

UTTOLKNING ELLER INTOLKNING

Något om förutsättningarna för biblisk hermeneutik idag och igår*

Tryggve Kronholm

Stavanger

1. Vad är "biblisk hermeneutik"?

"Wer nichts über die Sache versteht, schreibt über die Methode!" Detta yttrande från den tyska klassiska filologins glansdagar — ett yttrande av Gottfried Hermann (1772–1848) — rinner en i minnet, då man konfronteras med den vetenskap som går under den tämligen konturlösa beteckningen "biblisk hermeneutik". Ett sannskyldigt sammelsurium av skolriktningar, metoder, approaches och termer träder en här till mötes.

Förvirringen slår emot en redan när man ställer frågan: Vad är egentligen "biblisk hermeneutik"? Visst är det lätt att inse att själva begreppet "hermeneutik" sammanhänger med grekiskans *ἑρμηνεία*, "tolkning", "översättning", "förklaring", och per definitionem borde alltså "biblisk hermeneutik" vara den vetenskap som handhar uttolkningen av bibliska texter.

Ett sådant svar är emellertid inte utan vidare tillfredsställande. En vän av ordning invänder genast: Är inte "biblisk exegetik" samma sak? Också "exegetik" — förbundet med grekiskt *ἐξήγησις*, "utläggning", "uttydning" — borde definitionsmässigt betyda "tolkningsvetenskap".

Är "biblisk hermeneutik" i själva verket det samma som "exegetik", eller är det likväl något annat?

På en sådan fråga söker man förgäves ett entydigt svar. En avgörande svårighet ligger däri att begreppet "hermeneutik" har en rikt varierad funktion inom modern vetenskapsteori. Så är exempelvis Richard E. Palmer i

stånd att i sitt standardverk *Hermeneutics* urskilja inte mindre än "Six Modern Definitions of Hermeneutics",¹ och i realiteten är definitionerna givetvis långt flera.²

Icke desto mindre kan man på bibelvetenskapens område iaktta en någorlunda generell tendens i bruket av terminologi, en tendens som förenklat kunde uttryckas så: med "exegetik" förstår man den vetenskap som söker förstå de bibliska texterna strikt filologiskt och historiskt-kritiskt, dvs. förstå dem i deras egen historiska kontext (de metoder som denna vetenskap idag normalt begagnar sig av är textkritik, litterärkritik, språklig analys, form- och Gattungs-kritik, motiv- och traditionskritik, traderings-, kompositions och redaktionskritik etc.); med "biblisk hermeneutik" förstår man vanligen något annat eller mera än med "exegetik" — låt vara att vissa forskare inkluderar "exegetik" i sin definition av "biblisk hermeneutik"; det avgörande förefaller vara att det normalt ingår ett visst subjektivt moment i hermeneutiken; på något sätt omsluter den läsaren, forskaren, nutiden; inte sällan anger man därför idag att "biblisk hermeneutik" är vetenskapen om att "förstå de bibliska texterna".

Som exempel på denna typ av språkbruk kan nämnas titeln på en vid europeiska lärosäten mycket använd handbok i bibelvetenskaplig hermeneutik: Antonius H. J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik* (1977). Till detta arbete finns för övrigt en nytestamentlig pendang: Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen*

Testaments. Eine Hermeneutik (1979).³ Ett studium av denna typ av handböcker visar att den bibliska hermeneutiken ställer frågor om "förståelse" som går långt utöver dem som filologen/exegeten ställer. Dels möter vi ett idé- och lärdomshistoriskt perspektiv: Hur har människor i en bestämd historisk eller geografisk kontext uppfattat och tolkat de bibliska texterna? Vi kunde också kalla detta en tolkningshistorisk frågeställning. Dels, och framför allt, kan vi registrera att denna vetenskap låter sig inspireras av frågan: Hur skall vi idag uppfatta, förstå, tolka och använda de antika bibeltexterna? I den senaste diskussionen inom denna disciplin finner vi därför arbeten som fokuserar mötet mellan bibeltexten och den moderna människan, t.ex. Martin J. Buss, ed., *Encounter with the Text*,⁴ alternativt studier som rör bibeltexternas antagna betydelse för vår egen tid, t.ex. *Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments*.⁵

Den terminologiska oklarheten kan dock inte på långt när drivas på flykten, något som antydes redan genom det faktum att vissa bibelforskare betraktar "förståelsen" som exegetikens egentliga mål. Så heter det exempelvis i en av de ledande handböckerna i exegetisk metodlära: "Wissenschaftliche Auslegung des Alten Testaments, Exegese, ist notwendig, wenn Auslegung nachvollziehbar, verstehbar gemacht werden soll und wenn ihre Ergebnisse vermittelt werden sollen. Damit ist gleichzeitig etwas über das Ziel gesagt: Ziel der Auslegung ist als erstes immer Verstehen".⁶

2. Den bibliska hermeneutikens fundamentala dilemma

Om vi inte låter oss avskräckas av iakttagelsen att vi måste nöja oss med ett ganska diffust svar på frågan om vad "biblisk hermeneutik" egentligen är, blir vi knappast mindre konfunderade, när vi konfronteras med den metodiska/metodologiska stormarknad som vuxit upp på bibelhermeneutikens jordlott. Här utbjudes inte bara den vanliga exegetiska begreppsarsenalen. Nej, här jongleras också med olika teorier om kommunikation, om strukturalistisk approach, om existentiell utläggningkonst, om materialistisk herme-

neutik, om befrielse-teologisk förståelse, om situationsanalytisk metodik, om dynamisk interpretation etc. Den som i detta oöverblickbara utbud av metoder och skolriktningar söker efter åtminstone terminologisk entydighet och konsekvens, söker tämligen förgäves.

Det kräves ingen djupare tankeverksamhet för att inse att bakom ett sådant metodologiskt virrvarr döljer sig ett djupgående och reellt dilemma. I detta dilemmas stormcentrum ligger en förutsättning, som ur så kallad objektiv synvinkel borde vara långt mer kontroversiell än vad den realiteter förefaller vara, nämligen att folket Israels *Tōrā*, *Nēbī'im* och *Kē'tūbim* innehåller ett budskap av förblivande karaktär, ett budskap som det i alla kommande generationer fortsatt skulle vara meningsfullt att söka.

Visst kan man, teoretisk sett, ställa frågan om ett möte mellan det babyloniska Gilgamesh-eposet och nutidsmänniskan, men det finns erfarenhetsmässiga skäl att anta att den frågan näppeligen skulle komma att röra upp någon häftigare hermeneutisk debatt.

Är det då något speciellt med den hebreisk-aramaiska bibelkanons antika texter? I så fall vad? Inom judisk och kristen tradition har tiderna igenom svaren "ja" respektive "profetisk inspiration" hållits levande. Det är svar som har sina rötter i själva det gamla Israel, där dessa texter föddes. I samma ögonblick som man där hävdade att Israels heliga lagar, profetior, historieskildringar, diktning och vishetslitteratur rymmer ett budskap till efterföljande generationer, föddes också det bibelhermeneutiska dilemmat.

Tidigt trängde sig frågor fram av typen: På vilket sätt är den nationella historietraditionen om Israels exodus och ökenvandring ett budskap till vår egen tid? Redan på 700-talet brottas profeten Hosea med den frågan (Hos 2, 16ff), och den blir inte mindre aktuell för Jeremia (Jer 31, 31ff), Hesekiel (Hes 16, 60ff), Deutero-Jesaja (Jes 40, 3ff; 43:16ff) och hans efterföljare (Jes 51, 3.9ff).⁷ Parallellt väcktes frågan: Hur skall 700-talets stora skriftprofeter — Amos, Hosea, Jesaja och Mika — uppfattas och rätt tolkas på 600-talet, på 500-talet och på 400-talet? Den frågan kämpade Israels senare profeter och teologskolor intensivt med, och spåren av de-

ras hermeneutiska kamp kan vi ännu litterärkritiskt urskilja i många gammaltestamentliga skrifter.⁸

Besläktade frågeställningar och ständigt nya lösningsförsök dyker upp i det efterexiliska Israels synagogor, i den antika judendomens lärohus och i den urkristna/fornkyrkliga periodens gudstjänsthus och skolor: den apokryfiska och pseudoepigrafiska litteraturen bär talrika vittnesbörd om hermeneutisk kamp;⁹ Qumrum-biblioteket utgör härvidlag inget undantag;¹⁰ och de antika bibelöversättningarna — targumerna, Septuaginta, Peshitta, Vetus Latina, Vulgata etc. — är var för sig exponenter för bestämda hermeneutiska idéer;¹¹ också bakom Nya testamentets tolkningar av judendomens heliga skrifter ligger en bestämd helhetskonception och tydligt urskiljbara tydningssnormer.¹² I varje ny fas av hermeneutisk brottningsmed dessa texter iakttar vi nyansatser som är inspirerade av tidens andliga, sociala och filosofiska förutsättningar.

Den klassiska rabbinismens hermeneutik — så som den kommit att uttryckas i *targūmīm*, *midrašīm* och *talmūdīm* och utkristalliseras i fixerade formuleringar — exempelvis de 7 reglerna från R. Hillels skola, de 13 reglerna från R. Ishmaels skola och de 32 reglerna från R. Eliezers skola¹³ — är ett levande bevis för medvetenheten om ett dilemma. Själva ville rabbinerna gärna förmedla intrycket av att deras hermeneutik till sitt egentliga väsen är en ren uttolkning, att *h^alākōt*, *haggādōt* och till och med tolkningsreglerna uteslutande har deducerats fram ur de heliga texterna själva.¹⁴ I själva verket var rabbinernas hermeneutik givetvis inspirerad från två håll: från bibeltexten och från det egna nuet i dess förbindelse med en levande tolkningstradition. Som bl.a. J. Weingreen med talrika exempel har visat,¹⁵ var rabbinernas hermeneutiska approach starkt influerad av konkret hänsyn till religiösa problem i deras egen värld: de tillät och uppmuntrade modifikationer, tillämpningar och utvidgningar av bibeltexternas ursprungliga innebörd i akt och mening att finna stöd för sin egen undervisning på *h^alākās* och *haggādās* område. De tolkade in sin egen värld i de bibliska texterna just emedan de var övertygade om att Tora var av profetisk natur och inbegrep i sitt budskap också deras tid.

Samma intentioner, om än emellanåt i högre potens, kom efterhand i dagen inom den framväxande kyrkan, sedan man efter urkristet mönster inlemmat vad man kallade "Gamla testamentet" i sin kristologiska förkunnelse — gradvis av allt starkare antijudisk karaktär.¹⁶ Kyrkans apologetiska, didaktiska och homiletiska behov blev moderliv för nya hermeneutiska system: för framtiden mest betydelsefulla blev Origenes' (185/86–253) lära om de heliga skrifternas trefaldiga innebörd — den kroppsliga, den psykiska och den pneumatiska, motsvarande den platoniska antropologins distinktion mellan kropp, själ och ande;¹⁷ och Johannes Cassianus' (c. 360–435) motsvarande uppfattning om en fyrfaldig innebörd — bokstavelig, allegorisk, moralisk och anagogisk, en uppfattning som inte minskade i verkningskraft och kyrklig auktoritet genom att accepteras av Thomas av Aquino i hans *Summa theologiae*.¹⁸

Inom den medeltida judendomen utvecklades parallellt det berömda PaRDeS-systemet (själva formeln härstammar från Mose de Leon, d. 1305)¹⁹ — ett system som likaledes förutsätter att de bibliska texterna själva har en fyrfaldig innebörd: *P^ešāṭ*, en litteral, statisk mening; *Rāmāz*, en endast antydd, allegorisk mening; *D^erāš* en homiletisk, dynamisk mening; samt *Sōd*, en mystisk mening.²⁰

Genom hermeneutiska system av denna karaktär kunde man både inom judendom och kyrka bemästra mötet mellan bibeltext, tolkningstradition och samtid.

