.

med den som var rik men blev fattig. Skapelsen och inkarnationen, där Kristus var instrumentet, pekar på en gemensam sak: Det finns ingen åtskillnad mellan det andliga och det materiella riket, allt är ett i Kristus.

När det gäller idén om preexistens, instrumentfunktionen vid skapelsen och sändandet av Guds son till världen, vilka var viktiga element i Paulus teologi, är det troligt att de först utvecklades bland judekristna grupper, som vi tidigare slagit fast.[354] Å andra sidan pekar Hengel på hur Paulus använder dessa uttryck som att de hade etablerade former.[355] Ett inflytande från hednakristna är mindre troligt, med tanke på hur de tidigaste församlingarna etniskt var uppbyggda. Hengel understryker att de judekristna alltid var de andliga drivkrafterna under kristendomens första århundrade.[356] I Filippi fanns judekristna grupper och i sitt brev försöker Paulus komma tillrätta med problemen i församlingen. På ett liknande sätt som i 2 Kor 8:9 uttrycker Paulus i Fil 2:6-11 sina tankar om Kristi preexistens som här handlar om preinkarnation.[357] Paulus hade haft ett fruktbart arbete med församlingen i Filippi, men som framgår av brevet hade den nu drabbats av inre spänningar. Striden mellan två medlemmar hade gått så långt att den låg i öppen dager och hela församlingen hade färgats av den på ett negativt sätt (Fil 2:1-5). Grundorsaken till konflikten är svår att karakterisera; huruvida det var på grund av en speciell fraktion av heretiska agitatorer, eller om det handlade om en dispyt över teologiska frågor. (Fil 1:15,28,30; 3:2,18-20). Problemet som Paulus hade att ta itu med tycks ha legat på det individuella planet, som blivit ett direkt hot mot församlingslivet i Filippi. Paulus skriver: ”Tänk inte bara på ert eget bästa utan också på andras.”(Fil 2:4). Paulus manar dem till enhet genom att citera en kristologisk hymn i vilken han uttrycker hur Kristus ”ägde Guds gestalt men ändå inte vakade över sin jämlikhet med Gud utan avstod från allt och antog en tjänares gestalt då han blev som en av oss . . . och var lydig till döden, döden på ett kors”(Fil 2:6-9). Denne Kristus - som hade blivit upphöjd och hyllad som herre över alla varelser i himlen, på jorden och i dödsriket, hade varit i himlen, på jorden och genom döden besökt dödsriket - utsträckte därmed sitt rike till hela skapelsen, eftersom dessa riken med den tidens språkbruk utgjorde helheten av universum. Likheter både

[354] Se J. Habermann, *Preexistenzaussagen im Neuen Testament*, 86-89. Judekristna i Palestina läste den hebreiska bibelns texter, t.ex Ordspråksboken 8: 22-31 och Job 28, men genom LXX:s intertestamentala material kom de i kontakt med utsagor om preexistens i Salomos vishet, Jesus Syraks vishet och Baruk. Judekristna i Palestinaområdet var påverkade av den palestinska vishetstraditionen, men sannolikt också av den alexandrinska vishetstraditionen. Diasporajudar använde LXX som huvudbibel och dessa var influerade av hellenism i högre grad. Apostlagärningarna använder uttrycket ”hellenisterna.” Habermann menar att dessa båda vishetstraditioner har haft ett betydande inflytande på den tidiga kristna kyrkan, det vill säga på tidiga judekristna grupper.
[355] Se M. Hengel, *The Son of God*, 66.
[356] Se M. Hengel, *The Son of God*, 67.
[357] Se M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 153-167.

med 2 Kor 4:4 och Kol. 1:15 där εικὼν τοῦ θεοῦ förekommer, även om Paulus använder ett annat uttryck, μορφῇ θεοῦ (Fil 2:6). Uttrycken innehåller både idén om förmedlaren av uppenbarelse och idén om instrumentet vid skapelsen; båda betydelserna kombineras här.[358] I tre scener dramatiseras i denna hymn Guds nåd genom Kristus. Kristus framträder som försonare, som lämnade sin status som preexistent Kristus. Hans förödmjukelse och förnedring blev fullständig, eftersom hans identifikation med den mänskliga situationen var reservationslös. Han underkastades de krafter som småningom tog honom till döden på ett kors.[359] Detta var ett svårförståeligt och svårbegripligt drama, vilket Paulus var medveten om och som han uttrycker i 1 Kor 2: 8-9: ”Den kände ingen av världens makter till - om de hade känt till den skulle de inte ha korsfäst härlighetens herre. Vi förkunnar, som det står i skriften, vad intet öga sett och inget öra hört och ingen människa anat, det som Gud har berett åt dem som älskar honom. Genom Kristi död då han tömde sig själv och blev fattig fullbordades allt.”[360] Kristi nedstigande i dödsriket beskrivs på olika sätt i Efesierbrevet 1:20 och i 1 Pet 3:18-19.[361] Kristus hade enligt Paulus rört sig genom de tre sfärerna av skapelsen och fullgjort sitt uppdrag, vilket Fil 2: 9-11 visar: ”Därför har Gud upphöjt honom över allt annat och gett honom det namn som står över alla andra namn, för att alla knän skall böjas för Jesus namn, i himlen, på jorden, och under jorden, och alla tungor bekänna att Jesus Kristus är herre, Gud fadern till ära.”[362] Att dela denna existens är att leva i ett evigt nu; leva i tiden, men inte vara bunden av tiden; leva i en kropp, men inte enligt kroppens begär. För filipperna återstod uppgiften att överföra, eller snarare kopiera, detta synsätt att existera, genom att ”vara i Kristus Jesus” till att sålunda ”vara och leva” bland församlingsborna. Paulus synes använda idén om preexistens för att understryka att Kristus som försonare även var instrumentet för skapelsen, och därigenom är skapelsen och återlösningen, två delar av Kristi verk, en enhet. Detta synes vidare ha varit av särskild vikt för just Filippi församling, där idén om dualism tydligen florerade. Det grundläggande för denna dualism var den negativa synen på den materiella världen, och det jordiska livets lägre status i förhållande till det andliga livet. Mot

[358] Se M. Hengel, *The Son of God*, 14.
[359] Se F. W. Beare, *The Epistle to the Philippians*, 84ff.
[360] Hos Paulus ligger betoningen på kenosis i inkarnationen; hos Johannes och 1 Ti. 3, 16 är däremot betoningen på inkarnationen som en epifania.
[361] Se R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, II, 151-152. Bultmann menar att det är en referens till jorden, inte till Hades, som i 1 Petrusbrevet 3, 18-22.
[362] I Filipperbrevet 2: 9-11 finner vi indikationer på att Paulus gör en interpretation utifrån Jesaja 45: 23: ” Jag svär vid mig själv, det jag säger är sant, mitt ord står fast: För mig skall alla böja knä, alla skall svära mig trohet.” Paulus synes alltså tolka att dessa profetiska Jesajaord direkt pekar fram på Jesus med orden ” för att alla knän skall böjas för Jesu namn . . . alla tungor skall bekänna att Jesus Kristus är herre, Gud Fadern till ära.” Paulus skulle därmed göra en likadan tolkning av Jesaja 45: 23-25 som författaren till Johannesevangeliet gör, nämligen att här förekommer inte en gestalt utan två gestalter, Gud och hans tjänare. Denne tjänare identifierar Paulus som Jesus.

denna destruktiva verksamhet, som var riktad mot församlingslivet och församlingsgemenskapen, agerar nu Paulus. Han gör det genom att understryka betydelsen av Kristi preexistens. Kristus lämnade den himmelska sfären och inträdde i den jordiska sfären och antog en mänsklig existens. Väl här på jorden ställde han tillbaka allt i sin rätta ordning genom att kuva alla skapade väsen och makter, som hade förslavat människan i hennes tjänande av skapade och flyktiga ting, i tillbedjan av det som inte var gudar. I en historisk kontext hade människan således mött Guds nåd genom Kristi frälsande verk och blivit en återlöst och fri skapelse. Eftersom detta verk genom nåd var av evighet, samt att den preexistente kom från evigheten in i tidens historiska värld, var den återlösta människan inte längre underkastad makterna och krafterna (2 Kor 6:9-10).[363]

Kolosserbrevet 1:15-20

”Han är den osynlige Gudens avbild, den förstfödde i hela skapelsen, ty i honom skapades allt i himlen och på jorden, synligt och osynligt, troner och herravälden, härskare och makter; allt är skapat genom honom och till honom. Han finns före allting, och allt hålls samman i honom. Och han är huvudet för kroppen, för kyrkan, han som är begynnelsen, förstfödd från de döda till att överallt vara den främste, ty Gud beslöt att låta all fullhet bo i honom och att genom hans blod på korset stifta fred och försona allt med sig genom honom och till honom, allt på jorden och allt i himlen.”

Ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τά πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τα ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι, τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν ἔκτισται, καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας, ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι καὶ δι’ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι’ αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Paulus känner inte mottagarna personligen (2:1), utan har fått uppgifter om dem av Epafras, församlingens grundare (1:4; 7ff.). Brevet är undertecknat av Paulus (4:18). Om underskriften är äkta kan brevet dateras vid samma tid som brevet till Filemon, ungefär 58-62; men om

[363] Här framgår att Paulus, som fri och återlöst människa visserligen fortfarande lever ett svårt och prövosamt liv med förföljelse; dock glädjer han sig över att leva ett rikt liv i Kristus Jesus fyllt av välsignelser.

Paulus inte är författaren, dateras brevet till senare delen av första århundradet.[364] Författaren till detta brev är sannolikt en Paulus närstående person, förmodligen en av hans lärjungar. Med anledning av perikopens kompakta meningar och dess poetiska rytm, betraktas 1: 15-20 som en hymn. En åsikt är att textavsnittet är en Kristushymn som använts inom liturgins ram, samt att författaren därefter fogat in den i sitt brev. En annan åsikt är att det är Kolosserbrevets författare själv som skapat den. Det finns vidare de som betraktar hymnen som ett originalpoem över den gudomliga visheten, som hade sin hemvist i prekristna judiska cirklar. Masson argumenterar för att hymnen, som är mer semitisk än grekisk i sin parallellism, består av fem strofer och fyra versrader.[365] Andra forskare ser två strofer och tre versrader vardera med en mellanliggande strof i versarna 17-18a och en kommentar inlagd av brevets författare.[366] Wright koncentrerar sig på den poetiska strukturen av Kol 1:15-20 och undviker att komma med slutsatser huruvida texten reflekterar en tidig kristen hymn eller inte. Han menar att perikopen speglar en paulinsk form av kristologisk monoteism.[367] Burney diskuterar hymnens användning av πρωτότοκος och utgår från בראשית.[368] Han anser att hymnen speglar hellenistisk-judiska idéer och att det är en förklaring av de olika möjliga betydelserna av בראשית i Genesis 1:1 som tydliggörs med ראשית utifrån visheten i Ords 8: 22, MT: יהוה קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז. Burney anser att πρωτότοκος i vers 15 är en allusion till Ords 8: 22: ”Herren skapade mig som det första, som begynnelsen i sitt verk, för länge sedan” och att ב i בראשית används i tre olika betydelser: ἐν αὐτῷ, δι’αὐτοῦ, och εἰς αὐτὸν i vers16. Detta mönster upprepas i versarna 19 och 20, och ראשית genom πρὸ πάντων, τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, κεφαλὴ och πρωτότοκος i vv.17 och 18. Vi har då ἠρχή, πάντα, κεφαλὴ och πρωτότοκος, vilket leder till hymnens slutledning, som enligt Burney ligger i vers 18, genom att Kristus uppfyller varje mening som härleds ur reshit ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων.[369] Det är emellertid förvånande att Burney inte reder ut ἀρχή i vers 18, vilket synes vara den naturliga översättningen av ראשית . I stället tolkar han πρωτότοκος utifrån בראשית. Trots att han gör flera jämförelser mellan Genesis 1 och Salomos vishet utvecklar han inte kopplingen till Gen 1:26 נעשה אדם בצלמנו i Genesis 1:26 och Salomos vishet 7:26: ”Hon är. . . en avbild av hans godhet.”(LXX: καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ) och Kol 1:15.

[364] Se diskussionen hos V. P. Furnish, “Colossians, Epistle to the, “*ABD*, 1: 1090-1096; Se även P. T O’Brian,“Colossians, Letter to the, “*DPL*, 147-153).
[365] Se C. Masson, *L’Epitre de S. Paul aux Colossians* (Paris: Delachaux & Nestlé, 1950), 105.
[366] Se följande diskussion hos J.N. Aletti, *Colossiens 1: 15-20: Genre et exégèse du texte function de la thématique sapientielle* (Rome: Biblical Institute, 1981).
[367] Se N.T Wright, Theology and Poetry in Col.1: 15-20. *NTS* 36, 1990, 444-468.
[368] Se C.F. Burney, Christ as the ἀρχή of Creation, *JTS* 27, 1925, 160-177.
[369] Se C.F. Burney, Christ as the ἀρχή of Creation, *JTS* 27, 174.

De fyra betydelserna av ראשית korresponderar till fyra sektioner av den poetiska hymnen där ὅς ἐστιν εἰκὼν står som introduktion:

A. Han är avbilden, den förstfödde B. 17 Han är före allt
B. 18ab Han är huvudet. A. 18c-20 Han är början

Det finns en möjlighet att ἀρχή kan översättas med härskare i Kolosserhymnen och i Hebreerbrevet . Dessutom används ἀρχή som en konventionell formel i både Joh 1 (ἐν ἀρχῇ) och i Hebr 1(κατ' ἀρχάς); författarna till dessa texter antyder inte heller något om att Jesus skulle ha betraktats som ἀρχή.[370] Ordet ἀρχή i 1:18 (ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν) refererar snarare till Kristi roll i den nya skapelsen än till hans roll i den första skapelsen, medan ἀρχή i Upp 3:14 (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ) framstår som mera osäker till betydelsen.[371]

Medan Mann accepterade den allmänna synen, att passagen är en hymn, fokuserade han på den olösta frågan hur hymnen hade komponerats.[372] Han noterade kännetecken som avslöjade influenser från judiska exegetiska tekniker, sådana som upprepandet av enheter som ordnats i grupper av tre och sju, samt framställandet av hur ett ord kan ha olika betydelser, till exempel de vi hittar i Kolosserhymnen: ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ, εἰς αὐτὸν, som representerar det som Burney pekat på, nämligen tre möjliga översättningar av den hebreiska prepositionen ב, samt även hans förslag på de möjliga betydelserna av ראשית. Detta stöder möjligheten att Kolosserhymnen alluderar till Genesis 1 och identifierar ראשית med Jesus Kristus i ljuset av Ords. 8:22: "Herren skapade mig som det första, som begynnelsen i sitt verk." Mann såg bevis för denna Burneys hypotes genom att citera olika passager i Targumerna och palestinska midrasher, i vilka visheten i Ords 8:22 jämställdes med ראשית i Genesis 1:1. Mann menar att författaren till Kolosserhymnen använder judisk midrashteknik och överför till Jesus vad som i judisk tradition hade tillskrivits Guds vishet. Genom detta förfaringssätt utvecklar författaren fyra olika betydelser, i vilka Jesus är del av ראשית i betydelsen den förste i skapelsen (πρὸ πάντων), dels huvudet (κεφαλὴ), dels början (ἀρχή), och slutligen den förstfödde (πρωτότοκος). Mann accepterade detta men uppmärksammade dessutom fyra motiv, som Kolosserhymnen delar med den judiska påskterminologin. För det första nämner han att i den föregående kontexten till hymnen framställs teman över försoningen i ett språk

[370] Se S. McDonoughs diskussion i: *Christ as Creator*, 85-86.
[371] Se G.K. Beale, "The Old Testament Background of Rev 3:14, *NTS* 42 (1996), 133-152: "Christ as Arche in Revelation 3:14" *Bibliotheca Sacra* 161 (2004), 215-231.
[372] Se diskussionen hos F. Mann, "Col. 1: 15-20: Midrash Chrétien de Gen 1: 1." *Rev. Sc. Rel*. 53, 1979, 100-110.

med reminiscenser från Exodus 1:13; för det andra, en eskatologisk ny skapelse i enlighet med Första Henoksboken 91:14-15, Jub. 1:29, Pesiq. R. 34:2; för det tredje, noteringen med blodet kopplat till försoning och fred; för det fjärde, den förstfödde från de döda. Alla dessa fyra teman ligger som ett grundackord i påskliturgins de Fyra nätternas poem. Mann hävdar slutligen att författaren till Kolosserbrevet synes ha tagit upp hymnen och förändrat den till en kristen hymn, genom att koppla den till Jesu blod på korset och hans uppståndelse. Mann ser vidare en enda författare till brevet vars prekristna religiösa bakgrund låg närmare palestinsk judendom med en möjlig gnostisk tendens.[373]

Kehl slår fast att hymnen är kristen, eftersom τῆς ἐκκλησίας i 18a inte är ett senare tillägg, vilket framgår av stil- och språkrytmiken i hymnen, utan hör naturligt ihop med strofen 1:17-18a.[374] Kehl pekar på hymnens betoning av vishetens kosmiska dimension som här motsvaras av Kristi kosmiska dimension. Den andra aspekten är vishetens bild, som av Filon och Paulus förklaras med ett apologetiskt motiv: Det finns en uppenbarelse där Gud ger sig till känna i de skapade tingen, nämligen genom visheten som Guds bild. Den tredje aspekten härrör likaså från vishetslitteraturen, nämligen Guds avbilds åskådliggörande. Sammantaget visar dessa tre aspekter att Kristus i enlighet med visheten i Gamla testamentet representerar en enda gudsbild utifrån apologetiska grunder; ställd mot hedningarnas falskbilder och deras kosmiska gudars uppenbarelsekrafter. Därmed framställs Kristus i hymnen i tempus presens snarare än preexistent, enligt Kehl.[375] Men om hymnen spelar på temat visheten och Kristus, varför uttalar inte författaren med ett enda ord att Kristus är visheten i hymnen? Vi har textmaterial från tidig judendom som understryker ordet och Guds talande, exempelvis Gen. Rab. 1:1.[376] I

[373] Se L.R. Helyer:"Recent research on Col. 1: 15-20 (1980-1990)" *Grace Theological Journal* 12.1, 1992, 51-67. Helyer analyserar Manns teser i detta arbete och finner att Mann utmanar den dåtida gängse uppfattningen med att betona att vi i hymnen ser klara influenser från hellenistisk judendom med möjliga gnostiska tendenser, samt att den var redigerad av Paulus eller en till Paulus närstående person; Se även J. C. O'Neills artikel "The Source of the Christology in Colossians,"i *NTS* 26 (1979), 87-100. O'Neills tes är att hymnen har kännetecken som skvallrar om ett "publikt språk, " en offentlig deklaration, och alltså en bekännelse snarare än ett poem.

[374] Se N. Kehl, *Der Christushymnus Kol. 1: 15-20. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol. 1: 12-20* Stuttgarter Biblische Monographien 1. (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1967), 219.

[375] Se N. Kehl, *Der Christushymnus*, 219-220.

[376] Se diskussionen i Kapitel ett om Ordsspråksboken, över den tidiga judendomens syn på förhållandet mellan logos och visheten, och särskilt not 136 som ger exempel på litteratur från tidig judendom som betonar Tora, ordet och Guds talande i samband med Guds skapelse i Genesis 1. Se vidare i samma kapitel ett, om diskussionen över Salomos vishet, där författaren till denna text på flera platser i boken understryker att visheten inte utgör en egen distinkt enhet – hypostas – utan är ett av flera attribut hos Gud. Att författarna till Ordspråksboken, Salomos vishet och Jesus Syraks vishet, beskriver visheten på ett sätt som får läsaren att uppfatta visheten som en hypostas, är en vilseledande tolkning, eftersom dessa skrifter presenterar visheten på ett poetiskt språk. Den litterära stilen i dessa tre vishetsböcker präglas just av ett konstfullt poetiskt stilgrepp hos författarna. I samma kapitel som författaren till Salomos vishet, kapitel 7:22ff, beskriver visheten i poetiska ord, understryker han först och främst i 7:1-21 att visheten inte äger ett hypostatiskt väsen, utan är helt enkelt ett sätt för människan att formas och danas till en vis och klok människa, för att kunna nalkas och uppnå närhet till Gud. Det handlar således om en karaktärsdaning av människan. Här spelar Guds vishet en stor roll. De

denna text framgår att בראשית refererar till Tora, som innehar funktionen av en förlaga till Guds skapande av världen. Över huvud taget spelar ordet en stor roll i samband med Guds skapande av kosmos i Genesis 1 inom tidig judendom.[377] Vi läser vidare i Kol 2:3 hur författaren betonar att vishetens och kunskapens alla skatter finns gömda Kristus, det vill säga att visheten fanns i Kristusgestalten; men det framgår inte på någon plats i brevet att författaren likställer visheten med Kristus. Denna skillnad i synen på vishetens egenskap och uppgift noterar inte Kehl, vilket utgör en viktig vattendelare mellan två aspekter av visheten; å ena sidan en hypostatisk manifestation och å den andra sidan en personifikation.[378] En annan aspekt som brevet tar upp visar sig i Kol 2:9, nämligen att i Kristus har hela den gudomliga fullheten förkroppsligats och tagit sin boning. Denna mening uttrycker att, eftersom sonen utgått från Fadern delar sonen därmed den gudomliga fullheten med Fadern, det som Johannesevangeliet föredrar att kalla δόξα. Denna gudomliga fullhet strålar från Jesus och uttrycket att Jesus är εἰκὼν τοῦ θεοῦ kan här få sin förklaring. Det synes vara den gudomliga fullheten (πλήρωμα) eller härligheten (δόξα), som är tyngdpunkten i hymnen; att Jesus delar Guds fullhet är något större än att äga visheten, vilket också hymnen understryker i orden i 1:19: ”Ty Gud beslöt att låta all fullhet bo i honom.” Kehl lyckas inte heller på ett övertygande sätt förklara de avgörande orden om Kristi preexistens och instrumentalitet i Kol 1:16.

Stettler diskuterar i sin studie, Der Kolosserhymnus, hymnens enhet och sammanhållning, och konstaterar att teorin som säger att den skulle vara en bearbetad hymn till visheten eller till en gnostisk himmelsk återlösare från förkristen tid är felaktig.[379] Det är mera sannolikt att den uppstod antingen i en tidig kristen kontext av lovsång och tillbedjan, som en hymn som ärar Jesus, eller att den sattes samman av Kolosserbrevets författare själv, som ett uttryck för att lovprisa Kristi överhöghet. Författaren var sannolikt influerad av hymner i församlingsgrupper med vilka han hade god kännedom. Stettler drar slutsatsen att 1:15-20 speglar den hymniska tillbedjan av Kristus, vilket var ett kännetecken för fromhetsliv hos åtminstone några av tidiga kristna grupper. Stettler noterar även att Kol 1:15-20 uttrycker betydelsen hos Jesus i både vokabulär och begreppsmässiga kategorier. Ett exempel som

nytestamentliga författarna använder detta sätt att beskriva i sina poetiska och hymnlika texter, exempelvis Kol 1:1-15, Heb 1:2-3,; Joh 1:1-18; men det betyder inte att författarna därmed skulle tolka visheten som en hypostas.

[377] Se vidare exempel på tidiga judiska texter om Guds ord och Guds talande: Jub. 12:4; Sib. Or. 1:19; Sib. Or. 3:20; Baruch 14:17; Jos. Asen. 12:2; LAB 60. 2:2, Prayer of Manasseh, 3; Test. Abr. 9:6.

[378] See R. E. Murphy, ”The Personification of Wisdom,” in J. Day, R. P. Gordon and H.G.M. Williamsson (eds), *Wisdom in Ancient Israel*(Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 225.

[379] Se C. Stettler, *Der Kolosserhymnus: Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol. 1: 15-20*, 75-103.

styrker Stettlers påstående är den vördnad för Kristus som uttrycks i meningen ”som den i vilken all fullhet tagit sin boning,”vilket pekar mot gammaltestamentliga judiska traditioner av Guds boende i Sions tempel.[380] Det samma gäller för ett liknande påstående i 2:9: ”I Kristus har hela den gudomliga fullheten tagit sin kroppsliga boning.” Att Stettler är på rätt spår visar sig däri, att termen πλήρωμα aldrig används vare sig i Kolosserbrevet eller i Efesierbrevet i den tekniska bibetydelse den får i senare gnostiska texter.[381] Det är mera sannolikt att termen kommer från Septuaginta,[382] där den refererar till fullheten i världen och i havet, som återges genom poetiska textmaterial i Psaltaren 24: 1/ LXX 23: 1; Psaltaren 50: 12/ LXX 49: 12; Psaltaren 96: 11/ LXX 95: 11; Psaltaren 98: 7/ LXX 97: 7.[383]

Det har förekommit försök att rekonstruera hymnen med hjälp av den grekiska poetiska metriken. Det är inte uteslutet att tidiga judekristna grekisktalande kan ha varit influerade av klassisk grekisk poesi, men det är mer sannolikt att dessa grupper var mera färgade av den grekiska som finns representerad i Septuaginta. Kennedy har i en studie studerat språkbruket och vokabulären hos Nya testamentets författare och funnit att LXX:s grekiska synes ha influerat författarna i mycket hög grad.[384] Kennedy pekar på att det i synnerhet var det liturgiska språket, i böner och lovsånger i gudstjänsten bland tidiga kristna, vilket har formats av LXX:s psaltartexter, som har påverkat författarna till Nya testamentets texter. Kennedy slår fast att de poetiska kompositionerna i Lukasevangeliet, som handlar om Jesu födelse, är tydligt formade av LXX:s grekiskas rytm- och formspråk. En liknande påverkan och influens från LXX visar sig också i Johannes Uppenbarelses språk. Utifrån dessa grunder slår Stettler därefter fast, att det huvudsakliga stilistiska kännetecknet hos Kolosserhymnen 1:15-20 är en parallell struktur, som är kännetecknet för just psalmerna i Gamla testamentet. Det är främst den ojämna längden på meningarna i Kolosserhymnen som indikerar att den inte stämmer överens med den klassiska grekiska poesins konventioner om stavelsemetrik. Det är framställningen av hymnisk lovsång i Kol 1:15-20 som utgör ett kännetecken för en psalm, enligt Stettler.[385] Detta är en korrekt iakttagelse, eftersom vi observerar hymnens uppenbara

[380] Se C. Stettler, *Der Kolosserhymnus*, 252-259.
[381] I valentiniansk tradition refererar den till ett schema av emanation från en högre gudom. Se L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 506.
[382] Se C. Stettler, *Der Kolosserhymnus*, 250-265.
[383] Se E. Lohse, Christusherrschaft und Kirche im Kolosserbrief, *NTS* 11 (1964/65), 203-216; Se även H. Hübner, “Pleroma,” *EDNT*, 3: 110-111. I Kolosserbrevet och Efesierbrevet förekommer termen pleroma med olika referenser: Guds pleroma i Kristus (Kol. 1: 19; 2: 9); Guds pleroma bland de troende (Ef 3: 19); Kyrkan som Guds pleroma (Ef 1: 23); kristlig mognad som Kristi pleroma (Ef 4: 13). Det synes således, utifrån dessa angivna exempel, att termen pleroma var föremål för en språklig utveckling i dessa två brev.
[384] Se H.A.A. Kennedy, *Sources of New Testament Greek or the Influence of the Septuagint on the Vocabulary of the New Testament* (Edinburgh: T&T Clark, 1985).
[385] Se C. Stettler, *Der Kolosserhymnus*, 300-336.

likheter med exempelvis Psaltaren 89.[386] Den kommande davidiska kungen skulle sannolikt inte endast tjäna Israels intressen utan även ta sig an Guds skapelseverk i sin helhet; att det ligger substans i detta påstående framgår i Psaltaren 89.[387] I denna psalm förekommer två temata: Guds skapande och kungens styrande, exempelvis i 89:30:"Hans ätt skall jag låta bestå för alltid, hans tron så länge himlen är till."[388]

När det gäller uttrycket εἰκὼν τοῦ θεοῦ i Kol 1:15, förekommer i samma brev en utsaga över bilden i 3:10: "och klätt er i den nya (människan), som förnyas till verklig kunskap och blir en bild av sin skapare."[389] Hengel och van Roon menar att författarens användning av εἰκὼν τοῦ θεοῦ i Kol 1:15 alluderar till bildspråket i Genesis 1 och i synnerhet tillbaka till Adam, den första människan.[390] Kol 1:15 bär på tydliga associationer till 1 Kor 11:7, där Paulus säger att mannen är en avbild av Gud (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων); vidare i 1 Kor 15:49 där Paulus skriver: "liksom vi blev en avbild av den jordiska, skall vi också bli en avbild av den himmelska."(τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου). I 2 Kor 4:4 kallas Kristus för Guds bild: "ljuset från evangeliet om härligheten hos Kristus, Guds avbild. (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ) och därefter följer en anspelning till ljuset i Genesis 1 i 2 Kor 4:6: "Ty Gud som sade: 'Ljus skall lysa ur mörkret,' har lyst upp mitt hjärta, för att kunskapen om Guds härlighet som strålar från Kristi ansikte skall sprida sitt ljus." Även i Rom 8:29 skriver Paulus att de troende skall formas efter hans sons bild[391] och i 2 Kor 3:18, där Paulus hävdar att de troende skall förvandlas till en och samma avbild (κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα). I Genesis 1:26-27 framgår att Adam skapades till Guds avbild (MT:בצלמנו)/LXX κατ' εἰκόνα). Hebreiskans ב kan tolkas i instrumentell betydelse: Guds bild var instrumentet genom vilket Gud skapade Adam.[392] LXX:s översättning blir då: Låt oss skapa människan till vår avbild, till vår likhet.[393] Filon tolkar skapelsen av människan till formen av en arketypisk bild.[394] När det gäller logos

[386] C. Stettler föreslår att Kol 1: 15-20 representerar en blandad komposition som sammanbinder kännetecken från psaltarpsalmerna och berakahs böner och lovsånger. Han förslår att hymnen i ett liturgiskt sammanhang kan ha börjat med:"välsignad Jesus Kristus"- eulogetos Iesous Xristos, till vilket relativpronominet i 1: 15 ursprungligen var kopplat till.

[387] I Psaltaren 89:27-28/LXX 88:27-28 benämns kungen som πρωτότοκον; jämför med Kol 1:18, som skriver πρωτότοκος.

[388] LXX Ps 88:30: καὶ θήσομαι εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος τὸ σπέρμα αὐτοῦ καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ ὡς τὰς ἡμέρας τοῦ ουρανοῦ.

[389] Kol.3:10: ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς επίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αυτόν.

[390] Se M. Hengel*, Sohn Gottes*, 118-120; Se även A. van Roon, "The Relation between Christ and the Wisdom of God According to Paul," *Novum Testamentum* 16 (1974), 207-239.

[391] Rom 8:29: συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αυτοῦ.

[392] Gen.1:26 MT: ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנ ו'

[393] Gen.1:26-27, LXX: καὶ εἶπεν ὁ θεός: Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν.

[394] Filon, *Opif*. 1:24-25; *Sib. Or.* 23-24.

roll i skapelsen av världen rör sig Filon i platonsk riktning.[395] Men Filon använder logos i betydelsen instrument (ὄργανον), genom vilket Gud skapar världen.[396]

Det finns ytterligare en nyckel till förståelsen av Kolosserbrevet 1:15 av Adam som εἰκὼν τοῦ θεοῦ. I 1 Kor 15:20-28 associerar Paulus messias eskatologiska verk i Psaltaren 110 med Adams arbete i Edens trädgård i Psaltaren 8, vilket indikerar att en uttrycklig koppling mellan Kristi återskapande verk och Adams arbete skulle kunna göras. Problemet uppstår emellertid när vi försöker se hur Adam skulle kunna bli en hjälp till att förstå hur Kristus kom att bli förstådd som instrumentet i skapelsen. Adam som Guds bild är inte bara en skapad varelse, utan även skapad i slutet av skapelseveckan och inte i dess början.[397] För att se hur Jesus som εἰκὼν τοῦ θεοῦ ska kunna associeras med den första skapelsen måste vi återvända till skapelsen av världen, enligt hur den berättas i Tukulti-Ninurta om den segerrika assyriska kungen, som beskrivs i termen av ”utstrålningen.” Berättelsen säger att kungen ensam är den eviga bilden av Enlil. Enlil fostrade honom som en fader fostrar sin förstfödde son.[398] Denne kung är i allt lik sin Gud. Likheten med kungen som det gudomligas bild och härlighet är slående vid en jämförelse med Kolosserbrevet.[399] Även om Tukulti-Ninurtas gudomliga kvaliteter möjliggjorde för honom att erövra och inte skapa världen, var dessa två egenskaper sammanflätade med varandra i den antika Främre orienten.[400] Denna text presenterar ett exempel på en djupt rotad antik uppfattning i både främre orienten och i den grekisk-romerska kulturvärlden av gudomligt konungaskap, vilket finns inbäddat i bibliska porträtt av Adam och den kommande smorde konungen. Berättelsens allmänna utbredning förstärks genom att Plutarkhos skriver om en härskare som en gudomlig bild i Ad principem ineruditem, 780 e5-f2. Här hävdas inte att Nya testamentets författare tog upp Tukulti-Ninurta berättelsen ur minnet medan de skrev; här understryks endast att denna uppfattning var levande, inte bara i Gamla testamentets berättelser, utan även i de romerska historikernas berättelser. Paulus användning av Psaltaren 8 berör ett av den bibliska berättelsens huvudteman och Psaltaren 8,

[395] Se H-F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie*, 252-257.
[396] Se H-F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie*, 267-272; Se även D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Leiden: Brill,1986), 174. Det är sannolikt att Filon utgår från en passus i Salomos vishet, i vilken det nämns att Gud skapar genom sin mäktiga hand, LXX 11:7, och att Filon tolkar denna hand som instrumentet i sitt skapande. Hos Filon förekommer många olika betydelser av logos, därför är det inte osannolikt att logos fungerar som instrumentet i betydelsen ”Guds hand.”
[397] Se S. McDonough, *Christ as Creator*, 86. Kopplingen framgår av uttrycket θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοὺ – 1 Kor 15:25/Ps. 110:1; 1 Ko. 15:27/Ps 8:7.
[398] Se P. Machinist, “Kinship and Divinity in Imperial Assyria,” i G. Beckman and T. J. Lewis eds. *Text Artifact, and a Image* (Providence, R.I. Brown Judaic Studies, 2006), 162. – 11. 18,20, trans. at Machinist 161: bild är צלם, jämför med בצלמנו Gen 1:26).
[399] Det gäller i lika hög grad som för Hebreerbrevet.
[400] Se S. McDonough, *Christ as Creator*, 87.

som i sin tur berör ett huvudtema i den antika främre orientens tänkande. Adam har en betydelsefull roll att spela genom att utvidga Guds styrande i hela världen och av särskild betydelse är Genesis 5:3, där Adam speglar Guds skapelse: ”När Adam var 130 år gammal fick han en son som liknade honom och var hans avbild, till sin likhet; han gav honom namnet Seth.”[401] Parallellerna till Genesis 1:27 och Genesis 5:1 är tydliga här:”Då Gud skapade människan gjorde han henne lik Gud.”[402] I Toras böcker återberättas Adams historia på olika sätt, samt understryker människans roll som utvidgare av Guds regerande. Profeterna beskriver landet som varande Eden (Jes 51:3; Hes 36:35; Joel 2:3). I Psaltaren förekommer templet i samband med hänvisning till skapelsen,[403] exempelvis Psaltaren 78:69 skriver om detta: ”Han bygger sitt tempel i likhet med himlarna, i likhet med jorden som han har grundat för evig tid.” I den messianska psalmen 89/LXX 88 blir kungen benämnd som πρωτότοκον. I denna psalm sammanvävs även Guds skapelse med kungens regerande. Det finns en relation mellan Adam-Israel-messias och den kreativa dimensionen i världen. Horbury noterar att under det andra templets tid rådde uppfattningen att tempeltjänsten konsoliderade skapelsen.[404]

Stettler vänder sig till Hesekiel 1 och går ett steg längre.[405] Hesekiel 1:26 skriver: ”Och högst uppe, på det som såg ut som en tron, syntes något som tycktes ha mänsklig gestalt”[406] Detta fångas upp i Hesekiel 1:28: ”Detta var en likhet med bilden av Herrens härlighet.”[407] Stettler menar att man kan tolka bilden av Herrens härlighet som det synliga uttrycket av Guds osynliga härlighet. Likheten med Kolosserbrevet 1:15 (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) är slående. Denna härlighet är enligt Hesekiel 1:26: i formen av en människa. Om vi läser Genesis 1:26 tillsammans med Hesekiel 1 bekräftar Genesistexten inte bara att Adam är en synlig likhet av Gud när den säger att han är skapad κατ’εἰκόνα ἡμετέραν, utan att Adam är skapad i enlighet med en människoliknande, synlig Guds härlighet, enligt Hesekiel 1. Denna form är originalet, en arketypisk gudsbild, medan Adam är en kopia, en avbild av en urbild

[401] Gen 5:3, MT: ויחי אדם שלשם ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו ויקרא את שמו שת LXX: ἔζησεν δὲ Αδαμ διακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη καὶ ἐγέννησεν κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σηθ.

[402]Se E. Larsson, *Christus als Vorbild* (Lund: Gleerup/Köpenhamn: Munksgaard, 1962), 117. Gen 5:1, MT: ביום אדם בדמות אלהים עשה אתו ברא אלהים LXX 5:1: ᾗ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεός τὸν Αδαμ κατ’ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν.

[403] Se J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), 87-88.

[404] Se W. Horbury, *Jewish Messianinsm and the cult of Christ* (London: SCM, 1998), 229. Hos Filon innehar templet en kosmisk funktion. Se Spec.1:96-97. Se också Jub.8:19 där templet relateras till Edens trädgård.

[405] Se C. Stettler, *Der Kolosserhymnus*, 111-114.

[406] Hes. 1:26, MT:ועל דות הכסא דצות כמראה אדם עליו צלמעלה LXX: καὶ ἐπὶ τοῦ ὁμοιώματος τοῦ θρόνου ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου ἄνωθεν.

[407] Hes .1:28, MT: הוא מראה דמות כבוד יהוה LXX: αὕτή ἡ ὅρασις ὁμοιώματος δόξης κυρίου.

enligt Hesekiel 1.[408] En jämförelse med Filons tolkning av Gen 1:26 visar att logos beskrivs som Guds bild och att människan är skapad i enlighet med denna bild.[409] Idéerna om bild och härlighet härbärgerar betydelsen av Guds presentation av sig själv i världen.[410] Det är inte bara en aspekt eller en karakteristik av Gud som är närvarande i hans härlighet; det är Gud själv som uttrycker sig genom härligheten.[411] Psaltaren 104:1-2 berör samma tema med följande ord: ”Lova Herren min själ, min Herre och Gud, du är mäktig. Du är klädd i härlighet och höghet, insvept i ljus som i en mantel. Du spänner ut himlarna som ett tält.” Verserna ställer Guds härlighet och hans skapelseakt parallellt vid sidan av varandra. Här framgår även att härlighetens ljus är på något sätt ett ansikte mellan Gud och skapelsen.[412]

I ett kristologiskt perspektiv är det stor skillnad mellan den bild av Jesus som framställs i Kolosserhymnen och den bild av Jesus som framträder i Markus, Matteus och Lukas. I Kolosserhymnen ligger betoningen mera på Jesu himmelska existens än på hans jordiska. Det föreligger för övrigt en differens mellan äkta paulusbrev och senare brev, i den meningen att de äkta breven lägger mera tyngd på ett eskatologiskt tänkande samtidigt som de betonar instrumentalitet i frälsningen. I Kolosserbrevet möter oss en uppfattning där betoningen ligger mera på Kristus i ett protologiskt perspektiv som instrumentet i skapelsen. Även i jämförelse med Filipperhymnen ser vi ett annat perspektiv, samt ett annorlunda poetiskt språk i denna hymn. Kuschels första notering är att han ser en reaktion mot någonting i Kolosserhymnen. Han observerar ett slags andlig utmaning som ligger inom området kosmologi, samt att denna hymn ger ett svar som ligger i nivå med denna utmaning. Det är författarens bekännelse över Kristi funktion och verk som pekar mot detta. Den starka betoningen på att Kristus är κύριος

[408] Se C. Stettler, *Der Kolosserhymnus*, 113:”der Mensch ist nach Gottes ”Gestalt” geschaffen.” Se också juxtapositionen av δόξα och εικών i 2 Kor 4:4-6.

[409] Filon, *Opif*. 25. Å ena sidan tillhandahåller Filon ett väl genomarbetat koncept över den allmänt spridda hellenistiska uppfattningen om medling mellan den gudomliga ordningen och den synliga världen. Det faktum att han gör detta inom den hebreiska bibelns kontext drar honom närmare till de tidiga kristnas tankevärld. Å andra sidan indikerar Filons utläggning över logos en tydlig koppling till Johannesevangeliet. Av stort intresse är hans interpretation av bildspråket i Genesis 1:26ff. Adam är inte bara lik Gud enligt Filon, utan Guds bild likställs med Guds ord som är en preexistent modell på vilken Adam är baserad. Detta har dessutom, åtmistone på ytan, likheter med bildspråket i Kol 1: 15.

[410] Se S. Mc Donough, *Christ as Creator*, 92.

[411] Se W. Brownlee, *Ezekiel 1-19, Word Biblical Commentary* (Dallas, Tex.: Word, 1986),18: ”a miniature representation of the cosmos in relation to God.” – Hesekiel 1:22 – här framstår Gud insatt på tronen ovanför firmamentet.

[412] Se 11Q5 26.9-11. Vidare fragmenten till Exod. 12:42, exempelvis Paris MS 110: The New Testament and the Palestinian Targum (Rome: Pontifical Institute, 1966), 116. Av intresse är också Jesu Syraks vishet 42:17: ”Det är inte möjligt för Herrens heliga att skildra alla hans underbara verk, allt som fick sin fasta form av Herren, allhärskaren, så att hans härlighet blev hela världens grundval.

över världen bekräftar detta antagande, enligt Kuschel.[413] Dunn menar att Kolosserhymnen tydliggör att det är Guds kraft som handlar genom Kristus, och inte Kristi egen kraft.[414]

I Kolosserbrevet beskrivs en annan sorts heresi som är svårt att helt och hållet klarlägga.[415] Men det synes ha varit personer som ägnade sig åt olämpliga och omoraliska aktiviteter. De tycks ha praktiserat både festande och fastande, de har celebrerat nymånens ankomst, firat sabbater (Kol 2:16-18), och hållit högtider till Tora (Kol 2:14). Dessa begivenheter praktiserades genom andliga krafter (Kol 2:8,20) som kallades för troner, herravälden, härskare, makter och auktoriteter (Kol. 1:16), vilka kallades änglar som tillbads av denna grupps medlemmar (Kol 2:18). De tycks vidare ha visat ett uppenbart förakt för den kroppsliga existensen. De fördjupade sig i syner (Kol 2:18), njöt av kunskapens och vishetens mysterier (Kol. 2:2-3), och sökte utsläcka sinnena med hård asketism och sträng fasta, späkningar samt självförnekelse och förakt för kroppens behov (Kol 2:23). Författaren försvarar tron och förmanar dessa som ”blåser upp sig med sina fåfänga människotankar” och förvränger evangeliet” (Kol 2:18). För dessa församlingsmedlemmar var den andliga världen en mångfald av olika andar som uppfyllde universum. Tydligt är dock att de inte hade för avsikt att ersätta Kristus med dessa andliga krafter som objekt för tillbedjan.[416] Den starka betoningen på fullheten, som författaren lägger här, måste tolkas som att dessa oliktänkande på något sätt ansåg Kristi återlösning som ofullständig och otillräcklig (Kol 2:8-9). En åsikt som uppenbarligen hade förekommit bland medlemmarna, och som betraktades som ett bevis för denna tes, var just att Kristus lidit och dött. Men svaret från författaren var att Kristi lidande inte var ett nederlag, utan tvärtom en seger över motkrafterna. Gud drog ett streck över skuldbrevet och utplånade det genom att spika fast det på korset, samtidigt som han avväpnade härskarna och makterna när han triumferade över dem genom Kristus (Kol 2:13-15). Det är Kristi verk i förhållande till dessa makter i den andliga världen, som hymnen i

[413] Se K-J. Kuschel, *Born before all Time?*, 329.

[414] Se J. G.D. Dunn, “Was Christianity a Monotheistic Faith from the Beginning?” *SJT* 35 (1982), 303-339. Dunn koncentrerar sig i sin hermeneutiska studie på påståenden om Kristus i Kolosserhymnen. Han håller fast vid att hymnen i sin helhet uttrycker den tidiga kristna kyrkans tro på att Guds kreativa aktivitet och Guds försonande aktivitet var förenade. Enligt Dunn menade inte de tidiga kristna att Kristus var den aktiva agenten vid skapelsen eller att han var en preexistent gestalt. Hymnen utrycker i stället att de kristna känner igen Guds kraft som hade förkroppsligats i Jesus Kristus. Samma kraft var en gång aktiv i skapelsen och som nu visade sig aktiv i försoningen.

[415] Forskare pekar på olika förklaringar till heresin i Kolosse; var den gnostisk eller inte? Se exempelvis J. B. Lightfoot, *S.t Paul’s Epistles to the Colossians and to Philemon* (London: Macmillan, 1879); Se även följande bidrag av G. Bornkamm, *“Die Häresie des Kolosserbriefes, Das Ende des Gesetzes*” (München: Chr. Verlag, 1952), 139ff.

[416] Se W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, 150-152. Knox menar att dessa församlingsmedlemmar införde element som innebar nya uttrycksmedel för tillbedjan och utforskande av andliga väsen, som de ansåg existerade i universum och som kunde berika och fördjupa den andliga kunskapen om verkligheten.

Kolosserbrevet 1: 15-20 bekräftar. Här understryker författaren att Kristi verk sker både i skapelsen och vid återlösningen. Men till skillnad mot vad vi möter i 1 Korinthierbrevet, utökas här Kristi verk att också omfatta dessa krafter. I Första Korinthierbrevet skriver Paulus att alla ting till slut skall underläggas och underordnas Kristus (1 Kor 15:27-28). Då skall Kristus tillintetgöra alla fientliga krafter i universum.[417] I Kolosserbrevet däremot betyder ”alla ting” att alla skapade ordningar i himlen och på jorden, osynliga och synliga, skall bli återlösta och försonade.[418] Här betecknas Kristus som huvudet för dessa krafter och makter och de är en del av hans kyrka, vilken är en kosmisk kropp (Kol 1:18). Författaren presenterar en bild av en kosmisk försoning, i vilken han utgår från Kristus i rollen som instrument i skapelsen. Det som framställs underförstått i Första Korinthierbrevet i Paulus ord ”genom vilken allt är till,” blir här i Kolosserbrevet tydliggjort. De krafter, som Kolosserbrevet säger, ger fullheten åt livet, var själva skapade i, genom och för Kristus. Det är i honom som hela skapelsen håller ihop (Kol 1:17; συνέστηκεν). Eftersom instrumentet i skapelsen är preexistent, existerar alla skapade ting och de är förenade i honom, som finns före och bakom alla villkor i den skapade ordningen.[419]

I den andra strofen av Kolosserhymnen beskrivs hur Kristi akt av återlösning och försoning av allting sker ”genom hans blod på korset”(Kol 1:20). Återlösningen har fullkomnats inom den mänskliga historiens ramar och ligger inte inom ramarna för visioner eller spekulationer om invecklade himmelska ordningars beskaffenhet. Skaparen av allt är försonaren av allt. Eftersom allt är skapat genom Kristus och allt finns i honom hade inte den materiella världen någon mörk eller demonisk början. Den som sökte frälsning genom ett strängt förhållningssätt, att vägra handla, att inte smaka eller att inte röra, var inte bara fånge i en meningslös akt av tillbedjan, utan gjorde sig också skyldig till att skymfa Skaparen av allting. Författarens ord var en skarp tillrättavisning till den som samtyckte till heresin i Kolosse. Han betonar också en viktig aspekt av Kristi preexistens, som hör ihop med skapelsen och återlösningen, nämligen den stora glädjen för människan att njuta av livets både essens och existens.

[417] Paulus använder katargeo här, vilket kan betyda tillintetgörande av krafterna; men en mer passande betydelseaspekt av ordet i detta sammanhang torde kunna översättas med: en förstörelse av de oberoende krafterna och ett återställande till deras rätta ordning och plats.
[418] Kol 1: 20; 2: 19; Se följande diskussion hos G.B. Caird, *Principalities and Powers*, 83; Se även A. D. Galloway, *The Cosmic Christ* (New York: Harper, 1951); Se vidare följande diskussion i E. Mc Iver, “The Cosmic Dimensions of Salvation in the Thought of St. Paul,” *Worship* XL (1966), 156-164.
[419] Se följande diskussion hos A. Feuillet,“La creation de l’univers dans le Christ d’après l’épitre aux Colossiens, 1:16a,”*NTS*, XII, 1965, 1ff.

Kristus och visheten

Hos Paulus möter vi ett explicit uttalande om Kristus och visheten; i 1 Kor 1:24 skriver han att Kristus är Guds kraft och Guds vishet. Längre fram i brevet identifierar Paulus Kristus som instrumentet i skapelsen. Skall vi därmed utgå från att Paulus identifierar Kristus med visheten? Sannolikt inte. Paulus synes snarare ersätta visheten med Kristus, men applicerar å andra sidan en del av hennes attribut på honom. Till exempel kallar Paulus Kristus för en ”levandegörande ande”(πνεῦμα ζωοποιοῦν) i 1Kor 15:45. Paulus tolkar Kristus både som Guds bild (2 Kor 4:4) och den siste Adam, i egenskap av en levandegörande ande. Sandelin anför i detta sammanhang en judisk tanke på en himmelsk vishetsgestalt som förklaring till Paulus uttryck ”levandegörande ande.” Här finns en koppling till Paulus judiska tradition; men samtidigt en anknytning till Salomos vishet 9:17-18. I denna passus beskrivs hur Gud sänder den heliga anden från höjden och leder jordens invånare på rätta vägar; genom visheten blir människorna räddade. För Paulus är dock Kristus inte bara en himmelsk gestalt, utan även en jordisk och historisk gestalt, som dog som andra människor (1 Kor 15:21); Kristus är således förbunden med den förste Adam.[420] Frågan är om Paulus är influerad av den alexandrinska vishetstraditionens presentation av visheten, eftersom han framställer den oförgängliga himmelska människan som levandegörande ande och himmelsk urbild. I Salomos vishet 1:6 identifieras nämligen visheten med Guds ande; här framgår även att visheten uppfyller hela världen. Paulus synes knyta an till denna utsaga när han säger att ”allt har han lagt under hans fötter” (1 Kor 15:27). Kristus och visheten framställs också på liknande sätt för korinthierna, genom att båda äger en existens skild från Gud. Men Paulus betonar en viktig skillnad, nämligen att Gud har gett uppdraget åt Kristus att regera till slutet då han skall överlämna makten till Gud (1 Kor 15:24). Både visheten och Kristus är underordnade Gud, och visheten och Kristus ger sig tillkänna genom uppenbarelser. Paulus nämner till exempel i 1 Kor 15:8 att Kristus uppenbarade sig för honom. Han understryker därmed Kristi storhet för korinthierna, genom att Gud har sänt sin son till jorden för att frälsa människorna. Efter sonens död och uppståndelse fullföljs slutligen uppdraget när han upphöjs.[421] Kristus är alltså större än visheten. Detta är poängen med Paulus resonemang till korinthierna: Kristus är inte identisk med visheten, inte heller är han vishetens sändebud, utan

[420] Se K-G. Sandelin, *Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1. Korinther 15* (Åbo: Åbo Akademi, 1976), 24, 47-49. Att Kristus enligt Paulus är en himmelsk människa (v 47) har sin förklaring i att han blev en jordisk människa, men att han därefter uppstod från döden och har återvänt till himlen.
[421] Se H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 38; 100.

han är större och mer än visheten. Paulus tycks snarare ta avstånd från den vishet som Salomos vishet representerar, och demoniserar visheten genom att peka på korset som en dårskap för dem som går förlorade, men som är en Guds kraft för de som räddas (1 Kor 1:18). Har inte Gud gjort världens vishet till dårskap? Frågar Paulus i 1 Kor 1:20. När Paulus nämner att Kristus är Guds vishet gör han detta i ett sammanhang där han förkunnar en Kristus som blivit korsfäst, en stötesten för judarna och en dårskap för hedningarna, men för de kallade, judar och greker, en Kristus som är Guds kraft och Guds vishet (1 Kor 1:23-24). Paulus understryker här Guds egen vishet som uppenbaras i Kristus. Han skriver i v. 30 att Kristus har blivit vår vishet från Gud. Det är en diskussion om Guds vishet kontra världens vishet som Paulus presenterar; men han applicerar endast ett fåtal av vishetens attribut på Kristus. Det tycks som att en del korinthier betraktade visheten som en frälsande gestalt, i enlighet med Salomos vishet 10-11, och att de tolkat Jesus som vishetens sändebud. Detta vänder sig alltså Paulus emot. 1 Kor 10-13 indikerar en uppdelning av olika grupper i församlingen. Några tycks betrakta Jesus på samma nivå med Paulus, Apollos och Kefas: Jesus var i deras ögon ett slags sändebud som de övriga apostlarna. Paulus skriver därför: Vad är Apollos? Vad är Paulus? Och svarar: tjänare som har fört er till tro (1 Kor 3:5). Men Kristus är grunden för allt: ”Genom honom finns ni i Kristus Jesus, som har blivit vår vishet från Gud, vår rättfärdighet, vår helighet och vår frihet.”(1 Kor 1:30-31).

