



Abstract

This study applies the method of intertextuality to interpret a possible dependance of Jas 1:13 on 1 Cor 10:13. Key to this study has been to analyse the use of the word for "test" or "temptation": *πειρασμός*, in the two texts'. The aim has been to understand how James uses Paul as a source to further his theology, to see how he in a creative way by the rethoric method of *aemulatio* fuses 1 Cor 10:13 into his argument on the nature of temptation and the relation of testing/ temptations to God. Margaret M. Mitchells intertextual analysis on James' use of Paul as a way to harmonise Paul with himself are fundamental to my argument that the author of the letter of James really does use 1 Cor 10:13 in his argument about the danger of accusing God as a tempter in Jas 1:13. This dissertation proposes that the letter of James makes a so called *allusion*, following the criteria on intertextuality by Stanley Porter and Robert Hays, in Jas 1:13 on 1 Cor 10:13 to correct what James sees as a wrong way to describe the relation of our temptation and God as an agent. The fact that James very probably uses *aemulatio* requires one to consider a large variety of texts as potential sources, and this dissertation has tried to give a broad overview of the possible sources and the structure of the argument in Jas 1:13, and hopefully this study has been able to, if not definitively prove, then at least give a possibility as to how James might have incorporated a theology of Paul and how he then refers to it in a oblique way. James seems to exhort his listeners to focus on their own shortcomings, and uses the figure of Job from jewish legends to remind his listeners how a godfearing man never blames God for his misfortunes, James instead considers temptation as coming from within and the struggle of facing this is what gives one the laurels of victory and life. Pauls saying in 1 Cor 10:13 is then according to this dissertation needed to be corrected and/ or explained by James, this is the reason for the argument in Jas 1:13.

Key words:

Temptation; *πειρασμός*; intertextuality; Jas 1:13; 1 Cor 10:13; defense of God.

Innehållsförteckning

Inledning.....	3
Bakgrund.....	3
Syfte och Frågeställning.....	5
Forskningsöversikt.....	5
Metod.....	10
Hays sju kriterier för intertextualitet.....	11
Schneider och Porters kritik och revision av Hays kriterier och intertextualitet.....	13
Material.....	16
Jakobsbrevet och vem är Ἰάκωβος?.....	17
Paulus och Lagen och vem är Jakobs Paulus?.....	19
Datering.....	22
Aemulatio och problematiken med att göra en intertextuell analys.....	26
Analys, del 1: Jak 1:13 och dess intertexter.....	29
Jak 1:13 och Jesus Syraks Vishet.....	31
Jak 1:13 och Filon.....	35
Jak 1:13 och Q-källan.....	39
Jak 1:13 och Paulus brev.....	43
Jak 1:13 och 1 Korinthierbrevet, intertextuella ekon?.....	48
Mitchells argument för ett samband mellan 1 Kor och Jakobsbrevet.....	48
Sammanfattning: Analys del 1.....	51
Analys, del 2: Begreppet πειρασμός och dess relevans för relationen mellan Jak 1:13 och 1 Kor 10:13.....	53
πειρασμός och δόκιμος i Jakob och Paulus – prövning och/ eller frestelse?.....	53
πειρασμός.....	54
δόκιμος.....	57
πειρασμός från Jak 1:2-4 och 1:13 till 1 Kor 10:13.....	61
Sker ett semantiskt skifte från πειρασμός i Jak 2-3, till πειρασμός i Jak 1:13.....	61
Kontexten för πειρασμός i 1 Kor 10:13 och hur Jak 1:13 speglar denna.....	65
En möjlig tolkning av πειρασμός i Jak 1:13 och dess intertextuella anknytning till 1 Kor 10:13.....	68
Jak 1:13 och 1 Kor 10:13 och rätt förhållande gentemot Gud.....	68
Är ”ingen” även ”någon”?.....	74

Job som det slutgiltiga exemplet mot ”μηδείζ”	78
Sammanfattning: Analys del 2.....	82
Slutsatser.....	84
Hur fungerar 1 Kor 10:13 som intertext till Jak 1:13?.....	85
Slutsats.....	87
Källor & Litteraturförteckning.....	89
Källor.....	89
Sekundärlitteratur	89

Inledning

Bakgrund

μηδεις πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι

Ingen som prövas/frestas må säga att ”jag prövas/frestas av Gud” (Jak 1:13)¹

Efter mitt första studium av Jakobsbrevet, där den betydligt mer välkända versen i Jakobsbrevet 2:14-26 var i fokus utifrån ett semantiskt studium², stötte jag på versen ovan. Jag påbörjade därmed ett litterärt studium för att se på versens roll i Jakobsbrevet som helhet, samt att se hur denna tolkats historiskt och fann att dess tal om prövning/ frestelse tycktes problematiskt jämfört med flera andra texter både ur GT och NT. Nicholas Ellis sammanfattar problematiken när han ställer frågan:

Does the author intent to say that God *never* πειράζει (at least insofar as how the author uses the term in Jas 1:2-14)? If God *is* exempt from the role of ὁ πειράζων, what are the implications for how the author understands the various roles within related cosmic drama...?³

I detta arbete analyserar jag versen Jak 1:13 med den intertextuella metoden, genom att studera möjliga intertexter till denna vers och dess tema prövning/ frestelse. Jag valde att använda denna metod utifrån teorierna som framför att Jakobsbrevet troligen i 2:14-26 är direkt beroende av paulinska brev, vilket fick mig att vilja studera fler möjliga brev av Paulus i relation till Jakobsbrevet. Den senaste tidens forskning som fokuserat på det material som kan antas ha inspirerat brevet författare (muntliga som skriftliga texter och traditioner), har gjort att fokus tycks ha skiftat från ett avfärdande av Jakobsbrevet som ett osammanhängande och teologiskt spritt brev, som Martin Dibelius i sin mycket kända kommentar hävdar, till att istället betona hur brevet kreativt använder en stor mängd källor för att driva en välstrukturerad teologi.

Detta inspirerade mig att välja att studera Jak 1:12-14, med särskilt fokus på hur Jakob i v.13 säger ”Gud frestar/prövar ingen!”. Jag ville se om denna vers kan finnas ha en källa i Paulus brev, likt Jak 2:14-26 antas göra.

Jag kom i detta arbete, efter en hel del sökande på liknande texter till Jak 1:13, fram till den mycket intressanta frasen i 1 Kor 10:13 ”...när Gud sänder er prövningar/frestelser...”. Detta fick

1 Min översättning av Jak 1:13. All översättning till svenska är hämtad ur Bibel 2000 för enhetlighetens skull, om inte annat anges. Alternativa sätt att översätta olika ord eller meningar ges inom parentes i översättningen eller i fotnoten. För dessa se: *Bibeln*, 2001.

2 Franke, 2014.

3 Ellis 2015, 1.

mig att vilja undersöka huruvida Jakob kan antas ha använt även denna text av Paulus och vad han i så fall avser med att använda den.

Jag har delat upp mitt arbete i tre delar, med en inledning där jag beskriver bakgrunden till Jakobsbrevet och forskningen som förts kring dess litterära influenser, sedan följer två analyser utifrån min frågeställning. Den första delen av min analys fokuserar på Jakobsbrevets källor och vilka som jag själv och andra forskare menar talar om Guds roll i förhållande till människors prövningar/frestelser på ett liknande sätt som Jakobsbrevet, där jag avslutar med att studera relationen mellan Jakobsbrevet och 1 Kor.

Den andra delen fokuserar begreppet *πειρασμός* och dess roll i förhållande till temat Gud och prövning/frestelse i Jakobsbrevet och Paulus brev. Därefter gör jag ett intertextuellt studium av Jak 1:13 och dess perikop, där jag undersöker om det finns en rimlighet att anta att Jak 1:13 använder 1 Kor 10:13 som intertext.

Jag utgår alltså från att Jakobsbrevet skrivits senare än 1 Kor (ca år 70-100 e.kr), detta, tillsammans med ett antal andra antaganden om Jakobsbrevets retorik och struktur, har jag främst hämtat från sekundärlitteratur och kommentarer. Jag vill därmed inte själv ge min hypotes över hur man skall förstå Jakobsbrevets struktur utan fokusera mer på de enskilda texterna. Jag avser därmed att göra ett studium som utgår från de mest vedertagna principerna angående 1 Korintherbrevet och Jakobsbrevet vad gäller stil, översättning och datering, mm. Detta väljer jag, även om jag inte alltid helt håller med den rådande majoritetsuppfattningen bland forskare vad gäller brevets ursprung, för att därmed kunna bättre redogöra tydligt för vilka faktorer jag finner särskilt intressanta i ett intertextuellt studium och så även göra mitt arbete mer användbart i den pågående debatten kring Jakobsbrevets intertexter.

Jag har även genom arbetet tagit upp flertalet andra antika källor, både bibliska och utombibliska och deras relation till Jakobsbrevet och ger en överblick över de paralleller som föreslagits mellan dessa och Jakobsbrevet, för att diskutera deras likheter och ”styrka” och se om det kan finnas en trolig anknytning mellan Jakobsbrevet och 1 Korintherbrevet eller om de möjliga textuella sambanden istället bör sökas på annat håll.

Syfte och Frågeställning

Jag vill med hjälp av den intertextuella metoden och utifrån Margaret Mitchells förslag om ett textuellt beroende från Jakobsbrevet av flertalet paulinska brev (till vilka hon räknar 1 Kor), undersöka om det är rimligt att Jakobsbrevets 1:13 uttalande om *πειρασμός* kan hävdas komma från en intertextuell hänvisning till 1 Korintherbrevet 10:13 och se om detta görs som bevis mot eller som apologi för texten.

Mitt studium blir därmed tvåfaldigt:

Jag vill för det första undersöka om det teologiska resonemanget kring *πειρασμός* i Jak 1:13 har en trolig intertextuell anknytning till 1 Kor 10:13. Denna undersökning tänker jag genomföra genom att använda Robert Hays generella kriterier för hur man skall genomföra en intertextuell analys och Stanley Porters mer specifika kriterier som är avsedda att kategorisera vilken typ av intertextuellt samband det rör sig om.

För det andra vill jag söka svara på vad Jakobsbrevets författare kan ha avsett med begreppet *πειρασμός* i Jak 1:13, om denna visar sig rimligen ha en intertextuell anknytning till 1 Kor 10:13.

Mitt syfte blir därmed att jag vill både se *om* Jakob kan tyckas använda 1 Kor 10:13 och sedan även besvara *varför*. Jag fokuserar därmed på Jakobsbrevets författare som mottagare av 1 Kor 10:13 och inte på Jakobsbrevets mottagare.

Jag är alltså helt fokuserad på hur författaren av Jakobsbrevet tagit emot 1 Kor 10:13 och så försöka se på hur *πειρασμός* kan vara en nyckel till att förstå Jak 1:13. Den retoriska tekniken *aemulatio*, som jag kommer beskriva närmare, förutsätter att författaren anser att mottagarna förstår parallellerna, men jag vill inte i detta arbete ta ställning till om brevets mottagare är exempelvis judiska kristna, endast kristna eller judar. Istället vill jag fokusera på hur Jakob fungerar som mottagare av 1 Kor 10:13. Detta menar jag, utifrån analysen av hur Jakob använder 1 Kor 10:13, ger oss en bild av vad författaren vill informera sina mottagare om, vi kan dock i min mening inte utgå från att de förstår detta även om författaren tror det.

Forskningsöversikt

Jag har för mitt arbete valt att analysera Jak 1:13 och dess möjliga relation till 1 Kor 10:13 utifrån

den intertextuella metoden med begreppet *πειρασμός*. Denna analys tycks inte ha genomförts för just dessa specifika texter i forskningen mig veterligen, men att göra denna typ av litterär analys och ställa Jakobsbrevet mot ett brev av Paulus är något som gjort mycket i forskningen, särskilt vad gäller Jak 2:14-26.

Ett tidigt exempel på hur teologer ställde Jakob i jämförelse med Paulus brev var Augustinus. Augustinus ansåg att man inte kunde läsa Jakob utan Paulus, eller Paulus utan Jakob och att Jakobs funktion var att styra Paulus brev i rätt riktning: "locus iste hujus Epistolae ... eumdem sensum Pauli apostoli, quomodo sit intelligendus, exponit.", vilket Mitchell översatt som: "...this very passage [2.14-26] of [the apostle James'] letter [Jas 2.14-26] explains in what way the precise meaning of the apostle Paul is to be understood".⁴ Fler exempel på viktiga personer i urkyrkan som hade denna syn är enligt Mitchell Johannes Chrysostomos. Denne kyrkofader tyckte att Paulus sätt att tala till apostlarna i Galaterbrevet, särskilt hans ord till Petrus i Gal 2:11-14, var problematiska. Denna vers framställer Paulus som oerhört respektlös gentemot apostlarna, som ju var speciellt utvalda av Jesus, och däribland var även Jakob, Jesu bror. Detta var så problematiskt att Chrysostomos bland annat såg sig tvingad att skriva en speciell homilia för att förklara hur man "egentligen" bör förstå Paulus ord till Petrus i den sk Antiokia-incidenterna. Här handlar det inte om Jakobsbrevet, utan om hur Paulus brev kunde vara svåra och visar på att det fanns ett behov att göra Paulus mindre konfrontativ, samtidigt som redan kyrkofäderna kunde kritisera honom för ett alltför polemiskt språk gentemot män som förtjänade vördnad och aktning⁵.

På ett liknande sätt gjorde Pelagius enligt Mitchell, han använde sig av Jak 2:26 för att förklara hur folk missförstod Paulus framläggningar om tro och gärningar i Rom 3:28 och Gal 2:16. Detta gjorde Pelagius precis som Augustinus mot dem som tog Paulus teologi om "rättfärdig genom tro" som att det inte fanns rättfärdigande gärningar, eller att man efter att ha blivit kristen var fri att göra som man ville. Pelagius syn på Jakob var enligt Mitchell som en medlare mellan Paulus och Paulus, där Pelagius läser Paulus brev utifrån sin tids behov och finner där precis som Augustinus att Jakob blir en utmärkt försonare av motsägelsefulla eller problematiska texter.⁶

För den som vill närma sig Jakobsbrevet på ett litterärt och/ eller retoriskt plan blir det svårt att undgå nämna Dibelius kommentar till Jakobsbrevet (ursprungligen utgiven 1921 men ständigt uppdaterad ända till 1964), en kommentar som helt förändrade forskningen på brevet med sin mycket kritiska granskning av dess struktur, teman och retorik. Dibelius kritik ledde i sin tur till en motkritik av dem som ville bevisa ett inre sammanhang och det är märkligt nog så att vi ännu idag

4 Mitchell 2007, 76. För den engelska översättningen och hela citatet av Augustinus se not 4 hos Mitchell 2007, 76.

5 Mitchell 207, 93-94.

6 Mitchell 2007, 93-95.

mer eller mindre befinner oss där. Den som vill analysera Jakobsbrevets litterära uppbyggnad, dess teman, eller dess retorik, måste i någon mån svara på frågan hur man ställer sig till Dibelius kommentar och särskilt hans klassificering av Jakobsbrevet som paraenesis, en typ av retorik som innebär korta moraliska utläggningar utan inre samband likt Jesu tal i Matteus och Lukas.⁷

Betydligt vanligare idag är att jämföra Jakob med olika versioner av Q-källan. Patrick J. Hartin grundlade mycket av detta i *James and the 'Q' sayings of Jesus* (1991) och är tillsammans med John S. Kloppenborg idag bland av de drivande i denna fråga och beskriver Jakobs intertextualitet till Q i flertalet böcker, artiklar och samarbeten mellan olika forskare som exempelvis i *James, 1 & 2 Peter, and early Jesus traditions* (2014) som jag själv använt i denna uppsats. Kloppenborg driver i sina verk ofta tesen att Jakob kände till jesustraditioner som även Q kan ha känt till, och söker i sina textuella jämförelser efter gemensamma nyanser i språk och teologi. För Batten & Kloppenborg blir Jakobsbrevet en inblick i en miljö av tidig kristendom (eller judisk kristendom?) där muntliga traditioner var centrala. Detta är ett fält som tidigare dominerats av paulusstudier, men som man genom studier av Jakobsbrevets retorik och särskilt hans användning av *aemulatio* fått upp ögonen för Jakobsbrevet som en källa kommen från en tidig kristen miljö och som i likhet med 1 och 2:a Petrusbrevet analyserar i jämförelse med sk jesustraditioner. För Batten & Kloppenborg har dessa studier i retorik och intertextualitet syftat till att visa på hur jesustraditioner inkorporerats, bland annat i Jakobsbrevet, och deras studier och metoder har på ett nytt sätt visat på Jakobsbrevets kreativa sätt att inkorporera och levandegöra traditioner och texter. En positiv akademisk våg i kontrast till Dibelius kritiska kommentar.⁸

Wiard Popkes pekar i sin artikel *The Composition of James and Intertextuality: An Exercise in Methodology* (1997) på hur metoden intertextualitet är nödvändig vid varje studium av Jakobsbrevets retorik. Han pekar bland annat på antalet olika källor som man antar ligger till grund för brevet (här nämner han bland annat Hermas, Jesus Syraks vishet, Salomos Vishet, "Jesustraditionen" och betonar särskilt Bergspredikan, Paulus brev, 1 Petr, 1 Joh och flertalet judiska och hellenistiska traditioner).⁹ Popkes sammanfattar problematiken av ett studium av Jakobsbrevets litterära källor väl när han säger att: "Again and again, scholars have applied varying methods in order to lay bare James' strategy of argumentation."¹⁰ och pekar på hur det inte finns någon konsensus för hur man bör närma sig ett intertextuellt studium av brevet. Popkes framlägger hur det i sin kärna finns tre metodologiska betänkananden man måste observera när man närmar sig Jakobsbrevet.

7 Dibelius 1976, 3; Watson 2007, 99.

8 Batten & Kloppenborg 2014, xiii-xiv.

9 Popkes 1997, 92.

10 Popkes 1997, 91.

Det första man måste skilja på enligt Popkes är mellan ett synkroniskt och diakroniskt närmande av texten. Därmed menar huruvida man utgår från att sinnelaget av författaren är det som styr texten, eller om det är hans/hennes tradition som styr kompositionen. Den andra distinktionen är mellan att anse att strukturen styrs av innehållet (ex: ämne), eller av formella aspekter som skiften i grammatik, personer och argumentationer. Den tredje distinktionen är mellan interna aspekter och externa modeller. De interna aspekterna är allmänna frågor om innehållet som längden på meningar, frekvens av frågor. Medan de externa modeller är sådana som författaren antagit från sin kulturella bakgrund, som midrash, hellenistisk brevskrivning, klassisk retorik.¹¹

Popkes klargör att det inte är så enkelt som att välja endera alternativen på varje punkt och sedan tro att man gjort ett fullgott studium av strukturen i en text:

Most commentators operate with a mixture of approaches. Nevertheless, leaving aside the still influential position of Martin Dibelius, we observe a clear preponderance of synchronism, at least on the surface level, working in close combination with contents analysis, devoted to themes and topics, and an ever resurgent attempt to discover an external master-plan or pattern.¹²

En kritisk granskning av sambandet mellan Jakob och Paulus, där Jakobsbrevet ses som en tidig användare och kreativ återgivare av detta material framförs i en artikel av Mitchell i just ett samarbete med Kloppenborg som nämnts ovan *The letter of James as a document of paulinism*, (2007). Hon betonar att alla som vill läsa Jakob på hans egna premisser måste utgå från att Paulus var en av dessa premisser. Mitchell påpekar bland annat att Jakob i den kristna traditionen ända sedan urkyrkans dagar har fungerat som en nyckel att förlika Paulus med sig själv, att tona ner hans radikalitet och att göra hans ibland motsägelsefulla predikningar mer sammanhängande, som vi såg ovan i hennes exempel av Augustinus och Pelagius.¹³

Men vad kan vi säga om Jakobsbrevet och dess möjliga yttre källor? Forskare är idag mycket kluvna inför flertalet frågor, vilket ofta hänger ihop med underfrågor inom teologin. Som exempel finns det de som hävdar att Jakobsbrevet använder Q, som Kloppenborg och Hartin som nämns ovan, men problemet blir då att definiera Q och alla problem som följer därav, som datering, komposition, mm.

Jane Heath berör problematiken om brevets källor och möjliga intertexter när hon påpekar att även om Jakobsbrevet mycket tydligt hänvisar till Septuaginta (främst till karaktärer och deras handlingar som exempel för Jakobs åhörare), så har Jakobsbrevet: "been found by many scholars to

11 Popkes 1997, 92.

12 Popkes 1997, 92

13 Mitchell 2007, 75.

resonate strongly with Sirach; (especially Matthean) parts of Q, particularly the Sermon on the Mount; 1 Peter; 1 Clement; the *Shepherd of Hermas*; and possibly Hebrews.”.¹⁴ Men styrkan i dessa parallella texter är mycket varierande, och mycket forskning återstår på brevetns möjliga intertexter.

En kritik av Heath tycks komma just av att metoderna är många och slutresultaten av textuella analyser av Jakobsbrevet ger så oerhört mycket som bekräftar mängder av intertexter, en analys som jämför 1 Petr tycks kunna hitta lika många textuella samband med Jakobsbrevet som en analys med Galaterbrevet. Heath ställer sig frågande huruvida detta inte har med själva essensen av Jakobsbrevet att göra, att det är ett brev skrivet av en som hade sofistikerad grekiska, kunskap om judiska och kristna traditioner. Detta framstår så till den grad att forskare hävdar att brevet medvetet skrevs för att passa in i bibelns kanon, genom att anspela på och förklara de övriga skrifterna. På temat intertextualitet menar Heath att: ”the extent of evidence for such relationships suggests that the character of James' literary oeuvre is profoundly and self-consciously intertextual.”.¹⁵

Vad vill jag då uppnå med mitt arbete utifrån metoden intertextualitet på ett brev som är så okänt svårt ur ett litterärt perspektiv och där variablerna är så många och svårbesvarade? Jag har valt att begränsa mitt intertextuella studium till två huvudverser: 1 Kor 10:13 och Jak 1:13, där jag valt att särskilt analysera deras användning av begreppet *πειρασμός* för att se huruvida detta begrepp och den kontext det används i särskilt i Jak 1:13, kan användas som nyckel för att påvisa att Jak 1:13 använt 1 Kor 10:13 som intertext för sitt argument. Jag har för mina argument för Jakobsbrevetns beroende på 1 Kor använt mig huvudsakligen av Mitchells artikel, men har även visat på alternativa intertexter till Jak 1:13 och vilka argument jag menar stärker dessa möjliga intertexter och vilka som pekar på 1 Kor.

Jag ställer mig därmed i den grupp som vill fortsätta studera Jakobsbrevet i relation till Paulus brev, även om jag är medveten om att mycket av det som behandlar intertextualitet idag främst inriktar sig på Q-källan och jesustraditioner, vilka vi inte har tillgång till som mer än hypotetiska källor där forskare som Kloppenborg sett både Q-källan och Jakobsbrevet som innehållande förlorade muntliga traditioner av Jesus. Jag kommer beakta dessa texter, men även texter utöver NT, som Syraks visdom och Filon, som var en judisk filosof som levde i början av det första århundradet e.kr och som (vilket jag kommer visa) har en något liknande retorik och språkbruk som Jakobsbrevet.

Jag hoppas att jag kritiskt granskat huruvida det det kan sägas vara ett intertextuellt samband mellan Jak 1:13 och 1 Kor 10:13, om det handlar om en försonande eller konfrontativ användning av 1 Kor i Jakobsbrevet och på vilket sätt Jakobsbrevet i så fall använder *πειρασμός*

14 Heath 2013, 280.

15 Heath 2013, 280.

som möjlig replik/ svar/ förklaring av 1 Kor 10:13. Därmed ser jag mitt arbetes främsta värde som en fortsättning i diskussionen på Jakobsbrevets källor, hur brevet kreativt tycks omformulera och hänvisa till flertalet källor och bidra till att nyansera bilden av hur ett brev under det första århundradets slutskede kunde använda inkorporera, hänvisa till och omformulera texter och traditioner från både judendom och kristendom.