Upplýsningstidens tänkare åstadkom en rationell och historisk-kritisk bibeltolkning. Knappast någon av dem skulle ha kunnat drömma om att den bibliska hermeneutiken i all sin variationsrikedom skulle fortsätta att blomstra under 1800- och 1900-talen och till och med mångsidigt förnyas.

Ser vi till vår egen tid, är det uppenbart att biblisk hermeneutik ännu en gång blivit en teologisk modevetenskap. Under de senaste decennierna har den genomgått en nära nog ofattbar utveckling, ja, så till den grad att forskare utan historiskt perspektiv är benägna att betrakta den som en typiskt modern vetenskap eller rent av som en helt ny vetenskap.

Skenbart kan denna vetenskaps bananflu-

geliknande tillväxt i modern tid framstå som ett tämligen problemlöst resultat av positiva influenser från modern språkvetenskap, litteraturforskning, sociologi och filosofi.

Så har den teologiska forskningen generellt, och bibelvetenskapen speciellt, inte varit sen att dra nytta av de lingvistiska och samhällsvetenskapliga landvinningar som odifferentierat brukar sammanfattas i den diffusa beteckningen "strukturalismen". Applicerad på modern biblisk hermeneutik kan så "strukturalismen" avse dels impulser från praktiskt taget alla former av nutida lingvistik: främst äldre europeisk lingvistik (Wilhelm von Humboldt, Ferdinand de Saussure), Prag-skolans lingvister (Nikolaj Sergejevich Trubetskoj och Roman Jakobson), Köpenhamn-skolans lingvister (Louis Hjelmslev och hans lärjungar), London-skolans lingvister (John Rupert Firth och hans efterföljare); vidare amerikansk lingvistik (Franz Boas, Edward Sapir, Leonard Bloomfield) och i ännu högre grad senare utvecklingstendenser, representerade av den transformativa-generativa grammatikens giganter Zellig S. Harris och Noam Chomsky och på allra senaste tid banbrytande arbeten av Paul Ricoeur och Frithiof Rundgren.²¹ Man inkluderar givetvis också modern psykolingvistik och sociolingvistik.²² Men när man talar om "strukturalism" på bibelhermeneutiskt område avser man även en delvis samhällsvetenskapligt inriktad strukturalism (vars mest betydande företrädare är den franske antropologen Claude Lévi-Strauss; även den brittiske forskaren A.R. Radcliffe-Brown bör nämnas).²³ Men hur djupgående betydelse för biblisk hermeneutik "strukturalismen" än har fått — jag förbigår här olika typer av missbruk som lett till bortseende från historisk-kritisk källanalys, införande av för bibeltexterna totalt väsensfrämmande filosofiska element etc. (jfr spec. B. Kovacs uppsats "Philosophical Foundations for Structuralism"²⁴ — så har positiva impulser av detta slag givetvis inte kommit bibelhermeneutikens djupaste *dilemma* in på livet.

Det har inte heller de många fruktbara influenserna från de moderna beteendevetenskaperna: pedagogik, psykologi och sociologi i deras ytterst differentierade utgestaltningar. Självklart har dessa vetenskaper betytt mycket för en vidgad förståelse av biblis-

ka texter; ta som exempel de möjligheter som sociologin givit för urskiljande av gruppbildningar och klassmotsättningar i det gamla Israel och ty åtföljande social dynamik som grogrund för hermeneutiska incitament. Så har — för att nämna bara ett exempel — Robert P. Carroll i sitt arbete *When Prophecy Failed*²⁵ kunnat påvisa hur en bestämd social/religiös dissonans mellan en profet, hans lärjungar och tradenter skapar bestämda hermeneutiska incitament som kan spåras i det bibliska materialet — i det här fallet avses interpreterande element i de profetböcker som traditionellt tillskrivs Jesaja, Haggai och Sakarja. Å andra sidan finns det gott om beteendevetenskapligt influerade bibelhermeneutiska studier som gör det tydligt att det djupgående hermeneutiska dilemmat inte övervinnes genom impulser av denna karaktär. Som ett enda exempel kan nämnas uppsatsen "Ziele und Wege christlicher Schriftauslegung" av Frans Joseph Schierse,²⁶ där författaren för modern biblisk hermeneutik förespråkar en situationsanalytisk metod genom vilken både bibeltexten, dess adressater, presumtiva läsare och deras omvärld analyseras; en dialogisk metod, genom vilken det upprättas en personlig relation mellan texten och läsaren; en integrativ metod, genom vilken texten sättes in i ett bibliskt och konfessionellt helhets-sammanhang; och slutligen en aktualiserande metod, genom vilken texten förvandlas till ett ord i nuet; och nota bene, allt detta på en och samma gång! Detta är knappast något annat än Origenes, Johannes Cassianus och Mose de Leon i modern förklädnad. Också dilemmat är det samma.

Inte heller mötet mellan moderna filosofiska riktningar och bibelvetenskapen har förmått lösa bibelhermeneutikens fundamentala dilemma. Ingen kan förneka att bibelforskningen kunnat profitera på modern fenomenologisk metod (Edmund Husserl), livsfilosofi (t.ex. Max Scheler), ontologisk existentialism (främst Martin Heidegger) och kontinental existentialism (såsom företrädd av bl.a. Karl Jaspers och Jean-Paul Sartre). Visst har bibelvetenskapen anammats distinktionen mellan "uttolkning" (*Erklärung*) och "förståelse" (*Verstehen*), så som den träder oss till mötes redan i Diltheys och Wachs arbeten från 1920- och 1930-talen; och visst har uppmärksammandet av de referensramar

(*Vorverstandnis*) som en uttolkare alltid medvetet eller omedvetet arbetar utifrån efterhand blivit ett bibelhermeneutiskt allmangods. Samtidigt har filosofiska impulser inte sällan lett till att bibeltexternas historiska kontext kommit i skymundan, till att en oreglerad nyinterpretation fått breda ut sig och till att biblisk antropologi mist vissa sociala dimensioner. Ja, i händerna på en så framstående kristen bibelforskare som Rudolf Bultmann har filosofiska arbetsredskap åstadkommit något så a priori tvivelaktigt som en rent antitetisk tolkning av den hebreiska bibeln: texterna från det gamla Israel blir inte mycket annat än ett sammanhängande vittnesbörd om det historiska Israels misslyckande, den mörka bakgrund mot vilken Nya testamentets ljus vinner sin stralglans.²⁷

Det är ingen som helst tvekan om att skilda skolor inom den strukturalistiska lingvistikens, inom beteendevetenskaperna och inom filosofin har kommit att utöva ett betydande, och i många avseenden ytterst positivt inflytande på den moderna bibliska hermeneutiken och på ett avgörande sätt bidragit till dess förnyelse och dess intensiva utveckling.

Bakom bibelhermeneutikens våldsamma tillväxt i nutiden ligger emellertid också något annat: mänsklighetens tragedi — sådant som den framför allt gestaltat sig genom det andra världskriget men också genom allt det blod som flutit i förbindelse med kampen för nationell och individuell frihet speciellt i de afrikanska, asiatiska och latinamerikanska staterna.

Det andra världskriget skapade en katastrof inom judendom och kristenhet, inte endast mänskligt utan också teologiskt. Var det fortsatt möjligt att hävda — också i den generation som upplevt Auschwitz — att de gammal-israelitiska profeterna, rattslararna och vismannen över huvud taget har ett budskap som fortsatt skulle vara livsdugligt? Judar och kristna, som inte genom krigets fasor hade drivits till självmord eller ateism, förblev benägna att svara "ja" på den frågan: både synagogan och kyrkan har ju sin egentliga existens baserad på den judiska bibeln. Och så kunde efterkrigstidens ljumma dialogklimat, sionismens framgångar, kyrkans skuldmedvetna och förvirrade sökande efter sina rötter, karismatiska gruppers profet-

tolkningar, afrikanska nationalteologier, latinamerikanska exodusrorelser, skilda yttringar av feminin teologi, storstadsteologi etc. likt naturkrafter tranga sig fram och som kanske aldrig förr aktualisera frågan om bibelhermeneutisk metod.

Efterkrigstiden har bland annat bevitnat födelsen av en politiskt starkt influerad bibelhermeneutik med Tora som far och det angestfulla nuet som mor. Låt mig bara peka på två exempel: den materialistiska hermeneutiken och befrielsesteologins hermeneutik. Enligt den förra, som givetvis har rötter långt djupare än i andra världskriget, skall de bibliska texterna förstås som litterära nedslag av klasskampen (ett modernt exempel på en genomfört materialistisk tolkning av en bestämd text erbjuder Tamis Wevers en bearbetning av den materialistiska historiefilosofin på berättelsen om Babels torn;²⁸ till och med en strukturalistiskt influerad exeget kan i en sådan politiserande kontext uppfattas som exponent för ett rent borgerligt tänkande; så exempelvis i Sjef van Tilborgs konception).²⁹ Enligt den senare ar bibeltexterna, gärna ett nog så begränsat urval, ord in i frigoringskampens situation; så bl.a. i den samling latinamerikanska dokument som Rudolf Renter utgivit;³⁰ här möter vi flera av befrielsesteologins stora namn: peruanen Gustavo Gutiérrez, brasilianaren Ruben Alves, nicaraguanskan Elsa Tamez, chilenen Pablo Richard, peruanen (?) Severino Croatto, uruguayanen Juan Luis Segundo och många andra. Det dynamiska elementet i detta (kristna) befrielsesteologiska budskap utgår i förbluffande hög grad från de gammal-israelitiska skrifterna. I synnerhet ses exodus från Egypten eller Babylon som paradigmata på den egna situationen; relativt oproblematiskt identifierar sig de undertryckta med Israel i fornoring. Ar detta ett legitimt hermeneutiskt nonring, ar det kreativ uttolkning eller ar det fantasi-full intolkning?