Men hur skall 1 Kor 8:6 tolkas kristologiskt? Paulus nämner inte att Kristus är Guds logos på någon plats i sina autentiska brev; hans brev ger inga indikationer eller antydningar om sådana tankar.[422] Paulus ord i Gal 4:4 har orsakat diskussion huruvida den är en utsaga om preexistens, men även huruvida den aktualiserar frågan om det är visheten eller logos som sänds ut genom Kristus.[423] Dunn understryker att den himmelska visheten i Gamla testamentet handlar om en feminin gestalt och denna kallas aldrig för ”Guds son” i prepaulinsk litteratur.[424] Caird understryker att messiasgestalten förknippades mycket starkt med visheten, men samtidigt var inte visheten en preexistent person.[425] Schürer poängterar att genuin judendom aldrig producerade en teoretisk filosofi i autentisk mening. Filosofin, det vill säga visheten som den presenterade, sysslade i första hand med praktiska religiösa

[422] Dunn sammanfattar: ”Paul and his readers in writing and reading these words may well have thought only of the man Jesus whose ministry in Palestine was of divine commissioning and whose uniquely intimate relation with God was proved by his resurrection, despite his rejection by the stewards of Israel’s heritage.” Se J. D. G Dunn, *Christology in the Making,* 39.
[423] Se J. *Goppelt, Theology of the New Testament*, ed. J. Rolloff (Grand Rapids and London, 1983, 73f.
[424] Se J. D. G. Dunn, *Christology in the Making*, 39f.
[425] ”Wisdom was never regarded as a pre-existent person in judaism.” Se C. B. Caird, *New Testament Theology*, 333-337.

problem (Job, Predikaren). Han menar att Guds vishet handlar i grunden om Guds evighet.[426] Kuschel anser, att eftersom visheten utgår från Guds mun (Jesus Syrak 24) kan visheten identifieras med Guds skapande och livgivande ord.[427] Det är varken spekulation om preexistens, inte heller handlar det om mytologi, men samtidigt är det inte heller fråga om en systematisk traktat, utan snarare en teologisk och undervisande apologetik som vi möter hos Paulus. Att visheten skulle kunna kopplas samman med Guds skapande ord utifrån Paulus egna ord, låter sig inte göras i detta fall, eftersom vi inte har klara belägg för att Paulus skulle följa Jesus Syraks linje. Vi har endast Paulus egna ord, som kopplar Kristus mycket starkt till Guds vishet. Denna Guds vishet ställs parallellt med rättfärdighet, helgelse och frälsning (1 Kor 1:30). Men Kristus i egenskap av Guds vishet (1Kor 1:30; 2:7) utgör inte en parallellgestalt till den personifierade visheten i vishetstraditionen.[428]

Bildspråket i Kol 1:15 har tydliga känningar med Salomos vishet 7:26, men samtidigt kan detta sätt att uttrycka sig spåras till en messiansk bildvärld; i synnerhet när det gäller beskrivningar av majestäter i den antika främre orienten.[429] Murphy menar att gestalten i Ords 8 handlar om Guds vishet som är uppenbar i hans skapelse.[430]Ords 3: 19-20 understryker detta: ”Med vishet lade Herren jordens grund, han spände upp himlen med insikt.”Senare judiska författare uppfattade denna personifikation av visheten som ett litterärt stilgrepp och använde ofta parallelltermer. I 11Q5. 26:14 står till exempel: Välsignad är han som skapade jorden med sin styrka, då han grundade världen med sin vishet, med sin kunskap spred han ut himlarna.[431] Vi läser i Salomos vishet att Herrens ande uppfyller världen och håller samman allt(1:7), samt att Gud skapat allting genom ordet (9:1). Jesus Syraks vishet skriver: ”Jag är den som utgick ur Högstes mun, som en dimma höljde jag jorden” (24:3). Men det är föga sannolikt att författaren här skulle mena att visheten gick fram som en kraft från Gud, utan att författaren i stället använder en metafor för det faktum att Guds kunskap genomtränger varje

[426] Schürer skriver: “Eternity of the Wisdom of God is a priori none other than the eternity of God himself.” Se E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi: Die inneren Zustände* Bd III (Leipzig: Hinrichsische Buchhandlung, 1909), 212.
[427] Se K-J. Kuschel, *Born before Allt time?* 199. Kuschel hänvisar till Jesus Syraks vishet 24 och menar att visheten här inte är en gudomlighet vid sidan av Gud, utan hon framgår klart ur Guds mun och därmed står det klart att det handlar om just Guds skapande och livgörande ord. Språket hos Jesus Syrak är vidare helt igenom mytologiskt, vilket ytterligare understryker en poetisk presentation där Guds ord är förklädd till vishet.
[428] Se K-G. Sandelin, *Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1. Korinther 15*, 147.
[429] Se S. McDonough, *Christ as Creator*, 175-176. McDonough menar att vishet är något Kristus ger till sitt folk på samma sätt som ha ger dem fred och kärlek. McDonough pekar på orden i Kol 3:14-16 som indikerar detta.
[430] Se R. E. Murphy, “The personification of Wisdom” i J. Day, R. P. Gordon och H. G. M Williamson (eds), *Wisdom in Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 225. Jämför i synnerhet med den klara personifikationen med parallellgestalten i Ords.9:13-18.
[431] Se även 1QH9.13-15.

del av skapelsen.[432] Visheten tycks syfta på Guds vishet snarare än att den syftar till en självständig oberoende hypostas vid sidan av Gud, vilket framgår av författarens fria användning av substitut till visheten som ande och logos. För det andra har Salomos vishet en hellenistisk färg, men är likväl i grunden judisk. Beskrivningen av visheten som en frälsare i Salomos vishet 10 har sannolikt inte spelat en viktig roll för tidiga kristna, enligt Cox.[433] Jes 11:2 synes ha haft en större betydelse för judiska exegeter när det gäller messias koppling till visheten: ”Han är fylld av Herrens ande, vishetens och insiktens ande, klokhetens och kraftens ande, kunskapens och gudsfruktans ande.”[434] Senare judiska författare följde denna linje av en kommande messias och framhöll vishetens koppling till messias.[435] Det lutar åt att tidiga messiastroende utarbetade en enklare formel, nämligen att Jesus i egenskap av messias ägde Guds vishet och att han ägde den till fullo.[436] En forskare som noterar detta är van Roon, som skriver att Paulus teologi inte är grundad på en identifikation av Kristus och visheten, i enlighet med hur den beskrivs i vishetslitteraturen. Paulus är endast förtrogen med en traditionell koppling mellan messias och Guds vishet.[437] Hengel observerar gammaltestamentliga texter där messias beskrivs som en rättvis domare och syndfri härskare, beskyddare av Guds lag, samt lärare för sitt folk.[438] I Kol 2:3 förekommer denna uppfattning att Jesus har Guds vishet till fullo: ”I honom finns vishetens och kunskapens alla skatter gömda.”(ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι).[439]Då vi konstaterar att Salomos vishet 7 och dess beskrivning av visheten som Guds bild och strålglans har influerat Kolosserhymnen till viss del, fungerar detta endast ifall tidiga messiastroende redan hade accepterat Jesus som delade den gudomliga identiteten med Gud. I denna hymn är det bildspråket i Gen 1 samt messianska psalmer som återspeglas tydligast. När anden introduceras i Gen 1:2 är det Guds ord som skapar världen: Gud befaller och det

[432] Se S. McDonough, *Christ as Creator*, 79.
[433] Se R. Cox, *By the same Word*, 83-84.
[434] Jes 11:2, MT: ונחה עליורוח יהוה רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת יהוה LXX: καὶ ἀναπαύσεται ἐπ’ αὐτόν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας.
[435] Se S. McDonough, *Christ as Creator*, 83. Salomos psalmer parafraserar Jesaja 11: ”Gud gjorde honom stark i den heliga anden och vis i kunskap med styrka och rättfärdighet.”(Min översättning); Se även *The Old Testament Pseudepigrapha.*2 vols. ed. J.H. Charlesworth (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985), 668.
[436] Kolosserbrevets författare gör en viktig markering av vishetens funktion hos messias i Kol 2:3.
[437] van Roon skriver: ”Paul’s Christology is not based on an identifikation of Christ with the Wisdom of God which is described in the wisdom literature. He is familiar only with the traditional relation between the Messiah and the wisdom of God.” Se A van Roon, “The Relation between Christ and the Wisdom of God according to Paul,” *Novum Testamentum* 16 (1974), 207-239.
[438] Hengel skriver: ”Not only righteous judge and sinless ruler, but also, as the custodian of God’s law, the teacher of his people, whose administration of justice attains independent significance as teaching.” Se M. Hengel, “Jesus as Messianic Teacher of Wisdom and the Beginnings of Christology”, 97.
[439] Orden i Kol 2:3 anknyter till Jesaja 45:3: ”Jag ger dig skatter, dolda i mörkret, gömda rikedomar.”

sker.[440] Det understryker en akt av Guds befallande genom talandet, snarare än ett hypostatiskt ord.[441] En liknande dynamik återges i Ps 33:9: ”Han talade och allt blev till, han befallde och det skedde,”[442] och i Ps 147: 18:”Han sänder sitt ord, och isen smälter, han andas, och vattnet strömmar.”[443] Memra i Targumerna är exempel på ordet som gudomligt uttryck. Hayman har visat att memra inte är en hypostas, utan är snarare ett sätt att tala om Gud, vilkens namn är יהוה i betydelsen ”jag skall vara där,”med syftning på hans närvaro hos sitt folk i forntid och nutid, i skapelsen och i historien.[444]

Kolosserbrevets hymn är i sig en spegling av tidiga messiastroendes bild av Jesus Kristus och synes inte vara inte uppbyggd på vishetskristologi, eftersom dess bakgrundstext och bildspråk sannolikt utgår från Genesis 1, samt att den även återspeglar messianska psaltarpsalmer. När anden inträder i handlingen i Genesis 1: 2 är det Gud som skapar världen genom sitt ord, vilket visar att det snarare handlar om Guds talande. Detta bildspråk återspeglas även i Ps 33:9, 147:18 samt Salomos vishet 9:1. Med hänvisning till vår diskussion i studiens Inledning över vishetens och logos historiska utvecklingslinjer, samt i enlighet med diskussionen ovan, betyder detta att vi här i Kolosserhymnen möter en kategori som handlar om Guds livgivande och skapande ord. Då hymnen tillkännager att allt i himlen och på jorden skapades genom Kristus, pekar allt detta sammantaget på att det handlar om att författaren laborerar utifrån den teologiska kategorin Guds ord. Författaren har influerats av vishetslitteraturens poetiska stil- och formspråk; på detta sätt har vishetslitteraturen spelat en roll för författarens sätt vid skapandet av hymnen. Kristus är det ord genom vilket Gud skapar allt i himlen och på jorden. Kristus är Guds ord och beskrivs som Guds avbild och förstfödd, vilken innehar funktionen av Guds aktiva instrument, genom vilket Gud skapar kosmos. Kristus återspeglar Guds väsen i betydelsen att han delar Faderns gudomliga natur, eftersom han har framgått ur Guds väsen. Det framgår att skapelseberättelserna i Genesis 1 är den text som Kolosserbrevets författare framför allt utgår från och alluderar till. Kolosserhymnen utgör enligt denna tolkning en lovsång till Kristus i hans egenskap av det instrumentella ordet, genom vilket Gud skapade allt. Vid sidan av Genesis 1 tillkommer Psaltaren 33:9 och 147:18 som viktiga

[440] Gen 1:2, MT: ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור LXX: Γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς.
[441] Se H-F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des Hellenistischen och Palästinischen Judentums*: ”Mit diesen Aussagen ist noch keineswegs der Weg zu einer Hypostasierung des ”Wortes” beschritten; das Wort Gottes hat hier noch keinen statischen Charakter, sondern ist vielmehr dynamisch im Sinne des ”sprechens” Gottes Verstanden.”
[442] Ps 33:9, MT: כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמד LXX: Ps 32:9: ὅτι αὐτὸς εἶπεν, καὶ ἐγενήθησαν, αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ ἐκτίθησαν.
[443] Ps 147:18, MT: ישלח דברו וימסם ישב רוחו יזלו מים Ps 147:7, LXX: ἀποστελεῖ τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ τήξει αὐτά. Πνεύσει τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, καὶ ῥυήσεται ὕδατα.
[444] Se R. Hayward, *Divine Name and Presence: The Memra* (Totowa, NJ: Allanhead, Osmun, 1981), 20.

bakgrundstexter. Från tidig judendom föreligger vidare textmaterial som betonar Guds talande och Guds ord i samband med skapandet av kosmos i Genesis.[445]

Sammanfattning

Tron på preexistens utvecklades inom judekristna cirklar, eftersom tankar om preexistens redan fanns i judisk tradition, vilket Bereshit Rabbah indikerar. Genesis skapelseberättelser utgör ett viktigt bakgrundsmaterial liksom vishetslitteraturen när det gäller skapelsen. Distinktionen, som understryker att visheten fanns i Kristus men att Kristus inte identifieras med visheten, är viktig. Tidiga judiska texter synes understryka visheten som en litterär personifikation (Jub.12:4; Sib. Or.1:19; Sib. Or. 3:20; Baruk 14:17; Jos. Asen. 12:2; LAB 60.2:2, Manasses bön, 3; Test. Abr. 9:6). Dunns teser att preexistens inte förekommer i de tidiga nytestamentliga skrifterna övertygar inte. Han lyckas inte motsäga det faktum att texterna indikerar en tidsaspekt av ett före och ett efter, det vill säga en himmelsk och en jordisk existens hos Kristus. Kuschels slutsats att preexistens inte förekommer i NT:s tidiga texter har ingen bäring, eftersom den utgår från tesen att det inte förekommer tillräckligt utarbetade och uttrycksfulla texter om preexistens. De korta referenserna över preexistens i Paulus autentiska brev är tvärtom tecken på att idén var spridd och känd. Paulus introducerar inte tron på Kristi preexistens och han finner ingen anledning att förklara den, eftersom den redan var allmänt känd. Allt pekar därmed på att idén om preexistens framstod mycket tidigt i den messianska rörelsen. Det är inte spekulativa intressen utan djupt religiösa övertygelser om Jesu Kristi unika status och roll, som ligger bakom idén om preexistens. Textavsnitten om preexistens speglar en övertygelse hos Paulus och den kristna rörelsen om Kristi ursprung i Gud, och om hans existens före skapelsen; detta framgår i Fil 2:6-8 och 2 Kor 8: 9. Texten i 1 Kor 8:6 visar på Kristus som den transcendente i rollen som det gudomliga instrumentet i skapelsen och försoningen. Beträffande teologin bakom 1 Kor 8:6, pekar allt mot att Paulus betraktar Guds vishet i Kristus; hans ord i 1 Kor 1:24, att Han är Guds vishet och utläggningen över klippan i öknen i 1 Kor 10:1-4 pekar på detta. I Kol 1:15-20 framträder

[445] Se H. F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des Hellenistischen und Palästinischen Judentums*, 219. Medan anden introduceras i Gen 1:2, handlar återstoden av kapitlet mera om Guds akt av talande, som skapar och formar världen. Weiss skriver: ”Mit diesen Aussagen ist noch keineswegs der Weg zu einer Hypostasierung . . . beschritten: das Wort Gottes hat hier noch keinen statischen Charakter, sondern ist vielmehr dynamisch im Sinne des ”Sprechens” Gottes verstanden.”

idéer och språkliga uttryck från LXX:s vishetslitteratur, men det synes dock som att brevets författare utgår från Guds talande och ordet. Det är författarens anspelning till Gen 1 om Guds skapande och levandegörande ord som pekar på detta. Från Gen 1 kommer hymnens utläggning att Kristus är Guds bild (εἰκών) av Faderns härlighet (δόξα). Kolosserhymnen utgår även från Ps 33:9 och 147:18.

KAPITEL TRE

Synoptikerna

Med utgångspunkt i de synoptiska evangelierna diskuterar Gathercole Jesu preexistens i sin studie, The Preexistent Son, och hävdar att tron på Kristi preexistens framgår implicit i dessa texter.[446] Gathercoles tolkningslinje i denna fråga är ifrågasatt i forskarvärlden. Det som emellertid talar för preexistens i synoptikerna är det sätt som Jesus uttalar sig på. Gathercole noterar att Jesu uttalanden liknar änglarnas sätt att uttala sig. Det är främst hur Jesus uttrycker syftet med att han har trätt fram och hur han ska genomföra sin uppgift som indikerar preexistens. Vid en jämförelse med profeterna, och det sätt som de uttalar sig på, observerar Gathercole en skillnad mellan hur dessa sänds av Gud för att framföra ett budskap med det sätt som Jesus sänds ut att förkunna ett budskap. Jesus och änglarna uttalar sig på ett annat sätt i förhållande till profeterna, vilket leder till att vi kan dela in sändningar i olika kategorier.[447] Hampel observerar att de satser som handlar om Jesus och änglars sändningar från en himmelsk sfär till en jordisk, är konstruerade som infinitivsatser med final betydelse. Vi finner exempel på sådana satser i Matt 9:13: ”Jag har inte kommit för att kalla rättfärdiga, utan syndare;”[448] i Markus 10:45: ”Människosonen har inte kommit för att bli tjänad, utan för att tjäna;”[449] och i Lukas 12:49: ”Jag har kommit för att tända en eld på jorden.”[450] Jesus understryker här att han kommit till jorden i syfte att utföra en handling och han antyder att han har kommit från en annan tillvaro, en annan existens.[451] Gathercole jämför med en tradition som börjar mycket tidigt med referenser till Daniels bok. Denna formel är inte allmänt använd i tidig judendom av mänskliga gestalter, utan refererar enbart till himmelska

[446] Se S. J. Gathercole, *The Preexistent Son, Recovering the Christologies of Matthew, Mark and Luke*, 293-297.
[447] Se S.J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 83-85.
[448] Matt 9:13: οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.
[449] Mark 10:45: καὶ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι.
[450] Πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γὴν. Bland Qumranskrifterna förekommer texter som beskriver messias framträdande på jorden, och i dessa används verbet בוא i samband med messias framträdande. Till exempel I 4Q252 5.3 בוא משיח אהרן וישראל (När Arons och Israels messias kommer). Vidare I 1 QS 9.11 (עד בוא נביא.(Till dess då det skall komma en profet). I CD 7.18-19 läser vi: הבא דמשק (Stjärnan är lagens uttolkare som skall komma till Damaskus); samt i 4Q88 9.5-6 läser vi orden: כי בא לשפט את כל מעשה ”Och må de prisa Herrens namn, eftersom han skall komma och döma; i 1 QpHab 7.12-13 läser vi följande: כיא כול קיצי אל יבואו לתכונם (Ty alla Guds tidsåldrar skall komma i rätt tid)-Min översättning.
[451] Se V. Hampel, *Menschensohn und historicher Jesus* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990), 210:”Sieht man zunächst noch von der (Schein-) Ausnahme Mt. 11: 19b par Lk. 7: 34 ab sind sie alle infinitivisch konstruiert, wobei die Infinitive die finale Bestimmung ausdrücken…”

gestalters visit på jorden och syftet med denna visit. Därför är det viktigt att jämföra dessa judiska traditioner med Jesu uttalanden.[452] Dessa uppenbarelser av änglar konstituerar paralleller som ligger närmare den synoptiske Jesu uppenbarelse. Detta element hos Jesus har inte blivit tillräckligt uppmärksammat i analysen över yttranden"jag har kommit" (ἦλθον), vilket får till följd att Jesu existens före sitt inträde på jorden inte uppmärksammats tillräckligt av forskningen.[453] Argumentet att det är syftet som pekar på preexistens liknar Cairds diskussion i analysen av Fil 2:6-8. Caird betraktar den som en av de tydligaste indikationerna på en personlig preexistens i Nya testamentet, då den identifierar en frivillig akt hos Kristus i inkarnationen.[454] Syftet pekar på en existens som ligger i tiden före Jesu inträde på jorden. Den yttersta aspekten av uttalanden som pekar på en bakgrund av preexistens, är det tydliga målet för Jesu ankomst i världen. En demon säger till Jesus: "Har du kommit hit för att plåga oss i förtid?"[455] Grekiskans ὧδε här har varken geografisk eller lokal betydelse, utan understryker en aspekt av Jesu närvaro här och nu.[456] Den grammatiska formen pekar mot en frivillig akt i sändningen till jorden med ett syfte, och parallellen med änglarna understryker att det är himmelska väsen som gör sådana uttalanden, när det är fråga om att komma till jorden. Jesu sändningsuppdrag understryks på flera ställen i synoptikerna, exempelvis i Matt 15:24: "Jag har inte blivit sänd till andra än de förlorade fåren av Israels folk;"[457] i Lukas 4:43: "Jag måste förkunna budskapet om Guds rike bland de andra städerna också. Det är därför jag har blivit utsänd."(ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην). Vidare uttrycket: "den som har sänt mig,"(τὸν ἀποστείλαντά με) i Matt 10:40; Mark 9: 37; Luk 9:48; 10:16. Den synoptiska formeln, "Jag har kommit" pekar mot en övertygelse om Jesu preexistens hos evangelisterna och mottagarna, och denna formel är ett starkt indicium för en sådan kristologi i de tre första evangelierna.[458]

Berättelser om profeterna Jesaja, Jeremia och andra beskriver sändningar av jordiska människor för att utföra uppdrag enligt Guds beslut. I Gen 24:40 däremot berättas om hur Gud sänder en ängel till Abrahams tjänare:"Abraham svarade: Herren, som jag alltid har hållit mig till, skall sända sin ängel med dig och göra din färd lyckosam, så att du kan ta dig en

[452] Se S.J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 83-85. Gathercole är inte ensam om denna iakttagelse utan ett antal forskare har identifierat att uttalandena "Jag har kommit" ofta följs av en sats som uttrycker syftet, vilket bland andra Hampel, citerad ovan, konstaterat.
[453] S.J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 189.
[454] Se G.B. Caird, *New Testament Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 279.
[455] Matt. 8:29: τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς.
[456] Se S. J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 84.
[457] Matt. 15:24: οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ισραήλ.
[458] Se S.J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 83.

hustru åt min son från min släkt och mitt fädernehem.[459] I Num 20:16 sänder Gud ängeln som ledde det israelitiska folket: ”Han sände en ängel och förde oss ut ur Egypten.[460]. I Dan 10:11-12 står: ”Daniel, du högt älskade, sade han till mig, ge noga akt på det jag har att säga dig: res dig upp! Nu har jag sänts till dig. När han talade till mig reste jag mig darrande. Han fortsatte: ”Var inte rädd, Daniel. Ända sedan den dag du började söka efter insikt och ödmjuka dig inför din Gud har dina ord blivit hörda. För dina ords skull har jag kommit.”[461] Gathercole menar att uttalandena av Jesus och änglarna som ”blivit sänd” borde tolkas på samma sätt som ”jag har kommit.” I Markus 12:6 står: ”Nu hade han bara en, sin älskade son, och honom sände han som den siste.”[462] Karaktären av detta ord υἱόν pekar mot Jesu himmelska identitet som Guds son.[463]

Gathercoles diskussion är intresseväckande men samtidigt föreligger flera frågetecken med hans slutsatser. Den första frågan är om det är rimligt att bygga en tes på ett yttrande av Jesus i formen av ”jag har kommit” med final betydelse, därför att detta sätt att uttala sig skulle förekomma bland andra himmelska väsen, som änglarna i den bibliska litteraturen, och att ett liknande uttalande av Jesus därmed skulle vara ett bevis för hans himmelska härstamning. Gathercole skiljer mellan engångsuppdrag och uppdrag som innebär ett livslångt tjänande. Vid en konsultation av utombibliska antika texter framkommer till exempel att den judiske författaren Josephus använder liknande sätt att uttrycka sig. I De Bello Judaico 3. 400 hävdar Josephus att han talar med gudomlig auktoritet när han profeterar om Vespasianus, genom att säga: ”Jag har kommit (ἥκω) till dig som ett sändebud med stora nyheter.”[464] Dunn pekar på flera svagheter med denna tolkning av uttalandena ”jag har kommit”, att de skulle utgöra bevis för Jesu himmelska härkomst, eftersom Gathercole lägger för mycket betoning på distinktionen mellan ett engångsuppdrag och ett livslångt tjänande. Gathercoles resonemang utgår från änglarnas sätt att uttrycka sig som är i linje med Jesu sätt att uttrycka sig. Men Gathercoles exempel visar sig även kunna hänföras till kategorin av samma slag, det vill säga engångsuppdrag och inte ett livslångt tjänande. Vi har dessutom ett exempel i Mark 9:11-13 som handlar om Johannes döparen som ett ”kommande” av profeten Elia, vilket alluderar till Malaki 3:1-2; 4:5-6. Här handlar det om Johannes döparens framträdande, som är tänkt att

[459] Gen 24:40, MT: מלאכו אתכ והצליח דרככ ולקחת אשה לבני ממשפחתי ומבית אבי ויאמר אלי יהוה אשר התהלכתי לפניו ישלח
[460] Num 20:16, MT: וישלח מלאכ ויצאנו ממצרים והנה אנחנו בקדש עיר קצה גבולכ
[461] Dan 10:11-12, MT: כי עתה שלחתי אליכ ויאמר אלי דניאל איש חמדות הבן בדברים אשר אנכי דבר אליכ ועמד על באתי להבינכ; עמדכ כי עתה שלחתי אלכ ובדברו עמי את הדבר הזה עמדתי מרעיד| ויאמר אלי אל תירא דניאל כי מן היום הראשון אשר נתת את לבכ להבן ולהתענות לפני אלהיכ נשמעו דבריכ ואני באתי בדבריכ
[462] Mark 12:6: ἔτι ἕνα εἶχεν υἱόν ἀγαπητόν ἀπέστειλεν αὐτόν ἔσχατον πρὸς αὐτοὺς λέγων ὅτι ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου.
[463] Se S.J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 145.
[464] Se J. Dunn, *RBL* 04/2007, sid 2: Society of Biblical Literature; www.bookreviews.org/subscribe.asp.

vila på ett gudomligt beslut.[465] Men det betyder samtidigt inte att Johannes döparen har haft en pretemporal existens. I Matt 11:3, där Johannes döparen vill veta om Jesus är den som ska komma, utgör ett annat intressant exempel. Syftar Johannes döparen här på en himmelsk gestalt eller syftar han på en gestalt utsänd på gudomligt uppdrag? Justinus skriver till exempel att messias uppfattades vida omkring som en människa född av människa.[466] Överensstämmelsen mellan ”jag har kommit” och ”jag har blivit sänd” skulle kunna fungera i betydelsen av ”utsänd på gudomligt uppdrag”, vilket gällde för exempelvis profeterna. Det är således tveksamt om satsen ”jag har kommit” med säkerhet skulle indikera Jesu himmelska ursprung. Uttrycket förutsätter inte heller att personen måste komma någonstans ifrån; detta uttryck kan helt enkelt handla om ett allmänt sätt att tala under antiken, vare sig det gäller för om en persons framträdande har förutsagts, eller om det skulle röra sig om ett gudomligt uppdrag. Men det som talar till Gatherscoles fördel med ett uttalande som ”jag har kommit” är dock hans betoning på uppdragets finala betydelse, att det föreligger ett syfte med Jesu framträdande, vilket överensstämmer med änglarnas framträdande och hur de presenterar sitt uppdrag med betoning av uppdragets syfte inom den bibliska ramen.

Jesus och visheten

När det gäller frågan om vilken roll visheten spelar i synoptikerna, menar Gathercole att visheten som teologisk kategori har överdrivits.[467] Dunn å sin sida pekar på utsagor i vishetslitteraturen som understryker vishetens självständiga roll.[468] Att Jesus var preexistent

[465] Se J. D. G. Dunn, *RBL* 04/2007, sid 3: Society of Biblical Literature; www.bookreviews.org/subscribe.asp.
[466] Justinus Martyren, *Dialogen med Tryfon*, 49.
[467] Se S. J. Gathercole, The Preexistent Son, 209. Se även diskussionen i G.B. Caird, *New Testament Theology*, 340-344. Caird pekar i detta sammanhang på den stora skillnaden mellan en preexistent personifikation och en preexistent person.
[468] Se Dunns diskussion i sin recension av Gathercoles bok i *RBL* 04/2007. Dunn intar en kritisk hållning till Gathercoles behandling av frågan om den tidiga judendomens syn på visheten som en distinkt och oberoende enhet skild från Gud, att denna hållning inte förekom i denna tradition, och att den är överdriven. Dunns skriver: ”Let’s dispense with Jewish subtleties in how to cenceive of the divine presence and activity in the world! Let’s press for a crudely straightforward, ’simple,’ conceptualization of Jesus as ’an actually pre-existent person or being”! Dunn pekar vidare på följden av Gathercoles resonemang, att det blir möjligt att betrakta paralleller till Jesus som inkarnerad, till exempel en sådan gestalt som Simon ben Onia, som beskrivs som en gestalt som förkroppsligar visheten i Jesus Syraks vishet 50, eller vidare till exempel Sara som representerar visheten hos Filon, eller ytterligare ”identifikationen” av visheten som Tora i Jesus Syraks vishet och i Baruk. Samtliga dessa

är ett problematiskt uttalande, men om Gathercole hade skrivit att messias var preexistent, hade det varit ett mer relevant uttalande. Det är vidare tveksamt att anta att Jesus var oberoende av Gud. Det är mera sannolikt att messias var ett distinkt och självständigt väsen, men inte att messias var oberoende av Gud. Gathercole använder olika termer och uttryck över den preexistente Jesus som ”as a person”, och ”having actual prior existence,””personal preexistence,” ”an actually pre-existent person or being,” ”a transhistorical persona.”[469] Gathercole fördjupar inte sin diskussion om vad de uppräknade aspekterna på Jesu preexistens innebär.

Det finns knappast något av den form av vishet vi finner i Första Henoksboken 42 i de synoptiska evangelierna.[470] Däremot förekommer flera exempel på vishetsmotiv i samband med hur Jesus porträtteras i de synoptiska evangelierna.[471]Vi har i Matt 11:28-30 exempel på vishetsmotiv som Jesus alluderar till: ”Kom till mig ni alla som är tyngda av bördor, jag skall skänka er vila. Tag på er mitt ok och lär av mig som har ett milt och ödmjukt hjärta, så skall ni finna vila för er själ. Mitt ok är skonsamt och min börda är lätt.” I Matt 23:34 förekommer vishetsmotiv: ”Därför skall jag sända er profeter, visa män och skriftlärda. Somliga av dem kommer ni att döda och korsfästa och andra kommer ni att piska i era synagogor och jaga från stad till stad.” Gathercole får visst stöd av Caird beträffande diskussionen över Jesus och visheten. Men Caird understryker att frågan är mer komplicerad än man i förstone anser.[472] Flera forskare hävdar att det finns en identifikation av visheten som hör ihop med Jesu preexistens utifrån Matt 11:28-30, exempelvis Stauffer, Merklein och Christ.[473] Hammerton-Kelly diskuterar i en studie preexistens, visheten och människosonen och hur denna idé kan

---

tre exempel ska således förkastas. Det blir följden av Gathercoles slutsatser. Dunn menar att Gathercoles resonemang och tolkningar därmed har uppenbara brister.

[469] Se S. J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 5-6; 8; 209; 218 not 23.

[470] The Book of 1 Enoch, A New Eng. Version by M. Black (Leiden: E.J: Brill, 1985), 46.: ”Wisdom found no place where she might dwell. And her dwellingplace came to be in heaven. Wisdom went forth to make her dwelling among the children of men and found no dwellingplace. Wisdom returned to her place and became established among the angels. And iniquity went forth from her chambers, those she did not seek she found and dwelt among them as rain in a desert and dew on a thirsty land.”

[471] Se R. Pregeant, ”The Wisdom Passages in Matthew’s Story,” *SBLSP* (1990) 469-493.

[472] Se G.B. Caird, *New Testament Theology*, 340-344. Vishetslitteraturen visar prov på många exempel där visheten i poetiska ordalag framställs som ett eget distinkt väsen, skapat av Gud i tidernas begynnelse. Men samtidigt förekommer perikoper i denna vishetslitteratur där författarna skriver att visheten snarare hör ihop med Gud som ett attribut, det vill säga att visheten är ett av många attribut hos Gud. Visheten framställs vidare med en funktion av undervisande, och att visheten är fostrande och danande av människans karaktär. I Jesus Syraks vishet avslutar författaren med att visheten står att finna i Tora.

[473] Se E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments* (Gütersloh: Mohn, 1948), 106-109. Se även H. Merklein, ”Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom Präexistenten Sohn Gottes”, 33-62; Se vidare F. Christ, *Jesus-Sophia: Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (Zürich: Zwingli Verlag, 1970), 119.

spåras i Nya testamentet.[474] Christs tes vilar på vishetsmytologin i Jesus Syraks vishet, där han finner en stark koppling till kallelsen där den feminina visheten kallas ut: ”Jag är den som utgick ur den Högstes mun . . . Jag ensam har vandrat runt himlens krets och strövat genom avgrundens djup . . . Då gav världens skapare mig sin befallning, han som skapat mig lät mig få en varaktig boning. Av evighet, från begynnelsen är jag, skapad av honom och jag skall aldrig i evighet förgås” (Jesus Syraks vishet 24:3, 5,8). Vidare säger visheten: ”Kom till mig ni som längtar efter mig, och mätta er med vad jag har frambragt. Att tänka på mig är ljuvare än honung, att äga mig är förmer än honungskakans sötma” (Jesus Syraks vishet 24:19). Men visheten säger vidare: ”Kom hit till mig ni olärda och bli gäster i lärdomens hus. Varför lider ni ännu brist på detta, varför låter ni era själar törsta så . . . Böj nacken under oket, så skall era själar få lärdom . . . Se på mig: en kort tid ansträngde jag mig, och jag har vunnit stor frid” (Jesus Syraks vishet 51:23-27). Detta ligger i linje med kallelsemönstret i Matt 11:28-30 och det är tydligt förenat med preexistens.[475] Det är i synnerhet Jesus Syraks vishet 51:23-27 som skulle kunna utgöra bakgrundsmaterial till Matt 11. Nämnda paralleller synes antyda något slags beroende av vishetstraditionen; att Jesus alluderar till dessa texter är tydligt och synes stödja forskarnas slutsatser om preexistens. Men problemet är att Matteus 11 använder endast några enstaka motiv ur vishetstraditionen. Stanton och Johnson förenas i sin kritik och uppmärksammar tre problem för denna vishets-kristologiska tolkning av Matt 11.[476] Det första problemet visar sig i att orden, som utgör referens till Jesus Syraks vishet i Matt 11, är otillräckliga som grund för en slutsats. Det andra problemet är att det inte finns någonting av substans i Jesus Syraks vishet, som är jämförbart med de två av de viktigaste satserna i Matt11:28-29, enligt Stanton.[477] Det tredje problemet som är avgörande för både Stanton och Johnson är att visheten porträtteras i Jesus Syraks vishet i feminina termer. Det är inte trovärdigt att denna bildvärld betraktades som betydelsefull, eftersom Jesus identifierade sig själv mycket starkt som sonen.[478] Gathercole anser att även om det finns grund för visheten i Matt 11 som pekar på en identifikation med visheten, medför detta samtidigt inte att preexistens föreligger här.[479]

---

[474] Se R. G. Hammerton-Kelly, *Preexistence, Wisdom and the Son of Man; A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament.* Cambridge: Cambridge University Press, 1973).
[475] Se F. Christ, *Jesus Sophia*, 100-119.
[476] Se G.N. Stanton, “Salvation proclaimed X: Matthew 11:28-30: Comfortable Words?” *Exp T* 94 (1982-1983), 3-9. Se också följande studie, M.D. Johnson: “Reflections on a Wisdom Approach to Matthew’s Christology.” *CBQ* 36 (1974), 44-64.
[477] Se G.N. Stanton, Salvation proclaimed, 6.
[478] Se M.D. Johnson, “Reflections on a Wisdom Approach to Matthews Christology”, 44-64.
[479] S. Gathercole, *The Preexistent Son*, 209.

I Mark 12:35-37 ligger betoningen på att Jesus först och främst är Guds son, och inte en betoning på Jesus som Davids son. Detta stämmer väl överens med evangeliernas Jesus i enlighet med Ps110:1som stödjer idén att messias inte kan vara Davids son; även vers 3-4 är ett stöd för en preexistent messias. Ps 110:3 i den hebreiska bibeln skriver: ”Villigt samlas ditt folk i dag då makten blir din. På heliga berg har jag fött dig som dagg ur gryningens sköte.”[480] Schaper menar att den sista meningen i psalm 110:3 anspelar på messias preexistens.[481] Frälsarens födelse före skapelsen är en spegelbid av överhögheten och upphöjdheten i samband med händelserna i slutet.[482] Berättelsen om messias födelse i urtiden, i tiden före skapelsen, har en parallell i Första Henoksboken 48:3: ”And before the sun and the signs were created, before the stars of the heavens were made, his name was named before the Lord of spirits.” Här nämns hur hans namn uttrycktes. Även i Ps 72:17 finns en parallell: ”Må hans namn leva för alltid, föras vidare så länge solen lyser.”[483] En del forskare värderar namngivande som vi finner i Första Henoksboken inte lika högt som en urtida födelse, som till exempel Ps 110/109 omnämner. Men i den bibliska kontexten hör båda händelserna intimt samman som en enhetlig akt, exempelvis i Matt 1:21: ”Hon födde en son och gav honom namnet …”[484] I LXX Ps 109:3 finns en referens till preexistens, men även i LXX Ps 109:4 läser vi (SB110:4): ”Herren har svurit sin ed som han inte skall bryta: Du är präst för evigt i Melkesedeks efterföljd.”[485] Bland tidiga messiastroende synes detta uttryck ha fungerat som ett underförstått bevis på Kristi preexistens. Det som understryker ett sådant antagande är texter i Heb 6 och 7; särskilt i kap 6:20, där författaren använder Ps 109:4 som en referens till Kristus.[486] Ps 109:1 i LXX utgör grunden för Mark 12 för att understryka att, eftersom Kristus

[480] Ps 110:3, MT: עמך נדבת ביום חילך בהדרי קדש מרחם משחר לך טל ילדתיך / LXX Ps 109:3: ἐν δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων, ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε:μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ.

[481] Se J. Schaper, *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT; Tübingen: Mohr, 1995), 104.

[482] Denna uppfattning är också helt i linje med den tidiga judendomens idé av sluttid och urtid.

[483] LXX Ps 71:17: πρὸ τοῦ ἡλίου διαμενεῖ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Targumerna till Ps 71: 17 är tydligare angående preexistens på denna punkt än LXX, enligt Schaper, *Eschatology in the Greek Psalter*, 94-95.

[484] Matt 1:21: τέξεσται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ιησοῦν. Vi möter i både Gamla och Nya testamentet berättelser som skildrar födelse och namngivandet samtidigt, till exempel i 1 Sam. 1: 20: ”När året var till ända hade hon fött en son. Hon gav honom namnet Samuel.” Och i Matt. 1: 21talar en ängel till Josef i en dröm: ”Hon skall föda en son och du skall ge honom hamnet Jesus, ty han skall frälsa sitt folk från deras synder.”

[485] LXX: 109:4: ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται, Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατά τὴν τάξιν Μελχισεδεκ.

[486] Se även den himmelska identiteten i 11Q13. Se J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran, Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran.* (WUNT; Tübingen: Mohr, 1998), 389-412.

är herre över David, kan han följaktligen inte vara Davids son. Därmed innehar Kristus en mer upphöjd ställning än David. Psaltartexten talar om denna frälsargestalts födelse som att han blev född av Gud före morgonstjärnans skapelse. Med stöd av Hebreerbrevets texter, som liknar Jesus vid Melkisedek, tolkas Jesus som en himmelsk gestalt i den tidiga kyrkan. På annat sätt kan man inte tolka Hebreeerbrevets utläggning. Psalmerna sjöngs sannolikt i den judiska gudstjänsten och var kända bland församlingsborna. När evangelisterna skulle hänvisa till en psalm räckte det med att skriva första versen av den, eftersom läsarna sannolikt kunde den i sin helhet. Författaren till Hebreerbrevet synes ha betraktat Ps 110:4 i en särskild relation till Jesus.[487] En observation vi gör är att Ps 110:1 och 4 fungerar på liknande sätt, när det gäller argumentationens framställning i evangelierna, vilket i synnerhet Mark 12:35-37 indikerar.[488]

Matteusevangeliet

I Matt 11:28-30 presenteras Jesus på ett tydligt sätt som en upphöjd gestalt, men denna upphöjdhet tycks inte höra samman med hans koppling till visheten. Stanton understryker att det inte alls är klart att Matteus vill framställa Jesus som identisk med visheten. Diskussionen gäller inte huruvida det förekommer teman om visheten eller inte, vilket Stanton medger att det gör, utan om dessa teman över huvud taget spelar en betydelsefull roll för Jesu upphöjdhet i Matteusevangeliet. På denna fråga svarar Stanton nekande.[489] Det förekommer beskrivningar av Jesus med motiv kopplade till visheten i Matteus, men författarens intention tycks inte vara att förmedla en bild av Jesus där han associeras med en preexistent vishet. Om författarens intention hade varit att förmedla en sådan koppling skulle han förmodligen ha betonat detta tydligare, eftersom det tankemönstret skulle vara en viktig aspekt i hans beskrivning över Jesus som upphöjd gestalt.[490] Det finns andra ställen i Matteus där Jesus uttalar sig som

[487] Heb 7 utgör en utläggning över Melkisedek och hans prästerskap, och centrum för detta är Ps 110: 4. Vi läser hur He. 8: 1 följer upp med referensen till en sådan hög präst ” vilken sitter på högra sidan på den stora tronen i himlen med allusion på Ps 110: 1.
[488] Idén om preexistens kan delvis vara förenad med den grekiska översättningen av psalmen; men hur och på vilket sätt de, som vara vana vid de hebreiska och arameiska versonerna, förstod Psaltaren 110, är svårt att sia om.
[489] Se G.N. Stanton, “Salvation Proclaimed: X. Matthew 11:28-30: Comfortable Words?”, 6.
[490] Ibid

visheten gör. I Matt 23:23 säger Jesus: ”Därför skall jag sända er profeter, visa män och skriftlärda. Somliga av dem kommer ni att döda och korsfästa, och andra kommer ni att piska i era synagogor och jaga från stad till stad.” Detta uttalande har en parallell i Luk 11:49, där Lukas skriver att det är visheten själv som uttalar sig: ”Därför har också Guds vishet sagt: Jag skall sända profeter och apostlar till dem, och några skall de döda och förfölja.” I Lukas beskrivs visheten som den som sänder ut profeter vilket är helt i linje med den judiska traditionen, som understryker att visheten sänder ut profeter för att förmedla hennes budskap.[491] Men Jesus framställs inte som visheten i denna kontext, utan det är visheten som sänder ut profeter.[492] När det gäller Matt 11:28-30 har diskussionen handlat om, att vi här har material för en vishetskristologi på grund av Matteus anförda redigering av originalversionens uttalande.[493] Matteus tar det som ursprungligen var ett yttrande av visheten och lägger det direkt i Jesu mun. Därför har exegeter kommit att betrakta Matteus redigering som en interpretation över Jesus som visheten. Därför fogar Matteus attribut från visheten till Jesus; ett av dessa attribut är preexistens. Christ lutar åt att preexistens tas upp i Matteus agenda, eftersom han låter Jesus tala som visheten och att Jesus sänder ut profeter som visheten gör.[494] Suggs går längst i sin slutsats och anser att visheten har inkarnerats i Jesus i Matteusevangeliet.[495] En aspekt som är viktig att notera är växlingen av tempus från futurum till presens, plus växlingen från visheten till Jesus själv som talare i Matteusversionen.[496] Ett flertal exegeter hävdar preexistens i Matt 23:34, bland andra Feuillet, Burnett och Windisch.[497] Gathercole pekar dock på flera frågetecken med denna interpretation; det är framför allt hur vi föreställer oss mottagarna av evangelietexterna, samt det sätt som de uppfattade Jesu yttranden. Ett frågetecken är till exempel hur väl de kände till källorna bakom Matteus och Lukas versioner. Även om Matteus själv föreställde sig en identifikation av Jesus som visheten, är det inte lika säkert att läsarna var införstådda och medvetna om källorna och

[491] Se vidare Lk 11:50-51där Jesus fortsätter sitt tal till en laglärd under en måltid hos en farisé: ”Därför skall detta släkte få betala för alla profeters blod som utgjutits från världens skapelse, alltifrån Abels blod ända till Sakarjas blod, som spilldes mellan altaret och tempelhuset. Ja, jag säger er: detta släkte skall få betala för det.”

[492] Se M.J. Suggs, Wisdom, *Christology and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1970), 17-20.

[493] Flera kommentarer betraktar Lukasversionen i 11:49 som identisk med Q källan.

[494] Se F. Christ, *Jesus Sophia: Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*. ATANT 57; Zürich: Zwingli Verlag, 1970), 130.

[495] Se M. J. Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), 57.

[496] Se R.G. Hamerton-Kelly, *Preexistence, Wisdom and the Son of Man*, 32.

[497] Se dessa tre exegeters syn på preexistens i synoptikerna: A. Feuillet, “Jesus et la Sagesse Divine d'après les Évangiles Synoptiques. Le Logion Johannique et L'Ancien Testament,” *Rev B*. 62 (1955), 161-196; Se även F.W. Burnett, *The Testament of Jesus-Sophia: A Redactional-Critical Study of the Eschatological Discourse in Matthew* (Washington: University Press of America, 1979), 170-171; Se även H. Windisch, “Göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie.” *A. Deissmann, ed. Neutestamentliche Studien: Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag*,(Leipzig: Hinrichs, 1914), 220-234.

originalkontexterna i dessa källor.[498] Det är först sedan man kombinerat de båda versionerna i Matteus och Lukas, som en identifikation mellan Jesus och visheten kan fastställas.[499] Gathercole pekar på den stora skillnaden mellan de båda versionerna. Lukas personifierar å ena sidan visheten som talar i pretemporal tid och klargör att hon skall sända profeter och apostlar i framtiden; det är på grund av detta som hon kan beskrivas som en preexistent personifikation. Å andra sidan talar Jesus i Matteus i tiden för sin jordiska tjänst om det han kommer att göra.

Det finns bland de synoptiska texterna en betoning på Jesu identitet som messias i egenskap av en himmelsk hemlighet. Denna hemlighet uppenbaras ibland genom andar som avslöjar den, och i ett fall där Jesus antyder att Gud uppenbarat den för en människa, till exempel för Petrus. I Luk 4: 41står: ”Från många for det ut demoner som skrek: Du är Guds son. Han hutade åt dem och förbjöd dem att säga mer, eftersom de visste att han var messias.” I Matt 16:16-17 läser vi: ”Simon Petrus svarade: Du är messias, den levande Gudens son. Då sade Jesus till honom: Salig är du, Simon Barjona, ty ingen av kött och blod har uppenbarat detta för dig, utan min fader i himlen.”[500]

Lukasevangeliet

Ordet ἀνατολή i Luk 1:78-79 refererar till Jesus som skall besöka jorden från himlen.[501] Ordet går tillbaka till hebreiskans צמח i MT och har översatts till ἀνατολή i LXX.[502] Betydelsen av ἀνατολή är omdiskuterad: gryning, den uppstigande solen, i både klassisk och judisk grekiska, vidare öst, och slutligen messias. I judendomen var ἀνατολή synonymt med messias. Ordet förekommer i Sak 3:8; 6:12 i betydelsen telningen. En tolkning skulle kunna vara att författaren så att säga anger Jesu himmelska härkomst direkt i öppningen av sin

[498] Se S. J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 200.
[499] Se R. Pregeant, “The Wisdom Passages in Matthew’s Story,” *SBLSP* (1990), 469-493).
[500] Se B. Gerhardsson, ”The Christology of Matthew” i M.A. Powell and D.R. Bauer, eds. *Who Do You Say That I Am? Essays on Christology,* 14-32 (Louisville: Westminster John Knox, 1999).
[501] En intressant jämförelse med Lukastexten 1:78-79 är Uppenbarelsebokens berättelse om himmelska syner. Här förekommer omnämnandet av “astrologiska” Kristusbilder som återges i kap 1:9ff där Johannes vittnar om sina syner.
[502] Se S. J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 231-235.

berättelse, vilket samtidigt utgör en anspelning till Kristi preexistens.[503] Gathercole diskuterar detta ord i Luk 1:78-79, där ordet ”telningen” förekommer, vilket syftar på en frälsare som skall komma ned från himlen. Ordet anspelar inte på en mänsklig davidisk messias, utan det handlar om en himmelsk gestalt. Dunn intar en kritisk hållning till denna tolkning, och pekar på flera exempel inom den antika litteraturen, där det förekommer gestalter som visar att de kommit ned från himlen till jorden.[504] I sin konklusion på sid 242 skriver Gathercole att Lukas, genom att använda ”telningen,”därmed vill visa att det handlar om en frälsare från himlen. Detta sätt att uttrycka sig hos Lukas visar på likheter med de övriga synoptikerna som i stället använder ”jag har kommit,”uttalanden. Detta ord, ”telningen,”har vidare referenser till preexistens och det gör utsagan än mer intressant, eftersom den presenteras i inledningen av Lukas.

Denna tolkning av ordet telningen i Lukas 1:78 utgör emellertid en intressant aspekt för en tolkning av messias ankomst i världen. Det kan även förhålla sig så att Lukas uttrycker sig på ett poetiskt sätt i berättelsen om Jesusbarnet. Dunn är inne på denna linje i sin kritik av Gathercoles tolkning och jämför med Vergilius sätt att använda bilder ur mytologin för att beskriva viktiga framträdanden på jorden. Till exempel framställer Vergilius Augustus som Apollon, när han nedstiger från himlarna till jorden. Horatius presenterar Augustus som Mercurius, vilken nedstiger till jorden förklädd till en man.[505] Dunn menar även att ἀνατολή hänvisar till Davids son.[506] Gathercole medger också att det förkommer en poetisk stil och form i texten. Dunn har en poäng i sin kritik, men det är även viktigt att notera Lukas ord, som understryker Lukas egen personliga övertygelse, nämligen barnets himmelska härkomst, när han skriver i Luk1:78-79: ”Han skall komma ner till oss från höjden, en soluppgång för dem som är i mörkret och i dödens skugga, och styra våra fötter in på fredens väg.” Utifrån dessa ord är det tydligt att författaren gör en viktig markering av en förväntan på messias, samt att Jesusbarnets födelse har infriat denna förväntan. Det är vidare sannolikt att Lukas har Sakarjas profetord i minnet, men också att han har innebörden av LXX:s ord, ἀνατολή, och dess betydelse ”telningen” i tankarna, för att ytterligare lägga tyngd i sin berättelse. På samma gång måste man se situationen från Lukas perspektiv. Han skriver en redogörelse över Jesu

[503] P. Winter, “Two notes on Luke I, II with Regard to the Theory of ‘Imitation Hebraisms’ (1) ἀνατολή ἐξ ὕψους, *Studia Theologica* 7 (1953), 158-164; U. Mittman-Richert, *Magnifikat und Benediktus* (WUNT; Tübingen: Mohr, 1996), 121-127; P. Vielhauer, “Das Benedictus des Zacharias,” *ZTK* 49 (1952), 255-272; A. Jacoby, “ΑΝΑΤΟΛΗ ΕΞ ΥΨΟΥΣ,” *ZNW* 20 (1921), 205-214.
[504] Se J. D. G. Dunn, *RBL* 04/2007, sid : www.bookreviews.org/subscribe.asp
[505] Vergilius, *Eclogues* 4.6-10; Horatius, *Odes* 1.2.41-52.
[506] Se J. D. G. Dunns recension av Gathercoles bok, *The Preexistent Son*, i *RBL*, publicerad av the Society of Biblical Literature, 2007, sid 6. www.bookreviews.org/subscribe.asp.

historiska liv, som han alltså skriver efter Jesu död och uppståndelse. Han har själv övertygats om att denne Jesus från Nasaret är den messias som judarna väntat på. Han presenterar sakligt sitt material, efter att först, som han säger, noga ha efterforskat andra källor om Jesus. I enlighet med judisk tolkningstradition letar han i skrifterna, och hänvisar till tidigare profettexter och finner Sakarja, som använder ordet anatole i en messiansk text. Eftersom Lukas är övertygad om att Sakarja anspelar på en kommande messias i framtiden, som Lukas nu ”vet” att profetian har infriats genom Jesus från Nasaret, tar han in denna term i sin redogörelse, i syfte att övertyga sin läsare om att detta profetord stämmer in på Jesus. Hans ursprung är i himlen, från ”höjden,”och hans namn är ”telningen.” Han nämner att Jesus föddes som människa av en jordisk moder, Maria, men betonar samtidigt att barnet är av himmelskt ursprung, genom att hänvisa till Sakarjas text. I sin egenskap att vara en tidig messiastroende utgör Lukas därmed ett intressant exempel på hur tidiga kristna sökte finna vägar och former för att uttrycka Jesu unika ursprung, roll och funktion som messias, genom att hänvisa till skrifterna enligt judisk tolkningstradition, och ge sin redogörelse gudomlig bekräftelse. Det är ur denna aspekt som Gathercoles tolkning har bäring. Gathercole söker förstå hur och på vilket sätt tidiga messiastroende fann vägar till en tolkning av messiasgestalten i Jesus från Nasaret.

Dunns kritik av Gathercoles slutsats är samtidigt fullt förståelig från hans synvinkel, eftersom Dunn helt och hållet utesluter att tidiga messiastroende omfattade en tro på Kristi preexistens eller hans ”himmelska ursprung.” Han är övertygad om att denna uppfattning inte förekommer i NT:s tidigare skrifter över huvud taget, utom möjligen i Hebreerbrevet 1:1-3, utan först i och med apologeterna och kyrkofäderna.[507] Men när man betraktar Gathercoles tolkning av Jesu yttranden ”jag har kommit,”samt författarens val av ”anatole” i Lukas inledning, i ett sammanhang där preexistens är tagen för given, utgör båda kategorierna intresssanta aspekter på hur messiastroende synes ha tolkat skriften på olika sätt, för att understryka Jesu himmelska härkomst, samt hans uppdrag som en himmelsk messias på jorden.

[507] Se J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 266-293. Se även Dunns studie: Christology in the Making (London: SCM Press, 1980). Dunn pekar på tidsaspekten som en viktig faktor för sin tes och hävdar i stället, att tron på Kristi preexistens framträder fullt ut först senare i efterbiblisk tid med apologisterna och kyrkofäderna.

Eftersom ἀνατολή var ett namn för messias inom judendomen,[508] är det sannolikt att läsarna av Lukasevangeliet hade klart för sig att ordet syftade på Jesus i egenskap av messias.[509] I Sak. 6:12 läser vi: ”Så säger Herren: Här är han vars namn är telningen. Där han står skall det spira och han skall bygga Herrens tempel. Där han står skall det spira och han skall bygga Herrens tempel.”[510] Rabbinen Joshua ben Levi sade: ”Hans namn är צמח.”[511] Filon beskriver gestaltens natur som ett slags emanation från Gud i Conf. Ling. 62: ”Alltings fader har låtit honom, ἀνατολή, komma fram, ἀνέτειλε, som sin äldste son – den som han annars kallar för sin förstfödde. Och denne frambringade gestalt imiterar faderns vägar: Han uppmärksammar sin faders arketypiska mönster genom vilka han har format barnen.”[512] Längre fram i Conf. Ling. 146, identifierar Filon gestalten med det gudomliga logos. Filon understryker därmed att betydelsen av namnet pekar mot en ickekroppslig, andlig entitet, och inte en mänsklig messias i Davids gestalt. Lukas tolkar inte ἀνατολή som ett namn, utan skriver att människan ἀνατολή kommer från höjden, alltså från himmlarna. I Psaltaren 101:20 LXX läser vi: ”Han kom ut från det högsta heliga (ἐξ ὕψους ἁγίου αὐτοῦ); Herren såg från himlen (ἐξ οὐρανοῦ) ner till jorden.” Hos Lukas skriver i 24:49: ”Men ni skall stanna här i staden tills ni har blivit rustade med kraft från höjden.” Uttrycket här synes syfta på ”från Guds boning” i himlen än i betydelsen ”från Gud.” Verbet besöka (ἐπισκέπτομαι) används vanligtvis i LXX i förening med Gud då det är fråga om frälsning och dom, vilket Lukas också använder i 1:68.[513] I Jes 9 möter vi två uttryck av intresse för denna diskussion. Det första är Jes 9:1: ”Det folk som vandrar i mörkret skall se ett stort ljus.”[514] och det andra är i Jes 9:5: ”Och detta är hans namn: allvis härskare, gudomlig hjälte, evig Fader, fridsfurste, väldet skall bli stort.”[515] Dessa uttryck framhäver upphöjda och himmelska karakteristika på gestalten i Jesajas profetia.[516] Gathercole anser, att försöket att reducera betydelsen av ἀνατολή till att endast gälla en mänsklig davidisk messias har misslyckats med att förklara uttrycket ὑπὸ ὕψους, och stödjer

[508] Se P. Winter, ”Two notes on Luke I,II with Regard to the Theory of “Imitation Hebraisms” (1) “anatole eks hypsous,” *Studia Theologica* 7 (1953), 158-164; Se även U. Mittmann-Richert, *Magnifikat und Benediktus* (Wun; Tübingen: Mohr, 1996), 121-127; Se vidare S.J. Gathercole, “The Heavenly anatole,” *JTS* 56 (2005), 471-488.