Metod

Jag har ovan formulerat mitt studium som två delfrågor. Den ena är huruvida Jak 1:13 kan tänkas bygga på 1 Kor 10:13 och den andra är att besvara vad Jakobsbrevets författare då kan tänkas avse med begreppet *παρασμός* om det visar sig finnas ett intertextuellt samband.

Vad innebär då intertextualitet? Watson beskriver intertextualitet som metod på följande sätt:

Intertextuality is the identification of oral and written source from outside the text that a text has used, how these sources have been moulded by the text and how these sources currently function in the rhetorical strategy of the new work in which they have been incorporated. Intertextuality examines the power or ethos that a new text draws from these other authoritative sources which it has alluded to, referenced or quoted.¹⁶

Intertextualitet är därmed inte endast ett studium ”om” en text använt en annan text för sina argument, utan även *hur* den första texten omtolkas och framförs i den senare texten. För Duane Watson står det klart att Jakobsbrevet använder sig av Gamla Testamentet och sk ”jesustraditioner”(vilket innebär någon form av tidigt Q-material), dock genom vad Watson kallar *allusioner*, en term som även Dale C. Allison förespråkar. Detta innebär att Jakob inte citerar källor, utan antyder dem mer eller mindre tydligt när han omformar dem till en ny kontext eller en ny teologisk fråga, till skillnad från mer uppenbara *citat* (på engelska: ”quotations”).¹⁷

Intertextualitet fokuserar på ”ekon” av texter, vilket innebär att en författare inte skriver av en annan författare ordagrant utan väver in kärnan med nya ord och därmed ger ett eko av texten i en ny form. Det är en ännu idag inte helt klart definierad metod som mest handlar om ett ramverk av metoder som kan användas i ett studium av litterärt beroende mellan två texter i Bibeln och därför har jag valt att använda mig av två typer av kriterier:

För det första använder jag mig av Hays sju kriterier för hur man skall gå tillväga metodologiskt vid ett intertextuellt studium. Detta använder jag mig av för att ge mig en

¹⁶ Watson 2007, 114.

¹⁷ Watson 2007, 114.

övergripande mall för hur jag bäst skall närma mig ett intertextuellt studium och vilka ramar jag har att förhålla mig till.

Den andra typen av kriterier är Porters fyra kriterier, som är betydligt mer specifika, till stor del därför att han skriver dem som kritik mot Hays övergripande och vaga kriterier. Porters kriterier använder jag för att studera de enskilda textdelarna mer specifikt och se om det exempelvis rör sig om ett vagt ekande av en text, eller en citering, för att så bättre kunna redovisa hur jag uppfattar att Jak 1:13 använder 1 Kor 10:13 för att framföra sin teologi kring *πειρασμός*.

Hays sju kriterier för intertextualitet

Hays tecknar en intressant bakgrund till det intertextuella studiet som akademisk metod. Denna har sin grund i studiet av poesi och hur man studerar hur författare av dessa använder kända eller okända texter på ett sätt som gör att de stöps om i nya former och nya kontexter. Hays beskriver intertextualitet i samband med midrash, dvs rabbiniska utläggningar av texter, där man inte citerar texter när man gör sina utläggningar utan istället föreslår Hays begreppet "recollection". Hays menar att minnet ger ett vagt eko av texten och i sådana utläggningar ger man varken en ordagrann citering eller en allusion till en text, utan ger ett vagt eko.¹⁸

Hays menar att Paulus i sina "echoes of scripture" placerar sina läsare mitt i sin egen tolkningsprocess, där Text B ska förstås utifrån ett brett samspel med Text A, där läsaren förutsätts förstå text A utöver vad som faktiskt beskrivs och nämns. Detta kallar han metalepsis vilket han filosofiskt beskriver som att det "...places the reader within a field of whispered or unstated correspondences."¹⁹

Detta sätt att närma sig Paulus texter är inte så mycket en "metod" för Hays att fokuserat dekonstruera en text, utan mycket mer är det ett för honom uppenbart och naturligt sätt att se på hur texter skrevs och hur de var tänkta att fungera i första århundradets judendom. Hays citerar här delvis Fischbane och håller med denna att för "Israel", dvs det judiska folket som en läsande grupp, var *allt* tal skriftbaserat eller orienterat efter skriftena. Om man då skall förstå exempelvis Paulus, en skriftlärdd och djupt troende man, kommer man ha svårt att förstå honom om man inte placerar honom i det ständiga ekot av Skriften som omgav hans tankevärld och vardag på alla sätt och på alla platser.²⁰

Hays har 7 kriterier för om det är rimligt att tro att, i hans fall Paulus, författaren av en text har använt sig av Skriften. Dessa kategorier blir även intressanta att betrakta när skall försöka

18 Hays 1989, 20.

19 Hays 1989, 20.

20 Hays 1989, 21.

etablera ett textuellt samband mellan Jakobsbrevet och Paulus, utan att använda dem för att etablera Jakobsbrevets mottagare. Jag använder dem medveten om att detta, men menar att kriterierna är mycket användbara i att analysera Jakobsbrevet som möjlig mottagare av 1 Kor, även om jag sedan ger en teori för Jakobs utläggning av 1 Kor 10:13 utan att teoretisera huruvida han då vänder sig till judar, kristna eller judekristna. Jag vill därför använda dem strikt ur ett författarorienterat perspektiv, trots att flera har en mottagarorienterad grund, men har funnit dem lika användbara och relevanta.

Tillgänglighet. Var källan som man misstänker används av ens text tillgänglig vid denna tid? I Paulus fall är det inte svårt att utgå från att han inte bara kände till, utan även hade god tillgång till Skriften (GT), men hur ser det ut för Jakobsbrevet och tillgången till 1 Kor? Kan jag utgå från att 1 Kor fanns tillgänglig för Jakobsbrevets författare? Hays bedömer det som helt nödvändigt att veta kronologin för texter för att kunna bedöma ett intertextuellt eko, med hänvisning till att det är i det närmaste omöjligt att veta om Paulus använder sig av Jesu lära, då det närmaste vi har till dem är Evangelierna som skrevs efter Paulus brev och han visar inte upp någon kännedom om dem. Här har jag dock fördelen av det mycket välstuderade sambandet mellan Jak 2:14-26 och Paulus brev.

Volym. Här syftar Hays på repetitioner av ord och syntaktiska mönster, återkommer exempelvis samma ord flera gånger eller refereras samma del ur Skriften på flera ställen?

Förekomst. Hur ofta citeras samma text i olika skrifter? Om en författare använder sig av samma skrift flera gånger kan man utgå från att denna har särskild betydelse.

Tematisk förekomst. Hur väl fungerar *ekot* med andra delar av texten? Är den lik andra citat i samma corpus eller bryter den ett mönster?

Historisk Trolighet. Ett minst sagt vagt kriterium men som Hays beskriver att man gör en rimlig bedömning om ens tolkning är trolig. Är det exempelvis troligt att läsarna skulle kunna förstå en komplicerad intertextuell anknytning? Detta kriterium är enligt Hays till för att hindra oss från att tolka för fritt och lägga in våra egna värderingar eller förutsätta modern kunskap hos antika källor, som att exempelvis tolka Paulus som luthersk, eller Jakob som katolsk. Härmed menar Hays att oavsett hur kontroversiell man anser Paulus skriftutläggningar vara, skall man ändå vara medveten om att han var en jude och man skall låta honom förbli en jude vars mål var att tolka Skriften utefter sina egna värderingar och kunskap. Jag vill här åter notera att jag inte vill uttala mig om vad Jakobsbrevets mottagare kan ha haft för underförstådd kunskap och kontext, utan använder detta kriterium för att vägleda min undersökning av Jakobsbrevet som möjlig mottagare av 1 Kor 10:13.

Tolkningshistoria. Detta kriterium menar Hays syftar till att se hur man historiskt sett har

tolkat texten och om andra exegeter och litteraturvetare har sett samma skrift ”ekas” i texten. Detta är ett kriterium som skall förhindra att man bara på måfå väljer sina texter och argument utan att betrakta tidigare undersökningar, samtidigt som det inte skall utesluta att man gör sin undersökning om den uppfyller fler än bara detta kriteriet. Med andra ord skall det inte förhindra att studera nya möjligheter till tolkningar av intertexter, samtidigt som man inte ignorerar tidigare undersökningar.

Satisfaktion. Det sista kriteriet är det svåraste att formulera enligt Hays, men kan kort och gott beskrivas som att man i enlighet med ovanstående kriterier, eller i motsats till dem, ser sin tolkning av ett intertextuellt samband som något som *ger* något till textens läsare? Är exempelvis en tolkning av Jak 1:13 som mottagare till 1 Kor 10:13 något som uppfyller ett ”behov” hos Jakobsbrevets författare.²¹

Dessa sju kriterier är till viss del väldigt självklara och även något diffusa. Exempelvis är kriterium sju inte mycket mer än en avslutande bedömning av huruvida ens arbete tillfört något eller bara trampat vatten. Jag kommer använda dessa kriterier som en större mall för min undersökning i analysen av olika intertexter, både för läsarens skull, men även för min skull så att jag inte tappar bort huvudmålet: den jämförande analysen om ett möjligt beroende av Jak 1:13 på 1 Kor 10:13.

Schneider och Porters kritik och revision av Hays kriterier och intertextualitet

Michael Schneider är en av flera forskare som kritiserat Hays kriterier. Schneider pekar bland annat på hur metoden, när den populariserades på 90-talet, ofta användes som synonym för flertalet andra textuella metoder som traditions och ”transmission”-historia, samt inombiblisk exegetik. Schneider beskriver hur detta fick forskare som Thomas A. Schmitz att hånfullt konstatera att metoden inte var mer än en nymodig term som innefattade metoder och teorier som redan använts i århundraden. Kontrasten mot detta sätt att synonymisera metoden med andra redan etablerade metoder var att vissa sökte kategorisera de olika intertextuella sätten att närma sig texter och, om jag förstått Schneider rätt, därmed samla dem och göra dem mer överskådliga och användbara.²²

Jag måste här hålla med till viss del och erkänner att min huvudsakliga utgångspunkt är ett inombiblskt receptionshistoriskt perspektiv då jag huvudsakligen undersöker huruvida Jak 1:13 använt 1 Kor 10:13. Men den intertextuella metoden så som Hays och andra senare forskare mer grundligt beskriver den, är ändå en metod som fokuserar på vissa aspekter som jag tycker gör att metoden trots allt tillför något eget.

Stanley Porter ställer sig något kritisk till Hays kriterier och kräver en betydligt mer tydlig

21 Hays 1989, 30-32.

22 Schneider 2009, 41.

redogörelse för vad som menas med intertextualitet,²³ och särskilt de i denna metoden använda begreppen ”echo”, ”allusion”, ”citation” och ”quotation”, som han analyserat utifrån Filippobrevet och frågan om Paulus ”citerar” GT.²⁴ Porters klarsynta analys över hur man bäst skall kunna beskriva begreppen syftar till att möjliggöra en mer enhetlig användning av dem i forskningen, istället för att forskare använder begreppen utan att klargöra vilken innebörd man ger dem och därmed skall man kunna förflytta diskussionen från att diskutera begreppen till att diskutera det material som framkommer.

En *allusion* är enligt Porter bäst förstådd inte utifrån grova kategorier utan mer utifrån litteraturkritikens enklare definition för det som inte är citat (på engelska: ”quotation”). En allusion är för Porter när en författare hänvisar till en text (eller en person, eller en händelse) utan en inledande ”quotation formula”, dvs ett erkänt sätt att inleda ett citat, som författaren kan antas rimligen ha känt till.²⁵ Ett litterärt eko är, om jag förstått Porter, ett vagare begrepp för att beskriva en allusion, där en allusion är något som är underförstått och kan omtolkas och på pappret vara svårfångat för en utomstående men för en insatt person vara uppenbart, medan ett eko ger någon sorts direkt hänvisning även om den är vag. Porter tycks förespråka endast en användningen av de två kategorierna citat och allusion, den första som inleds med en formula som avser att direkt hänvisa till en text, medan den andra är ett uttryck för kunskap om en text som används men som författaren inte omedelbart avser att citera utan endast ge ett vagt eko av eller enligt Porter mer korrekt en *allusion*.

Om Hays ger sju kategorier för hur man ska kunna etablera om det alls finns ett intertextuellt samband så går Porter ett steg längre och ger fyra kategorier som man kan använda för att enklare analysera på vilket sätt en text använder en annan:

Formulaic Quotation: Denna kategori är enligt Porter den enklaste då den genom antingen ett nyckelbegrepp eller en fras tydligt markerar att det som följer är ett citat av något annat. Det minsta mängden text i ett citat är enligt Porter ca tre ord.²⁶

Direct Quotation: Är en citering utan en inledande formula och är därmed ett mycket svårt problem för exegeter, så stort att det enligt Porter undviks medvetet av många (här talar han fortfarande om citeringar av GT i NT men det samma är relevant för mitt studium). Även här säger Porter att tre ord måste vara kravet för att säga att det handlar om ett citat, då ett ord lika troligt kan handla om en tillfällighet. Tre ord ger tillräcklig information om syntax i Porters mening.²⁷

23 Porter 2016, 6-9.

24 Porter 2016, 16-20.

25 Porter 2016, 23.

26 Porter 2016, 34.

27 Porter 2016, 35.

Paraphrase: Denna kategori är omdiskuterad enligt Porter, angående huruvida det egentligen är en del av kategorin allusion. En parafras behöver inte ha tre ord som de tidigare kategorierna, men har det ibland. Det som utmärker parafrasen är hur den använder ord från samma semantiska område, eller liknande ord med annan syntax, i en passage som verkar liknande. Här nämner han Fil 2:10-11 som ger en parafras av Jes 45:23, där Paulus återger innehållet av Jesaja men utan att citera denna.²⁸

Allusion: Allusioner är enligt Porter "figures of speech" som gör indirekta referenser. Det är en gammal och välanvänd term enligt Porter, som dock är ökänt svårdefinierad. Kärnan i en allusion är att det finns en delad kunskap om det som beskrivs och att den indirekta referensen syftar till att föra det som behandlas: en person, plats, litterärt verk, eller liknande in i det samtida materialet.²⁹

Schneider påpekar att det är viktigt i ett intertextuellt studium att bestämma vilken typ av intertextualitet man arbetar med, om man exempelvis avser att studera receptions historia, kanonkritik eller hur och varför en text producerades.³⁰ Jag avser här fokusera på det senare vad gäller Jak 1:13, samtidigt som jag studerar Jak 1:13 som mottagare av 1 Kor 10:13 och därmed gör jag i viss mån ett receptions historiskt studium. Jag vill därför försöka vara tydlig i mitt studium att visa hur jag studerar en aspekt av reception, nämligen om och hur Jak 1:13 använder 1 Kor 10:13, men att det främst är i syfte att visa varför Jak 1:13 är formulerat som det är och vad det innebär för begreppet *πειρασμός* i stycket.

Jag använder mig därför av Hays kriterier för den övergripande studien, så att jag har ett sammanhängande ramverk som driver mitt studium, men för behandlingen av de två texterna på mer djupgående nivå använder jag mig av Porters kriterier för att se huruvida Jak 1:13 kan sägas vara ett citat, en parafras eller en allusion av 1 Kor 10:13. Mitt arbete är därmed författarorienterat på Jakobsbrevets författare, samtidigt som jag ser honom som mottagare av 1 Kor 10:13. Jag är därmed inte ute efter att använda metoden för att identifiera Jakobsbrevets mottagare och teoretisera huruvida dessa kan karaktäriseras som judiska eller grekiska i sin kristna tro (som jag nämnt tidigare), eller om de ens var kristna. Detta är en diskussion som är värd en fördjupning i ett annat arbete utifrån den intertextuella metoden, men inget som kan tas upp i detta arbete.

28 Porter 2016, 36.

29 Porter 2016, 36-39.

30 Schneider 2009, 46.

Material

I det här arbetet står två källor i särskilt fokus: Jakobsbrevet och 1 Korinthierbrevet. Men jag måste medge att det även kan sägas handlar om två personer: författaren av Jakobsbrevet, som möjlig läsare av Paulus. Därmed framgår i min mening att man måste beakta två problem: vilken Paulus är det Jakobsbrevets författare reagerar på och vilken ”Jakob” är det som reagerar?

Jag vill här även klargöra för tydlighetens skull, att jag framöver i arbetet kommer tala om Jakobsbrevets författare som ”Jakob”, och den historiske aposteln som ”Jakob, Jesu bror”.

Mitchell hävdar, som jag senare kommer gå in på i mer detalj, att det troligen fanns ett specifikt urval av brev som Jakobsbrevets författare hade tillgång till. Vilket innebär att man i en intertextuell tolkning måste vara medveten om att på det vis som Paulus framstår i dessa brev (möjligen tillsammans med legender och berättelser i folkmun) som är Jakobs utgångspunkt och bild av Paulus. Man måste därmed avgränsa vilka nyanser av Paulus som Jakob kan tänkas reagera på och inte utgå från att Jakob exempelvis förstår Paulus *fel*, utan söka att frilägga Jakobs syn och inte utgå från en helhetsbild därför att vi själva har tillgång till (förmodligen) alla brev.

Något annat jag finner intressant att beakta är att personen som skrev Jakobsbrevet använde sig av en oerhört välkänd och respekterad person som pseudonym för sitt brev och då måste jag ställa mig frågan varför just Jakob? Det är detta jag nu vill gå igenom kort och klargöra mina utgångspunkter för hur jag förmodar att Jakobsbrevets författare kan ha sett på Paulus och hans brev 1 Kor och vad detta innebär för mitt studium av ett intertextuellt samband mellan Jak 1:13 och 1 Kor 10:13. Att besvara dessa frågor är viktigt för att kunna etablera relevans och här följer jag Schneiders två viktiga punkter som han menar bör beaktas noggrant som grund till att undersöka texter med den intertextuella metoden på ett vetenskapligt korrekt sätt:

För det första bör man tidigt etablera varför texterna skulle kunna hamna i kontakt med varandra och klargöra om det handlar om textproduktion, textreception eller mellan texter inom en viss *corpora* som han kallar det, dvs exempelvis den bibliska kanon. För det andra att dessa kanon är avgränsningar som gjorts medvetet och som jag förstår Schmidt bidrar förståelsen för vilken kanon man har att göra med till att diskutera exempelvis mer tydligt utifrån begrepp som den kristna Bibeln och judarnas heliga skrift som två olika ting även om de utgår till stor del från samma texter.³¹

31 Schneider 2009, 46.

Jakobsbrevet och vem är Ἰάκωβος?

Allison utgår i sin analys av brevet från att det är en pseudepigraf, vilket utesluter den beryktade Jakob, Jesu bror, som författare, men vill ändå uppmärksamma att brevets adressering är till ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ, översatt: ”de tolv stammarna som är i förskingringen”. Detta bör man enligt Allison förstå som författarens avsikt att vända brevet till både judar och judekristna: judarna genom adresseringen till de tolv stammarna och de kristna genom presentationen av Ἰάκωβος som: θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, där den dubbla betydelsen av θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ är ett smidigt sätt att presentera sig som någon som både visar sig vara monoteistisk troende på den judiska ende guden och en efterföljare av Jesus.³²

Det mest kända stycket i Jakobsbrevet är: οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστὶν καθ’ ἑαυτὴν (Jak 2:17) ur stycket 2:14-26 och anledningen är nästan uteslutande därför att det tycks säga emot Paulus teologi. Denna teologi som blev och till stor del ännu är fundamental för kristendomen som helhet och har därför både förkastats men också lyfts upp som ett gott exempel för en mer ”praktisk” teologi.

Men det negativa skiftet kom först i reformationen. Sedan Luthers kritik och det ökända uttrycket ”halmepistel”, har detta inneburit att brevet i stort sett helt har förkastats av lutherska teologer. Även i forskningen har brevet pga detta blivit mycket styvmoderligt behandlat. Anledningen är att det tycks säga rakt emot de av Luther så älskade Galaterbrevet (2:16-3:29) och Romarbrevet (3-4) och därmed måste Jakob helt enkelt haft fel eller missförstått något. Exegeternas försök att ”rädda” Jakob inom den lutherska tron har tagit sig många uttryck, men dess ständiga jämförelse med Paulus brev har varit ofrånkomlig.

Modern forskning har dock noterat, precis som den tidigare teologin, att det helt enkelt är för stora likheter mellan Jakobsbrevet och dessa två brev för att det skall kunna klassas som en tillfällighet. Mitchell noterar att:

I am myself convinced ... that the resemblance between Jas 2.14-16 and Gal. 2.1-3.29 (and Romans 3-4) defy coincidence and point to a literary relationship – that is, that the author of the Letter of James knew one or (likely, because of Jas. 1.3-4 and Rom. 5.3-5) both of these Pauline letters.³³

Om vi skall förutsätta att Jakob använt sig av Galaterbrevet och Romarbrevet för den ökända

32 Allison 2013, 33.

33 Mitchell 2007, 78.

tesen i Jak 2:14-26 att: οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστὶν καθ' ἑαυτήν. Som jag framfört tidigare tycks det inte råda något större tvivel att Jakobsbrevet har använt ett flertal källor som finns med i NT, främst Q men även Paulus brev, vilket gör att det gör det än mer intressant att se om fler centrala teser i Jakobsbrevet kan vara svar på något författaren av brevet ansett stötande eller vilseledande i den tidiga kristendomens litteratur som exempelvis en fras i 1 Korinthierbrevet.

Användandet av texter utanför NT tycks inte heller vara främmande för författaren, med en mångfald av traditioner om Job, Abraham och möjligen även från Jesu Syraks vishet som tycks finnas. Författaren använder sig till synes frekvent av andra texter och tycks dessutom antingen försvara eller kritisera tidiga kristna texter (beroende på om man som Mitchell antar att Jakob är ”paulinist” och svarar på vad författaren kan ha uppfattat som missförstånd, eller mer traditionellt antar att Jakob kritiserar Paulus teologi direkt³⁴).

Allison noterar även att om man noggrant analyserar det bildspråk och vilka auktoriteter som brevet hänvisar till, tycks allt visa på en judisk miljö och åhörarskara. Här hänvisar Allison särskilt till följande delar:

- a) Mötesplatserna är synagogor (2:2).
- b) Tron definieras genom *Sheman* ”ni tror att Gud är en” (2:19).
- c) Gud kallas ”Herren σαβαώθ” (5:4).
- d) Abraham kallas ”vår fader” (2:21).
- e) Alla moraliska exempel är från den judiska traditionen: Abraham, Rachav, profeterna, Job, Elia.

Om man sedan lägger till att det aldrig nämns något om hedningar, slavar, avgudadyrkan, fylla, eller andra synder som judar ofta associerade med hedningar så inser man att judiska värderingar och traditioner är allena rådande.³⁵

Oavsett om man anser att det verkligen var Jakob, Jesu bror, som skrev brevet, eller bara någon som använde hans namn och auktoritet för att visa i vilken tradition man ville sätta sin text, så är det viktigt att betrakta den historiske Jakob, Jesu bror. Detta blir viktigt därför att även en pseudepigraf förutsätter att författaren utgår från en direkt personlig kunskap eller legender om Jakob, när brevet skrivs. Därmed kommer denna bild (mer eller mindre historisk korrekt) att påverka hur man skall analysera sambandet mellan Jakobsbrevet och vilka texter och traditioner

34 Mitchell 2007, 79.

35 Allison 2013, 33.

man anser detta brev anspelar på.