I en färsk specialstudie över den dynamiska befrielsesteologiska hermeneutiken från Latinamerika kommer Bo Johnson in på en frågeställning, som kanske i själva verket tränger rakt in i hjärtat på bibelhermeneutikens dilemma och som mutatis mutandis har avseende på alla hermeneutiska nyansatser både i nutiden och i historien: "Varje teologi har ju en mer eller mindre klart framträdande

helhetssyn, som också inverkar på sättet att läsa bibeln. Denna tyngdpunkt kan vara t.ex. rättfärdiggörelsen genom tron, kärleken till nästan eller, som hos befrielse-teologin, den förtrycktes befrielse. Nu är att märka att det ena här givetvis inte behöver utesluta det andra. Men en teologiskt viktig fråga blir hur det man väljer som centrum för sin teologi förhåller sig till det som är centrum i bibeln".³¹

Frågan är sålunda om inte alla de som — ur de mest skilda synvinklar — brottas med bibelhermeneutikens *dilemma* idag förr eller senare tvingas stanna upp inför en problematik av fundamental karaktär: Är det möjligt att bestämma ett teologiskt centrum i den hebreisk-aramaiska bibelkanon, ett dynamiskt centrum som ouppgivitligt måste vara med i allt slags biblisk hermeneutik som gör krav på någon form av legitimitet?

3. Frågan om bibelteologisk medelpunkt

Inför denna fråga hade det varit mest närliggande att störta sig in i den inom modern bibelvetenskap pågående debatten om "die 'Mitte' des Alten Testaments": alltifrån Wilhelm de Wettes (1780–1849) "Grundidee", Wilhelm Vatkes monoteistiska princip (1835), Daniel Schenkels i GT inneboende "Prinzip" (1852), Heinrich Ewalds "grosser Grundgedanke" (1865), Hermann Schultz' "Grundprinzip" (1869) eller "Grundwesen" (1878) osv. Så skulle man kunna gå vidare och undersöka den bibelteologiska "Krise des Historismus", så som den representeras av bl.a. Bernhard Duhm, Rudolph Smend, sr., Karl Marti, Karl Budde, Julius Wellhausen och Gustav Hölscher; för att därefter undersöka exponenterna för en reaktion inspirerad av den systematiska teologin och uttryckt i schematiserande medelpunktsbestämningar, t.ex. Ludwig Köhlers (1936) och Paul Heinisch' (1940). Så kunde man följa den nyorientering som utgår från Walther Eichrods grundläggande *Theologie des Alten Testaments* (1933–1939), där "förbundet" (*b'eriit*) framställs som "die alles bestimmende Mitte" och som fick många efterföljare (t.ex. G.E. Wright och R.E. Clements); den inciterade också en utveckling av bipolära bestämningar (t.ex. N.W. Porteous: Gud och

folket; I.P. Seierstad: den religiös-etiska kommunikationen mellan Gud och människa); men framför allt inbjöd den till absolut motsägelse, till ett förnekande av själva möjligheten att finna en teologisk medelpunkt i det gamla Israels heliga skrifter, så som denna negativism utformades först i Gerhard von Rads stora *Theologie des Alten Testaments* (1957–1960). Man kunde fortsätta att lyssna till dem som har trätt i von Rads fotspår (J. Barr, A. Gunneweg, P. Ackroyd etc.) och å andra sidan dem som trots von Rads argument på nytt hävdar möjligheten av att definiera en teologisk mitt, eller — för att citera Walther Zimmerlis redan klassiska formulering — våga försöket av ett "Zusammendenken": antingen detta sedan leder fram till en enpolig definition som t.ex. "Gottesherrschaft" (H. Sebass, 1965), ett "promise theme" (W.C. Kaiser, 1974), det första budet (W.H. Schmidt, 1970), utsagan "Jag är den jag är" (W. Zimmerli, 1975, 1980), Deuteronomium (S. Herrmann, 1971), eller till och med JHWH, Israels Gud, själv (C.R. North, 1949, fram till H. Graf Reventlow, 1982) och föreställningen om Guds enhet (C. Westermann, 1978); eller försöket leder fram till nya bipolära definitionssträvanden som den tvåsidiga förbundsformeln (R. Smend, jr., 1970), eller spänningen mellan Sinaiförbund och Davidsförbund (F.C. Preussner, 1968) eller "Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft" (G. Fohrer, 1972) etc.; eller arbetet leder ända fram till en trepolig bestämning, som "les thèmes doxologique, sotériologique et polémique" (R. Martin-Achard, 1979) osv. Den debatten har jag i annat sammanhang analyserat, och dess huvuddrag är lätta att följa i forskningshistoriska översikter, främst de av Walther Zimmerli (1980)³² och Henning Graf Reventlow (1982).³³

I detta sammanhang skall vi lämna hela denna intensiva debatt åt sidan och i stället söka oss tillbaka till en motsvarande debatt i den antika judendomen: vi skall vända oss till de tannaitiska och amaraitiska rabbinernas försök att definiera ett etiskt centrum i Tora, vidare till frågan om den äldsta synagogans liturgiska centrum och slutligen till problemet angående den bibliska kanoniseringsprocessens dynamiska medelpunkt eller utgångspunkt. Om vi skulle kunna lyckas

fastställa centralpunkter av dessa slag, är det rimligt att anta att vi samtidigt urskiljer den antika judendomens hermeneutiska riktmärken; och blir vi i stånd att upptäcka dessa riktmärken, som väglett bibelhermeneutiken i den värld där de bibliska skrifterna samlades och först utlades, är det inte uteslutet att vi också funnit riktmärken eller förutsättningar för en legitim förnyelse av hermeneutik idag, eller, kunde vi säga, gränser och tyglar för en sådan hermeneutik.

3.1. Bestämning av etisk medelpunkt

I sin artikel "Ethics" i *Encyclopædia Judaica* skriver Dr. André Neher: "The Jewish religion has essentially an ethical character. From its biblical origins to its present stage of development, the ethical element has always been central to the Jewish religion, both as a principle and as a goal." Dr. Neher skriver vidare: "There is scarcely a Jewish philosopher or exegete of the Middle Ages who does not devote at least some portion of his work to showing that the body of Jewish thought and its biblical or talmudic sources revolved around ethics".³⁴ Denna tendens att söka efter en etisk minsta gemensamma nämnare — den som vi under medeltiden främst förknippar med *Sefær hōbōt hall^ebābōt* av Bahja b. Josef ibn Paquda på 1000-talet och *Sefær ma^{ca}lōt hammidōt* av Jehiel b. Jekutiel Anav av Rom på 1200-talet, vilka sammanfattade den judiska religionens essens kring 10 respektive 24 etiska huvudprinciper³⁵ — denna tendens är påfallande redan hos antikens rabbiner.

Låt oss först illustrera denna tendens med den diskussion mellan olika rabbiner från 200- och 300-talen som har traderats i b Mak 23a–24a. Där framhålles det inledningsvis att Mose förmedlade 613 gudomliga bud, 365 i negativ formulering motsvarande dagarna i ett solår, 248 i positiv formulering motsvarande lemmarna i människokroppen. I den fortlöpande redogörelsen för rabbinsk diskussion härvidlag anges det att David senare komprimerade de 613 buden till 11 (Ps 15), Jesaja till 6 (Jes 33,15f), Mika till 3 (Mi 6,8), Jesaja ånyo till 2 (Jes 56,1f), Amos slutligen till 1 enda bud: "Sök mig, så får ni leva!" (Am 5,4). Vad beträffar denna yttersta sam-

manfattning av hela Toras etiska undervisning i ett enda bud, traderar Makkot-texten också en divergerande uppfattning av den babyloniske lärde Nahman b. Isak (300-talet), som hävdar att Am 5,4 inte är en reduktion av Tora men en hänvisning till hela Tora, medan Hab 2,4 är att betrakta som en sammanfattning: "Den rättfärdige skall leva av sin tro[fasthet]".

Det väsentliga med detta exempel är inte förutsättningen att Tora innehåller en etik uttryckt i 613 bud. Vi vet inte om denna så kallade TaRJaG-räkning uppstod i amoraitisk eller redan i tannaitisk tid (se bl.a. Mek, Jitro, *Bahodæš* 5; Sifre, Deut 76; Tanḥ B, Deut 17; ExR XXXIII,7; NumR XIII,15f; XVIII,21; b Jeb 87b). Avgörande är i stället att texten ger belägg för en levande diskussion bland amoraim rörande möjligheten att fastställa etiska centraltexter i det bibliska materialet.

Allt talar för att en sådan diskussion inte varit mindre reell under tannaitisk tid.

Den första text, som det kan vara aktuellt att peka på, innehåller ett yttrande som tillskrivs en lärjunge till Mishnas huvudeditor R. Jehuda hannasi, nämligen Bar Kappara, som alltså levde i övergången mellan tannaitisk och amoraitisk tid och säges ha lett en akademi i "söder" (y Nid III,2 [50c]), troligen i Cesarea eller det närliggande Parod (b AZ 31a). Enligt b Ber 63a skall denne Bar Kappara ha uttalat: "Vilken kort text hänger alla Toras principer på" (*ʿēzūhī p^erāšā q^eʿānnā šækkol gūfē tōrā t^elūjīm bāh*)? Det svar som rabbinen själv ger är Ordspr 3,6: "På alla dina vägar skall du akta på honom (*dāʿehū*), så skall han göra dina vägar jämna". Det är uppenbart att Bar Kapparas svar pekar på den konstanta gudskännedomen som den bibliska etikens essens; han svar är därmed nära besläktat med de båda motsvarande referenser som traderats i b Mak 23a–24a, nämligen Am 5,4 och Hab 2,4.

Instruktivt i detta sammanhang är också ett yttrande av Ben Azzaj, en av den andra tannaitiska generationens (c. 90–130) yngre lärare. Detta yttrande, som är traderat i något varierande gestalt (Sifra Lev 19,18; y Ned XI,31 [41c]; GenR XXIV,7) lyder i sin längre form: "Detta är Adams genealogi. Den dag då Gud skapade människan, gjorde han henne lik Gud" (Gen 5,1) — detta är ett

huvudord i Tora" (*kēlāl gādōl battōrā*, GenR, ed. Theodor-Albeck, 236f). I ett par texter är detta yttrande traderat samman med ett parallellt dictum av R. Aqiba (c 50–135): "Du skall älska din nästa som dig själv" (Lev 19,18) är ett ännu större ord" (*kēlāl gādōl mimmennū*, GenR, loc cit). I dessa traditioner antydes att Ben Azzaj och R. Aqiba är överens om att budet om kärleken till nästan/medmänniskan är sammanfattningen av Toras etik. Skillnaden i uppfattning mellan de båda rabbinerna tycks vara den att Ben Azzaj motiverar denna åsikt med en referens till ett ord om gudsligheten hos människan och därmed anger att budet avser medmänniskan i allmänhet, medan R. Aqiba genom sin hänvisning till Lev 19,18 sätter kärleken till med-israeliten i centrum (det faktum att ett par källor anger utsagornas upphovsmän på omvänt sätt, spelar i denna förbindelse ingen roll, se ed. Theodor-Albeck, noter).

I Nya Testamentet, som ur judaistiskt perspektiv är en av den antika judendomens källskrifter, iakttar vi flera exempel på en motsvarande tendens att sammanfatta Toras etiska undervisning i tre, två eller till och med en huvudprincip.