[509] Lukas nämner inte termen ”Kristus” men idén är underförstådd i hela kapitel ett.

[510] Sak 6:12, MT: כה אמר יהוה צבאות לאמר הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח ובנה את היכל יהוה / LXX: Τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ: Ἰδοὺ ἀνήρ, Ἀνατολὴ ὄνομα αὐτῷ, καὶ ὑποκάτωθεν αὐτοῦ ἀνατελεῖ, καὶ οἰκοδομήσει τὸν οἶκον κυρίου. Se även Jeremia 23:5:”Det skall komma en tid, säger Herren, då jag skall låta ett rättfärdigt skott växa ur Davids stam. Han skall vara konung och härska med vishet och skapa rätt och rättfärdighet i landet.”

[511] y. Berakoth 2.4.

[512] Min egen översättning.

[513] Se S. J. Gathercole, ”The Heavenly anatole,” and H.W. Beyer “episkeptomai ktl.,” *TDNT* 2: 599-622). Lukas använder verbet episkeptomai också i 7: 16 i samband med att Gud besöker sitt folk.

[514] Jes 9:1, LXX: ὁ λαος ὁ πορευόμενος ἐν σκότει, ἴδετε φῶς μέγα; MT:העם ההלכים ראו אור גדול

[515] Jes 9:5, LXX: καὶ καλεῖσται τὸ ὄνομα αὐτοῦ, Μεγάλης Βουλῆς ἄγγελος: ἐγὼ γὰρ ἄξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας, εἰρήνην καὶ ὑγίειαν αὐτῷ. μεγάλη ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ. MT: ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אביעד שר שלום

[516] Se W. Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (London: SCM, 1998), 90.

sig på Mittmann-Richert.[517] Lukas utsaga i 1:78 om ἀνατολή har ett tydligt syfte och det har likheter med ”jag har kommit”-uttalanden i synoptikerna. Men den viktiga observationen är, att denna referens till preexistens nämns redan i berättelsen om Jesu födelse.

Q-källan

Det finns anledning att nämna Q-materialet, eftersom denna har använts av både Matteus och Lukas. Q-materialet var inte bara ett polemiskt arbete, utan i första hand ett kyrkligt dokument som komponerats utifrån en etablerad kristen församlings situation, vilkens problem och behov det speglar.[518] I Q-materialet förekommer inga berättelser om Jesu korsfästelse och heller inga uttryckliga referenser till Jesu död eller hans uppståndelse.[519] Q-materialet betonar inte att Jesu undervisning till lärjungarna skulle ha auktoritet som gudomligt tal (10:16). Däremot understryker Q-materialet vikten av att hålla fast vid Jesu ord (Q 6:46-49). Här är det Guds rike som utgör det centrum med vilket Jesus är förbunden, och han betraktas inte endast som dess budbärare.

Materialet handlar i hög grad om varningar inför den stundande domen, och förutom frestelseberättelsen finns här även botandet av en officers tjänare i Kafarnaum. I början av Q-materialet framträder Johannes Döparen. Forskare är överens om att den ursprungliga ordningsföljden sannolikt är bäst bevarad i Lukasevangeliet, där Q-materialet förekommer i Luk 6:20 - 8:3 samt 9:51 - 18:14.[520] Det förekommer uppgifter av geografisk art som pekar mot att Q-materialet kan spåras till judiskt område, möjligen i Galileen på 40-talet. Texten förutsätter templet och här förekommer kringvandrande predikanter, samt mission bland icke-judar, vilket omvittnas här på samma sätt som motstånd och förföljelse från judiskt håll. En

[517] Se U. Mittman-Richert, *Magnifikat und Benediktus*. WUNT II/90 (Tübingen: Mohr, 1996), 121-127.
[518] Se K. Syreeni, *The Making of the Sermon on the Mount; Methodology & Compositional Analysis* (Helsinki: Tiedeakatemia, 1987), 101.
[519] Se J. S. Kloppenberg Verbin*, Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Edinburgh: T&T Clark, 2000); Se även A. D. Jacobson, *The First Gospel: An introduction to Q* (Sonoma, Calif.: Poleridge Press, 1992); Se även C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q* (Edinburgh: T&T Clark, 1996).
[520] Se M. Winninge i D. Mitternacht & A. Runesson, *Jesus och de första kristna. Inledning till Nya testamentet,* 205.

intressant observation är att man synes ha betonat fattigdom och fjärmande från vanligt socialt liv, men även regler om förvaltarskap och skilsmässa, vilket förekommer här.

I centrum står Jesus och här understryks att en persons förhållande till honom är frälsningsavgörande (Luk 12:8fQ). Det skall komma en dom som en gång i Noas dagar (Luk 17:26fQ). Jesu död antyds (Luk 14:27Q), men påskhändelserna förekommer inte här. Däremot synes den jordiske Jesus och den uppståndne Jesus vara en och samme. När det gäller teologin ligger fokus mera på Jesu ord än på hans gärningar. Här refereras även till den framtida återkomsten då människosonen skall uppenbaras på jorden, men Q-materialet nämner ingenting om att Jesu död och uppståndelser skulle ha en betydelse för människans frälsning. Q-materialet reflekterar en social omtanke, det vill säga en lydnad som involverar en villighet att dela med sig av sina ägodelar och sin rikedom, samt att underordna familjerelationer, och i stället understryka ett engagemang för Guds rike.[521] Q-materialet är ett betydelsefullt dokument i synnerhet när det gäller rekonstruktionen av tidig kristendom: den betraktas som ett huvuddokument för Jesu ord i Matteus och Lukas.[522] Den som söker uppgifter eller uttalanden över preexistens finner inga sådana i denna källa. Däremot talar Q-materialet om människosonens återkomst: att människosonen skulle återvända från den himmelska världen torde därmed ligga underförstått i texten.

Det föreligger en intressant aspekt om visheten, och hur denna kopplas till Jesus i Q-källan, i Luk 11:49 med en parallell i Matt 11:19.[523] I Lukas version säger Jesus att det är Guds vishet som har sagt att hon skall sända profeter och apostlar till dem, och att de skall dödas och förföljas. I Luk 11:31 nämner Jesus även Salomos vishet och tillägger i 11:31: ”Men här finns något som är förmer än Salomo.” Detta uttalande understryker implicit att Jesus betonar sin närhet till visheten. I Luk 7:18-35 säger Jesus att Johannes döparen var en profet: ”ingen av kvinna född är större än Johannes, likväl är den minste i Guds rike större än han.”(7:28). Längre fram berättar Jesus att Människosonen har kommit, och han både äter och dricker och

[521] Hurtado skriver: ”a social marginality.” Se L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 219.
[522] Ibid, 229.
[523] Se K. Syreeni, *The Making of the Sermon on the Mount*, 143. Syreenis diskussion understryker att i synnerhet det sista skiktet i Q materialet var påverkat av vishetstankar och vishetstraditioner. Vishetsmotiv användes i överensstämmelse med föreställningen om en universell dom, och samtidigt en spegling avförsamlingens uppfattning om sin roll som receptor av Jesu frälsningsbudskap. Syreeni pekar på en utvecklingslinje av skiftande ämnen i samband med överföringen av Q materialet framtill dess slutgiltiga komposition: (a) en fortsättning av Jesu profetiska budskap till Israel; (b) en växande polemik mot ett förhärdat Israel; (c) ett ökat reflekterande om den eskatologiska församlingens beskaffenhet och medlemmarnas skyldigheter. En deuteronomistisk accentuering är kännetecknande för det andra skedet, medan ett särskilt karakteristiskt drag av visheten är påtaglig i det tredje skedet. Sociologiskt sett pekar det första och det andra skedet på en aktivitet hos vandrande karismatiska predikanter. Det tredje skedet kännetecknas av en etablerad judekristen församling, tillsammans med hedna kristna konvertiter, samt ett drag av begynnande skrivaraktivitet.

blir kallad frossare och drinkare, en vän till tullindrivare och syndare, och säger slutligen i 7:35: ”Men alla Vishetens barn har gett Visheten rätt.” Här i Lukasversionen syftar ”Vishetens barn” på Jesus och hans efterföljare. Detta har en parallell i Matt 11:2-19, men slutorden i v. 19 uttrycker saken annorlunda, eftersom Jesus i stället säger: ”Men Vishetens gärningar har gett Visheten rätt.” I Matteusversionen undertsryks således de gärningar som Visheten utför, det vill säga att det är Jesu gärningar som bevisar hans legitimitet.

Människosonen i tidig judisk tradition

Inom tidig judendom förekommer flera olika beskrivningar på människosonen och mycket pekar på, att vi särskilt i dessa beskrivningar kan söka rötterna till liknande beskrivningar vi möter i den tidiga kristna kyrkan. I Dan 7:13 finns till exempel en beskrivning av hur Daniel i en dröm ser en gestalt som liknar en människa som kommer på himlens skyar. Denna gestalt närmar sig en uråldrig man i vita kläder, som sitter på en tronstol och betjänas av en stor skara. Daniel ser hur domare tar plats vid sidan av mannen på tronstolen och hur böcker öppnas. Han observerar även att ett vilddjur dödas. Daniel nämner att makt, ära och herravälde ges åt den människoliknande gestalten, samt att hans välde är evigt och att det aldrig skall upphöra. Dessa syner som Daniel tar emot har i sin tur likheter med två andra tidiga judiska skrifter som Första Henoksboken och Fjärde Esraboken; deras utläggningar synes utgöra midrasher till Daniel 7:13. Mycket talar för att Första Henoksboken och Fjärde Esraboken är oberoende av varandra trots likheter i respektive beskrivningar.[524] När det gäller dateringen av dessa två böcker, anser Burkett att allt pekar mot att delar av Första Henoksboken är samtida med evangelierna. När det gäller Fjärde Esraboken dateras den till början av etthundra talet.[525] Likheterna mellan dessa två viktigaste texter om människosonen i tidig judendom visar sig i bådas beskrivningar över människosonen som en individuell gestalt, att han är preexistent och att han är instrumentet vid domen av de onda.[526] I Fjärde Esraboken 13:1-58 berättas på liknande sätt som i Daniels bok att Esra har en märklig dröm

[524] Se särskilt W. Horbury, *Messianism among Jews and Christians: Biblical and Historical Studies* (New York: Continuum, 2003), 125-156.
[525] Se D. Burkett, *Son of Man Debate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 72; Se även S. J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 123.
[526] Se T.B. Slaters diskussion:”One like a Son of Man in First-Century Judaism,” *TNS* 41 (1995), 183-198.

och ber Gud förklara betydelsen av drömmen. Gud svarar Esra genom att presentera en utläggning av drömmen för honom. Esra ser i drömmen, på ett snarlikt sätt som Daniel gör, en gestalt som liknar en människa, men som i denna dröm stiger upp ur havet. Den högste förklarar betydelsen i synen för Esra att den han ser stiga upp ur havets hjärta är den som den Högste har hållit gömd sedan långa tider och som skall befria hans skapelse. Här finns flera tydliga indikationer på preexistens. För det första att han har hållits gömd sedan långa tider hos den Högste (4 Esra13:25). För det andra förklarar den Högste för Esra att gestaltens ursprung i hjärtat av havet betyder att ingen kan veta vad som göms i havets djup, och på liknande sätt kan heller ingen på jorden eller de som är med honom se den Högstes son, utom på den dagen då han visar sig (4 Esra 13:51-52). Skillnaden mellan Daniels dröm, där människosonen kommer från himlen, och Esras dröm, där människosonen kommer ur havet, rubbar inte likheten mellan dem, eftersom uttrycket ”i hjärtat av havet” påminner om platsen för odjurets ursprung i Daniel 7, vilken är en symbol för det gömda och oupptäckta.[527]

I Första Henoksboken är det annorlunda. Här berättas att Henok får ta emot flera upplysningar om människosonen i sin uppenbarelse än vad Esra får ta emot i sin vision. Henok frågar en av de änglar som följer med honom i visionen och denna visar honom alla hemligheter om människosonen, vem har är och varifrån han kommer (1 Henok 46:2). Henok får veta att människosonen var utvald och gömd före honom, andarnas Herre, före skapelsen och för alltid (1 Henok 48:6). Sahlin tolkar detta uttalande om människosonen som gömd med att det rimmar illa om gestalten inte hade en existens.[528] Gestalten är preexistent, vilket tydliggörs i följande mening: ”Från början var människosonen gömd och den Högste höll honom i närheten av sin makt”(62:7). Båda synes också alludera till den människoson som Daniel i drömmen ser komma från himlens skyar (Daniel 7:13). Även om de utlägger Daniels syn på olika sätt, är de överens om människosonens viktiga och grundläggande karakteristika: Han är en individuell gestalt, messias, preexistent och slutligen är han instrumentell till funktionen.

[527] S. J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 269.
[528] Se H. Sahlin, ”Wie würde ursprunglich die Benennung ’Der Menschensohn’ verstanden?” *ST* 37 (1983), 147-179.

Vi läser i Mark 1: 2-3: ”En röst ropar i öknen: Bana väg för Herren genom öknen, gör en jämn väg i ödemarken för vår Gud!” Orden är ett citat från Jesaja 40:3, där Jesaja förutsäger vad som skall ske i framtiden. Markus berättar nu att denna profetia har gått i uppfyllelse, och använder profetian som en prolog till sin berättelse om Jesus. Men först understryker Markus, att Jesajas ord om budbäraren i kapitel 40:3 är en profetia om Johannes döparen, som beredde marken för messias. Därefter pekar Markus på att Herren som skall komma i framtiden, enligt Jesaja, nu har uppenbarats i Jesus från Nasaret. Jesus är den väntade messias från himlen som Jesaja profeterar om här i detta stycke. Markus citerar inte hela texten i Jes 40 där Jesaja säger, att när Herren kommer skall hans härlighet uppenbaras och alla människor skall se det, samt att Gud skall komma i all sin styrka (Jes 40:5, 10). Uttrycken som används i Jesajas profetia, ”Er Gud kommer,” ”Herren Gud kommer”, ”Herrens härlighet skall uppenbaras,” pekar på att gestalten som skall visa sig i framtiden är en himmelsk gestalt, eftersom han benämns som Gud. Markus synes använda Jesajas profetord som en försäkran om att Jesus inte var en jordisk profet, utan en av Gud utsänd messias från den himmelska sfären. Det som talar för detta är att gestalten skall uppenbara ”Herrens härlighet.” Kampling anser att eftersom Markus använder sig av Jesaja 40, understryker detta Markus egen uppfattning om Kristi himmelska ursprung och preexistens.[529] Markus korta prolog citerar en profetia som så att säga står utanför den historiska ramen och tiden i evangeliet. En av de första forskarna som observerade detta i prologen var Schlatter, som i en studie 1935 slår fast att vi här har klara indikationer på preexistens.[530] Burkett refererar till kyrkofäderna, vilka tolkade gestalten i Daniels bok 7:13 som det preexistenta logos eller Kristus.[531] Flera av de exempel som Burkett tar upp kan spåras till Eusebius Historia Ecclesiastica och Epiphanius Adversus Haereses.[532] Eusebius citerar Daniel 7:13-14 och menar att texten hänvisar till Jesus, som han kallar Gud/logos som fanns i början med Gud, och som kallas människosonen på grund av inkarnationen.[533] Caragounis diskuterar i en studie från 1986, att traditionen om ”människosonen som en preexistent himmelsk gestalt som uppenbaras som en ledare för de

[529] Se R. Kampling, *Israel unter dem Auspruch des Messias* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992), 39-40.
[530] Se A. Schlatter, *Markus. Der Evangelist für die Griechen* (Stuttgart: Calver, 1984 (1935), 15: ”Mal. 3:1 ist mit Exod. 23: 20 verbunden, wodurch aus dem Spruch eine Anrede Gottes an den Christus wird, der als der Präexistente von jeher bei Gott war.”
[531] Se D. Burkett, *Son of Man Debate*, 23.
[532] Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, 1.2.26; Epiphanius, *Adversus Haeruses*, 2.1; 57.8.
[533] Se D. Burkett, *Son of Man Debate*, 29.

heliga," har influerat de synoptiska evangelierna, i synnerhet Mark 12:35-37 och 14: 62.[534] I denna senare text svarar Jesus på en fråga från översteprästen: "Är du Messias, den välsignades son?" "Det är jag, och ni skall få se människosonen sitta på maktens högra sida och komma bland himlens moln." Caragounis menar att detta uttalande om människosonen understryker att han var frambringad som ett himmelskt preexistent instrument i Guds rike, i enlighet med Daniels syn.[535]

Baker utgår från Daniel 7 och Gamla testamentets teologiska historia i vilken israeliternas tidigaste rit var centrerad kring guden El och hans son Yahweh. Med den deuteronomistiska skolan kom läran om de två gudomligheterna att undertryckas och försvinna. Men inte helt och hållet, utan Baker menar att uppdelningen mellan Gud den högste, El Eljon och hans son/ängel, levde vidare i den apokalyptiska litteraturen, hos Filon och i Nya testamentet. Baker hävdar vidare att människosonen skall tolkas som den andre uppenbarade guden.[536] Hooker och Moule anser båda att Daniel 7 förblir den viktiga texten för tolkningen av människosonen även i Mark 2:10: "Men ni skall veta att människosonen har makt att förlåta synder här på jorden, och i Mark 2:28: "Alltså är människosonen herre också över sabbaten." Det föreligger en liten differens mellan Daniels "en som var lik en människoson" och Markus "människosonen." Moule anser dock att den inte stör den viktiga referensen som pekar på människosonen, som läsarna känner från Daniel.[537]

Vi har konstaterat tidigare att "jag har kommit-" uttalanden förekommer rikligt i de synoptiska evangelierna, och att författarna förutsätter en förståelse av preexistens hos läsarna. Till denna formel kan även fogas de nästan synonyma uttalandena av Jesus, "människosonen har kommit", som vi läser i Mark 10:45: "Människosonen har inte kommit för att bli tjänad."[538]Med tanke på det första exemplet, "jag har kommit för att . . . ", är detta uttalande om människosonen i Markus förenat med idén att Jesus kommit från den himmelska sfären. Enligt Markus framställning är det en del av människosonens historia att han har

[534] Se C. Caragounis, *Son of Man* (Tübingen: Mohr, 1986), 188-189, 189-190. Caragounis hävdar att människosonen i Daniel 7 är el-elyon, den allra högste Guden själv.
[535] Se C. Caragounis, *Son of Man*, 225.
[536] Se M. Baker, *The Great Angel: A Study of Israel's Second God* (London: SPCK, 1992), 225.
[537] Se C.F.D. Moule "The Son of Man," Some of the Facts, *NTS* 41 (1995), 277-279; Se även M.D. Hooker, A *Commentary on the Gospel according to S.t Mark*. (Black's New Testament Commentary London: A. and C. Black, 1991); Se vidare J.J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiah of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (New York: Doubleday, 1995), 177.
[538] Mark 10:45: καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθήναι.

kommit. Allt pekar på att mottagarna i Markusevangeliet väntat sig en människoson som skulle betjänas och inte det motsatta, som Jesus talade om.[539]

Människosonen i Matteusevangeliet

Hos Matteus förhåller det sig annorlunda med synen på människosonen än hos Markus. Matteus låter Jesus berätta i liknelser om himmelriket.[540] Det finns en överensstämmelse mellan Matteus syn på Guds rike och människosonen, och synen på det preexistenta riket i Första Henoksboken.[541] Detta tydliggörs i Matt 13:35: ”Jag skall låta min mun tala i liknelser, jag skall ropa ut vad som har varit dolt sedan världens skapelse.”[542] Här berättar och kommenterar Matteus den preexistente människosonen, efter att först ha understrukit att Jesus talade till folket enbart i liknelser, genom att alludera till Ps 78:1-2: ”Lyssna mitt folk till min undervisning, hör vad jag har att säga. Jag vill yppa visdomsord och tyda det förgångna.”[543] I Första Henoksboken tecknas en bild av att människosonen var preexistent, och att han var utvald och gömd i evighet inför honom, andarnas herre, innan världen var skapad (1 Henok 48:6; 62:7). En beskrivning av fred på jorden sedan världen skapades belyser det preexistenta riket, vilket också synes vara orsaken och källan till denna fred. Både människosonen och hans rike beskrivs som preexistent. Det intressanta är hur Första Henoksboken 37 beskriver uppenbarelsen av hemligheterna i riket. Ett kännetecken hos människosonen och riket lämnas i kapitel 37-71, som är ”ord av vishet”, vilka är ”begynnelsen av visheten.” Ingen annan har någonsin tagit emot dem innan människosonen, och nu höjer han sin röst för att tillkännage dessa liknelser som han har tagit emot.[544] Referenser till ärans tron i Första Henoksboken

[539] Se J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 259. Gathercole pekar på det som tycks förvirra en del av lyssnarna och åskådarna på grund av Jesu beteende, och att han hävdar att han kommit för att tjäna. Han antar en tjänares gestalt, i egenskap av människosonen, trots sin upphöjda ställning och status. I synnerhet är det de skriftlärda, fariseerna och prästerskapet som inte accepterar detta beteende hos en ”människoson.” Manifesterandet av människosonen i de öppnande episoderna i Mark 2:1-3:6 och särskilt elementen från Daniel i 2: 10, 28 antyder att det finns en möjlighet att Markus visar denna första ankomst av människosonen som ett delvis uppfyllande av Daniel 7.

[540] Se M. Pamment, “The Son of Man in the First Gospel,” *NTS* 29 (1983), 116-129.

[541] Se J. Theisohn, *Der auserwählte Richter.Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichem Ort der Menschensohngestalt der Bilderreden des Äthiopischen Henoch* (Göttingen: Vandenhoeck &Ruprecht, 1975).

[542] Matt 13:35: ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπό καταβολῆς.

[543] LXX Ps 77:2: ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, φθέγξομαι προβλήματα ἀπ’ἀρχῆς.

[544] Se D. Catchpole,”The Poor on Earth and the Son of Man in Heaven: A Reappreisal of Matthew xxv: 31-46,” *BJRL* 61 (1979), 355-397; Catchpole diskuterar en möjlig identifiering av Henok med människosonen.

förekommer i samband med domsscener. I den första instansen är det Guds tron.[545] Matteus använder ett språk som liknar detta språk, exempelvis i Matt 19:28: ”Sannerligen, vid världens återfödelse, när människosonen sätter sig på härlighetens tron, skall också ni som har följt mig sitta på tolv troner och döma Israels tolv stammar.” Och i Matt 25:31: ”När människosonen kommer i sin härlighet tillsammans med alla sina änglar, då skall han sätta sig på härlighetens tron.” Vidare indikerar Matt 25:34 att riket har förberetts sedan grundläggandet av världen ägde rum. Språket är mycket likartat i Första Henoksboken 53-54, 60 och i Matt 25:34. Uttrycket ἀπὸ καταβολῆς κόσμου uppträder två gånger hos Matteus, i Matt 13:35 och 25:34.

När det gäller riket, är det tydligare i Matteus än i Markus och Lukas, att det handlar om en preexistent verklighet i himlen, uppfattad som den sfär där Gud regerar absolut och där hans vilja sker fullkomligt. När Jesus nämner bönen Fader vår ges en antydan om detta rike i Matt 6:10:”Ske din vilja på jorden så som i himlen.”[546] Denna betoning, tillsammans med det faktum att riket har förberetts före grundläggandet av världen, enligt Matt 25:34, utgör tydliga uttryck hos Matteus. I jämförelse med Markus, är riket mer sammankopplat med människosonen i Matteus, samt att lärjungarna uppfattar att riket tillhör Jesus, enligt Matt 20:21: ”Han frågade vad hon ville, och hon sade: Lova mig att mina båda söner får sitta bredvid dig i ditt rike, den ene till höger och den andre till vänster.” Vidare pekar uttrycket ”människosonen kommer med sitt rike,” enligt Matt 16:28 på detta, samt i Matt 25:31-46, där människosonen har rollen som kungen i liknelsen. På liknande sätt som i Första Henoksboken 37, utläggs liknelserna om himmelriket i Matteus. Den serie av liknelser vi läser om i Matt 13 börjar med en introduktion: ”Med himmelriket är det som…”(ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν; Matt 13: 24,31,33,44,45,47). I liknelsen om sådden identifieras såningsmannen med människosonen i v. 37: ”Han svarade: Den som sår den goda säden är människosonen,”och i v. 38 ges en förklaring till de föregående orden: ”Åkern är världen, den goda säden är rikets barn, och ogräset är det ondas barn.” Vi konstaterar att vi i Matteus, och på samma sätt som i första Henoksboken, har ett preexistent rike som avslöjas av människosonen genom liknelser och som förklarar en sedan länge gömd hemlighet. Det måste i sin tur betyda, att författaren till Matteusevangeliet och författaren till Första Henoksboken båda räknar med en preexistent

[545] Första Henoksboken 47:2; 60:2: 62:2.
[546] Lukas 11: 2 har enbart ”låt ditt rike komma.”

människoson, som har hållits gömd i Guds närvaro sedan skapelsen av världen, och att denne preexistente människoson är förenad med ett preexistent rike.[547]

En annan aspekt framkommer i Matt 13:34-35, där Matteus berättar och kommenterar: ”Allt detta sade Jesus till folket i liknelser, och han talade enbart i liknelser till dem: för att det som sagts genom profeten skulle uppfyllas: Jag skall låta min mun tala i liknelser, jag skall ropa ut vad som varit dolt sedan världens skapelse.” Referenserna här i v.35 till ”vad som varit dolt sedan världens skapelse,”synes utgöra en viktig sammanfattning av Jesu liknelser, vilket van Segbroeck tolkar som att författaren vill understryka himmelrikets innebörd och betydelse.[548] Bilden av himmelriket i Matteus har likheter med den bild av himmelriket som presenteras i Första Henoksboken. Även i Psaltaren 78:2(LXX 77:2) framträder liknande ord: ”Jag vill yppa visdomsord och tyda det förgångna.”[549] Det synes vara i linje med Jesu liknelser i Matt 13 och fungerar här som en uppfyllelse av psalmens ord. I ett arbete av Weiss från 1907 konstaterar han att ”Jag” i psalmen 78:2, på det sätt som Matteus tolkar det, logiskt sett pekar på en preexistent människoson. Weiss menar att det är den prejordiske Kristus som talar här.[550]

Människosonen i Lukasevangeliet

Hos Lukas finner vi ett uttalande av Jesus som inte är identiskt med det vi läser i Matt 20:28 och Mark 10:45, men som likväl belyser samma fråga, nämligen syftet med människosonens inträde i världen, enligt Luk 19:10: ”Och människosonen har kommit för att söka efter det som var förlorat och rädda det.”[551] Hans ankomst vilar på Guds beslut; syftet är att människosonen kommer för att tjäna människan och inte för att bli tjänad. Dessa klargöranden är helt i linje med både Markus och Matteus upplysningar. Den andra observationen

[547] Se S. J. Gathercole*, The preexistent Son,* 264. Gathercole diskuterar denna aspekt utifrån Mt 20:28 som pekar mot denna tolkning, eftersom här sägs att människosonen inte har kommit för att bli tjänad, utan för att tjäna och ge sitt liv till lösen för många. Detta är en indikation på preexistens.
[548] Se F. van Segbroeck, ”Le Scandale de l’incroyance. La signification de Mt 13,35,” *ETL* 41(1965), 344-372.
[549] LXX Ps 77:2: ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, φθέγξομαι προβλήματα ἀπ’ ἀρχῆς.
[550] Se J. Weiss, *Die Schriften des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1907), 1, 335 ”… eigentlich redet hier der vorweltliche Christus.” En liknande tolkning finns även hos de apostoliska fäderna. Till exempel konstaterar första Clemensbrevet 16:15 och 22:1 att Kristus talar genom psalmisten hos Matteus.
[551] Luk 19:10: ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός.

beträffande Lukas uttalande är, att när Jesus kommer med ett syfte pekar detta mot att han kommer från en preexistens i himlen. Precis som när Matteus och Markus ger upplysningar om Jesu ankomst med en finalsats, sker detta också här. Argument har framförts att människosonen är en himmelsk gestalt som är en motpart till den jordiske Jesus, i synnerhet på grund av Luk 12:8-9: ”Jag säger er: var och en som känns vid mig inför människorna, honom skall också människosonen kännas vid inför Guds änglar. Men den som förnekar mig inför människorna skall bli förnekad inför Guds änglar.” Medan Bultmann betraktar dessa två gestalter, den himmelska människosonen och den jordiske Jesus, som åtskilda, anser Fletcher-Louis att kontrasten mellan Första Henoksboken och Lukasevangeliet ligger i det faktum att det är Jesus i evangeliet, och inte Första Henoksbokens änglalika gestalt, som är den jordiska manifestationen av den himmelske människosonen. Det är främst den nära överensstämmelsen med första Henoksboken 37, som får oss att anta att Jesus precis som människosonen är preexistent, present och futural.[552] Andra forskare pekar i stället på Daniels bok och menar att Jesus i Luk 12 refererar till människosonsgestalten i Daniel 7, samt att han betraktar sig själv som hörande intimt samman med den himmelska människosonen, utan att för den skull identifieras med honom.[553] I Luk 12:8 nämns änglarna: ”Men den som förnekar mig inför människorna skall bli förnekad inför Guds änglar.” Människorna har himmelska änglar som stödjer dem precis som människosonen har änglar vid sin sida.[554]

Gathercole är tveksam till denna hållning och poängterar att denna tolkning visserligen är tilltalande, i synnerhet i relation till Luk 12: 8-9, men att det finns svagheter med den. Ett problem är att det för Lukas är människosonen själv som är på jorden (Luk 5:24; 12:49, 51), som äter och dricker (Luk 7:34), och som lider och dör (Luk 9:22, 44). Med utgångspunkt från denna beskrivning är det svårt att se hur just denna mänskliga sida av människosonen skulle indikera den jordiske Jesus himmelska identitet. Därmed är det svårt att övertygas av hur den änglalika himmelska gestalten i Första Henoksboken skulle passa in på den mänsklige Jesus. Att Lukasevangeliet betonar den inkarnerade människosonens mänskliga sidor mera än hans preexistenta sidor, kan vara författarens eget sätt att visa på Jesu närhet till människors levnadsvillkor och deltagande fullt ut i det mänskliga livets utsatthet och umbäranden.

[552] Se C.H.T.Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (Tübingen: Mohr, 1997), 135.
[553] Se B.Chilton, “*(The) Son of (the) Man, and Jesus*,” B. Chilton and C.A. Evans, (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (Leiden: Brill, 1999), 259-288.
[554] Se D.R.Catchpole, “The Angelic Son of Man in Luke 12:8.” *NovT* 24 (1982), 255-265.

Hos Markus förekommer sex referenser till Jesus som Guds son och redan det första exemplet i Mark 1:1 har orsakat en textkritisk debatt, som gäller om υἱοῦ θεοῦ skall ingå i denna vers eller inte. Nestle Aland väljer att ta med υἱοῦ θεοῦ inom parentes just för att understryka den textkristiska osäkerheten.[555] Det andra exemplet är i samband med Jesu dop då en röst från Gud klargör att Jesus är Guds son, enligt Mark1:11: ”Och en röst hördes från himlen: Du är min älskade son.” Det finns även erkännanden från demoner som säger att Jesus är Guds son, enligt Mark 3:11: ”Och när de orena andarna såg honom föll de ner för honom och ropade. Du är Guds son.” I Mark 5:7 uttropar en demon: ”Vad har du med mig att göra, Jesus, den högste Gudens son? Jag besvär dig vid Gud: Plåga mig inte.” I samband med att Jesus förvandlas inför Petrus, Jakob och Johannes på härlighetens berg säger en röst, efter att ett moln sänkt sig över dem, i Mark 9:7: ”Detta är min älskade son. Lyssna till honom.[556] Ett exempel kommer ur Jesu egen mun. I Mark 13:32 säger Jesus med syftning på människosonens ankomst: ”Dagen och timmen känner ingen, inte ens änglarna i himlen, inte ens sonen, ingen utom fadern.” I detta citat förekommer ὁ υἱός i absolut form endast här i evangeliet.[557] Jesu identitet avslöjas således i Markus av Gud, demoner och av Jesus själv. Men i Mark 14:61 konfronteras Jesus med översteprästen som vill veta om han är Kristus, son till den välsignade, eller inte: ”Är du messias, den välsignades son? Jesus svarade: Det är jag, och ni skall få se människosonen sitta på maktens högra sida och komma bland himlens moln.” När Jesus dör på korset utbrister den vaktande officeren bredvid korset i Mark 15:39: ”Den mannen måste ha varit Guds son.” I Mark 12:35-37 presenteras ett diskussionsämne som förekommer i de synoptiska evangelierna. Jesus befinner sig i templet och undervisar, när han ställer en fråga som gäller messias: ”Hur kan de skriftlärda säga att messias är Davids son? David har ju själv sagt genom den heliga anden: Herren sade till min herre: Sätt dig på min högra sida så skall jag lägga dina fiender under dina fötter. David kallar honom alltså herre, hur kan han då vara Davids son?” Frågan är retoriskt ställd med en underliggande antydan att messias är av gudomligt ursprung. Markus måste ha en tanke med detta inlägg som Jesus

[555] Nestle Aland, *Novum Testamentum Graece*. 26. Neu bearbeitete Auflage 1979, (Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1979): Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]. Se vidare P.M.Heads textkritiska studie: “A Text-Critical Study of Mark 1:1:’ The Beginning of the Gospel of Jesus Christ,’” *NTS* 37 (1991), 621-629.

[556] Mark 9:7: οὗτος ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ. Se E. Lohmeyer, *Das Evangelium nach Markus* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967), 24. Lohmeyer diskuterar att Jesu förvandling skall tolkas som en uppenbarele av Jesus som Guds son.

[557] Se särskilt följande språkliga studie: R.T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek text* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 543-544.

framför i templet.[558] Med utgångspunkt i Mark 1:11 där orden lyder: ”Du är min älskade son, min utvalde,” har Markus redan i inledningen av evangeliet angett inriktningen för en tolkning av Jesu ursprung och dignitet, som pekar mot en koppling mellan sonskap och messiasskap. Jesu retoriska fråga i Mark 12:35-37 kommer i en kontext, i vilken han befinner sig i diskussion med några saddukeer om frågor som rör livet efter döden och uppståndelsen i Mark 12:18-27. Till denna diskussion ansluter en av de skriftlärda i Mark 12:28-34, vilken ställer en fråga om vilket bud som är det viktigaste. Jesus svarar honom med att citera bekännelsen, Deut 6:4: ”Hör, Israel, Herren vår Gud är en, är den ende Herren…”[559] Svaret från Jesus får medhåll av den skriftlärde som utbrister: ”Du har rätt, mästare! Det är som du säger, han är den ende, det finns ingen annan än han.” När han forsätter med att understryka att kärleken till Gud och medmänniskan är mer än alla brännoffer och andra offer utbrister Jesus, enligt Mark 12:34: ”Du har inte långt till Guds rike.” I denna kontext ställer Jesus den retoriska och utmanande frågan om messias ursprung. Forskningen har diskuterat bakgrundsmaterial till orden i Mark 1:11 och pekat på LXX Ps 2:6: ”Jag har invigt min konung på Sion, mitt heliga berg. Jag vill berätta vad Herren bestämt. Han sade till mig: Du är min son, jag har fött dig idag.”[560] Sontiteln har tydliga tecken på samhörighet med kungatiteln. Det framkommer även i Jes 42:1: ”Detta är min tjänare som jag ger kraft, min utvalde som jag har kär. Jag låter min ande komma över honom, han skall föra ut rätten till folken.”[561] Jesus utrustas med krafter för att bekämpa de onda makterna och det framgår av Mark 1:21-28: ”De kom till Kafarnaum, och när det blev sabbat, gick han till synagogan och undervisade. Alla överväldigades av hans undervisning, för han undervisade med makt.” Han drev ut onda andar, enligt Mark 1:23.[562] Jesu makt gäller inte bara inom det mänskliga området utan även inom det andliga området, eftersom andarna känner igen honom som Guds son, enligt Mark 3:11: ”Och när de orena andarna såg honom föll de ner för honom och ropade: Du är Guds son. Men han förbjöd dem strängt att avslöja vem han var.” När det gäller

[558] Se J. Marcus, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. (Louieville: Westminster/John Knox, 1992), 71. Uppgiften som Guds son har i Markus synes vara förenad med en kungatitel, enligt Ps. 2. Utifrån de första kapitlen av Markus är det inte bara kungens uppgift utan en övermänsklig kraft som krävs för att uppfylla den uppgiften. Uppgiften att styra i evangeliet inbegriper ett underkastande av den ondes kosmiska och andliga krafter. Vid Jesu dop uttrycks att Jesus är Guds son och att han utrustad med Guds helighet och de nödvändiga krafterna mot det onda.

[559] Deut 6:4, LXX: Ακουε, Ισραηλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν. MT: שמע ישראל יהוה אלהנו יהוה אחד

[560] Ps 2:6, MT: יהוה אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיכ LXX: Κύριος εἶπεν πρός με Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

[561] Jes 42:1, MT: הן עבדי אתמכ בו בחירי רצתה נפשי נתתי רוחי עליו משפט לגוים יוציא LXX: ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτόν ἡ ψυχή μου: ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου επ᾽ αὐτόν, κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει. Se följande arbete av R.T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek text*. NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 81.

[562] Se E. Lohmeyer, *Das Evangelium nach Markus*, 4-5. Lohmeyer noterar att det inte är lärjungarna eller andra människor som påpekar Jesu gudomliga kraft, utan att det är olika andar och demoner.

preexistens är det svårt att peka på vad som uttryckligen indikerar en existens före Jesu inträde på jorden i just sontiteln.[563]

Vi ser tecken på Jesu himmelska identitet som Guds son i Markus. Författarens sätt att visa Jesu ursprung kommer fram i en scen där Jesus förvandlas på härlighetens berg inför Petrus, Jakob och Johannes. Jesu kläder blir skinande vita och lärjungarna får se hur Mose och Elia uppenbarar sig och samtalar med honom, samt hur en röst som kommer ur ett moln säger, enligt Mark 9:2-8: ”Detta är min älskade son. Lyssna till honom,”Markus synes därmed vilja understryka att Jesus är Guds son. Ett slående kännetecken i Markusevangeliet är att det är Gud och onda andar som känner till Jesu sonskap, som υἱὸς τοῦ θεοῦ, medan människor omkring Jesus inte är medvetna om detta förhållande.[564] Enda undantaget är officeren vid Jesu kors som uttalar orden efter det att Jesus avlidit, enligt Mark15:39. Det som indikerar Jesu himmelska tillhörighet och Guds sonskap är först och främst förvandlingen inför Petrus, Jakob och Johannes; denna förvandling använder Markus just för att peka på Jesu övermänskliga och överjordiska väsen. Den andra viktiga aspekten är hans ifrågasättande av den gängse uppfattningen av messias davidiska ursprung. I stället pekar Jesus på att messias är av himmelskt ursprung i Mark 12:35-37. För det tredje framkommer i Mark 13:32, i samband med att Jesus talar om händelserna som skall ske vid den yttersta tiden, att ingen har vetskap om tidpunkten, inte änglarna i himlen, inte ens sonen, ingen utom Fadern. Jesus placerar sig själv vid sidan om himmelska änglaväsen och markerar att han står Fadern nära.[565] Detta pekar på att Jesus lever och agerar i egenskap av Guds son i samma himmelska sfär som änglarna och Gud, snarare än att han skulle utöva ett sonskap till Israel eller en jordisk kung i Gamla testamentet. Vi har även en notering om att Jesus sänts till jorden i liknelsen om arrendatorena Mark12:6: ”Nu hade han bara en, sin älskade son, och honom skickade han som den siste.” Här betonas ”sändande” och att sonen är den älskade sonen. Detta senare ord understryker vad som nämns i Mark 1:11 om Jesu dop, samt i Mark 9:7 om Jesu förvandling. Jesus i förening med Mose och Elia på härlighetens berg visar även, att Jesus hörde ihop med dessa himmelska gestalter och att himlen är hans hemort. Pesch skriver i sin Markuskommentar att samtalet mellan Mose, Elia och Jesus klargör definitivt var Jesus

[563] Se J. Marcus, *The Way of the Lord: Christological/Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Louiseville: Westminster/John Knox, 1992), 72. O. Hofius menar dock att det är tidig judisk vishetsteologi som är bakgrundsmaterial till sontiteln och inte Psaltaren 2. Se även O. Hofius, ”Ist Jesus der Messias? Thesen” *JBT* 8 (1993), 117-118.
[564] Se O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1963), 279.
[565] Se särskilt E. Schweizers studie i denna fråga, *Das Evangelium nach Markus* (NTD; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1973), 162.

hör hemma – i himlen.[566] På liknande sätt som människosonen sänds från himlen till jorden för att tjäna och ge sitt liv som lösen för många kommer Guds son i Markusevangeliet till jorden utsänd från himlen, vilket i synnerhet sändningsmotivet i Mark 12:6 understryks av författaren till evangeliet.

Guds son i Matteusevangeliet

Matteus låter ett profetord utgöra fonden till det första exemplet där Jesus kallas Guds son, enligt Hosea 11:1:”När Israel var ung fick jag honom kär, och från Egypten kallade jag min son.”[567] Denna vers återges i Matt 2:15: ”Från Egypten har jag kallat min son” i en kontext, som berättar om Josefs och Marias resa till Egypten på grund av en ängels förvarning om Herodes plan att döda Jesusbarnet. När Herodes dör återvänder familjen från Egypten i enlighet med profetorden. Vi har ingen notering av sonskapet i samband med Jesu födelse,[568] utan nästa exempel kommer i Matt 3:16-17 i samband med Jesu dop: ”Och en röst från himlen sade: Detta är min älskade son, han är min utvalde.” Frasen återkommer senare i Matteus då Jesus förvandlas inför Petrus, Jakob och Johannes på härlighetens berg, enligt Matt 17:5: ”Detta är min älskade son, han är min utvalde.” Verseput observerar att vi hos Matteus ser Jesu lydnad som en viktig aspekt för dopet och sonskapet.[569]Det är framför allt två viktiga referenser som understryker detta. Först i samband med att Johannes döparen skall förrätta dopet, där en dialog utspelar sig mellan Johannes och Jesus i Matt 3:14-15. För det andra i de följande berättelserna som handlar om hur Jesus frestas av djävulen i Matt 4: 1-11. Till skillnad från Markus som inte över huvud taget nämner denna lydnadsaspekt i samband med dopet, markerar Matteus tydligt denna i sitt evangelium.[570] I dopet tar Jesus emot den heliga anden som synes utrusta honom med den kraft, som gör honom ståndaktig mot djävulens tre frestelser i anslutning till dopet och efter att han fastat i fyrtio dagar. Djävulen nämner

[566] Se R. Pesch, *Das Markusevangelium*. 2 vol. HTK (Freiburg: Herder, 1976), nr 2, 74.
[567] Hos 11:1, MT: כי נער ישראל ואהבהו וממצרים קראתי לבני LXX: Διότι νήπιος Ισραηλ, καὶ ἐγὼ ἠγάπησα αὐτόν καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ.
[568] Se diskussionen i D. Verseput,“The Role and Meaning of the ‘Son of God’ Title in Matthew’s Gospel.” *NTS* 33 (1987), 532-536.
[569] Se D. Verseput,”The Role and Meaning of the ‘Son of God’ Title in Matthew’s Gospel”, 536.
[570] U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*: Volume 1. (EKK; Neukirchen-Vluyn/Zürich: Neukirchener Verlag, 1985), 180.

uttrycket ”Guds son” två gånger i denna kontext, dels i 4:3: ”Om du är Guds son, så befall att de här stenarna blir bröd.” Det andra exemplet kommer i Matt 4:6: ”Om du är Guds son, så kasta dig ner.” Därefter kommer ytterligare ett exempel där det är två besatta och våldsamma gestalter från gravarna i Gadaras område som närmar sig Jesus och ropar till honom, enligt Matt 8:29: ”Vad har du med oss att göra, Guds son? Har du kommit hit för att plåga oss i förtid?” Det mest intressanta exemplet på uttrycket ”Guds son” kommer ur Jesu egen mun i samband med att han prisar fadern, himlens och jordens herre. Efter dessa ord säger han sedan, enligt Matt 11: 27: ”Allt har min fader anförtrott åt mig. Och ingen känner sonen utom Fadern, och ingen känner Fadern utom sonen och den som sonen vill uppenbara honom för.”[571] Detta uttryck skiljer sig från de övriga ur en aspekt, eftersom Jesus för första gången i evangeliet använder sonen i absolut form, ”sonen.” Denna beskrivning av sig själv upprepar Jesus längre fram i evangeliet då han talar i eskatologiska termer, enligt Matt 24:36: ”Dagen och timmen känner ingen, inte ens himlens änglar, inte ens sonen, ingen utom Fadern.” Djävulen och de orena andarna har alltså en övernaturlig kunskap om Jesus, som människorna runt omkring honom ännu inte upptäckt, inte heller Johannes döparen som tvekar att döpa Jesus; först efter att Jesus övertalat honom förrättar han dopet. Djävulen däremot, är införstådd med att den himmelske Jesus i egenskap av Guds son är utrustad med övernaturliga krafter, och att han fått uppdraget av Fadern att förstöra djävulens rike. De orena andarna ser på långt håll att det är Guds son som kommer dem till mötes, och ber faktiskt om hans medlidande, då de ber att han inte skall plåga dem, utan låta dem få flytta över från människorna till svinen. Matteus tydliggör här med dessa exempel, för det första Jesu himmelska identitet, för det andra hans Gudssonskap, och för det tredje hans ställning och nära förening med Fadern. I synnerhet understryks Jesu himmelska ursprung, då Jesus förvandlas inför sina tre lärjungar och då han samtalar med Mose och Elia.

I andra delen av evangeliet förändras bilden genom att det inte bara är himmelska gestalter som känner igen Jesus som Guds son, utan Matteus lägger här betoningen på att det är människor som känner igen Jesus som Guds son. Den första scenen där författaren vill belysa Jesu himmelska identitet, är när han kommer gående på sjön, enligt Matt 14:25: ”Strax före gryningen kom han till dem gående på sjön. När lärjungarna fick se honom gå på sjön blev de förskräckta och trodde att det var en vålnad, och de skrek av rädsla.” Denna scen utgör en av flera scener i andra halvan av Matteusevangeliet, där Jesus identifieras som en överjordisk

[571] Matt 11:27: Πάντα μοι παρεδόθη ὑπο τού πατρός μου,καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱόν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ υἱός καὶ ᾧ ἐάν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

gestalt. Lärjungarnas reaktion beskrivs till en början med att hans avslöjande kommer som en fullständig överraskning, och skapar stor förvåning och skräck hos dem. När de väl besinnat sig faller de ner för honom, och finner inget annat sätt att uttrycka sig på än en tydlig bekännelse, enligt Matt14:33: ”Du måste vara Guds son.”(ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ). Nästa bekännelse kommer också från en av lärjungarna, som nu uttrycker sig utan förvåning eller fruktan, sedan han och de andra fått bevittna flera underverk som Jesus utfört. Medan de uppehåller sig i Caesarea Filippi utbrister Petrus på en direkt fråga från Jesus om vem han är, enligt Matt 16:16: ”Du är Messias, den levande Gudens son.”(σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος). Jesus svarar därefter Petrus med att det inte är kött och blod som sett detta, utan Fadern i himlen som uppenbarat det för honom. Det är tydligt att Matteus här gör en viktig markering, att ingen människa kan se eller förstå Jesu himmelska identitet och Guds sonskap om inte fadern själv uppenbarar det för människan.

I passionsberättelsen förekommer tre referenser till ”Guds son” och det är nu skeptikerna som uttalar orden. I det första av de tre fallen är det översteprästen som direkt ställer frågan till Jesus, enligt Matt 26:63: ”Jag besvär dig vid den levande Gudens namn att säga oss om du är messias, Guds son?” I det andra fallet hänger Jesus på korset, då några av de förbipasserande smädar honom och skakar på huvudet och säger enligt Matt 27:40: ”Du som river ner templet och bygger upp det igen på tre dagar – hjälp dig själv nu, om du är Guds son, och stig ner från korset.” Därefter passerar översteprästerna, de skriftlärda och de äldste som gör narr av honom och säger, enligt Matt 27:42-43: ”Andra har han hjälpt, sig själv kan han inte hjälpa. Han är Israels kung, nu får han stiga ner från korset, så skall vi tro på honom. Han har satt sin lit till Gud. Nu får Gud rädda honom, om han bryr sig om honom. Han har ju sagt att han är Guds son.”[572] Slutligen kommer officerens ord vars ton inte kan tolkas i skeptisk betydelse, utan utgör ett slags bekännelse, enligt Matt 27:54: ”Den mannen måste ha varit Guds son.”(ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος). Orden kommer efter att förhänget i templet brustit, en jordbävning inträffat och många döda stått upp och vandrat omkring.

Beträffande preexistens i Matteusevangeliet har Schweitzer och Cullmann pekat på det starkaste beviset i Matt 11:27 med en parallell i Luk 10:22. De menar också att det här finns

[572] Det finns en parallelltext i Salomos vishet 2 som flera forskare refererar till. Se J.M. McDermott, ”Jesus and the Son of God Title,” *Gregorianum* 62 (1981), 277-317; Se även W.D. Davies and D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, vol.3: Introduction and Commentary on Matthew* XIX-XXVIII (ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1997), 618. Davies och Allison pekar i synnerhet på frestelserna i Matt 4: 3, 6 som alluderas i Matt 27: 40.

en antydan om en medvetenhet om preexistens hos Jesus själv.[573] Det är främst den starka betoningen i följande, Matt 11:27: ”Allt har min fader anförtrott åt mig. Och ingen känner sonen utom Fadern, och ingen känner Fadern utom sonen och den som sonen vill uppenbara honom för.” Detta uttalande pekar på, att den handling som Jesus refererar till måste höra ihop med den preexistens Jesus hade, innan han uppenbarade sig i världen. Huruvida orden var medvetet uttalade av Jesus är svårt att svara på, men utifrån redaktörens perspektiv synes det förhålla sig så.[574] Allen refererar till jungfrufödelsen och att Kristus var utvald i evigheten i enlighet med rösten från himlen och han menar, att det som anförtrotts sonen refererar till en pretemporal handling i evigheten.[575] Plummer utgår från att tidsapekten i aoristen pekar bakåt till ett moment i evigheten som också inbegriper messias preexistens.[576] Gathercole är kritisk till detta resonemang och anser att Plummers argument om verbformen är otillräckliga, eftersom de endast pekar på aoristen som bärande element för preexistens. Detta resonemang räcker helt enkelt inte.[577] Feuillet och Schlatter vill placera Jesus bland övriga härskaror i det himmelska rådet.[578] Det är i synnerhet Jesu egen presentation av kommunikationen med Fadern som indikerar detta, enligt Matt11:25-27, med en parallell i Luk 10:21-22. Samtalet mellan Jesus och Fadern framkallar en bild av en samling himmelska gestalter som resonerar inför Guds tron.[579] Det är inte tillräckligt att hävda preexistens i detta fall, som Feuillet och Schlatter gör endast på uttalandet i Matt 11:27 med parallell i Luk 10:22. Ordet παρεδόθη utgör inget bärande bevis för preexistens här, utan det är snarare de föregående orden som Jesus uttalar i Matt11:26, som styrker tesen om preexistens: ”Ja fader, så har du bestämt.”[580] I Lukas stärks detta antagande ytterligare då Jesus säger enbart till lärjungarna, enligt Luk 10:23: ”Saliga de ögon som ser vad ni ser”; det vill säga, lärjungarna bevittnar sonen som var i Guds närhet bland övriga väsen i det himmelska rådet, och han är nu den som genomför rådets beslut. Matteus har inte denna text som i Lukas följer omedelbart efter avsnittet där Jesus samtalar med fadern. Hurtado stödjer preexistens i Matteusevangeliet, genom att peka på Jesus som den yttersta auktoritativa talespersonen för Gud, vars undervisning övergår all

[573] Se A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: First Complete Edition* (London: SCM, 2000), 255. Se även O.Cullmann, *Christology of the New Testament*, 288.
[574] Se W.C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S.Matthew* (ICC; Edinburgh: Clark, 1907), 122.
[575] Se W.C. Allen, *Gospel according to St.Matthew*, 123.
[576] Se A. Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew* (London: Scott, 1909), 168-169.
[577] Se S. J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 279.
[578] Se A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit* (Stuttgart: Calver, 1948), 383.
[579] Se A. Feuillet,”Jésus et la Sagesse Divine d’après les Évangiles Synoptiques: Le’logion johannique’ et L’Ancien Testament.” *RevB* 62 (1955), 161-196..
[580] Matt 11:26: ναὶ ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἐμπροσθέν σου.

annan auktoritets. Han är Guds son i en transcendent gudalik status.[581] Till detta kan ytterligare en viktig observation tillfogas vid sidan av Gathercoles och Hurtados observationer, nämligen att Matteus understryker hur nära Jesus står till fadern i jämfört med övriga himmelska gestalter. I Matteus förekommer material från Markusevangeliet, i synnerhet berättelsen om Jesu förvandling inför de tre lärjungarna, samt orden om när slutet skall komma och att ingen, inte ens sonen, vet det. Det gäller även berättelsen om faderns sändande av sonen, som i Matteus version är liknelsen om de onda arrendatorerna. Men här refereras inte till sonen som den ”älskade,” utan Matteus använder ”sonen” i bestämd form, enligt Matt 21:37-38: ”Till sist skickade han sin son (ὕστερον δὲ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς τὸν υἱὸν αυτοῦ). Han sade: min son kommer de att ha respekt för. När arrendatorerna fick se sonen tog de fast honom.” Genom dessa liknelser synes Matteus vilja peka på sonens unika roll och uppgift, hans preexistens, hans nära relation till Fadern, och att Fadern överlämnar allt i sonens händer.