Allison noterar att det ironiska med Jakob Jesu bror är att han i ett av de viktigaste historiska dokumenten från tiden kring det andra templets fall på 70-talet e.kr, nämligen Josefus *Historia om judarnas krig mot romarna*, är en viktigare person än Jesus själv. Allison nämner att denne Jakob beskrevs som den förste biskopen av Jerusalem i kristna legender och hade en enorm prestige och auktoritet. Denna prestige och den stora mängden legender och en vördnad för Jakob, Jesu bror, är enligt Allison huvudanledningen till varför ett teologiskt problematiskt brev fick kanonisk status.³⁶

I Bibeln stöter man på Jakob ett flertal gånger, oftast i sammanhanget med Paulus eller Petrus och Allison menar att de viktigaste omnämnanden är i Apg 12:7, där Jakob skall meddelas, som om han vore ansvarig, i Gal 2:9 där Paulus beskriver Jakob som en av ”pelarna”, i Gal 2:2 där Petrus tillrättavisas och underordnar sig delegater som skickats från Jakob och slutligen i 1 Kor 15:7, där Paulus själv betonar hur den uppståndne Jesus besökte Jakob, till synes på tu man hand, för att Paulus skall kunna rättfärdiga att även han inte lärt känna tron av apostlarna utan av Jesus personligen. Sättet som bland annat Paulus bara talar om ”Jakob” utan titel eller förklaring är ett bevis enligt Allison för att Jakob är så känd att titlar är onödiga. Det var de okända som fick tillnamn, men de verkligt viktiga och välkända stod med endast ett namn.³⁷

Den historiske Jakob verkar inte vara allt för kontroversiell vare sig för den tidiga judendomen eller kristendomen, men hur ser det ut med Paulus?

Paulus och Lagen och vem är Jakobs Paulus?

Vid ett närmare studium av Paulus kommer man med stor säkerhet stöta på frågan: var Paulus en Torah-observant jude? Denna fråga har blivit en av de största frågorna inom modern exegetik, där man försökt genom djupa studier i första århundradets kristendom och judendom se vilka identitetsmarkörer som fanns inom grupperna, vilka lagar och regler man ansåg viktiga och vilka som var mindre centrala och hur man avgränsade sig från andra grupper.

E.P Sanders teori om *covenantal nomism* (förbundsnomism) är en av dessa teorier som fått störst spridning och som i korthet går ut på att judarnas relation till Lagen belystes på ett mer fördomsfritt sätt än den tidigare teologiska forskningen som ofta fastnade i teorier om att judarna

³⁶ Allison 2013, 5-6; Se även: Jos. *Ant.* XX:199-203.

³⁷ Allison 2013, 5.

var bundna vid ett ”Lagen och rituella handlingar”-tänkande utan något religiöst djup. Vad Sanders istället fokuserade på var de många sätt som fanns inom första århundradets judendom att rehabilitera de som felat gentemot Lagen, vilket visade på att man *strävade* efter att stanna inom Förbundet genom att vilja gottgöra sin felsteg med rituella handlingar, men det var Guds utväljande av folket Israel som garanterade dess inkluderande i förbundet. Tacksamhet mot detta visades genom fortsatt strävan att ständigt förhålla sig på rätt sätt mot Gud genom Lagen.

Men även om den ovanstående teorin är korrekt ställs man inför flertalet problem när man söker få Paulus att vara en Torah-observant jude och inte se honom som någon som bröt med sin judiska bakgrund och med Torah för att gå en annan väg. Särskilt pikant blir problemet om man analyserar just 1 Korinthierbrevet, specifikt 9:20:

καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω·

För att vinna judar har jag för dem varit som en jude (Thiselton: ”I made myself as a Jew”³⁸). Han översätter det alltså mer som att göra sig till något i aktiv bemärkelse, där det i Bibel 2000 kan uppfattas som passivt). För att vinna dem som står under lagen har jag för dem varit som en som står under lagen, fast jag själv inte står under lagen.

Är detta kännetecknet för en allvarligt Torah-observant jude? Det är inte svårt att se varför någon som ställer sig kritisk till Paulus eller till en paulinsk tradition skulle finna sådana uttalanden problematiska, särskilt om man associerar sig med judarna i förskingringen.

David J. Rudolph ger fyra mycket övertygande argument varför Paulus inte kan anses vara ”alla ting till alla människor”, dvs en jude bland judar och en hedning bland hedningar utifrån just den ovan citerade texten. För Rudolph är det historiskt omöjligt i den tidens religiösa och socio-kulturella miljö att agera så som Paulus framställer det:³⁹

1. Om man ser på det historiska materialet noterar man att han ofta befann sig både bland hedningar och judar på samma gång och kan därmed inte ha framstått som ”allting åt alla folk” utan komplikationer.
2. Tolkningar framställer ofta judar som lite dumma och menar underförstått att de inte insåg att Paulus endast höll sig till judiska lagar när han var bland dem. Det troligare scenariot är

38 Thiselton 2000, 698.

39 Rudolph 2011, 12-13.

istället att de var mycket väl medvetna om detta (här ger Rudolph bland annat Apg 18:7 som exempel där församlingen möttes i ett hus som var granne med synagogan).

3. Det är inte troligt att Paulus faktiskt agerade så, då ett sådant beteende antyder en karaktär som förställer sig och lurar dem han möter. Rudolph framlägger att många senare judiska författare ansåg att Paulus lyfter fram lurendrejeri, svek och religiöst falskhet som något de menade var acceptabelt för kristna i missionerandet bland judar.
4. Det finns en del texter i både Apostlagärningarna och i Paulus egna brev som antyder att han inte alls endast tillfälligt var Torah-observant, utan att han ansåg att judarna skulle fortsätta leva som judar och inte som hedningarna.

Om man ser särskilt på punkt tre är det i min mening inte alltför långsökt att dra slutsatsen att det inte är nödvändigt för författaren av Jakobsbrevet att ha i åtanke för sin kritik endast en senare paulinsk tradition. En direkt kritik av Paulus teologi och dennes beteende kan mycket väl vara relevant för en person hemma i den judiska världen och dess regler, men som samtidigt var troende på Jesus och därför ville klargöra sin egen teologi, vare sig detta var på 60-talet av Jakob Jesu bror och den kristna rörelsens ledare efter apostlarnas exil från Jerusalem, eller på 100-talet av en okänd författare som såg sig stå i samma andliga tradition som Jakob.

Hays lyfter fram problematiken med Paulus och Torah utifrån hur Paulus citerar och ekar Skriften i sina texter och lyfter fram Rom 3:31 där Paulus säger ”ὅλλα νόμον ἰσχύομεν” = ”utan vi uppfyller/upprätthåller Lagen” (min översättning). Detta menar Hays var något som inte bara Judar betvivlade, utan även de flesta kristna skulle inte mena att de håller sig till Lagen ur ett judiskt perspektiv. Hays citerar Herbert Marks som kallt konstaterar att Paulus inte är en apologet som använder Skriften för att underbygga sina argument, utan en dogmatiker som har en klar tanke som han påtvingar den gamla traditionen. Hays förespråkar inte själv en sådan kritisk hållning, utan menar att Paulus precis som rabbinerna gör urval av GT texter och resonerar utefter sin egen agenda liksom de gjorde, även om hans urval av teman skiljer sig radikalt från rabbinerna.⁴⁰

Det är dock givande här att granska Paulus mer kritiskt, utifrån både dennes tolkning av skrift för att driva en teologi i den tidiga kristna rörelsen (med tanke på att han inte riktigt kan klassas som en del av en ”jesusrörelse” då han personligen inte mötte Jesus och var en del av lärjungarna) och utifrån frågan vilken auktoritet Paulus faktiskt hade. Man bör inte göra felet att se den auktoritet Paulus skrifter haft i den senare kristna rörelsen (särskilt när denna mer och mer blev en romersk/ hellenistisk kristendom) och förutsätta den i den tidiga kristna rörelsen så som den var

40 Hays 1989, 156-157.

fram till det judiska upproret och templets fall.

Är det alltså så otänkbart att en kristen person med en trolig judisk bakgrund och/eller anknytning till en judisk miljö (och som associerar sig med Jakob, Jesu bror) skulle finna Paulus teologi så besvärlig att han i flertalet ställen motsäger den, eller som Mitchell och Porter tror: korrigerar den för att Paulus skall harmoniseras?⁴¹

Mitchell hävdar att forskarnas fokus på Jak 2:14-26 har varit så stort att man ignorerat fler brev av Paulus i samband med Jakob och hon vill lyfta fram just 1 Kor baserat på vad man vet om brevcirkulering i antiken. Enligt Mitchell finns det inget som helst bevis från antiken på att man cirkulerade enstaka brev med undantag för de församlingar som var direkt adresserade och Mitchell drar då slutsatsen att det rent logiskt fanns en samling på ett antal brev som Jakob hade tillgång till. Detta innebar enligt Mitchell att Jakob stod med ett antal ”Paulusar”, dvs olika versioner av Paulus teologi och detta tillsammans med ett allmänt arv inom kyrkan av Paulus innebar troligen att Jakob från inom den paulinska rörelsen ville styra denna åt ett visst håll.⁴²

I mitt studium av Jak 1:13 och 1 Kor 10:13 har jag velat studera om det är rimligt att anta att Jakobsbrevets författare känner till den senare texten och använder eller till och med öppet hänvisar till denna för sina åhörare. För att kunna underbygga mitt argument har jag velat exemplifiera med ett antal källor som frekvent nämns i forskningen som möjliga källor som Jakobsbrevet känt till och på olika sätt antyder kunskap om och möjligen hänvisar till.

Jag har avsett att sammanfatta visa vilka grammatiska likheter forskare betonat och försökt ge en kort inblick i hur man bedömt likheterna mellan källor som är vitt skilda i tillkomstdatum och som är skrivna i olika *Sitz im Leben*, men som forskare menat att Jakobsbrevet antyder kunskap om. Detta gör jag för att därmed kunna visa vilka likheter jag funnit mellan Jak 1:13 och 1 Kor 10:13 och hur dessa kan bedömas utifrån Hays kriterier och den för mig grundläggande bedömningen av Mitchell om Jakobsbrevet som varande en del i en paulinsk tradition och hennes argument för ett samband mellan Jakobsbrevet och ett antal av Paulus brev, varav 1 Kor är ett.

Datering

För att kunna etablera ett intertextuellt samband mellan olika texter är det första steget att etablera hur man ser dem i relation till varandra kronologiskt i enlighet med två av Hays kriterier: Tillgänglighet och Historisk trolighet. Med detta menar vill jag etablera de grundläggande fakta för

41 Se: Porter 2016, 200, för Porters diskussion kring Paulus och Jakob och intertextualitet utifrån Abraham och 1 Mos 16:6. Porter är även han en stark förespråkare av att läsa Jakobsbrevet och Paulus brev ”on their own terms” och vill ge fler alternativa sätt att se på problematiken än att hävda att de motsäger varandra.

42 Mitchell 2007, 79.

detta arbetes analys och det första steget blir att i enlighet med de två kriterierna etablera i vilken ordning de troligtvis blev färdigställda och tillgängliga för andra att läsa. Om kronologin mellan texterna visar på att exempelvis Jakobsbrevet är äldre än 1 Kor så är det därmed rent kronologiskt troligt att det kan ha använt sig av eller känt till detta, men om flera brev är relativt nära varandra i kronologin är det svårare att etablera förhållandet mellan dem.

I fråga om 1 Kor är detta en relativt okomplicerad fråga, då det inte råder någon kontrovers i fråga om att Paulus skulle ha skrivit det, vilket innebär att dateringen blir någorlunda exakt. Joseph Fitzmyer sätter brevs ursprung i Efesos antingen sent år 56 e.Kr. eller innan pingst år 57⁴³. Även David E. Garland placerar brevet i Efesos, men något tidigare på året (dock strax före Pingst) år 54 eller 55.⁴⁴ Anthony C. Thiselton likt Fitzmyer och Garland placerar brevs ursprung till Paulus vistelse i Efesos och dennes intensiva korrespondens med Korint (tidigare brev än 1Kor. till Korint indikeras av 1 Kor 5:9). Dateringen sätter han till år 54 som det i forskningen mest accepterade datumet, ett år efter skrivandet av Galaterbrevet och ett annat brev till Korint.⁴⁵

Det som framkommit ovan visar att man i fråga om 1 Kor till och med debatterar när på året det kan vara skrivet. Jakobsbrevet är dock betydligt mer omdebatterat vad gäller dateringen, där alternativen går från tidigt 50-tal e.Kr. till sent 100-tal e.Kr.

Kanske är Jakobsbrevet ett av de mest debatterade breven i NT både i fråga om datering, författare och ursprungsor. Dessutom har flertalet teologer ifrågasatt om det ens är ett brev från inom den kristna rörelsen och föreslår istället en rent judisk skrift som blivit redigerat av kristna beundrare, en möjlighet som ett flertal exegeter föreslagit för att förklara det stora antalet exegetiska problem i brevet som: avsaknaden av en ”riktig” avslutning och att Kristus endast nämns två gånger (där den andra gången dessutom är grammatiskt problematisk).⁴⁶

Om man beaktar allt detta är det inte svårt att se att exegeter har daterat Jakobsbrevet allt ifrån tidigt 40-tal e.Kr, ända till sent 100-tal e.Kr. När exegeter sedan gör sin bedömning hur de väljer att datera Jakobsbrevet känns det ofta som att de är osäkra men ger ändå exakta årtal vilket framställer dateringen som mer säker än vad deras tidigare argument visar.

Valet av datering för Jakobsbrevet påverkas särskilt av hur man väljer att tolka Jakobsbrevets inledning:

43 Fitzmyer, 2008, 48.

44 Garland 2003, 20.

45 Thiselton 2000, 30-31.

46 Allison går igenom ett stort antal exegeters tankar om detta, och visar på hur många argument som kan visas upp för alla möjliga positioner. Allison 2013, 32-37.

Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν.

Hälsningar från Jakob, Guds och herren Jesu Kristi tjänare, till de tolv stammarna i förskingringen.

Allison menar att avsaknaden av en mer tydlig förklaring av denne Ἰάκωβος betyder att det måste vara den i kristen tradition så kallade Jakob "Herrens Bror", som vi bland annat möter i Apostlagärningarna och ett flertal gånger nämns i Paulus brev. Hade det varit en annan Jakob som avsetts så hade författaren av brevet förtydligat detta enligt alla samtida konventioner. Om någon alltså introducerar sig helt enkelt som Jakob, Guds och Herren Jesu Kristi tjänare och sedan uttalar sig med en obetvinglig auktoritet (att jämföra exempelvis med Paulus som ofta tycks plädera direkt till sina läsare att de skall lita på hans ord) är det en Jakob som alla kristna kan känna igen som måste avses och denne Jakob är den som figurerar flertalet gånger och som även Paulus använder som ett sätt att etablera sin egen auktoritet genom att hänvisa till en obestridlig auktoritet (se Gal 2:2, 1 Kor 15:7, Apg 12:17).⁴⁷

Efter en mycket gedigen genomgång av allt som talar för att tillskriva den historiske Jakob brevet och allt som talar för en sen pseudepigraf, dvs att någon skriver med en känd persons namn för att därmed associera sig med dennes teologi och personlighet, så menar Allison att ett tillkomstdatum mellan år 100 och 120 e.Kr. är mest troligt.⁴⁸ Allison lyfter fram 4 bevis som särskilt viktiga för att datera brevet till tiden mellan 100-120 e.Kr:

För det första att Jakob tycks i verserna 3:9-10 hänvisa till eller använda en tidig version av *birkat-ha-minim*, ett dokument som inte uppkom förrän efter år 70, därmed måste Jakobsbrevet vara skrivet efter år 70.

För det andra att Jak 5:13-20 tycks vara beroende av en primitiv ordning för kyrkan, vilket det inte finns några bevis på före Matt 6:1-18, som är skrivet sent i första århundradet och Didache som troligen uppkom inom ett par årtionden in i 100-talet.

För det tredje att Jakobsbrevet uppvisar många paralleller till 1 Klem och Hermas, vilket flera exegeter enligt Allison tolkat som ett textuellt beroende från Jakobs sida och som Allison menar kan vara så eller helt simpelt innebär att de kommer från samma sorts urkristen miljö och därmed måste de placeras i samma tidsspann.

Och för det fjärde, den närmaste judiska parallellen finns i 2 Bar 78-87. Detta finner Allison särskilt intressant då 2 Bar vanligtvis dateras till ca år 100 e.Kr och därmed är det troligt för Allison

⁴⁷ Allison 2013, 5.

⁴⁸ Allison 2013, 3-28.

att ett brev som är så likt är från ungefär samma tid.⁴⁹

Om man bara fokuserar på de två breven av Paulus som ofta lyfts fram i relation till Jakobsbrevet och deras troliga tillkomstår får man en betydligt mer komplicerad bild;

1 Kor → som vi sett ovan, ett relativt säkert tillkomstår som de flesta exegeter placerar kring ca 54 eller 55 e.Kr i Efesos och helt säkert av Paulus.

Romarbrevet → ett något mer osäkert tillkomstår (dock idag utan större tvivel ansett vara genuint brev av Paulus), enligt Jewett placerar många forskare tillkomsten antingen till mellan 55-64, eller väljer ett specifikt datum mellan 55 och 59. Jewett själv placerar brevet till antingen vintern 56-57 eller våren 57.⁵⁰

Jag ställer mig personligen lite osäker i dateringsfrågan av Jakobsbrevet. Många argument som framförts för en sen datering baserar sig på jämförelser med Jesus Syraks vishet, 1 Petr, Paulus brev och den kulturella likheten med Filon. Men som jag kommer behandla senare gör Jakobs retorik, den sk aemulatio, det oftast svårt att avgöra vad som är en likhet mellan texter som baserar sig på ett beroende och vad som endast är tillfälligheter.

Tidigare har jag varit mycket osäker på hur man bäst skall bedöma argumenten för dateringen, då alternativen är så ofantligt många. Datering tycks till stor del tycks handla om vilka texter som brevet antas visa kunskap om och då se på hur gamla dessa antas vara. Jag har i tidigare arbeten fokuserat mycket på förbundsnomism och tyckt mig ana en större likhet med de predikningar som Jesus håller i evangelierna (något vissa forskare som exempelvis Kloppenborg menar kommer från att Jakobsbrevet använder sig av Q som en källa för Jesusord) och dennes fokus på handlingar och rätt förhållande till Gud och Lagen som tycks mer likt den historiske Jesus än exempelvis Paulus som kom att helt dominera kyrkans teologi. Jag har då förespråkat en tidig datering vilket jag baserat på vad jag uppfattat i brevet som ett uttryck för en tidig kristendom, mer än på möjliga intertexter som uppvisar ett liknande språk.⁵¹

För detta arbete har jag dock valt att anta en position i likhet med Allison, men tror dock att det är något tidigare än vad han anser och utgår från en senare datering av brevet, förmodligen till ca år 71-100 e.Kr. Därmed anser jag att det inte är helt orimligt att författaren kan ha känt till och kanske även mött Jakob Jesus bror, dock inget vi här kan förutsätta för arbetet även om tanken är

49 Allison 2013, 29.

50 Jewett 2007, 18.

51 Franke 2014, 16-17.

minst sagt intressant. Motiveringen bakom denna pseudepigraf kanske bottnar i en djupare kunskap om, eller vördnad för, denna historiskt bekanta och högt ansedda ledaren i urkyrkan. Men för detta arbete blir det tillräckligt att konstatera att detta brev tillkommit efter hans död och använder hans namn för att markera hur ”Jakob” författaren ställer sig (oavsett om detta objektivt sett är rätt), i Jakob, Jesu brors, tradition som en förespråkare av dennes teologi (en av funktionerna av pseudepigrafer).

Aemulatio och problematiken med att göra en intertextuell analys

Som vi sett ovan så finns det flera komplikationer i ett intertextuellt studium av ett möjligt samband mellan Jak 1:13 och 1 Kor 10:13, som datering och hur relationen då blir mellan texterna. Det vi dock kan sammanfatta är att 1 Kor är en någorlunda fast punkt dateringsmässigt och huruvida man väljer att placera Jakobsbrevet på 60-talet, eller på 110-talet, så finns det inga kronologiska problem med att brevets författare kan ha läst Galaterbrevet, Romarbrevet och 1 Kor. Ett hypotetiskt antagande av att brevet skrevs av Jakob Jesu bror hindras inte heller av relationen till just dessa brev.

Till detta måste man sedan även betänka de komplikationer som framgått i studiet av Jakobsbrevets komposition och inre sammanhang. Dibelius beskrev som jag nämnde i forskningsöversikten, brevet som paraenesis, dvs en samling visdomar och moraliska berättelser utan inre sammanhang, men det idag mest populära sättet att karaktärisera Jakobsbrevets retoriska stil är som *aemulatio*. Särskilt forskare som Allison och Kloppenborg utgår från detta för att förklara det något diffusa sambandet mellan delarna i brevet utan att falla tillbaka i Dibelius mer kritiska resonemang.

Allison beskriver den retoriska metoden *aemulatio* som en författares sätt att *omformulera* kända traditioner och berättelser på ett nytt sätt, men att det förutsätter en åhörarskara som *känner till dessa och* därmed genom att se hur författaren använder de bekanta elementen förstår dessa hur denne vill presentera *sitt* budskap. Själva syftet i texten är alltså inte att omforma material så att det framstår som en originell idé, utan tvärtom att på ett öppet sätt föra en sorts kreativ diskussion med hjälp av materialet för att åhörarna enklare skall förstå både den egna utgångspunkten, den grundläggande etos som förutsätts och göra ett känt material relevant för en ny situation.⁵²

Allison finner dock ett par problem med att utgå från att Jakobsbrevet skrevs utifrån det som nämnts ovan. Bland annat pekar han på att allusioner till Jesustraditioner är något som man kan

52 Allison 2014, 59.

förutsätta att en kristen åhörarskara kan ha förstått, men kan vi verkligen utgå från att Jakobsbrevet skrevs åt kristna? Allison ställer sig tveksam till majoriteten av forskare som tänker sig brevet skrivet till jude-kristna och menar istället att den inledande frasen som adresseras till ”de tolv stammarna i förskingringen” skall läsas bokstavligt, dvs brevet är skrivet till judarna som bodde i diasporan. Även om brevets författare är kristen, tycks dess läsare inte vara det och därmed blir en generell förutsättning för retorik som *aemulatio* svårare att förklara: åhörarnas kunskap om det material som man använder. Det Allison föreslår är att författaren skrev brevet inom den tidiga kristendomen⁵³, för alla judar (kristna och icke-kristna), men att det helt enkelt vann popularitet inom kristendomen därför att det var de som tyckte om dess teologi och fann de moraliska utläggningarna av ett bekant material för nya situationer tilltalande och användbart. Till skillnad från judarna som Jakob faktiskt vände sig till.⁵⁴

Jag finner detta vara en intressant teori, men den bär på ett antal komplikationer, både vad gäller teorin om *aemulatio*, samt vad gäller brevets mottagare. Om, som Allison föreslår, brevet skrevs från inom kristendomen men för judar, då måste man tolka de teman som framförs som någons försök att tilltala judar, alternativt som ett försök att redogöra kristna värderingar och moral för någon utanför. Det blir därmed en närmast apologetisk skrift, alternativt en missionerande skrift.

Aemulatio verkar dock förutsätta att åhöraren förstår materialet, att de kan förstå de paralleller som framförs och genom hur de används i nya situationer inse vad författaren har för avsikter. Som Mitchell påpekar betyder detta att vi har ett antal alternativ att förstå författaren av Jakobsbrevets inställning till Paulus brev.⁵⁵

Jag har sökt sammanfatta Mitchells resonemang kring detta och ser att det enligt henne finns två sätt att se på Jakobsbrevets inställning till Paulus:

1). Jakob anser sig kunna tolka och framlägga relevanta, även judiska men också kristna, traditioner för judar i syfte att missionera den egna kristna teologin, alternativt; genom att motsäga en felaktigt uppfattad paulinsk teologi ställa sig i en position av att kunna säga ”de ni känner till har fel på viktiga punkter, här kommer mitt alternativ/min förklaring av vad som är rätt sätt att vara kristen”.

2). Att Jakob måste ha antingen felat i framläggningen av sitt material eller missförstått sina

53 Efter år 70 finner jag det värt att använda begreppet ”kristendom” i och med att det då fanns etablerade en organisation som var självständig från judendomen på många plan (bland annat med biskopar som högsta ledare och inte synagogans ledare), samtidigt som det i och med templets fall skedde en markant kulturell förändring gentemot judendomen i det romerska riket. Det fanns dock de som medvetet hävdade sig följa judiska kulturella konventioner och var omskurna, samtidigt som de följde Jesu lära, dessa bör i min mening kallas jude-kristna.