En concentration av Toras etik till tre budord — parallellt med referensen till Mi 6,8 i b Mak 23a–24a — finner vi i ett Jesus-logion enligt Matt 23,23, enligt vilket Mästaren i sin kritik av de skriftlärda och fariséerna yttrar: "Ve er, skriftlärda och fariseer, ni hycklare som ger tionde av mynta och dill och kummin men försummar det viktigaste i Tora: rätt, barmhärtighet och tro[het]" (*...καὶ ἀφῆκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν*). Formuleringen antyder att Jesus här ansluter sig till en bland rabbinerna väl belagd distinktion mellan "lätta bud" (*mišwōt qallōt*) och "tungta bud" (*mišwōt h^amūrōt*, se t.ex. m Ab II,1; IV,2; y Qid I,58 [61b]).³⁶

På ett besläktat sätt sammanfattar Jesus vid ett annat tillfälle hela Toras etiska undervisning i två bud. I enlighet med Markus-evangeliets rapport — som delvis har paralleller i Matteus- och Lukasevangeliet — skall en viss laglärare, förmodligen från det fariseiska partiet (jfr Matt 22,34–40) en gång ha ställt Mästaren från Nasaret inför följande fråga: "Vilket är det viktigaste budet av alla?" (*ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων*).

Enligt Markus-versionen avgav Jesus detta svar: "Viktigast är detta (*πρώτη ἐστίν*): 'Hör, Israel, Herren vår Gud, Herren är en, och du skall älska Herren din Gud av hela ditt hjärta, av hela din själ, av hela ditt förstånd och av hela din kraft' (Deut 6,4f). Sedan kommer detta (*δευτέρα αὐτή*): 'Du skall älska din nästa som dig själv' (Lev 19,18). Något större bud än dessa finns inte (*μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν*)."
Den kommentar av den skriftlärde som i detta sammanhang traderas anger att denne fullt ut accepterar sammanfattningen: "Du har rätt, mästare! Det är som du säger: han är den ende, det finns ingen annan än han. Att älska honom av hela sitt hjärta, av hela sitt förstånd och av hela sin kraft och att älska sin nästa som sig själv, det är mer än alla brännoffer och andra offer" (Mark 12,28–31 [34]; jfr Matt 22,24–40; Luk 10, 25–27). Med andra ord: såväl Jesus som hans skriftlärde samtalspartner är överens om att Toras etik låter sig summeras i Shema^c med anslutande bud om fullkomlig kärlek till Gud samt i budet om nästan-kärlek — en uppfattning klart relaterad till de tidigare citerade av tannaiterna Bar Kapara, Ben Azzaj och R. Aqiba.

En uppsummering av hela Toras etik i ett enda bud finner vi på flera ställen i Nya Testamentet. Mest känd är väl den formulering som brukar gå under namnet "den gyllene regeln" så som den möter i Matteus' version av Jesu bergspredikan: "Allt vad ni vill att människorna skall göra er, det skall ni också göra dem — detta är Tora och profeterna" (*...οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*, Matt 7,12). På likartat sätt framhåller den forne medlemmen av det fariseiska partiet, Saulus från Tarsus, i sitt brev till den kristna församlingen i Rom att "kärleken är Tora i dess fullhet" (*πλήρωμα οὗν νόμου ἡ ἀγάπη*, Rom 13,10); och i sitt s.k. Galaterbrev säger han: "Hela Tora sammanfattas i detta enda bud: 'Du skall älska din nästa som dig själv'" (*ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται*, Gal 5,14; jfr även 6,2). I Jakobs brev, vars innehåll skulle kunna gå tillbaka till Jesu broder Jakob och som exponent för undervisningen i den äldsta Jerusalemsförsamlingen ha spritts till judiska kristna i diasporan före år 62, definierar författaren Lev 19,18 som "Toras kungsbud enligt skriften" (*νόμον... βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν*, Jak 2,8), en

formulering som skulle kunna antyda att författaren menar att den centrala ställning som Lev 19,18 har i biblisk etik är en position som tillägs detta bud av skrifterna själva.

Dessa uttryck för judisk kristendom under det första århundradet av vår tideräkning ger belägg för en tämligen enhetlig syn på möjligheten att sammanfatta Toras etiska undervisning, likaså för en tämligen enhetlig uppfattning rörande detta etiska centrum.

Det är därför inte överraskande att finna en motsvarande helhetsuppfattning företrädd inom den antika judendomen också före kristendomens framväxt. Det går inte att i detta sammanhang negligera den berömda anekdoten om R. Hillel, som traderats i förbindelse med behandlingen av diskussionspunkter mellan de hillelitiska och shammajitiska skolriktningarna. Enligt den form i vilken anekdoten bevarats i b Shab 31a skall en viss hedning en gång ha kommit inför R. Shammaj hazzaqen (c. 50 f Kr – 30 e Kr) och sagt: "Du får göra mig till proselyt, om du lär mig hela Tora, medan jag står på ett ben." R. Shammaj, som uppenbarligen kände sig pressad, sägs ha drivit bort mannen med våld. När emellertid samme hedning uppenbarade sig inför R. Hillel med denna fråga, skall han enligt traditionen ha fått följande tillmötesgående svar: "Vad du själv avskyr, skall du inte göra din nästa: detta är hela Tora; allt annat är kommentar till det; gå och fullgör det!" (*d'lk snj lhbrk l' t'bjd zw hj' kl htwrh kwlh w' jdk pjrws' hw' zjl gmwr*). Vare sig R. Hillels svar skall uppfattas som en hänvisning till kärlek mot nästan/israeliten (vilket termen *hāber* skulle kunna antyda) eller som en referens till allmän människokärlek (jfr Tob 4,15), är själva huvudsaken entydig: Toras etik låter sig sammanfattas; dess centrala bud är kärleksbudet.

De anförda, ytterst elementära exemplen på diskussionen i den antika judendomen angående möjligheterna att finna en etisk medelpunkt i Tora pekar tillsammans i riktning av ett bipolärt centrum: Toras etik kan uppsummeras i budet om fullkomlig gudskärlek (enligt Deut 6,4f; Am 5,4; Hab 2,4; Ordpsr 3,6) och i budet om kärlek till nästan/medmänniskan (enligt Lev 19,18; Gen 5,1 etc.).

3.2. Den antika synagogans liturgiska centrum

Våra kunskaper om den synagogala liturgin i den antika judendomen är starkt fragmentariska. Vi måste vänta ända till geonernas tid, innan vi stöter på den äldsta fullständiga ordningen för synagogliturgin under vardagar, sabbater och högtidsdagar genom hela året. Den äldsta ordningen, *Sedær Rab 'Amrām Gā'on* från 800-talet, är på grund av många senare interpolationer i bönetexterna källkritiskt besvärlig att använda, även om dess generella bild av liturgins struktur förefaller tillförlitlig.³⁷ Textmässigt befinner vi oss på säkrare grund, om vi vänder oss till *Kitāb jāmi' aš-šalawāt wat-tasābih* ("Sammanställning av de [synagogala] bönerna och lovprisningarna") utav R. Sa'adja b. Josef Gaon (882–942).³⁸ Ett studium av denna geoniska kompilation, mest känd under beteckningen *Siddūr Rab Sa'adja Gā'on*, visar bl.a. att de speciella hymner för Shabu^cot som kallas *'azhārōt* ("undervisningar") innehåller hela samlingen av 613 Tora-bud snillrikt fördelad under vart och ett av dekalogens tio bud.³⁹ Själva denna idé att samla upp Toras alla bud i dekalogen finner vi utvecklad redan hos Philo Judaeus (c. 20 f Kr–50 e Kr), vars *De specialibus legibus* fördelar de bibliska buden under dekalogens skilda ord.

Om nu dekalogen i den antika judendomen verkligen betraktades som en sammanfattning av alla de 613 buden i Tora, är det märkligt att den inte framstår som en central del av synagogliturgin så som denna avspeglas i den rabbinska och geoniska litteraturen. Tvärtom säges det uttryckligen i ett dictum av Rab Juda bar Ilaj (mitten av 2. årh.) i Samuel haqqaṭans namn (början av 2. årh.): "Också utanför [Jerusalem/templet] önskade folk recitera på samma sätt [dekalogen före Shema^c], men det hade redan fallit ur bruk på grund av knorrande från *mīnīm*" (*'p bgbwljn bqšw lqrw' kn 'l' škbr b'lw' mpnj tr'wm' hmjnjn*, b Ber 12a). I samma Babli-kontext finner vi också en barajta av likartad innebörd: "R. Natan [habbabli, mitten av 2. årh.] säger: Man önskade göra det [recitera på samma sätt] utanför [Jerusalem/templet], men det hade redan fallit ur bruk på grund av insinuationer från *mīnīm*" (*bgbwljn bqšw lqrwt kn 'l' škbr b'lw' mpnj tr'wmt hmjnjn*). Dessa uppgifter kompletteras genom ett yt-

trande av R. Mattena och R. Samuel (två babyloniska amoraïm under 3. årh.); de hävdar enligt j Ber 1,8f (3c) att det inte skulle vara riktigt att recitera dekalogen i den dagliga liturgin "på grund av knorrande från *mīnīm* — för att de inte skall påstå att endast dessa [tio bud] blev givna till Mose på Sinai".⁴⁰ Utan att här kunna gå in på frågan om identifikation av *mīnīm*,⁴¹ tycks dessa texter ge belägg för en attityddifferens mellan å ena sidan palestinensiska/babyloniska judar och å andra sidan de hellenistiska judarna, speciellt i Egypten, som bevarade recitationen av dekalogen före Shema^c i liturgin fram till början av 1200-talet.⁴²

Ett stort antal nytestamentliga texter (bl.a. Matt 14,5; Mark 7,10; Ef 6,2; Matt 19,18f; Mark 10,19; Luk 18,20; Matt 5,21; Jak 2,11; Rom 13,9; Matt 5,27; Rom 7,7) antyder att såväl Jesus som apostlarna uppfattade dekalogen som en centraltext i Tora — en mer omfattande summa av Tora än Deut 6,4f och Lev 19,18. Vi vet också att Toras ceremoniellagar av den unga kyrkan betraktades som uppfylld av Jesus från Nasaret som Israels Messias, så att dessa bud inte skulle behöva tynga de icke israelitiska kristna. En sådan uppfattning av Tora var givetvis ägnad att uppfattas som ett allvarligt hot mot något för judendomen konstitutivt: uppenbarelsen av hela Tora för Mose på Sinai.

Det är antagligen i en spänningsfylld kontext av detta slag vi har att förstå uppkomsten av idén att alla de 613 buden fanns skrivna på lagtavlorna i utrymmet mellan själva de tio orden i dekalogen, den idé som har fått en så skön utgestaltning i midrashen till Höga Visan: "Ḥananja, brorson till R. Joshua [en av Rabban Joḥanan b. Zakkajs fem främsta lärjungar], sade: Mellan varje budpar skrevs Toras sektioner och minutiae. När R. Joḥanan [d. 279?] under sitt studium av Skriften kom till denna vers "besatta med krysoliter" [HV 5,14] brukade han säga: Jag måste tacka R. Joshuas brorson för denna lärdom: just som det i havet mellan varje stort par av vågor finns små vågor, var Toras sektioner och minutiae skrivna mellan varje enskilt ord och det följande" (V,14,2; jfr spec. LevR XXIV,5, där två rabbiner från 3. årh. ger var sin motivering till recitationen av Lev 19 i liturgin, först R. Hija: "eftersom majoriteten av Toras principer är upphängd där"

(*mipp^enē šærob gūfē tōrā t^elūjīn bāh*); därefter R. Levi "eftersom de tio budorden rymms där" (*mipp^enē šæ^{ca}šæraet hadd^ebārōt k^elūlīn b^etōkāh*, ed. Mirkin, VIII,58).