Guds son i Lukasevangeliet

Lukas återger berättelserna om Jesus på ett liknande sätt som Matteus och Markus gör. Utsagor om Jesus som Guds son förekommer på sex ställen hos Lukas och vi möter en utsaga i samband med Jesu dop, då den heliga anden kommer ner som en duva över Jesus och en röst hörs från himlen, enligt Luk 3:22:”Du är min älskade son, du är min utvalde.” Vi möter vidare orden komma från djävulen som uttalar orden i samband med att Jesus frestas av honom i öknen, enligt Luk 4:3: ”Om du är Guds son, så befall stenen där att bli bröd” och i samma kontext när djävulen tar med honom honom till ett högt berg och säger, enligt Luk 4:9: ”Om du är Guds son, så kasta dig ner härifrån.” När Jesus befinner sig på härlighetens berg med Petrus, Jakob och Johannes hörs en röst ur ett moln, enligt Luk 9:35:” Detta är min son, den utvalde. Lyssna till honom.”[582] Då Jesus botar sjuka genom att lägga händerna på dem far det ut demoner ur dem, vilka enligt Luk 4:40 ropar: ”Du är Guds son.” Lukas berättar om en man som bodde bland gravarna i närheten av Gergesa i Galileen, vilken faller ner inför Jesus och

[581] Se L.W. Hurtado,”Pre-70 CE Jewish Opposition to Christ-Devotion,” *JTS* 50 (1999), 35-58.
[582] Se F. Bovon, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2002), 379. Bovon anser att det finns en underliggande förståelse av sonens preexistens i Lukas 9:35.

ropar högt, enligt Luk 8:28: ”Vad har du med mig att göra, Jesus, du den högste Gudens son? Jag ber dig, plåga mig inte!” Det finns material, som inte förekommer varken i Matteus eller i Markus, som hör ihop med ängeln Gabriels besök hos Maria, enligt Luk 1:32-33: ”Han skall bli stor och kallas den högstes son. Herren Gud skall ge honom hans fader Davids tron, och han skall härska över Jakobs hus för evigt, och hans välde skall aldrig ta slut.” Ett annat exempel kommer i Luk 1:35: ”Helig ande skall komma över dig, och den Högstes kraft skall vila över sig. Därför skall barnet kallas heligt och Guds son.” Dessa två textavsnitt är unika för Lukas. I ett manuskript från Qumran, 4Q246, förekommer de titlar som ängeln Gabriel i Lukasevangeliet uttalar: ”Han skall kallas Guds son, och de skall kalla honom son till den Högste.” I samma Qumranmanuskript finns följande kommentar om denne som skall kallas Guds son: ” Hans rike skall vara ett evigt rike . . . han skall härska i ett evigt rike.”[583] Manuskriptet är i fragmentariskt skick, därför är texten inte hel och sammanhållen. På grund av textens beskaffenhet vet man inte vilken person eller gestalt som åsyftas. Gathercole anser att allt pekar på att det handlar om en messiasgestalt, och att Lukas har gett ljus år fragmentets uttalanden.[584] Det är emellertid Lukas ord om sonens identitet och hans eviga liv som är intressant i detta sammanhang. Med tanke på de utfästelser i Gamla testamentet om en davidisk messiasgestalt och hans efterkommande som skall härska för evigt på tronen, är det några ord i Hesekiels bok om en odödlig messias som passar in detta sammanhang. I Hes 37:25 läser vi: ”De skall få bo i det land jag gav åt min tjänare Jakob, landet där deras förfäder bodde. De och deras barn och efterkommande skall bo där för all framtid, och min tjänare David skall vara deras furste för evig tid.”[585] I Luk 1:33 framställs Jesus i messianska termer och den som skall garantera att den davidiska kungatronen varar för evigt, enligt Luk 1:33: ”Han skall härska över Jakobs hus för evigt.”[586] Lukas understryker att det rör sig om ett regerande utan slut i Luk 1:33: ”Och hans välde skall aldrig ta slut.” Lukas markerar att ”barnet skall kallas heligt och Guds son”(Luk 1:35). Just detta påstående diskuterar Cullman som en viktig aspekt; nämligen en indiktion på att det redan före födelsen tillkännages, att

[583] Se J.J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (New York: Routledge, 1997) 84. Collins nämner att gestalten förmodligen är en messiansk gestalt och tar upp Lukas 1:32, 35 i sammanhanget som en parallelltext, och diskuterar texternas uppenbara likheter.

[584] Se S.J. Gathercole*, The Preexistent Son*, 281. Här understryks att parallellen i Lukas 1:32-33, 35 tydliggör att ”Guds son” i 4Q246 inte är en antikrist utan en positiv och förmodligen messiansk gestalt i likhet med människosonen, vilket också numera är allmänt erkänt.

[585] Hes 37:25, MT: וישבו על הארץ אשר נתתי לעבדי ליעקב אשר ישבו בה אבותיכם וישבו עליה המה ובניהם ובני בניהם עד ודוד עבדי נשיא להם לעולם עולם ודו LXX: καὶ κατοικήσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς αὐτῶν, ἣν ἐγὼ δέδωκα τῷ δούλῳ μου Ιακωβ, οὗ κατώκησαν ἐκεῖ οἱ πατέρες αὐτῶν, καὶ κατοικήσουσιν ἐπ’ αὐτῆς αὐτοί, καὶ Δαυιδ ὁ δοῦλός μου ἄρχων αὐτῶν ἐσται τὸν αἰῶνα.

[586] Luk 1:33: καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ιακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνα.

barnet är från Gud och att det sänds ut på Guds beslut.[587]Markus understryker att det är dopet och den heliga anden som tillsammans konstituerar Jesu Gudssonskap, medan Lukas i stället betonar att det är barnets helighet i samband med födelsen som är avgörande för Gudssonskap.[588]

Logos i Lukas evangelium och apostlagärningarna

I en studie, ”The Word of God in the Synoptic Gospels,” hävdar Frost att Markus, Matteus och Lukas framställer logoskristologi.[589] Hans tankar är i linje med Feuillet, som anser att evangelisterna tvekar att benämna Jesus explicit som Guds logos, men att allt tyder på att Jesus är ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, i enlighet evangeliets intention och syfte.[590] Feuillet observerar att det föreligger en rörelse mot ett förkroppsligande av ordet både i Lukas och i Apg.[591] Parker konstaterar att Lukasevangeliet står närmast Johannesevangeliet,[592] medan Cribbs hävdar ett litterärt beroende.[593] Shellard pekar på att Lukas använt material från Johannesevangeliet,[594] vilket också Matson anser.[595]Feuillet betraktar emellertid logos i betydelsen av ett slags medlande kraft mellan Gud och människor, som överför nåd och som är utrustad med en energi, genom vilken det utför gudomliga uppdrag.[596] Feiullet understryker att Lukas anspelar på ordet i linje med det gammatestamentliga Guds ord; samtidigt ser vi att det rör sig mot

[587] Se O. Cullmann, *Christology of the New Testament*, 285. Cullmann utgår från två uttryck som relaterar till varandra i denna text, nämligen ”son” och ”helig.”
[588] Se diskussionen om vad som konstituerar Jesu sonskap i C. Breytenbach, ”Grundzüge markinischer Gottessohn-Christologie.” i C. Breytenbach and H. Paulsen, eds. *Anfänge der Christologie*: FS F. Hahn (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 169-184. Se även F. Bovon, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50.* Hermeneia (Minneapolis: Fortress 2002), 129.
[589] Se G. Frost, The Word of God in the Synoptic Gospels,” *SJT* 16 (1963), 186-194.
[590] Se A. Feuillet, ”Temoins oculaires et serviteurs de la Parole (Luc. 1:26),” *Nov T* 15 (1973), 241-259.
[591] Se A. Feuillet, ”Temoins oculaires,” 246.
[592] Se P. Parker, “Luke and the Fourth Evangelist.” *NTS* 9 (1962/3), 317-336. Parker ser inte ett litterärt förhållande utan konstaterar att de båda evangelisterna hade en verklig kontakt med varandra..
[593] F. L. Cribbs, “A Reassessment of the Date of Origin and the Destination of the Gospel of John.” *JBL* 89 (1970), 38-55. Cribbs föreslår att “this Gospel could be an interpretation of the life of Jesus written by a cultered christian Jew of Judea during the late 50’s or early 60’s...”(sid 55). Cribbs studie om Lukas och John baseras på en tidig datering av Johannesevangeliet och att samtliga synoptiska evangelier var beroende av det.
[594] B. Shellard, “The Relationship of Luke and John: A Fresh Look at an Old Problem.” *JTS* 46 (1995), 71-98. Shellard understryker ett litterärt släktskap mellan Lukas/Apg och Johannes.
[595] M. A. Matson, “Luke’s Rewriting of the Sermon on the Mount.” *SBL 1999 Seminar Papers 2000*, 623-650.
[596] Se A. Feuillet, 246: ”La Parole concue comme une sorte de puissance méditrice vivante entre Dieu et les hommes, distributrice de la grace et dotée d’une énergie qui la fait participer à la souveraine efficacité de l’action divine.”

Johannesevangeliets kristologi. Mer än de två övriga synoptiska evangelierna betonar Lukas Guds ords suveränitet och handlingskraft. Eftersom vi saknar en indikation på att ordet i Lukasevangeliet framställs som en hypostas, är det omöjligt att tillskriva Lukas idén om ett personligt Guds ord. Vi konstaterar endast att här finns en rörelse mot ett förkroppsligande av ordet. [597]

Hoskyns går längre än Frost och Feuillet och menar att Lukas synes tolka logos som Guds ord, enligt Luk 1:2: ". . . de stora händelser som har berättats för oss av dem som från första stund var ögonvittnen och blev ordets tjänare…"(καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου). Hoskyns anser att Lukas inte endast menar Jesu undervisning, eller att logos här skulle utgöra en teknisk term för det kristna evangeliet,[598] utan att Lukas talar om ögonvittnen och tjänare till Guds son i egenskap av Guds verksamma ord.[599] Denna tolkning av Luk 1:2 ligger vidare i linje med ett antal tidiga kyrkofäder som Origenes, Ambrosius, Kyrillos och Euthymios.[600] Feuillet understryker att det är på sin plats att skriva ut ordet med stor bokstav, eftersom de som tjänade ordet var ögonvittnen. Det betyder vidare att vi kan föreställa oss ordet som en hypostas, som står i en mycket nära relation till Jesus eller att det är identiskt med Jesus. Enligt Feuillet bevittnar vi här en influens från introduktionen i Första Johannesbrevet. Feuillet ser även likheter mellan Lukasprologen 1:1-2 och Första Johannesbrevets prolog 1: 1-2: "Det som var från begynnelsen, det vi har hört, det vi har sett med egna ögon, det vi har skådat och har tagit på med våra händer, det är vårt ärende: livets ord. Ja, livet blev synligt, vi har sett det och vittnar om det, och vi förkunnar för er det eviga livet, som var hos Fadern och blev synligt för oss."[601] Feuillet menar att "var ögonvittnen och blev ordets tjänare" i Luk 1:1-2 visar att Lukas kände till och försiktigt använde sig av Johannesevangeliet.[602] I Apg 10:34-38 förekommer även en passus där författaren benämner Kristus som varande ordet: "Då tog

[597] Ibid, 246: "(Lucas) nous offre de la Parole de Dieu une conception riche et complexe, conception tout à fait dans la ligne de la tradition vétérotestamentaire et qui en même temps est un acheminement remarquable vers la christologie johannique. Plus que les deux autres Synoptiques, le troisième évangile met en évidence le caractère privilégié et l'efficacité souveraine de laParole de Dieu ou de Jésus, qu'il appelle tantôt logos, tantôt rhèma."
[598] Se M. Zerwick, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, 5th revised edition. Trans. by M. Grosvenor (Rom: Editrice Ponteficio Instituto Biblico, 1996), 168. (Originalets titel: Analysis philologica Novi Testamenti graeci, Roma: Editrice Ponteficio Instituto Biblico, 1966).
[599] Se E.C. Hoskyns, *The Fourth Gospel* (London: Faber and Faber, 1954), 160.
[600] Origenes, P G 13; Ambrosius, P L 15; Kyrillos, P G 72; Euthymios, P G 129.
[601] 1 Joh 1-2: ὅ ἦν ἀρχῆς, ὅ ἀκηκόαμεν, ὅ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμων, ὅ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμων ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγοῦ τῆς ζωῆς / καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμιν τῆν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν.
[602] Se A. Feuillet, "Temoins oculaires," 252. Se J. Nollands kritiska kristologiska studie över denna diskussion: *Luke 1-9:20.* Waco: Word, 1989, 8. Nolland menar att Lukas övriga användning av logos kan inte understödja en kristologiskt laddad mening för denna term.

Petrus till orda: Nu förstår jag verkligen att Gud inte gör skillnad på människor utan tar emot var och en som fruktar honom och som gör vad som är rättfärdigt, vilket folk han än tillhör. Detta var ordet som Gud sände till israeliterna med budskapet om fred genom Jesus Kristus – han är allas herre."[603] Lukas använder två olika ord på grekiska, då han skiljer mellan logos (τὸν λόγον 10:36) här i denna passus och τὸ γενομένον ῥῆμα (10:37) i den följande i versen. I Nya testamentet har de båda orden samma betydelse. Blass och Debrunners Grammatik nämner denna vers som ett exempel på attractio inversa.[604] I grammatisk betydelse anspelar τὸν λόγον på Herren Jesus. Barth stödjer denna tolkning i en johanneisk linje.[605] I enlighet med denna interpretation kan Apg 10:36 översättas med: "Ordet är alltings herre" – Han är herre över allt (οὗτος ἐστιν πάντων κύριος). En skillnad klargörs med "ordet" (λόγος) och "Herre" (κύριος) i Apg 10:36, och parallellen mellan ῥῆμα (=ord, ting, händelse) och Jesus (Ἰησοῦν) i Apg 10:37-38.[606] Omedelbart efter τὸ γενόμενον ῥημα, följer ἀρχάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας och Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, vilka båda står i apposition till τὸ γενόμενον ῥῆμα. Dessa tolkningar måste dock ses som möjliga snarare än säkra.

Det finns en passus av intresse, nämligen i Apg 13:26: "Mina bröder, ni som stammar från Abraham och alla ni som fruktar Gud, till er har budskapet om denna räddning sänts."[607] Lukas skriver ὁ λόγος för budskapet. Bibelkommentarer understryker en likhet mellan Apg 13:26 och Apg 10:38, vilket pekar på att innebörden är densamma i de båda passagerna. Det föreligger skäl för en kristologisk förståelse av logos här. I båda passagerna följer Lukas omedelbart upp referensen till "budskapet om denna räddning" med τοῦτον i 13:27 och αὐτόν i 13:28, vilket i normalfallet borde referera till det förut nämnda substantivet, men i detta fall refererar pronominet till "budskapet om denna räddning." Jesus är referensen i båda instanser av "honom,"τοῦτον och αὐτόν.[608] Syntaxen knyter därmed samman Jesus, via dessa pronomina, med "ordet" (ὁ λόγος) i 13:26. I båda fallen i Apg är logos objekt för en gudomlig

[603] Det står uttryckligen i Apg 10:34: τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.
[604] Attractio inversa betyder i detta sammanhang att τὸν λόγον i Apg 10:36 sägs stå i ackusativ på grund av influens av relativpronominet ὃν Se F. Blass and A. Debrunner (F. Rehkopf, ed.) *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976), 245 (§295). Samma influens uppträder också till i exempel 1 Kor 10:16 och i flera fall i LXX.
[605] Se K. Barth, *Church Dogmatics IV: The Doctrine of Reconciliation*, Part 2 (Edinburgh: Clark, 1958), 196.
[606] Logos och rhema är synonyma i N.T. Båda översätts i LXX från hebreiskans DBR – Se särskilt följande diskussion C. Burchard, "A Note on *rema* in JosAs 17:1f; Lukas 2:15,17; Apg 10:37." *NovT* 27 (1985), 281-295.
[607] Apg. 13:26: Ἄνδρες ἀδελφοί, υἱοι γένους Ἀβραὰμ καὶ οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι τὸν θεόν, ἡμῖν ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης ἐξαπεστάλη.
[608] Se L.T. *Johnson, The Acts of the Apostles* (Sac Pag 5; Collegeville: Liturgical Press, 1992), 228; Se även diskussionen hos F.F.Bruce, *The Book of the Acts* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1965), 307-308; Se vidare G. Schneider, *Apostelgeschichte* (Freiburg: Herder, 1980, 1982), 2: 135; Se diskussionen hos A. Weiser, *Apostelgeschichte* 2 vol. (Gütersloher Verlagshaus/Gerd Mohn, 1981), 2:333.

sändning, vilket i sin tur påminner om ordet som kom till profeterna i Gamla testamentet. Det kan möjligen föreligga en korrespondens mellan Lukas användning av ordet och Targumernas användning av memra.

Sammanfattning

Synoptikerna låter Jesus använda en formel, ”Jag har kommit för att…,” när han förklarar sitt framträdande. Jesus placerar sig därmed i samma grupp som änglarna, som uttrycker sig på liknande sätt när de framför ett budskap från Gud till människor. Denna tradition går tillbaka till hur änglarna uttrycker sig i GT:s texter. I synoptikerna anspelar Jesus i sin undervisning på vishetslitteraturen, vilket understryker hans nära förhållande till visheten. Jesus talar ibland om sig själv på ett sätt som om han vore den inkarnerade visheten. I Lukas inledande kapitel förekommer ett uttryck, anatole, som härstammar från LXX som i sin tur är en översättning av det hebreiska shemach i Tora. Hos Sakarja är ordet kopplat till en frälsargestalt och senare mer uttryckligen till messias i rabbinsk tradition. Filon nämner en man med namnet anatole och identifierar gestalten med det gudomliga logos. Det är det starkaste intrycket av messiasskap som är kopplat till preexistens hos synoptikerna. Lukas synes använda anatole medvetet med referens till Jesus som stiger ner från himlen och besöker jorden som messias. Människosonen har i Markus koppling till Daniel 7. Matteus lägger å sin sida betoning på Jesu liknelser med himmelriket där människosonens preexistens framträder. Det föreligger likheter mellan Matteus syn på Guds rike och människosonen samt det preexistenta riket med Första Henoksbokens. Den preexistente människosonen profeterar att han ska uppfylla en funktion som är mycket lik människosonens funktion i Första Henoksboken 37. Vi finner beröringspunkter med Första Henoksboken hos Lukas, även om människosonen här uttalar sig på ett annat sätt. Människosonen i Lukas belyser frågan som handlar om människosonens ursprung och inträde i världen. Kommer messias från en jordisk davidisk släkt eller är hans ursprung himmelskt? Det är olika andeväsen som hos Markus uttalar att Jesus är Guds son och Guds helige, vilket indikerar Jesu preexistens och himmelska identitet. Hos Matteus ligger tonvikten på händelserna i samband med Jesu dop. Matteus ser Jesu lydnad som en viktig aspekt på dopet och sonskapet. Hos Lukas återges berättelserna på ett snarlikt sätt som

hos Markus och Matteus. Lukas betonar dock Jesusbarnets helighet i och med födelsen, och inte i samband med dopet. Guds son framställs här som en messiasgestalt som är helig från dess första stund på jorden. Luk 1:2 nämner dem som blev ordets tjänare. Lukas synes mena att lärjungarna var tjänare till Jesus i hans egenskap av Guds ord. Denna tolkning har beröringspunkter med första Johannesbrevets inledningsord 1:1-3. Det är inte fråga om ett förkroppsligande av ordet, utan Lukas tolkning synes röra sig i riktning mot Johannesevangeliets tolkning.

KAPITEL FYRA

Johannesevangeliet

Medan Paulus brev behandlar ämnen som är riktade till olika församlingar med skilda problem liknar Johannesevangeliet till innehållet mera en teologisk traktat, som är uppbyggd kring premisser om Gud, Kristus, världen och andra teman som återkommer genom hela boken.[609] Man anser allmänt att evangeliet och de tre breven härstammar från samma grupp av kristna.[610] Brown och Hengel synes vara överens om att Johannesevangeliet inte visar på ett direkt litterärt släktskap med något av de andra tre kanoniska evangelierna, utan speglar en annan form av Jesustradition inom tidig kristendom.[611] En fråga gäller Johannesevangeliets kontakter med Markusevangeliet, eftersom Markus och Johannes har femton berätttelser och drygt tio Jesusord gemensamt. Det är just ordningsföljden som ibland är densamma hos de båda, som pekar mot en koppling mellan dem. Några forskare anser att Johannes känt till Lukas eller att de haft gemensamma traditioner.[612] I Johannesevangeliet ligger betoningen på tron på Jesus, vilket också framkommer i Första och Andra Johannesbrevet.[613] Det som vidare utmärker Johannesevangeliet är dess beskrivning av människans existentiella situation. Världen och människan framställs inte som mörk eller ond, eftersom ett sådant synsätt skulle strida mot det faktum att världen skapats av Gud och hans logos. Inte heller möter läsaren en dualism som förklarar den yttersta verkligheten i form av två källor, en god och en ond: ”Allt blev till genom det, och utan det blev ingenting till av allt som finns till.” (Joh 1:3). Johannes tolkning av mörkret i världen synes inte bero på världens mörka och onda natur, utan snarare på människans eget val att vika bort från det gudomliga ljuset, som författaren understryker

[609] Se J. H. Neyrey, *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective* (Eerdmans; Grand Rapids, Mich/Cambridge, U.K., 2009), 3-84; R. Bultmann, *Theology of the New Testament,* II, 3-92; Se även R. E. Brown, *The Gospel according to John*. Anchor Bible, 29 och 29A (New York: Doubleday&Company, Inc, Garden City), 1966 resp 1970.

[610] Se L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 349. Tidig kristen tradition antog att Johannes uppenbarelse härstammade från Johannes Sebedeus till vilken Johannesevangeliet och johannesbreven också kopplades. De flesta forkskare idag anser dock att Johannes uppenbarelse inte härrör från samma författare. Hurtado menar att denna bok kanske inte ens härstammar från samma kristna grupp.

[611] Se R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York: Paulist, 1979). Se även M. Hengel, *The Johannine Question* (London: SCM Press, 1989). Se diskussionen hos M. Hengel, *John the Painter, The Quest för the Messiah: The History, Literature and Theology of the Johannine Community*, 2 ed.(Edinburgh: T&T Clark/ Nashville: Abingdon, 1993: 1st ed. 1991).

[612] Se M. Winninge i D. Mitternacht & A. Runesson, *Jesus och de första kristna. Inledning till Nya testamentet*, 233.

[613] Se L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 351.

med orden Joh 3:19: ” . . . då älskade människorna mörkret mer än ljuset, eftersom deras gärningar var onda. I detta evangelium ligger betoningen på att människan vänder sig bort från Skaparen och finner ett annat centrum i sitt liv, i de synliga, förgängliga och skapade relativa värden, enligt Bultmann.[614] Att följa dessa relativa värden betyder att leva i enlighet med denna världen och att döma enligt det yttre och inte genom sanningen: ”Döm inte efter skenet, utan döm rättvist” (Joh 7:24). Genom att förbli i detta mörka tillstånd vill människan bevara status quo; hennes önskan är så stark att hon till och med är kapabel att döda sin medmänniska.[615] De religiösa ledarna förespråkar att Jesus måste dö: ”Ni fattar inte att det är bättre för er att en enda människa dör för folket än att hela folket går under.”(Joh 11:50). På olika sätt exemplifierar Johannesavangeliet hur de religiösa ledarna är förblindade, när de vägrar erkänna de goda gärningar logos utför bland människor.[616] Jesus kan inte vara messias, eftersom han kommer från fel del av landet: ”Se efter i skriften, så skall du finna att ingen profet kommer från Galileen.” Joh 7:15; 7:52). Jesus svarar dem: ”Ni forskar i skrifterna därför att ni tror att de kan ge er evigt liv. Just dessa vittnar om mig, men ni vill inte komma till mig för att få liv.”(Joh 5:39-40). Dessa exempel visar att människan alienerat sig från Gud och försatt sig i ett tillstånd av mörker. (Joh 8:12; 12:35); i synd (Joh 8:32-34); i falskhet (Joh 8:43-45; 17:17); i döden (Joh 5:24; 11:25).[617]

Prologen 1:1-18

Diskussioner har förekommit huruvida prologen har lagts till av författaren, eftersom den skiljer sig från evangeliet beträffande stil och form, men också för att den påminner om en hymn.[618] Att det skulle föreligga ett brott mellan prologen och den övriga texten motsägs emellertid av att det finns en naturlig övergång från prologen till den efterföljande texten,

[614] Se R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, II (New York: Scribner’s, 1951), 15ff.
[615] Se F. B. Craddock, *The Pre-existence of Christ*, 123.
[616] Johannes skildrar hur en man, som varit sjuk i trettioåtta år, blir helad av Jesus (Joh 5:5-17), och en man som varit blind sedan födelsen får genom Jesu helande sin syn åter (Joh 9:1-16). Men de religiösa ledarna reagerar med bestörtning. De är inte emot helande av sjuka, utan är betsörta för att han ägnar sig åt helande på sabbaten. Därmed bryter han mot lagens föreskrifter, eftersom sabbatslagarna måste respekteras.
[617] Se R. Bultmann, *Theology och the New Testament*, II, 15ff.
[618] Det är viktigt att understryka det faktum att det var först när Griesbach 1777 presenterade sitt grekiska Nya testamente, som tanken framfördes att det förelåg en prolog i Johannesevangeliet. Fram till dess betraktades Johannesevangeliet som enhetlig text. Se S. McDonough, *Christ as Creator*, 218, not 1.

vilket visar sig i vers 19: ”Och detta var Johannes vittnesbörd när judarna i Jerusalem sände präster och leviter för att fråga honom: Vem är du?” McDonough understryker att denna mening passar väl med prologen beträffande stilen.[619] Den introducerande meningen efter prologen i Joh 1:19 börjar med καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία. Författarens karakteristiska stildrag här passar väl med Joh 1:5 där konjunktionen καὶ också inleder meningen med καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτία φαίνει. Versen och perikopen som följer är sammankopplade med de föregående verserna på ett naturligt sätt, och visar inte på något stilbrott. Det finns flera kopplingar mellan prologen och evangeliet i övrigt som stöder antagandet att evangeliet utgör en sammanhängande enhet, till exempel att Johannes uppgift var att vittna (μαρτυρία) om ljuset (φῶς) i Joh 1:6-8. De lexikala och teologiska banden med resten av evangeliet understryks exempelvis av att ζωή, som används två gånger i Joh 1:4, förekommer trettio gånger i evangeliet. På liknande sätt används φῶς i prologen Joh 1:3-5, och ordet fortsätter att fungera som en viktig teologisk term i evangeliet. Detsamma gäller för κόσμος i Joh 1:9-10. De religiösa ledarnas avvisande av Jesus som uppdagas i Joh 1:11 blir ett ledmotiv i kapitel 8-10. Kopplingen till logos i prologen aktualiseras trettiosex gånger utanför prologen. Skapelsen är också ett tema som utgör en viktig koppling mellan prologen och den övriga delen av evangeliet. Allt detta tillsammans pekar mot en enhetlig text, där prologen fungerar som en inledande ämnesbeskrivning av det som läsaren möter i den efterföljande texten.[620]

Det är uppenbart att Genesis 1 har spelat en formativ roll i Johannes tänkande och att kunskapen om denna text är viktig för att förstå i prologen. Författaren inleder med Ἐν ἀρχῇ och alluderar därmed direkt till Genesis 1 som berättar om hur Gud skapade kosmos: ”ljus, bliv till! Och ljuset blev till.” (יהי אור ויהי אור). Bildspråk med ljus och mörker i Genesis 1 förekommer knappast av en tillfällighet i Johannes 1. Borgen anser att hela prologen framstår som en utläggning av Genesis 1.[621] Föreningen mellan Fadern och sonen är så fullständig att det synes omöjligt att föreställa sig att de båda någonsin varit separerade (Joh 1:1-2). En influens av judisk tradition på Johannes 1 är svårare att fastställa. Targumernas Memra har

[619] Se S. McDonough, *Christ as Creator*, 213. McDonough hävdar att: ”The most persuasive reason for doing so is that there is no evidence that the Prologue, even in its present form, ever circulated independently of the remainder of the Gospel. In order to establish the independence of the Prologue, one would need to make an iron-clad case that the Prologue simply could not have been a part of the original writing. I do not believe that has been done, or indeed can be done.”

[620] Se D. A. Carson, *The Gospel according to John* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991), 111-112. Carson understryker prologens släktskap, samhörighet och naturliga koppling med resten av evangeliet.

[621] Se P. Borgen, ”Observations on the Targumic Charakter of the Prologue of John” in *Logos was the Light, and other Essays on the Gospel of John* (Trondheim: Tapir, 1983), 13-20.

framförts som argument för en sådan influens, exempelvis av Hayward och McNamara.[622] Men även Psaltaren 33:6 (LXX 32:6) skulle kunna vara en influens: ”Genom Herrens ord blev himlen till och rymdens här på hans befallning.” (τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν). Det råder en allmänt utbredd konsensus att λόγος i 1: 1-18 har influerats av bibliska och judiska traditioner om Guds ord och vishet.[623] Guds ord och vishet ses tillsammans i judiska traditioner inom denna tidsram. I synnerhet Salomos vishet 9: 1-2 är ett exempel på detta: ”O Gud … du som har skapat allt med ditt ord och du som genom din vishet formade människorna.”[624] Prologen och johanneisk kristologi tycks även visa på bibliska och postbibliska judiska traditioner angående Guds namn och Herrens ängel, vilket Fossum och von Heijne diskuterar.[625] I synnerhet förknippas Jesus mera med Guds namn än med Guds vishet i de resterande delarna av evangeliet. Vi möter författarens presentation av Kristi preexistens och medlarroll i skapelsen i 1:1-3; 9-10; 14; 18:

”I begynnelsen fanns Ordet, och Ordet fanns hos Gud och Ordet var Gud. Det fanns i begynnelsen hos Gud. Allt blev till genom det, och utan det blev ingenting till av allt som finns till. Det sanna ljuset, som ger alla människor ljus, skulle komma in i världen. Han var i världen, och världen hade blivit till genom honom, men världen kände honom inte. Och Ordet blev människa och bodde bland oss, och vi såg hans härlighet, en härlighet som den ende sonen får av sin fader, och han var fylld av nåd och sanning. Ingen har någinsin sett Gud. Den ende sonen, själv gud och alltid nära Fadern, han har förklarat honom för oss.”

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὅ γέγονεν. ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.[626]

Läsaren förväntas lyssna och ta emot Guds logos, som inte bara är ett talat ord, utan det eviga ordet som inkarnerats i Jesus av Nasaret. De som tog emot dessa ord var förmodligen beredda

[622] Se R. Hayward, *Divine Name and Presence: The Memra* (Totowa, N.J.: Allanhead, Osmun, 1981); Se även följande utläggning i M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum*. Analecta Biblia (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1966), 27.

[623] Se ytterligare litteratur över denna diskussion, särskilt M. Scott, ”Sophia and the Johannine Jesus,”*JSNTSS* 71. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 94-115. Scott tar upp textavsnitt som länkar Guds ord eller Guds vishet med skapelsen t. ex: P. 33: 4-9 särskilt v. 6 ”genom Herrens ord skapades haven.” Se också H. von Lips, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament*, WMANT 64 (Neukirchen-Uluyn: Neukirchener Verlag, 1990), 241-264, 308-317, i synnerhet vishetstraditionen behandlas här i Johannesevangeliet enligt von Lips.

[624] Salomos vishet 9:-2: Θεὲ . . . ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον.

[625]Se J. E. Fossum, ”In the Beginning Was the Name: Onomanology as the key to Johannine Christology, “ i *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism and Early Christology*, *NTOA* 30 (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1995), 109-133; Se även C. von Heijne, *The Messenger of the Lord in Early Jewish Interpretations of Genesis* (Berlin och New York; De Gruyter, 2010), 349-364.

[626] Se J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Oxford University Press, 1991). Joh 1: 1- 18.

på att också ta emot den bildvärld som presenteras här, eftersom flera kulturer och religioner hade traditioner och myter om ett gudomligt ord. I Ps 33:6 beskrivs hur Gud formar kosmos genom sitt ord: ”Genom Herrens ord blev himlen till och rymdens här på hans befallning.”[627] I Jes 55:10-11 framställs Guds ord som ett skapande och livgivande ord: ”Liksom regn och snö faller från himlen och inte vänder tillbaka dit utan vattnar jorden, får den att grönska och bära frukt, och ger säd att så och bröd att äta, så är det med ordet som kommer från min mun: det vänder inte fruktlöst tillbaka utan gör det jag vill och utför mitt uppdrag.”[628] När Hengel diskuterar begreppet logos börjar han med vad han anser vara typiskt för den paulinska kristologin, nämligen en kombination av preexistens och sändande till världen. Logos var heller inte ett främmande begrepp för människor i den hellenistiska världen, där stoicismen var vida spridd och färgade människors moral och etiska hållning. Hermes, son till Zeus och Maja, var logos som gudarna sände från himlarna med budskap till världens människor. Det rörde sig om ett mytologiskt uttryck för det faktum att den av gudarna skapade människan var den enda levande varelsen på jorden som utrustats med ett förnuft.[629] Den stoiska logostanken kom att tas upp senare av apologeterna. När det gäller Johannesprologens logos menar Hengel att det inte är fråga om det stoiska abstrakta, gudomliga förnuftet, utan om Guds kreativa uppenbarelseord. Det vilar på den judiska vishetstraditionen och inte på Stoa, enligt Hengel.[630] Stoikernas Hermes, som var gudarnas budbärare, överförde gudarnas vilja in i människans förnuft. Det finns dock en återspegling av detta stoiska synsätt i Nya testamentet, nämligen i Apg 17:28, där vi möter ett citat av den stoiske poeten Aratus, som Paulus framför i Areopagen: ”Vi har vårt ursprung i honom.”(τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν).[631] Filon skriver om logos som en medlare mellan Gud och skapelsen, och mellan Gud och människan. Stoiska filosofer framställde logos som ett universellt förnuft som en genomströmmande och förenande princip i alla ting, även i människan. De skilde mellan logos boende temporärt i människans förnuft, och det uttalade logos, talat eller utsänt av människan. Craddock menar att porträttet av logos, som framställs som ett gudomligt väsen eller en person i Johannesevangeliet, synes indikera ett närmare släktskap med hellenistiska religioners myter och språk än med den filosofiska idén om ett allgenomträngande förnuft.[632] Han lutar alltså åt mytologins område, snarare än filosofins område som några av av Johannesevangeliets

[627] LXX 32:6: τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοὺ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν. Guds ord framställs som ett väsen med kraft i sig själv.
[628] LXX 55:11: οὕτως ἔσται τὸ ῥῆμά μου, ὃ ἐὰν ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ στόματός μου.
[629] Se M. Hengel, *The Son of God*, 31.
[630] Se M. Hengel, *The Son of God*, 36.
[631] Se M. Hengel, *The Son of God*, 24.
[632] Se F.B. Craddock, *The Pre-existence of Christ*, 122.

inspirationskällor, och finner stöd för sin hållning hos Dodd och Barrett.[633] Traditionen bakom prologen är tidigare än de berättelser om Jesu barndom som Matteus och Lukas presenterar. Hengel anser att logoskristologin i prologen vilar på en fusion av en preexistent son och visheten. Dodd ifrågasätter en sådan tolkning att koppla ihop prologen med visheten. Dodd pekar på de uppenbara argument från den judiska vishetstraditionen som slår fast att det var otänkbart att säga: ”Wisdom was God.”[634] Hengel menar att visheten till sist fick ge vika för logos, Guds ord.[635]

I prologen förekommer logos två gånger med hänvisning till Kristus, men används inte mera i denna betydelse i evangeliet. Ἐν ἀρχῇ förekommer tre gånger på andra platser i Nya testamentet, medan det används fyrtio gånger i Septuaginta. I prologen har uttrycket temporal aspekt. Logos används i olika former över tre hundra gånger i Nya testamentet.[636] Författaren till Johannesevangeliet använder λόγος i nominativ. Detta associerar budskapet med budbäraren på ett starkare sätt och fokuserar på den aktiva roll Jesus innehade genom undervisandet i Joh 8, 37: ”Jag vet att ni härstammar från Abraham. Men ni vill döda mig därför att mitt ord inte har trängt in i er.”(ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν). Vidare i Joh 12, 48: ”Den som avvisar mig och inte tar emot mina ord, han har mött sin domare: det ord jag har talat skall döma honom på den sista dagen.[637] I prologen kopplas ordet till Jesus för att i de resterande partierna av evangeliet referera till budskapet om Jesus. Logos är något mera än undervisning. Phillips menar att författaren kan ha haft en annan agenda än att bara skriva till sin församling; att logos används på ett särskilt sätt i prologen antyder andra vägar.[638] I detta evangelium framställs logos som det av Gud utsända till människorna med ett särskilt syfte; logos vandrar förkroppsligad omkring bland människor för att hela människor från sjukdomar och för att frigöra dem från mörkrets makter.

---

[633] Se C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), 263/285; Se även C. K. Barrett, *The Gospel According to John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (London: SPCK, 2nd edn, 1978); 152-155; Se även R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* (R.W.N. Hoare and J.K. Riches (eds); trans G.R. Beasley-Murray; Oxford: Blackwell, 1971), 19-31.

[634] Se C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 27, not 1.

[635] Se M. Hengel, *The Son of God*, 73.

[636] Se P. M. Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel. A Sequental reading* (London: Continuum, 2006), 81-82. Phillips gör en statistisk beräkning utifrån hur och var logos uppträder i NT och finner att begreppet logos uppträder i kasus nominativ 17 gånger i Johannesevangeliet, i Matteus och Markus en gång; i Lukas 5 gånger. I 1 Joh. Används det 3 gånger i kasus nominativ, i 2 Joh. inte alls. När logos står i kasus nominativ är detta en indikation på Jesus som logos. I synoptikerna däremot finner Phillips att logos i stället betecknar ord som uttalas av Jesus.

[637] Joh 12:48: ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ῥήματά μου ἔχει τὸν κρίνοντα αὐτόν: ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

[638] Se P. M. Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel*, 89.

Med anledning av att Johannesevangeliets logos har tolkats utifrån stoikerna är det viktigt att även redogöra för stoicismens logos-begrepp. Herakleitos var den förste som myntade begreppet logos på 500 fvt, men hans bok, Φύσις, återfinns bara i fragment.[639] Herakleitos använder logos i sex nyckelfragment med betydelserna ”argument” och ”mått.”[640] I ett av fragmenten visar sig logos betyda ” den ledande principen över alla ting.”[641] Fragment 2 talar om det allmänna logos: ”därför är det viktigt att följa det allmänna, även om logos är allmänt lever många som om de hade privat kunskap.” Fragment 50 talar om behovet att hålla sig till logos snarare än till en filosof: ”En gång när du inte har hört mig utan logos, är det vist att medge att alla ting är ett.” Logos är den eviga strukturen i världen när det synliggörs i ett tal.[642] Detta är en tydlig parallell till användningen av logos i prologen. Logos kan bli liktydigt med det första elementet i Herakleitos metafysik, elden, och därmed det gudomliga. Herakleitos måste emellertid läsas i stoiska eller johanneiska termer, för att man ska kunna se likheterna i de använda orden, enligt Phillips.[643] Stoikerna hade från början motsatt sig Platons och Aristoteles dualism, samt Epikureernas atomism.[644] I stället betonades den aktiva principen λόγος, i betydelsen förnuft, och den passiva principen ὑπαί ὕλη, i betydelsen differentierad materia. Logos genomträngde den passiva principen och sades vara τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν, det som agerar i det, är logos, är gud.[645] Eftersom logos med tiden blev likvärdigt med Platons världssjäl, var målet för det mänskliga livet att leva i överensstämmelse med logos. Logos betraktades även som medlare mellan Gud och världen. Det förefaller således som att vi i Johannesevangeliet har en gemensam grund och ett gemensamt språk för prologen och stoikerna: logos skapar alla ting, logos är förnuftet för alla ting, logos är livet. Phillips anser att eftersom den stoiska kontexten föregår Johannesevangeliet, är det inte osannolikt att författaren laborerar utifrån stoikernas modell av

[639] Se C. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
[640] Herakleitos Fragment 1, 2, 50; Fragment 31b; Fragment 45, 115.
[641] Herakleitos, Fragment 2.
[642] Se C. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary*, 94.
[643] Se P. M. Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel*, 91-93.
[644] Se J-B. Gourinet, “The Stoics on Matter and Prime Matter” – Corporealism and the Imprint of Plato’s Timaeus, i R. Salles, *God & Cosmos in Stoicism*, 46-68; Se även S. Sauvé-Meyer, “Chain of Causes – What is Stoic Fate?” i R. Salles, *God & Cosmos in Stoicism*, 78-80.
[645] Diogenes Laertius 7,134.

logos.[646] Det skulle i så fall peka på en upptagning av en stoisk term i en kristen text. Det är en hypotes som stärks av det faktum, att användandet av logos i prologen ligger närmare det sätt på vilket termen används i stoiska texter än i övriga NT texter. Det understryker att Johannes ville attrahera stoiker till texten teologiskt, kosmologiskt och ontologiskt genom att berätta sin version av historien om Jesus för läsare, som var bekanta med ett stoiskt konceptuellt universum. Tanken att logos skulle kunna bli människa var emellertid en omöjlighet för en stoiker. Detta framgår i ett uttalande av Diogenes Laertius i vilket han understryker att logos inte är antropomorft.[647] Logos kunde associeras med gudomliga namn och attribut; men logos var en princip - inte en karaktär i en berättelse, enligt stoikerna.[648] Det finns dock likheter mellan det stoiska bruket av logos och användandet av ordet i prologen.[649] Det föreligger dessutom ett släktskap mellan stoiska texter och prologen. Phillips ser en intertextualitet mellan dessa som är mycket mer uppenbar än vad Herakleitos texter eller andra kristna texter uppvisar. Författarens användning av logos i prologen indikerar att han vill framhäva en annan innebörd av ordet i en särskild johanneisk riktning, vilket Barrett hävdar.[650] Logos är varken i den grekisk-romerska mytologin eller i gnostiska skrifter den enda eller den centrala figuren i någon myt. Även om Bultmann menar att myten är viktig för att framställa en begreppsmässig kontext, är det dock inte sannolikt att logos i prologen skulle ha gett läsaren en intertextuell anspelan till denna mytologiska ram.[651]

I gnosticismen kan man urskilja ett klart kristet inflytande i dess textmaterial, och i synnerhet ett johanneiskt inflytande.[652] Den hermetiska litteraturen är beroende av en kombination av stoicism och platonism. Här är det kunskap (γνῶσις) eller förnuft (νοῦς) som betraktas som den genomträngande kraften associerad med liv och ljus snarare än logos. I denna litteratur är det ”förnuft” och ”tanke” eller ”kunskap” som är i fokus.[653] I en interpretation över

[646] Se P. M. Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel*, 95. Det stoiska konceptet om logos var vadare väl känt i den spekulativa alexandrinska vishetstraditionen.
[647] Diogenes Laertius 7, 147.
[648] Se R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 24; Se även R.E. Brown, *The Gospel according to John*, 520.
[649] Det är också intressant att notera hur det stoiska logos ligger i linje med det latinska ratio, vilket framgår av hur Cicero och Seneca med andra stoiska latinska författare använde ratio.
[650] Se C.K. Barrett, *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text.* Second edition (London, 1978), 152; Se även P. M. Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel*, 96.
[651] Se C. H. Talbert, “The Myth of a Descending – Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity.” *NTS*, 22, 1976, 418/439. Bultmann hävdar att myten spelar en viktig roll i detta sammanhang för att förstå johannesprologens logos.
[652] Se C.K. Barrett, *The Gospel according to St John* (Philadelphia:Westminster, 1978), 418-440.
[653] Se P. M. Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel*, 98-99. Detta är en del av stoiska och platonska tankar vilka var rådande under medelplatonismens era med bland andra filosofen Albinus som en betydelsefull gestalt.

Chrysippos använder Cicero flera utbytbara element såsom ratio, mens och anima.[654] I Corpus Hermeticum finns en traktat som framställer logos som en del av själen, vilken alla mänskliga varelser äger och som genom tänkandet och talet skiljer dem från djuren: ”Betänk nu detta, mitt barn, att Gud har välsignat mänskligheten enbart bland alla dödliga djur med dessa två ting, själen och logos [- - -] det verkar, som att du är okunnig om logos dygd och storhet. Den välsignade guden, Agathos Daimon, har sagt att det skall bli liv i kroppen, själ i livet och logos i själen. Därför är guden fader till dessa.”[655] Olikheterna i användandet av logos i denna passage är en beskrivning av en aspekt av människans psykologi, snarare än en stoisk universell princip. Tydligt är dock att logos tillsammans med ζωή och νοῦς är avkommor till Agathos Daimon. Logos spelar heller ingen central roll i traktaten. Johannesprologen använder logos i ett kosmologiskt sammanhang och ett sådant bruk finns även i de hermetiska skrifterna. Guden skapar genom logos, och i sin slutliga skapelseakt frambringar guden mänskligheten genom logos. I en traktat står att Κρατήρ, demiurgen, skapar universum, inte genom sina händer utan genom logos.[656] En tänkare som är representerad i Corpus Hermeticum är Poimandres, och i hans skrifter kan man utläsa spår av Genesis och Filons tolkningar av bibliska teman. Hos Poimandres är logos underordnat Gud och inte identifierat med Gud. Logos ”fanns inte hos Gud i begynnelsen,” utan logos kom snarare till under skapelseprocessen, som påminner om den hebreiska Bibelns koncept av Guds ord.[657] Både Poimandres och prologen anspelar på Genesis skapelseberättelse. Om logos roll i prologen i johanneiska termer är uppenbarelse, räddning och inkarnation, är logos roll hos Poimandres att lyda gudomen och ge rörelse åt elementen. [658]

Logos roll i prologen står närmare den hebreiska Bibelns förståelse av ”Guds ord” i Genesis 1, 1; Gud skapar ”genom sitt ord” vilket snarare skall tolkas som Guds befallning än ett personifierat väsen.[659] Borgen å sin sida argumenterar att prologen är en rabbinsk reflektion

[654] Cicero, *De Natura Deorum*, 1. 39-41.
[655] Corpus Hermeticum 12, 12-13. (min översättning).
[656] Corpus Hermeticum 4. 1.
[657] Se P.M. Phillipps, *The Prologue of the Fourth Gospel*, 100-101.
[658] Corpus Hermeticum 1, 5; 1, 10; 1, 11.
[659] S. McDonough, *Christ as Creator*, 214. McDonough diskuterar att Genesis 1 är en bra startpunkt för prologen. Även om logos inte används i Genesis 1, är det ändå svårt att tänka sig att Johannes kunde skriva ”I begynnelsen” och samtidigt vara omedveten om det faktum att Gud skapade i begynnelsen genom en akt av talande. Därför synes Johannes alltså utgå från Bibelns första ord: I begynnelsen skapade Gud himmel och jord. Logos fanns i begynnelsen hos Gud och genom det skapade Gud allt: det är Johannes tolkning av Genesis. Likhterna mellan prologen och Genesis stannar inte här, utan fortsätter med mörker- och ljussymboliken i Genesis 1som också framträder i prologen.

på Genesis skapelsemyt.[660] I prologen ser han en tydlig vilja av konvergens, snarare än divergens; ett försök att bygga broar snarare än att bränna dem.[661] Användningen av termen logos framför termen sophia placerar prologen vid sidan av Salomos vishet 9:1: ”Mina fäders Gud, barmhärtighetens herre, du som har skapat allt med ditt ord…” och Jesus Syraks vishet 43:26: ”genom hans ord äger allting bestånd.” Den mest troliga tankevärlden som prologen var en del av, var den hellenistiska judendomen, och mer specifikt den spekulativa alexandrinska traditionen, representerad av Filon av Alexandria. Det var i denna värld som logos spelade en lång och viktig roll, som på flera sätt liknar den roll som logos spelar i prologen.[662] I ett av Filons arbeten, De Confusione Linguarum, prisar han logos på ett språk som ligger i linje med språket i prologen.[663] Likheterna med prologen är slående, exempelvis uttrycket ”Guds barn,””det förstfödda logos,” samt kopplingen mellan logos och arkhe. Man kan fråga sig om detta är källan för prologen som helhet? Phillips ställer också denna fråga utifrån en textanalys som pekar på ett släktskap.[664] Logos innehar hos Filon en medlande position, som ett objekt för kontemplation, men är aldrig identifierat med Gud. Däremot står logos i släktskap med Gud, emedan det utgått från Gud.[665] Filon kallar också logos för Guds son.[666] Att logos inte är identifierat med Gud är dock en avgörande punkt för Filons försök att vidmakthålla Guds transcendens; däremot innehar logos en roll som den andre guden.[667] Filon skriver i Legum allegoriae 3. 82: ”Gud är en och det finns ingen vid sidan av honom;” i De virtutibus 214 skriver han: ” Han är den ende;” i De opificio mundi 171 konstaterar Filon: ” Gud är en.” Samtidigt beskriver Filon logos som ett evigt väsen, en hypostas, vid sidan av Gud, i funktionen som medskapare vid skapelsen. Filons diskussion om logos i hans olika skrifter leder till att logos framställs som den andre guden.[668] Det är betoningen på logos som medskapare som särskilt pekar på detta förhållande. Radice diskuterar att Genesis berättelse om Guds skapelseord fick de alexandrinska exegeterna att på ett särskilt sätt betona

[660] Se P. Borgen,“Observations on the Targumic Character of the Prologue of John,” *NTS* 16 (1970), 288-295. Se även S. McDonough, *Christ as Creator*, 214; Se diskussionen I P. M. Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel*, 114.
[661] Med uttrycket ”bygga broar” åsyftar Borgen på evangelieförfattarens önskan att locka stoiker till den kristna tron, genom att använda logos i prologen.
[662] Se J. Habermann, Preexistenzaussagen im Neuen Testament, 86-89. Det faktum att det var kristna personer i Alexandria som räddade Filons arbeten åt eftervärlden, visar på det stora intresse hans arbeten rönte hos denna grupp. Redan tidigt visade således kristna tänkare stort intresse för Filon. Det är sannolikt att Filons rykte som filosof och bibeltolkare var väl känt vid tiden för johannesevangeliets tillblivelse.
[663] Filon, *De Conf. Ling*., 146-147.
[664] Se P. M. Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel*, 106.
[665] Filon, *Conf.Ling*. 146; *Agric*.51; *Somn*. I 215.
[666] Filon, *Leg. All*.I 65; *Conf.Ling*. 146.
[667] Filon, *Quest in Gen*.II 62.
[668] Se R. Radices diskussion “Philo´s Theology and Theory of Creation,” i A. Kamesar, ed., *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 129.

förhållandet mellan Guds ord och skapelseakten.[669] Men termen logos förekommer inte över huvud taget i LXX:s version av skapelseberättelse. Hos Filon förekommer dock logos rikligt. Förutom logos använder Filon termen rhema för Guds ord, exempelvis i De decalogo 47, och på flera andra ställen i samband med skapelsen.[670]

Om det är omöjligt att få kunskap om Gud, hur är det då möjligt att skrifterna kan tala om en relation till honom? Filons svar är logos. Om skapelsen är verkligheten, är logos den arketypiska idén av skapelsen i Guds hjärna. Filons logos är därmed i allmänhet betraktat ett koncept snarare än en personlighet. Det är Guds plan i verksamhet, hans bild och likhet. Filon jämför logos med byggarens verktyg, ett instrument genom vilket Gud skapar och agerar.[671] Skillnaderna mellan Filon och prologen är emellertid slående precis som likheterna är slående, inte minst i förståelsen av logos som Guds instrument, den medlande rollen, Guds tanke snarare än den inkarnerade Jesus Kristus. Filon skulle aldrig acceptera att logos blev människa, eftersom denna världen då skulle rasera Guds sanna transcendens.[672] En observation är att i Johannesevangeliet talas inte om ett evigt logos, inte heller om visheten på ett sätt som att det skulle röra sig om en person. När vi tillägnar de båda termerna en sådan uppfattning om en preexistent person, och inte endast ett preexistent syfte, beror detta på att vi läser dem i ljuset av Paulus teologi, enligt Caird.[673]

I Gen 1:2 introduceras Anden i skapelsen, men i den efterföljande texten är det Guds talande som ordnar kosmos. I denna kontext finns inga kommentarer över ett hypostatiskt ord, utan det synes snarare röra sig om att allt sker genom Guds befallande, ett slags skapande ord i imperativ. Weiss tillbakavisar en idé om en hypostasering av ordet i skapelsen, eftersom vi inte finner ett Guds ord som innehar en statisk karaktär.[674] I Johannesevangeliet återberättar författaren Genesis kosmologiska skapelseskeende och fokus ligger här mycket starkt på ordets verksamhet. Vid en första läsning synes ordet framstå som en fristående enhet, men samtidigt är ordet intimt sammanhållet med Gud, som utför det som Gud befaller. Ordet har dock i sig en skapande kraft, men det är på Guds uppdrag det agerar. Författarens framställning av ordet pekar på att det rör sig om Guds talande, som så att säga sänder ut ordet, vilket i sig innesluter en skapande kraft. Att Johannes tolkar ordet som en skapande

[669] Se R. Radices diskussion i "Philo´s Theology and Theory of Creation, III The Logos, i A. Kamesar, ed, *The Cambridge Companion to Philo*, 136-138.
[670] Se Filon, *Abr*. 112; *Leg*. 3. 173; *Migr*. 80; här skiljer Filon mellan rhema theou och logos theou.
[671] Filon, *Deus Imm*. 57.
[672] Se diskussionen i T. W. Manson, *On Paul and John* (London: SCM Press, 1963), 140-141.
[673] Se C.B. Caird, *New Testament Theology*, 342-343; Se 2 Kor 8:9 och Fil 2:6-7.
[674] Se H-F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des Hellenistischen und Palästinischen Judentums*, 11-12.

egenskap är uppenbart, eftersom han betonar att allt har skapats genom det. De efterföljande beskrivningarna över ordet i evangeliet indikerar att det har släktskap med det skapande ordet som Gud sänt ut i andra sammanhang till profeter i olika tider. Det rör sig om liknande dynamiska beskrivningar av Guds ord i Gen 1 som förekommer i Ps 33:6,9; 147:18-19, samt i Jes 50.[675] Även judiska tänkare tog upp liknande motiv i tidig Judendom, exempelvis Gen. Rabb. 1:1 som nämner att Gud konsulterade Tora vid skapelsen; denna tolkning i Gen. Rabb. synes hänvisa till Ords 8:22, där visheten skapas som ”början” i begynnelsen.[676] Det är problematiskt att påstå att messias ägde Guds ord mera än att han ägde Guds Ande. Men i messianska texter som Deut 18:18 och Jes 50 kopplas messias mycket starkt till Guds ord; Gud befaller vad som skall ske genom ordet som Gud nedlagt i messias.[677] Guds ord har en tydlig instrumentell roll i skapelsen genom att allt ordnas i samma ögonblick när Gud uttalar sitt skapelseord. Det synes som att tidiga messiastroende har tolkat Guds talande och Guds ord i denna betydelse; Guds talade ord utgör det instrument genom vilket Gud skapar kosmos, världen och människor. Det är just de fyra explicita instrumentalitetstexterna, varav Johannesprologen utgör en, som understryker att kosmos skapades genom Guds ord. Johannesevangeliets författare väljer att uttrycka det med att allt blev till genom logos. Detta talar för att Johannesevangeliets författare lutar sig mot det gammaltestamentliga Guds ord. Stoikerna betraktade inte kosmos som ett resultat av guds skapelseakt: Det bringades inte till existens på grund av ett ord från Gud.[678]

Den tiden då författaren till evangeliet levde var en tid av synkretism och eklekticism, i betydelsen att författare valde ut tankar från olika idétraditioner och använde dem i eget syfte. Det finns således en möjlighet att författaren laborerat med olika tankesystem. Samtidigt vill vi veta vad som var fundamentalt i hans sätt att tänka. Ordet är tänkt som ett slags önskan och uppfyllelse. Det är ett uttryck av en uttalad önskan, och Guds logos är ett uttryck av Guds vishet, enligt Manson.[679]Hurtado pekar på en viktig aspekt när han understryker, att oavsett vilka grekiska filosofiska rötter eller influenser som än kan ha legat bakom användandet av logos i Johannesevangeliet, var det förmedlat och upptaget av den judiska traditionen i vilken författaren skrev. Då evangeliet skrevs hade judar sedan mer än tre hundra år tillägnat sig

[675] Se H-F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des Hellenisticshen und Palestinischen Judentums*, 219.
[676] Ords 8:22: ”Herren skapade mig som det första, begynnelsen av sitt verk.
[677] Deut 18:18 kan betraktas som en messiansk text med stöd från Petrus tal i Salomos pelarhall, vilket återges i Apg. 3:22. Se vidare i Joh 7:40-4, där författaren aktualiserar en diskussion om kopplingen profeten och messias.
[678] Se Marcelo D. Boeri, “Does Cosmic Nature Matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics,” i R. Salles, *God and Cosmos in Stoicism*, 173-199.
[679] Se T.W. Manson, *On Paul and John*, 148-149.

grekiska termer i Palestina, i Egypten och i Asien, samt bland övriga judar i diasporan. Religiösa rörelser använder och omdefinierar termer och kategorier som de övertar från andra traditioner. Samtidigt kan konstateras att användandet av andra termer och kategorier syftar i regel till att de används för att uttrycka den nya rörelsens övertygelse. Detta är särskilt fallet när det gäller Johannesprologen.[680] Dodd uppmärksammar några viktiga påståenden i prologen, som inte tidigare förekommit om Guds ord och vishet eller gudomliga namn. Det första är i 1: 1 att ”ordet var Gud.” Det andra är att ”ordet blev kött” i 1: 14.[681] Visheten är nära associerad med Guds verk i texter som Salomos vishet 10: 1-11:1, där visheten är direkt kopplad till historien om Guds räddande aktioner. Dodd menar dock att man aldrig i den judiska vishetstraditionen har ansett att visheten skulle vara Gud; det hade varit fullständigt otänkbart.[682]

Vid sidan av Jesu viktiga roll i skapelsen kopplas Jesus till rollen som försonare. Hurtado ser här en reflektion över tron på en direkt länk mellan försoning och skapelse. Uttalandet bekräftar även Jesu kosmiska betydelse med det gudomliga syftet.[683] Flera exegeter tolkar prologens användning av logos utifrån det hebreiska דבר (ord) i den hebreiska Bibeln. Hengel diskuterar Guds skapande ord utifrån vishetslitteraturen, i synnerhet Ordspråksboken, Salomos vishet och Jesus Syraks vishet, i termer av ett utgående ur Guds mun. Samtidigt är detta Guds ord visheten. Guds ord och visheten uppenbarar sig som Guds älskade barn, fött före skapelsen och närvarade då Gud skapade världen genom det. Hengels diskussion om visheten som bakgrundstradition till johannesprologen övertygar; Guds skapande ord är det logos som fanns i begynnelsen hos Gud.[684] Miller har funnit, att det som synes vara den mest övertygande och mest trovärdiga bakgrunden, är judiska skrifttraditioner som författaren till Johannesevangeliet utgått ifrån. Dessa traditioner representerar ”Guds ord . . . såsom evigt, kreativt, uppehållande, helande, försonande och profetiskt.”[685] En tolkning skulle kunna vara att användningen av logos i Johannesevangeliet är en väg att nå så många läsare som möjligt,

[680] Se L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 367.
[681] Se C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 275. Det närmaste vi kan komma till det senare uttalandet, är referenserna till gudomlig vishet som bor bland människorna och som gör sig till vän med dem (Se Salomos vishet, 7: 27; Se även Jesus Syraks Vishet 24: 8-12) och ”förbundsboken … lagen som Mose befallde” som ett speciellt uttryck för vishet (Se Jesus Syraks Vishet 24: 23).
[682] Se argumentationen i C. H. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel,* 275. I S. Gathercoles arbete, *The Preexistent Son*, 2006, framförs visheten som ett av Guds flera attribut, samt att visheten inte betraktades som en personlighet, utan snarare som en personifikation. Och som han understryker: det är en oerhört stor skillnad mellan en gudomlig personlighet och en gudomlig personifikation.
[683] Se L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 368.
[684] Se M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I (Philadelphia: Fortress, 1974), 153f; 162f; Se även följande diskussion hos M. Hengel, *The Son of God*, (London: SCM, 1975), 49.
[685] Se D. B. Miller, “The Johannine Origins of the Johannine Logos.”*JBL* (1993), 448.

för att möjliggöra att historien om Jesus blir känd och förstådd och att fokus ligger på Jesus personligen och inte på logos. Phillips kallar detta för ett klokt sätt att gripa läsarens uppmärksamhet.[686]

Preexistens i Johannesevangeliet

I texter där Jesus refererar till sig själv som ”människosonen” hävdar han att han har kommit ned från himlen[687]: ”Ingen har stigit upp till himlen utom den som stigit ner från himlen: människosonen.” (Joh 3:13); ”Hur blir det då om ni får se människosonen stiga upp dit där han var förut.”(Joh 6:62); ”Om Gud vore er Fader skulle ni älska mig, ty jag har utgått från Gud. Jag har inte kommit av mig själv utan han har sänt mig. (Joh 8:48-51); ”Sannerligen jag säger er: jag är och jag var innan Abraham blev till”(Joh 8:58).[688] I diskussionen med några antagonister i Joh 8: 23 hävdar Jesus att han har kommit ” från ovan ” och i Joh 8: 42 att han kommit ”från Gud” och i Joh 8: 38 hävdar han att han varit i ”Faderns närhet.” I Joh 17:5 ber Jesus inför återvändandet till den gudomliga tillvaron att han skall återfå denna härlighet: ”Förhärliga nu mig hos dig, Fader, med den härlighet jag hade hos dig innan världen var till.”[689] Denna referens synes komma nära orden i Joh 1: 1-2, ”Ordet var hos Gud,”(ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν).