54 Allison 2014, 73-75.

55 Se för samtliga sju punkter med förklaringar: Mitchell 2007, 76

mottagares vilja till eller förmåga att förstå hans utläggningar, då det var så att brevet blev bekant i stort sett uteslutande inom kristna kretsar (vilka vid detta brevets tillkomstid var egna gruppering inom den judiska miljön i synagogorna där de uppehöll sig i urkyrkan). Där fanns brevet vara oerhört användbart i praktiska problem, som visade sig bland annat i att försöka att harmonisera Paulus teologi.

Allison betonar även ett ytterst svårt problem för varje tolkning av Jakobsbrevet som förutsätter att författaren använder sig av *aemulatio*. Nämligen problemet att bevisa när Jakobsbrevet använder en källa utifrån några språkliga likheter och inte bara en tillfällighet. Allison uttrycker det som klarast utifrån frågan om Jakob använder sig av Jesusord:

The presence of *aemulatio* is discouraging, for it can make intertextual judgements more difficult: if an author is deliberately not reproducing his sources but rather creatively rewriting them for his own fresh ends, it may not be so easy to decide when to attribute parallels to design and when to give coincidence its due.⁵⁶

Därmed blir det viktigt att jag är medveten i detta arbete om problematiken med denna retorik, varför jag försöker fokusera på ett särskilt begrepps betydelse för Jak 1:13 och med detta begrepp som tolkningsnyckel gör en intertextuell analys av möjliga intertexter. Detta kan dock ge missvisande samband med texter som Allison varnar för ovan, där det som framkommer bara tillfälligt delar en likhet i ord och struktur. Jag måste därför både vara noggrann i mitt användande av Hays kriterier, men även vara medveten om den kritik som framförts inte bara mot metoden, utan även mot de resultat jag får fram då det som Allison säger kan vara tillfälligheter som jag *vill* ska stämma med min teori och kanske inte är mer än just tillfälligheter.

*

56 Allison 2014, 63.

Analys, del 1: Jak 1:13 och dess intertexter

I den här första delen av analysen tänker jag framlägga vilka källor som kan tänkas vara intertexten till Jak 1:13 och se särskilt på begreppet *πειρασμός* eller synonymer. Jag vill här börja besvara min frågeställnings första del: *Jag vill undersöka om det teologiska resonemanget kring πειρασμός i Jak 1:13 har en trolig intertextuell anknytning till 1 Kor 10:13. Denna undersökning tänker jag genomföra genom att använda Hays generella kriterier för hur man skall genomföra en intertextuell analys och Porters mer specifika kriterier som är avsedda att kategorisera vilken typ av intertextuellt samband det rör sig om.*

Detta kommer jag göra genom att se hur texter som ställs i samband med Jakobsbrevet behandlar temat Gud och *πειρασμός*, för att sedan ge min förklaring till varför jag anser att 1 Kor 10:13 är den mest troliga intertexten, främst med stöd av Mitchells argument för ett samband mellan Jakobsbrevet och 1 Kor. I analys del 2 går jag sedan mer utförligt in på *πειρασμός* och Jak 1:13 och 1 Kor 10:13.

De genomgående viktigaste kriterierna av Hays för den övergripande analysen i denna del har varit kriterierna 1-5; *Tillgänglighet, Volym, Förekomst, Tematisk Förekomst* och *Historisk Trolighet*. Att göra en klar separering mellan dessa kriterier är inte alltid möjligt, men de ger en god utgångspunkt för hur jag kan närma mig en rimlig bedömning av olika paralleller. Därför fokuserar jag i denna del av analysen nu mer systematiskt på de intertexter som ofta framförs i analyser av Jakobsbrevet. Jag börjar brett och diskuterar de olika typer av texter som nämnts kring Jakobsbrevet och Jak 1:13, för att sedan gå till de paulinska breven och slutligen vill jag ta upp det som lyfts fram för ett samband mellan Jakobsbrevet och 1 Kor.

Jakobsbrevet är som jag nämnt enligt de flesta exegeter rikt på paralleller till andra texter och detta gör ett intertextuellt studium problematiskt. Hur ska man bedöma varje enskild parallell? Hur avgör man vilken som framstår som mer trolig än en annan, särskilt om det verkar som att flera samtidigt är inspirationen till ett ställe man studerar? Hur lik måste en källa vara för att man skall våga bedöma den som en trolig intertext? Dessa är bara några av problemen, vilket gör att särskilt Hays kriterier *Volym* och *Förekomst* blir centrala vid sidan av Porters mer specifika intertextuella kriterier för de olika kategorierna. Ernst Baasland uttrycker sig väl i sin kommentar på Jakobsbrevet när han säger att:

När en teologisk term eller ett längre uttryck återfinns hos två författare samtidigt kan förklaringen vara någon av följande:

- Litterärt beroende.
- Gemensam muntlig tradition – eventuellt en gemensam skriftlig källa som gått förlorad.
- Gemensamt tema.
- Tillhörighet till samma litterära genre.
- Tillhörighet till samma miljö – social, religionshistoriskt osv.⁵⁷

Men Baasland menar att det inte endast räcker att ställa två texter jämte varandra och visa på likartade termer som enda bevis för ett litterärt beroende. Detta är något jag försökt att hålla mig till och har därför velat förstå begreppet *πείρασμός* som det används mer generellt i NT, vilken kulturell bakgrund som påverkar någon som skriver en pseudepigraf som Jakob, Jesu bror och vad författaren kan anses finna särskilt viktigt och därför informerar hans sätt att skriva brevet.

Baasland konstaterar fortsatt att det finns flertalet exempel på litterärt beroende där terminologin inte övertas och att allt måste bedömas utifrån texterna som helhet för att kunna bevisa om likheterna kommer från en liknande miljö och som därmed ger dem en likhet eller om de faktiskt bygger på varandra.⁵⁸

Alla dessa faktorer som Baasland nämner påverkar den intertextuella analysen. På flera punkter kan man redan nu säga att Jakobsbrevet och 1 Kor stämmer överens med varandra: de befinner sig båda i en kristen kontext och behandlar båda frågor relevanta för en församling, dvs det rör sig inte om privata betraktelser likt Platons filosofiska argumentationer, eller redogörelser för Jesus eller apostlarnas liv som Apostlagärningarna och Evangelierna. De behandlar i de av mig valda verserna samma tema: *πείρασμός*. De tillhör båda brev-genren, men Jakobsbrevet är skrivet som en pseudepigraf, därmed har flertalet forskare betvivlat att det finns en verklig församling som är mottagaren medan vi vet att Paulus skriver till församlingen i Korint.

Allt som allt delar de flera likheter, men detta skulle kunna sägas om nästan alla brev i NT och därför blir det viktigt för mig att visa tydligt vad jag menar pekar på att det är troligt att just 1 Kor 10:13 och inte någon annan text är intertext till Jak 1:13.

Schneider ställer två frågor som kan vara intressanta att beakta, för det första: "What signals in the text motivate the production of specific intertextual references[...]?". Och för det andra: "How may the role of the reader in interpretation be more precisely described?".⁵⁹ Den första frågan blir

⁵⁷ Baasland 1992, 187.

⁵⁸ Baasland 1992, 187.

⁵⁹ Schneider 2009, 43.

särskilt viktig i denna delen av arbetet för mig att motivera: varför kan en text sägas vara mer trolig än en annan? Är det exempelvis antalet grammatiska likheter, eller nyckelord som är viktiga? Eller är det teman och kontext som ska väga tyngre? Den andra frågan om mottagare är inte något jag kommer gå in på förutom vid slutdiskussion om vilken roll som 1 Kor 10:13 kan ha i Jak 1:13.

Jag börjar med att ge en överblick över de viktigaste källorna som ofta nämns av forskare som tänkbara källor till Jakobsbrevet och som jag analyserat i jämförelse med Jak 1:13 på vägen till mitt finande av 1 Kor 10:13. Mitt fokus i dessa texter lägger jag vid begreppet *πειρασμός* och hur dessa kan tyckas likna Jak 1:13, i kontext och syntax och särskilt om och i så fall *hur* detta nämns i samband med Gud som jag tror är kärnan i vad Jakobsbrevet diskuterar kring *πειρασμός* i Jak 1:13. Slutligen kommer jag med hjälp av Mitchells argument för ett textuellt beroende av Jakobsbrevet på flertalet av Paulus brev, bland dem 1 Kor, söka visa på vad som styrker ett beroende av Jakobsbrevet på Paulus brev i allmänhet och just 1 Kor i synnerhet. Därefter följer Analys del 2, där jag särskilt kommer använda de av Mitchell framförda markörerna/nyckelbegreppen för att med hjälp av Hays och Porters kriterier bedöma sambandet mellan 1 Kor 10:13 och Jak 1:13 och signifikansen av *πειρασμός* för beroendet dem emellan.

Jak 1:13 och Jesus Syraks Vishet

Vid ett intertextuellt studium av Jakobsbrevet är en ofta nämnd källa Jesus Syraks vishet, som ingår i det Gamla Testamentet och ingen som är sprungen ur den kristna traditionen. Ellis beskriver Jesus Syrak som: "a Jewish sage in the middle of the hellenistic tranformation of Palestine."⁶⁰ och daterar dennes verkningstid till ca 180 f.kr. Syrak var enligt Ellis omåttligt populär i judiska kretsar, senare även i kristna kretsar och översattes till latin, koptiska, syriska, etiopiska, armeniska och arabiska. Vidare var han mycket omtyckt av de patristiska författarna och blev föremål för ett omfattande kommentarsarbete både i antiken och in på medeltiden.⁶¹

Wiard Popkes nämner speciellt forskarna Hubert Frankemölle (som betonar hur Jak 1:2-18 bygger på Syr 2:1-18 och 15:11-20) och Herman von Lips (som utifrån Jak 1:2-12 tycks ha analyserat dess beroende av hela Syr 2). Popkes menar att detta beror på deras likheter i sitt sätt att behandla visdom utifrån en judisk kontext och noterar stora likheter mellan dem båda.⁶²

Popkes noterar en sak som är viktig att beakta vid ett intertextuellt studium, nämligen att:

60 Ellis 2015, 75.

61 Ellis 2015, 75.

62 Popkes 1997, 92, 95, 98.

”All the connections between James and other texts are partial, fragmentary.”⁶³. Detta är något ständigt återkommande och tidvis frustrerande, nämligen att det tycks finnas närmast oändligt med stycken i Jakobsbrevet som tycks korrespondera med ofta flertalet andra texter, men att de vid ett närmare studium är så uppdelade och utspridda över hela brevet att det blir svårt att avgöra om det rör sig om citat, tillfälliga likheter, eller att Jakob inkorporerar saker som han någon gång hört eller läst men minns mer eller mindre vagt och så använder dem som inspiration och inte som källor att styrka hans argument.

Jag fann i min jämförelse med Jakobsbrevet särskilt det andra kapitlet i Syraks vishet intressant, där den inledande kommentaren tycktes mig likna Jak 1:2-4:

Syr 2:1-5 (1)Τέκνον, εἰ προσέρχῃ δουλεύειν κυρίῳ, ἐτοίμασον τὴν ψυχὴν σου εἰς **πειρασμόν**. (2) εὐθύνον τὴν καρδίαν σου καὶ καρτέρησον καὶ μὴ σπεύσης ἐν καιρῷ ἐπαγωγῆς. (3) κολλήθητι αὐτῷ καὶ μὴ ἀποστῇς, ἵνα αὐξηθῇς ἐπ’ ἐσχάτων σου. (4) πάν, ὃ ἐὰν ἐπαχθῇ σοι, δέξαι καὶ ἐν ἀλλάγμασιν ταπεινώσεώς σου μακροθύμησον. (5) ὅτι ἐν πυρὶ **δοκιμάζεται** χρυσὸς καὶ ἄνθρωποι δεκτοὶ ἐν καμίνῳ ταπεινώσεως.

(1)Mitt barn, om du närmar dig Herren för att tjäna honom, bered dig då för **prövningar**. (2) Var ståndaktig (i bemärkelsen att ”tukta hjärtat”) och håll ut, gör inget förhastat när olyckan kommer. (3) Håll fast vid (I betydelsen närmast ”klistra dig fast vid”, underförstått att med all makt hålla sig kvar vid) Herren och lämna honom inte, så skall det gå dig väl till slut. (4) Ta emot vad som än läggs på dig, och ha tålamod i alla slags lidanden. (5) Ty liksom guld **prövas** i eld, så prövas Guds utvalda i lidandets ugn

Den del av Jesus Syrak som Allison anser mest trolig att vara en parallell till eller kanske även en inspiration för Jakobsbrevet (det tycks dock inte handla om någon citering för varken Allison eller Ellis) är Syr 15:11-12. Detta är en text som Ellis markerar som ett exempel för hur Syrak vänder bort kritik mot Gud som ὁ πειράζων (=frestaren):⁶⁴

(11) μὴ εἴπῃς ὅτι Διὰ κύριον ἀπέστην· ἃ γὰρ ἐμίσησεν, οὐ ποιήσει. (12) μὴ εἴπῃς ὅτι Αὐτός με ἐπλάνησεν· οὐ γὰρ χρεῖαν ἔχει ἄνδρὸς ἁμαρτωλοῦ.

(11) Säg inte: ”Det var Herren som fick mig att avfalla” - han framkallar inte det han

63 Popkes 1997, 98.

64 Ellis 2015, 76

avskyr. (12) Säg inte: ”Det var han som förde mig vilse” - han har ingen användning för en syndare.

Ellis betonar förutom det tidigare nämnda att Syrak inte ser Gud som ὁ πειράζων, att han dessutom inte heller verkar se djävulen, eller någon annan övernaturlig kraft eller ondskefull ande, som ὁ πειράζων. Detta innebär att Syrak istället, precis som Jakob, vänder tanken om att vara ὁ πειράζων mot åhöraren själv och utpekar varje människans inre som den sanna ὁ πειράζων, dvs det inre är frestaren.⁶⁵

Jag kan därmed förstå att flertalet forskare betonat likheten mellan Jakob och Syrak, och har även funnit flera paralleller mellan Jak och Syr särskilt intressanta för ett intertextuellt studium. Jag vill genom att fylla i nyckelbegreppen nedan notera likheterna mellan Jak 1:13-14 och Syr 15:11-12, där jag menar att det kan vara tal om intertextualitet:

Jak 1:13-14 μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι· ὁ γὰρ θεὸς ἀπειραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα. ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος·

Ingen som blir prövad **skall säga att det är Gud som frestar honom**. (Här utelämnar Bibel 2000 det emfatiska ”ty”) Gud kan inte frestas av det onda, och själv frestar han ingen. Blir någon frestad, är det alltid av sitt eget begär som han lockas och snärjs.

Syr 15:11-12 μὴ εἴπῃς ὅτι Διὰ κύριον ἀπέστην· ἃ γὰρ ἐμίσησεν, οὐ ποιήσει. μὴ εἴπῃς ὅτι Αὐτός με ἐπλάνησεν· οὐ γὰρ χρεῖαν ἔχει ἀνδρὸς ἀμαρτωλοῦ.

Säg inte: ”Det var Herren som fick mig att avfalla” - (här utelämnar Bibel 2000 ἃ γὰρ som understryker det föregående med ett ”ty”) han framkallar inte det han avskyr. **Säg inte:** ”Det var han som förde mig vilse” - (ibid.) han har ingen användning för en syndare.

Ovan ser vi i Syrak det växelvisa μὴ εἴπῃς → οὐ γὰρ, i Jakob har vi istället; μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω → ὁ γὰρ. Intressant är att jämföra ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι, ὁ γὰρ → ὅτι Διὰ κύριον ἀπέστην ἃ γὰρ. Likheterna är slående grammatiskt men också utifrån vilken likhet i budskap de båda har. Fler likheter som är av värde för min analys med den intertextuella metoden är mellan Jak 1:12 och Syr 15:6,17 där Ellis åter visar på två intressanta likheter, nämligen Jakobs tal om att ”ta

⁶⁵ Ellis 2015, 78.

emot livets segerkrans” (λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς), medan Syrak i v6 talar om ”gåvan segerkransen”(καὶ στέφανον ἀγαλλιάματος) och i v17 om ”liv”(ἡ ζωὴ) som gåva.⁶⁶

Det tycks enligt min mening mycket troligt, utifrån det som jag visat på ovan, att Jesus Syraks Vishet varit en inspirationskälla för Jakobsbrevets argument och kanske även den verkliga källan bakom 1:13. Men jag skulle mena att rollen av dessa texter är just som inspirationskälla för Jakobsbrevets författare och dennes teologi som så ofta betonar eget ansvar. Här vill jag även visa på hur Syr 2:4-5 liknar Jak 1:2-4 och dennes uppmaning till att vara ståndfast:

Syr 2:4-5

[4] πᾶν, ὃ ἐὰν ἐπαχθῇ σοι, δέξαι καὶ ἐν

ἀλλάγμασιν ταπεινώσεώς σου

μακροθύμησον·

[5] **ὅτι** ἐν πυρὶ **δοκιμάζεται** χρυσὸς καὶ

ἄνθρωποι δεκτοὶ ἐν καμίνῳ ταπεινώσεως.

(4) Ta emot vad som än läggs på dig och **ha tålmod** i alla slags lidanden. (5) **Ty** liksom guld **prövas** i eld, så prövas Guds utvalda i lidandets ugn.

Jak 1:2-4

(2) Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου,

ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις,

(3) γινώσκοντες **ὅτι** τὸ **δοκίμιον** ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται **ὑπομονήν**.

(2) Skatta er bara lyckliga, mina bröder, när ni utsätts för prövningar av olika slag.

(3) Ni vet ju att om er tro består provet ger den uthållighet. (4) Men uthålligheten måste visa sig i fullkomliga gärningar, så att ni blir fullkomliga och hela, utan någon brist.

Jag vill dock hävda att den likhet som finns mellan Syr 15:11-12 och Jak 1:13, inte är lika stor som den mellan 1 Kor 10:13 och Jak 1:13, som jag kommer gå in på i detalj. Jag anser att Jesus Syrak troligen handlar om en inspiration till Jakobs inställning till πειρασμός, men som inte är den källa som Jakob citerar eller gör en allusion på i Jak 1:13. Inte för att det inte finns likheter, utan för att jag menar att likheten med Paulus texter är ännu större.

Syraks visdom är enligt min uppfattning efter att ha jämfört dessa texter, precis som Jakob, Jesus bror, troligen en person som Jakobsbrevets författare associerar med rätt visdom och kunskap om Gud. Han använder denne i min mening som inspiration för sina tankar. Kanske är det så att Jesus Syrak blir inspirationen till ”rätt” sorts syn på Gud och dennes roll i världen i relation till πειρασμός, men vad beträffar Jakobsbrevets kritiska argument i Jak 1:13 mot att anklaga Gud för ens πειρασμός tror jag inte Jesus Syrak är upphovet till hans argument utåt, men kanske hans förklaring.

⁶⁶ Ellis 2015, 80.

Jak 1:13 och Filon

Ellis använder sig utförligt av Filon som källa i sin analys av Jakobsbrevets användning av begreppet *πειρασμός*. Till stor del beror jämförelserna med Filon på en stor likhet texterna emellan, vilket många forskare menar beror på deras delade kulturella bakgrund som skolade i hellenistisk filosofi och visdom samtidigt som de båda tycks använda detta endast som ett verktyg för att förklara en judisk och/eller judisk-kristen teologi.

Allison nämner i sin kommentar, när han ger en överblick över Jakobsbrevets potentiella källor, att flertalet forskare ansett att likheterna mellan Filon och Jakobsbrevet är så starka att de måste ha ett inbördes beroende åt det ena eller andra hållet. Allison nämner åtta paralleller som särskilt starka dem emellan:⁶⁷

Jak 1:4 → Filon, *Spec.* 2:59.

Jak 1:14 → Filon, *Agr.* 103.

Jak 1:17 → Filon, *Somn.* 1:162.

Jak 1:26 → Filon, *Somn.* 2:165.

Jak 2:8 → Filon, *Post.* 101-102.

Jak 2:23 → Filon, *Sobr.* 56.

Jak 3:2 → Filon, *Deus* 75.

Jak 4:4 → Filon, frag. 2:649.⁶⁸

Här finner jag särskilt intressant att se på den andra som Allison återger på koine:

Jak 1:14;

ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ **δελεαζόμενος**.

är det alltid av sitt eget begär som han lockas
och snärjs.

Filon, *Agr.* 103:

πρὸς ἡδονῆς **δελεαθὲν** εἴλκυσται.

av lustarna lurad (och) indragen.

Även om det finns språkliga likheten i dessa korta verser, visar det dock inte någon tillräckligt stor

⁶⁷ Allison 2013, 54.

⁶⁸ Allison 2013, 55.

likhet för att jag med någon större tillförsikt skulle säga att det finns ett intertextuellt samband, något som även Allison kommer in på. Han betonar att likheterna mellan Jakobsbrevet och Filon endast finns därför att de båda delar samma traditioner, vad Allison kallar "the common river of Hellenistic-Jewish tradition".⁶⁹

Jag vill dock här citera en längre del av Filons argument i *Agr.*, 103-105 i översättning:

They say that pleasure is very like this road; for almost from birth to late old age this road is traversed and used as a promenade and a place of recreation in which to spend leisure hours not by men only but by every other kind of living creatures. For there is no single thing that does not yield to the enticement of pleasure (här den ovan citerade versen), and get caught and dragged along in her entangling nets, through which it is difficult to slip and make your escape. But the roads of sound sense and self-mastery and of the other virtues, if not untrodden, are at all events unworn; for scanty is the number of those that tread them, that have genuinely devoted themselves to the pursuit of wisdom, and entered into no other association than that with the beautiful and noble, and have renounced everything else whatever.⁷⁰

Här kan vi se Filons hela tankegång om uthålligheten när man vandrar på vägar där man lätt förleds av Ormen, likt Eva och fastnar i de nät av frestelser som drar människan bort. Det yttersta målet är visheten, eller åtminstone så är visheten målet att sträva efter, där själva finnandet av vishet även är insikt om Guds plan. Likheten finns med Jakobs tankegångar i Jak 1:12-14, men här är temat så tydligt inuti metaforen om Ormen, Eva och vägen till vishet, vilket inte temat i Jakobsbrevet är.

Ser vi på en tidigare vers; *Agr.* 100, så ser vi stora likheter istället med Jakobsbrevets återkommande tankar kring fullkomlighet: "And we know that endurance is of a good kind that brings immortality, a perfect good (på grekiska: ἀγαθοῦ τελείου), while pleasure is of an evil kind that inflicts the greatest penalty, even death".⁷¹ Detta liknar någorlunda Jak 1:17 och talet om hur det goda kommer från Gud:

πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθεν ἐστὶν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων, παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπὴ ἀποσκίασμα.

Allt det goda vi får, varje fullkomlig gåva, kommer från ovan, från himlaljusens fader, hos vilken ingen förändring sker och ingen växling mellan ljus och mörker.

⁶⁹ Allison 2013, 55.

⁷⁰ Engelsk översättning enligt: Colson & Whitaker 1930, 161,163.

⁷¹ Colson & Whitaker 1930, 159-161.

Notera särskilt ”πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον” i Jakobsbrevet och; ”ἀγαθοῦ τελείου” i Filon. Tanken om fullkomlighet är möjligen en del av denna delade tradition mellan Jakob och Filon. Än mer är det i min mening likt i Jak 1:4;

ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἵνα ᾗτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι ἐν μηδενὶ λειπόμενοι.

Men uthålligheten måste visa sig i fullkomliga gärningar, så att ni blir fullkomliga och hela, utan någon brist.

Både Filon och Jakobsbrevet delar till synes en tanke om att ”visa sig ståndaktig”/ uthärdande (ὑπομονή) och fullkomlig (τέλειον) är sammanbundet och att den som är ståndaktig går på rätt väg och undviker synd och död.