Emellertid, under en epok då det inte fanns behov för apologetiska uttryck av denna art, intog dekalogen realiter en central plats i synagogans liturgi. Att detta var fallet erfar vi otvetydigt i m Tam V,1, där det bl.a. heter: "Man reciterade de tio budorden, Shema^c etc." (*qār^eū cašæraet hadd^ebārīm, š^ema^c...*, ed. Albeck, vol. 5, 304). Men dekalogens centrala ställning i liturgin också utanför templet, dvs. i synagogorna och i hemmen, kan bestyrkas på flera sätt. Så finner vi i den välkända Papyrus Nash, som möjligen härrör från hasmoneertiden, en dekalogtext kombinerad med första delen av Shema^cs inledande stycke (med Septuagintas inledning), tydligen, som E. Würthwein anger, "from a liturgical, devotional, or instructional collection".⁴³ Vi kan i denna förbindelse också tänka på den kapsel till huvudtefillin från Qumran (10Q Phyl 1-4), som Y. Yadin förvärvade 1969, där vi finner dekalogen och de tre tefillin-texterna (Ex 13,1-10; Ex 13, 11-16; Deut 6,4-9). Detta fynd bör tolkas i ljuset av Sifre Deut 4,6, där skälen till att dekalogen togs bort också från tefillin diskuteras — skäl som torde böra betraktas som efterrationaliseringar, medan de egentliga orsakerna av allt att döma är desamma som i frågan om den offentliga liturgin.⁴⁴

Det är troligt att dekalogen av apologetiska skäl miste sin centrala plats i liturgi och privat andakt någon gång efter 70 eller 135 e Kr, "als die Rabbinen ihre Autorität durchzusetzen trachteten, ihnen allein schon dieser innerjüdische Sachverhalt genügen konnte, um den Dekalog aus der *Š^ema^c*-Rezitation herauszunehmen" (J. Maier).⁴⁵

Om vi sålunda har alla skäl att förmoda att dekalogen under Andra templets tid fungerade som en Tora-sammanfattning såväl i tempelliturgin som i synagogans gudstjänst och den privata bönen, är det ännu tydligare att Shema^c på motsvarande sätt fungerade som ett konfessionellt centrum, som den antika judendomens grundläggande liturgiska bekännelse. Redan under Andra Templets tid har recitationen av Shema^c tillmätts fundamental betydelse. Av m Tam V,1 erfar vi att Shema^cs tre delar reciterades i tempelliturgin

(dvs. Deut 6,4–9; Deut 11, 13–21; Num 15,37–41), närmare bestämt omedelbart efter dekalogen. Denna recitation föregicks av en *b^erākā*, senare identifierad med *ʿah^abā rabbā* (b Ber 11b) och följdes av *ʿe^emēt w^ejassīb*. Mishna antyder också att det var en sådan länge etablerad praxis att recitera Shema^c i morgon- och aftonliturgin. Det framgår bl.a. av m Ber I,3, där olika uppfattning om *hur* Shema^c skall reciteras blir föremål för diskussion. I den därmed förbundna utläggningen i b Ber 13b (jfr b Suk 42a) visar det sig vidare att man i den antika judendomen fäste en speciell vikt vid Shema^cs inledning. Historiskt kan utvecklingen av Shema^c-recitationen alltså ha följt den gång som L. Jacobs skisserar: 1. läsning av inledningsversen; 2. läsning av första avsnittet (Deut 6,4–9); 3. läsning av alla tre avsnitten samt *ʿe^emēt w^ejassīb* och *ʿah^abā rabbā*; 4. tillägg av övriga *b^erākōt*.⁴⁶ Av dessa fyra stadier torde de tre första tillhöra Andra Tempelns tid.

Det är därför bara naturligt att också Nya testamentet ger belägg för Shema^c-bekännelsens absolut centrala position i Tora (Mark 12,28–38 med par.; jfr bl.a. Jak 2,19f; 1 Kor 8,5f).

Men medan insinuationer och för rabbinisk ortodoxi kätterskt bruk av dekalogen ledde till att en liturgisk centraltext gradvis försvann från liturgin, kunde ingenting hota Shema^cs fundamentala position i den synagogala liturgin; tvärtom förblev Shema^c ett uttryck för det innersta i judendomen, ett uttryck som samtidigt blev en front mot skilda heresier. Ur hermeneutisk synvinkel avgörande är emellertid att judisk liturgi i antiken hade utvalt dekalogen och Shema^c som sammanfattningar av Toras innehåll.

3.3. Kanoniseringsprocessens teologiska medelpunkt

Vi skall också stanna inför en tredje sektor, inom vilken vi skall söka efter den hebreisk-aramaiska bibelkanons teologiska centrum enligt antik judendom: själva de bibliska skrifternas kanoniseringsprocess. Inkluderandet av vissa heliga skrifter i kanon och exkluderandet av andra har givetvis inte skett på måfå utan mot bakgrund av en teologisk helhetskonception. Är det möjligt att finna

den ursprungskristall, kring vilken kanoniseringsprocessen initieras och fullbordas?

Den gängse terminologin vad gäller den antika judendomens treledade kanon — *Tōrā*, *N^ebīʿīm* och *K^etūbīm* — tillskrivs traditionellt Rabban Gamaliel II (c. 90 e Kr). Men föreställningen om en kanon i tre delar kan spåras åtminstone tillbaka till 2. årh. f Kr. Författaren till Lukasevangeliet tillskriver Jesus ett ord om "Mose lag, profeterna och psalmerna" (Luk 24,32.44). Flavius Josephus (c. 30–100 e Kr) talar om "fem Moseböcker", "profeterna" och "de övriga böckerna" (*Contra Apionem* I,39–41). Philo Judaeus (c. 20 f Kr–c 50 e Kr) är förtrogen med Tora samt "profeterna och psalmerna samt övriga skrifter" (*De vita Contemplativa* XXV). Författaren till 2 Mack talar om "Tora", "kungar och profeter, Davids skrifter..." Ben Siras sonson refererar uttryckligen till "Tora och profeterna och de andra som följde dem" i prologen till Syraks bok (c. 132 f Kr), och Ben Sira själv (c. 180 f Kr) hänvisar till "den Högstes Tora", "de gamles vishet" och "profetiorna" (Syr 39,1). Det sammantagna vittnesbördet av dessa källor gör sannolikt att den tredje delen av kanon Hagiographa, inte gick under en bestämd beteckning under Andra Tempelns tid. Det antyder också att denna tredje del erhöll kanonisk status och avgränsning betydligt senare än profetböckerna.

Vi vet inte när den tredje kanondelen fixerades. Enligt traditionell uppfattning skedde detta först under Jabne-perioden, kanske under decennierna närmast före och närmast efter år 100 e Kr.⁴⁷ Man bör emellertid observera att de diskussioner rörande Pred, HV och Ester, som vi finner i rabbinisk litteratur, väsentligen belägger försök av vissa rabbiner att avlägsna dessa böcker från kanon. Vi finner aldrig någon argumentering för att inkludera icke-kanoniska skrifter. Detta skulle kunna tas till intäkt för att Sid Z. Leiman kanske har rätt, då han hävdar att den treledade kanon var avslutad redan under tidig mackabeertid, "perhaps circa 150 B.C.E."⁴⁸

Vad beträffar kanoniseringen av profeterna, måste den ha inträffat avsevärt tidigare, måhända, som man traditionellt anser, redan under perioden för persisk överhöghet. En sådan uppfattning vinner stöd av det faktum att 1–2 Krön kommit att föras till *K^etūbīm*

och inte som supplement till 1-2 Sam och 1-2 Kon i *N^ebī'im*, något som tyder på att den andra kanondelen avgränsats innan 1-2 Krön upptogs i kanon. På likartat sätt blev inte heller Daniels bok — som erhållit sin nuvarande form först under 160-talet f Kr — inkluderad i *N^ebī'im*, trots att Daniel uppfattas som profet (jfr b Sanh 94a). Inte heller finner vi i de egentliga profetskrifterna någon hänvisning till det persiska rikets nedgång. Avslutningen av profetkanon kan möjligen också sättas i förbindelse med den tradition, som i rik variation representeras i flera rabbiniska källor (t.ex. t Soṭ XIII,2; b Soṭ 48b; Jom 9b; Sanh 11a): den gudomliga "anden" upphörde att vara verksam i Israel efter Haggais, Sakarjas och Malakis död. Ja, det är faktiskt inte osannolikt att de avslutande verserna i Malakis bok (Mal 3,22-24) i själva verket är en epilög till hela profetkanon, en epilög som också rymmer ett hopp om en slutlig förnyelse av profetian i Israel (jfr 1 Mack 4,45; 14,41; 1Q S IX,11). Det bör noteras att i Talmudim (j Ta^can II,1 [65a]; b Jom 21b) framstår frånvaro av profetia som ett kännemärke på Andra Templets tid i motsättning till det Första Templets.

Om vi får anta att avgränsningen av *N^ebī'im* ägt rum på 300-talet, vad är då att säga om själva Pentateuken? Det råder givetvis ingen tvekan om att de fem Moseböckerna, som inom judendomen ständigt har betraktats som icke endast profetiskt inspirerade — Moses framstår som profeten par excellence — utan också som speciellt heliga och vördnadsbjudande, en gång i tiden ensamma utgjort den hebreiska bibelkanon. Man bör beakta att när de alexandriska judarna vid mitten av 3. årh. fann det behövt att översätta de heliga skrifterna till grekiska, avsåg företaget ursprungligen endast Pentateuken. På motsvarande sätt tog samaritanerna vid skilsmässan från kultmenigheten i Jerusalem — sannolikt vid slutet av 4. årh. — endast med sig de fem Moseböckerna. Tänkvärt är också att Kronisten kring 400 f Kr flitigt refererar till "Moses Tora". Sådana vittnesbörd i förbindelse med de uppgifter som ges i Esr och Neh pekar i riktning av att Tora hade blivit samlad och kanoniskt fixerad senast på Esras tid; jfr spec. Neh 8-10, som rapporterar att Esra själv läste från "Moses Tora" och ålade folket att hålla dess bud under den sto-

ra sammankomst som hölls någon gång runt 458 f Kr.⁴⁹

Det intressanta är emellertid att vi i 2 Kon 22-23 (och 2 Krön 34) finner uppgifter som gör gällande att det redan på kung Josias av Juda tid (640/39-609/08) existerade en "Tora-bok". I dessa båda kapitel framställs Josias kultiska reform som ett drama i fyra akter.

Den första akten skildrar hur översteprästen Hilkia i Herrens hus upptäcker "Tora-boken" (*sefær hattōrā*, 22,8). Boken förs senare till kungen, som ställd inför denna boks ord river sönder sina kläder i sorg över sin och folkets olydnad och söker råd hos sina förtrogna. Man vänder sig till profetissan Hulda, som förmedlar två orakel: ett om kommande olycka över folket, ett om förskoning för konungen på grund av hans botfärdighet.