I denna världen uppenbarar sig logos, det logos som agerade som Guds instrument vid skapelsen av världen och som nu beskrivs som världens liv och ljus (Joh 1:3-4, 9). Logos kom från ovan och därmed framställs det tydligt som preexistent. På samma sätt som vi möter uttalanden om preexistens i den paulinska litteraturen, möter vi här uppfattningen att Jesus

[686] Se P. M. Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel*, 141.
[687] Se Jerome H. Neyrey, *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*, 441-453. Neyrey diskuterar beträffande Joh 8:59, att Abraham såg Jesus och att detta uttalande kan refereras till Abrahams dagar på jorden, till exempel till teofanin i samband med Herrens förbund med Abraham i Genesis 15; men även till mötet med de tre himmelska besökarna i Genesis 18. Abraham fick se in i framtiden, medan Johannes text inte refererar till en vision av ”en Jesus som skall komma”, eftersom texten fortsätter med att hävda att Jesus inte endast var en framtida gestalt som uppenbarades för Abraham, utan att Jesus var samtida med Abraham, nämligen i egenskap av en evig gudomlig gestalt:”före Abraham fanns jag – εγώ ειμι. Även om den johanneiska texten insisterar på, att Abraham inte såg Gud, den evigt existerande gestalten, såg han dock i sina visioner den som bär gudsnamnet ἐγώ εἰμι; Se även diskussionen hos N. Dahl, ”The Johannine Church and History” i *Jesus in the Memory of the Early Church* (Minneapolis: Augsburg, 1976), 108-109.
[688] Joh 8:58: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί.
[689] Joh 17:5: δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.

ägde en annan existens och en aktivitet före världens skapelse.[690] Vi har tidigare utifrån tydliga tecken i de paulinska breven konstaterat, att idén till Jesu preexistens var känd och spridd vid en tidig tidpunkt i den kristna rörelsen. Denna övertygelse signaleras även hos Johannes genom att den presenteras direkt i den inledande prologen.

Logos ”bodde bland oss”(ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) skriver författaren,[691] det förkroppsligas i Jesus från Nasaret som har en mor, bröder och systrar, som blir trött, hungrig, törstig; som gråter, blöder och dör. Ändå är logos evigt och oförstörbart. Det inkarnerade logos i Jesus talar och agerar alltid rent tack vare den gudomliga relationen till Gud, aldrig utifrån världsliga sociala influenser. Jesus understryker att han har sett Fadern, samt att Fadern har sänt honom (Joh. 6:41-46). Det är den avslutande satsen i Joh 1: 1 som har orsakat bryderi: ”Ordet var Gud.” Brown menar att denna mening nästan säkert skall föregå och korrespondera med Tomas uttalande i Joh 20: 28: ”Min herre och min Gud.” Uttalandet i Joh 1: 1 anspelar även på utsagan i Joh 10: 33: ”Du hädar och gör dig själv till Gud, fast du är människa.”[692] Det var inte fel av Jesus att hävda gudomlig status och han försökte inte att använda det för sig själv, det var på grund av hans rättigheter från början. Men hur tolkar vi utsagan”ordet var Gud?” Gud är här inte en andra gudom, inte heller skall han förstås som att han omfattar Gud. Hos Johannes är han skild från Gud; samtidigt bekräftar Johannes Jesu gudomlighet och hans unika förening med Fadern (Joh 14:11). Det är Fadern som agerar i och genom Jesus (Joh 14:10). Jesus agerar vid festen i Kana för att avslöja sin härlighet (Joh 2:1-11). Han ger mat till fem tusen i en kontext av ett större syfte: ”Det sade han för att pröva Filippos, själv visste han vad han skulle göra” (Joh 6:6). Han går upp till Jerusalem till lövhyddohögtiden, inte för att hans bröder ber honom, utan av orsaker som översteg historiska omständigheter.[693]

---

[690] Se H. Weder,”The Hermeneutics of Christology in the Johannine Writings,” in *Exploring the Gospel of John: in Honor of D. Moody Smith,* ed. R. Alan Culpepper and C. C. Blanck (Louisville: Westminster John Knox, 1996), 325-345. Det är inte en betoning på religiös spekulation som ligger bakom Johannesprologens ”hymn” och hur kopplingen mellan Gud och världen skall förstås. Weder menar i stället att läsarens uppgift är att helt enkelt försöka förstå erfarenheten av Jesus Kristus. Och det är i orden i 1:16 ”vi har mottagit” som Weder menar reflekterar dessa erfarenheter av Jesus, vilka åsyftas här. Weder ser också kännetecken mellan vishetsteologi och logoshymnen, samt en strävan hos författaren att betona detta i prologen.

[691] Se Liddell&Scott, *Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1968). Substantivet σκῆνος har i klassisk grekiska betydelsen ”kroppen” med innebörden ”som kroppen för själen.” Verbet σκηνόω har i klassisk grekiska betydelsen ”att bo i tält.” I koine-grekiska föreligger samma betydelse av både substantivet och verbet. I Nya testamentet lutar verbets betydelse dock åt att betyda ”leva” samt i betydelsen vistas, bo, uppehålla sig.

[692] Joh 10:33: βλασφημίας καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν. Se C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), 114-116. Frånvaron av artikeln med θεὸς i den finala satsen i1: 1 förklaras av grekisk grammatisk praxis: då ett predikat substantiv föregår verbet i en mening har det vanligtvis inte artikel. Bruket av θεόν i 10: 33 stöds av för papyrus P66, prima manus. Se även Hurtados diskussion, *Lord Jesus Christ*, 369 not 38.

[693] Joh 7: 1-10; Se även J. E. Bruns,“The use of time in the Fourth Gospel,” *XIII,* (1967), 285-289. Författaren skiljer mellan kronologisk tid och “hans tid.”; Se även Craddock, *The Pre-existence of Christ*, 125.

En växling mellan ὁ λόγος (1:1-2,14) och τὸ φῶς (1:4-5,7-9) i prologen betyder enligt Hanson inte att författaren vill antyda att den preexistenta gestalten i hymnen är någon annan än den jordiske Jesus, som han i fortsättningen av evangeliet berättar om. Det handlar snarare om att Johannes presenterar människan Jesus från Nasaret som kommer ihåg händelser som hänt i i en tidigare existens.[694] När Johannes döparen kallar Jesus för ”ljuset” (τοῦ φωτός) i 1:6-8 kan det inte handla om någon annan än Jesus, med tanke på fortsättningen i 1:19-34. Detsamma gäller manifestationen av ”det sanna ljuset” som kommit i världen bland ”hans eget folk” i 1: 9-10; här handlar det om denne historiska gestalt Jesus. Jesu agerande förbryllar dem som han adresserar sitt budskap.[695] Den samaritanska kvinnan gladde sig över orden om det levande vattnet, med hopp om att hon skulle slippa behöva gå tillbaka till vattenkällan och hämta upp vattnet (Joh 4:15). Nikodemos missade poängen med att bli född på nytt, genom att veckla in sig i en diskussion om de biologiska och fysiska svårigheter det skulle innebära för människan att återvända till kvinnans livmoder (Joh 3:4). Vissa personer kunde inte begripa hur Jesus skulle kunna hinna bygga upp templet på tre dagar (Joh 2:19-20). Lärjungarna sysselsatte sig med frågan om vem som hade hämtat mat åt honom, då Jesus sade: ”Jag har mat att äta som ni inte känner till” (Joh 4:32). När Jesus sade att han skulle gå tillbaka till den som sänt honom, orsakade detta en diskussion huruvida han skulle resa utomlands och undervisa bland hedningarna (Joh 7:35-36). ”Världen,”som Johannesevangeliets författare använder som uttryck för den hållning dess invånare har, står i motsats till den hållning logos innehar. ”Världen” var trögtänkt till att förstå vem den hade att göra med. Men de som uppfattade budskapet och tog emot logos övergick från död till liv. För dessa hade rädsla och oro för domen passerat (Joh 3:36; 5:24). De som inte tror på hans legitima auktoritet vägrar att ta

[694] Se diskussionen i A.T. Hanson, *Grace and Truth* (London: SPCK, 1975), 72. Exempel på referenser där Jesus under sin jordiska existens minns händelser från sin preexisterande tillvaro hos Gud är Joh 8: 14, 58; 17: 5.

[695] Se F.B. Craddock, *The Pre-existence of Christ*, 125. I berättelsen om Lasarus blir det inkarnerade λόγος som preexistent tydliggjort genom den gudomliga kärleken som kommer ovanifrån som ἀγάπη. Marta och Maria skickar bud till Jesus. ”Herre, din vän är sjuk.” Men Jesus beger sig inte genast till Lasaros utan väntar: ”Jesus var mycket fäst vid Marta och hennes syster och Lasaros. När han nu hörde att Lasaros var sjuk stannade han först kvar två dagar där han befann sig. Systrarna använder ordet φιλία som är ett ord för kärlek som betecknar vänskap, en kärlek på den mänskliga linjen. Författaren skriver ordet ἀγάπη med vilken Jesus älskar Lasaros. Evangeliet talar förmodligen här om en gudomlig kärlek och en mänsklig kärlek. Craddock kallar den gudomliga kärleken för den vertikala kärleken, och den mänskliga kärleken för den horisontella kärleken. Detta utbyte av ord visar på att det inkarnerade logos, precis som i fallet med Maria vid bröllopet i Kana då Jesus inte agerar på hennes uppmaning, inte heller agerar här när hans vänner manar honom. Författaren går så långt för att accentuera logos väsen, så att den, i vilken logos är inkarnerad, framstår som inhuman. Berättelsen om Lasaros sjukdom och död är en skugga av den verkliga betydelsen av evangeliet, nämligen sonens död och förhärligande:”den sjukdomen leder inte till döden utan skall visa Guds härlighet, så att Guds son blir förhärligad genom den.” Jesus faller i gråt och och de som ser det kommenterar detta:”Se, hur mycket han höll av honom. Men några av dem sade:”kunde inte han som öppnade ögonen på den blinde ha gjort så att Lasarus inte behövt dö.”

emot hans budskap 12:37-38: ”Trots att han utfört så många tecken inför dem trodde de inte på honom, ty profeten Jesajas ord skulle uppfyllas: Herre, vem har trott på det vi fick höra, och för vem har Herrens makt uppenbarats?” Inte heller lärjungarna verkar ha varit säkra på vad Jesus menade med sina uttalanden.[696] I överensstämmelse med det här porträttet av Jesus som det inkarnerade logos, blev Jesus korsfäst, men inte som ett offer. Johannes uppfattar inte händelsen på korset som att hans liv togs ifrån honom: ”Fadern älskar mig därför att jag ger mitt liv för att sedan få det tillbaka [- - -] Detta har min fader bestämt för mig.”(Joh 10:17-18). Han visste att han kom från Gud och att han skulle återvända till Gud och härligheten: ”Jesus visste att Fadern lagt allt i hans händer och att han hade utgått från Gud och nu återvände till Gud.”(Joh 13:3). Den himmelske befriarens besök på jorden var över och han bad att få återvända till härligheten som han tidigare hade ägt: ”Förhärliga mig nu hos dig, Fader, med den härlighet jag hade hos dig innan världen blev till.”(Joh 17:5). Jesu död presenteras här i Johannesevangeliet inte som en ställföreträdande offerdöd eller som en försoningsdöd. Jesu död var ett förhärligande genom att det preexistenta logos hade återvänt hem tillbaka till Gud, och därmed till sitt rätta element (Joh 12:23; 13:31).[697]

I denna johanneiska kontext innebär preexistens en tillvaro före skapelsen. Den är temporal i betydelsen att logos fanns före skapelsen; rumslig i betydelsen att logos kom utifrån in i världen. Preexistens möjliggör för logos att meddela världen dom och nåd. Världen är dömd, eftersom logos kom och avslöjade vad ett sant förhållande mellan Gud och människa innebär. Logos åstadkom på samma gång ett återställande av den brutna gemenskapen mellan det preexistenta och det på jorden existerande människosläktet.

[696] I samband med att Jesus diskuterar med en grupp om templets förstörelse och att han skulle låta det stå upp igen efter tre dagar, skriver författaren i 2: 22: ”När han sedan uppstod från de döda kom hans lärjungar ihåg att han hade sagt detta, och de trodde på skriften och på ordet som Jesus hade sagt.” Det framgår också i 12: 16 när det berättas om Jesu intåg i Jerusalem att ”Lärjungarna förstod först inte detta, men när Jesus hade förhärligats kom de ihåg att som det stod skrivet om honom så hade man gjort med honom.”

[697] Johannes döparen kallar visserligen Jesus för ”Guds lamm som tar bort världens synd, ” Joh. 1: 29, men Jesus dör inte som ett lamm som slaktas på grund av synd, utan som ett påsklamm, Joh. 19: 31 – 37.

Ett annat kännetecken för Johannesevangeliets presentation av Jesus är uttrycket εγώ εἰμι.[698] Jesus uttrycker sig i Joh 8:59 med ἐγώ εἰμι med den påföljd att det omedelbart orsakar en häftig reaktion hos lyssnarna. Denna absoluta form av uttrycket visar att det fungerar som ett viktigt kristologiskt uttalande, vilket bekräftas av Jesu ord i Joh 8: 24: ”om ni inte tror att jag är kommer ni att dö i era synder.”(ἐάν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι...). I Joh 8: 28 säger Jesus: ”När ni lyft upp människosonen skall ni förstå att jag är” (... τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι). Vidare säger Jesus i Joh 13:19: ” skall ni tro att jag är den jag är” (ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι).[699] Det finns flera texter i Gamla testamentet där Gud använder liknande språk med referens till sig själv; det gäller i synnerhet för Jesaja. Det hebreiska uttryck som översatts till det grekiska ἐγώ εἰμι är אני הוא ”jag är han,” i Jesaja 41:4: ”Vems verk är detta, vem har gjort det? Han som bor i begynnelsen kallade fram släktena, jag Herren, som var den förste och som ännu för de sista är densamme.”[700] I Jesaja 43:10 läser vi: ”För att ni skall få insikt och tro mig, förstå att jag är Gud.”[701] I Jesaja 46:4 läser vi följande: ”Ännu när ni blir gamla är jag densamme.”[702] Uttryck liknande ἐγώ εἰμι med predikativ förekommer rikligt i religiösa texter i den antika världen, medan uttrycket i den absoluta formen ἐγώ εἰμι inte förekommer i den klassiska grekiska litteraturen. Det finns inga säkra belägg av uttrycket ἐγώ εἰμι i källor före Nya testamentet utanför Septuaginta.[703] Den grekiska översättningen ἐγώ

[698] Se särskilt E. Stauffer, *New Testament Theology* (New York: Macmillan, 1955); Se också Ph. B. Harner, *The "I am" of the Fourth Gospel: A Study in Johannine Usage and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1970); Se även D. M. Ball, “I am in John’s Gospel:” Literary Function, Background and Theological Implications, *JSNT* sup. 124 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); Se också följande intressanta utläggning over uttrycket ἐγώ εἰμι i C. H. Williams, *“I am He,”* WUNT 2/113 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000).

[699] Se R. E. Brown, *Gospel according to John* I, 533-538.

[700] Jes 1:4: MT: מי פעל ועשה קרא הדרות מראש אני יהוה ראשון ואת אחרנים אני הוא ; LXX: τίς ἐνήργησεν καὶ ἐποιήσεν ταῦτα; ἐκάλεσεν αὐτὴν ὁ καλῶν αὐτὴν ἀπό γενεῶν ἀρχῆς, ἐγὼ θεὸς πρῶτος, καὶ εἰς τὰ ἐπερχόμενα ἐγώ εἰμι.

[701] Jes 43:10: MT: למען תדעו ותרמינו לי ותבינו כי אני הוא ; LXX: ἵνα γνῶτε καὶ πισεύσητε καὶ συνῆτε ὅτι ἐγώ εἰμι.

[702] Jes 46:4: MT: ועד זקנה אני הוא; LXX: ἕως γήρους ἐγώ εἰμι. Samt i ett fall ani Yahweh – jag är Yahweh, i Jes. 45:18:”Så säger Herren, som har skapat himlen - han är Gud - han som format och frambragt jorden - han gav den en fast grund - han skapade den inte till att ligga tom utan gjorde den till att vara bebodd: Jag är Herren, ingen annan finns.” Vi finner även uttryck som”ani Yahmeh haadonai” i Exodus 20:2:”Jag är Herren din Gud som förde dig ut ur Egypten, ut ur slavlägret.”; Hes 33: 29: ”Som straff för deras avskyvärda gärningar skall jag göra landet till obygd och ödemark. Då skall de inse att jag är Herren.” Hes 36: 36: ”… Så säger Herren Gud: Jag talar i lidelse och vrede, eftersom ni har förödmjukats av de andra folken.” Hes 37: 6: ”Då skall ni inse att jag är Herren.” Hes 37:13:”… då skall ni inse att jag är Herren.” Hes 39:28:”Då skall de inse att jag är Herren, deras Gud.” Jesaja 44:6:”Så säger Herren, Israels konung, han som friköper dem, Herren Sebaot: jag är den förste, jag är den siste.”

[703]Angående denna diskussion se särskilt studien av H. Zimmermann, “Das absolute ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel,” *BZ*4, 1960, 54-69, 266-276; Se även G. Braumann and H-G. Link,”I am,” i *NIDNTT*, 2, 278-283; Se även följande studie av C. H Williams, ”I am or I am He? Self Declaratory

εἰμι av det hebreiska uttrycket אני הוא i Gamla testamentet fungerar nästan som ett namn på Gud. Vi finner uttrycket i Joh 6:16-20 i en kontext som handlar om Jesus när han går på vattnet och använder det i vers 20 i betydelsen ”det är jag” (ἐγώ εἰμι).Ocks i 18:5-6 använder Jesus detta uttryck när soldaterna kommer för att arrestera honom. De viker tillbaka och faller till marken när de hör orden ἐγώ εἰμι. Detta uttryck blir meningslöst i en klassisk grekisk fras. Därför måste Johannesevangeliets författare ha en tanke bakom uttrycket ἐγώ εἰμι, ett slags djupare esoterisk betydelse. I Gamla testamentets texter förekommer uttrycket och är nästan likvärdigt med Guds namn (Jes 43:10,25; 45:18).[704] Det föreligger klara alluderingar till Gamla testamentets אני הוא hos Johannes absoluta användning av ἐγώ εἰμι. Detta visar att ἐγώ εἰμι i evangelierna har koppling till det grekiska uttrycket i LXX för Guds självpresentation i Ex 3: 14: Gud sade: ”Jag är den jag är. Säg dem att han som heter ”Jag är” har sänt dig till dem.”[705] Författaren till Johannesevangeliet synes därmed vilja understryka att Jesus är direkt förenad med Gud.[706] Det finns en kristologisk övertygelse hos författaren till Johannesevangeliet, som som visar sig i Jesu användning av ἐγώ εἰμι.[707] Hos Jesaja finner vi liknande uttryck אני הוא/ἐγώ εἰμι, vilket uttrycker Israels Gud som den unike. Det finns andra uttalanden av Jesus där ἐγώ εἰμι kombineras med ett predikativ och där satsen hävdar exklusiv kristologi. I Joh 6:35 debatterar Jesus med en grupp och efter brödundret yttrar han: ”Jag är livets bröd (ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς); i 6:51 säger han att han är det levande brödet som kommit ned från himlen. Dessa uttalanden belyser en viktig aspekt av Jesus som förmedlare av försoning och som levandegörande kraft. De utgör en kontrast till berättelsen om Gud som gav israeliterna bröd från himlen under ökenvandringen, som även återspeglas i Ps 78:24, vilket citeras i Joh 6:31-32. Jesus blir i denna kontext den livgivande födan som Gud sänder från himlen, ”det sanna brödet som kommer ned från himlen.” Det gammaltestamentliga brödet blir i detta sammanhang av mindre betydelse i jämförelse med Jesus Kristus, som i sig

---

Pronounsments in the Fourth Gospel and Rabbinic Tradition, “i *Jesus in Johannine Tradition*, ed. R. T. Fortna and T. Thatcher (Louisville, London and Leiden: Westminster John Knox, 2001), 343-252. C. H. Williams noterar att ἐγώ εἰμι kan användas där ett predikat finns i ett efterföljande uttalande, till exempel i 2 Samuelsboken 2: 20 och i Johannesevangeliet 9: 9 och i andra fall där ego eimi är ett uttryck för en självidentifikation. Men uttrycket används inte alltid i samband med transcendens. Det finns exempel i evangelierna då uttrycket har både en vanlig mening och när det uttrycker jesu transcendens.

[704] Vi har liknande betydelser av uttrycket i Markus 6:50”Lugn det är jag. Var inte rädda” och Matteus 14: 27 ”Lugn det är jag. Var inte rädda.” I Matteus 24: 5 säger Jesus ”jag är Kristus.” I Markus 14:62 använder Jesus uttrycket när han svarar översteprästernas fråga huruvida han hävdar att han är Kristus och människosonen. Men i Lukas 22: 70 säger Jesus ”Ni säger att jag är och i Matteus 26: 64 säger Jesus ”Ni säger så.” I Lukas 24: 39 där den uppståndne Jesus säger till lärjungarna ”det är jag själv.”

[705] Ex 3:14: MT: אהיה אשר אהיה ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אלי כם LXX: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωυσῆν Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν: καὶ εἶπεν οὕτω ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ισραηλ ὁ ὢν ἀπέσταλκεν με πρὸς ὑμᾶς.

[706] Se den intresssanta diskussionen hos Jarl E. Fossum, *In the Beginning was the Name* NTOA 38 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 127.

[707] Se L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 372.

själv är det ”sanna” brödet. Jesus kallar sig själv i Joh 8:12; 9:5 för världens ljus, som tycks reflektera uttrycket i Joh 1:4 som säger att han är folkens ljus och Joh 1:9 där det står: ”Det sanna ljuset som lyser över alla folk.” Jesus säger i Joh 10:7,9: ”Jag är dörren till fåren” och ”jag är dörren”. I samma kontext säger han i Joh 10:11,14, att han är den gode herden som ger sitt liv för sina får och att han känner sina får som de känner honom. Till Marta utbrister Jesus i Joh 11:25: ”Jag är uppståndelsen och livet”(ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή) och till Tomas säger han i Joh 14:6: ”Jag är vägen, sanningen och livet. Ingen kommer till Fadern utom genom mig.”[708] Hurtado observerar att användningen av den bestämda artikeln, i samband med uttrycken i predikativsatserna, understryker Jesu exklusivitet. Uttrycket ”det sanna brödet som kommer ner från himlen” i Joh 6:3 betonar att Jesus är större till betydelsen än mannat som Mose gav i öknen.

Jesus i egenskap av Guds härlighet

I prologen skriver författaren i kortfattad form vad som i fortsättningen kommer att berättas om Jesus, nämligen att han är det inkarnerade ordet, att han är ljuset och att han är sonen, vars härlighet manifesteras i de händelser som evangeliet presenterar för läsaren. Jesu förhärligande utgör kulmen när han återvänder till den himmelska härligheten med Gud, enligt 17:4-5: ”Jag har förhärligat dig här på jorden genom att fullborda det verk som du har gett mig att utföra. Förhärliga mig nu hos dig, fader, med den härlighet jag hade hos dig innan världen blev till.”[709] Det sätt på vilket gudomlig härlighet presenteras i Johannesevageliet visar tydliga tecken på likheter med material i Jesajaboken. Young anser att material från Jes 40-55 varit en viktig källa för kristologisk reflektion i den tidiga kristna kyrkan.[710] Textmaterial i Deuterojesaja har varit särskilt betydelsefullt för Johannesevangeliets författare, och inget annat material synes ha haft ett lika stort inflytande på detta evangelium. Även Reim hävdar att ingen annan författare inom Nya testamentets ram har varit lika

[708] Se diskussionen över Jesu unika status och hur Jesus själv talar om sin upphöjda ställning i R. E. Brown, *Gospel according to John* I, 533-538.
[709] Se R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*. 3 vol. (New York: Seabury Press, 1980-1982), 398-410.
[710] Se följande discussion hos F. W. Young, “A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel,“ *ZNW* 46 (1955), 215-233.

influerad av Deuterojesaja.[711] I Jes 40-66 förekommer δόξα ofta i uttalanden som gäller framtiden då Gud skall visa sig och som handlar om försoning för Israel, men även i betydelsen av upplysning för de andra folken utanför Israels stammar. En sådan slutsats synes rimlig i anledning av följande ord ur LXX Jesaja 40:5: ”Herrens härlighet skall avslöjas och alla folk skall se det. Herren har talat.”[712] Hurtado menar att detta begrepp som Johannesevangeliets författare hämtat från Jesaja visar hur evangeliet speglar författarens livliga kontakt med Jesajaboken samtidigt som det understryker den starka influensen från denna profetbok på den tidiga kristna rörelsen. Men det pekar även på betydelsen av Jesajabokens uttalanden om Herrens härlighet, för att förstå Jesusgestaltens upphöjda position i den tidiga kristna rörelsen.[713] Både ἐγώ εἰμι och δόξα är viktiga begrepp för författaren i syfte att framställa Jesus i nära förening med Gud.[714] I Joh 12:41 framgår att författaren synes vara övertygad om att Jesaja 6:1-5 var en vision om Jesus och att Jesus var κύριος, som denna text beskriver som den som sitter på tronen. Detta är en utvecklingslinje där författaren tillskriver Jesus egenskaper som endast tillkommer Gud, genom att Fadern förhärligar Jesus och ger honom av sin härlighet. Jesus ställning i sin δόξα är konsekvent beskriven med referens till Gud Fadern.[715] Det framgår också i Joh 17:5, där det understryks att Jesus ägde denna δόξα hos Fadern innan världen var skapad. På lärjungen Filippus fråga: ”Visa oss Fadern”, svarar Jesus i Joh 14:9: ”Den som har sett mig har sett Fadern.” I Johannesevangeliet är Jesus inte endast förenad med Guds härlighet, utan han är Guds härlighet manifesterad i världen.[716] Materialet i Jesajaboken talar om den unike Yahweh, Israels Gud. Johannesevangeliet kopplar Guds härlighet (δόξα) till Jesus i Joh 11: 4: ”Den sjukdomen leder inte till döden utan skall visa Guds härlighet, så att Guds son blir förhärligad genom den.” Och i Joh 11:40: ”Har jag inte sagt dig att om du tror skall du få se Guds härlighet?” Flera andra uttalanden av Jesus måste ha förvånat lyssnarna. (Se vidare i Joh 12:16; Joh

[711] LXX Jes 40:5: καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου, καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ: ὅτι κύριος ἐλάλησεν; Se G. Reim, *Studien zum Alttestamentlichen Hintergrund de Johannesevangeliums*. *SNTSMS* 22 (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), 183.

[712] Se L.H. Brockington,“The Greek Translater of Isaiah and His Interest in DOXA,” *VT* 1 (1951), 23-32. Det förekommer en koppling av ”ljus” och ”Herrens härlighet” i Jesaja 60: 1 som är två kategorier som förekommer rikligt i Johannesevangeliet. Till exempel finns en nära förening av ljus och härlighet i Johannesprologen 1: 4-5 och 14.

[713] Se L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 379.

[714] Detta är ur ett judiskt-religiöst perspektiv något fullständigt nytt; att Jesus skulle stå i ett sådant intimt förhållande till Gud. På det sätt som detta framställs här i Johannesevangeliet finns ingen annan motsvarighet i några kända judiska traditioner under Jesu tid eller under tiden för de nytestamentliga skrifternas tillkomst.

[715] Se särskilt för denna diskussion C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, 2nd ed. (Philadelphia: Westminster, 1978), 432; Se även R. Schnackenburg, The Gospel according to St. John, 2, 416-417.

[716] Se W.E. Sproston, ”Is not This Jesus, the Son of Joseph . . . ?” (John 6.42): Johannine Christology as a Challange to Faith.” *JSNT* 24 (1985), 79.

13:31-32; Joh 14:13; Joh 17:5; Joh 17:24). [717] Jesaja 42: 8 visar att Gud inte delar sin härlighet med någon annan: ”Jag är Herren, detta är mitt namn. Jag delar inte min ära med någon annan.[718]

Sammanfattning

Prologen och det övriga evangeliet synes utgöra en sammanhängande enhetlig text. Prologen talar om logos som utgått från Gud och som inkarnerats i människan Jesus. Logos funktion är instrumentell; logos var det instrument som världen skapades genom, och hade sin instrumentella funktion genom människan Jesus för sin uppgift i världen. De ansvariga för templet, prästerna och de skriftlärda samt representanter för olika religiösa grupper accepterar inte Jesu anspråk som Guds son eller messias. Jesu preexistens återspeglas i ett flertal passager i Johannesevangeliet, som knappast kan relateras till ett senare skede i dess redigering eller till en senare utvecklingsfas i johanneiska kretsar. Det synes förhålla sig tvärtom, nämligen att uppfattningen om Kristi preexistens var kännetecknande för johanneiska grupper redan före sammanställningen av Johannesevangeliet. Jesus minns händelser som inträffat i en annan existens (Joh 8:14, 58; 17:5). Termen λόγος i Joh 1:1-18

[717] Vidare i 48:11 står: ”Mitt namn skall inte vanhelgas. Jag delar inte min ära med någon.” Varje bekännande jude med insikt i Tora kände väl till betydelsen av orden ur Jesajaboken och bekände varje sabbatsgudstjänst i synagogan orden ur Deuteronomium 6: 4:”Schema Jisrael Adonaj achad.” Det är således begripligt att fromma judar framträder irriterat och med hårt motstånd mot Jesus, eftersom han gör stora anspråk på sig själv när han påstår att Guds unika härlighet tillhör honom. Hurtado menar att det bakom Johannes text tydliggörs ett mönster av hur kristna under hans samtid läste Jesajabokens 40-55, och att man där identifierade två gudomliga gestalter i texten, Herren Gud, och ytterligare en gestalt vid sidan om honom, åt vilken Gud hade gett en unik status, och denne gestalt delade Guds härlighet. Det som stöder Hurtados linje är det faktum att det allmänt ansågs att det hos Johannes och i andra tidiga kristna texter fanns bevis för en tolkning av ”tjänaren” i Jesaja 40-55 och att denne tjänare anspelade på Jesus, vilket D. Juel diskuterar i en studie. Juel diskuterar med utgångspunkt i Jesajabokens ”Herrens tjänare” och med jämförelser med Jesu uttalanden. Han finner att allt pekar mot att Johannesevangeliets författare ansåg att han hade rätt att hävda att Jesus uppfyller profetian om denne Herrens tjänare. Jesajas texter synes ha gjort det möjligt för johanneiska kretsar av kristna bekännare att kunna formulera det som de själva hade upplevt med egna ögon i mötet med Jesus, inte bara apostlarna, utan alla de som evangeliet berättar om som mötte, såg och hörde Jesus tala och utföra handlingar som tydligt indikerade att han var av gudomligt ursprung. Se D. H. Juel, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1988).

[718] Jes 42:8: MT: אני יהוה הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן ותהלתי לפסילים LXX: ἐγὼ κύριος ὁ θεός, τοῦτό μού ἐστιν τὸ ὄνομα: τὴν δόξαν μου ἑτέρῳ οὐ δώσω οὐδὲ τὰς ἀρετάς μου τοῖς γλυπτοῖς.

har influerats av bibliska och judiska traditioner om Guds ord och visheten. Det är möjligt att författaren kände till det stoiska logosbegreppet. Samtidigt måste betonas att vilka grekiska källor eller influenser som än ligger bakom användningen av λόγος i Johannesevangeliet medlades dessa genom den judiska traditionen. I Johannesevangeliet är Jesus skild från Fadern samtidigt som författaren understryker hans gudomlighet och unika samhörighet med Fadern. Ett annat kännetecken för Johannesevangeliet, som fungerar i syfte att indikera Jesu transcendenta betydelse, är användningen av Jag är (ἐγώ εἰμι). I en grekisk text blir detta uttryck meningslöst. I gammaltestamentliga passager fungerar det grekiska och det hebreiska uttrycket nästan som Guds namn. Uttrycket förekommer i Jesaja 40-55, אני הוא. Johannesevangeliets författare synes tolka אני הוא/ἐγώ εἰμι och referera det till gudsnamnet יהוה och applicerar det på Jesus. Uttrycket ἐγώ εἰμι understryker Jesu nära samhörighet med Gud.

KAPITEL FEM

Hebreerbrevet

När det gäller dateringen av Hebreerbrevet placerar Hurtado brevet mellan 60 och 100, eftersom det är svårt att datera brevet utifrån de fåtaliga tidsuppgifter som brevet uppvisar.[719] En notering i 13:24 skulle kunna indikera att han sänder hälsningar från personer från Italien i exil. I Apg 18:1-2 nämns Aquila och Priscilla från Italien. Robinson menar att brevet ligger i tiden före templets förstörelse och resonerar att denna uppgift i brevets slutkapitel pekar mot att Aquila och Priscilla är tillsammans med honom och förmedlar en hälsning.[720] Utifrån dessa upplysningar skulle brevet kunna dateras till ca 49-54.[721] Författaren talar i tempus presens om de som tjänstgör vid altaret, enligt 8:3-6 och 13:10. Det är naturligtvis tänkbart att författaren skriver i historiskt presens, som till exempel Josefus och Clemens gjorde, vilket Weiss hävdar,[722] men det finns två aspekter i texten som pekar på motsatsen. Den första aspekten är att det saknas en hänvisning till att templet verkligen har förstörts.[723] Gathercole pekar på att just förstörelsen av templet skulle ha styrkt författarens argumentering här, men han nämner ingenting om att det har skett.[724] Den andra aspekten är att tjänsten i templet tycks fortgå som vanligt, eftersom författaren ställer en retorisk fråga: ”Skulle man inte annars

[719] Se L.W. Hurtado*, Lord Jesus Christ*, 497. Enligt Hurtado är den senast möjliga dateringen av Hebreerbrevet beroende av tiden för sammanställandet av första Clemensbrevet, i vilket det förekommer alluderingar till Hebreerbrevet. De flesta daterar första Clemensbrevet till ca år 95. Men i ljuset av en referens till Timoteos, som ännu är livet och förmögen till att resa, enligt Heb. 13:23, föreslår Hurtado åren 65-85 som en mer möjlig dateringsperiod än en senare. Dessa alluderingar pekar mot att författaren till Clemensbrevet, vilket skrevs i Rom, förväntade sig att läsararna i den korintiska kyrkan kände till Hebreerbrevet och att det vid den tiden hade ett högt anseende.

[720] J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament* (London: SCM, 1976), 206. Robinsons poäng ligger i att det enligt Robinson skulle framstå som underligt om en författare på italiska halvön skull beskriva dessa som var med honom som ”dessa från Italien.” Meningen passar då bättre som en beskrivning av deras ursprung, i enlighet med Apg. 18:2, där det nämns att Aquila och Priscilla rest från Italien på grund av ett beslut av kejsare Claudius att låta utvisa alla judar från Rom. Här framgår även att Paulus stannade hos dem och arbetade, eftersom de hade samma yrke, de var sadelmakare.

[721] Den förra dateringen år 49 skulle gälla för exilen enligt Orosius, och den senare dateringen år 54 som är dateringen för kejsar Claudius död.

[722] Se H. F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991), 76. Weiss är emot en tidigare datering och anser inte att det finns tillförlitliga och klara bevis på motsatsen i brevet.

[723] Se H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*. Hermeneia (Philadelphia: Fortress: 1989), 6-9. Attridge menar att brevet kan ha skrivits någon gång mellan 70-140.

[724] S. J. Gathercole, *The Preexistent Son*, 32.

ha upphört att offra?"(10:2).[725] Författaren synes invänta den tidpunkt när evangeliet har nått ut och rotat sig bland allt fler, och att den gamla tjänsten därmed skall ha förlorat sin uppgift. De citerade versarna i 10:5-7 ger sken av att offertjänsten ännu pågår i Jerusalems tempel, även om situationen samtidigt verkar hotande i landet för dess fortsatta verksamhet. Det pekar i detta fall mot en datering på ca år 60, enligt Ellingworth.[726] Weiss anser dock att de fåtaliga textavsnitt vi finner i Hebreerbrevet inte är tillräckligt för ett fastställande av tidsaspekten, eftersom det inte tydligt nog indikeras att templet finns kvar när brevet skrivs, utan menar att allt pekar i stället på en senare datering.[727] På samma linje som Weiss är även Ulfgard som argumenterar att brevet representerar andra generationens kristna, genom att utgå från Heb 2:3 och 5:12, vilket får stöd av flera forskare.[728] Denna tolkning synes vara den rimligaste.

Beträffande författarfrågan uppger den fornkyrkliga traditionen Paulus som upphovsman, men det synes vara uteslutet att Paulus skulle vara författaren, främst av teologiska skäl, men även med hänsyn till tidsaspekten. Språket indikerar inflytande från LXX och avslöjar flera kännetecken från hellenistiskt retoriskt språk.[729] Den eleganta prosan är ofta rytmisk,[730] argumentationen subtil och bildspråket associationsrikt. Här framkommer likheter med Thrasymachos och Isocrates klassiska principer.[731] Författarens lek med grekiska termer påminner om språket i hellenistiska retoriska skrifter.[732]

[725] Se C. Koester, *Hebrews; A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 3; New York: Doubleday, 2001), 53.
[726] Se P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 494.
[727] H. W. Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, 76.
[728] Se H. Ulfgard i D. Mitternacht och A. Runesson*, Jesus och de första kristna*, 291-297, särskilt sid 292.
[729] Se H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 1.
[730] Se H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 20. Författaren följer Aristoteles rekommendationer angående detta mönster (paen), som en avslutande prosarytm, exempelvis i 11:3 (γεγονέναι); 11:4 (ἔτι λαλεῖ). Se även 11:23; 12:24.
[731] Se F. Blass, *Die Rythmen der asianischen und römischen Kunstprosa* (Leipzig: Deichert, 1905. Ang. Thrasymachos och Isocrates, se Cicero, *Orator* 52.175.
[732] Se Aristotle, *Rhet*. 3.8; Cicero, *Orator* 56.187-188; 69.229; *De Oratore* 1.33.151; *Rhetorica ad Herennium* 4.32.44; Se också H. Lansberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. 2d ed. (München: Max Huber, 1973 § 977-1054 vol. 1.479-507.

Hebreerbrevet är att likna vid en teologisk traktat vars tema hålls samman i en enhet. Det samma gäller för författarens presentation av Kristus; i en kort kristologisk utsaga lyckas han sammanfatta Kristi roll och funktion i början av brevet,[733] enligt Heb 1:

> Men nu vid denna tids slut har han talat till oss genom sin son, som han har insatt till att ärva allting liksom han också har skapat världen genom honom. Och han, som är utstålningen av Guds härlighet och en avbild av hans väsen och som bär upp allt med kraften av sitt ord, har renat oss från synden och sitter på majestätets högra sida i höjden. Han har blivit lika mycket mäktigare än änglarna som det namn han fått i arv är förmer än deras.
>
> Ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι᾽ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας. ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς, τοσούτω κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσω διαφορώτερον παρ᾽ αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.

Här klargörs att sonen existerade med Fadern före skapelsen; att sonen återspeglade Guds sanna väsen och egenart; att sonen var Guds instrument i förhållandet till världen; att sonen var instrumentet genom vilket Gud skapade himmel och jord; att sonen var medlaren av återlösningen och räddningen; att sonen har vänt tillbaka till Faderns närhet. I uttrycket ”genom vilken han också skapat tidsåldrarna” synes ”tidsåldrarna” referera både till denna tid och till den tid som skall komma med hänvisning till 9:9: ”Det ger en bild av den tid som nu är” (ἥτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα) och 6:5: ”den kommande världens krafter.”(δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος).[734] Dessa olika aspekter av Kristi funktioner kommenterar författaren på flera platser i brevet. Kristus som skapare uppmärksammas i Heb 1:10: ”Du, Herre, lade i tidens början jordens grund, och himlarna är dina händers verk.” Kristus som återlösaren och befriaren kommenterar författaren genom en messiansk tolkning av Ps 8:6-7: ”Du gjorde honom nästan till en gud, med ära och härlighet krönte du honom. Du lät honom härska över dina verk, allt lade du under hans fötter.”[735] Kristi mänskliga natur understryks i Heb 2:7: ”En liten tid lät du honom vara ringare än änglarna.”[736] Här indikeras

[733] Se O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Meyer’s Kommentar (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960), 1-33; Se även Feine-Behm-Kümmel*, Introduction to the New Testament*, 273.
[734] Se C. Koester, *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 3(New York: Doubleday, 2001), 178.
[735] LXX: Ps 8:6-7: ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν, καὶ κατέστησας αὐτόν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου, πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ.
[736] Citat ur LXX. En viktig observation är uttrycket ”en liten tid,”som visar att sonen temporärt uppehöll sig i mänsklig gestalt på jorden vilket i sin tur understryker hans visit på jorden i kontrast till hans ursprungsort hos

preexistens, eftersom Jesus förutsätts övergå från en existens till en annan, från en himmelsk sfär hos Guds härlighet till en jordisk för att dela människans tillvaro. Slutligen är Kristus upphöjd i egenskap av Herre på Guds högra sida, enligt Heb 1:8: ”Din tron o Gud, består i evigheters evighet, och rättens spira är din kungaspira.” ”Gud” refererar här till sonen.[737] Vidare läser vi i Heb 1:13; 2:7b-8: ”Sätt dig på min högra sida, så skall jag lägga dina fiender som en pall under dina fötter [- - -] med ära och härlighet krönte du honom, allt lade du under hans fötter.” Detta är ett centralt tema, eftersom det viktigaste tjänandet som Kristus utför åt Fadern är det som han gör efter sin upphöjelse, som människornas förespråkare och förbedjare inför Fadern, enligt Heb 7:25. I Heb1:6 säger författaren om Gud: ”han låter sin förstfödde son träda in i världen.”[738] ”Världen” (οἰκουμένην) här har skapat diskussion huruvida författar syftar på den synliga världen eller på den himmelska världen. ”Världen” (οἰκομένην) förekommer ytterligare en gång i brevet i Heb 2:5: ”Den kommande världen” (τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν) och syftar fram till den värld som skall komma. Referensen i 1:6 till ”världen” (οἰκουμένην) torde sannolikt syfta på inkarnationen, vilket får stöd av författarens egna ord i Heb 2:14: ”Då nu barnen är av kött och blod måste han på samma sätt bli människa, för att han genom sin död skulle göra dödens herre, djävulen, maktlös.” Men även i Heb 2:17[739] och Heb 5:7-8 finns argument för denna tolkning. Dessa rader påminner om orden som refererar till inkarnationen i Heb 2:17.[740] En aspekt av logos framträder i Hebreerbrevets prolog 1:3: ”Som bär upp allt med kraften i sitt ord…” Hos Filon finner vi ett liknande uttryck, som skriver att logos är det som håller upp allt som Gud skapat.[741] Filon skriver vidare att Gud skapat allt genom ordet, för att allt skulle bringas till ordning, och stöttas av logos.[742]

Gud i härligheten. Sonen sänds från den himmelska sfären, där han stod högre i rang än änglarna, men under sitt uppdrag på jorden ödmjukade han sig själv så att han kom i lägre rang än änglarna.

[737] Se F. B. Craddock, *The Pre-existence of Christ*, 130; Heb 1, 8.

[738] Heb 1:6: ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην.

[739] Heb 2:17: ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένεται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν. Se C. Koester, *Hebrews*, 232. Koester jämför denna inkarnationsteologi i Hebreerbrevet 2: 14,17 med Kristi självutgivande i Fil. 2:7 ”utan avstod allt och antog en tjänares gestalt då han blev som en av oss. När han till det yttre hade blivit människa.”

[740] Se H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 148-149.

[741] Se Filon, *Plant*. 8: ἔπεισμα τῶν ὅλων – jmf med Heb 1:3: φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

[742] Se Filon *Somn* I, 241.

Författaren använder bilder när han beskriver kortfattat om sonens gudomliga väsen i Heb 1:3; att han är utstrålningen av Guds härlighet och en avbild av Guds väsen. Med andra ord konstateras att sonen äger Guds härlighet, ἀπαύγασμα τῆς δόξης. Den andra noteringen är att sonen innehar samma natur som Gud. Betydelsen av χαρακτὴρ är dels natur, dels väsensart, dels egenskap. Den tredje noteringen rör sonens funktion; sonen bär upp allt med kraften i sitt ord. Författaren skriver ”som bär upp allt,”φέρων τε τὰ πάντα, och inte συνέστηκεν τὰ πάντα, i betydelsen av att ”han håller samman allt.” Men författarens sätt att uttrycka sig pekar ändå på en sådan tolkning, eftersom han anspelar på sonens medlarroll i skapelsen av kosmos; Gud skapade kosmos genom ordet, därmed hålls allting samman i det. Till betydelsen är alltså författarens uttryck på samma linje som Kolosserbrevet 1:15, där det nämns att allt är skapat genom sonen och att allt hålls samman i honom. Kolosserbrevet använder här συνέστηκεν, vilket även Filon gör i Desmos Fug. Inv. 112, där han skriver att allt skapades genom ordet och att allt hålls samman i det (συνέστηκεν).[743]

Författaren använder inte termen λόγος, utan ῥῆμα; båda termerna har dock samma betydelse. Ordet står i dativ instrumentalis och sonen tillskrivs därmed en instrumentell funktion. Räisänen anser att preexistens inte är brevets centrala och viktigaste ärende, utan betraktar preexistenstexten som ett block för sig.[744] Författarens korta redogörelse på sonens väsen och funktion i skapelsen pekar emellertid på, att han uppfattade Kristi preexistens som en självklar del av kristologin. Gathercole menar att Kristus beskrivs som ett evigt väsen i Heb 7:3.[745] Lindars och Caird är skeptiska till personlig existens i detta brev och menar, att varken Johannesevangeliet eller Hebreerbrevet talar om logos eller visheten i termer som förmår oss att betrakta den som en person.[746] Caird anser vidare att läsaren av Hebreerbrevet lägger till logos en uppfattning att det skulle röra sig om en preexistent person i brevet, och inte bara ett

[743] Se även Filons utläggningar i *Vit. Mos*. II 133; *Quest. In. Ex*. II 118; *Plant*. 9; *Somn*. I 215, 241.
[744] H.Räisänen skriver:”Alongside the language of preexistence, ’appointment’ language is found in abundance. The wisdom Christology remains something of an erratic block, while the appointment language seems more typical of the writer’s thought.” Se H. Räisänen, *The Rise of Christian Beliefs.The Thought World of Early Christians* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 116: “Nevertheless, the idea of preexistence is not central in Hebrews.” Se även Tuckett, Christology, 95-96.
[745] Se S. J. Gathercole, *The Preeixistent Son*, 35.
[746] Se diskussionen i A.T. Hanson, “The Reproach of the Messiah in the Epistle to the Hebrews, “ I E. A. Livingstone, ed. *Studia Theologica* VII: Papers presented to the Fifth International Congress on Biblical Studies Held at Oxford, 1973 (Berlin: Akademie Verlag, 1982), 231-240.

preexistent syfte. Läsaren gör detta eftersom hon läser brevet i ljuset av Paulus teologi; Paulus lägger till ett personligt val till Jesu preexistens.[747]

I Salomos vishet presenteras de platonska kategorierna om preexistens och idéernas värld, form och materia, den jordiska skuggvärlden. Dessa kategorier framgår tydligt även här i Hebreerbrevet. Likheter med den platonska tankevärlden visar sig i Heb10:1: ”Med lagen nådde oss bara en skugga av det goda som skall komma, inte tingens egen gestalt. Därför förmår den aldrig, genom de årligen upprepade offren, göra dem som träder fram med dem fullkomliga för all framtid.”[748] Om vi antar att läsaren kände till de platonska tankarna, att det fysiska och det synliga är en skugga av det verkliga, skulle författarens beskrivning av det fysiska tältet, prästerna, offren, det utlovade landet, sabbatsvilan, berget Sinai och alla andra element i judendomen, ha kunnat tolkas i kategorier av skuggor av det verkliga. Hebreerbrevets författare använder ett sådant bildspråk.[749] Det framgår även i Heb 8:5: ”Men vad de tjänar är en skuggbild av de himmelska tingen, så som det blev sagt av Gud till Mose då han skulle uppföra tältet. Se till att du gör allting efter den förebild som du har fått se på berget.”