Ellis lyfter vidare fram ett mycket intressant stycke ur *Fug.*79. där Filons grundläggande tema enligt Ellis är att distansera Gud från ondska, något Filon enligt Ellis återkommer till flertalet gånger och vilket han menar även Jakobsbrevet tycks utgå från:

There is nothing therefore of the wicked actions which are done secretly, and treacherously, and of malice aforethought, which we can properly say are done through the will of God (κατὰ θεόν), but they are done only through our own will (καθ' ἑμᾶς). For, as I have said before, the storehouses of wickedness are in ourselves, and those of good alone are with God.⁷²

Och vidare säger Filon i *Det.* 122, efter Ellis översättning:

For Moses does not say, as some impious people do, that God is the cause of evil, but rather it is in our own hands.⁷³

Men den parallell som Ellis själv menar är mest lik perikopen där Jak 1:13 kan inordnas är parallellen Jak 1:14 → Filon *Fug.* 151-155, i vilken text Filon behandlar prövningen av Juda och Tamar:

⁷² Ellis 2015, 98.

⁷³ Ellis 2015, 98.

Therefore he examines (βασανίζει) the question as to whether he had properly given this pledge. What then, is the examination (τίς οὖν ἡ βάσανος)? To throw down some bait (δέλεαρ) having an attractive power, such as glory, or riches... I, indeed, did what was proper for a man to do who wished to make experiment of and to test the disposition (τὸν βουλόμενον τρόπου βάσανον καὶ δοκιμασίαν λαβεῖν), throwing out a bait (δέλεαρ καθείς) and sending a messenger; but he has showed me that her nature is not easily caught.⁷⁴

Ellis skriver även att även om Filon ofta diskuterar Gud i relation till ondska, så är detta en diskussion som förs utan att specifikt komma in på Guds roll som ὁ πειράζων. Filon tycks istället enligt Ellis brottas mer med frågan om Gud och ursprunget till människans och världens ondska och om Gud själv bär på ondska. Frågan om πειρασμός är mer en fråga om människan och dennes relation till Gud i Filons skrifter, men man kan ana i bakgrunden i hans övergripande kosmologi, om jag förstått Ellis korrekt, att Filon mycket väl ser Gud som innehavande en viss roll som ὁ πειράζων.⁷⁵

Jag håller i viss grad med Ellis om att det finns en likhet mellan Jakobsbrevets teologi och Filons filosofi och just ett försvar av Gud är något jag funnit vara centralt för Jak 1:13 och något jag återkommer till senare. Likt Allison tror jag dock inte att likheten mellan texten ovan och de i Jakobsbrevet är sådana att de konstituerar intertextualitet, särskilt inte om man beaktar Hays kriterier 2-3 *Volym*, *Förekomst* och *Tematisk Förekomst*. Temat är likt och argumenten liknar varandra i en delad respekt för Guds upphöjdhet och renhet, men det de mest tycks dela är ett gemensamt mål, eller alternativt; ett gemensamt försvar. Både Filon och Jakobsbrevet argumenterar *mot* en teologi som förutsätter att Gud gör onda handlingar (i Jakobsbrevets fall frestar/prövar människan) och därmed har de liknande utgångspunkt och argument, men *hur* de argumenterar och vilka ord de använder antyder inte att någon av dem kopierat varandra och här håller jag med Allison.

⁷⁴ Ellis 2015, 98.

⁷⁵ Ellis 2015, 100.

Jak 1:13 och Q-källan

Q-källan (från tyskans *Quelle*), eller bara kort ”Q”, är ett intressant exempel utifrån ett intertextuellt studium då denna text själv är frukten av ett samlande och tolkande av exegeterna. Q-källan blev en hypotes för att förklara hur Matteus och Lukas kan ha liknande material, som inte är hämtat ur Markus. Lösningen blev då en hypotetisk borttappad källa som konstruerades från det material som Matteus och Lukas delar, vilket ansågs av flera forskare, särskilt Kloppenborg och Hartin, ha sin bakgrund i muntliga s.k. jesustraditioner.⁷⁶

Som jag nämnde i min forskningsöversikt är det idag ett relativt stort och populärt forskningsfält att studera sambandet mellan Jakobsbrevet och Q, där fokus ligger på Q som ett resultat av muntliga traditioner och Jakobsbrevet som en som befinner sig teologiskt mer dragen till Q:s mer praktiska teologi än till Paulus mer filosofiska.⁷⁷ Därför vill jag nu undersöka delar av Q som man menar kan vara förlagor för de delarna av Jakobsbrevet som behandlar begreppet *πειρασμός*.

Paul Foster ger en översikt över alla gånger som Jakobsbrevet enligt honom ekar Matteusevangeliet och Lukasevangeliet, vilka är de två källorna varifrån man konstruerat Q. Men han påpekar att flera paralleller är mindre starka än andra.⁷⁸ Foster väljer sedan bland alla dessa paralleller ut åtta som i hans mening är de säkraste och tydligaste och som för honom blir beviset för att Jakob kände till Q, nämligen;

Jak 1:5,4:2-3 → Matt. 7:7 och Luk. 11:9-10

Jak 1:17 → Matt. 7:11 och Luk. 11:13

Jak 1:19-20 → Matt. 5:22a

Jak 1:22-25 → Matt. 7:24-26 och Luk 6:47-49

Jak 2:5 → Matt. 5:3, 5 och Luk. 6:20b

Jak 3:12 → Matt. 7:16 och Luk. 6:44b

Jak 4:9 → Luk. 6:25

Jak 5:12 → Matt. 5:34-37⁷⁹

Foster menar att dessa paralleller var för sig är svårt att använda som argument för att Jakobsbrevet använt sig av Q, då de ofta endast har små likheter i vokabulär och de idéer som utvecklas. Till skillnad från både Matteus och Lukas hänvisar inte heller Jakob dessa delar till Jesus, utan tycks

⁷⁶ Kloppenborg 2007, 121.

⁷⁷ Batten & Kloppenborg 2014, xiv-xv.

⁷⁸ Se hela tabellen: Foster 2014, 4-5.

⁷⁹ Foster 2014, 23-30.

fritt göra sina utläggningar, vilket framstår som att Jakob antingen förutsätter att de känns igen som ord av Jesus, eller ser dem som allmänt tankegods som inte är särskilt knutet till Jesus. Däremot menar Foster att dessa paralleller i Q sett tillsammans delar ett inre sammanhang, något som jag förstår av Fosters resonemang antyder en samling av Q-material som Jakob kunnat använda eller ha känt till. Särskilt stark är anknytningen mellan Jakobsbrevet och Q enligt Foster i Q:s predikningar (Matt: Bergspredikan, Luk: predikan på slätten).⁸⁰

Samtidigt erkänner Foster att det finns problem med Q-teorin, nämligen att Jakob tycks känna till material som är unikt för vardera evangelier och därför inte är del av Q:s samlade material av Matteus och Lukas. Detta tillsammans med det tidigare nämnda problemet att dessa ”ekon” ofta har mycket små grammatiska likheter innebär att det enligt Foster blir närmast omöjligt att avgöra om Jakobsbrevet använder sig direkt av Jesustraditionen i skriftlig form. Alternativt är att han känner till den och ”minns” den från muntliga sammanhang, eller endast befinner sig i ett sammanhang i sin vardag eller kultur där materialet från Q är så inbakad eller så likt att det inte går att säga att han gör mer än att skriva så som hans tradition påbjuder. Foster finner det både spännande och frustrerande att Jakobsbrevet tycks inkorporera Q och traditioner som är unika för vardera Matteus och Lukas och samtidigt göra detta på ett sätt som antyder ett större utbyte mellan olika Jesustraditioner än vad vi idag i avsaknad av reella källor av Q kan avgöra.⁸¹

Paul Forsters tabell av vilka texter i Jakobsbrevet som bäst kan antas ha paralleller i Q visar oss inga samband med Jak 1:13 och dess perikop, de närmaste är:

Jak 1:10 - ”Wealth fades like grass”, Matt 6:30/ Luk 12:28

Jak 1:17 - ”Divine provision of gifts”, Matt 7:11/ Luk 11:13⁸²

Vad gäller begreppet *πειρασμός* och relationen mellan Jakobsbrevet och Q är det Kloppenborg som ger oss ett intressant resonemang kring vad som skulle kunna vara en möjlig intertextuell anknytning. Han ställer Q 6:22-23 och Jak 1:2-4, 12-15 bredvid varandra och noterar vissa likheter men att Jakob tycks betona en inre prövning gentemot den yttre i Q:

80 Foster 2014, 30-31.

81 Foster 2014, 30-34.

82 Foster 2014, 4-5.

Q 6:22 **μακάριοι** ἐστε **ὅταν** ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ [[διώξ]] ωσιν καὶ [[εἰπ]]ωσιν πᾶν πονηρὸν [[καθ']] ὑμῶν ἕνεκεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου·

Saliga är ni när helst de smädar/förtalar och förföljer er och de skall säga allt ondskefullt mot er på grund av människosonen. (min översättning.)

Jak 1:12 **μακάριος** ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, **ὅτι** δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς,

Salig är den som håller ut då han prövas; när han har bestått provet skall han få det eviga livets segerkrans

Och:

Q 6:23 **χαίρετε** καὶ [[ἀγαλλιάσθε]], **ὅτι** ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ·

Var glada och (jubla!), **därför att** er lön kommer bli stor i himmelen. (ibid.)

Jak 1:2 πᾶσαν **χαρὰν ἡγήσασθε**, ἀδελφοί μου, **ὅταν** πειρασμοὶ ᾗ περιπέσητε ποικίλοις,

Skatta er bara lyckliga, mina bröder, när ni utsätts för prövningar av olika slag.

Q elaborerar enligt Kloppenborg vilken sorts prövning man kan vänta sig, medan Jakob tycks nöja sig med att påpeka att de blir ”mångahanda” (πειρασμοὶς περιπέσητε **ποικίλοις**). Detta sätt att beskriva dem som mångahanda finner Kloppenborg likt beskrivningarna av Afrodite och hennes framställningar i bl.a. Homeros som en kombination av begär och frestelser att övervinnas.⁸³

Hur Jakob framställer prövningarna/frestelserna menar Kloppenborg speglar Q i hög grad, dock avslöjar deras ordval hur de närmar sig detta tema. Jakob framställer enligt Kloppenborg frestelser inte som något ont att undvika (som exempelvis Herrens bön tycks se frestelser i Matt 6:13), utan som en möjlighet att bättra sin karaktär. Både Q och Jakob tycks enligt Kloppenborg förutsätta att man belönas för moraliska framgångar genom frestelser, men Jakobs språk tycks hämtat mer från hellenistiska uttryck för civila och atletiska framgångar (λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς = ta emot livets segerkrans), till skillnad från ett mer jordbruksbaserat språk i Q; ”ὁ μισθὸς”, enligt Kloppenborg det vardagliga uttrycket för ”lön”.⁸⁴

Dessa är alltså de stycken i Q som enligt Kloppenborg Jakobsbrevets författare använt för sina två stycken som behandlar prövning/frestelse och som vi kan se ovan är vissa strukturer och

83 Kloppenborg 2010, 54-56.

84 Kloppenborg 2010, 57.

ordval likartade och kan antas vara lånade från Q av Jakob, men likheten finns ej i Jak 1:13 utan de delar av Jakobsbrevet som också använder *πειρασμός*. Kan man säga då att de delar av Jakob som inramar Jak 1:13 kan vara hämtade från Q? Eller om man tolkar Jakobsbrevets författare som en Jesustroende jude, kan det vara så att dessa delar av den så kallade Q-källan var mycket kända och därmed kan de inte härledas till en kunskap om någon Q-text utan endast är ett resultat av att Jakob befann sig i en kristen kontext? Popkes ställer i en artikel om Jakobsbrevet och intertextualitet som metod för en exegetisk undersökning på denna, flera kritiska frågor där han menar att det är mycket svårt att avgöra om det handlar om generell kunskap i en tradition, eller faktisk användning av källor.⁸⁵

Det man dessutom måste beakta är att om Jakob har tillgång till dessa stycken ur Q, muntliga eller skriftliga, så är det högst troligt att det för honom handlar om direkta citat av Jesus. Det vill säga att han, om detta är ett citat som han genom sin användning av *aemulatio* omtolkar för sina lyssnare och vänder språket från ett mer jordbrukligt till ett mer hellenistiskt och kampinriktat språk, gör detta med målet att bekräfta sin teologi genom att citera den mest oomstridda auktoriteten: Jesus. Är det då signifikativt att han gör detta strax innan han i Jak 1:13 talar om att åhörarna inte skall beskylla Gud för prövningarna/ frestelserna. Kan detta handla om en inledning innan han vänder sin retorik bort från lyssnarna och angriper en yttre person som har tvivelaktig teologi?⁸⁶

Dessa stycken ger enligt min bedömning ingen indikation till om just Jak 1:13 är beroende av Q, istället tycks det antyda att Jakob använder sig av ett språk som liknar Jesu eget. Dock är det ytterst svårt att avgöra om detta faktiskt handlar om någon form av allusion eller citat enligt Porters kriterier på Q. Jag finner det mer troligt att det endast handlar om en gemensam tradition där Jesu viktigaste tal var kända men inte citerades ordagrant utan refererades till som i en predikan för ett aktuellt problem. Jakob kan tänkas känna till Jesu tal, om dessa kommer från en Q-källa eller direkt från evangelierna är svårt att avgöra, men han verkar onekligen använda ett annat bildspråk än det som attribueras till Jesus även om han använder liknande markörsord som inleder hans stycken (som *χαρὰν* och *μακάριος*) och använder istället mer hellenistiska uttryck som för tankar till en idrottstävling där ständig förberedelse och kamp är viktigt.

Vad gäller Porters kriterier tror jag att det möjligen kan handla om *formulaic quotation* i Jak 1:2 och 1:12, i och med att de inleds med det karakteristiska uttrycket *χαρὰν* och *μακάριος*. Men som Porter säger är det frågan om minst tre ord för ett citat av denna typ. Jag vill då notera den

⁸⁵ Popkes 1997, 97.

⁸⁶ Allison ställer intressant frågan i sin artikel på Jakob och Jesustraditioner, att om Jakob hänvisar till Jesus verkar han aldrig vilja visa detta. Man måste då fråga sig varför han i så fall endast gör en allusion, eller var det så att han inte avsåg att visa att han använde dessa traditioner då han helt enkelt inte brydde sig om det. Se: Allison 2014, 58.

följande formulan som framstår som mycket liknande i Jak och Q:

Q	Jakobsbrevet
χαίρετε → ὅτι,	χαρὰν → ὅταν,
μακάριοι → ὅταν.	μακάριος → ὅτι

En formula utan tvekan, men är den en Q formula eller endast en allmän formula? ”Salig är den...” är minst sagt välkänd och associeras till Jesu bergspredikan. Är det något som säger att Jakob skulle ha tillgång till detta som något annat än en del av traditionen om Jesus? Det känns rimligt att det är just denna effekt som Jakob är ute efter.

Frågan blir om det rör det sig om något som alla kristna omedelbart skulle känna igen som ett uttryck för ett citat av Jesus, eller att författaren av Jakobsbrevet genom sina ordval vill uttrycka att han står i Jesu tradition och använder en formula som är känd från honom för att inleda sitt eget tal? Jag tror att det troligen handlar om båda dessa saker, det är både ett uttryck som resonerar direkt med Jesus egna ordval, samtidigt som det uttrycker att det författaren säger är tänkt att förstås som en del av den kristna traditionen. Därmed rör det sig enligt mig inte om ett intertextuellt samband mellan Jak 1:13 och en Q formulering, utan som mest om ett gemensamt språkbruk för hur man formulerar sig i direkta tal som i Q:s fall är hänvisade till Jesus och i Jakobsbrevets fall lämnade utan ursprungskälla.

Jak 1:13 och Paulus brev

Som jag citerade Mitchell i början av denna uppsats framför hon och där stödjer jag hennes strävan med detta arbete, jämförelsen mellan Jakobsbrevet och Paulus brev. Därför vill jag här lyfta fram en relativt säker anknytning mellan Jakobsbrevet och Galaterbrevet och Romarbrevet, i talet om tro och gärningar i Jak 2:14-26 och motsvarande i Gal 2:1-3:29 och Rom 3-4.

Som Mitchell sade:

I am myself convinced ... that the resemblance between Jas 2.14-16 and Gal. 2.1-3.29 (and Romans 3-4) defy coincidence and point to a literary relationship – that is, that the author of the Letter of James knew one or (likely, because of Jas. 1.3-4 and Rom. 5.3-5) both of these Pauline letters.⁸⁷

⁸⁷ Mitchell 2007, 78.

Hon framför med rätta att vi idag fokuserar för mycket på en otydlig massa texter utanför och innanför den nytestamentliga korpusen, som Syrak, Filon och i synnerhet på den endast hypotetiska Q-källan. Men de källor vi verkligen har tillgång till och som i den längsta tiden av exegeter ända från antiken har framförts i samband med Jakob, är jämförelsen med Paulus brev. Hon, lika mycket som jag själv, frågar sig; är det då inte värt att fortsätta beakta detta samband som så många har sett och som varit ett sådant problem för så många exegeter, istället för att låta det falla undan för en nuvarande trend att låta bli denna jämförelse?

De två ställen som Mitchell hävdar pekar på en kunskap i Jakobsbrevet av Paulus brev: Gal. 2:1-3:29 → Jak 2:14-26 och: Rom 5:3-5 → Jak 1:2-4 är enligt henne fyllda med flertalet indikationer på att Jakob känner till breven, i synnerhet Galaterbrevet. De främsta argumenten enligt henne är utifrån Jak 2:14-26;

- a) Tesen att "ἐκ πίστεως μόνον" som Jakob motsäger, möter vi ingen annanstans i judendomen eller den tidiga kristendomen utom i Paulus.⁸⁸
- b) Den underförstådda dikotomin av πίστις och ἔργα i relation till δικαιοῦσθαι är en unik paulinsk formulering.
- c) Att använda δικαιοῦσθαι och σώζεσθαι som synonymer är karakteristiskt för paulinsk soteriologi.
- d) Exemplet Abraham och att använda sig av Abrahamscykeln i 1 Mos 11-25.
- e) Citatet ur 1 Mos 15:6 där man väljer samma term som nyckel.
- f) Inte bara liknande vokabulär, utan samma antitetiska struktur:
ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ. (Gal 2:16)
ἐξ ἔργων δικαιούται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. (Jak 2:24)

Dessa argument bär dock på flertalet punkter problem som är lätta att ifrågasätta, exempelvis frågan om Abraham och andra karaktärer ur GT som används i Jakob faktiskt är ifrån LXX som vi kan anta att Paulus använder, eller om det är traditioner och legender om dessa som var mer en del av den vardagliga filosofiska och teologiska traditionen. Men som med de flesta argumenten inom exegetiken är det inte svårt att ifrågasätta detaljer, men taget som helhet och sett till mängden argument som Mitchell framlägger finner jag hennes förslag rimligt vad gäller Jakobsbrevets kunskap om Paulus brev.

Mitchell är inte den enda som lyft fram dessa texters möjliga samband i modern exegetik, Matthias Konradt är inne på en liknande jämförelse vad gäller Jak 1:2-4 och Rom 5:3f. Konradt gör

⁸⁸ Mitchell 2007, 89.

detta i sin avhandling på det svårgreppbara problemet om det finns en övergripande etik och soteriologi i Jakobsbrevet, något Dibelius avfärdar men som skulle ge en mycket användbar tolkningsnyckel inte bara till Jakobsbrevets enskilda delar och de exegetiska diskussioner som uppstått kring dem, utan även ge en förståelse av Jakobsbrevets syfte och målgrupp. Viktig för Konradts analys av πειρασμός i Jak 1:2-4 blir liksom för Mitchell Romarbrevet, men även att studera den närbesläktade traditionen i 1 Petrusbrevet. I sin jämförelse mellan Jakobsbrevet och Romarbrevet ställer han upp texterna på följande sätt:⁸⁹

Rom 5:3-5	Jak 1:2-4
καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν,	Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε ...,
εἰδότες ὅτι ἡ θλίψις	ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις,
ὑπομονὴν κατεργάζεται,	γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως
ἡ δὲ ὑπομονή...	κατεργάζεται ὑπομονήν.
	ἡ δὲ ὑπομονή (ἔργον τέλειον ἐχέτω)
vi är stolta över våra lidanden, eftersom vi vet	Skatta er bara lyckliga, mina bröder...,
att lidandet skapar uthållighet, uthålligheten	Ni vet ju att om er tro består provet ger den
fasthet...	uthållighet. Men uthålligheten måste visa sig i
	fullkomliga gärningar, så att ni blir
	fullkomliga och hela, utan någon brist.

Konradt menar, bland annat med hänvisning till liknande tematik i 1 Petr, att det kan finnas grund för att anta att dessa båda texter bara delar ett liknande tankesätt, men går man systematiskt igenom texterna och jämför dem tematiskt och grammatiskt är likheten så stor att den enda rimliga förklaringen blir att detta måste vara ett citat.⁹⁰

Detta kan dock endast med viss säkerhet sägas om Jak 1:3: ”τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως (Jak 1:3)/ ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται (Rom 5:3)” och inte med samma säkerhet om Jak 1:2. Här menar Konradt att likheterna kommer från gemensam tradition som färgar både Jakobsbrevets och Paulus tema, språkbruket är i hans mening fritt i Jakobsbrevet. Även Jak 1:4 är ett initiativ av Jakobsbrevets författare, precis som den *Kettenreihe* av argument som följer i Rom 5:3b är Paulus egen tankegång. Jak 1:2 menar Konradt har som *Sitz im Leben* ”die Neophytenbelehrung”, dvs undervisningen av dem som upptagits från hedendomen in i kyrkan.⁹¹

Det är intressant att påpeka att begreppet πειρασμός förekommer betydligt mer i Paulus brev

⁸⁹ Konradt 1998, 101.

⁹⁰ För Konradts utläggning av samtliga argument, se: Konradt 1998, 102-108.

⁹¹ Konradt 1998, 108-109.

än i övrigt i de nytestamentliga texterna (jag fördjupar detta i analys del 2), men långt ifrån enbart. Vi har alltså nio förekomster av *πειρασμός* som verb och substantiverad form i Paulus brev och av dessa finner vi 5 i 1 Korinthierbrevet, så redan här har vi en viss statistisk fördel, men det är inte antalet referenser utan kvalitén på dessa som avgör om det är hållbart att peka på just 1 Kor 10:13 som den mest realistiska källan för Jak 1:13. Om vi ser på referenserna ovan så ställer jag mig frågan; vilka behandlar specifikt det som Jakob säger i Jak 1:13, nämligen: *μηδείς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι*? Här är särskilt den sista delen viktig; *ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι*. Vilken av dessa texter behandlar detta tema? I min mening kommer endast två texter nära:

1 Kor 10:9:

μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν, καθὼς τινες αὐτῶν ἐπείρασαν καὶ ὑπὸ τῶν ὄφεων ἀπώλλυντο.

Och låt oss inte sätta Kristus på prov (Thiselton översätter det som en fortsatt händelse: "continue to put Christ to the test"⁹²) som många av dem gjorde; de föll offer för ormar.

Samt 1 Kor 10:13:

πειρασμός ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς *πειρασθῆναι* ὑπὲρ ὃ δύνασθε ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ *πειρασμῷ* καὶ τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν.

Era **prövningar** har inte varit övermänskliga (enligt Thiseltons översättning: "except what is part and parcel of being human"⁹³). Gud är trofast och skall inte låta er **prövas** över förmåga: när han sänder **prövningen** visar han er också en utväg, så att ni kommer igenom den (Thiselton översätter detta mer i betydelsen att orka stå ut med prövningen och inte tryckas ned av den: "His purpose in this is for you to bear up under it"⁹⁴).