Den andra akten visar kung Josia i Herrens hus, där han föreläser för folket ur den upptäckta Tora-boken, nu betecknad som "Förbunds-boken" (*sefær habb^erūt*, 23,2). Därpå förpliktar sig kung och folk att följa bokens undervisning. Här är det inte — som påvisat av bl.a. E. Kutsch, L. Perli och E. Wächter⁵⁰ — frågan om ett egentligt förbundsslutande utan om en dtr formulerad "Verpflichtung Israels".

Den tredje akten beskriver de konkreta åtgärder som beledsagar Josias kultiska reform 621 f Kr: fjärmandet av föremål och representanter för främmande kult, vare sig av assyriskt eller kanaaneiskt ursprung, och renandet och centraliseringen av JHWHs kult.

Den fjärde och avslutande akten beskriver firandet av den första påskhögtiden samma år som den allmänna reformen (se 2 Kon 23, 21-24).

Trots att, som bl.a. G. Fohrer påpekat,⁵¹ vare sig Jeremia eller Hesekiel bär vittnesbörd om en josiansk reform av sådana dimensioner, och trots att vi positivt vet att folkreligiositeten levde vidare i Israel vid sidan av den angivet centraliserade och renade JHWH-kulten, finns inga skäl att betvivla historiciteten i huvuddragen av de åtgärder som beskrivs i 2 Kon 22-23.⁵²

Vilken var då den konkreta bakgrunden till dessa åtgärder? Det är väl känt att JHWH tidigare dyrkades vid skilda helgedomar i Is-

rael och Juda. Så erfar vi bl.a. att kung Rehabeam i Israel (932/931–916/915) inte endast lät uppställa två guldkalvar i respektive Betel och Dan — representerande den Gud som hade fört Israel ut ur Egypten — utan ”han uppbyggde också offerhöjdshus och gjorde till präster allahanda män ur folket” (1 Kon 12,31). En rad andra texter pekar likaledes i riktning mot en starkt decentraliserad JHWH-kult (t.ex. 2 Sam 15,7; Gen 12,6; 28,10ff; 1 Sam 7,16; 9,12; 14,35; Dom 6; 2 Sam 24,25; 1 Kon 3,2ff; 15,14). Samma vittnesbörd avlägger för övrigt också den gamla altarlagen i Förbundsbooken (Ex 20,24–26). Och även om det finns skäl att anta att vissa helgedomar — såsom de i Silo, Betel, Gilgal och Gibeon — under vissa tider intog en särställning, finns inga klara belegg för en tidig amfiktyoni med centraliserad gudsdyrkan.⁵³

Det finns i dag en tilltagande tendens att se både Hiskias och Josias reformsträvanden i en politisk kontext. De båda reformerna framstår inte minst som strävanden att markera och styrka nationellt och religiöst oberoende i Juda visavi assyriskt inflytande.⁵⁴

Det salomoniska templet i Jerusalem måste ha erbjudit en speciellt lämplig centralpunkt för en naturlig kombination av politiska och religiösa enhetssträvanden. Redan 722 hade Israels rike med alla dess av religiös synkretism präglade kultplatser upphört att erbjuda ett reellt alternativ för kultisk centralisering, och under den svåra tid två decennier senare, då Juda upplevde hotet från Sanheribs arméer, proklamerade profeten Jesaja att ”liksom fågeln breder ut sina vingar, så skall JHWH Sebaot beskärma Jerusalem” (Jes 31,5; se hela kontexten, v. 4–9). Och gradvis fortsatte Jerusalem-helgedomen att öka i betydelse.

Av allt att döma var det också i Jerusalem som ”the Deuteronomic School” hade sin tyngdpunkt. Visserligen var det i tidigare forskning — influerad främst av A. Alt⁵⁵ — en utbredd uppfattning att det centrala innehålllet i Deuteronomium, inklusive de dtn lagarna, ledde sitt ursprung till Nordriktet, kanske i synnerhet under Jerobeam II:s tid (784/783–753/752), och visst framstår det fortsatt som sannolikt att en del för-dtn material i nuvarande Deuteronomium verkligen härrör från Israel i norr. Likväl dominerar i dagens forskning bilden av Deuteronomiums

ytterst komplexa karaktär: med *håkmä*-material, förbundsforeställningar (förmodligen assyriskt influerade), sektioner präglade av en militant anda, sektioner styrda av humanitära tendenser och, framför allt, en grundläggande syn på JHWH som den ende Guden med alla denna uppfattnings teologiska konsekvenser och krav på enhetlighet och centralisering av denne Guds kult i Jerusalem. I synnerhet under 1970-talet växte så den uppfattning i styrka att samlandet, reviderandet och utgivandet av detta mångsidiga material till en *Sefær hattōrā* i själva verket genomfördes av en skola av skriftlärd och ämbetsmän i nära anknytning till hovet i Jerusalem — en tes som främst är knuten till namn som M. Weinfeld,⁵⁶ C.M. Carmichael,⁵⁷ G. Braulik,⁵⁸ D.W. Skweres⁵⁹ och H.D. Preuss.⁶⁰ Det är rimligt att anta att denna ”skolas” strävanden ledde fram till en första, grundläggande dtn sammanställning redan under kung Hiskias (715/714–697/696) och hans son Manasses (697/696–642/641) regeringstid och att denna sammanställning i en tämligen tidig version verkligen utgjorde den *Sefær hattōrā* som blev programmatisk i Josias reformation.

Under den tid som förflutit sedan W.M.L. de Wette 1805 skrev sin berömda *Dissertatio* om Deuteronomium, där han kombinerar en antagen Urform av Deut med den *sefær hattōrā* som vägledde kung Josias reform,⁶¹ har mycket forskningsarbete utförts i akt och mening att avgränsa det material som kan ha ingått i Urdeuteronomium och att definiera de texter som gradvis tillkommit fram till Deuteronomiums nuvarande form — på senare tid inte minst R.P. Merendino,⁶² G. Nebeling⁶³ och G. Seit.⁶⁴ Någon mer detaljerad enhetlighet i uppfattning har emellertid inte varit möjlig att nå, inte ens med hjälp av data⁶⁵ eller statistik.⁶⁶ Icke desto mindre är det uppenbart att man kan tala om en relativ consensus i så måtto att vi inte har att räkna med ett antal editioner av äldre och yngre Deuteronomium-samlingar men att vi snarare tvingas formulera en eller annan *Ergänzungshypothese* — så senast H.D. Preuss.⁶⁷

Det i vårt sammanhang betydelsefulla är nu att Deut 6,4–9 i forskningen mer och mer står fram som en i Deut mycket gammal text, ja, som en sannolik inledning till en tidig Urdeuteronomium — i detta avseende har

Hempels, Puukkos, Hölschers, Österreichers och Alts äldre studier bekräftats av nyare undersökningar av P.K.D. Neumann⁶⁸ och F.G. López.⁶⁹ Det är med andra ord sannolikt att Deut 6,4–9 (.20–24) på ett inledande sätt direkt har anknutit till Deut 12,13ff., så att den grundläggande bekännelsen till JHWHs enhet också textuellt har varit förbunden med kraven på centralisering, och därmed sammanhängande rening av kulten.

Om det finns litterärkritiska skäl att anta att Deut 6,4ff. i själva verket konstituerar något av en utgångspunkt för en Urdeuteronomium på Hiskias tid och givetvis ett konfessionellt centrum för *Sefer hattōrā* på Josias tid, så är det inte mindre rimligt att tänka sig Deut 6,4ff som *den* fundamentala teologiska föreställning kring vilken den dtn och dtr "skolan" också i fortsättningen låtit Deuteronomium växa fram (jfr H.D. Preuss' ord om Deut 6,4 som "der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Buches").⁷⁰

Utifrån en rad historiska, formkritiska och teologiska iakttagelser finns det vidare anledning att anta att de bärande föreställningarna i Deuteronomium — det unika förhållandet mellan JHWH, den ende Guden, och Israel, det enda av honom utvalda folket, med mötesplats i den till Jerusalems helgedom centraliserade kulten med alla dess konsekvenser — gradvis har kommit att bilda inte endast den teologiska medelpunkten i det framväxande dtr historieverket (Deut 1–2 Kon 25) och därmed sannolikt förbundna dtr överarbetningar av material i bl.a. Jeremia, Amos, Hesekiel och Mika utan också det djupast liggande teologiska centrum i hela den hebreisk-aramaiska bibelkanon, så som det med betydande accentförskjutningar framhållits i senare undersökningar av bl.a. J. Schreiner,⁷¹ S. Loersch,⁷² S. Herrmann,⁷³ G. Braulik⁷⁴ och S. Wagner.⁷⁵ De båda andra, äldre dokument i biblisk kontext, som tydligt är präglade av en bestämd "teologi" — det prästerliga verkets grundskrift (P^G) och Deutero-Jesaja, är båda teologiskt yngre än Deuteronomium. Det är också i Deuteronomium som vi har bevarat den dtr *Wortlautsformel* — "inte lägga till" och "inte ta bort" (Deut 4,2; 13,1) — och mycket talar för att S. Herrmann har rätt, när han hävdar att "das klassische Prinzip der Kanonbildung hier seinen ersten ausdrücklichen Nieder-

schlag findet".⁷⁶ Det är rimligt att räkna med att den teologiska helhetssyn som ligger till grund för Deuteronomium också är den hermeneutiska utgångspunkt kring vilken den hebreisk-aramaiska bibelkanon gradvis utkristalliseras. En hypotes av denna räckvidd kräver naturligtvis en långt utförligare argumentering än vad det här är möjligt att ge.

4. Avslutande synpunkter

Om det är riktigt att man i den antika judendomen menade sig kunna sammanfatta de heliga skrifternas etiska undervisning i ett bipolar centrum — den fullkomliga kärleken till Gud (Deut 6,4f; Am 5,4; Hab 2,4; Ordspr 3, 6) och till nästan/medmänniskan (dekalogen; Lev 19,18; Gen 5,1); om det vidare är riktigt att den synagogala liturgin åtminstone fram till Jerusalems förstöring 70 e Kr var uppbyggd kring en motsvarande bipolar stomme (Shema^c och dekalogen); och om det slutligen är riktigt att teologin i Deuteronomium (centrerad kring Shema^c, Deut 6,4ff., och senare kompletterad mot ett däremot svarande etiskt centrum, dekalogen, Deut 5,6–21) är det teologiska fundamentet i framväxten av bibelkanon, då förefaller det inte totalt ogrundat att hävda att biblisk hermeneutik för alla tider har en medelpunkt, som inte under några omständigheter med rätta låter sig åsidosättas.