Det är emellertid tveksamt om polariteter som himmelskt och jordiskt, typ och antityp, är tillräckligt för att hävda platonskt tänkande i detta fall, eftersom detta sätt att dela in i kategorier går längre tillbaka i tiden i den antika Främre Orientens bildspråk, vilket Hurst har visat i en studie.[750] Dessutom är dessa motsatser som ”skugga” och ”verklighet” i Hebreerbrevet formade till största delen utifrån kultens bildvärld i Gamla testamentets berättelser (Gen 1; Ex 25; 39-40; 29:38; Num 24:6; 28:3 Jer 31:31-34; Ps 44; 96; 103;110). Grunden för författarens argument synes snarare komma från Bibelns texter. Syftet med författarens argumentering är att visa på vilket sätt Gamla testamentets löften har uppfyllts i Kristus, och inte att visa att en allegorisk läsning av Gamla testamentets text avslöjar en filosofi som är i överensstämmelse med medelplatonismen.[751] Allt tjänar möjligen till att presentera det kristna budskapet på ett tilltalande sätt för hellenistiska mottagare.

[747] Se C.B. Caird, *New Testament Theology*, 342-343. (Se 2 Kor 8:9; Fil 2:6-7).
[748] Se A. C. Purdy, *Interpreters Bible*, XI, 585; F. B. Craddock, *The pre-existence of Christ*, 131.
[749] Se F.B. Craddock, *The Pre-existence of Chr*ist, 131.
[750] Se L.D. Hurst, “Eschatology and Platonism in the Epistle to the Hebrews,” *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, 23 (1984), 41-74.
[751] Se S. McDonough, *Christ as Creator*, 195. Se även C. K. Barrett, “The Eschatology ot the Epistle to the Hebrews”, W.D. Davies and D, Daube (Eds), *The Background of the New Testament and its Eschatology: In Honour of C.H. Dodd* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), 363,393. Barrett menar att författaren till Hebreerbrevet har greppat idealistiska element i apokalyptiken och utvecklat dem så att Platon och Filon skulle ha förstått dem. Men hans parabler är parabler för hans samtid, eskatologiska parabler. I allt detta är den eskatologiska bildvärlden först och främst ett kristet närmande till filosofi, enligt Barrett.

Hebreerbrevets syfte är att lägga fram en tidig kristen eskatologisk version av en återkommande Kristus, en slutlig dom och evig välsignelse för de trogna.

Messianska kategorier

Lane menar att flera kristologiska utsagor i Hebreerbrevet alluderar till visheten i Salomos vishet 7:21-27. Detta påstående reser samtidigt flera frågetecken.[752] Messias var bärare av visheten och det synes därför mera passande att understryka, att en av de olika kreativa funktioner som tillskrivs honom, var Guds vishet.[753] Men Hebreerbrevet har en förkärlek för ordet, ῥῆμα, som förekommer tolv gånger i detta brev. Författaren nämner inte visheten, σοφία, över huvud taget. Detta faktum understryker att författaren laborerar med en teologi över Guds kreativa ord. En observation som styrker denna linje framträder i Heb 1:2: ”Men nu vid denna tids slut har han talat till oss genom sin son, som han har insatt till att ärva allting liksom han också har skapat världen genom honom.” Författaren förtydligar längre fram att det handlar främst om den maskuline sonen, representerad i detta brev av ordet, och att det var genom ordet som skapelsen av världen skedde. I Heb 11:3 förtydligar författaren sin uppfattning: ”I tro förstår vi att världen har formats genom ett ord från Gud (ῥήματι θεοῦ) och att det vi ser inte har blivit till ur något synligt.”[754] Parallellen i Heb 1:2 blir tydliggjord här: I Heb 1:2 konstateras att Gud skapat tidsåldrarna och i Heb 11:3 sägs explicit att skapelsen av världen skett genom ordet från Gud, i betydelsen genom Guds son. Författaren använder ῥήματι i dativ instrumentalis. Huruvida dativ instrumentalis skall signalera en annan betydelse i jämförelse med användningen av prepositionsfrasen med genitiv, δι’ οὗ, går inte att avgöra; betydelsen synes emellertid vara densamma oavsett vilket uttryck man än väljer för den instrumentala funktionen. Författaren använder två sätt att beskriva sonens

[752] Se W. L.Lane, Hebrews 1-8, *Word Biblical Commentary* (Dallas Texas: Word, 2002), 11.

[753] Se W. L. Lane, Hebrews 1-8*, Word Biblical Commentary*, 12. Övertygelsen om att Jesus var Guds preexistente son uppmuntrade en identifiering av honom som den genom vilken Gud skapade världen, och omvänt: eftersom Jesus var den genom vilken Gud skapade världen, måste han vara den preexistente Guds son.

[754] Heb 11:3: Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι. I Matteusevangeliets framställning i 4:4 över Jesu frestelser möter vi Jesus i öknen involverad i ett samtal med djävulen, som säger: ”om du är Guds son, så befall att de här stenarna blir till bröd.” Jesus svarar:”Människan skall inte leva bara av bröd, utan av varje ord som utgår ur Guds mun.” Författaren till Matteusevangeliet skriver enligt den grekiska texten: ἀλλ’ ἐπὶ τὸ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ.

instrumentella funktion i skapelsen, å ena sidan med ῥήματι som här i Heb 11:3, δι' οὗ i Heb 1:2. Med tanke på den briljans med vilken författaren hanterar det grekiska språket, handlar det snarare om författarens språkliga stil och form, och hans personliga sätt att använda alternativa uttryck. Författaren betonar en viktig aspekt av Kristi funktion i skapelsen, nämligen att Kristus inte var ett till funktionen passivt instrument vid Guds sida, utan att han ägde en aktiv kraft (δύναμις). Denna sublima distinktion framgår genom att författaren väljer bort det genitivuttryck han använder i Heb 1:3,[755] och väljer därefter dativ instrumentalis i betydelsen "som bär upp allt med kraften i sitt ord;" det vill säga att sonen, i egenskap av Guds kreativa ord, äger en egen aktiv skapande kraft; sonen var således medskapare, inte endast ett passivt instrument. Vi uppmärksammar även hur Hebreerbrevets författare använder olika uttryck i andra sammanhang, och laborerar därmed medvetet med olika ord efter deras nyansskillnader; till exempel använder författaren verbet ἐποίησεν i Heb 1:2. I andra fall använder han verbformen κατηρτίσω i Heb 10:5 och καταρτίσαι i Heb 13:21 i stället för ἐποίησεν.[756] Den formella likheten mellan de två verserna i Heb 1:3 och Heb11:3 är inte absolut. Den viktiga observationen är att författaren väljer "Guds ord" i stället för "Guds vishet,"när han tänker på skapelsen av världen, samtidigt som han presenterar budskapet om messias.[757] Trots det litterära släktskapet med Salomos vishet identifierar inte Hebreerbrevets författare Kristus med visheten, vilket indikeras genom att han utesluter begreppet σοφία i sitt brev.[758]

Hebreerbrevets författare är bekant med den hellenistiska judendomen. Hans språk och sätt att uttrycka sig visar på en kännedom om Jesus Syraks vishet och Salomos vishet. På samma sätt som de använder han hellenistiskt retoriska konventioner. Men eftersom han fokuserar på Jesus i egenskap av messias som Guds slutliga ord, leder detta honom i en annan tolkningsriktning. Det är varken platonsk filosofi eller judisk vishetstradition som driver hans argument beträffande Kristus och skapelsen; det är snarare Jesus som trons upphovsman och fullkomnare (Heb 12:2) som driver honom, samt Gamla testamentets texter för hans messianska exeges. Trots brevets hellenistiska färgning är det ett vittnesbörd i Nya testamentet om, att tanken på Kristi instrumentalitet i skapelsen tolkades som en direkt

[755] Heb 1:3: φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.
[756] Se Heb 10:5: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι, och Heb 13:21: καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἀγαθῷ εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ. I LXX förekommer καταρτίζω i samband med associationen till Davids förbund i Ps 88:34-38. Noteringen här att säden uttryckligen kallas τὸν χριστόν σου i vers 39, är en viktig observation i detta sammanhang. Sannolikt har denna psalm influerat författarens till Hebreerbrevet val av verb i 11:3.
[757] Se även särskilt följande exempel i Heb: 1:2; 2:1-4; 3:7-8; 4:2, 12-13; 6:1; 12:18-19,25.
[758] Se följande diskussion i P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 99; Se även C. Romaniuk, Le Livre de la Sagesse dans le Nouveau Testament. *NTS*, 14 (1968), 498-514.

konsekvens av hans roll som messias, enligt McDonough.[759] Här är Hebreerbrevet på samma linje som Kolosserbrevet; båda breven använder skapelsemotiven för att understryka Kristi otvetydiga överhöghet. I Hebreerbrevet synes betoningen ligga mera på Kristus som Guds definitiva ord, än Kristus som den definitiva härskaren på Guds högra sida. Hebreerbrevet betonar att Kristi instrumentalitet även gäller i den kommande världen (Heb 10:37). När det gäller bakgrundsmaterial till Heb 1:2-4 synes skapelseberättelserna i Genesis 1 vara det material som författaren alluderar till.

Kristus i egenskap av överstepräst

Vi har tidigare slagit fast att preexistens är en viktig del av brevets innehåll, men är ändå inte brevets huvudsakliga tema. Hebreerbrevet avslöjar en underliggande problematik som vi känner igen i Paulus brev, där liknande spänningar framträder i presentationen. I Heb 7:3 jämförs Jesus med den hemlighetsfulle gestalten Melkisedek, vilken beskrivs som ”utan far och mor, och utan stamträd.”Författaren framhåller även den oföränderliga natur som Jesus äger, vilken är ”densamme igår, idag och i evighet” (13:8). Vad vi här bevittnar är sannolikt ett eko från spekulationer över Melkisedek i judisk tradition, som framgår av exempelvis 11 Q Melchizedek. Det synes som att Hebreerbrevets författare på något sätt reflekterar denna spekulation.[760] I Heb 1:3-4 indikeras en spänning mellan sonens eviga varande och hans storhet genom upphöjandet på tronen vid uppståndelsen, vilket gör honom större än änglarna i himlen. Denna spänning i Hebreerbrevets presentation av Kristus synes vara ett resultat av författarens sammansmältning av de två förbunden å ena sidan, och idén om det himmelska varat å den andra. Författaren betonar å ena sidan i inledningsorden att sonen är Guds medskapare, att han är utstrålningen av Guds härlighet, att han är en bild av Guds väsen, samt att allt hålls samman i honom genom kraften i hans ord. Senare jämför han Jesus med mysteriöse Melkisedek (Heb 7:3); samtidigt understryker Jesu oföränderliga väsen (Heb 13:8). Det tycks som att författaren, sedan han läst Ps 110:4 och Gen 14, som är den enda alternativa referensen till Melkisedek, prodecerar en ny kristologi. Denna bipolaritet understryker ett grundproblem inom tidig kristologi som alltså här kristalliseras i

[759] Se S. McDonough, *Christ as Creator*, 210.
[760] Se L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 501; Se även Nag Hammadi texten, Melchizedek.

Hebreerbrevet, enligt Räisänen.[761] Författaren kan uppenbarligen betrakta Jesus som en preexistent himmelsk gestalt, samtidigt som han betraktar honom som en helt och hållet mänsklig gestalt, som öppnat vägen till himlen (Heb 6:20). Denne Jesus var samtidigt i alla avseenden lik andra mänskliga existenser - vilket han verkligen måste vara, om han skulle vara deras sanna hjälpare.[762] Denna problematik föreligger både i Hebreerbrevet och hos Paulus. Vi finner samma tankegångar hos Irenaeus som betraktar Jesus som människa helt och fullt, samtidigt som han var gudomlig helt och fullt. Irenaeus motiverar sitt påstående med att detta utgör en avgörande punkt i Kristi två naturer, eftersom Jesus i egenskap av den andre Adam annars inte skulle ha kunnat försona mänsklighetens syndfulla natur med Gud.[763] Parallellen med Adam/Kristus skulle ha förlorat sin giltighet om hans kropp skulle ha avvikit i någon aspekt från en vanlig mänsklig kropp, vilket Kelly understryker.[764]

Det prästerliga temat spelar stor roll i hela brevet. Jesus står över Mose och hans lydnad mot evangeliet för med sig helt andra konsekvenser än de som Mose fick uppleva i öknen när israeliterna gjorde uppror (Heb 3:1- 4:13). Den roll Jesus åtar sig är alltså större än det Aron utsågs till att förvalta (Heb 4:14-7:28). Referensen till översteprästen Melkisedek blir en beskrivning av Jesu eget prästerskap i Heb 6:20; 7:7-17. Denna referens uppträder endast här bland Nya testamentets skrifter, även om berättelsen om Melkisedek uppträder i judiska traditioner före Hebreerbrevet, bland annat i Qumrantexter och längre fram i den kristna traditionen.[765] Utifrån Gamla testamentets textavsnitt, som nämner Melkisedek i Gen 14:17-20 och Ps 110:4, utvecklar Hebreerbrevet argument för Jesu prästerskaps unika ställning och överhöghet. Vi möter i Nya testamentets skrifter flera citat och allusioner från Ps 110, vilket indikerar att just denna text var en av Gamla testamentets viktigaste texter som tidiga kristna använde för att illustrera och artikulera Jesu betydelse, samt för att försvara övertygelsen om honom som Guds son mot antagonisterna.[766] I Hebreerbrevet ser vi citat från Ps 110 i 1:3; 1:13; 8:1; 10:12. Det är Ps 110:1 som Hebreerbrevets författare anspelar på, där κύριος (יהוה)

[761] Se H. Räisänen, *The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 216.
[762] Se C. M. Tuckett, *Christology, controversy, and community: New Testament essays in honour of R. Catchpole/*ed. by David G. Horrell and Christoffer M. Tuckett (Leiden: Brill, 2000), 101.
[763] Se J. N. P. Kellly, *Early ChristianDoctrines*,5th ed. (New York and London: Harper and Row, 1977),147.
[764] Kelly skriver: "If His flesh had differed in any respect (sinless excepted) from ordinary human flesh" (Heb 4:15). Se Kelly, *Early Christian Doctrines*, 147-148.
[765] Se F. L. Harton Jr., *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews,*(Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Se även följande studie av J.A. Fitzmyer:"Further Light on Melchizedek from Qumran cave 11," *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Missoula: Scholars, 1974), 245-267.
[766] Se M. Rissi, *Die Theologie des Hebräerbriefs* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1987); Se även B. Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

inbjuder en annan gestalt, ”min herre,”(אדני) att sitta vid hans högra sida. Tidiga kristna synes ha övertagit denna bild från Ps 110 om gestaltens gudomliga inträde vid maktens högra sida i himlen, som en bild för Jesu himmelska upphöjning.[767]

Jesus beskrivs av författaren i Heb 1:1-4 som den upphöjde med en ställning nära Gud och över alla änglar i v.4. Jesus beskrivs som instrumentet genom vilket Gud skapade skapade kosmos.[768] Med referens till Jesus, som efter att han hade renat från synden i v.3 och i konsekvens av hans himmelska upphöjning till Guds högra sida, använder författaren gammaltestamentliga motiv för att beskriva hans prästerliga och kungliga roll. Heb 1:5-14 följer bibliska citat som handlar om Jesu överhöghet över änglarna.[769] Författaren understryker att det gäller att förstå det grundläggande med Jesu upphöjdhet, att han står högre i rang än dessa änglar, samt hur det påverkar hans unika instrumentella roll.[770] Till följd av sonens gloriösa roll och transcendentala status, enligt Heb 1, är betoningen av hans fulla deltagande i den mänskliga naturen i Heb 2:14; 2,17 viktig. Detta inkluderar lidande och död och de prövningar detta innebär i Heb 2:10; 2:18.[771] Det är kroppen (σῶμα) och inte skuggan (σκιά) som är det väsentliga. Författaren framställer tron som en förmåga att leva i den fysiska och förgängliga världen, samtidigt som den troende bär det eviga och det sanna inom sig, vilket orienterar hela hennes liv i tiden.

[767] Citat från Psaltaren 110:1 visar sig förutom i Hebreerbrevet även i1 Kor 15:23; Mar. 12:36; Matt 22:44; Luk 20:42; Apg 2:34. Det är allmänt erkänt att alla andra referenser till Jesus, som upphöjd till Guds högra sida, är influerade av P. 110:1. Till exempel Mar. 14:62; Matt 26:64; Luk 22:69; Rom 8:34; Ef 1: 20; Kol 3:1. Se särskilt D. M. Hay, *Glory at the Right hand: Psalm 110 in Early Christianity* SBLMS 18 (Nashville: Abingdon, 1973)199-217; Se även W. R.G. Loader, “Christ at the Right Hand! The Entronement of Christ at the Right Hand of God and Psalm 110,” *Studies in Early Christianity* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 119-225.

[768] Författaren använder grekiskans ἐποίησεν, vilket är i linje med LXX, som inleder Genesis 1:1 med ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Här används inte verbet κτίζω, som det hebreiska ברא i grunden betyder, vilket man förväntat sig att översättarna i första hand skulle ha valt.

[769] Se S. J. Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Amsterdam: Van Soest, 1961). De bibliska texterna härrör främst ur psaltarpsalmerna som Kistemaker beskriver och förklarar.

[770] Se L. W. Hurtado*, Lord Jesus Christ*, 499. Jesu offerdöd framställs här i 2: 14 som absolut nödvändig för att eliminera dödens herre, så att människan skall bli fri från dödsfruktan och vara förvissad om den härlighet som hon i stället skall dela med Herren Kristus.

[770] Se S. J. Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Amsterdam: Van Soest, 1961). De bibliska texterna härrör främst ur psaltarpsalmerna.

[771] Se L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 500.

Inom judendomen fanns uppfattningen som hävdade att Mose hade tagit emot Tora genom änglar.[772] I den kristna kyrkan förekom dyrkan och tillbedjan av änglar som växte till ett hot mot Jesu Kristi överhöghet.[773] I Hebreerbrevet tar författaren upp ängladyrkan och det synes ha påverkat tron på Kristus som den högste, enligt Heb 1:5: ”Ty aldrig har Gud sagt till någon ängel: Du är min son, jag har fött dig idag, eller: Jag skall vara hans fader, och han skall vara min son.”[774] När Gud låter sin förstfödde son träda in i världen pekar han på att änglar är underställda Jesus (Heb 1:6). Änglar, till skillnad från sonen, är föränderliga till sitt väsen beroende av den tjänst de utför, de är vindar, ibland eld (Heb 1:7). Änglar är tjänare i ett universum som är förgängligt (Heb 1:11-12). Änglar är inte inbjudna att sitta vid Guds högra sida som Jesus (Heb 1:13). Det är inte heller änglar som styr världen (Heb 2:5). Författaren understryker att änglar överförde lagen, men han betonar att i sonen finns ett ännu större och tyngre budskap (Heb 2:2-4). Jesus kom som människa lägre i rang än änglarna, men detta tillstånd ägde han bara en kort stund i Guds plan. I Ps 8:6 hämtar han orden som återges i Heb 2:7: ”En liten tid lät du honom vara ringare än änglarna, men med ära och härlighet krönte du honom, allt lade du under hans fötter.”[775] Författaren utgår från den grekiska översättningen LXX och inte från den hebreiska texten.[776] Han tolkar Ps 8 kristologiskt: Kristus stiger ner från himlarna till jorden och stiger åter upp till himlarna.[777] Den preexistente Kristus inträdde i den jordiska sfären, levde i en människokropp, det metafysiska blev fysiskt enligt Heb 2:10: ”Ty när han, för vilken och genom vilken allting är till, ville föra många söner till härlighet, måste han låta honom som leder dem till frälsningen bli fullkomnad genom lidande.”[778] Likheter i beskrivningen av sonens preexistens här stämmer överens med kristologin i Kol

[772] Heb 2: 2; Apg 7: 35, 53; Gal 3: 19. I Apg 7: 35 berättas hur Gud låter en ängel uppenbara sig för Mose som förmedlar Guds beslut. I Apg 7: 53 säger Stefanos:”Ni som fick lagen utfärdad åt er av änglar.” I Gal 3:19 skriver Paulus att ”Den (lagen) utfärdades genom änglar och med hjälp av en förmedlare.” Det synes alltså som att enskilda eller grupper tillmätte änglarna större betydelse än vad som Hebreerbrevets författare menar var riktigt, samt att dyrkan av änglar var ett exempel på hur denna avart av tro utbrett sig och utgjorde ett hot mot församlingens enhet. Gud och Kristus skall församlingsborna tillbe, och inte änglarna, eftersom de endast är sändebud som framför Guds budskap, vilket författaren här i Hebreerbrevet poängterar. Paulus brottades med likartade problem i församlingarna i Kolosse och Korint.

[773] Se A. C. Purdy, *Interpreters Bible*, XI, 603.

[774] Heb 1:5: Τίνι γὰρ εἶπεν ποτε τῶν ἀγγέλων: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκα σε; καὶ πάλιν: ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν.

[775] Heb 2:7: ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ’ ἀγγέλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν, πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ.(Ps 8:6).

[776] MT Ps 8:6: ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו LXX Ps 8:6: ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ’ ἀγγέλους.

[777] Se F. B. Craddock, *The Pre-existence of Christ*, 135.

[778] He. 2:15: Ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, δι’ὃν τὰ πάντα καὶ δι’ οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι.

1:15-20. Preexistens behandlas inom ramen för en viss typ av heterodox judendom; det förekommer problem med ängladyrkan och att änglarna är underkastade Kristi makt. Även sonens medlarfunktion vid skapelsen och vid återlösningen beskrivs av författaren; han betonar också att återlösningen äger rum inom ramen för det historiska skeendet. Hebreerbrevet går dock längre än Kolosserbrevet, genom att Jesu död framställs som en försoningsdöd och en nödvändig förberedelse för Kristi återvändande till Faderns närhet som förebedjare och överstepräst för sitt folk, enligt Heb. 7:25-26.[779] I Ps 110:4 deklarerar Gud att den upphöjde gestalten skall installeras som en präst för alltid i enlighet med Melkisedeks ordning.[780] ”När han hade fullkomnats blev han för alla som lyder honom den som bringar evig frälsning, av Gud kallad överstepräst, en sådan som Melkisedek” (Heb 5:9-10.[781] Jesu jordiska verk framställs inte som en enstaka händelse med korset, som i Kolosserbrevet, utan i ett större sammanhang med frestelser, lidande, en oupphörlig hängivenhet till Fadern, lydnad och död, enligt Heb 5:7-8.

Qumran 11 Melkisedek och Hebreerbrevets Melkisedek

Bland Qumransektens skrifter finns en fragmentarisk text, benämnd 11 Q Melchizedek, som visar att bland denna förkristna judiska grupp hade Ps 110 stor betydelse. Texten refererar till Melkisedek som en himmelsk gestalt identifierad som Elohim i Psaltaren 82:1.[782] Kobelski anser att denna är samma gestalt som ärkeängeln Mikael i andra judiska texter.[783] Hebreerbrevet kan möjligen reflektera en tidig kristen influens av Qumransektens idéer över Melkisedek. Alternativet är att bibliska referenser till Melkisedek kan ha genererat en varierad form av spekulation om denna gestalt i judisk tradition, som Hebreerbrevet och 11 Q

[779]Se A.T. Hanson, The Reproach of the Messiah in the Epistle to the Hebrews. In E. A. Livingstone ed. *Studia Theologica VII. Papers Presented to the Fifth International Congress on Biblical Studies Held at Oxford 1973* (Berlin: Akademie Verlag, 1982), 231-240. Cairds argument mot Kristi personliga preexistens i Hebreerbrevet är bara något lite mer trovärdiga än de är när det gäller hans argument beträffande Johannesevangeliet i Joh. 15:5, som handlar om hur Jesus talar till Fadern om ”den härlighet jag hade hos dig innan världen existerade.”
[780] Se H.W. Attridge, *Hebrews*, 145. Attridge observerar att Ps 110:4 inte citeras på någon annan plats i tidig kristen litteratur; Se även L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 501.
[781] Se R. Bultmann, *Theology of the New Testament* I, 293.
[782] 11 Q Melchizedek 2: 10.
[783] Se P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchiresa* (Washington DC: Catholic Biblical Association, 1981).

Melchizedek utgör två texter av.[784] Hebreerbrevets diskussion om relationen mellan Jesus och Melkisedek styrs klart av övertygelsen om Jesu upphöjdhet. Det som författaren uttrycker kan spåras tillbaka till de tidigast bevarade kristna texterna. Hebreerbrevet uttrycker tron på Jesu unika ställning och försonande verk som den ”store översteprästen” (Heb 4:14-5:10; 7:1-28), ”Så kan han också nu och för all framtid rädda dem som nalkas Gud genom honom, eftersom han alltid lever och kan vädja för dem.” (Heb 7: 25). Hans prästtjänst äger rum i sanna tempel i himlen (Heb 9:1-14), som är högre än det jordiska templet som är beskrivet i Gamla testamentet. I de avslutande delarna av brevet förekommer texter som speglar liturgiska idéer. I Heb 13:15 finns en uppmaning att ”offra genom Jesus oupphörligen ett lovoffer till Gud”, som bekräftar ett karaktäristiskt mönster av bön och tillbedjan som vi även möter i tidigare texter, och som kom att bli dominerande i senare kristen tro. Heb 13:20-21 är en avslutande välsignelse som sammanfattar med en doxologi. Dessa uttryck är förmodligen en form av liturgisk praxis i gudstjänst som författaren själv är hemma i och förmedlar här i slutet av brevet.

Sammanfattning

Uttalandet att Gud skapat världen genom Kristus förutsätter en annan existens före skapelsen. Sonen framställs här som Guds avbild och utstrålningen av hans väsen. Jesus står nära Gud och över änglarna. Inget nämns om på vilket sätt Jesus utgått från Gud, utan författaren konstaterar kortfattat att Gud skapade världen genom Kristus. Uttrycket ” genom honom skapades allt” är en viktig grund för det som är brevets huvudämne: den gudomliga uppenbarelsen i Jesus Kristus. Preexistens används som ett medel i argumenteringen för författarens diskussion då han förmanar lyssnarna. Författaren hämtar bilder och exempel ur GT för att förklara Jesu roll; översteprästen Melkisedek utgör en viktig bild. Här får Jesus överjordisk betydelse och framställs som preexistent och den som efter uppståndelsen sitter vid den högsta maktens högra sida i himlen i linje med Ps 110. Det är inte i första hand platonska tankar som författaren grunder sig på när han talar om himmelskt och jordiskt, utan

[784] Se L. W Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 501. Det är bara två texter som behandlar Melkisedek. Se även Kobelski*, Melchizedek and Melchiresa*, 127-129. Kobelski har visat att den senare är mera trovärdig i ljuset av flertaliga skillnader i behandlingen av Melkisedek i dessa två texter.

de gammaltestamentliga berättelserna. Han grundar sig även på Hebreerbrevets kategorier som skugga och verklighet, i samband med författarens diskussion om kulten i Gamla testamentets texter. Visheten, σοφία, förekommer över huvud taget inte i detta brev. Däremot förekommer ordet, ῥῆμα, tolv gånger i brevet som indikerar att författaren använder en teologi över Guds kreativa ord. Författaren förtydligar att det är genom ordet som denna skapelse av världen har skett, enligt Heb 11:3: ”I tro förstår vi att världen har formats genom ett ord från Gud.” Den litterära stilen i Hebreerbrevet indikerar likheter med Kol 1:15-20, det gäller även lovsjungandet av Guds ord som förekommer i båda texterna, och i Joh 1:1-18.

KAPITEL SEX

Exkurs: Justinus Martyren

Hos Justinus dominerar logosteologin, vilket styrker ett antagande om att Guds skapande och levandegörande ord utgjorde en viktig grund för hans kristologiska reflektion.[785] I hans texter uttrycks explicit att Jesus är en manifestation av det gudomliga ordet, betraktad som en verklig person och inte endast som en abstrakt princip (2 Apol 13:4).[786] I Första Apologin 46 indikeras att Justinus övertagit denna tanke om Krist ursprung från tidigare messiastroende: ”Vi har blivit undervisade om att Kristus är Guds förstfödde, och vi har deklarerat att han är ordet…” När det gäller instrumentalitetstexterna i Nya testamentet och deras sätt att uttrycka ”genom vilken allt har skapats,”betonar även Justinus att allt är skapat genom honom. Däremot framträder en skillnad i uttryckssättet genom att Justinus använder ett platonskt sätt att uttrycka sig, 2 Apol 6:3: ”Genom vilken han skapade och ordnade allting” (καὶ δι’ αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε). Det föreligger ingen betydelseskillnad i sakfrågan, utan skillnaden ligger endast i den litterära formen och stilen.[787] Samtidigt är det förvånande att han väljer en platonsk formulering, eftersom han i 1 Apol 20:4 skriver att man kommer att tro att han lutar sig åt Platon, just för att han talar som en platonist om han säger att allt har genererats och arrangerats (κεκοσμῆσθαι) av Gud.[788] Justinus nämner således att Gud skapat kosmos genom ordet, även om detta inte nämns ofta i hans skrifter.[789] Han är dock tydlig i frågan och ligger helt i linje med Nya testamentet när han explicit kopplar ihop Jesus messiasskap och skapelsen: ”Och hans son, vilken ensam riktigt kallas logos, var med honom och frambringades före skapelsen, när han först skapade och ordnade allting genom honom, som kallas Kristus, genom att han utvaldes och smordes, och därför att Gud skapade allting genom honom.”(2 Apol 6:3). I Dialogen med Tryfon framträder Justinus apologetiska

[785] Av Justinus Martyrens skrifter framstår Första och Andra Apologierna samt Dialogen med Tryfon som autentiska. Justinus föddes omkring år 114 av grekisktalande föräldrar i Samarien i dåvarande Palestina, enligt samstämmiga uppgifter. Han var verksam i Efesos som filosof, konverterade till kristendomen, blev därefter verksam som kristen filosof vid en skola i Rom där ηαν slutade sina dagar som martyr omkring år 165.

[786] Se M. J. Edwards, Justin’s Logos and the Word of God. *Journal of Early Christian Studies*. 3:3, 261-268 (1995) The John Hopkins Unversity Press; Se även D. Trakatellis, *The Pre-existence of Christ in the Writings of Justin Martyr* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976).

[787] Se S. McDonough, *Christ as Creator*, 238.

[788] Se ANFO 1: *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, trans. P. Schaff, ed. A. Roberts and J. Donaldson (Edinburgh: T&T Clark, 1866-1872).

[789] Se D. Trakatellis, *The Pre-existence of Christ in Justin Martyr* (Missoula, Mont.: 1976), 22.

diskussion än mera; i synnerhet i kap 56 om gudsuppenbarelserna inför Abraham och Mose i Gamla testamentet. Han försöker övertyga sin samtalspartner Tryfon, att den som uppenbarade sig i Mamre inför Abraham, och i den brinnande busken inför Mose, måste vara någon som både agerar som Gud och likväl på något sätt är skild från Gud Fadern. Han hävdar detta utifrån skriftställen som Gen 19:24,; 1:26 samt Ps 110:1.[790] I Justinus skrifter presenteras Kristus som en gestalt som under sin jordiska uppenbarelse talar med människor, och han gör det på ett sätt som om han vore Gud, och samtidigt är skild från Gud. Vid en jämförelse med Johannesevangeliets presentation av logos, och diskussionen om i vilken grad detta evangelium har influerats av stoikernas logos, framstår Justinus närhet till stoikerna tydligare. Hos Justinus presenteras logos roll i enlighet med stoikernas uppfattning att logos utgör en organiserande princip i kosmos, där även logos representerar själva syftet med kosmos (2 Apol 6:3). Men trots att Justinus utläggning av logos sker i enlighet med den filosofiska traditionen, betonar han att denna ger en otillräcklig och ofullständig förklaring av de hemligheter om kosmos som uppenbarats i Jesus (1 Apol 60). Det tydligaste kännetecknet på stoisk influens hos Justinus är hans användning av det stoiska begreppet logos en organiserande princip i kosmos, samt antagandet om den rationella sanningen.[791] I samband härmed diskuterar Justinus λόγος σπερματικός, som enligt Justinus var verksamt i de grekiska poeterna och filosoferna (2 Apol 8).[792] Logos spermatikos har även en förhistoria i medelplatonismen, där det refererar till människans vishet och hennes inneboende rättsuppfattning, vilket speglas i människans förkärlek för kunskap och sociala sedvänjor.[793] Hos Justinus kännetecknar detta begrepp dock ett nytt koncept i hans skrifter,[794] som uppträder bland senare tänkare som Irenaeus och blir en tanke som engagerar den intellektuella diskussionen.[795]

---

[790] Justinus är den förste som anför Gen 1:26 som ett bevis för att det förekommer en pluralitet i samband med Guds skapelse av kosmos; Se N. Russell, *Cyril of Alexandria* (London: Routledge, 2000), 240.
[791] Se L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 644.
[792] Se följande studie över logos spermatikos och Justinus bakgrundsmaterial för logostermen i Johannesevangeliet, C. Saldanha, *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non Christian Religions* (Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1984); Se även R. Holte, "Logos Spermatikos, Christianity and ancient Philosophy according to Justin's Apologies," *Studia Theologica* 12 (1958), 109-168.
[793] Se E. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 142-280; Se även E. Osborn, *The Philosophy of Justin Martyr* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), 36-40; Se även L.W. Barnard, *Justin Martyr, His Life and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 97-99; Se också C. Andresen, Justin und der Mittlere Platonismus, *ZNW* 44 (1952-1953), 157-195.
[794] Se en vidare diskussion hos L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 645-647.
[795] Se J. Fantino*, La Théologie d'Irénée* (Paris: CERF, 1994), 279-300; Se även M. C. Steenberg*, Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption* (Leiden: Brill, 2008), 61-100; Se också Iain MacKenzie, *Irenaeus' Demonstration of the Apostolic Preaching: A Theological Commentary and Translation* (Aldershot: Ashgate, 2002), 81-99. Här ligger fokus på den utvecklade diskussionen över logoskristologin representerad av Irenaeus, Clemens av Alexandria och Origenes.

Det framgår vid en genomläsning av Justinus skrifter att Kristi preexistens före skapelsen utgör en viktig del i hans tänkande. Samtidigt föreligger här problem med hur Justinus tolkar sonens förhållande till Fadern, innan kosmos skapades. Justinus talar om Kristus som preexistent i status av Gud i 1 Ap 63:15; Dial 48:1-3; 87:2; 126:2; 128:1. Genom att sammankoppla termen θεός med verbet προυπάρχειν (existera före), understryker han dennes preexistens i en status varande Gud.[796] Verbet προυπάρχειν förekommer endast här hos Justinus. Det används även i Septuaginta och Nya testamentet, men då om något som ligger i tiden före något annat, eller som redan existerar när något annat inträffar.[797] En intressant observation är att Justinus låter Tryfon introducera verbet i Dial 48 och 87. Det skulle kunna indikera att verbet används i samband med hans konfrontation med judisk undervisning över messiasgestalten, vilket Eusebius skriver i sin kyrkohistoria.[798] För Justinus är Kristus preexistent just därför att han är Gud.[799] Vi ser alltså att så snart verbet förekommer, fogas θεός. [800] Dessa två termer förekommer dessutom alltid i samband med inkarnationen.[801] Justinus använder växelvis Kristus eller logos för sonen.[802] Han understryker sonen i egenskap av den förstfödde i skapelsen.[803] Vid sidan av Gud (θεός) som används för sonen, möter vi även tre titlar: sonen (υιός), ordet (λόγος), förstfödd (πρωτότοκος).

---

[796] Justinus skriver till exempel i *Dial* 48:1: προυπάρχειν υἱὸν ὄντα πρὸ αἰώνιων τοῦτον τὸν Χριστόν, och i *Dial* 48:2: προυπῆπχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων θεὸς ὤν. På samma sätt skriver han i *Dial* 87:2: Χριστόν . . .καὶ θεὸν αὐτὸν προυπάρχοντα.

[797] Verbet förekommer på följande ställen: LXX: Job 42:17b: προυπῆπχεν δὲ αὐτῷ ὄνομα Ιωβαβ; NT: Luk 23:12: προυπῆρχον γὰρ ἐν ἔχθρᾳ ὄντες πρὸς αὐτούς.; Apg 8:9: προυπῆρχεν ἐν τῇ πόλει μαγεύων. Se även D. Trakatellis, *The Pre-existence of Christ in the Writings of Justin Martyr*, 12.

[798] Eusebius rapporterar en sådan tolkningslinje; Se Eusebius, *Hist. Eccl*. III, 27.

[799] Justinus skriver i *Dial* 48:1: προπάρχειν θεὸς ὄντα; vidare i *Dial* 48:2: προυπῆρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων θεὸς ὤν.

[800] Verbet προυπάρχειν förekommer även hos Platon, exempelvis i *Prot.* 317D; *Rhet*. 1419b. Hos stoikerna finner vi verbet exempelvis enligt J. v. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Vol. III, sid 51; Även Plutarchos använder verbet, exempelvis i *Apophth. Lac*. 225F; *Pyth. Or.* 40F; *Mus.* 1141C. Hos Josephus, i *Ant*. IV, 125.

[801] De förekommer exempelvis i följande mening i *Dial* 48:2: προυπῆρχε θεὸς ὤν καὶ γεγέννηται ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου; vidare i *Dial* 48:3: ὁ Χριστὸς ὁ τοῦ θεοῦ προυπῆρχε ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν σάρκα ἔχων ὑπέμεινε.
Justinus talar inte bara om en preexistens om Krstus före inkarnationen, utan Justinus skriver ofta om Kristi existens före skapelsen. Han använder inte heller verbet προυπάρχειν i enlighet med betydelsen i den rabbinska litteraturen och hur verbet här appliceras i Tora. Till exempel kan nämnas Pesahim 54a:"Sju saker skapades innan världen fanns, och dessa är: Tora…" och så vidare. Beträffande referenser till det filonska logos, se D. T. Runia, *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers* (Leiden: E.J. Brill, 1995). Se även H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol I (Cambridge, Mass.:1956), 157.

[802] Justinus, 1 *Apol* 63:15: υἱὸς τῷ πατρί . . . ὅς καὶ λόγος πρωτότοκος ὤν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει.

[803] Justinus, *Dial* 125:3: θεοῦ δὲ ἐκ τοῦ εἶναι τέκνον πρωτότοκον τῶν ὅλων κτισμάτων.

Dial 125:3 kan ha influerats av Kol 1:1-20, där det nämns att sonen är den förstfödde i hela skapelsen. Justinus skriver på ett sätt som ligger mycket nära Kolosserbrevets 1:15 formulering: Den av Gud förstfödde i hela skapelsen (θεοῦ δὲ ἐκ τοῦ εἶναι τέκνον πρωτότοκον τῶν ὅλων κτισμάτων). Justinus följer inte Kolosserbrevet ordagrant, utan det är snarare betydelsen av orden som ligger i fokus, i enlighet med Kol 1:15: Den förstfödde i hela skapelsen (πρωτότοκος πάσης κτίσεως). Båda varianterna understryker det viktiga i att Kristus frambringades som den förste i skapelsen, innan Gud genom Kristus skapade det övriga i kosmos. Det som ytterligare förstärker uppfattningen om influens från Kolosserbrevet 1:15 är att Justinus ofta upprepar det för honom viktiga teologiska uttalande om Kristus, även om han varierar ordens position i satsen, men innebörden är att sonskapet är den grundläggande orsaken till hans gudomlighet. (85:2; Dial 138:2; Dial 84:2; Dial 100:2; Dial 125:3).

I 2 Apol 6:3 skriver Justinus: ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστός. Här förekommer adverbet κυρίως. Ordet kan översättas med Herre eller mästare med full auktoritet i första hand, samt legitimt, äkta och rätt i andra hand.[804] Adverbet förekommer varken i Septuaginta eller i Nya testamentet; inte heller använder de apostoliska fäderna eller apologeterna ordet. Justinus använder motsvarande adjektiv i Dial 11:2, med referens till Kristus som διαθήκη κυριωτάτη πασῶν. Justinus är den förste kristne tänkare som talar om sonen som κυρίως υἱός. Filon använder κυρίως i sin utläggning om skapelsen av kosmos (Ebr 30).[805] Det är inte osannolikt att Justinus har känt till Filons uttryck och använt det i sin egen diskussion. Beträffande Justinus diskussion över frasen δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε (2 Apol 6:3), liknar denna fras Nya testamentets instrumentalitetstexter (1 Kor 8:6; Kol 1:16; Hebr 1:2; Joh: 1:3) med ett undantag, han inför verbet ἐκόσμησε. Källan till detta ord kan inte vara Nya eller Gamla testamentet, däremot använder Platon verbet i kosmologiska texter, för att dels betona Guds formande av världen ut ur den oformade materien (ἄμορφος ὕλη), dels smyckandet (κοσμεῖν) av världen så att den blir vacker, och

[804] Se Liddell & Scott, *Greek English Lexicon*, 1013.
[805] Filon, *Ebr*. 30. Justinus kan ha känt till frasen från Filon eftersom frasen presenterar ytterligare likheter till 2 *Apol* 6:3, nämligen att den för det första innehåller verbet συνεῖναι i exakt samma form συνών, för det andra att den förekommer i ett sammanhang som behandlar skapelsen av kosmos. Vidare är *Ebr*. 30 direkt kopplad till Ords 8:22 (*Ebr*.31), en text som ofta används av Justinus, exempelvis i *Dial* 61:3-5; 129:3). Trakatellis menar, att om Justinus kände till det filonska uttrycket, skulle hans formulering i 2 *Apol* 6:3 kunna bli en indirekt vederläggning av det uttrycket, genom att starkt och exklusivt hävda Kristi sonskaps unika ställning gentemot något annat påstått sonskap. Se D.Trakatellis, *The Pre-exisistence of Christ in Justin Martyr*, 20.

dels genom att bevara den från att falla åter in i kaos och formlöshet.[806] Det är sannolikt att Justinus kände till Platons kosmologi; i 1 Apol 10:2 uttalar Justinus sin beundran för skapelsen på ett sätt som liknar Platons.

Slutligen skall vi ta upp termen som han använder tillsammans med sonen, nämligen δύναμις λογική. Uttrycket används i relation till den preexistente sonen, till exempel i Dial 61:1: ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν, ἥτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱός. Δύναμις är en term som används ofta av Justinus i kristologiska texter. Den första referensen betonar sonens preexistens, enligt 1 Apol 23:2: logos är hans förstfödde och kraft (λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις).[807] Den andra referensen är i Ps 110:2:"Din kungaspira sträcker Herren ut från Sion."(Ps 109:2 LXX: ῥάβδον δυνάμεως σου ἐξαποστελεῖ).[808] Den tredje referensen förekommer i Dialogen med Tryfon 128, där den synes härröra från en judisk idé och relaterad till δύναμις. Här försöker Justinus motbevisa en tes som säger att δύναμις inte kan existera av sig själv; han understryker att logos inte består av en själlös kraft, utan en person med samma väsen som Fadern.[809] Den fjärde referensen presenterar en kristologisk spekulation över δύναμις baserad på ett citat från Platons Timaios i Dial 60:5. För det femte förekommer δύναμις i passager där Kristus beskrivs som den som är utrustad med δύναμις, till exempel i Dial 87; 88. För det sjätte slutligen, i 1 Apol 33:1-6, där Justinus säger att den Högstes kraft verkade så att Maria blev havande (δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι), med en hänvisning till Luk 1:35, där ängeln Gabriel meddelar Maria att helig ande och Herrens kraft skall komma över henne. Justinus skriver att referensen till Herrens kraft pekar på logos som en Guds kraft (δύναμις τοῦ θεοῦ), som på ett mirakulöst sätt befruktade Maria, och genom henne blev logos människan Jesus.

[806] Se Platon, *Polit.* 273 DE .
[807] Se även Justinus 1 *Apol* 32:10; *Dial* 105:1; *Dial* 128:4.
[808] Frasen citeras och kommenteras av Justinus i *Dial* 43:6; 66:3; 77:2-3; 78:9-10. Se även Genesis 32:25-29; Josua 5:14; Jesaja 8:4 och 11:1-3.
[809] Justinus *Dial* 128:3: ὁ Πατὴρ ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ, καὶ ὅταν βούληται πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν.

En intressant aspekt av Justinus argumentering gäller gudsuppenbarelser i Gamla testamentet. Det är sannolikt att Justinus har inspirerats av Första Pet 1:10-12 samt Heb 1:1-4, eftersom Justinus uttrycker sig på ett sätt som liknar dessa två texter. Dels gör han en jämförelse den verkliga saken i 2 Apol 13:6, och att han understryker en kontrast i Hebr 1:1-2 mellan Guds olika uppenbarelser genom profeter i Gamla testamentet med Guds fullständiga uppenbarelse i sin son. Han diskuterar även Tora och dess kultiska regler, som han jämför med en skugga av det goda som skall komma och inte som den sanna formen av Guds logos. Justinus utvecklar ord och föreställningar som han synes ha tagit över från tidig kristen tradition. Under den tidigaste eran av kristendomen förekommer en kristologi som Hurtado kallar för ”subordination christology,”vilken representeras av Nya testamentets skrifter. Här uppfattas sonen som den unike sonen som agerar å Faderns vägnar, tjänar Faderns vilja, och som leder de försonade till Fadern.[810] När vi läser instrumentalitetstexterna i Nya testamentet (1 Kor 8:6; Kol 1:15-20; Heb 1:2-4; Joh 1:1-18) och jämför med Justinus texter, indikerar dessa att han har påverkats av dem. I Johannesevangeliets prolog, till exempel, introduseras logos i nära relation till begynnelsen av skapelsen (Joh 1:1), och i den paulinska traditionen porträtteras sonen som instrumentet i skapelsen (1 Kor 8:5-6), samt i Kolosserbrevet, där sonen presenteras som ”bild” och ”förstfödd,” samt ”början.” Hos Justinus förekommer ord från Kolosserbrevet, exempelvis ”förstfödd” (πρωτότοκος) och ”början” (ἀρχή), som är beskrivningar av Jesus. (De förekommer även i Rom 8:29; Heb 1:6; Upp 1:5). Osborn hävdar att det finns åtminstone fem direkta referenser hos Justinus till Kol 1:15 (πρωτότοκος) i Dial 84:2; 85:2; 100:2; 125:3; 138:2. Filon använder inte samma ord utan föredrar den liktydiga termen πρωτόγονος .[811] Det är därför sannolikt att Justinus lånar termen πρωτότοκος ur den kristna traditionen. Termen ”början/den första principen” (ἀρχή), som vi finner hos Justinus som en beteckning på Jesus, synes komma från Kol 1:18.[812]

[810] Se L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 647.
[811] Se Filon, *Conf. Ling*. 63, 146; *Somn*. 1, 215.
[812] Se E. Osborn, *The Theology of Justin Martyr*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1973); Se även E. Osborn, *The Emergence of Christian Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

Justinus nämner att Jesus betraktas som logos av hans medkristna och att de tillber honom i gudstjänsten (1 Apol 1:66-67), samt att alla folk kan komma till den sanne Gudens ljus (Dial 26). Hos de grekiska filosoferna och Filon[813] var logos huvudsakligen en filosofisk idé. Men för Justinus var logos någonting mera; han tillbad logos som inkarnerats i Jesus från Nasaret (2 Apol 13:4).[814] En aspekt av Justinus logos som han särskilt betonar, handlar om kunskapens och sanningens logos (2 Apol 8:3), samt vikten av att lära känna det fullständiga logos (2 Apol 10:3). Logos sägs vara inplanterat i människan som ett frö (2 Apol 8:1), och att det är möjligt för människan att leva i enlighet med logos (2 Apol 8:3). Kristus är logos inkarnerad, enligt Justinus, och på två ställen likställer han logos med sanningen, dels i Dial 8:2 som handlar om ”flamman som tänts i hans son,”där han inbjuder sina lyssnare att lära känna Guds Kristus (ἐπιγνόντι σοὶ τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ). I Dial 110:6 alluderar Justinus till ett rättskaffens liv han har levt i enlighet med den sanning som vi känner hos Gud (τὸ ἐπιγνῶναι τὴν ἀλήθειαν τοῦ Θεοῦ). Identifieringen av logos/Kristus med sanningen, tillsammans med idén om det preexistenta logos, pekar på en johanneisk källa.[815] Köster menar att Justinus har influerats av en muntlig tradition.[816] Saldanha understryker att det var i Efesus som evangelisten Johannes levde och verkade. Justinus hade goda möjligheter att ta del av dessa muntliga traditioner från Johannes.[817] Detta förhållande skulle kunna förklara varför ”there are many coincidences of thought and expression”[818] mellan Justinus och Johannes. Paralleller föreligger mellan Justinus skrifter och Johannesevangeliet, enligt en studie av Sanders.[819] Det förekommer dock inte många direkta citat, enligt Daveys jämförande studie.[820] Det som däremot talar för att Justinus adopterade logos från johannestraditionen är det faktum, att han inte på någon plats säger att han introducerar nya

[813] Se J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie* (Paris, 1958).
[814] Se O. Skarsaune, The Proof of Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition. *Nov T* Sup 66. Scriptural Interpretation (Leiden: Brill, 1987); Se även R.P.C. Hanson, ”Biblical exegesis in the Early Church, CHB, 1:412-453; Se också M.J. Edwards, Justin's Logos and the Word of God” *JECS* 3 (1995) 261-280; D. C. Trakatellis, The Preexistence of Christ in the Writings of Justin Martyr (Missuola: Scholars Press, 1976).
[815] De mest sannolika texterna härvidlag är Joh. 14:6 och 17:7.
[816] Se H. Köster, *Synoptische Überlieferung bei den apostolichen Vätern* (Berlin, 1957). Köster argumenterar att de apostoliska fädernas huvudsakliga kontakt med de synoptiska evangelierna låg i den orala, inte den skrivna, traditionen.
[817] Se C. Saldanha, *Divine Pedagogy*, 61.
[818] Se E. Osborn, *Justin Martyr*, 137.
[819] Se J. N. Sanders, *The Fourth Gospel in Early Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1943), 27-32.
[820] Se D.M. Davey,”Justin Martyr and the Fourth Gospel, *Scripture* 17 (1965), 117-122.

element i det kristna tänkandet.[821] Han synes hålla fast vid den undervisning han övertagit från tidigare kristna han kommit i kontakt med; detta förhållande understryker att det föreligger en historisk linje, där hans logostanke härstammar från johanneiska grupper.