Dessa två är de enda som på något sätt antyder en frestelse i samband med Gud eller Kristus och 1 Kor 10:9 handlar inte om någon frestelse som utgår från Kristus, utan istället om motsatsen att inte fresta/pröva Kristus, men liknar dock till viss del den sista delen i Jakobs argument i Jak 1:13; *ὁ γὰρ θεὸς ἀπειραστός ἐστιν κακῶν*. Och även 1Tim 6:9 liknar Jakobsbrevets tal om det inre begäret:

92 Thiselton 2000, 719.

93 Thiselton 2000, 719.

94 Thiselton 2000, 719.

1 Tim 6:9

οἱ δὲ βουλόμενοι πλουτεῖν ἐμπίπτουσιν εἰς **πειρασμὸν** καὶ παγίδα καὶ **ἐπιθυμίας** πολλὰς ἀνοήτους καὶ βλαβερὰς, αἵτινες βυθίζουσιν τοὺς ἀνθρώπους εἰς ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν.

De som vill bli rika låter sig snärjas av **frestelsen** och faller offer för alla de dåraktiga och skadliga **begär** som störtar människorna i fördärv och undergång.

Jak 1:14

ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας **ἐπιθυμίας** ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος.

Blir någon frestad, är det alltid av sitt eget **begär** som han lockas och snärjs.

Jag vill medge att dessa två texters likheter i jämförelse med de två texterna från Jakobsbrevet ger viss styrka till Mitchells argument om Jakob som en som försöker försona Paulus med sig själv, särskilt om vi ser på kontexten för detta stycke. Den förekommer nämligen precis efter ett ifrågasättande av en annan paulinsk text, nämligen 1 Kor 10:13. Vad kan Jakobsbrevet mena om han i ena stunden skulle använda en del av Paulus skrifter för att försona en annan del, men i nästa ögonblick plötsligt totalt motsäga en skrift utan att försona det med något annat som Paulus skriver? Rättar han till slut Paulus skrifter med egna argument i en teologisk utläggning? Vad säger allt detta om Jakobsbrevets relation till Paulus?

Jag skulle mena med försiktig reservation att allt detta underbygger argumentet att Jakobsbrevets författare känner till Paulus skrifter och använder sig av dem, även om mängden texter som han kan antas använda skiljer sig starkt från forskare till forskare. Dock ger det som jag tagit upp inte någon indikation till hur vi skall svara på frågan om Jakobsbrevet vänder sig i kritik mot Paulus skrifter och eller efterföljande paulinska traditioner, eller om Jakobsbrevet är en apologets förklaring eller till och med omskrivning över hur man skall förstå Paulus skrifter.

Försöker Jakobsbrevets författare med andra ord ge oss en tolkningsnyckel till Paulus, eller gör han en framläggning av sin egen teologi där han refererar en i hans ögon vilseledande teologi som hans åhörare kan antas känna igen? Är strategin att använda ett bekant brev från Paulus till för att framföra en paulinsk teologi eller att kritisera den?

Jak 1:13 och 1 Korinthierbrevet, intertextuella ekon?

För att påvisa hur Jakobsbrevet kan anses använda 1 Kor 10:13 utgår jag främst ifrån Mitchells bevismaterial på hur Jakobsbrevet använder 1 Kor, samt kriterierna som Porter ställer upp för att avgöra om det handlar om citat, parafras eller allusioner. Jag använder mig av Mitchells bevis för sambandet mellan texterna, men ställer mig tveksam till Mitchells tes angående syftet för Jakobsbrevets användning av Paulus brev. Hon anser Jakobsbrevet vara en förklaring av paulinsk teologi *inifrån*, dvs av en som anser sig vara en efterföljare till Paulus, samtidigt som författaren ställer sig i Jakob Jesu brors tradition genom introduktionen.⁹⁵

Därmed vill jag ha sagt att även om jag finner de följande parallellerna och intertextuella anknytningarna vara korrekta och tillförande bevis för min egen uppsats, ställer jag mig frågande till en del av de slutsatser som Mitchell drar från dem.

Mitchells argument för ett samband mellan 1 Kor och Jakobsbrevet

Jag har redan nämnt ett antal texter som olika forskare och Mitchell, använder för att hävda att Jakobsbrevet uppvisar en kunskap om Paulus brev. Men vilka är bevisen för att Jakobsbrevet uttrycker kännedom om 1 Kor och vilken av Porters kategorier av intertextualitet handlar det om: Formulaic Quotation, Direct Quotation, Paraphrase, eller Allusion?

Mitchell ger flertalet mycket övertygande argument, där hon bland annat gör en lista över begrepp som i stort sett uteslutande används av Paulus och Jakobsbrevet i NT och som hon menar är ett gemensamt språkbruk angående faktionalism och delar en ”topoi”(tema) angående ”enhet”:

ἀκαταστασία/ἀκατάστατος (1 Kor 14:33; Jak 1:8; 3:16). Ett ord som enligt Mitchell uttrycker oro, närmast anarki, som vi som ett av få begrepp här i listan även återfinner i andra nytestamentliga texter, nämligen; Luk 21:9 och 2 Kor 6:5, 12:20.⁹⁶

ζηλος tillsammans med **ἔρις/ἐριθεία** (1 Kor 3:3; Jak 3:14, 16) **ζηλοῦσθαι** (1 Kor 13:4, 12:31, 14:1; Jak 4:2). Här Noterar Mitchell att Paulus tycker om orden **ἔρις** och **ἐριθεία** och ofta använder paret tillsammans. I Jakobsbrevet finner vi detta i kontexten av ”vishet från ovan” som leder till goda gärningar och rättfärdigheten i en jordbruks-allegori.⁹⁷

ψυχικός (1 Kor 2:14, 15:44, 46; Jak 3:15). Mitchell noterar att detta ord endast återfinns här

⁹⁵ Mitchell 2007, 83-85.

⁹⁶ Mitchell 2007, 92.

⁹⁷ Mitchell 2007, 92.

och i Jud 19. Här Hänvisar Mitchell till Pearson *Pneumatikos-Psychikos Terminology* som menar att Jakob måste basera sig på 1 Kor.⁹⁸

μέλος (1 Kor 6:15, 12:12, 14, 18, 19, 20, 22, 25, 26, 27; Jak 3:5, 6, 4:1). Detta ord som kan betyda ”lem”, ”medlem”, eller till och med en ton i en harmoni, beskriver inte Mitchell närmare.⁹⁹

(κατα)καυχᾶσθαι (1 Kor 1:29, 31, 3:21, 4:7, 13:3; Jak 1:9, 2:13, 3:14, 4:16) Mitchell betonar här hur ”skryt” är ett begrepp som Paulus är särskilt förtjust i. Hela 56 gånger använder han enligt henne någon av de fyra varianterna bara i ”de sju genuina” breven: **καυχᾶσθαι/ κατακαυχᾶσθαι/ καύχημα/ καύχῃς**. Mitchell noterar även att utöver de sju genuina, eller ”verkliga”, breven, så återfinns begreppen i NT endast hos pseudopaulinska brev (Ef 2:9, 2 Thes 1:4, Hebr 3:6) och hela fem gånger hos Jakob i tre varianter.¹⁰⁰

κενή, -ός (1 Kor 15:14; Jak 2:20). Detta ord som kan betyda ”tom”, ”innehållslös”, men även ”fåfång”¹⁰¹, förekommer i talet om tro och gärningar i det stycke som ju så ofta diskuterats i kontrast med Paulus teologi, där Jakob skriver ”ὁ ἄνθρωπος κενέ”, och tilltalar människan som tom, eller dum. Dock diskuterar inte Mitchell denna närmare, eller ställer den mer tydligt i relation till det stycke i 1 Kor som hon hänvisar till, där Paulus ser inte både förkunnelsen och med detta hela tron själv som κενέ om inte Kristus uppstått: εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα [καὶ] τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν .

Mitchell ger, förutom de ovan nämnda begreppen, två grammatiska konstruktioner som exempel för Jakobs likhet med 1 Kor:¹⁰²

Jak 2:14 ; **τί τὸ ὄφελος**

Jak 2:16 ; **τί τὸ ὄφελος**

1 Kor 15:32 ; **τί μοι τὸ ὄφελος**

Och:

Jak 1:16 ; **Μὴ πλανᾶσθε**

1 Kor 6:9 ; **Μὴ πλανᾶσθε**

1 Kor 15:33 ; **Μὴ πλανᾶσθε**

Gal 6:7¹⁰³ ; **Μὴ πλανᾶσθε**

98 Mitchell 2007, 92, se även : Pearson 1973, 15.

99 Menge-Güthling 1951, 443.

100 Mitchell 2007, 92.

101 Menge-Güthling 1951, 384.

102 Mitchell 2007, 90.

103 Mitchell anger det som 6:6, men måste vara ett skrivfel eller att hon inte utgår från NA28s text

Det första exemplet är speciellt intressant för mig då det inleder den mest omstridda delen av Jakobsbrevet, talet om tro och gärningar. Att den är särskilt intressant blir därför att det är just denna del jag finner minst trolig att hålla med Mitchells tes, där Jakobsbrevet skrivs från inom den paulinska traditionen för att förklara Paulus och rädda hans anseende bland dem som kritiserar hans teologi.

Dessa exempel från Mitchell hjälper mig att konkret uppfylla Hays 2:a och 4:e kriterium: *Volym* och *Tematisk förekomst*. Antalet referenser bidrar till kriteriet *Volym* och det faktum som Mitchell hävdar att dessa likheter i grammatik och satsbyggnad är unika till dessa exempel uppfyller kriteriet *Tematisk förekomst* som ju hade som syfte att poängtera att det som förekommer måste fungera med resten av corpusen och se om det bryter ett mönster. Jag finner parallellerna som Mitchell visar på tillräckligt starka för att kunna säga att Jakob tycks vara bekant med 1 Korinthierbrevet, men vad betyder dessa paralleller i kontext och på vilket sätt använder Jakob dem? Är det endast en likhet som kommer av att Jakob läst 1 Kor och därmed imiterar Paulus sätt att skriva, eller vill han medvetet efterlikna språket för att själv framstå i sina mottagares ögon som tillräckligt lik Paulus för att tas på allvar?

Jag vill därför fördjupa mig i de språkliga paralleller i sin fulla kontext för att få en bättre förståelse av Jakobs sätt att använda termer från 1 Kor och se om detta bidrar till att kunna visa på om Jak 1:13 gör en allusion till 1 Kor 10:13. Notera exempelvis "Μὴ πλανᾶσθε" i Jak 1:16-17:

Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων, παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα.

Låt inte bedra er, mina kära bröder. Allt det goda vi får, varje fullkomlig gåva, kommer från ovan, från himlaljusens fader, hos vilken ingen förändring sker och ingen växling mellan ljus och mörker.

Detta följer direkt på talet om prövning/frestelse i verserna 1:12-15, som mynnar ut i v 14-15 att var och en som frestas, frestas av det egna begäret, vilket sedan föder synd och till slut leder till döden. Detta finner jag vara en mycket intressant övergång från ett tal om att beskylla Gud för de yttre prövningarna, som Jakob istället vänder och pekar på att var och en frestas i sitt inre av sig själv och inte av Gud och att denna frestelsen är ett begär som leder till syndande, som i sin tur leder till döden. Detta argument avslutas med en beskrivning av att det inte är yttre prövningar och frestelser

vi får, utan allt gott och goda gåvor, därför att Gud endast är god. Men inte bara god, han är bortom vad man kan associera med en gud som prövar och utsätter människor för ondska: nämligen förändring och mörker. Gud tycks alltså i Jakobs ögon vara den perfekta monoteistiska och upphöjda gudomen, som är höjd över världens prövningar och ondska (vilket leder människans begär att fresta ens inre) och sänder istället endast godhet utifrån sin oföränderliga och goda natur till världen som det ljus han är.

Vidare finner Mitchell ett mycket intressant samband mellan tre fraser i Jakobsbrevet, som hon menar är hämtade rakt av från 1 Kor för att spegla det Paulus säger och så tillrättalägga texten och därmed förlika Paulus texter med varandra. Dessa tre är:

Εἰ τις δοκεῖ (Jak 1:26, 1 Kor 3:18, 11:16, 14:37)

τί τὸ ὄφελος (Jak 2:14, 2:16, 1 Kor 15:31)

Μὴ πλανᾶσθε (Jak 1:16, 1 Kor 6:9, 15:33, Gal 6:7)

Dessa tre kommer jag fördjupa mig i Analys del 2, som möjliga argument både för den av Mitchell föreslagna textuella sambandet mellan Jakobsbrevet och 1 Kor och för min tes att Jak 1:13 använder 1 Kor 10:13. Men först vill jag återgå till mitt valda nyckelbegrepp *πειρασμός* och hur detta kan användas som utgångspunkten för att förstå det intertextuella sambandet mellan Jak 1:13 och 1 Kor 10:13.

Sammanfattning: Analys del 1

Det finns inte ett underskott på möjliga paralleller mellan Jakobsbrevet och andra texter, både bibliska och utombibliska. Jag har sökt att framlägga de starkaste parallellerna som jämförts med Jak 1:13 och diskuterat vad som talar för att de kan vara intertexter till Jak 10:13 och vad som talar emot.

Jesus Syraks vishet visar stora likheter med Jakobsbrevet och de delar som talar om prövning/ frestelse och jag har av detta dragit slutsatsen att detta med stor sannolikhet är en källa som Jakobsbrevet känner till och som styr brevets teologi. Jag tror dock inte att Syrak är mer än en inspirationskälla, i vilket fall vad gäller Jak 10:13, men finner likheterna texterna emellan vara stimulerande och behövande av mer fördjupat studium vad gäller överförande av teologiskt tankegods.

Den hypotetiska Q-källan, som antas vara en sammanfogning av muntliga jesustraditioner, tycks dela vissa språkliga likheter med Jakobsbrevet och de verser som talar om prövning och uthärdande. Men dessa inskränker sig i min mening till formuleringar som bör ses mer som en del av en gemensam tillhörighet till den kristna traditionen och inte som en intertextuell likhet.

Filon delar vissa likheter när det kommer till temat prövning/ frestelse, men detta tycks handla mer om en liknande utgångspunkt: försvaret av Guds upphöjdhet och godhet. Både Filon och Jakob tycks medvetna om att det för en tvivlande och kritisk tolkare av Guds handlingar i världen, möjligen även utifrån en negativ läsning av GT, kan se Gud som upphov till det onda i världen och som högsta ansvarige för detta. Likheten dem emellan blir därmed ett gemensamt mål att rätt framställa Gud och peka på att det är människan som är själv ansvarig för ondskan den gör. Båda använder sig av samma exempel, Job och Abraham, men i hur de diskuterar frågan tycks likheten mig mer tematisk än textuell och är troligen del av en då levande diskussion kring Guds roll i världen som ὁ πειράζων.

Därefter har jag först hänvisat till flertalet saker som pekar på att Jakobsbrevet tycks känna till och även använda sig av några av Paulus brev med hjälp av i synnerhet Mitchell och Konradt (främst Romarbrevet och Galaterbrevet). Jag har sedan framlagt hennes argument för att även 1 Korintherbrevet kan ha varit en källa som Jakobsbrevets författare haft tillgång till.

Jakobsbrevet är ett brev karaktäriserat av anknytningar till visdomslitteratur och flertalet antika källor, från Syrak till Filon och likt många av dem delar han en ovilja att associera Gud med begreppet πειρασμός. Min fortsatta analys tar sin utgångspunkt först i att klargöra mer exakt vad man kan förstå med begreppet πειρασμός i samband med Gud och sedan diskutera vad jag menar är en rimlig tolkning av hur Jak 1:13 kan tyckas använda 1 Kor 10:13 för att motbevisa att Gud kan tyckas vara ”ὁ πειράζων” = den som prövar, för att istället identifiera människans inre drifter och synd som den verkliga orsaken till våra prövningar. Jag vill därmed ge min förklaring för vad detta betyder för den intertextuella relationen mellan Jakobsbrevet och Paulus brev.

*

Analys, del 2: Begreppet *πειρασμός* och dess relevans för relationen mellan Jak 1:13 och 1 Kor 10:13

πειρασμός och *δόκιμος* i Jakob och Paulus – prövning och/ eller frestelse?

I denna del vill jag nu söka besvara den andra delen av min frågeställning som jag formulerade:

*”För det andra vill jag söka svara på vad Jakobsbrevets författare kan ha avsett med begreppet *πειρασμός* i Jak 1:13 om denna visar sig rimligen ha en intertextuell anknytning till 1 Kor 10:13.*

Jag vill därmed både se om Jak 1:13 kan tyckas använda 1 Kor 10:13 och sedan även besvara *varför*. Jag fokuserar därmed på Jakobsbrevets författare som mottagare av 1 Kor 10:13 och inte på Jakobsbrevets mottagare.”.

Jag har hävdats att *πειρασμός* är nyckelbegreppet till att göra en analys av 1 Kor 10:13 och Jak 1:13 med den intertextuella metoden. Med detta menar jag att det ger mig ett centralt tema: prövning/ frestelse i samband med Gud, att använda vid analyseringen av olika källor med Hays och Porters kriterier för intertextualitet. Därför vill jag nu reda ut någorlunda vad som kan menas med detta begrepp. Jag kommer därför se på var det används i de skrifter som associeras med Paulus och Jakob, Jesu bror, notera mängden förekomster och kontexten. Därmed vill jag få en bättre inblick i detta begrepp och se huruvida detta är ett teologiskt laddat ord och hur det kan förstås i kontexten av Jak 1:13, för att därmed avgöra om det finns ett möjligt intertextuellt samband mellan Jak 1:13 och 1 Kor 10:13.

Här utgår jag från Hays fjärde och femte kriterium, *tematisk förekomst* och *historisk trolighet*. Därför har jag nedan en överblick av förekomsten och kontexten av *πειρασμός* i de texter som ofta nämnts i samband med Jakobsbrevet i NT efter att jag tidigare nämnt de texter utanför Bibelns kanon, med fokus på de paulinska breven och de pseudo-paulinska breven, samt Apostlagärningarna där både Paulus och Jakob förekommer som personer. Jag gör detta därför att den sena tillkomsten av Jakobsbrevet innebär att dess författare inte alltför säkert kan ha vetat vad som var en ”äkt” skrift av Paulus och vad som var pseudepigraf.

Jag vill inte här föreslå hur man skall översätta begreppet ”korrekt” till svenska och därmed ge mig in i diskussioner som exempelvis förs kring *frestelse* kontra *prövning* i Herrens bön i vår samtid. Istället vill jag ge en överblick på begreppet genom att se på kontexten av begreppet i

Paulus brev och brev som anges vara paulinska men som troligen är pseudepigrapher. Jag har även valt att ha med de senare eftersom det kan vara så att Jakobsbrevets författare kan ha känt till ett par av dem i och med att jag föreslagit en senare datering. Denna överblick över kontexten vill jag se som en hjälp för att enklare genom applikationen av den intertextuella metoden på Jak 1:13 och 1 Kor 10:13 kunna etablera kontexten för begreppet i de båda texterna och se om det är något speciellt i 1 Kor 10:13 som skulle kunna underbygga att Jak 1:13 använt denna för att forma sitt argument eller som mål för sitt argument.

πειρασμός

Nicholas Ellis lyfter i sin undersökning av gudomlig prövning fram problematiken kring semantik, dvs av alla möjliga sätt att översätta ett ord ifrån de lexikala alternativen, vilken är det bästa eller mest ursprungliga: "...philological, metaphorical and semantic options, often debated within scholarly discussions of James, result in theological ambiguity."¹⁰⁴ Detta erkänner jag är minst sagt ett problem jag stött på i studiet av Jakobsbrevet och begreppet πειρασμός.

Vad är bäst, att tolka πειρασμός i Jak 1:13 och 1 Kor 10:13 som frestelse, eller prövning och är det negativt eller positivt? Om man översätter det på ett sätt i Jak 1:13, är det motsvarande i 1 Kor 10:13 eller Jak 1:2-4? Har det ens någon betydelse, eller är det så att vi väljer vår översättning utifrån att vi kanske inte vill associera Gud med frestelse, men inte har något problem att associera honom med prövning och istället är det djävulens del att fresta? Ellis problematiserar detta genom att fråga om man inte tror att Jakob i sin kosmologi associerar Gud med begreppet πειρασμός, att det i så fall är något associerat endast med djävulen, en demonisk fresterska, Satan åklagaren i den gudomliga hovstaten, eller bara något inneboende mänskligt som frammanar πειρασμός?¹⁰⁵

Alternativen är många och problemen som man stöter på i en intertextuell analys blir därmed även många när begreppen kan tyckas mångtydiga. Förutom semantiska och syntaktiska betänkligheter finns det teologiska. Styr exempelvis en tidig formulering i en text alla efterkommande användningars innebörd eller förändrar författaren innehållet i begreppet efter vilken kontext han väljer att använda det i? Är begreppet hos Jakob och Paulus en fast punkt, eller är de avsiktligt tänkta att vara mångtydiga för att därmed låta läsaren avgöra för sig själv vilken innebörd som passar dem själv bäst?

Jag vill som inte sagt ge förslag på rätt översättning, utan se om det är något i hur begreppet

¹⁰⁴ Ellis 2015, 1.

¹⁰⁵ Ellis 2015, 1.

används som kan få Jakob att reagera i Jak 1:13, eller om det är något annat som är det som styr argumentet och att begreppet i sig inte har en teologisk laddning för Jakob. Därför vill jag nu lyfta fram ett antal exempel på hur begreppet förekommer i några av Paulus brev, i Jakobsbrevet och i Apostlagärningarna i vilket de båda är viktiga karaktärer, förutom de exempel som jag redan visat på i Analys del 1.¹⁰⁶

Tabell 1: Πειρασμός (substantiv)

Apg	20:19	Jag har tjänat Herren i all ödmjukhet, under tårar och prövningar som jag har utsatts för genom judarnas anslag.
1Kor	10:13	Era prövningar har inte varit övermänskliga. Gud är Trofast och skall inte låta er prövas över er förmåga: när han sänder prövningen visar han er också en utväg, så att ni kommer igenom den.
Gal	4:14	Min kroppsliga svaghet frestade er inte till förakt eller motvilja, utan ni tog emot mig som en ängel från Gud, ja, som Kristus.
1Tim	6:9	De som vill bli rika låter sig snärjas av frestelsen och faller offer för alla de dåraktiga och skadliga begär som störtar människan i fördärv och undergång.
Jak	1:2-3	Skatta er bara lyckliga mina bröder, när ni utsätts för prövningar av olika slag. Ni vet ju att om er tro består provet ger den uthållighet.
	1:12	Salig är den som håller ut då han prövas , när han bestått provet skall han få det eviga livets segerkrans, som Gud har lovat dem som älskar honom.

Tabell 2: Πειράζειν (verb)

Apg	5:3	Då sade Petrus: ”Ananias, hur har Satan kunnat fylla* ditt hjärta, så att du försöker lura den heliga anden och tar undan en del av pengarna du har fått för din jord? (*Enligt papyrus74:”πειρασεν” men i NA28: ἐπλήρωσεν.
	5:9	Men då sade Petrus: ”Hur kunde ni komma överens om att utmana herrens ande?
	9:26	När han hade kommit tillbaka till Jerusalem försökte han ansluta sig till lärjungarna.
	15:10	Varför vill ni då utmana Gud och lägga ett sådant sådant ok på lärjungarnas axlar som varken våra fäder eller vi själva har orkat bära?
	26:21	Det var därför judarna grep mig i templet och försökte mörda mig.
1Kor	7:5	...Annars kan Satan fresta er, eftersom ni inte förmår leva avhållsamt.

¹⁰⁶ Referenserna är hämtade ifrån: Schmoller 1960, 396-397.

	10:9	Och låt oss inte sätta herren på prov som många av dem gjorde; de föll offer för ormar.
	10:13	Era prövningar har inte varit övermänskliga. Gud är Trofast och skall inte låta er prövas över er förmåga: när han sänder prövningen visar han er också en utväg, så att ni kommer igenom den.
2 Kor	13:5	Undersök er själva om ni har tro, pröva er själva. Märker ni inte att Kristus Jesus finns hos er? Eller är det så att ni inte består provet ?
Gal	6:1	Bröder, om någon ändå skulle ertappas med en överträdelse skall ni som andliga människor visa honom till rätta, men gör det med ödmjukhet och se till att du inte själv blir frestad .
1Thes	3:5	När jag inte stod ut längre skickade jag därför honom för att få veta hur det var med er tro. Frestaren kunde ju ha frestat er, så att all vår möda hade varit föspilld.
Jak	1:13-14	Ingen som blir prövad skall säga att det är Gud som frestar honom. Gud kan inte frestas av det onda och själv frestar han ingen. Blir någon frestad , är det alltid av sitt eget begär som han lockas och snärjs.