När vi tidigare stannade inför den antika judendomens hermeneutik fann vi att rabbinerna i många avseenden framstår som goda uttolkare, som exegeter med solid filologisk exeges. Men vi fann också att de som ansvariga religiösa ledare tvingades lägga in sitt folks och sin egen situation i uttolkningen ända till den grad, som Rabban Gamaliel II anger i sina berömda ord: "I varje generation åligger det envar att betrakta sig själv som om han hade dragit ut ur Egypten, eftersom det heter: 'Och du skall på den dagen berätta för ditt barn och säga, vad Herren gjorde för mig, när jag drog ut ur Egypten'" (Ex 13,8; m Pes X,5). Också när rabbinerna driver sin hermeneutik i en sådan existentiell riktning eller finner sig nödsakade till härresande filologiska eller homiletiska utläggningar för att möta samtidens behov efter vägledning, har

deras dynamiska hermeneutik sina gränser, sina klara definitioner. Den sker trots allt ingalunda på måfå, inte i ett religiöst, konfessionellt eller etiskt vacuum. Deras dynamiska uttolkning går aldrig utöver eller emot tron på en levande, ständigt verksam Gud, aldrig emot de etiska regler som sammanfattats i dekalogen, aldrig emot föreställningen om Israels speciella roll och kallelse i världen. Denna bekännelse, som med sina många konsekvenser sannolikt varit katalysatorn i de heliga skrifternas kanoniseringsprocess och i den judiska liturgins framväxt, den var också i alla avseenden vägledande och reglerande i rabbinernas fortsatta strävan att avvinna de gammalisraelitiska texterna ett budskap till deras egen tid.

I mötet mellan den rabbiniska hermeneutiken av igår och judendomens/kyrkans hermeneutiska bemödanden av idag förefaller det inte endast rätt utan också nödvändigt att frammana den djupaste förutsättningen för gårdagens hermeneutik: gudstron, gudsfolksetiken och gudsfolkskallelsen. Denna förutsättning skulle möjligen kunna tjäna som ett slags korrektiv eller riktmärke också i

dagens hermeneutiska diskussion — å ena sidan som en yttersta gränslinje, å andra sidan som en central inspiration. Där t.ex. en materialistisk hermeneutik bortser från den grundläggande bibliska gudstron, där är den renodlad intolkning. Där en existentiell approach leder dithän att Israels heliga skrifter endast blir en mörk och negativ bakgrund, en antites till vår egen verklighet, där har man inte rätt att tala om utläggning. Där en strukturalistisk tillämpning eller en befielse-teologisk applicering åberopar sig på Israels bibel utan att vilja ha med dess israelitiska struktur och *Sitz im Leben* att göra, där råder inget annat än intolkning.

I det läget är det konsekventare att säga att Israels profetiska skrifter bara har ett religionshistoriskt intresse, på samma sätt som mängden av likartade texter från den antika Främre Orienten. Säger man det, så har man samtidigt löst det djupaste bibelhermeneutiska problemet och står på sin höjd inför ett historiskt, filologiskt och exegetiskt problem. Men då har man också tagit bort grunden under såväl synagogan som kyrkan.

NOTER

* Bearbetad version av föredrag hållet vid Sällskapet för judaistisk forskning årsmöte i Lund den 29 april 1984.

1. R.E. Palmer, *Hermeneutics*, Evanston 1969, 33ff.
2. Se inledningsvis G. Ebeling, *Hermeneutik*, *RGG*³, vol. 3, 1959, 242ff.; vidare de arbeten som nämns nedan i not 6.
3. Gunnewegs arbete är vol. 5 i ATD Ergänzungsreihe, Stuhlmachers är vol. 6 i NTD Ergänzungsreihe; båda utgivna i Göttingen.
4. *Encounter with the Text: Form and History in the Hebrew Bible*, ed. M. Buss. Philadelphia & Missoula 1979 (SBL Semeia Supplements 8).
5. O. Kaiser, *Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments. Gesammelte Studien zur Hermeneutik und zur Redaktionsgeschichte*. Zu seinem 60. Geburtstag... hrsg. von V. Fritz — K.-F. Pohlmann — H.-Chr. Schmitt, Göttingen 1984.
6. G. Fohrer et al., *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik*, Heidelberg³ 1979, 13. Den terminologiska klarheten vad avser biblisk "hermeneutik" framgår bäst av jämförelser mellan inriktningar och metoder i kristna bibelhermeneutiska

studier från 1970 och framåt; följande viktigare bidrag kan nämnas: R.E. Murphy, *Christian Understanding of the Old Testament*, *Theology Digest* 18, 1970, 321–332; U. Gross, *Die biblische Hermeneutik*, *Franciskanische Studien* 53, 1971, 71–88; J.P. Michael, *Ist die Biblexegese am Ende?*, *Anzeiger für die kath. Geistlichkeit* 80, 1971, 351–354; R. Sand, *Hermeneutische Prinzipien des Offenbarungsverstehens bei Rudolph Bultmann*, i J. Ernst, ed., *Schriftauslegung...*, Paderborn 1971, 151–175; R. Schmid, *Die christlich-jüdische Auseinandersetzung um das Alte Testament im hermeneutischer Sicht*, Zürich 1971 (Schriften zur Judentumskunde 1); P. Stuhlmacher, *Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegese*, *ZNW* 63, 1972, 18–26; E.-W. Kohls, *Grenzen und Problematik der neueren Hermeneutik*, *ThZ* 29, 1973, 20–39; R. Proulx, *Exégèse biblique et herméneutique*, *Science et Esprit* 25, 1973, 191–208; M. Ashcraft, *Response to Carl F.H. Henry, "Are We Doomed to Hermeneutical Nihilism?"*, *Review and Expositor* 71, 1974, 217–223; M. Dubois, *What a Christian May Expect from a Jewish Reading of the Bible*, *Christian News from Israel* 24, 1974, 170–174; C.F.H. Henry, *The Interpretation of the Scriptures:*

- Are We Doomed to Hermeneutical Nihilism?, *Review and Expositor* 71, 1974, 197–215; *idem*, A Postscript: Reply to Morris Ashcraft, *ibid.*, 225–227; A. Alonso-Schökel, Hermeneutical Problems of a Literary Study of the Bible, *VTSuppl* 28, 1975, 1–15; P. Ricœur, La tâche de l'herméneutique, i F. Bovon–G. Rouiller, eds., *Exegesis*, Neuchâtel 1975, 179–200; *idem*, Herméneutique philosophique et herméneutique biblique, *ibid.*, 216–228; W. Vischer, Remarques sur quelques aspects modernes du problème de l'herméneutique, *Études Théologiques et Religieuses* 50, 1975, 203–216; J. Packer, Hermeneutics and Biblical Authority, *Themelios* 1, 1975–1976, 3–12; H. Lindner, Wiederspruch oder Vermittlung? Zum Gespräch mit G. Maier und P. Stuhlmacher über eine biblische Hermeneutik, *Theologische Beiträge* 7, 1976, 185–197; H. Riedlinger, Buchstabe und Geist. Vom Weg der geistlichen Schriftauslegung in der Kirche, *Communio* 5, 1976, 393–405; G. Maier, Einer biblischen Hermeneutik entgegen? Zum Gespräch mit P. Stuhlmacher und H. Lindner, *Theologische Beiträge* 8, 1977, 148–160; J. Sandys-Wunsch, On the Theory and Practice of Biblical Interpretation, *JSOT* 3, 1977, 66–74; F.J. Schierse, Ziele und Wege christlicher Schriftauslegung, *Geist und Leben* 50, 1977, 194–208; P. Stuhlmacher, Biblische Theologie und kritische Exegese, *Theologische Beiträge* 8, 1977, 88–90; G. Maier, *Wie legen wir die Schrift aus?*, Giessen-Basel 1978; F.F. Bruce, The Theology and Interpretation of the Old Testament, i G.W. Anderson, *Tradition and Interpretation* Oxford 1979, 385–416; B. Lang, Der Exeget zwischen historischer Distanz und theologischer Mitverantwortlichkeit, *ThQ* 159, 40–43; P. Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik, *Theologisches Jahrbuch* 1979, 95–114; N.A. van Uchelen, Bijbeluitleg volgens de zg. „Amsterdamse School”..., *Gereformeerde Theologisch Tijdschrift* 79, 1979, 201–214; D.A. Carson, Hermeneutics: A Brief Assessment of Some Recent Trends, *Themelios* 5/2, 1980 1–20; J. Kremer, Alte, neuere und neueste Methoden der Exegese, *Bibel und Liturgie* 53, 1980, 3–12; R.A. Mason, Old Testament Interpretation Today, *The Baptist Quarterly* 28, 1980, 263–275; I. Howard Marshall, How do we Interpret the Bible Today?, *Themelios* 5/2, 1980, 4–12; P. Pokorný, Das Wesen der exegetischen Arbeit, *Communio Viatorum* 23, 1980, 167–178; P. Ricœur, Herméneutique et sémiotique, *Centre protestant d'études et de documentation*, *Suppl. au bulletin de nov. 1980*, I–XIII; G. Strecker, Historische Kritik und „neue Exegese”, *Communio Viatorum* 23, 1980, 159–166; P. Stuhlmacher, Zum Thema „Hermeneutik”, *Communio Viatorum* 23, 1980, 179–184; G. Wanke *et al.*, *Bibel*, *TRE* 6, 1980, 8–93, spec. 48ff.; W.J. Hollenweger, Eine andere Exegese, *Verkündigung und Forschung* 26/2, 1981, 5–24; M.J. Mulder, Der Wert der altjüdischen Exegese für die christlich-exegetische Arbeit, *Judaica* 37, 1981, 129–147; C. René Padilla, The Interpreted Word: Reflections on Contextual Hermeneutics, *Themelios* 7/1, 1981, 18–23.
7. Se t.ex. H.-J. Kraus, Das Thema „Exodus”, *EvTh* 31, 1971, 608–623; W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1972², 16–20 (här vidare litt.).
 8. En lättillgänglig demonstration av denna problematik ger H.W. Wolff i sin analys av Amos-bokens tillkomst, *Dodekapropheton 2, Joel und Amos* (BKAT XIV/2), Neukirchen-Vluyn 1975², 129–138.
 9. En elementär inledning ges i G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, London 1981.
 10. Litteraturen är i det närmaste oöverskådlig; god hjälp att finna hermeneutiskt relevanta studier finner man dock enklast i specialbibliografierna, främst C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* 1, BZAW 76, 1957; 2 BZAW 89, 1965; supplerad av H. Stegemann, *ZPDV* 8, 1967, 95–101; samt J.A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, Missoula 1977 (SBL, SBS 8), spec. 110f.
 11. En första inledning med de mest betydande litteraturuppgifterna ges i E. Würthwein, *The Text of the Old Testament*, transl. by B.F. Rhodes, London 1980, 49–95.
 12. Litteraturen är enorm; en enkel och god inledning ges i R. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids 1975 (2. tr. 1977).
 13. En koncentrerad litteraturoversikt ges i J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, Berlin–New York 1972, 123, n. 3.
 14. Ur vissa synvinklar är det möjligt att betrakta till och med framväxten av *haggadōt* som ett slags hermeneutik på basis av textmaterialet självt; en enkel demonstration av detta fenomen, exemplifierat genom Midrash Rut Rabba ges i T. Kronholm, The Portrayal of Characters in Midrash Ruth Rabbah, *ASTI* 12, 1983, 13–54 (med rikliga vidare ref.).
 15. The Rabbinic Approach to the Study of the Old Testament, *Bulletin of the John Rylands Library* 34, 1951–1952, 166–190.
 16. Goda litteraturoversikter ges i K.H. Rengstorff–S. von Kortzfleisch, *Kirche und Synagoge* 1, Stuttgart 1968; E.P. Sanders *et al.*, eds., *Jewish and Christian Self-Definition*, 2, Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period, London 1981; J. Maier, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, Darmstadt 1982 (EdF 177).
 17. Se t.ex. P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, Göttingen 1979, 72–75.
 18. Se bl.a. *anf. arb.* 83f.
 19. Se Maier, *Geschichte* (ovan n. 13), 335f., n. 79.
 20. Inledning och referenser i *anf. arb.*, 240–244.
 21. En enkel översikt med bibliografiska uppgifter i art. Linguistics, *The New Encyclopædia Britannica*, Macropædia 10, Chicago etc. ¹⁵1973–1974, 992b–1012a,