Justinus tolkning av Logos spermatikos

Genom att identifiera logos med sanningen kommer vi närmare en betydelsefull aspekt av logos spermatikos. Justinus använder flera modifierade uttryck för logos spermatikos, han kan exempelvis skriva: ”en del av logos”(μέρος τοῦ λόγου - 2 Apol 8, 10, 13). Justinus varierar mellan ”en del av logos” (μέρος τοῦ λόγου) och ”logos spermatikos”(σπέρμα τοῦ λόγου). Men till dessa fogar han ytterligare två: ”logos härkomst”(σπορὰ τοῦ λόγου) och ”logos, av vilket hela människosläktet är en del”(λόγου οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε - 2 Apol 13:5; 1 Apol 46:2). Justinus använder således fyra olika termer för att uttrycka en och samma idé, nämligen ett deltagande i logos, närmare bestämt ett deltagande i sanningen. Ordet spermatikos hade i antik grekiska en aktiv betydelse av infinitivet ”att så,”och inte passiv betydelse.[822] Saldanha menar att det är därför som Justinus använder logos spermatikos; ordet (sanningen) fanns redan som en sanningens såningsman bland grekerna, innan han kom att inkarneras i en människa.[823]

[821] Se L.W. Barnard, *Justin Martyr*, 60. Barnard förutsätter i detta sammanhang en kristen användning av logos.
[822] Se Liddel & Scott, *Greek English Lexicon*; Se även J. H. Wazink,”Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos spermatikos,” i Mullus *Festschrift Theodor Klauser*, Münster, 1964, 387 not 32; Se även R. Holte, Logos Spermatikos, 147.
[823] C. Saldanha, *Divine Pedagogy*, 62. Detta är en johanneisk idé i enlighet med 1:9:”Det sanna ljuset, som ger alla människor ljus, skulle komma in i världen.” Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

Brevet till Diognetos[824] var tidigare känt i ett enda grekiskt exemplar, Codes Argoratensis Graec. IX, tillsammans med fyra texter av Justinus, som sedan har överlevt i fem kopior till vår tid.[825] Brevet som är adresserat till en viss Diognetos, utgörs av en apologi till försvar av den kristna tron. Inga uppgifter förekommer om författaren, men eftersom brevet förvarades tillsammans med Justinus skrifter, är det inte uteslutet att Justinus är författaren. Om detta är en riktig bedömning, skulle texten kunna dateras till mitten av 100-talet. Det som talar till Justinus fördel är brevets logosteologi, som indikerar likheter med Justinus utläggning över logosbegreppet, som kännetecknas av ett stoiskt inflytande samtidigt som det influerats av det gammatestamentliga Guds ord. Det kan även röra sig om andra apologeter under Justinus samtid, till exempel Quadratus, Aristide eller Justinus egen lärjunge Tatianos, i vilkens texter vi noterar en liknande språklig stil. Jefford daterar brevet till senare hälften av 100-talet.[826] Oklarheterna om vem författaren är gör ändå att vi måste sätta ett tidsspann mellan åren 117-310.[827]

Författaren avslöjar sig som en högt utbildad, retoriskt driven, grekisktalande person, som är hemmastadd i både platonsk och stoisk filosofi,[828] samt i Gamla testamentets bildvärld.[829] Brevets text består av två delar: Kapitel 1-10 utgör en stilren apologi i brevform, medan kapitel 11-12, som vissa forskare anser komma från en annan författare, kännetecknas av en teologisk traktat i predikostil. Båda delarna presenterar logoskristologi, vilken har sin grund i det stoiska logosbegreppet,[830] samt i det judisk kristna begreppet över Guds ord.[831] Brevet

[824] ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΠΡΟΣ ΔΙΟΓΝΗΤΟΝ i *The Apostolic Fathers* II*; Loeb Classical Library*. Ed. by J. Henderson (Cambridge, Mass; Harvad University Press, 2003), 130.
[825] Kodexet förstördes i en brand men texten hade redan kopierats i fem exemplar och räddades därmed till eftervärlden.
[826] Se C. N. Jefford, with K. J. Harder and Louis D. Amezaga, Jr, *Reading the Apostolic Fathers; An Introduction* (Peabody, Mass: Hendricksons Puplisher, Inc. 1996), 177.
[827] Se C. N. Jefford*, Reading the Apostolic Fathers*, 162.
[828] Se R. G. Tanner,"The Epistle to Diognetus and Contemporary Greek Thought." *Studia Patristica*, ed. E. Livingstone: 15 (1984), 1.495-508.
[829] Författaren anspelar till Gamla testamentets profeter och till lagen, till paradisets bildspråk då han nämner kunskapens och livets träd, samt Eva och ormen. Se *The Apostolic Fathers*. *Loeb Classical Library*, II, 154-156: 11:6: καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται.11:6: εἶτα φόβος νόμου ἄδεται; 12:2: ἐν γὰρ τούτῳ τῷ χωρίῳ (παράδεισος) ξύλον γνώσεως καὶ ξύλον ζωῆς πεφύτευται;12:6: ὑπὸ τοῦ ὄφεως πλανᾶται; 12:8: οὐδὲ Εὔα φυείρεται.
[830] Stoicismens logosbegrepp betonar logos som världsförnuftet i egenskap av en kosmisk princip, men som även vilar i varje människa. Författaren nämner just detta i 7:2, att Gud etablerade det heliga logos i människors hjärtan.
[831] Se kap 7:2 där författaren nämner att Gud, allsmäktig och skapare av allt, etablerade sanningen och det heliga ordet från himlen i människors hjärtan.

utgör ett viktigt historiskt dokument i betydelsen att vi här bevittnar hur det stoiska logosbegreppet har sammansmält med det judisk kristna Guds ord. Här framställs Jesus Kristus som Guds skapande, uppehållande och frälsande ord. Brevets teologiska innehåll understryker linjen av en betoning på logoskristologi. Författaren fäster stor vikt vid sonen i egenskap av Guds utsända logos. Han skriver till exempel i 7:2 att Gud själv inrättade och grundade sanningen och det heliga ordet (τὸν λὸγον τὸ ἅγιον) från himlen i deras hjärtan; ordet som är hantverkaren och skaparen av allt (τεχνὶτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων), genom vilket Gud formade universum (ᾧ τοὺς οὐρανοὺς ἔκτισεν).[832] Gud sände sonen som en kung, som en gud (ὡς θεὸν ἔπεμψεν), en människa till människor, enligt författaren i 7:4.[833] Han betonar i 11:2 att logos uppenbarades och avslöjade himmelska ting för människor, samt att logos talade öppet till dem. Gud sände sitt ord, för att det skulle manifesteras i världen och avslöja hemligheter om Fadern (ἔγνωσαν πατρὸς μυστήρια).[834] Logos fanns i begynnelsen (οὗτος ὁ ἀπ᾽ ἀρχῆς), och det uppenbarades nyligen, skriver han, men logos är likväl från gammal tid (καὶ παλαιὸς εὑρεθεὶς), samtidigt föds logos på nytt i de heligas hjärtan, enligt 11:4.[835] Författaren ställer en retorisk fråga i 8:1, beträffande människans bristande kunskap om Gud, men vars väsen har avslöjats genom logos uppenbarelse i världen: Vem har någonsin tidigare haft en relevant kunskap om Gud (τί ποτ᾽ ἐστὶ θεός), innan han kom?[836] Slutligen gör vi en observation, vilken understryker författarens roll i egenskap av förvaltare av ett budskap han övertagit från tidigare kristna. Han nämner att han är lärjunge till apostlarna (ἀποστόλων γενόμενος μαθητὴς), samt att han inte predikar eller undervisar om något främmande (Οὐ ξένα ὁμιλῶ) än vad dessa gjorde, utan följer deras undervisning.[837] Detta uttalande indikerar att logoslinjen fram till Justinus och författaren till brevet till Diognetos, har haft en viktig betydelse för tidiga kristnas beskrivning av Kristi roll och funktion. Logos utgör hos båda dessa författare en viktig teologisk kategori i beskrivningen av Kristus, i egenskap av Guds instrument och medlare vid skapelsen.

[832]Brevet till Diognetos kap. 7: 2: . . . ἀόρατος θεός, αὐτὸς ἀπ᾽οὐρανῶν τὴν ἀλὴθείαν καὶ τὸν λὸγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπερινόητον ἀνθρώποις ἐνίδρυσε καὶ ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν . . . πέμψας αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων, ᾧ τοὺς οὐρανοὺς ἔκτισεν . . .

[833] Kap. 7:4 ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλέα ἔπεμψεν, ὡς θεὸν ἔπεμψεν, ὡς ἄνθρωπον πρὸς ἀνθρώπους ἔπεμψεν.

[834] Kap. 11:2: οἷς ἐφανέρωσεν ὁ λόγος φανείς, παρρησία λαλῶν, οἳ πιστοὶ λογισθέντες ὑπ᾽ αὐτοῦ ἔγνωσαν πατρὸς μυστήρια.

[835] Kap 11:4: οὗτος ὁ ἀπ᾽ ἀρχῆς, ὁ καινὸς φανεὶς καὶ παλαιὸς εὑρεθεὶς καὶ πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος.

[836] Kap 8:1: τίς γὰρ ὅλως ἀνθρώπων ἠπίστατο, τί ποτ᾽ ἐστὶ θεός, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν;

[837] Kap 11:1: Οὐ ξένα ὁμιλῶ οὐδὲ παραλόγως ζητῶ, ἀλλὰ ἀποστόλων γενόμενος μαθητὴς γίνομαι διδάσκαλος ἐθνῶν. τὰ παραδοθέντα ἀξίως ὑπηρετῶ γινομένοις ἀληθείας μαθηταῖς.

Sammanfattning

Justinus skrifter visar att han betonar Guds logos som den klart avgörande teologiska kategorin i samband med skapelsen. Kristus var medskapare och deltagande vid Guds sida och han var ordet (logos) som Gud skapade kosmos genom. Vi ser därmed en tydlig utveckling av logosteologin i Justinus texter i förhållande till Nya testamentets knapphändiga uttalanden i instrumentalitetstexterna (1 Kor 8:6; Kol 1:15-20; Hebr 1:2-4; Joh 1:1-18). Dessa texter konstaterar Kristi instrumentella roll i skapelsen, och de synes utgå från den teologiska kategorin logos (Kol 1:15-20; Heb 1:2-4; Joh 1:1-18); men de utvecklar inte någon djupare diskussion om logos roll eller funktion. Justinus texter är i detta avseende betydelsefulla bidrag i den meningen att de understryker en utvecklingslinje som börjar i Nya testamentet, där logos betydelse ökar i de senare texterna. Justinus synes vara influerad av Johannesevangeliets logos. Justinus alluderar till tidiga kristna texter som 1 Pet 1:10-12 men även Kol 1:15-20 och Heb 1:2-3. I synnerhet Kol och Heb utgör två viktiga texter beträffande skapelsen, Jesu preexistens och instrumentalitet, som båda synes ha inspirerat Justinus i hans utläggning. Det är särskilt orden ἀρχή och πρωτότοκος som Justinus använder med referens till Kol, som indikerar att Justinus kände till detta brev. Gamla testamentets texter spelar en stor roll när det gäller att påvisa Kristi preexistens, eftersom Justinus pekar i synnerhet på uppenbarelsen för Mose och den brinnande busken, där Mose samtalar med en person. Denne person var enligt Justinus tolkning Kristus. Det gäller även uppenbarelsen inför Abraham i Mamre, där Justinus pekar på kristusgestalten som Abraham samtalade med. Hos Justinus finns således en utarbetad och vidareutvecklad utläggning av logos där Justinus tar hjälp av både de bibliska skrifterna och den grekiska filosofiska traditionen. Det är först och främst Platons skrifter som Justinus citerar eller hämtar termer från för sin utläggning; det gäller i hög grad för Platons arbete Timaios, varifrån Justinus hämtat ord och uttryck när han utlägger Kristi roll som logos, som Gud skapade kosmos genom. Brevet till Diognetos understryker logoslinjen. Författaren skriver att han är noga med att följa den tradition han övertagit från tidigare kristna. Detta konstaterande är ett viktigt uttalande som betonar Kristus i rollen som Guds ord, genom vilket Gud en gång skapade allt, i himlen och på jorden.

KAPITEL SJU

KONKLUSION

Studiens frågeställning är: Kan vi utifrån texterna i Nya testamentet hävda att författarna förmedlar en uppfattning om att Jesus Kristus ägt en pretemporal existens innan skapelsen, och att han innehaft en instrumentell roll då kosmos skapades? På denna fråga svarar studien med ett jakande svar. Det är främst texterna i 1 Kor 8:6; Kol 1:1-15; Heb 1:2-4 och Joh 1:1-18 som explicit understryker Sonens preexistens och medlarroll i skapelsen. Till dessa texter fogas ytterligare en rad av texter som implicit alluderar till Kristi preexistens. Studien fastslår även att Kristi preexistens och instrumentalitet vid skapelsen synes ha funnits med tidigt i de messiastroendes kristologiska reflektion. Det faktum att författarna inte ser sig tvingade att försvara eller motivera denna uppfattning, utan endast nämner den i korta ordalag, utgör det starkaste skälet till att Kristi preexistens och instrumentalitet redan var förankrade när Paulus träder in i bilden. Bland de katolska breven presenteras en tidig judisk idé över preexistens, att ”Herren” var verksam bland israeliternas profeter. I Paulus brev, där preexistens förekommer antingen explicit eller implicit, finns även informationen att Paulus betraktar Kristus som den andliga klippan, som åtföljde israeliterna i öknen. Allt detta tillsammans indikerar att Kristi preexistens och hans gudomliga väsen och ursprung var en del av rörelsens koncept mycket tidigt. Synoptikernas beskrivningar av Jesus som Guds son och människosonen samt Johannesevangeliets ἐγώ εἰμι förstärker intrycket av detta tidiga koncept i messiasrörelsen.

Den teologiska grunden för preexistens och medlarfunktion i Nya testamentet

Visheten spelar en betydande roll hos Paulus. Främst framgår detta av hans uttalande att Kristus är Guds kraft och vishet i 1 Kor 1:24, men även av hans exegetiska utläggning över Kristus som den andliga klippan i öknen i 1 Kor 10:1-4; allt pekar på att Paulus jämställer Kristus med visheten i denna passus. En observation är att Paulus följer Salomos vishets

tolkning i detta fall, vilket understryker den tidiga judendomens syn på att visheten var den andliga klippan i öknen. I synoptikerna möter vi vishetsmaterial ur Q-källan, till exempel i Matt 11:19 och Luk 11:31, där Jesus mycket starkt kopplas till visheten. Hos Matteus talar Jesus i egenskap av visheten och hos Lukas talar Guds vishet genom Jesus. Visheten utgör en teologisk linje hos Paulus, Q-källan och synoptikerna. När det gäller den teologiska grunden för 1 Kor 8:6 har vi Paulus uttalande över visheten i 1 Kor 1:24, vilket indikerar att Paulus betraktar Kristus som visheten, som allt är skapat genom. Paulus tillkännager alltså vishetens relevans i samma brev som han tillkännager världens skapelse genom Kristus. Paulus identifierar emellertid inte Kristus med visheten, utan applicerar vishetens attribut på honom. Paulus utgår från vishetslitteraturen, där visheten kopplas ihop med skapelsen av kosmos. Ett argument som riktas mot denna uppfattning är att i judendomen betraktades visheten aldrig som en preexistent självständig enhet skild från Gud i reell betydelse. Forskare hänvisar till textmaterial om visheten från Qumran, som understryker uppfattningen att visheten sågs som ett attribut hos Gud. Det förekommer även texter från tidig judendom, som indikerar en linje av Guds talande och Guds ord som en dominerande teologisk kategori (Jub. 12:4; Sib. Or. 1:19; Sib. Or. 3:20; Baruch 14:17; Jos. Asen. 12:2; LAB 60. 2:2, Prayer of Manasseh, 3; Test. Abr. 9:6). Paulus preexistenstext i 1 Kor 8:6 utgör dock ett exempel som understryker visheten. Samtidigt är det viktigt att understryka att visheten utgår ur Guds mun, som kan tolkas som en omskrivning för Guds ord. Salomos vishet 9:1 betonar dessutom Guds ords företräde: ”Du som har skapat allt med ditt ord.” Denna uppfattning upprepas hos Jesus Syraks vishet 43:26: ”Genom hans ord äger allt bestånd.” Även i Psaltaren 33:6 och 9 samt 147:18 förekommer denna linje:”Genom Herrens ord blev himlen till och rymdens här på hans befallning.”

Det tycks som att den palestinska och den alexandrinska vishetslitteraturen har påverkat tidiga messianstroende när det gäller både visheten och Guds ord. I Nya testamentet framträder båda de teologiska kategorierna, visheten och Guds ord tillsammans, sida vid sida. Samtidigt kan observeras att betoningen på visheten förekommer i tidigare texter, nämligen hos Paulus (1 Kor 8:6) och Q-källan (Luk 11:31; Matt 11:19), medan begreppet Guds ord och logos betonas i senare texter. Allt talar för att Guds talande och Guds skapande ord understryks i de senare texterna i Kol 1:15-20; Heb 1:2-4; Joh 1:1-18, på grund av att dessa texter stödjer sig på Genesis 1. De anspelar på det ord som Gud frambringade kosmos genom. Denna linje betonas även i Jesaja 44:24; 45:12 och 55:1. Bildspråket i Kolosserhymnen avslöjar influens från skapelseberättelserna Gen 1:1-4 och Gen 1:26, där ”bild” (בצלמנו/εἰκόνα) framträder.

Kolosserhymnens ord om Kristi medlarfunktion i begynnelsen, den förstfödde och främste i hela skapelsen och den osynliga Gudens avbild hör samman med Genesis 1. Uttrycket Guds avbild ska då tolkas i betydelsen Guds härlighet, som Kristus delar med Fadern. Hebreerbrevets och Johannesprologens beskrivningar av skapelsen, tillsammans med Kolosserhymnens, visar att dessa texter utgår delvis från samma källmaterial. Det är främst Johannesevangeliets logosteologi som indikerar utvecklingslinjen visheten – Guds ord, vilket senare kristna tänkare som Justinus Martyrens och Irenaeus utläggningar över logos ytterligare betonar. Deras skrifter visar en utvecklad logosdiskussion i förhållande till Nya testamentets kortfattade presentation. Justinus laborerar med ord och begrepp som förekommer i de nytestamentliga skrifterna, som ligger i linje med 1 Pet, Kol, Heb och Joh.

Beträffande Fil 2:6-11 utgår Paulus från att Kristus delade Guds härlighet i betydelsen att han ägde samma väsen som Fadern, och genom att han existerade som ett eget väsen. Textens fortsättning alluderar till sonens andra preexistens, det vill säga före inkarnationen, då han avstod från allt och antog en tjänares gestalt och blev en människa.

Tidiga messiastroende uppfattade Jesus som en utvald och upphöjd messias. Jakobsbrevets författare skriver i 1:18: ”Enligt sitt beslut födde han oss till livet genom sanningens ord (λόγῳ ἀληθείας), vilket aktualiserar tanken på en logoslinje. Första Petrusbrevets författare skriver i 1:20 att Kristus var utsedd redan innan världens skapelse, vilket indikerar att en uppfattning om messias preexistens var levande bland tidiga messiastroende. Judasbrevets författare betraktar Jesus som en gudomlig gestalt och använder ”Herren”, i stället för Gud, när han hävdar att denne räddade sitt folk ur Egypten. Allt talar för att han syftar på Jesus; därmed betonas messias preexistens. Det leder till att preexistenstanken som Paulus ger uttryck för härrör från en tidigare undervisningstradition (1 Pet, Jak, Jud).

Människosonen, Guds son och Guds ord i den synoptiska traditionen

Synoptikerna placerar Jesus i samma grupp som änglarna; dessa uttrycker sig på liknande sätt när de framför ett budskap. I Lukasevangeliets inledning förekommer ἀνατολή, som författaren synes använda med referens till Jesus, som kommer ner från himlen som en

messiasgestalt. Vi kan i de synoptiska evangelierna observera en betoning på Jesu identitet som messias i egenskap av en himmelsk hemlighet.

I Första Henoksboken framställs människosonen som en individuell gestalt, en preexistent messias och instrumentell till funktionen. Han presenteras även som utvald och gömd före skapelsen hos Gud. Människosonen i Markus har koppling till Danielsboken 7. Matteus lägger betoningen på Jesu liknelser med himmelriket där människosonens preexistens framgår. Det finns likheter mellan Matteus syn på Guds rike och människosonen och det preexistenta riket med Första Henoksbokens beskrivning. Det gäller även bildspråket om himmelriket hos Matteus, som har likheter med bildspråket i Första Henoksboken. Det finns även beröringspunkter mellan Lukas och Första Henoksboken; det gäller särskilt för människosonens ursprungsplats och hans inträde i världen. När det gäller Guds sonskap understryker Markus messias ursprung och dignitet, och utgår från Psaltaren 2:7 och Jesaja 42:1. I Markus är det förvandlingen inför de tre lärjungarna som pekar på Jesu himmelska identitet, som indikerar preexistens. I Matteus ligger tonvikten på Jesu dop som visar att han är Guds son. Klimax nås då Matteus låter Jesus själv avslöja sin himmelska existens och preexistens i Matt 11:26-27.

Luk 1:2 nämner ”dem som blev logos tjänare.” Lukas synes vilja understryka att lärjungarna var tjänare till Jesus i hans funktion som Guds ord. Petrus tal i Apg 10:36 om att Kristus var ordet som Gud sände till israeliterna är på samma linje. Det är inte fråga om ett förkroppsligande av logos här, det vill säga ett hypostatiskt ord, utan en tolkning som går i riktning mot det johanneiska logos; det är i linje med GT:s Guds ord.

Johannesevangeliet

Det är tron på Jesus som äger större tyngd i detta evangelium än beskrivningen av Jesus som messias eller Guds son. Gen 1 synes vara den viktigaste bakgrundstexten som författaren laborerar utifrån. Prologen liknar en utläggning av Genesis 1, i vilken författaren utgår från Guds skapande och levandegörande ord, genom vilket Gud skapade kosmos. Han utlägger förhållandet mellan Gud och logos i 1:1-3 och understryker explicit att Jesus existerat med

Fadern före skapelsen. Johannes presenterar människan Jesus, som före inkarnationen var ett gudomligt väsen hos Gud, och som minns händelser som inträffat i hans preexistenta tillstånd (Joh 8:14, 58; 17:5). Användningen av termen logos i Joh 1:1-18 har influerats av bibliska och judiska traditioner om Guds talande samt Guds skapande och levandegörande ord. Prologen vilar på bibliska och tidiga judiska traditioner beträffande Guds namn och Herrens ängel och inte med hellenistiska filosofiska kategorier. Däremot är det möjligt att författarens syfte är att locka stoiker till den kristna tron genom att använda ”logos” i prologen.

Medan Jesus är skild från Fadern understryker författaren hans unika och nära samhörighet med Fadern. Ett kännetecken för Johannesevangeliet är användningen av ἐγώ εἰμι. Detta uttryck förekommer på flera ställen i evangeliet. I en klassisk grekisk fras blir detta uttryck meningslöst, och därför måste det finnas en esoterisk betydelse i att författaren använder uttrycket. I GT:s texter fungerar termen nästan som Guds namn (Jes 40-55). Johannes synes tolka ἐγώ εἰμι med referens till gudsnamnet יהוה och applicerar det på Jesus. Uttrycket ἐγώ εἰμι används i Johannesevangeliet som en påminnelse om att Jesus på ett direkt sätt är associerad med Gud.

Hebreerbrevet

Hebreerbrevets författare understryker betydelsen av den maskuline sonen i Heb 1. I Heb 11: 3 möter vi en utsaga som understryker att författaren laborerar med kategorin Guds ord: ”I tro förstår vi att världen har formats genom ett ord från Gud.” Sonen beskrivs i detta brev som utstrålningen av Guds härlighet och en avbild av samma väsen som Gud. Sonen bär upp allt med kraften i sitt ord och sitter på Faderns högra sida. ”Vishet” förekommer över huvud taget inte i Hebreerbrevet, medan ”ordet” förekommer flera gånger i detta brev.

Preexistens framgår i denna text främst genom utsagan att Gud skapat kosmos genom ordet, vilket förutsätter att Kristus ägde preexistens, eftersom han fanns till före skapelsen. Kristus innehade därmed en instrumentell funktion, inte i passiv mening, utan i aktiv betydelse som framgår i Heb 1:3 genom att författaren betonar Kristus som ”som bär upp allt med kraften i sitt ord” (φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ). Detta indikerar Kristi

instrumentella roll i skapelsen, vilket innebär ett skapande tillsammans med Gud, ”med kraften i sitt ord”; en viktig aspekt av Kristi funktion. Hebreerbrevet synes vara på samma linje som Kolosserbrevet och Johannesevangeliet i denna bemärkelse. Författaren jämför Jesus med Melkisedek och tillägnas en himmelsk roll som preexistent gestalt, och sitter efter uppståndelsen åter vid Guds sida, i linje med Psaltaren 110. Det är inte i första hand platonskt färgade tankar som författaren utgår ifrån i sin utläggning, när han laborerar med himmelskt och jordiskt, utan Gamla testamentets berättelser som refererar till skugga och verklighet i samband med kulten i templet. Slutligen kan observeras en likhet som Hebreerbrevet delar med Kol 1:15-20 och Joh 1:1-18, nämligen att Kristus är Guds kreativa och levandegörande ord.

Slutord

I McDonoughs studie, Christ as Creator, understryks att flera olika teologiska kategorier fanns representerade bland kristna i den tidiga kristna kyrkan; detta synes vara en korrekt beskrivning. Men i betraktande av Kristus som instrumentet i skapelsen ser vi att Paulus betraktar Kristus som visheten, som allt skapades genom (1 Kor 8:6): Hos Paulus är det Jesus personligen som äger preexistens, och här ligger betoningen på vishetskristologi. Guds skapande och levandegörande ord utgör å andra sidan den viktigaste teologiska kategorin bakom de senare instrumentalitetstexterna (Kol 1:15-20; Heb 1:2; Joh 1:1-18). Jesus Kristus spelade en aktiv roll i skapelsen i en instrumentell funktion, genom att Gud skapade kosmos genom Jesus Kristus. Bakgrundsmaterialet för preexistens i Nya testamentet är i första hand bibliska och judiska apokalyptiska samt eskatologiska traditioner. Hellenistiska influenser synes inte direkt ha påverkat författarna till Nya testamentets texter. Däremot har den alexandrinska traditionen i hög grad påverkats av hellenistiskt tänkande, som i sin tur på ett indirekt sätt har påverkat Nya testamentets texter. Justinus skrifter vittnar om en fullt ut utvecklad logoskristologi där influenser från Kolosserhymnen och Hebreerbrevet är tydliga, samt påverkan från johannestraditionen. Eftersom Justinus hänvisar till tidigare kristen undervisning, i samband med sin utläggning av Kristus som Guds logos, pekar allt på att denna undervisning betraktade preexistens- och instrumentalitetstexterna i Nya testamentet

utifrån logoskristologi, den linje Justinus och författaren till Brevet till Diognetos följer. De synes inte själva ha infört tanken på logos, utan utvecklar den undervisning de har övertagit från en tidigare generation av kristna.

ABSTRACT

The main question that this study seeks to ask is this: can we, emanating from texts in the New Testament, maintain that the authors of the selected biblical texts mediate the idea that Jesus Christ has a pre-temporal existence prior to creation as well as that Christ has played an instrumental role in the creation of the cosmos? The study seeks to elicit the Christological foundations of four texts (1 Cor 8:6; Col 1:1-15; Heb 1:1-3; John 1:1-18) in which two things are referenced: the pre-existence of Christ and the instrumentality of Christ. All four texts declare that everything was created through Christ at the beginning of time, which implies the pre-existence of Christ and the participation of Christ in the act of creation. Further texts, which also implicitly allude to the pre-existence of Christ (Rom 8:3; 10:6; 1 Cor 10:4; 15:47; 2 Cor 8:9; Gal 4:4), are also investigated.

Wisdom and the Logos are two theological concepts that stand out in the New Testament texts in relation to Christological reflection. Wisdom plays an important role in the works of Paul, and this is primarily seen in Paul's statement that Christ is the power and Wisdom of God (1 Cor 1:24). John, however, elaborates on the Logos in the prologue of his gospel (John 1:1-18). Why, then, do New Testament authors interpret the instrumentality of Christ in different manners? Paul and John provide two clear examples of two theological traditions seen in the early church. Yet these texts from Paul and John do not merely "embrace" two theological traditions. The aspect of time is also instrumental in distinguishing these two theologians from one other. Paul's text in 1 Cor 8:6 is older than John's text, and as such the aspect of theological reflection should be taken into consideration. In the Alexandrian tradition, the importance of Wisdom appears to be of greater importance early on in this theology while an emphasis on the Logos emerges first later. Are we actually witnessing a similar development in the texts of the New Testament? A period of time exists between the writings of Paul and John. In the Letter to the Hebrews, the author interprets Christ as the Word of God; the word Wisdom does not appear a single time here. In the Letter to the Colossians, which is not written by Paul yet belongs to the Pauline tradition, it would appear that the Logos is referred to, manifested in an allusion to Genesis 1. What all three of these texts have in common, that is to say Col 1:15-20, Heb 1:2-3 and John 1:1-18, is that they

were written at a later date and reference Genesis 1. If we look at the three synoptic gospels, Matthew, Mark and Luke, each represents a certain theological tradition yet Wisdom still seems to dominate. In Luke (and Acts), however, we see a dual theology. Luke, for example, appears to elaborate on the Logos alongside Wisdom. This study seeks to analyze selected texts in an attempt to elicit the types of sources the various authors have consulted or refer to. If the sources can be identified it should then be possible to identify the Christological foundation that each author identifies with.

As regards Paul, he states that Christ is the Wisdom of God in 1 Cor 1:24 and also considers the rock in the desert to be Christ in 1 Cor 10:1-4. But what does this mean; is Christ a personification of Wisdom according to Paul? Paul actually applies some of the attributes of Wisdom onto Christ and "replaces" Wisdom with Christ. For example, Paul says that Christ is a "life-giving spirit" in 1 Cor 15:45, that he is "the image of God" in 2 Cor 4:4 and that he is the last Adam in 1 Cor 15:20-22. Similar phrasing can be found in the Wisdom of Solomon 9:17-18: "...had you not given Wisdom and sent your holy Spirit from above?" Nonetheless, even if Paul uses the phrasing of Solomon he is emphasizing Christ as being more than Wisdom and that Christ is more than the envoy of Wisdom. Thus Paul does not concur with the Wisdom of Solomon; on the contrary, Paul distances himself from this manner of thinking. Texts from Qumran corroborate that in the Jewish tradition Wisdom was never regarded as a person but instead as an attribute of God. Nevertheless, in 1 Cor 1:24 Paul declares that Jesus is the Wisdom of God, which must mean that he considers Christ to be closely related to Wisdom.

In the Synoptic tradition, wisdom material emanates from the Q source (Q). In Matthew 11:19 and Luke 11:31, for example, Christ is presented as being closely related to Wisdom, and in Matthew Christ speaks in his capacity as Wisdom. In Luke, however, Christ conveys the Wisdom of God. Paul, the Synoptic gospels and Q corroborate one another on Wisdom. The impact that the Palestinian and the Alexandrian wisdom traditions had on the early Christian movement in regard to the concept of Wisdom and the Word of God is of great importance here. In the Jewish tradition, a large number of texts exist which confirm the Word of God and the speech of God in the story of the creation of the world in Genesis (Jub. 12:4; Sib. Or. 1:19; 3:20; Bar. 14:17; Jos. Asen. 12:2; LAB 60. 2:2 Pr. Man. 3; T. Abr. 9:6). Such theological reflection on the Word of God is also seen in Isaiah 44:24; 45:12; 51:1. In that the language in Colossians 1:15-20 has often

been referred to as the language of Wisdom literature, it can be maintained that the text embraces Wisdom Christology. It appears, however, that the author of Col 1:15-20 is alluding to Genesis 1:1-4 and 1:26, in which the word "image" is used. Several statements are made in Col 1:15-20 about the role of Christ in the beginning, all of which refer to the story of creation in Genesis: Christ as the firstborn and principal in creation, as the invisible image of God, and that everything holds together in Christ. However it is the gospel of John that first and foremost represents the most obvious example of the Word of God in the New Testament. The prologue in John acts as a Christian interpretation of the Genesis story of creation and focuses on the Logos. Such an interpretation of the Logos is attributed to Justin Martyr's theology. According to Justin, Christ is the Word of God through which God created the world. In Justin's writings, influences from Colossians, Hebrews and John can be discerned. In his Letter to Diognetus the idea of logostheology is reflected, and Justin states that he received the teaching of the Logos from earlier generation of Christians.

It seems likely that during the early period of the Christian movement the pre-existence of Christ was regarded as an important part of Christology. In 1 Peter 1:20 it is noted that Christ was foreordained before the world was made and that he came into the world in the last days. In the letter to James 1:18 it is stated that "by his own choice he gave birth to us by the message of the truth..."(*en logo aletheias*). In the beginning of Luke, the word *Anatole* appears as a reference to Christ, who descends from heaven as a heavenly messiah. In the Synoptic tradition, *Anatole* is an emphasis on the messiah as a heavenly secret. In Mark, Christ (the Son of Man) is connected to the Book of Daniel. Matthew, however, presents parables on the kingdom of heaven and the pre-existence of Christ. Resemblances exist between the references to the kingdom of God and the pre-existence of Christ in Matthew and the first book of Enoch. In Luke, we find similarities with the first book of Enoch, especially when it comes to the origin of Christ. Mark stresses the origin and dignity of the Messiah and refers to Psalm 2:7 and Isaiah 42:1. The transformation of Christ in front of his disciples in Mark emphasizes the heavenly origin of Christ as well as his pre-existence. Matthew, nonetheless, stresses the baptism of Christ as an important sign of Christ's sonship. In Matthew 11:26-27, Christ himself reveals his pre-existence in heaven. Luke's words in 1:2, "by those who from the outset were eyewitnesses and ministers of the word," seem to refer to Christ as the Word of God. In Acts 10:36, Luke repeats the following: "God sent his word to the people of Israel, and it was to them that the good news of peace was brought by Jesus Christ – he is the Lord of all." The presentation of the Logos in Luke is not a personification, a hypostasis,

of the Logos but instead more similar to the Johannine concept of the Logos, which is the Old Testament Word of God. In John, the Logos is presented as a pre-existent nature in the presence of God before the creation and as the instrument of God in creation. In John, Christ often refers to his pre-existence in heaven (John 8:14, 58; 17.5). The Logos of John is clearly influenced by the Word of God in the Old Testament. The theological background of the prologue of John is biblical and includes early Jewish tradition on the name of God and the angel of the Lord. It would appear that John wants to address his story of the Logos to the Stoics in order to attract them with a Christian interpretation of the Logos. In John, Christ is separated from the Father yet simultaneously in a close relationship with him. Christ uses *ego eimi* as a distinctive feature. In Old Testament texts, this expression more or less functions as a name for God (Isaiah 40:55). It is likely that John uses *ego eimi* as a reference to the name of God.

Litteraturförteckning

Primärkällor

Novum Testamentum Graece. Utgiven av Kurt und Barbara Aland. Stuttgart 1993.

Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis. Hg. Kurt Aland. 14., revid. Aufl. Stuttgart 1995.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Quae antea cooperantibus A. Alt, O. Eissfeldt, P. Kahle ediderat R. Kittel. Fünfte, verbesserte Auflage. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Hg Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Duo volumina in uno. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart 2006.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Hg Roger Gryson. 4., verb. Aufl. Stuttgart 1994.

The New Covenant, Commonly Called The New Testament: Peshitta Aramaic text with a Hebrew Translation. Hg The Aramaic Scriptures Research Society in Israel. Jerusalem 1986.

Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen. Bibeltext in der revidierten fassung von 1984. Hg. Von der Ev. Kirche in Deutschland. Stuttgart 1985.

La Bible de Jérusalem: La Sainte Bible traduite en francais sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Paris 1974.

Neue Jerusalemer Bibel: Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel. Alfons Deissler u. Anton Vögtle. Neu bearb. U erw. Aufl. Freiburg u. a. (1985) 1997.

The New Jerusalem Bible. Printed at the University Press, Oxford. London: Darton, Longman & Todd Ltd and Doubladay & Company, Inc. 1985.

La Bibbia: Traduzione interconfessionale in Lingua corrente. Editrice Elle Dici, Leumann: Alkanza Biblica Universale. Torino 1985.

Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. 2 Bde. Emil Kautzsch. Tübingen u. a. (1900) Darmstadt 1962.

The Old Testament Pseudepigrapha, vol.1 & vol. 2 Ed. by J. H. Charlesworth. London: Darton, Longman & Todd, 1983 and 1985.

3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch. Hugo Odeberg. Cambridge 1928.

The Book of 1 Enoch ; A New English Edition. Leiden: E. J. Brill, 1985.

Apocalypsis Henochi Graece. Matthew Black. *PVTG 3*. Leiden 1963.

Das 4. Buch Esra. Übs. von Josef Schreiner. *JSHRZ 5, 4*. Gütersloh 1970.

Das ätiopische Henochbuch. Übs. von Siegbert Uhlig. *JSHRZ 5, 6*. Gütersloh 1981.

The Dead Sea Scrolls Study Edition. Edited by Florentino García Martínez & Eibert J. C. Tigchelaar. Volume One: IQI - 4Q273. Leiden: Brill, 1997. Volume Two: 4Q274 - II Q3I. Leiden: Brill 1998.

Die Mischna, Text und Übersetzung und ausführliche Erklärung. Band I-VI. Berlin: Verlag von Alfred Töpelmann, 1912-1967.

The Apostolic Fathers I and II; Loeb Classical Library. Greek Text with an English Translation, by Bart D. Ehrman. Ed. By Jeffrey Henderson: Cambridge, Massachusetts/London, England; Harvard University Press, 2003.

The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus; Greek version with an English trans. by Philip Schaff. Ed. by Alexander Roberts and James Donaldson. Edinburgh: T&T Clark, 1866-1872.

Eusebius*, Praep. Ev. 13.12. vol. II,* 1964; *Hist. Eccl. III. Vol. I*, 1965. Eusebius*, Letter and Panegyrics. Volume 1*, 1965: Books I-V. Volume 2, 1964: VI-X. *Loeb Classical Library*. London: W. Heinemann Ltd.

Aristoteles*: Generation of Animals Vol. 1*, 1963; vol. 2, 1965. *Metaphysics. Vol. I*, 1963; *vol. II,* 1962. *Physics, vol. I*, 1963; *vol. II*, 1960. *The art of Rhetoric, vol III*, 1959. *The Loeb Classical Library*, London: W. Heinemann Ltd.

Cicero*, De Natura Deorum, vol. XIX,* 1967; *Orator, vol. I,* 1962; *De Oratore, vol.I. Loeb Classical Library*, XIX; London: W. Heinemann Ltd. 1967.

Filon*: De Agr. III; De Aetern. Mund. IX; De Cher. II; De Conf. Ling. Vol. IV; Deus. III; De Ebr. III; De Fug. Inv. V; De Leg. All. I; De Migr. IV; De Mut. Nom. V; De Spec. Leg. Vol. VII; De Opif. I; De Plant. III; Quest in Gen. I; Quis. Rer. Div. Her. IV; Quod Det. Pot. Ins. II; De Somn. V. The Loeb Classical Library*, London: W. Heinemann Ltd, 1962.

Fragmente der Vorsokratier: DK 22 B 30-31; DK 13 A 5-7; DK 58 B 34. Fragmente der Vorsokratier. Ed. Herman Diels, Bd I-III. Berlin: Weidmannische Verlagsbuchhandlung, 1954.

The Art and Thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary. H. Kahn, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Horatius, *The Odes and Epodes. The Loeb Classical Library 33*; London: W. Heinemann ltd. 1964.

Josephus, *History of the Jewish war against the Romans. Vol. 2*: I-III; vol 3: IV-VII. *The Loeb Classical Library*, London: W. Heinemann Ltd, 1961.

Philo, *The Works of Philo: Complete and Unabriged; trans. C. D. Yonge*. Peabody, Mass.: Hendricksson, 1993.

Platon: *Cratylus,* 1963, 1; *Meno, II*, 1962; *Phaed*o, 1966; *Phaedrus*, 1966; *Philebus*, 1962; *Rebublic, I o II*, 1963; *Sophist*, 1961; *Theatetus*, 1961, 1; *Timaeus, VII*, 1961. *The Loeb Classical Library: London*; W. Heineman Ltd, 1961 - 1963.

Plinius, *Letters and Panegyrics* Volume 1: Books I-VII. Volume 2: Books VIII-X. *Loeb Classical Library: London*: W. Heinemann Ltd 1964.

Stoicorum Veterum Fragmenta; collegit Ioannis ab Arnim. Ed. Hans von Arnim. Lipsiae, 1903-1924.

Vergilius, *Eclognes: Clauson, Wendell; A Commentary on Virgil Eclognes*. Oxford, Clarendon, 1994.

Sekundärkällor

Abegg, M. G. and C. A. Evans. "Bibliography of Messianism and the Dead Sea Scrolls." i J. H. Charlesworth, H. Lichtenberger, and G. Oegema, eds,. *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

Aland, K. ed., *Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments I: Die katolischen Briefe.* Vol I: Das Material. Berlin: De Gruyter. 1987.

Albright, W. F., och C. Mann. *Matthew.* Anchor Bible; New York: Doubleday, 1971.

Allen, W. C. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew. *ICC;* Edinburgh: T&T Clark, 1907.

Aletti, J. N. *Colossiens, 1-15: Genre et exégèse du texte; Fonction de la thématique sapientielle.* Rome: Biblical Institute Press, 1981.

Algra, K. "Stoic Philosophical Theology and Graeco-Roman Religion." R. Salles, *God & Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Allison, D. C. "Matt. 23: 3 = Luke 13: 35b as a Conditional Prophecy." *JSNT* 18 (1983), 75-84.

Andresen, C. “Justinus und der Mittlere Platonismus. *ZNW* 44 (1952-1953), 157-195.

- *Logos und Nomos: Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*. Berlin, 1955.

Ans, R. “Three Pillars and Three Patriarchs.” A Proposal concerning Gal 2:2. *ZNW* 70 (1979), 252-261.

Archambault, G. “Le témoignage del’ancienne littérature chrétienne sur l’authenticité d’un peri anastáseoos attribué à Justin l’apologiste.” *Revue de Philologie xxix* (1905), 73-93.

- Justin, *Dialogue avec Tryphon*. Text Grec, traduction francaise, Intruduction, notes et index. 2 vols. Paris, 1909.

Argyle, A. W.“The Evidence for the Belief that our Lord himself claimed to be Divine.” *Exp T* 61 (1959), 228-232.

Ashton, J. *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Attridge, H. W. *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews.* Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1989.

Aune, D. E. *Revelation 1-5*, *WBC*; Dallas, Tex: Word, 1997.

Bacon, B. W. *The Gospel of Mark: Its Composition and Date*. New Haven: Yale University Press, 1925.

Ball, D. M. “I am in John’s Gospel.” Literary Function, Background and Theological Implications. *JSNT* sup. 124. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

Barker, M. *The Lost Prophet*. *The Book of Enoch and its influence on Christianity*. London: SPCK, 1988.

- *The Great Angel: A Study of Israel’s Second God*. London: SPCK, 1992.

Barnard, L. W. “The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr.” *VT* 14 (1964), 395-406.

- “Justin Martyrs Eschatology.” *VC* 19 (1965), 86-98.
- *Justin Martyr. His Life and Thought. Cambridge*: Cambridge University Press, 1967.

Barrett, C. K. “Paul and the Pillars Apostles.” *Studia Paulina (Festschrift J. De Zwaan*) ed. J. N. Sevenster and W. C. van Unnik. Haarlem: Bohn, 1953.

- “The Eschatology of the Epistle to the Hebrews” I W. D. Davies and D. Daube, *The Background of the New Testament and Its Eschatology: In Honour of C. H. Dodd.* Cambridge: Cambridge Universtity Press, 1954.
- *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*. London: SPCK, 1966.
- *The Gospel according to St John*, 2nd edition. Philadelphia: Westminster, 1978.

Barth, K. *Church Dogmatics IV: The Doctrine of Reconciliation*. Part 2. Edinburgh: T & T Clark, 1958.

- *The Epistle to the Philippians*, trans. J. W. Leicht. Richmond: John Knox, 1962.

Bauckham, R. J. "Jude, 2 Peter." *WBC*: Waco Word, 1983.

- *"The Worship of Jesus." The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*. Carlisle: Paternoster, 1998.
- *"For Whom were the Gospels Written?" The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel audiences*, ed. Richard Baukham. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testi*mony. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2006.

Beale, G. K. "The Old Testament Background of Rev 3:14. *NTS* 42 (1996), 133-152.

- "Christ as Arche in Revelation 3:14" *Biblioteca Sacra* 161 (2004), 215-131.
- *Revelation*. NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Beardslee, W. A. "The Wisdom Tradition and the Synoptic Gospels." *JAAR* 35 (1967), 231-240.

Beare, F. W. *The Epistel to the Philippians*. Harper New testament Commentaries. New York: Harper, 1959

- *Introduction to the Epistel to Colossians Interpreters Bible XI*. New York/Nashville; Abingdon Press, 1955, 133 -145.
- *The Gospel according to Matthew*. Oxford: Blackwell, 1981.

Beaton, R. Isaiah's Christ in Matthew's Gospel. *SNTSMS*; Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Bénatouil, T. "How Industrious can Zeus be? The Extent and Objects of Divine Activity in Stoicism"*;* i R. Salles*, God & Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Benoit, P. "The Divinity of Jesus in the Synoptic Gospels." In idem, *Jesus and the Gospel*, 47-70. London: Dartmann, Longmann and Dodd, 1973.

- "Préexistence et Incarnation." In Idem, *Exégèse et Théologie*, 4:11-61. Paris: Cerf, 1982.

Berger, K. Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes: Traditionsgeschichtliche Untersunchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in Früchristlichen Texten. *SUNT 13*; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1976.

- *Theologiegeschichte des Urchristentums*. Tübingen und Basel: Francke Verlag, 1994.

Bergman, J. *Ich bin Isis*. *Studium den memphistischen Hintergrund der griechischen Isis-Avetalogien*: AUU, 3. Uppsala: Acta Universitatis Uppsaliensis, 1968.

Beyer, H. W. "episkeptomai ktl." *TDNT* 2, 599-622.

Bevan, E. *Later Greek Religion*. Boston: Beacon, 1950.

Black, M. *The Book of Enoch or I Enoch*. A New English Edition. With Commentary and Textual Notes. Leiden: E.J. Brill, 1985.

Blass, F. *Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa*. Leipzig: Deichert, 1905.

Blass, F. och A. Debrunner. *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*. Edited by F. Rehkopf. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1976.

Blomberg, C. "Messiah in the New Testament." I R. S. Hess and M. D. Carroll, R., eds. *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids: Baker, 2003.

Boeri, M. D. *"Does Cosmic Nature Matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics."* R. Salles, *God & Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 2009, 173-201.

Bonnard, P. *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jesus Christ*. *Le Div* 44, Paris (1966), 89-112.

Boobyer, G. H. "Mark xii. 35-37 and the Pre-Existence of Jesus in Mark." *Exp T* 51 (1939-1940), 393-394.

Borgen, P. "Observations on the Targumic Charakter of the Prologue of John." *In Logos was the Light and other Essays on the Gospel of John.* Trondheim: Tapir, 1983.

- "Philo in Alexandria: A Critical and Synthetical Survey of Research since World War II." *ANRW* (1984) 2, 21/2:99—154.

Boring, E. "Markan Christology: God-Language for Jesus?" *NTS* 45 (1999), 451-471.

Bornkamm, G. *"Die Häresie des Kolosserbriefes." Das Ende des Gesetzes*. München: Chr. Verlag, 1952.

Bornkamm, G. G. Barth, and H.J. Held. *Tradition and Interpretation in Matthew*. London: SCM, 1963.

Borsch, F. H. *The Son of Man in Myth and History*. London: SCM, 1967.

- *The Christian and Gnostic Son of Man*. London: SCM, 1970.

Bosse, F. *Der Präexistente Christus des Justinus Martyr: Eine Episode aus der Geschichte des christologischen Dogmas*. Greifswald, 1891.

Bousset, W. Die *Evangeliencitate des Justinus Martyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1891.

- *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfangen des Christentums bis Irenaeus*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1913; rev. ed. 1921.
- *Kyrios Christus: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus, trans.* J. E. Steely. Nashville: Abingdon, 1970.

Bovon, F. *Das Evangelium nach Lukas*. Volume 1: Lk 1: 1-9:50: Volume 2: Lk 9:51-14:35; Volume 3: Lk 15-19: 27. *EKK*; Zürich: Benziger, 1989-2001.

- *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9.50*. Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2002.

Box, G. H. *Judaism in the Greek Period*. Clarendon Bible; Oxford: Clarendon, 1932.

Braumann, G and Link, H.-G. "I am." *NIDNTT* 2: 278-283.

Breech, J. *The Silence of Jesus: The Authentic Voice of the Historical Man*. Philadelphia; Augsburg, 1987.

Breytenbach, C. "Grundzüge markinischer Gottessohn-Christologie." In C. Breytenbach and H. Paulsen, eds*., Anfänge der Christologie*: FS F: Hahn. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991.

Broadhead, E. K. *Naming Jesus: Titular Christology in the Gospel of Mark*. JSNTSS; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

Brockington, L. H. "The Greek Translater of Isaiah and His Interest in Doxa." *VT* I (1951), 23-32.

Brown, R. E. *The Gospel according to John*. 2 vols. New York: Doubleday, 1977.

- *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1977.
- *The Community of the Beloved Disciple*. New York: Paulist, 1979.

Brownlee, W. *Ezekiel 1-19*. World Biblical Commentary. Dallas, Tex: Word, 1986.

Bruce, F. F. *The Book of the Acts*. London: Marshall, Morgan and Scott. 1965.

- The Epistle to the Hebrews. *NICNT*; Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Bruns. J. E. "The use of Time in the Fourth Gospel." *XIII,* 1967, 285-289.

Buckwalter, H. D. The Character and Purpose of Luke's Christology. *SNTSMS*; Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Budesheim, T. "Paul's Abschiedsrede in the Acts of the Apostles." *HTR* 69 (1976), 9-30.

Bultmann, R. *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1921.

- "Die religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium." In H. Schmidt, ed., Eucharisterion: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Hermann Gunkel zum 60. Geburtstag. *FRLANT*; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1923.
- *Theology of the New Testa*ment, I o II. New York; Scribner's, 1951.
- *Das Evangelium des Johannes*. Meyers Kommentar. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962.
- *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*. Philadelphia: Fortress, 1984.

Burchard, C. "A Note on the rema in Jos As 17:1f; Lukas 2:15, 17; Apg. 10:37." *NovT* 27 (1985), 281-295.

Burkett, D. *The Son of Man Debate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Burkill, T. A. *Mysterious Revelation: An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1963.

Burnett, F. W. "Appendix V: Ἐξέρχομαι in Matthew." In idem, Testament of Jesus-Sophia.: *A Redaction-Critical Study of the Eschatological Discourse in Matthew*. Washington, D. C.: University Press of America, 1979.

- "Excursus I: The Pre-Existence of Jesus in Matthew." In idem, *Testament of Jesus-Sophia: A Redaction-Critical Study of the Eschatological Discourse in Matthew.* Washington, D. C.: University Press of America, 1979.
- *The Testament of Jesus-Sophia: A Redaction-Critical Study of the Eschatological Discourse in Matthew*. Washington, D. C.: University Press of America, 1979.

Burney, C. F. "Christ as the ARXH of Creation." *JTS* 27 (1926), 160-177.

Burns, J. E. "The use of time in the Fourth Gospel." *XIII* (1967).

Burton, E. D. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*. Edinburgh: T & T Clark, 1921.

Byrne, B. "Christ's Pre-existence in Pauline Soteriology." *TS* 58 (1997), 308-330.

Caird, E. *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*. Glasgow: J. Machehose & Sons, 1904.

Caird, G. B. *Principalities and Powers. A Study in Pauline Theology*. Oxford: Oxford University Press, 1956.

- *Saint Luke*. Harmondsworth: Penguin, 1963.
- *New Testament Theology*. Completed and edited by L. D. Hurst. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Campbell, D. A. "The Story of Jesus in Romans and Galatians." In B. W. Longenecker, ed., *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment*. Louisville: Westminster/John Knox, 2002.

Caragounis, C. C. *The Son of Man*, Tübingen: Mohr, 1986.

Carson, D. A. *The Gospel according to John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

- *Matthew*. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

Carsson, C. *Travel in Ancient World*. London: Allen and Unwin, 1974.

Carter, W. "Jesus' I have come Sayings in Matthew's Gospel." *CBQ* 60 (1998), 44-62.

Casey, P. M. "General, Generic and Indefinite: The use of the Term 'Son of Man' in Aramaic Sources and the Teachings of Jesus." *JSNT* 29 (1987), 21-56.

- *Son of man: The Interpretation and Influence of Daniel 7*. London: SPCK, 1979.
- *An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke*; Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- "Aramaic Idiom and the Son of man Problem." *JSNT* 25.1 (2002), 3-32.

Catchpole, D. R. "The Son of Man's search for Faith (Luke 18: 8b)." *NovT* 19 (1977), 81-104.

- "The Poor on Earth and the Son of Man in Heaven. A Reappreisal of Matthew xxv:31-46." *BJRL* 61 (1979), 355-397.
- "The Angelic Son of Man in Luke 12:8." *NovT* 24 (1982), 255-265.

Chadwick, H. "Justin Martyr's Defence of Christianity." *BJRL* 47 (1965).

- *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

Charlesworth, J. H., ed. *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity: The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*.Minneapolis: Fortress, 1992.

Charlesworth, D. R., H. Lichtenberger, and G. Oegema, eds. *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls.* Tübingen: Mohr, 1998.

Chilton, B. "The Son of the Man, and Jesus." In B. Chilton and C. A. Evans, eds. *Authenticating the Words of Jesus*. Leiden: Brill, 1999.

Christ, F. *Jesus Sophia: Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*. *ATANT* 57; Zürich: Zwingli-Verlag, 1970.

Collins, J. J. *The Scepter and Star: The Messiah of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literatur.* New York: Doubleday, 1995.

- *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. London/New York: Routledge, 1997.

Conzelmann, H. A."The Mother of Wisdom." In J. M. Robinson, ed., *The Future of Our Religious Past: Essays in Honour of Rudolf Bultmann*. London: SCM, 1971.

- "Paulus und die Weisheit." Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament. *BEvTh* 65. München (1974), 177-190.
- *1 Corinthians*. Hermeneia: Philadelphia; Fortress, 1975.
- Der erste Brief an die Korinthier. *KEK*; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1981.
- *Commentary on the Acts of the Apostles*. Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press, 1987.

Cox, R. *By the same Word: Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity*. Berlin: de Gruyter, 2007.

Craddock, F. B. *The Pre-existence of Christ in the New Testament*. Nashville: Abingdon, 1968.

Cribbs, F. L. "A Reassessment of the Date of Origin and the Destination of the Gospel of John." *JBL* 89 (1970), 38-55.

Cullmann, O. *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr, 1958.

- *The Christology of the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 1963.

Dahl, N. *The Johannine Church and History. Jesus in the Memory of the Early Church.* Minneapolis: Augsburg, 1976.

Dahl, N. A. "Christ, Creation and the Church." *The Background of the New Testament and its Eschatology: Studies in honour of C. H. Dodd. Ed. W. D. Davies and D. Daube*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.

Daniélou, J. *Philon d'Alexandrie*. Paris: Fayard, 1958.

- *The Gospel Message and the Hellenistic Culture*. London: Longman, Darton and Todd, 1973.

Davey, S. D. M. "Justin Martyr and the Fourth Gospel." *Scripture* 17 (1965), 117-122.

Davidsson, W. L. *The Stoic Creed*. Edinburgh: T&T Clark, 1907.

Davies, P. E. "The Projection of Pre-existence." *Biblical Research* 12 (1967), 28-36.

Davies, W. D. *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. London: SPCK, 1955.

- Davies, W. D. Davis, P. G. "Mark's Christological Paradox." *JSNT* 35 (1989), 3-18.
- "The Jewish Sources of Matthew's Messianism." In J. H. Charlesworth, ed., *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity: The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*. Minneapolis: Fortress, 1992.
- Davies, W. D. and D Daube, (Eds) *The Background of the New Testament and its Eschatology*. In Honour of C. H. Dodd. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Davies. W. D. and Allison, D. C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Introduction and Commentary on Matthew XIX-XXVIII.* Vol. 3. Edinburgh: T & T Clark, 1997.

Deutsch, C. *Hidden Wisdom and the Easy Joke: Wisdom, Torah and Discipleship in Matthew 11: 25-30.* Sheffield: JSOT Press, 1987.

Dietrich, W. Das Petrusbild der lukanischen Schriften. *WANT*; Stuttgart: Kohlhammer, 1972.

Dodd, C. H. *The Epistle of Paul to the Romans*. New York: Harper, 1932.

- *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- *The Johannine Epistles*. London: Hodder, 1963.

Drury, J. "The Sower, the Vineyard, and the Place of Allegory in the Interpretation of Mark's Parables." *JTS* 24.2 (1973), 367-379.

Dunand, F. *Le culte d'Isis dans le bassin oriental dans la Mediterranée*. Leiden: Brill, 1973.

Dunn, J. D. G. *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation.* Philadelphia: Westminster, 1980.

- "The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2." *NTS* 28 (1982), 461-478.
- "Was Christianity a Monotheistic Faith from the Beginning?" *SJT* 35 (1982), 303-339.

- *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Review (on Simon Gathercoles book, The Preexistent Son, 2006). *RBL*. 04/2007. Society on Biblical Literature. www.bookreviews.org/subscribe.asp

Ecky, W. *Das Lukasevangelium unter Berücksichtigung seiner Parallelen*. Volume II: 11,1-24,53. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004.

Edwards, M.J. "Justin's Logos and the Word of God." The John Hopkins University Press. *JECS* 3:3 (1995), 261-268.

Edwards, R. A. *A Theology of Q*. Philadelphia: Fortress, 1976

Eichrodt, W. *Theology of the Old Testament* Vol.1, London and Philadelphia 1961; Vol.2, London and Philadelphia, 1967. Eng.trans. (London, 1967). (Theologie des Alten Testaments (Stuttgart/Göttingen, 1961).