Det finns alltså ett antal varianter av hur πειρασμός används. Inklusive exemplen ovan förekommer begreppet som substantiv förvånansvärt jämnt över Nya Testamentet. Matteusevangeliet (2gångar), Lukas (3), Apostlagärningarna (1), 1 Korinthierbrevet (1), Galaterbrevet (1), 1 Timoteusbrevet (1), Hebreerbrevet (1), Jakobsbrevet (2).

Som verb förekommer begreppet istället betydligt mer koncentrerat: 6 gånger i Matteus, men endast en gång i övrigt i evangelierna (Johannes). Utöver de paulinska breven (intressant att notera är att samtliga dessa är ansedda som äkta och därmed enkla att datera som tidiga kronologiskt) förekommer det 5 gånger i Apostlagärningarna, 5 i Hebreerbrevet och 3 gånger i Uppenbarelseboken, vid sidan av Jakobsbrevet.

Men även med alla dessa exempel på var ordet nämns och hur ofta, så ger det oss egentligen ytterst lite om vi inte vet i vilken social kontext, eller *Sitz im Leben* och vilken begreppsvärld som det tillhör. Båda är relevanta för 1 Kor och för Jak 1:13, för att därifrån se om författarna kanske har samma uppfattning av innehållet de sätter i begreppet πειρασμός.

Ellis påpekar att Jakobsbrevet trots påståendet ”πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένᾱ”, använder sig Jakobsbrevet av tre berättelser som enligt Ellis kan användas och *har* använts till att argumentera för motsatsen, nämligen skapelseberättelsen i Gen 1-3 (Jak 1:15-18), Jobs lidande (Jak 5:7-11) och det mest talande av alla exempel: Abrahams ”nästan-offrande” av Isak. Ellis pekar på hur LXX Gen 22:1 börjar med ”ὁ θεὸς ἐπειράζειν τὸν Ἀβραάμ”. Inte helt oväntat finner Ellis att det på rak arm kan tyckas extremt motsägelserfullt. För Ellis står det klart att endast semantik och philologi är

otillräckligt för att förstå Jakobsbrevets användning av *πειρασμός*. Ellis är även kritisk till att man använder dagens systematiska förståelse av ”cosmic roles” och en modern hermeneutik i tolkningen av Gamla Testamentet skulle ge oss en bra grund för en insikt i Jakobsbrevet och dennes läsning av ett kosmiskt drama i Skriften.¹⁰⁷

Vidare ställer sig Ellis frågan om man kan förutsätta att hur Jakob använder *πειρασμός* i v. 2, betyder att han avser samma förståelse av begreppet i v.12-14. Kan det istället vara så att författaren gör ett tydligt eller underförstått skifte i den semantiska rollen mellan dessa två texter så att åhöraren därmed förväntas förstå begreppet på olika sätt i de två perikoperna? För Ellis tycks detta ske därför att Jakob därmed kan särskilja mellan de olika rollerna som Gud, Satan och människan har i det kosmiska dramat som prövning innebär.¹⁰⁸

Jag måste därför ställa mig frågan om detta skifte har kopplingar till en möjlig förändring i syftet hos Jakob där v.12-14 är tänkta att svara mot eller förklara något utanför texten och v.2-4 är något separat. Eller om det är så att v. 12-14 har samma utgångspunkt som v.2-4 även om det endast är den senare som bygger på en intertext. Vi har även problematiken att det inte endast finns ett ord för prövning/frestelse i perikopen kring Jak 1:13, utan även begreppet *δόκιμος*. Jag vill därför nu ge en överblick även över detta begrepp för att få en förklaring till dess roll i versen och huruvida detta är teologiskt problematiskt.

δόκιμος

Ett annat ord som även det kan betyda prövning eller det som prövats (som verb: *δοκιμη*), ett ord som intressant nog förekommer i Jakobsbrevet i samma två perikoper som ordet *πειρασμός*. Detta förekommer dock betydligt mer sällan i Jakobsbrevet och i hela NT. Jag vill därför även ge en överblick över detta begrepp i de brev som länkas till Paulus och se hur ofta det förekommer och om det fyller en annan dimension än *πειρασμός*.¹⁰⁹

Tabell 3: *δοκιμη* (substantiv)

Rom	5:4	Eftersom vi vet att lidande skapar uthållighet, uthålligheten fasthet och fastheten hopp.
2 Kor	2:9	När jag skrev till er var det just för att se om ni skulle bestå provet och vara lydiga i allt.

¹⁰⁷ Ellis 2015, 2.

¹⁰⁸ Ellis 2015, 14.

¹⁰⁹ Referenser hämtade från Schmoller 1960, 128.

	8:2	Under många svåra prövningar har deras översvallande glädje och deras djupa fattigdom överflödat i den rikaste givmildhet.
	9:13	När ni genom denna tjänst visar er pålitlighet kommer de att prisa Gud för att ni följer er bekännelse till Kristi evangelium och frikostigt delar med er till dem och alla.
	13:3	Ni vill ju ha bevis på att det är Kristus som talar genom mig...
Phil	2:22	Men ni vet vad han har gett prov på . Som en son hjälper sin far, så har han arbetat för evangeliet tillsammans med mig.

Tabell 4: δοκίμιον (substantiv)

Jak	1:3	Ni vet ju att om er tro består provet ger den uthållighet.
-----	-----	---

Tabell 5: δοκιμος (adjektiv)

Rom	14:18	Den som tjänar Kristus på det sättet behagar Gud och bli uppskattad av människor.
	16:10	Hälsa Apelles, denne pålitlige kristne.
1 Kor	11:19	Det måste till och med finnas olika partier bland er, så att det visar sig vilka av er som är att lita på .
2 Kor	10:18	Den som rekommenderas sig själv är inte att lita på , bara den som Herren rekommenderar.
	13:7	Jag ber till Gud att ni inte skall göra något som är ont, inte för att jag skall visa mig hålla måttet , utan för att ni skall göra det som är gott; sedan får det gärna se ut som om jag inte höll måttet .
2 Tim	2:15	Gör allt du kan för att bestå provet inför Gud, som en arbetare som inte har något att skämmas för, en som rätt utlägger sanningens ord.
Jak	1:12	När han har bestått provet , skall han få det eviga livets segerkrans.

Tabell 6: δοκιμάζειν (verb)

Luk	12:56	Hycklare, jordens och himlens utseende kan ni tyda , men vilken tid det är, varför kan ni inte tyda det?
	14:19	En annan sade: ”Jag har köpt fem par oxar och måste gå ut och se vad de går

		för , förlåt att jag inte kan komma”.
Rom	1:28	Eftersom (kan översättas som; i lika stor grad) de föraktade kunskapen om Gud lät han dem hemfalla åt föraktliga tankesätt så att de gjorde det som inte får göras.
	2:18	..., du är stolt över din Gud känner hans vilja och kan avgöra vad som är väsentligt – du har ju vägledning i lagen.
	14:22	Låt din egen tro vara en sak mellan dig och Gud. Salig den som inte behöver döma sig själv för det val han träffar (alt översättning; ”för det han funnit beprövat ”)
1Kor	3:13	Den dagen skall avslöja det, ty den kommer med eld och elden skall pröva vad vars och ens arbete är värt.
	11:28	Var och en måste pröva sig själv, sedan kan han äta brödet och dricka bägaren.
	16:3	När jag väl är hos er skall jag förse dem som ni finner lämpliga med brev och skicka dem till Jerusalem med er gåva.
2 Kor	8:8	Det här är ingen befallning. Men jag vill pröva äktheten i er kärlek genom att ställa den mot andras hängivenhet.
	8:22	Samtidigt har jag skickat ytterligare en broder, som har gett mig många olika prov på sin hängivenhet och nu är ännu ivrigare, därför att han har sådan tilltro till er.
	13:5	Undersök* själva om ni har tro, pröva er själva. Märker ni inte att Kristus Jesus finns hos er? Eller är det så att ni inte består provet ? *(här används intressant nog πειρασμός, vilket innebär att man kan läsa det som: ”fresta/pröva er själva om ni har tro, jämför/pröva er med/bland varandra”)
Gal	6:4	Var och en skall pröva sina handlingar och söka skäl till stolthet enbart hos sig själv och inte hos andra.
1 Thes	2:4	Gud har funnit oss värdiga att anförtrösa evangeliet och därför talar vi som vi gör; det är inte människor vi vill vara till lags, utan Gud, som prövar våra hjärtan.
	5:21	..., förakta inte profetior, men pröva allt. Ta vara på det som är bra...
1 Tim	3:10	Men först skall också de prövas , sedan får de bli medhjälpare om det inte finns något att anföra mot dem.

Det jag vill notera omedelbart är att δόκιμος, jämfört med πειρασμός, förekommer betydligt mer i de skrifter av Paulus som oftast beskrivs som genuina. Vi kan se att det i dess olika former förekommer 6 gånger bara i Romarbrevet. Översättningen som jag även här hämtat ur Bibel 2000 utan grekisk parallell, tycks dock sällan ha kontexten ”frestelse”, eller ens ”prövning” som ett

hinder. Flera gånger fungerar det mer som ”i jämförelse med”, eller ”det som har bevisats”.

Jackson-McCabe föreslår just en sådan semantisk skillnad, där han förespråkar att, i vad han ser som de två stycken som behandlar πειρασμός 1:2-12, 1:13-18, så skall πειρασμός översättas som ”frestelse”(temptation) och δοκίμιον som ”prov” (test).

Indeed, the pronouncement in 1.12 of a blessing on the man who becomes ”proved” (δόκιμος) by ”enduring temptation” (υπομένει πειρασμόν) clearly reprises the language of the opening admonition of 1.2-4, where temptation of all kinds (πειρασμοὶς ποικίλοις) is framed as a ”test” (δοκίμιν) of faith that requires endurance (υπομονή).¹¹⁰

Han förespråkar därmed inte ett semantiskt skifte av begreppet πειρασμός mellan Jak 1:12 och 1:13, utan tycks utgå från att det är ”frestelse” som Jakob avser med detta i båda verserna. De många frestelserna är ett ”prov” som skall förbättra varje människa som utsetts för dem, dock med betoningen att det är människans natur som frestar henne och inte Gud. För Jackson-McCabe är det jakten efter Jakobsbrevets inre struktur som driver hans analys av temat prövning/ frestelse och här lyfter han fram Dibelius kritik av dessa stycken. Enligt Dibelius har de två perikoperna som behandlar prövning och frestelse (Jak 1:2-4 och Jak 1:12-14) endast en ytlig enhet som kommer just från begreppet πειρασμός, men som i det strukturella virrvarr Jakobsbrevet utgör i Dibelius ögon betyder något annat från rad till rad. Dibelius går så långt att han hävdar att alla försök att finna ett enhetligt sätt att översätta begreppen och därmed en enhet i tankegången mellan Jak 1:2 och 1:13 måste förnekas kategoriskt pga att allt endast är individuella ”sayings” (jag förstår detta begrepp som: muntliga traditioner av tal) utan inre samband och därmed utan inre enhet i semantiken. Jag förstår Dibelius därmed som att han menar att det är två separata stycken som båda behandlar temat prövning/ frestelse, men att de inte går att jämföra då Jakob skriver dem var för sig.¹¹¹

Jackson-McCabe ställer sig starkt kritiskt till detta och anser istället att verserna 1:2-12 och 1:13-18 bär ett starkare ”coherence of thought” än vad Dibelius anser i sin kommentar. För Jackson-McCabe är 1:2-4 och 1:12 en *inclusio* om att motstå frestelser som står i direkt samband med v.13-18 och följderna av att motstå frestelserna. För Jackson-McCabe är dessa två texterna de två alternativen som Jakob presenterar angående att motstå frestelser: att motstå eller inte motstå. Där det första stycket är de omedelbara följderna: antingen perfekta handlingar (εργον), eller synd. Det andra stycket är konsekvenserna på sikt: antingen livets segerkrans (τὸν στέφανον τῆς ζωῆς), eller död.¹¹²

110 Jackson-McCabe 2014, 166.

111 Jackson-McCabe 2014, 167; Dibelius 1976, 70.

112 Jackson-McCabe 2014, 167.

Frågan om hur man skall förstå δοκίμιον jämfört med πειρασμός besvarar Jackson-McCabe: "...is in this sense framed as a 'test of faith' (1.3) specifically, faith that the deity will in fact provide; that those who withstand the allure of temptation will nonetheless, as the text says, lack nothing."¹¹³

δόκιμος bör därmed troligast förstås som "det som beprövats", utan några större negativa associationer, men att πειρασμός kvarstår som ett teologiskt svårt begrepp där det råder mer oenighet mellan teologerna om hur man skall förstå Jakobs användning av begreppet i de två styckena. Jag väljer därför att framöver beskriva begreppet πειρασμός i relation till Gud som "frestelse" för enkelhetens skull, men lämnar det öppet för andra att själva avgöra från det jag framfört ovan hur de bäst vill översätta begreppet. Jag väljer detta därför att det har en mer negativ klang på svenska, och jag noterar särskilt att det behandlas som negativt i Jak 1:13, varför jag föredrar "frestelse" där framför "prövning".

πειρασμός från Jak 1:2-4 och 1:13 till 1 Kor 10:13

Sker ett semantiskt skifte från πειρασμός i Jak 2-3, till πειρασμός i Jak 1:13

En förklaring för Jakobsbrevets användning av Paulus termer och hur dessa tycks säga emot Paulus, är att tolka det som ett semantiskt skifte. Med detta menar man att Jakobsbrevets författare antingen missförstått Paulus och därför gör en utläggning utifrån en feltolkning, eller att Jakob läser Paulus begrepp och använder dem på olika sätt i sitt brev.

Porter menar att detta var en förklaring som populariserades i och med Dibelius separering av Jakobsbrevet i flertalet orelaterade stycken som var för sig behandlade ett tema, vilket jag förstår som att det därmed skiftade betydelsen av begreppen utifrån vilket tema som nämdes. Just Porter diskuterar detta utifrån "gärningar" (ἔργα), "rättfärdighet" (δικαιοῦν) och Lagen (νόμος), men det är lika relevant för diskussionen kring temat frestelse.¹¹⁴

Ellis anmärker att forskare ofta har sökt efter rätt sätt att översätta πειρασμός, beroende på vilket ställe det förekommer i Jakobsbrevet och har förflyttat betydelsen från "test/trial" i början till "temptation" i slutet. För Ellis ligger förklaringen till att förstå begreppet i hur Jakob ser på de olika aktörerna: Gud, Satan och människorna, inom det kosmiska dramat.¹¹⁵

Jag vill därför nu ställa de två huvudstyckena med πειρασμός i Jakob mot det i 1 Kor och se

¹¹³ Jackson-McCabe 2014, 168.

¹¹⁴ Porter 2016, 201-202.

¹¹⁵ Ellis 2015, 13-14.

om det sker ett semantiskt skifte i Jakob och hur detta påverkar den intertextuella anknytningen till 1 Kor.

Hur presenterar Jakobsbrevet den första versionen av πειρασμός i Jak 1:2-4 gentemot den i Jak 1:13? Jag fyller nedan i begreppen för prövning och understryker ordet ”uthållighet” för att tydliggöra dem:

Jak 1:2-4

(2) Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν **πειρασμοῖς** περιπέσητε ποικίλοις,(3) γινώσκοντες ὅτι τὸ **δοκίμιον** ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν. (4) ἡ δὲ ὑπομονή ἔργον τέλειον ἔχέτω, ἵνα ᾗτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι ἐν μηδενὶ λειπόμενοι.

Jak 1:12-15

(12) Μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι **δόκιμος** γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. (13) μηδεὶς **πειραζόμενος** λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ **πειράζομαι**· ὁ γὰρ θεὸς **ἀπειραστός** ἐστὶν κακῶν, **πειράζει** δὲ αὐτὸς οὐδένα. (14) ἕκαστος δὲ **πειράζεται** ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος· (15) εἴτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκει ἀμαρτίαν, ἡ δὲ ἀμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον.

För Dibelius står det klart att det första πειρασμός om man ser på det ”utan fördomar” har att göra med förföljelsen av kristna, medans det andra πειρασμός i verserna 12-15 har att göra med den inre frestelsen att synda. För Dibelius blir Jakobs användning av begreppet πειρασμός endast ett sk ”catchword” som bevisar att Jakob endast är paraenetiskt material som ska läsas som enskilda stycken med olika moraliska och praktiska rådgivningar och regler.¹¹⁶

Allison å sin sida noterar att orden περιπίπτω och πειρασμός i v.2 endast förekommer tillsammans här i hela Bibeln, dessutom utan någon förlaga utanför. Vad kan Jakob då mena i v.2-4? Baserat på hur 1 Petr och Herrens bön använder prövningar ur ett eskatologiskt perspektiv och närheten av temat ”parousia” i Jak 5:8, så tolkar Allison πειρασμός här som de eskatologiska lidanden som skall drabba de kristna i Kristi efterföljd och som en spegel av hans lidanden.¹¹⁷

Burchard ger denna beskrivning för hur man skall förstå πειρασμός ur Jakobs perspektiv: ”Für die Anfechtung macht nicht Gott verantwortlich, sondern erinnert euch an eure Erschaffung

¹¹⁶ Dibelius 1976, 69-70.

¹¹⁷ Allison 2013, 148.

durch sein Wort und lebt dem Gesetz der Freiheit nach; dann habt ihr euer Glück in Ewigkeit gemacht.”.¹¹⁸ Av detta kan man förstå kontexten som att man skall erinra sig som människa i sitt ursprung från Gud, men att ens frestelser inte har sitt ursprung i Gud, utan att frestelserna (eller som Burchard översätter dem: Anfechtungen = anfäktningar) har sitt ursprung i det egna begäret. Burchard menar vidare att Jakob i stycket 1:12-25 uppmanar sina adressater att äntligen bli så stränga kristna som Jakob önskar att de skall kunna bli, både i ord och handling. Att talet liknar det som sägs i 1:2-11 innebär enligt Burchard inte att detta skall förstås som en andra undervisning med syfte att läsas av konvertiter eller katekumener, som andra forskare enligt Burchard vill hävda, utan har en naturlig övergång till nya teman utan att helt bryta den tråd som gått genom föregående del.¹¹⁹

Det första som jag finner är värt att notera är hur mycket kortare verserna 1:2-3(alternativt även v.4) är än stycket kring 1:13 och att vi återfinner begreppet *πειρασμός* betydligt oftare i dess olika variationer (6) i verserna 12-15 än 2-4. Problematiken kring rätt indelning av dessa stycken är en diskussion i sig¹²⁰ som jag dock inte vill fördjupa mig i här. Istället vill jag dra uppmärksamheten till hur Jak 1:12 inleds med:

Μακάριος ὁ ἀνὴρ ὃς ὑπομένει **πειρασμόν**, ὅτι **δοκιμὸς**

Salig är den som håller ut **då han prövas**; när **han har bestått provet** (alternativt: ”visat sig beprövad”)

Och v Jak 1:2-3:

ὅταν **πειρασμοῖς** περιπέσητε ποικίλοις, γινώσκοντες ὅτι τὸ **δοκίμιον** ὑμῶν τῆς πίστεως

när **ni utsätts för prövningar** av olika slag. Ni vet ju att om er tro **består provet**

Har det skett ett semantiskt skifte från frestelse till prövning mellan v. 3 och v. 12? Eller har det gått från prövning till frestelse? Att uthärda/ visa tålamod (*ὑπομονή*) tycks vara ett huvudtema för

¹¹⁸ Burchard 2000, 67.

¹¹⁹ Burchard 2000, 68.

¹²⁰ Allison ser v.12-15 som en enhet, men betonar att detta på inget sätt är konsensus i exegetiken, där Dibelius ser v. 12 som isolerad och verserna 13-18 som en enhet, Schneider ser v. 12 för sig själv och v.13-15 som en enhet, Burchard ser hela stycket v.12-25 som en stor enhet och Bengel grupperar v.2-12 och v.13-15 som de första två delarna i en *adhortatio*, för att bara nämna några alternativ. För Allison anknyter vers 12 både tillbaka till v.2-4 genom språket och till v.9-11 genom att båda behandlar eskatologi. Se: Allison 2013, 221-222.

Jakob i samband med frestelsen. I både v. 3 och v. 4 återfinner vi denna, bland annat i den exegetiskt knepiga meningen ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἔχέτω, som Allison översätter som: ”and let patient endurance have in you its perfect work”.¹²¹

Så v.2-4 kallar till glädje inför de oundvikliga frestelser som väntar var och en, det uppmuntrar till uthållighet under frestelser och pekar på hur denna uthållighet skall ge upphov till de perfekta gärningarna. Jak1:12 går ett steg längre än att bara uppmuntra till glädje och saligprisar den som visar tålamod/ ståndaktighet inför frestelserna. Jak 1:12 går så långt att inte bara uppmuntra till tålamod för att vi ska kunna utföra de ”perfekta handlingarna”, utan tycks förklara vad som blir resultatet om vi gör detta: ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμνεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

Här används i min mening δόκιμος för människan när hon har utsatts för frestelser (πειρασμός) och visat sin ståndaktighet (ὑπομένει) och därmed har människan blivit beprövad (δόκιμος). I min mening sker inget semantiskt skifte när sedan v. 13 kommer med den tillrättavisande kommentaren: μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι.

Jag menar att det är fullt förståeligt att Jakobsbrevet ställer upp dem på detta sätt. Jakob tar upp tråden från v.2-4 igen i v.12 och gör sin utläggning på denna gentemot något som antyder antingen en vilja att säkra sig mot missförstånd eller, som jag tror, mot en teologi som antar att den ”πειρασμός” som äger rum i v. 2-4 kommer från Gud, att det är Guds frestelser som man skall glädja sig över.

Här kommer vi sedan till i Jakobsbrevets förklaring: Nej det är inte Gud som är ansvarig, utan var och en är själv ansvarig inför det som finns i oss själva vilket frestar oss, var och en måste själv visa ståndaktighet/ tålamod för att kunna göra de perfekta handlingarna och visa oss beprövade. Det är den som visat sig beprövad som tar emot livets segerkrans: τὸν στέφανον τῆς ζωῆς.

Jag anser att det troligen inte sker ett semantiskt skifte mellan Jak 1:2-4 och Jak 1:12-14, därför att v. 12-14(15) är själva förklaringen till v.2-4. Det följer som en utläggning om vad själva syftet med vad ståndaktighet/ tålamod, som Jakob beskriver inför de till synes övermäktiga frestelserna är, samtidigt som man tillrättavisas av Jakob för att peka på Gud som den skyldige, när man istället skall betrakta sig själv och sina handlingar, ett tema som är ständigt återkommande i Jakobsbrevet: det egna ansvaret är centralt istället för att skylla på sociala konventioner, rang, makt eller felaktig teologi.

¹²¹ Allison 2013, 135.