- spec. 994a–996a; betr. Ricœurs arbeten, se ovan n. 6, spec. Paul Ricœur on Biblical Hermeneutics, *Semeia* 4, 1975, med bibliografiska uppgifter, 23–26; bland F. Rundgrens mycket omfattande bidrag till lingvistisk forskning hänvisas i detta sammanhang speciellt till hans studie *Principia Linguistica Semitica. Orientalia Suecana*, 29, 1980, 32–102; detta arbete måste dock läsas mot bakgrund av Rundgrens tidigare arbeten, i synnerhet hans *Integrated Morphemics: A Short Outline of a Theory of Morphemics* (AUU, Acta Societatis Linguisticae Upsaliensis, NS 3:1), Uppsala 1976; *Erneuerung des Verbalaspekts im Semitischen. Funktionell-diachronische Studien zur semitischen Verblehre* (ser. cit. 1:3, Uppsala 1963); och *Intensiv und Aspektkorrelation. Studien zur äthiopischen und akkadischen Verbalstambildung* (UUÅ 1959:5), Uppsala-Wiesbaden 1959; se även Rundgrens helt färska *On the Representation of Morphemic Categories in Arabic: A Contribution to the Fundamentals of Literary Hermeneutics. Orientalia Suecana* 31–32, 1982–1983 (tr. 1984), 93–115. Beträffande applicering av den moderna lingvistikens arbeten på bibliska texter, se bl.a. R. Kieffer, Die Bedeutung der modernen Linguistik für die Auslegung biblischer Texte, *ThZ* 30, 1974, 223–233; B. van Iersel, Der Exeget und die Linguistik, *Concilium* 14, 1978, 313–318; C. Armerding, Structural Analysis, *Themelios* 4/3, 1979, 96–104.
22. Se inledningsvis den i not 21 citerade art. *Linguistics*, 1010a–1011b (med vidare ref.).
23. En första inledning med ref. i art. *Structuralism. The New Encyclopædia Britannica*, *Micropædia* 9, Chicago etc. ¹⁵1973–1974, 620b; inom bibelvetenskapen är tillämpningen av denna typ av strukturalistisk forskning kanske mest förknippad med E. Leach och hans skola; se t.ex. hans starkt spekulativa *Genesis as Myth and Other Essays*, London 1969.
24. *Semeia* 10, 1978, 85–105.
25. R.P. Carroll, *When Prophecy Failed*, London 1979; för vidare presentation och kritik, se C.S. Rodd, On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies, *JSOT* 19, 1981, 95–106.
26. Se ovan n. 6.
27. En första översikt över strömningar inom modern kontinental filosofi (med ref.) i *The New Encyclopædia Britannica*, *Macropædia* 14, Chicago ¹⁵1973–1974, 273a–275a; till Bultmanns GT-uppfattning, inte minst i uppsatsen "Weissagung und Erfüllung" (1949), se bl.a. A.H.J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments*, Göttingen 1977, 133f.; se också H.W. Wolffs principiellt viktiga studie *Das Alte Testament und das Problem der existenzialen Interpretation*, *EvTh* 23, 1963, 1–17.
28. Materialistisk lezen op de toren van Babel, *Schrift* 61, 1979, 26–31.
29. Het strukturalisme binnen de exegese: een variant van het burgerlijke denken, *Bijdragen* 40, 1979, 364–379; se vidare bl.a. K. Füssel, Was heisst materialistische Lektüre der Bibel?, *Una Sancta* 32, 1977, 46–54; och S.J. Noordas kritiska Vragen van en aan een materialistische benadering van de Bijbel, *Gereformeed Theologisch Tijdschrift* 79, 1979, 137–160.
30. L'enjeu du message biblique en Amérique latine, *Bulletin du Centre Protestant d'études* 33/6–7, 1981, 7–42.
31. Något om bibel användningen i latinamerikansk befrielse teologi, *STK* 60, 1984, 64–70 (med kort bibliografi); cit. 68.
32. W. Zimmerli, *Biblische Theologie. I. Altes Testament*, *TRE* 6, 1980, 426–455; beträffande min analys, se *ASTI* 12, 1983, XVII (opublicerat manus).
33. H. Graf Reventlow, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1982 (EdF 173).
34. *Encyclopædia Judaica*, 6, Jerusalem 1972 (3rd pr. 1974), 932–943; cit. 940.
35. För realia, se Maier, *Geschichte* (ovan n. 13), 274–276, spec. n. 50; Shlomo Zalman Havlin, art. Anav, Jehiel ben Jekuthiel ben Benjamin ha-rofe, *Encyclopædia Judaica*, 2, 937f.
36. Se t.ex. H.L. Strack–P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 1–5, München 1922–1956, vol. 1, 900–905; Maier, *Geschichte* (ovan n. 13), 270–178 (med ref.).
37. Se spec. *Seder R. Amram Gaon*. Part I. Hebrew Text with Critical Apparatus. Translation with Notes and Introduction by D. Hedegård, Lund 1951, spec. XXVI; *Seder Rab 'Amrām Gā'on*, ed. D. Goldschmidt, Jerusalem 1971, spec. 7–11; *Seder R. Amram Gaon*. Part II. The Order of Sabbath Prayer. Text Edition with an Annotated English Translation and Introduction by T. Kronholm, Lund 1974, spec. XXIII–XXXV.
38. *Siddur R. Saadja Gaon*, ed. I. Davidson–S. Assaf–B.I. Joel, Jerusalem ²1963.
39. *Anf. ed.*, 191–216.
40. Till tematiken rörande dekalogen som *šema*-text, se Maier, *Jüdische Auseinandersetzung* (ovan n. 16), 150–152 (med ref.).
41. Se bl.a. R. Kimelman, *Birkat ha-Minim* and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity, i *Jewish and Christian Self-Definition* (ovan n. 16), 226–244 (med ref.); dessutom J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978 (EdF 82), spec. 134–135 (med ref.); se rec. T. Kronholm, *Orientalia Suecana* 31–32, 1982–1983, tr. 1984, 185–192; T. Kronholm, *Jesus och de kristna i rabbinisk tradition, i Judendom och kristendom under de första århundradena* (Nordiskt patristikerprojekt, torde utkomma 1985–1986).
42. Se t.ex. Maier, *Jüdische Auseinandersetzung* (ovan n. 16), 246, n. 465.
43. Dateringen är mycket omdiskuterad; se inledningsvis Würthwein, *The Text* (ovan n. 11), 33.
44. Se bl.a. L.I. Rabinowitz, art. Tefillin, *Encyclopædia Judaica*, 15, 898–904.

45. *Jüdische Auseinandersetzung* (ovan n. 16), 152.
46. Art. Shema, Reading of, *Encyclopædia Judaica*, 14, 1370–1374.
47. Se spec. J.P. Lewis, What Do We Mean by Jabneh, *Journal of Bible and Religion* 32, 1964, 125–132; P. Schäfer, Die sogenannte Synode von Jabne, *Judaica* 31, 1975, 54–64; 116–124; G. Stemberger, Die sogenannte „Synode von Jabne“ und das frühe Christentum, *Kairos* 19, 1977, 14–21.
48. Inspiration and Canonicity: Reflections on the Formation of the Biblical Canon, i *Jewish and Christian Self-Definition* (ovan n. 16), 2, 56–63; cit. 61.
49. Se t.ex. R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1978 (Theol. Wiss. 1), 13–20, spec. 19.
50. L. Perliitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen 1969 (WMANT 36) E. Kutsch, Art. *b^erit*, *THAT* 1, München-Zürich 1971, 339–352; L. Wächter, Die Übertragung der Beritvorstellung auf Jahwe, *ThLZ* 99, 1974, 801–816.
51. *ThR* 45, 1980, 115 (med ref.).
52. Se H.D. Preuss, *Deuteronomium*, Darmstadt 1982 (EdF 164), 1–19 (med forskningsöversikt).
53. T.ex. O. Bächli, *Amphiktyonie im Alten Testament*, Basel 1977.
54. Preuss, *anf. arb.* (ovan n. 52), 15 (med vidare ref. till H. Wildberger).
55. Se i synnerhet uppsatsen Die Heimat des Deuteronomiums, i *Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel*, hrsg. S. Herrmann, München 1970, 392–417.
56. *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1971 (se även *IEJ* 23, 1973, 230–233).
57. *The Laws of Deuteronomy*, Ithaca-London 1974.
58. Kommentar till Deut i serien Stuttgarter Kleinkommentar, 1976.
59. *Die Rückverweise im Buch Deuteronomium*, Rom 1979 (AnBibl 79).
60. *Anf. arb.* (ovan n. 52).
61. *Dissertatio critica exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum*, Jena 1805.
62. *Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Deuteronomium 12–26*, Bonn 1969 (BBB 31).
63. *Die Schichten des deuteronomischen Gesetzkorporus*, Münster 1970 (diss.).
64. *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium*, Stuttgart 1971 (BWANT 93).
65. *Computer Bible*, 8, 1975.
66. E. Bee, A Study of Deuteronomy Based on Statistical Properties of the Text, *VT* 29, 1979, 1–22.
67. *Anf. arb.* (ovan n. 52), spec. 45–74.
68. *Höri das Wort Jahwäs. Ein Beitrag zur Komposition alttestamentlicher Schriften*, Hamburg 1975 (diss.).
69. *Un Dios, un pueblo, una terra, una ley. Análisis de crítica literaria, de la forma y del género, de la composición y redacción de Dt 6,4–9,7; 10, 12–11,25*, Rom 1976 (diss.).
70. *Anf. arb.* (ovan n. 52), 101.
71. Hören auf Gott und sein Wort in der Sicht des Deuteronomiums, i *Miscellanea Erfordiana*, Leipzig 1962, 27–47, spec. 45.
72. *Das Deuteronomium und seine Deutungen*, Stuttgart 1967 (SBS 22), spec. 7. 12.
73. Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie, *Probleme biblischer Theologie*=Festschrift G. von Rad, München 1971, 155–170.
74. I Deut-kommentar (Stuttgarter Kleinkommentar), 1976, spec. 14.
75. I *ThLZ* 103, 1978, 793.
76. Die konstruktive Restauration (ovan n. 73), 157.