Ellingworth, P. The Epistle to the Hebrews. *NIGTG*; Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Elliott, J. K. "Is ὁ ἐξελθών a Title for Jesus in Mark 1.45?" *JTS* 27 (1976), 402-405.

Elze, M. *Tatian und seine Theologie*. Göttingen, 1960.

Fantino, J. *La Théologie d'Irénée*. Paris: CERF, 1994.

Faye, E de. "De l'influence du Timée de Platon sur la theologie de Justin Martyr." *Biblioteque de l'Ecole dês Hautes Etudes Sciences Religieuses*, nr. 7. *Etude de critique et d'histoire*. Second serie. Paris, 1896.

Fee, G. The First Epistle to the Corinthians. *NICNT*; Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

- "Wisdom Christology in Paul," in *To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological*. Cambridge: Eerdmans/Vancouver: Regent College, 2001.

Feine, P. and Behm, J. *Introduction to the New Testament*, ed. W. G. Kümmel, trans. A. J. Mattil Jr. Nashville: Abingdon, 1966.

Ferrer, A. *The Rebirth of Images*. London: Dacre, 1949.

Feuillet, A. "Jésus et la Sagesse Divine d'après les Évangiles Synoptiques: Le logion johannique et l'Ancien Testament." *RevB* 62 (1955), 161-196.

- 'La Création de l'Univers "dans le Christ" d'après l'Epître aux Colossiens (i. 16a).' *NTS* 12, 1-9.
- *Le Christ, sagesse de Dieu: d'après les épitres pauliniennes*. Paris: Le Coffre, 1966.
- "Témoins oculaires et serviteurs de la Parole (Luc 1.2b)." *NovT* 15 (1973), 241-259.

Fichther, J. "Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur und Geistesgeschichte ihrer Zeit." *ZNW* 37 (1937), 113-132.

Fitzmyer, J. A. “Further Light on Melchizedek from Qumran cave 11.” “ ‘Now This Melchizedek . . .’(Heb 7:1),” and “The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas.” In *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. Missoula: Scholars, 1974.

- A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays. *SBLMS*; Missoula: Scholars, 1979. “The New Testament Title Son of Man Philologically Considered.” (143-160); The Semitic Background of the New Testament Kyrios Title.” (115-143).
- *The Gospel according to Luke: Introduction, Translation and Notes.* Anchor Bible; New York: Doubleday, 1981.

Fletcher-Louis, C. H. T. *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology*. Tübingen: Mohr, 1997.

- “Wisdom Christology and the Partings of the Ways between Judaism and Christianity.” In S. E. Porter and B. W. R. Pearson, eds., Christian-Jewish Relations through the Centuries. *JSNTSS*; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

Fohrer, G. *Introduction to the Old Testament* (Nashville/London, 1974).

Foerster, W. “Lukas 23, 31f.” *ZNW* 46 (1955), 129-133.

Foerster. W. and G. Quell, ”Kyrios” *TDNT* 3, 1039-1098.

Ford, J. M. ”He that Cometh and the Divine Name.” *JSJ* 1 (1970), 144-147.

Fornberg, T. *Evangelium enligt Matteus: Kommentar*. Uppsala: Teol. Inst. Univ., cop, 1981.

- *An early church in a pluralistic society: a study of 2 Peter*. Coniectanea biblica. New Testament series 0069-8946; 9. Lund: Liber läromedel/Gleerup, 1977.

Fossum, J. “Kyrios Jesus and the angel of the Lord in Jude 5-7.” *NTS* 33 (1987), 226-243.

- *The Image of the Invisible: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology.* Novum Testamentum et Orbis Atiquus 30; Friburg/Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1995.
- “In the Beginning was the Name: Onomanology as the key to Johannine Christology.” I The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism and early Christology. *NTOA* 30; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1995.

France, R. T. “The Worship of Jesus: A Neglected Factor in Christological Debate?” In H. H. Rowdon, ed., *Christ the Lord: Studies Presented to Donald Guthrie*. Leicester: Inter-Varcity Press, 1982.

- The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text. *NIGTC*; Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

Frost, G. “The Word of God in the Synoptic Gospels.” *SJT* 16 (1963), 186-194.

Fuller, R. H. *The Foundations of New Testament Christology*. New York: Scribner, 1965.

- “The Conception/Birth of Jesus as a Christological Moment.” *JSNT* 1 (1978), 37-52.
- “Pre-existence Christology: Can we dispense with it?” *Word and world* 2 (1981), 479-498.

Furnish, V. P. “Colossians, letter to the.” *ABD*, 1: 1090-1096.

Galloway, A. D. *The Cosmic Christ*. New York: Harper, 1951.

Goppelt, L. “Paulus und die Heilsgeschichte.” *NTS* XIII (1966), 31-42.

Garrett, S. R. *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke’s Writings*. Minneapolis: Fortress, 1989.

Gathercole, S. J. “The Son of Man in Mark’s Gospel.” *ExpT* 115 (2004), 366-372.

- “The Heavenly anatole (Lk. 1.78-79).” *JTS* 56.2 (2005), 471-488.
- *The Pre-existent Son.Recovering the Christologies of Matthew, Mark and Luke*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: W.B.Eerdmans Publ. Comp., 2006.

Gench, F. T. *Wisdom in the Christology of Matthew*. Lanham: University Press of America, 1997.

Gerhardsson, B. “The Christology of Matthew.” In M. A. Powell and D. R. Bauer, eds., *Who do you say that I am? Essays on Christology.* Louisville: Westminster John Knox, 1999.

Gerleman, G. *Der Menschensohn*. Leiden: Brill, 1983.

Gese, H. *The Law: Essays in Biblical Theology* (Minneapolis: Fortress, 1981).

- “Die Weisheit, der Menschensohn, und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie” i *Alttestamentliche Studien*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991, 218–248.

Gibbs, J. M. ”The Son of God as the Torah Incarnate in Matthew.” In F. L. Cross, ed., *Studia Evangelica IV, 38-46. Texte und Untersuchungen 102*; Berlin: Akademie-Verlag, 1968.

Ginzberg, L. *Eine unbekante jüdische Sekte*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1922.

Glasson, T. F. “Heraclitus Alleged Logos Doktrin.” *JTS* III (1952), 231-238.

- “Plurality of Divine Person’s and the Quotations in Hebrews I.6ff.” *NTS* 12 (1965-1966), 270-272.

Gnilka, J. *Das Evangelium nach Markus*. Volume 1: Mk.1-8,26. Einsiedeln: Benziger, 1978.

Goldsmith, L. *Das Buch Henoch: aus dem Aetiopischen in die ursprünglich hebräische Abfassungssprache zurückübersetzt, mit einer Einleitung und Noten versehen*. Berlin: Verlag von Richard Heirich, 1892.

Goodenough, E. R. *The Theology of Justin Martyr*. Jena, 1923.

Goppelt, L. *Theology of the New Testament*, ed. J. Rolloff. Grand Rapids and London, 2 vol.1983.

Goulder, M. "Psalm 8 and the Son of Man." *NTS* 48.1 (2002), 18-29.

Gourinat, J. B. "The Stoics on Matter and Prime Matter – 'Corporealism and the imprint of Plato's Timaeus.' R. Salles, *God & Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Grant, R. M. and Freedman, D. N. *Secret Sayings of Jesus*. New York: Doubleday, 1960.

Grass, H. Christlicher Glaubenslehre. Stuttgart/Berlin, 1973.

Green, J. B. The Death of Jesus. *WUNT*; Tübingen: Mohr Siebeck, 1988.

- *The Gospel of Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Grimm, W. *Weil Ich Dich Liebe: Die Verkundigung Jesu und Deuterojesaja*. Bern: Herbert Lang, 1976.

Grundmann, W. "Weisheit im Horizont des Reich Gottes." In R. Schnackenburg, J. Ernst, and J. Wanke, eds., *Die Kirche des Anfangs*. Freiburg: FSH Schürmann, 1978.

Grässer, E. Der Brief an die Hebräer. *EKK*; Zürich: Benziger, 1990.

Gunton, C. "Atonement and the Project of Creation: An Interpretation of Colossians 1: 15-23." *Dialog* 35: 1 (1996), 35-41.

- *The Triune Creator: A Historical and Systematic Study*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1998.

Gärtner, B. The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. *SNTSMS*; Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Habermann, J. *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*. Europäische Hochschulschriften; Frankfurt am Main: Peter Lang, 1990.

Haenchen, E. *The Acts of the Apostles: A Commentary*. Oxford: Blackwell, 1971.

Hagner, D. A. Matthew 1-13. *WBC*; Dallas: Word Books, 1993.

Hamerton-Kelly, R. G. *The Idea of Pre-existence in Early Judaism: A Study in the Background of New Testament Theology.* New York: Union Theological Seminary, 1966.

- Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament. *SNTSMS*; Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Hampel, V. *Menschensohn und historicher Jesus: Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu.* Neukirchen-Vlyn: Neukirchener, 1990.

Hannah, D. D. "The Throne of His Glory: The Divine Throne and Heavenly Mediators in Revelation and the Similtudines of Enoch." *ZNW* 94 (2003), 68-96.

Hanse, M. *Die Lehre vom Logos in grichisen Philosophie*. Oldenburg: F. Schmidt, 1872.

Hanson, A. T. *Jesus Christ in the Old Testament*. London: SCM, 1965.

- Grace and Truth. London: SPCK, 1975.
- "The Reproach of the Messiah in the Epistle to the Hebrews." In E. A. Livingstone, ed., *Studia Teologica VII. Papers Presented to the Fifth International Congress on Biblical Studies Held at Oxford, 1973*. Berlin: Akademie-Verlag, 1982.

Hanson, R. P. C. *Allegory and Event*. London: SCM, 1959.

- *Tradition in the Early Church*. London: SCM, 1962.
- "Biblical Exegesis in the Early Church." *Cambridge History of the Bible*. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Harnack, A. von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Vols. I-III, (Tübingen ,1885-1889) . Nytryck Darmstadt, 1980. History of Dogma, New York, (1900), 1961.

- *Die Überlieferung der griechishen Apologeten des 2. Jahrhunderts in der alten Kirche und in Mittelalter.* Leipzig, 1882.
- "Ich bin gekommen. Die Ausdrücklichen Selbstzeugnisse Jesu über den Zweck seiner Sendung und seines Kommens." *ZTK* 22 (1912), 1-30.
- "Zur Vorstellung der Präexistenz," i *Lehrbuch der Dogmengeschichte I.* (Vols. I-III 1885-1898; 1909-10). Nytryck Darmstadt, 1980.

Harner, Ph. B. *The "I am" of the Fourth Gospel: A Study in Johannine Usage and Thought.* Philadelphia: Fortress, 1970.

Hartman, L."Into the Name of the Lord Jesus: A Suggestion Concerning the Earliest Meaning of the Phrase." *NTS* 20 (1974), 432-440.

Harton, F. L. Jr. The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and the Epistle to the Hebrews. *SNTSMS* 30; Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Hay, D. M. "Glory at the Right Hand: Psalm 109 in Early Christianity." Nashville: Abingdon, 1973.

Hayward, C.T.R. "Sacrifice and World Order: Some Observations on Ben Sira's Attitude to the Temple Service." In S. W. Sykes, ed. *Sacrifice and Redemption: Durham Essays in Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Hayward, R. *Divine Name and Presence: The Memra*. Totowa, N.J: Allanhead, Osmun, 1981.

Head, P. M. "A Text-Critical Study of Mark 1.1: The Beginning of the Gospel of Jesus Christ." *NTS* 37 (1991), 621-629.

Hegermann, H. *Schöpfungsmittler. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.* Ed. O. von Harnack und A. von Gebhardt. Berlin: Akademi, 1961.

Heil, J. P. *Jesus Walking on the Sea: Meaning and Gospel Functions of Matt 14:22-23, Mark 6:45-52 and John 6:15b-21*. Rome: Biblical Institute Press, 1981.

Heijne, C. von. *The Messenger of the Lord in Early Jewish Interpretations of Genesis*. Berlin och New York: De Gruyter, 2010.

Helyer, L. R. "Recent Research in Col.1:15-20, 1980-1990." *Grace Theological Journal* 12. 1(1992), 51-67.

Hengel, M. *Die Stellung Jesu Bin Sira zwischen Judentum und Hellenismus*. Leiden, 1973.

- *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period.* London/Philadelphia; SCM Press, 1974.(Judentum und Hellenismus, 1 utg. Tübingen, 1973).
- *Der Sohn Gottes: Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1975.
- *Jüdische Herkunft und Charaktär der Präexistenz Christologie Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1975.
- *The Son of God*. London: SCM Press LTD, 1976.
- *Jesus als Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie.* Sagesse et Religion (Colloque de Strasbourg). Biblioteque des Centres d'Etudes Supérieures Spécialisés. Paris, 1979, 147-488.
- *The Johannine Question*. London: SCM Press, 1989.
- "Christological Titles in Early Christianity." In J. H. Charlesworth, ed., *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins.* Minneapolis: Fortress, 1992.

- *John the Painter. The Quest for the Messiah: The History, Lerature and Theology of the Johannine Community,* 2 ed. Edinburgh: T&T Clark/Nashville: Abingdon, 1993.
- 'Jesus as Messianic Teacher of Wisdom and the Beginnings of Christology', In *Studies in Early Christology*, trans. Rollin Kearns. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- "Präexistenz bei Paulus?" In C. Landmesser, H.J. Eckstein, and H. Lichtenberger, eds., Jesus Christus als die Mitte der Schrift: Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. *BZNW* 86; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997.

Hofius, O. "Ist Jesus der Messias? Thesen." *JBT* 8 (1993), 103-129.

- "Christus als Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler: Das Bekenntnis 1 Kor 8,6 im Kontext der paulinischen Theologie." In idem, Paulusstudien II. *WUNT*; Tübingen: Mohr, 2002.

Holmberg, B. *Paul and Power*. Philadelphia: Fortress, 1978.

Holte, R. "Logos Spermatikos: Christianity and Ancient Philosophy according to S:t Justin's Apologies." *Studia Theologica*, 12 (1958), 109-168.

Hooker, M. D. *A Commentary on the Gospel according to St. Mark.* London: A. and C. Black, 1991.

Horbury, W. *Jewish Messianism and the Cult of Christ*. London: SCM, 1998.

- *Messianism among Jews and Christians: Biblical and Historical Studies*. London/New York: Continuum, 2003.

Hoskyns, E. C. *The Fourth Gospel*. London: Faber and Faber, 1954.

Howard, W. F. *Introduction to the Gospel of John.* Interpreters Bible VIII, New York/Nashville: Abingdon Press, 1952, 437-463.

Hultgren, A. J. *Christ and His Benefits: Christology and Redemption in the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1987.

- *The Rise of Normative Christianity*. Minneapolis: Fortress, 1994.

Humphrey, H. M. "Jesus as Wisdom in Mark." *BTB* 19 (1989).

Hurst, L. D. "Eschatology and and 'Platonism' in the epistle to the Hebrews." *SBLSP* 23 (1984), 41-74.

- "The Christology of Hebrews 1 and 2." In L. D. Hurst and N. T. Wright, eds., *The Glory of Christ in the New Testament.* Oxford: Clarendon, 1987.
- The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought. *SNTSMS* 65; Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Hurtado, L. W. "Jesus as lordly Example in Philippians 2: 5-11." *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare,* ed. P. Richardson and J. H. Hurd. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1984.

- *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism.* Philadelphia: Fortress, 1988.
- "Pre-Existence." In G. F. Hawthorne, R. P. Martin, and D.G. Reid, eds., *Dictionary of Paul and His Letters.* Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Press, 1993.
- "Pre-70CE Jewish Opposition to Christ-Devotion." *JTS* 50 (1999), 35-58.
- *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

Hübner, H. "πλήρωμα." *NTD* 3, 110-111.

Hölscher, G. *Das Buch Iiob*. Tübingen: Mohr, 1952.

Jacobson, A.D. *The First Gospel: An Introduction to Q*. Sonoma, Calif.: Poleridge Press, 1992.

Jacoby, A. "ΑΝΑΤΟΛΗ ΥΨΟΥΣ," *ZNW* 20 (1921), 205-214.

Jefford, C. N., with K.J. Harder and Louis D. Amazaga, jr., *Reading the Apostolic Fathers. An Introduction.* Peabody, Mass.: Hendricksson, (1996) 2007.

Jeremias, J. *The Parables of Jesus*. New Testament Library; London: SCM, 1963.

- "Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien." *ZNW* 58 (1967), 159-172.

Johnson, L. T. *The Gospel of Luke*. Collegeville: Liturgical Press, 1991.

- *The Acts of the Apostles*. Collegeville: Liturgical Press, 1992.

Johnson, M. D. "Reflections on a Wisdom Approach to Matthew's Christology." *CBQ* 36 (1974), 44-64.

Juel, D. H. *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity.* Philadelphia: Fortress, 1988.

- "The Messiah in Mark's Christology." In J. H. Charlesworth, ed., *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity.* The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins. Minneapolis: Fortress, 1992.

Jüngel, E. *God's Being Is in Becoming*. Translated by John Webster. Edinburgh: T&T Clark, 2001.

Kampling, R. *Israel unter dem Anspruch des Messias: Studien zur Israelthematik im Markusevangelium.* Stuttgarter biblische Beiträge 25; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992.

Käsemann, E. ”Die Anfänge christlicher Theologie.” In idem, *Exegetische Versuche und Besinnungen.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1970.

Kee, H. C. ”The Transfiguration in Mark: Epiphany or Apocalyptic Vision?” In J. Reumann, ed., *Understanding the Sacred Text*. FS M. Enslin. Valley Forge, Pa.: Judson, 1972.

Kehl, N. *Der Christushymnus, Kol. 1:15-20: Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol.1:15-20.* Stuttgarter Biblische Monographien, 1. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1967.

Kelber, W. *Die Logoslehre: von Heraklit bis Origines*. Stuttgart: Verlag Urachhaus, 1958.

Kelly, J.N.D. *Early Christian Doctrines*, 5th ed. New York and London: Harper and Row, 1977.

Kennedy, H.A.A. *Sources of New Testament Greek or the Influence of the Septuagint on the Vocabulary of the New Testament.* Edinburgh: T&T Clark, 1985.

Kilpatrick, G. D. “Mark 1:45 and the Meaning of λόγος.” *JTS* 40 (1939), 389/390.

- “Mark i 45.” *JTS* 42 (1941), 67-68.

Kim, S. *“The Son of Man” as the Son of God*. Tübingen: Mohr, 1983.

Kingsbury, J. D. “The Title Son of Man in Matthews Gospel.” *CBQ* 37 (1975), 193-202.

Kistemaker, S.J. *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*. Amsterdam: Van Soest, 1961.

Klauck, H.-J. *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1997.

Kloppenberg Verbin, J.S. *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*. Edinburgh: T&T Clark, 2000.

Klostermann, E. Das Markusevangelium. *NNT*; Tübingen: Mohr Siebeck, 1971.

Knight, J. M. *2 Peter and Jude*. *New Testament Guides*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

- *The Ascension of Isaiah*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Disciples of the Beloved One: The Christology, Social Setting and Theological Context of Ascension of Isaiah. *JSPS supS* 18; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

Knox, J. *Christ the Lord: The Meaning of Jesus in the Early Church*. Chicago/New York: Willett, Clark and Co., 1945.

- *The Humanity and Divinity of Christ: A Study of Pattern in Christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Knox, W.L. *S:t Paul and the Church of the Gentiles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

Kobelski, P:J: Melchizedek and Melchiresa. *CBQMS* 10; Washington DC: Catholic Biblical Association, 1981.

Koester, C. *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*.Anchor Bible, 3; New York: Doubleday, 2001.

Koester, H. *Synoptische Überlieferung bei den apostolichen Vätern*. Berlin, 1957.

- ”Nomos Physeos: The Concept of Natural Law in Greek Thought,” *Religions in Antiquity, Essays in memory of E. R. Goodenough*, ed. J. Neusner. Leiden, 1968.

Kuschel, K-J. *Born Before All Time? The Dispute over Christ's Origin*. London: SCM, 1992 (1990).

- “Exegese und Dogmatik – Harmonie oder Konflikt: Die Frage nach einer Preäexistenzchristologie bei Paulus als Testfall.” In R. Laufen, ed., *Gottes ewiger Sohn: Die Präexistenz Christi.* Paderborn: schönigh, 1997.

Küchler, M. Früjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des früjüdischen jahweglaubens*. OBO* 26*;* Freiburg/Schweiz: Universität Verlag, 1979.

Kümmel, W. G. *The Theology of the New Testament according to Its Major Witnesses: Jesus-Paul-John.* London: SCM, 1974.

Käsemann, E. *Essays on New Testament Themes*. London: Allenson, 1964.

- “Die Anfänge christlicher Theologie.” In Idem, *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1970.

Lambertz, M. ”Sprachliches aus Septuaginta und Neuen Testament: I Ev. Luc. 1, 78b: Anatolä eks hupsous.” *Wissenschaftliche Zeitschrift det Universität Leipzig* (1952-1953), 79-84.

Lane, W. F. The Gospel according to Mark. *NICNT*; GrandRapids: Eerdmans, 1974.

- *Hebrews*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1976.

Lane, W. L. *Hebrews 1-8*. *WBC*; Dallas, Tex: Word, 2002.

Lang, B. *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1975.

Langkammer, H. “Der Ursprung des Glaubens an Christus den Schöpfungsmittler.” *Liber Annus* 18 (1968).

Lansberg, H. *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der literaturwissenschaft.* 2d ed. München: Max Hüber, 1973.

Larsson, E. *Christus als Vorbild*. Lund: Gleerup/ Köpenhamn: Munksgaard, 1962.

Laufen, R. “Der Anfanglose Sohn: Eine christologische Problemanzeige.” In idem, ed., *Gottes ewiger Sohn: Die Präexistenz Christi*. Paderborn, Schöningh, 1997.

Laurence, R. *The Book of 1 Enoch the Prophet*. Translated from an Etiopic MS, in the Bodleian Library. Oxford: Oxford University Press, 1921.

Lee, A. *From Messiah to Preexistent Son: Jesus' self-consciousness and early Christian exegesis of Messianic Psalms. WUNT* 2/192 . Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

Levenson, J. D. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence.* Princeton, N.J: Princeton University Press, 1994.

Levy, J. Ph. *L’économie antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

Lichtenstein, E. ”Die älteste christliche Glaubensformel.” *ZKG* 63 (1959-1951), 1-74.

Lightfoot,J. B. *S:t Paul Epistles to the Colossians and to Philemon*. London: MacMillan, 1879.

Lindars, B. *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. London: SCM Press, 1961.

- *The Theology of the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Lips, H. von. Weisheitliche Traditionen im NT. *WMANT* 64; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1990.

Loader, W.R.G. “Christ at the Right Hand! The Enthronement of Christ at the Right Hand of God and Psalm 110.” *Studies in Early Christianity*. Edinburgh: T&T Clark, 1995.

Lods, A. “La chute dês Anges: Origine et Portée de Cette Speculation.” *RHPR* 7 (1927), 295-315.

Lohmeyer, E. “Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium.” *ZNW* 21 (1922), 185-215.

- *Das Evangelium des Markus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1937.
- *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1956.

- *Das Evangelium des Matthäus*. Edited by W. Schumauch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

Lohse, E. Christus Herrschaft und Kirche im Kolosserbrief. *NTS* 11, 1964/65, 203-211.

Luria, S. "Zur Quelle von Mt 8.19." *ZNW* 25 (1925), 282-286.

Lauterbach, J. Z. *The Pharisees and their Teachings: Rabbinic Essays*. New York: University Publishers, 1951.

Luz, U. Das Evangelium nach Matthäus: Volume 1. *EKK*; Neukirchen-Vluyn/Zürich: Neukirchener-Verlag, 1985.

- "The Son of Man in Matthew: Heavenly Judge or Human Christ?" *JSNT* 48(1992), 3-21.
- *Das Evangelium nach Matthäus:* Vol. 4. Zürich: Benziger, 2002.

Machinist, P. "Kinship and Divinity in Imperial Assyria." I G. Beckman and T. J. Lewis, eds. *Text and Artifact, and a Image*. Providence: R. I. Brown Judaic Studies, 2006.

Mack, B.L. *Logos und Sophia.Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht , 1973.

MacKenzie, I. *Irenaues' Demonstration of the Apostolic Preaching: A Theological Commentary and Translation.* Aldershot: Ashgate, 2002.

Mann, F. "Col. 1: 15-20: Midrash Crétien de Gen 1: 1." *Rev. Sc. Rel*. 53, 1979, 100-110.

Manson, T. W. *The Sayings of Jesus: As Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke*. London: SCM, 1949.

- "The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels." *Bulletin of John Ryland Library XXXIII* (1950), 171-193.
- *On Paul and John*. London: SCM Press, 1963.

McNamara, M. *The New Testament and the Palestinian Targum*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1966.

Marböck, J. Weisheit im Wandel. *BBB* 37; Bonn: Bonner Biblische Beiträge, 1971.

Marcus, J. The Mystery of the Kingdom of God. *SBLDS*; Atlanta: Scolars Press, 1987.

- "Mark 14:61: Are You the Messiah-Son-of-God?" *NovT* 31 (1989), 125-141.
- *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark.* Louiseville: Westminster/John Knox, 1992.
- "Mark – Interpreter of Paul." *NTS* 46.4 (2000), 473-487.

- *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible: New York: Doubleday, 2000.
- "Son of Man as Son of Adam." *RevB* 110.1 (2003), 38-61.

Marshall, I. H. "The Divine Sonship of Jesus." *Interpretation* 21 (1967), 87-103.

- The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text. *NIGTC*; Carlisle: Paternoster, 1978.
- "The Son of Man and the Incarnation." *Ex Auditu* 7 (1991), 29-43.

Martin, R. P. *An Early Christian Confession*. London: Tyndale, 1960.

Masson, C. *L'Epitre de S. Paul aux Colossians*. Paris: Delachaux & Nestlé, 1950.

Matson, M. A. "Rewriting of the Sermon on the Maount." *SBL 1999 Seminar Papers* 2000, 623-650.

McCready, D. "He Came from Heaven: The Pre-existence of Christ Revisited." *JETS* 40 (1997), 419-432.

McDermott, J .M. "Jesus and the Son of God Title." *Gregorianum* 62 (1981), 277-317.

McDonough, S. *Christ as Creator. Origins of a New Testament Doctrine*; Oxford: Oxford University Press, 2009.

Mc Iver, E. "The Cosmic Dimensions of Salvation in the thought of Paul." *Worship* 40 (1966), 156-164.

McNamara, M. *The New Testament and the Palestinian Targum*. Rome: Pontefical Biblical Institute, 1966.

Meeks, W. A. "The Man from Heaven in Johannine sectarianism," *JBL* 91 (1972), 44-72. Reprinted in John Ashton (ed.) The Interpretation of John, 2nd. Ed. Edinburgh. T&T Clark, 1997, 169-205.

Merklein, H. "Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes." In G. Dautzenberg, H. Merklein, and K. Müller, eds., *Zur Geschichte des Urchristentums.* Freiburg/Basel/Vienna: Herder, 1979.

Metzger, B. M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London: United Bible Societies, 1971.

Meyer, H. *Geschichte der Lehre den Keinkreften, von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik.* Bonn, 1914.

Michel, H. J. *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche. (Apg. 20,17-38): Motivgeschichte und theologische Bedeutung.* Munich: Kosel-Verlag, 1973.

Michel, O. *Der Brief an die Hebräer*. Meyers Kommentar: Göttingen; Vandenhoeck und Ruprecht, 1960.

- "Ich komme." *TZ* 24 (1968), 123-124.

Miller, D.B. "The Johannine Origins of the Johannine Logos." *JBL* (1993), 448-457.

Miranda, J. P. *Der Vater, der mich gesandt hat: Religionsgeschichtliche Untersunchungen zu den johanneischen Sendungsformeln, zugleich ein Beitrag zur johanneischen Christologie und Ekklesiologie.* Frankfurt/Bern: Peter Lang, 1972.

Mitternacht, D. & Runesson. A. *Jesus och de första kristna. Inledning till Nya testamentet.* Stockholm: Verbum, 2006.

Mittmann - Richert, U. Magnifikat und Benediktus. *WUNT* II/90; Tübingen: Mohr, 1996.

Moltmann, J. *Theologie der Hoffnung*. München: Kaiser Verlag, 1977.

- *The Way of Jesus Christ*. London: SCM, 1990.

Moore, G. F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim. I, II.* Cambridge/Massachusetts, 1927-1932.

Morton, R. "Glory to God and the Lamb: John's Use of Jewish and Hellenistic/Roman Themes in Formating His Theology in Revelation 4-5." *JSNT* 83 (2001), 89-109.

Moule, C. F. D. *An Idiom Book of the New Testament Greek*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

- *The Origin of Christology*.Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- "The Son of Man: Some of the Facts." *NTS* 41 (1995), 277-279.

Mowry, L. "Revelation 4-5 and Early Liturgical Usage." *JBL* 71 (1952), 193-200.

Mowery, R. J. "Subtle Differences: The Matthean 'Son of God' References." *Nov T* 32 (1990), 193-200.

Müller, U. B. "Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte." *ZNW* 64 (1973), 159-193.

Murphy, R. E. "The Personification of Wisdom." I J. Day, R. P. Gordon and H. G. M. Williamson (eds): *Wisdom in Ancient Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Murphy-O'Connor, J. Christological Anthropology in Phil. 2.6-11." *RevB* 83 (1976), 25-50.

- "1 Cor. 8.6: Cosmology or Soteriology?" *RevB* 85 (1978), 253-267.

Murray, G. *Stoic, Christian and Humanist*. New York, 1946.

Mussner, F. “Schöpfung in Christus.” I Feiner. J und Löhrer. M (eds): *Mysterium Salutis, Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, II; Die Heilsgeschichte vor Christus, 2. Einsiedeln: Benziger, 1967.

Nagata, T. *“Philippians 2:5-11”: A Case Study in the Contextual Shaping of Early Christology.* Princeton: Theological Seminary, 1981.

Neyrey, J. H. *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*. Eerdmans: Grand Rapids, Mich/Cambridge, U.K. 2009.

Neill, J. C. O. “The Source of the Christology in Colossians.” *NTS* 26 (1979), 87-100.

Neirynck, F. “Acts 10, 36-43 et l’Évangile.” *ETL* 60 (1984), 109-116.

- “Acts 10,36a tòn lógon hón.” *ETL* 60 (1984), 118-123.

Nickle, K. F. *The Collection*. Studies in Biblical Theology, nr 48. London: SCM Press, 1966.

Nock, A. D. “Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background.” In idem, *Essays on Religion and the Ancient World*. Oxford: Clarendon, 1972.

Nolland, J. Luke 9:21-18:34. *WBC*; Waco: Word, 1993.

- Luke 18:35- 24:53. *WBC*; Waco: Word, 1993.

Norden, E. *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Berlin: Teubner, 1913.

O’Brian, P. T. *Colossians as Pseudepigraphy*. Sheffield: JSOT Press, 1986.

- “Colossians, Letter to the,” *DPL*, 143-153.
- “Benediction, Blessing, Doxology, Thanksgiving” and ”Colossians, letter to the.” *Dictionary of Paul and his Letters* (DPL); G. F. Hathorne and R. P. Martin; associate ed. Daniel G. Reid. Downers Grove, Ill: Inter Varsity Press, 1993, 68-71.

Oesterley, W. O. E. and Robinson, T. H. *Hebrew Religion*. New York: Macmillan, 1930.

Osborn, C. D. “The Text of Jude 5.” *Biblioteca* 62 (1981), 107-115.

Osborn, E. *The Beginning of Christian Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

- *The Emergence of Christian Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- “Heraclitus.” I C.C.W. Taylor (ed.), *Routeledge History of Philosophy*. London/New York: Routeledge, 1997.

Osborn, E.F. *Justin Martyr. Beiträge zur Historichen Theologie*, vol. 47. Tübingen: Mohr Siebeck, 1973.

Owen, P. and D. Shepherd. "Speaking Up for Qumran, Dalman and the Son of Man: Was Bar Enasha a Common Term for 'Man' in the Time of Jesus?" *JSN*T 81 (2201), 81-122.

Pagels, E. *The Gnostic Gospels*. London: Weidenfeld&Nicholson, 1979.

Pamment, M. "The Son of Man in the First Gospel." *NTS* 29 (1983), 116-129.

Pannenberg, W. *Jesus: God and Man*. Philadelphia: Westminster, 1977.

- *Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans/Edinburgh; T&T Clark, 1994.

Parker, P. "Luke and the Fourth Evangelist." *NTS* 9 (1962/3), 317-336.

Payne, P. B. "Jesus Implicit Claim to Deity in the Parables." *TrinJ* 2 (1981), 3-23.

Pesch, R. Das Markusevangelium. 2 vols. *HTK*; Freiburg: Herder, 1976.

- *Die Apostelgeschichte*. 2 vols. *EKK*; Zürich: Benziger, 1986.

Peterson, E. Heis Theos: epigraphische formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchung*en. FRLANT* 24*;* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926.

Philipps, P. *The Prologue of the Fourth Gospel: A Sequential Reading*. London: Continuum, 2006.

Plummer, A. *An Exegetical Commentary of the Gospel according to S. Matthew*. London: Robert Scott, 1909.

Pohlenz, M. *Die Stoa*. Band I. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1948.

Pregeant, R. "The Wisdom Passages in Matthew's Story." *SBLSP* (1990), 469-493.

Preuss, H. D. *Einfürung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*. Stuttgart: Urban TB303, 1987.

Purdy, A.C. *Interpreters Bible XI: Matthew and Mark*. Nashville: Abingdon Press, 1951, 603.

Quasten, J. *Patrology Vol. 1. The Beginnings of Patristic Literature*. Westminster, Md: Christian Classics, 1986.

Rad, G. von. *Old Testament Theology*, Vol.1, Edinburgh, 1962 reissued London 1975; Vol.2, Edinburgh, 1965 reissued London 1975.

- *Wisdom in Israel*. Neukirche -Vlyn: Neukirchener Verlag, 1970.

Rau, E. *Kosmologie, Eschatologie und Lehrauktorität Henochs. Traditionsformgeschichtliche Untersuchungen zum äth. Henochssbuch und zu zerwandten Schriften*. Hamburg, 1974.

Reese, J.M. *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its consequences*. Rome: Biblical Institute Press, 1970.

Reim, G. Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums. *SNTSMS*; Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Rickenbacher, O. *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*. Freiburg/Schm. Göttingen, 1973.

Riesenfeld, H. "The Text of Acts 10.36." I E. Best and R. McL. Wilson, eds., *Text and Interpretation: Studies presented to Matthew Black*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Riesner, R. "Präexistenz und Jungfrauengeburt." *Theologische Beiträge* 12 (1981), 177-187.

Ringgren, H. *Word and Wisdom. Studies in Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*. Lund, 1947.

Rissi, M. Die Theologie des Hebräerbriefs.*WUNT* 41; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.

Ritt, H. "Die Seewandel Jesu (Mk 6, 45-52 par): Literarische und theologische Aspekte." *BZ* 23 (1979), 71-84.

Roberts, T. A. "Some Comments on Matthew x. 34-36 and Luke xii.51-53." *ExpT* 69 (1957-1958), 304-306.

Robinson, J.A.T. *Redating the New Testament*. London: SCM, 1976.

Robinson, J. M. "A Formal Analysis of Col. 1:15-20." *JBL* LXXVI (1957), 270-287.

Romaniuk, C. *Le Livre de la Sagesse dans le Noveau Testament*. New Testament Studies, 14. 1968, 498-514.

Roon, A. van, "The Relation between Christ and the Wisdom of God According to Paul." *Novum Testamentum* 16 (1974), 207-239.

Rose, W. H. *Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period.* JSOT sup. Sheffield: Sheffield Academic, 2000.

Rowland, C.C. "The Vision of the Risen Christ in Rev. 1:13ff." The Debt of an Early Christology to an Aspect of Jewish Angelology." *JTS* 31 (1980), 1-11.

Rowley, H. H. *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to Revelation*. 2d ed. London and Redhill: Lutterworth Press, 1947.

Rudolph, K. *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*. Edinburgh: T&T Clark, 1983.

Runia, D. T. *Philo and the Church Fathers.* A Collection of Papers. Leiden: Brill, 1995.

Russell, N. *Cyril of Alexandria*. London: Routledge, 2000.

Ryen, J. O. ”Hvem skrev Kolosserbrevet? Til diskusjonen om Kolosserbrevets ekthet.” *Tidskrift för Teologi og Kirke* 3/1991, 175-186.

Räisänen, Heikki. *The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.

Sahlin, H. “Wie würde ursprunglich die Benennung ’Der Menschensohn’ verstanden?” *ST* 37 (1983), 147-179.

Saldana, C.S. *Divine Pedagogy: A Patristic View of Non-Christian Religions*. Roma: Libreria Ateneo Selesiano, 1984.

Salles, Ricardo. *God & Cosmos in Stoicism*. Edited by Ricardo Salles. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Sandelin, K -.G. *Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1 Korinthier 15*. Åbo: Åbo Akademi, 1976.

- *Wisdom as Nourisher: A Study of an Old Testament Theme, its Development within Early Judaism and its Impact on Early Christianity*. Åbo: Åbo Akademi, 1986.

Sanders, E. P. *Jesus and Judaism*. London: SCM, 1984.

Sanders, J.N. *The Fourth Gospel in Early Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1943.

- *A Commentary on the Gospel according to St John*. (B.A. Mastin ed.: Black’s New Testament Commentaries; London: Black, 1968.

Sanders, J. T. *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Sauvé-Meyer, S. “Chain of Causes – What is Stoic Fate?” R. Salles, *God & Cosmos in Stoicism.* Oxford: Oxford University Press, 2009.

Schaper, J. Eschatology in the Greek Psalter. *WUNT*; Tübingen: Mohr, 1995.

Shellard, B. ”The Relationship of Luke and John: A Fresh Look at an Old Problem.” *JTS* 46 (1995), 71-98.

Schenke, H. M. “Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser.” I *Gnosis und N.T. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, ed. K.-W. Tröger. Berlin, 1973.

Schenke, L. ”Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?” *ZNW* 91 (2000), 45-71.

Schenke, W. Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation. Ein beitrag zur Geschichte der religiösen Ideen in Zeitalter des Hellenismus. *Vid. Skr*. II/6. Kristiania, 1913.

Schimanowski, G. *”Aghängigkeit Präexistenz und Christologie.” Untersuchungen zu Präexistenz und Weisheit in der jüdischen Tradition.* Tübingen: Mohr 1981.

- *Weisheit und Messias: Die Jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie.* Tübingen: Mohr, 1985.
- ”Die frühjüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie.” I R. Laufen, ed., *Gottes Ewiger Sohn: Die Präexistenz Christi*. Paderborn: Schöningh, 1997.

Schlatter, A. *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*. Stuttgart: Calver, 1948.

Schlechter, S. *Some Aspects of Rabbinic Theology*. London: A&C Black, 1909.

Schlier, H. *Der Brief an die Galater*. Meyer’s Kommentar. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951.

Schmid, H. W. Wesen und Geschichte der Weisheit; Eine Untersuchungen zur altorientalischen und israelitischen Weisheitstradition. *BZAM*; Berlin: Töpelman, 1966.

Schmid, W. ”Die Textüberlieferung der Apologie des Justin.” *ZNW* 46 (1941), 87-138.

Schmidt, K. L. ”Lucifer als gefallende Engelmacht.” *TZ* 7 (1951), 161-179.

Schmithals, W. *Die Gnosis in Korinth*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1956.

- *Paul and James*.Trans. D. M. Barton. Studies in Biblical Theology. Nr. 46. Naperville: Alec R. Allenson, 1965. (German edition 1963).

Schnabel, E. J. Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. *WUNT* II 16; Tübingen: Mohr Siebeck, 1985.

Schnackenburg, R. *The Gospel according to John*, 3 vol. New York: Seabury Press, 1980-1982.

Schneider, G. och Scholem, G. *Jewish Mysticism, Merkabah Mysticism and Talmodic Tradition.* New York: Jewish Seminary of America, 1960.

- “Die Davidssohnfrage.” *Biblica* 53 (1973), 65-90.

- "Präexistenz Christi." I I. Gnilka, ed., *Neues Testament und Kirche: für Rudolf Schnackenburg.* Freiburg: Herder, 1974.
- "Christologische Präexistenzaussagen im Neuen Testament." *Communio* 6 (1977), 21-30.
- *Apostelgeschichte*. Freiburg: Herder, 1982.

Schnutenhaus, F. "Das Kommen und Erschienen Gottes im Alten Testament." *ZAW* 76 (1964), 1-22.

Schreiber, J. "Die Christologie des Markusevangeliums." *ZTK* 58 (1961), 154-183.

Schürer, E. *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. Bd III. Die inneren Zustände. Leipzig: Hinrichsische Buchhandlung, 1909.

Schweizer, E. "Aufnahme und Korrektur jüdischer Sophiatheologie im Neuen Testament." In idem, *Neotestamentica: Deutsche und Englische Aufsätze, 1951-1963/German and English Essays, 1951-1963.* Zürich: Zwingli Verlag, 1963.

- "Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus." In idem, *Neotestamentica: Deutsche und Englische Aufsätze, 1951-1963/German and English Essays, 1951-1963.* Zürich: Zwingli Verlag, 1963.
- Das Evangelium nach Markus. *NTD*; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

Schäfer, P. *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung.* Berlin: Walter de Gruyter, 1975.

Scott, M. "Sophia and the Johannine Jesus." *JSNT sup* 71. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, 94-115.

Segal, A. F. *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism.* Leiden: Brill, 1977.

Segbroeck, F. van. "Le Scandale de l'incroyance: La signification de Mt 13.35." *ETL* 41 (1965), 344-372.

Sevenster, J. M. "Christologie I: Christologie des Urchristentums." In K. Galling et al., eds., *RGG I*, cols. 1745-1762.

- *Do you know Greek? How much Greek could the first Jewish Christian have known? Supplements to Novum Testamentum.* Leiden: Brill, 1968.

Sigal, P. "Further Reflections on the 'Begotten' Messiah." *Hebrew Annual Review* 7 (1983), 221-233.

Skarsune, O. The Proof of Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text, Type, Provenance, Theological Profile. *Nov T* supp 66. Leiden: Brill, 1987.

Silva, M. *Biblical Words and their Meaning*. Grand Rapids: Zondervan, 1983.

Slater, T. B. "One like a Son of Man in First-Century ce Judaism." *NTS* 41 (1995), 183-198.

Smith, M. H. "No Place for a Son of Man." *Forum* 4.4 (1988), 83-107.

Spanneut, M. *Le Stoicisme des Pères de l'Eglise de Clement de Rome à Clement d'Alexandrie*. Paris,1957.

Sproston, W.E. "Is not This Jesus, the Son of Joseph . . . ? (John 6.42): Johannine Christology as a Challenge to Faith." *JSNT* 24 (1985), 77-97.

Stanton, G. N. "Salvation Proclaimed: X. Matthew 11.28-30: Comfortable Words?" *ExpT* 94 (1982-1983), 3-9.

Stauffer, E. *Theologie des Neuen Testaments*. Gütersloh: Mohn, 1948.

- *New Testament Theology*. New York: Macmillan, 1955.

Steenberg, M. C. *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*. Leiden: Brill, 2008.

Steenburg, D. "The case against the Synonymity of morfe and eikon." *JSNT* 34 (1988), 77-86.

Stettler, C. Der Kolosserhymnus: Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1:15.20. *WUNT* 2/131; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Stone, M. E. "The Concept of the Messiah in IV Ezra." I J. Neusner, ed., *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenenough*. Leiden: Brill, 1968.

- *Fourth Ezra*. Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1990.

Strauss, D. F. "Jesu Weheruf über Jerusalem und die sofia to Theou." *Zeitschrift für die Wissenschaftliche Theologie* 6 (1863).

Suggs, M. J. *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1970.

Swete, H. B. *The Gospel according to St. Mark*. London: Macmillan, 1898.

- *The Apocalypse of St. John*, 3 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.

Swetnam, J. "Some Remarks on the Meaning of ὁ δὲ ἐξελθών in Mark 1,45." *Bib* 68 (1987), 245-249.

Syreeni, K. *The Making of the Sermon on the Mount: Methodology & Compositional Analysis*. Part 1. Helsinki: Tiedeakatemia, 1987.

Talbert, C.H. “The Problem of Pre-existence in Phil. 2:6-11.” *JBL* 86 (1967), 141-153.

- “The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity.” *NTS* 22 (1976), 418-439.

Tanner, R. G. “The Epistle to Diognetus and Contemporary Greek Thought*.” Studia Patristica*, ed. E. Livingstone. 15. (1984).

Taube, J. “Das Wesen der Weisheit nach Weisheit Salomos.” I *Gnosis und Politik.* Munich/Raderborn, 1984, 66-81.

Theison, J. *Der auserwählte Richter. Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichem Ort der Menschensohngestalt der Bilderreden des Ätiopischen Henoch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

Thieselton, A. C. The First Epistle to the Corinthians. *NIGTC*; Grand Rapids: Erdmans, 2000.

Thompson, L.L. *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. New York: Oxford University Press, 1990.

Thornton, C.-J. Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen. *WUNT*; Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.

Trakatellis, D. C. *The Pre-Existence of Christ in the Writings of Justin Martyr*. Chicago: Scholars Press, 1976.

Tuckett, C. M. “The Present Son of Man.” *JSNT* 14 (1982), 58-81.

- *Q and the History of early Christianity: Studies on Q*. Edinburgh: T&T Clark, 1996.
- Christology, controversy, and community: New Testament essays in honour of David R. Catchpole/ed. By David G. Horrell and Christoffer M. Tuckett. Leiden: Brill, 2000.

Verseput, D. *The Rejection of the Humble Messianic King: A Study of the Composition of Matthew 11-12.* Europäische Hochschulschriften: Frankfurt am Main/New York: Peter Lang, 1986.

- “The Role and Meaning of the ‘Son of God’ Title in Matthew’s Gospel.” *NTS* 33 (1986), 532-586.

Vielhauer, P. “Das Benedictus des Zacharias.” *ZTK* 49 (1952), 255-272.

Wasserman, T. The Epistle of Jude. Its Text and Transmission. *CBNTS* 43; Lund: Almqvist & Wiksell International, 2006.

Watson, F. B. “Is There a Story on These Texts?” I B. W. Longenecker, ed., *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment.* Louiseville/London: Westminster/John Knox, 2002.

Wazink, J.H. *Bemerkungen zu Justinus Lehre vom Logos Spermatikos*. Festschrift für Theodor Klauser. Münster, 1969.

Weder, H. "The Hermeneutics of Christology in the Johannine Writings." *Exploring the Gospel of John: in Honour of D. Moody Smith*; ed. R. Alan Culpepper and C. Clifton Blanck. Louisville: Westminster John Knox, 1996.

Weiser, A. *Apostelgeschichte*. 2 vol. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1981.

Weiss, H-F. Untersuchungen zur Kosmologie des Hellenistischen und Palästinischen Judentums. *TU* 97; Berlin: Akademi, 1966.

Weiss, J. *Die Schriften des Neuen Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1907.

Weiss, J. Der Brief an die Hebräer. *KEK*; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

Wenham, D. *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Wilckens, U. *Weisheit und Torheit: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1959.

- "Zu 1Kor 2,1-16." I C. Andresen and G. Klein, eds., *Theologica Crucis – Signum Crucis.* FS E. Dinkler. Tübingen: Mohr Siebeck, 1979.

Wikgren, A. "Some Problems in Jude5." I B. L. Daniels and Suggs, eds*., Studies in the History and Text of the New Testament in Honour of Kenneth Willis Clark. Studies and Documents;* Salt Lake City: University of Utah Press, 1967.

Williams, C.H. *I Am He: The Interpretation of Ani Hu in Jewish and Early Christian Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

- I am He. *WUNT* 2/113. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- "I am or I am He? Selfdeclaratory Pronounsments in the Fourth Gospel and Rabbinic Tradition, in "*Jesus in Johannine Tradition*, ed. Robert T. Fortna and Tom Thatcher. Louisville, London and Leiden: Westminster John Knox, 2001.

Wilson, R. McL. *The Gnostic Problem*.London: Mowbray, 1958.

- "Gnosis, Gnostic, Gnosticism." *Exp T* 89 (1978), 296-301.

Windisch, H. "Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie." A. Deissman, ed. *Neutestamentliche Studien: Georg Heinrici zu seinem 70 Geburtstag*. Leipzig: Hinrichs, 1914.

Winston, D. *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary.* New York: Anchor Bible, vol 43, 1979.

Winter, P. “Two notes on Luke 1:2 witk regard to the Theory of ‘Imitation Hebraisms’ (1) ἀνατολή ἐξ ὕψους. *Studia Theologica* 7 (1953), 158-164.

Witherington, B. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians.* Grand Rapids: Eerdmans, 1995

Witt, R. E. *Albinus and the History of Middle Platonism*. Cambridge Classical Studies vol. VII, eds., F. M. Cornford, D.S. Robertson, F. E. Adhock. London: Cambridge University Press, 1937..

Wolfson, H. A. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam.* Vol.1. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1947.

- *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1956).

Wright, N. T. “Theology and Poetry in Col. 1:15-20.” *NTS* 36 (1990), 444-468.

- *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: T&T Clark, 1991.

Yamauchi, J.M. *Pre-Christian Gnosticism*. London: Tyndale, 1973.

Young, F.W. “A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel.” *ZNW* 46 (1955), 215-233.

Zerwick, M. A *Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, 5th revised edition. Trans. by M. Grosvenor. Rom: Editrice Ponteficio Instituto Biblico, 1966.

Zimmermann, H. “Das absolute ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel.” *BZ* 4 (1960), 266-276.

Zimmermann, J. Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran. *WUNT*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

Förkortningar

ABD – Anchor Bible Dictionary

AnBib – Analecta Biblica

ATANT – Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments

BAR – Biblical Archeology Review

BECNT – Baker Exegetical Commentary on the New Testament

BEvTH – Beiträge zur Evangelischen Theologie

Bib – Biblica

BJRL – Bulletin of John Rylands University Library

BThSt – Biblisch-theologische Studien

BR – Biblical Research

BS – Biblioteca Sacra

BTB – Biblical Theology Bulletin

BZ – Biblische Zeitschrift

BZNW – Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

CBQ – The Catholic Biblical Quarterly

CBQMS – The Catholic Biblical Quarterly

CEJL – Commentaries on Early Jewish Literature

CGTC – Cambridge Greek Testament Commentary

DPL – Dictionary of Paul and his Letters

EDNT – Exegetical Dictionary of the New Testament

ETL – Ephemerides Théologicae Lovanieuses

EA – Ex Auditu

EKK – Evangelish-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament

ET – Exégèse et Theologie

Exp T – The Expository Times

Forum – Forum Theologiae Linguisticae

FRLANT – Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

FS – Festschrift

GP – Gnosis und Politik

GTJ – Grace Theological Journal

Greg – Gregorianum

HAR – Hebrew Annual Review

HTK – Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament

HTR – Harvard Theological Review

ICC – International Critical Commentary

Inter – Interpretation

JAAR – Journal of the American Academy of Religion

JBL – Journal of Biblical Literature.

JBT – Jahrbuch für Biblische Theologie

JECS – Journal of Early Christian Studies

JETS – Journal of the Evangelical Theological Society

JSJ – Journal for the Study of Judaism

JSNT – Journal for the Study of the New Testament

JSNTSS – Journal for the Study of the New Testament supplement Series

JSOTSup – Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series

JTS – Journal of Theological Studies

KEK – Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament

Le Div – Lectio Divina

Nov T – Novum Testamentum

Nov T supp – Novum Testamentum Supplements

NTOA – Novum Testamentum et Orbis Antiquus

NTS – New Testament Studies

OBO – Orbis Publicus et Orientalis

RBL – Review of Biblical Literature

Rev B – Revue Biblique

Rev Sc Rel – Recherches de Science Religieuse

RGG – Religion in Geschichte und Gegenwart

RHPR – Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses

Sac Pag – Sacra Pagina

SANT – Studien zum Alten und Neuen Testaments

SBL – Society of Biblical Literature

SBLDS – SBL Dissertation Series

SBLMS – SBL Monograph Series

SBLS – SBL Seminar Paper Series

SBLSP – Society of Biblical Literature Seminar Papers

SJT – Scottish Journal of Theology

SNTSMS – Society for New Testament studies Monograph Series

SNTSU – Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt

ST – Studia Teologica

SUNT – Studien zur Umwelt des Neuen Testament

SVTP – Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha

TB – Theologische Beiträge

TDNT – Theological Dictionary of the New Testament

ThW – Theologie und Wissenschaft

TrinJ – Trinity Journal

TS – Theological Studies

TSAJ – Texte und Studien zum antiken Judentum

TWAT – Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament

TTK – Tidskrift för Teologi og Kirke

TWAT – Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament

TWNT – Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament

TZ – Theologische Zeitschrift

VC – Vigiliae Christianae

VB – Verbum Domini

VT – Vetus Testamentum

WBC – World Biblical Commentary

WUNT – Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

ZAW – Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

ZKG – Zeitschrift für Kirchengeschichte

ZKT – Zeitschrift für Katolische Theologie

ZNW – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

ZTK – Zeitschrift für Theologie und Kirche

ZNT – Zeitschrift für Neues Testament

Redan mycket tidigt i den kristna kyrkans historia fanns uppfattningen att Kristus ägt en existens före skapelsen, och att han haft en medlande roll när Gud skapade kosmos. Denna uppfattning bekräftas i 1 Kor 8:6, där Paulus uttryckligen skriver att allt skapades genom honom. I Fil 2:5-11 indikeras att denna uppfattning var erkänd och spridd redan när Paulus förenade sig med den kristna rörelsen. I Q-källan och i de synoptiska evangelierna framställs Kristus i nära förening med visheten. Paulus identifierar inte Kristus med visheten utan applicerar ett antal av vishetens attribut på honom. I senare texter som Joh 1:1-18, 1 Joh 1:1-3 och Heb 1:2-3 beskrivs Kristus som ordet som Gud skapade allt genom. I Hebreerbrevet förekommer inte visheten över huvud taget, utan författaren understryker Kristus som Guds ord. Även Kolosserbrevet tycks luta åt en kristologi över Guds ord, eftersom Kol 1:15-20 anspelar på Genesis 1. Logos framträder även i Lukas evangelium och apostlagärningarna. Logoslinjen bekräftas vidare i Justinus skrifter och i Brevet till Diognetos.

Stefan Nordensons studie diskuterar Kristi preexistens i Nya testamentet och ger en bild av den tidiga kristna kyrkans olika sätt att formulera teologin. Författaren hävdar att visheten spelat en viktig roll i ett tidigt skede av kyrkans historia men att logos övertagit dess plats i ett senare skede. I Nya testamentet tydliggörs en utvecklingslinje från visheten till logos.

Åbo Akademis förlag 2011
ISBN 978-951-765-628-3