Kontexten för πειρασμός i 1 Kor 10:13 och hur Jak 1:13 speglar denna

Thiselton menar att verserna 12 och 13 är två sidor av samma mynt, där temat är πειρασμός. Problemet för Paulus är enligt Thiselton troligen att folk tror att de står stadigt men som måste inse att de står ostadigt för att de inte skall falla. Thiselton beskriver det i termer som liknar E.P. Sanders teori om förbundsnomism: "For to think that one stands fast has overtones of reliance upon God's covenant security. LXX ἵστημι often translates Hebrew עמד (āmad) and כון (kûn) in the context of standing firm in the confidence of covenant security (Ps 104:10, LXX).".¹²²

För Thiselton tycks det vara klart att Paulus menar att de som anser sig vara "starka", syftande som jag förstår Thiselton; i sin tro och i sin moral, inte är så starka och visa som de tror att de är. Dessa människors självbild är byggd på en falsk kunskap en "γνώσις" (8:1), men denna är enligt Thiselton bara en illusion som får dem att tro att det är deras egna teologi som ger dem styrka istället för "a day-to-day reappropriation of divine grace".¹²³

På frågan hur man skall försöka översätta πειρασμός är Thiselton medveten om de olika semantiska alternativen som finns, men anser att kontexten måste vara avgörande för om det är "trial", "testing" eller "temptation" som passar in bäst. För Thiselton är det tydligt att "Paul is always more concerned with sin as an *attitude, stance, state or orientation of will* than concrete acts of "falling short" which assume more prominence in the Epistle to the Hebrews.". För Thiselton innebär detta att "temptation" blir den bästa översättningen av vad Paulus är ute efter.¹²⁴

Även Garland verkar för denna förståelse av Paulus argument utgå från förbundsnomism när han förklarar Paulus teologi kring denna text:

If the Corinthians are not faithful in their covenant obligations, if they put Christ to the test, if they compromise their loyalty and are caught in the flypaper of idolatry, they can expect no divine aid, only destruction.¹²⁵

För Garland tycks det uppenbart att Paulus inte bara uppmuntrar sina mottagare, utan även ger den hårdaste varningen, Gud är den som räddar, men han är även den som dömer och han dömer utan nåd om man själv valt att ignorera hans bud: "God is just as faithful to destroy the wicked as he is faithful to save the righteous.". Utifrån det varnande exemplet Israel söker Paulus enligt Garland

¹²² Thiselton 2000, 747.

¹²³ Thiselton 2000, 746-747.

¹²⁴ Thiselton 2000, 747.

¹²⁵ Garland 2003, 469.

nu ge en viss uppmuntran; om man prövar Gud kommer man likt Israel gå en säker katastrofal dom till mötes, men om man provas och sätter sin förtröstan till Gud kommer han att visa en vägen genom prövningen.¹²⁶

Hur kan vi ställa detta gentemot Jakobs framläggning av πειρασμός?:

1 Kor 10:13

πειρασμός ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος· πιστός δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε

Era prövningar/frestelser har inte varit övermänskliga. **Gud är trofast och skall inte låta er provas/ frestas** över er förmåga (min översättning¹²⁷)

Jak 1:13

μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι· ὁ γὰρ θεὸς ἀπειραστός ἐστὶν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδέν.

Ingen som provas/frestas må säga att ”Jag frestas av Gud”, **ty Gud är oförmögen att frestas eller (till) ondska**, men själv frestar han ingen. (min översättning¹²⁸)

Om det är så att Jak 1:13 använder sig av, eller alternativt, vänder sig mot 1 Kor 10:13, måste vi leta efter likheter i språket som kan avslöja vilken typ av Porters kategorier detta motsvarar. Möjligheten finns ju även att det inte är en intertext, utan endast en text som delar samma språkbruk. Jag har redan med hjälp av Mitchell och flertalet andra forskare sökt påvisa att Jakobsbrevet använder sig av Paulus brev och att han tycks känna till 1 Kor och flertalet gånger använder sig av fraser som i hög grad endast återfinns där. Men hur lika är 1 Kor och Jak i just dessa två verser? De delar inte någon större likhet rent grammatiskt, som speciella fraser som Jakob citerar rakt av, det jag vill peka på är istället agenten i båda verserna: Gud och människan.

I Jakob 1:13, som jag försökt visa på ovan, är det människan som utsätts för frestelse på grund av sitt inre och det är genom att visa sig ståndfast mot denna som leder till att Gud belönar

¹²⁶ Garland, 2003, 469.

¹²⁷ Garland och Thiselton ger något annorlunda versioner än mig:

Thiselton: ”No temptation has fastened upon you except what is part and parcel of being human. Now God is faithful: he will not allow you to be tempted beyond your powers”, se; Thiselton 2000, 719.

Garland: ”No testing has come upon you except that which comes [normally] to humans. God is faithful and will not allow you to be tested beyond your capacity [to endure].”, se; Garland 2003, 447.

Jag har försökt återge min översättning i så stor kompromiss mellan Garland och Thiselton som möjligt, men, finner att mer än vissa ordval är själva kontentan av de båda översättningarna i stort sett identisk. Thiselton ger en mer litterär översättning som jag ser det, medan Garland ger en mer konkret som bland annat sätter de underförstådda orden inom klammer så att nyanserna enklare kan skönjas.

¹²⁸ Allison översätter detta till: ”Let no one, when tempted, say, ”I am tempted by God”. For God cannot be tempted to do evil, and he himself tempts no one.”, se; Allison 2013, 214. Burchard ger en annorlunda nyans: ”Kein Angefochtener sage: ”Ich werde von Gott angefochten”. Denn Gott ist unangefochten von Übeln, er seinerseits ficht niemanden an.”, se; Burchard 2000, 67.

en. Något som jag finner underbygger argumentet att Jesus Syraks vishet kan ha varit inspirationen till detta sätt att tänka hos Jakob. Jakob klargör dock omedelbart att det definitivt inte är Gud som är ansvarig för denna frestelse, istället är det upp till människan att ta ansvar för sina handlingar och sina begär och uthärda utan att beskylla Gud.

I 1 Kor 10:13 är människan utsatt för prövningar, där Gud utan tvekan är ansvarig för att sända dem till människan. Men Gud gör det enligt Paulus inte i en förkrossande mängd utan endast för att se om människan under denna prövning väljer rätt väg, en väg Gud redan förberett:

ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν.

när han sänder **prövningen** visar han er också en utväg, så att ni kommer igenom den.¹²⁹

Så vi kan se att kontexten skiljer sig mellan de två texterna. I 1 Kor 10:13 är det fråga om avgudadyrkan och faran för snedsteg, där man skall vara på sin vakt men veta att även om Gud sänder prövningar som dessa i den kristnes väg, är hennes val av väg alltid mer än ett då Gud ger henne en utväg ur dessa. Men vad är kontexten för Jak 1:13? Jo det tycks vara att förklara det tidigare uttalandet om prövning i Jak 1:2-3, genom att vända prövningens/frestelsens ursprung bort från Gud och in till människans inre.

Allison kritiserar möjligheten att Jakob vänder sig mot en paulinsk teologi som skulle kunna uppfattas som att Gud frestar människor (här hänvisar han endast till Rom 9:17-18, 11:8) och hävdar att det är först i de längre avsnitten som Jakob kan anses ha klara scenarier av försvar och argument, här i början på brevet bör man istället se Jakobs utläggningar som råd med mer generell relevans.¹³⁰

Jag anser dock att det sätt som Jakob tar upp den tidigare tråden från v.2-3 visar på ett råd som inte är generellt, utan som specifikt vänder sig utåt likt Jak 2:14-26. Om Jakobsbrevet avser detta vara som ett svar på frågan om avgudadyrkan och maten som då ges till dem som deltar i de måltider, likt det är frågan om i 1 Kor, vill jag nog mena att det inte finns något tecken på i denna text. Jak 1:13 är i min mening inte ett svar på *kontexten* för 1 Kor 10:13, denna kan mycket väl ha varit irrelevant för brevets författare, särskilt om Jakob inte rörde sig i en kontext där avgudadyrkan och ätandet av offrat kött bland proselyter var ett problem.

129 Detta översätter Thiselton som: "...but he will make an exit path alongside the temptation. His purpose for this is for you to bear up under it", och Garland som: "But with the testing, God also will provide the way out so that you are able to bear up under it". Se: Thiselton 2000, 719; Garland 2003, 447.

130 Allison 2013, 223-224.

Enligt Mitchell (och jag håller med hennes argument för detta), kan vi troligt utgå från att Jakob känner till 1 Kor och därmed läst om diskussionen kring måltider i samband med avgudadyrkan. Det som författaren reagerar på i min mening är inte kontexten, utan vilken *roll* Paulus ger Gud i den kontexten. Detta blir min förklaring för vad Jakob reagerar på och jag vill nu utlägga hur jag tror Jakob reagerat på Paulus beskrivning av Guds roll som den som sänder prövningar (ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ) och hur Jak 1:13 därmed kan läsas som ett svar på texten 1 Kor 10:13, inte som ett eko utan mer som en citering av ordvalet och hur Paulus gett Gud en felaktig roll och hur Jakob anser att man bör agera i denna värld.

En möjlig tolkning av πειρασμός i Jak 1:13 och dess intertextuella anknytning till 1 Kor 10:13

Jag vill nu försöka redogöra för vad jag menar pekar på att det kan finnas ett intertextuellt samband mellan Jak 1:13 och 1 Kor 10:13 och vad det betyder för innehållet i Jak 1:13. Detta gör jag nu delvis utifrån Hays kriterier om intertextualitet, men framförallt utifrån Porters kriterier för de fyra typerna av intertextualitet. Detta kommer jag göra genom att utgå från Mitchells starka argument för ett troligt textuellt samband mellan inte bara Galaterbrevet och Romarbrevet, utan även 1 Kor och Jakobsbrevet. Detta vill jag underbygga genom att visa på hur Jakob tycks göra en kritisk tolkning av Paulus tal om prövning (πειρασμός) i 1 Kor 10:13, vilket leder honom till en utläggning i Jak 1:13 av hur man bör se Guds förhållande till frestelse (πειρασμός).

Jak 1:13 och 1 Kor 10:13 och rätt förhållande gentemot Gud

Ellis betonar tydligt i sin forskning på Jakobsbrevet hur viktig ”försvaret av Gud” är för Jakob och hur dennes uppfattning av de kosmiska rollerna människan, djävulen och Gud har formar hans teologi och retorik. Ellis fäster även särskild uppmärksamhet på karaktärerna Job och Abraham som, förutom de specifika teman Jakob behandlar i de styckena, tjänar genom hur de är framställda i traditioner och berättelser som exempel och ”bevis” mot antydningar att Gud är ansvarig för och/eller ursprunget för all ondska då han skapade världen och så är ansvarig för allt som finns i den. Här måste man notera att det särskilt i Jobs fall handlar om utombibliska traditioner, då Job i Jobs bok är en mycket annorlunda karaktär från judiska legender om samma person som Ellis

menar att Jakob använder sig av.¹³¹

Även Schneider menar att beteendet gentemot Gud även är centralt för Paulus i 1 Kor 10: 13. Schneider påpekar hur man genom en intertextuell analys av Paulus exempel med bland annat Abraham kan förstå dennes kritik mot dansande, drickande och ätande av mat till avgudar inte som avgudadyrkan *i sig*, utan som ett visst beteende gentemot Gud som inte är acceptabelt.¹³²

Detta liknar i mycket hög grad just precis vad Jakob enligt mig tycks reagera mot: en felaktig relation gentemot Gud, där attityden är kärnan i problemet. Om vi ser på en tidigare del av 1 Kor där Paulus talar om avgudadyrkan med frasen *μὴ πλανᾶσθε*. Som jag nämnt tidigare är detta enligt Mitchell en fras unik för Paulus och Jakobsbrevet, som talar om avgudadyrkan och begär:

”Ἡ οὐκ οἶδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; **μὴ πλανᾶσθε**· οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι (...) οὐχ ἄρπαγες βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν. (1Kor 6:9-10)

Har ni glömt att ingen orättfärdig skall få ärva Guds rike? **Låt inte bedra er.** Inga otuktiga eller avgudadyrkare eller horkarlar eller män som ligger med andra män, inga som är tjuvaktiga eller själviska, inga drinkare, ovettiga och utsugare – ingen sådan får ärva Guds rike.

Detta tal av Paulus liknar vad Jakob säger i v 14-15 om det inre begäret som föder synd och allt vad Paulus räknar upp är sådant han anser vara syndigt och sådant som han åhörare har gjort tidigare, men som han i v.11 menar (hoppas?) att de har lämnat bakom sig när de tvättades rena från denna synd i dopet. Paulus tal blir en förklaring av vad som är syndigt att göra i världen: otukt, avgudadyrkan, horeri, samlag med samma kön, superi, tjuveri, svindlande och girighet. Alla som gör sådant får inte ärva Guds rike (*βασιλείαν θεοῦ*).

Det skiljer sig därmed noterbart från det som Jakobsbrevet inleder med *Μὴ πλανᾶσθε*, kanske just på grund av det som Mitchell hävdar: att Jakob försöker ”förklara” eller överbrygga med paulinsk teologi och termer det som Jakob finner obekvämt med Paulus. Det kanske snarare är, därför att hans judiska bakgrund/kulturella kontext får honom att kritisera Paulus framställning av Gud i relation till människan och världen och synder och fel i dem båda. Notera nedan hur Paulus använder detta *Μὴ πλανᾶσθε* i 1 Kor 15:33 och hur han kritiserar den sociala kontexten som bidragande orsak till ett dåligt leverne:

¹³¹ Ellis 2015, 87-91, 140-143, 231-232.

¹³² Schneider 2009, 48.

(33)**Μὴ πλανᾶσθε** φθείρουσιν ἡθὴ χρηστὰ ὁμιλίας κακαί. (34) ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν, πρὸς ἐντροπὴν ὑμῶν λαλῶ. (1 Kor 15:33)

Låt inte bedra er. ”Av dåligt sällskap blir den bästa snart förstörd.” Nyktra till på allvar och synda inte mer! Det finns ju några som inte vill veta något om Gud (Thiselton översätter detta som ”...Some people” you see, have an utter lack of ”knowledge” of God.”¹³³), det säger jag till er skam.

Även här en uppmaning av Paulus att inte synda, men den här gången utifrån det sällskap som man befinner sig i och i kontexten av en diskussion kring död och uppståndelse och förhoppningen på den egna uppståndelsen. Denna ”låt inte bedra er” utgår från en i 1 Kor 15:32 gjord ironisk vändning av Paulus där han menar att om de döda inte skall återuppstå är det fritt fram att dricka och förnöja sig, underförstått: all strävan bort från ett syndigt leverne blir meningslöst. Men därför att uppståndelsen är verklig är även det rätta levernet viktigt, helt i stil med det som nämnts i 6:9. Detta görs utan att räkna upp alla synder och istället i kontext av uppståndelsen (istället för dopet som kan förstås som den första uppståndelsen där de troende skall dö bort från ett gammalt och kanske syndigt liv och börja ett nytt och rent liv).

Här finner jag ingen nämnvärd parallell med Jakobsbrevet och anser att det som Jakob emulerar rent kontextuellt är den föregående texten. Alternativet som jag ser det är att det kan det röra sig om en fras som var bekant för Jakob och utifrån hur Jakob mindes den väljer han att använda samma mening för att vända på Paulus argument. Därmed skulle han med Paulus som förebild underbygga sitt mål att upprätta Guds renhet och otvivelaktiga godhet. Låt oss även se på hur **Μὴ πλανᾶσθε** används i Gal 6:7-8:

Μὴ πλανᾶσθε, θεὸς οὐ μυκτηρίζεται. ὁ γὰρ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ θερίσει· (8) ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν, ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον. (Gal 6:7-8)

Låt inte bedra er, Gud lurar man inte (Dunn beskriver det som: ”...God is not mocked!...”¹³⁴): vad man sår får man också skörda. Den som sår i sitt kött skall skörda förgängelse ur köttet, men den som sår i anden skall skörda evigt liv ur anden.

133 Thiselton 2000, 1222-1223.

134 Dunn 1993, 328.

Intressant här är särskilt att detta föregås av Gal 6:4 *τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστο*, att var och en skall bepröva/ undersöka sina egna gärningar, som sedan mynnar ut i den ovanstående versen att man inte skall bedra sig själv utan inse att det man sår får man skörda och det som sås i anden är evigt till skillnad från det som sås i kött. Är detta ett tal om gärningar i syfte att vara en god medmänniska, snarare än i syfte att öka sin egen lycka? Av Gal 6:10 måste svaret bli ett starkt ja:

Ἄρα οὖν ὥς καιρὸν ἔχομεν, ἐργαζόμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκεῖους τῆς πίστεως.

Så länge det finns tid (Dunn: "So then, as we have opportunity..."¹³⁵) skall vi därför göra gott mot alla människor, framför allt mot våra trosfränder.

Vad är då det största släktskapet med den text som finns i Jakob? Om Mitchells argument stämmer att Jakobsbrevet skrivs inifrån en paulinsk tradition för att försona Paulus med sig själv och överbrygga de problem som finns, borde det i min mening finnas en mycket relevant anledning till varför Jakob väljer en originell formulering från Paulus. Man kanske då bör anta att han gör det med en trolig förhoppning av att hans lyssnare skall känna igen denna och därmed kunna i sann aemulatio-anda förstå hur han står teologiskt i resonans med detta brev.

Efter belysningen av begreppet "Μὴ πλανᾶσθε" ovan, vill jag nu mer noggrant jämföra Jak 1:13 med 1 Kor 10:13, för att se hur de använder πειρασμός och vad den intertextuella metoden kan hjälpa mig att analysera ur detta sammanhang.

Jak 1:13

μηδεὶς **πειραζόμενος** λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι· ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν, **πειράζει** δὲ αὐτὸς οὐδένα.

Ingen som blir prövad skall säga att det är Gud som frestar honom. Gud kan inte

1 Kor 10:13

πειρασμός ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος ▪ πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς **πειρασθῆναι** ὑπὲρ ὃ δύνασθε ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ **πειρασμῷ** καὶ τὴν ἐκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν
Era prövningar har inte varit

135 Dunn 1993, 328.

frestas av det onda, och själv frestar han ingen.

övermänskliga. Gud är trofast och skall inte låta er prövas över förmåga: när han sänder prövningen visar han er också en utväg, så att ni kommer igenom den.

Centralt i 1 Kor 1:13 är, enligt mig, Paulus tröstande argument om Guds avsikt med prövningen av människan:

πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς **πειρασθῆναι** ὑπὲρ ὃ δύνασθε

Gud är trofast och skall inte **låta er prövas** över förmåga

Detta är intressant att jämföra med Jakobs försvar av Guds upphöjdhet och renhet i Jak 1:13. Varje antydning till en inblandning i eller påverkan av världens och människans mörker och synder tycks här vara uteslutet:

ὁ γὰρ θεὸς **ἀπειραστός ἐστιν** κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς **οὐδέν**

Gud **kan inte frestas** av det onda, och själv frestar han **ingen**

Inte bara betonar Jakob att det inte får råda någon tvekan om att Gud själv inte kan drabbas av det begär som finns i människan, han är *ἀπειραστός*. En term som inte är helt okomplicerad, som Ellis säger: "Does the author intent to say that God *never* πειράζει".¹³⁶

Om Jakob i sitt brev avser att tala med den beryktade och respekterade Jakob, Jesu brors, hela auktoritet i sitt brev, så är det förmodligen mycket viktigt för honom att man betänker Jakob, Jesu brors roll i den tidiga kristna rörelsen. Kan vi i de ovan framlagda styckena se ett försök att försona kristen teologi med judisk? Eller är det mer som Mitchell anser frågan om att Jakob vill försona Paulus med sig själv?

Jag har tidigare både noterat den diskussion som råder kring huruvida Paulus kan anses ha varit en Torah-trogen jude (se: Material) och hur Jakob, Jesu bror, i traditioner målades upp som samtidigt den perfekta juden och den förståndige ledaren för kyrkan i Jerusalem. Jakob beskrevs av Josefus som en man så respekterad av alla att till och med härskarfolket romarna skattade honom högt. De skattade honom till och med så mycket att de enligt Josefus avsatte den översteprästen som lät mörda honom och att de som var "νόμους ἀκριβεῖς", dvs "mycket lagtrogna", var särskilt

136 Ellis 2015, 1.

upprörda¹³⁷.

Om detta stämmer helt och hållet, eller är en historisk överdrift av Josefus, är inte det viktiga. Det viktiga denna historiska redogörelse skriven av Josefus förmedlar är istället hur man i samtiden såg på Jakob, Jesu bror, som person. Man kan inte annat än notera hur respekterad han var av romare, judar och kristna. Att han dessutom var det i en mycket turbulent tid strax innan det judiska kriget och med romare, kristna och judar i en ömtålig fred. Om vi betänker att brevets författare troligen kände till berättelser om detta och legender om Jakob, Jesu bror, så påverkar detta vår intertextuella tolkning av 1 Kor 10:13 och Jak 1:13.

Paulus var som nämnt en person som inte respekterades i judisk historia, men Josefus är ett ypperligt bevis för hur Jakob, Jesu bror, var raka motsatsen. Kan det vara frågan om en försonlig utläggning som Jakob gör, eller kan det vara så att någon med en judisk och kristen bakgrund, som ser Jakob, Jesu bror, som den stora förebilden inte sökte att försona Paulus med något, utan ser något att kritisera som bristfälligt och ställer sig i Jakob, Jesu brors, tradition genom sin pseudepigraf för att påpeka vilken kristendom och gudsbild som är den rätta genom att kritisera Paulus skrifter.

Jag vill här även notera en sak som jag ställer mig frågande till i Mitchells argument för att Jakobsbrevet skrevs inifrån paulinsk tradition för att ”förlika Paulus med sig själv”. Hade inte ett rimligt alternativ varit, om detta stämmer för författaren, att skriva under Paulus pseudonym? Om man vill förlika Paulus med sig själv, varför ta en person som flertalet gånger i NT möter Paulus som ofta tycks vara honom överordnad och delvis även ha ett budskap som gick mot det som Paulus predikade, som i den berömda Antiokia-incidenten där sändebud från Jakob, ”τινας ἀπὸ Ἰακώβου” i Gal 2:12, tycks ha auktoritet nog att få Petrus att ändra sin inställning till hedningar, vilket får den mycket eldige Paulus att reagera mycket argt gentemot Petrus inför alla? Eller är det frågan om att man medvetet tar någon som i Nya Testamentets skrifter och muntliga traditioner, är den stora kyrkofadern för att bekräfta den stora förkunnaren?

Jag anser det troligare att brevets författare vänder sig kritiskt mot Paulus skrifter. Oavsett om det rör sig om en proselyt som skriver inifrån judendomen som en konvertit och som samtidigt är Jesustroende, eller om det rör sig om en född jude som utifrån en helt judisk uppväxt, kanske tidigt kanske sent, tillhör de kristna judarna. Jag anser att detta innebär att Jakobsbrevets författare från denna kontext ser problem med Paulus skrifter, inte senare paulinska traditioner som många forskare anser. Men varför han anser just 1 Kor 10:13 som problematiskt måste helt ha att göra med Guds integritet, så som Ellis hävdar var fokus och diskussionspunkt för mycken kristen och judisk teologi.

137 Jos. *Ant.* XX:199-203

Om vi dessutom betänker att tre exempel som Mitchell framför av antika författare som inifrån en paulinsk tradition bedriver en försoningsteologi mellan Paulus skrifter, bland annat med hjälp av Jakobsbrevet: Chrysostomos, Pelagius och Augustinus, vill jag problematisera med tre frågor:

Anför dessa tre kyrkofäder sin apologi endast för att förklara Paulus brev (en Paulus-centrisk teologi), eller söker de försona Paulus skrifter med den högt ansedde Jakob, Jesu brors, brev (med tanke på att de ansåg detta vara ett genuint brev av Jakob Jesu bror)? Förs apologin med utgångspunkt i att förklara Paulus brev, eller för att dölja att den store teologen Paulus och Jesu egen bror tycks säga emot varandra?

Är det troligt att tre författare uppväxta i en akademisk miljö med god bildning både i den hellenistiska delen av kristendomen och den hellenistiska filosofin har svårt att ta till sig Jakobs teologi och istället använder honom som en praktisk kunskapsbok som komplement till Paulus skrifter men aldrig läser den på sina egna villkor? Jakob blir därmed läst helt och hållet med paulinska ögon och de av Paulus brev som blir svåra att hantera måste bli ”mer” paulinska (varmed man troligen använder de delar av den paulinska corpusen som är mer tilltalande för sin tid) och därtill använder man en paulinsk läsning av Jakobsbrevet.

Är det mer troligt att Jakob var paulinsk och likt dessa tre försökte rädda Paulus brev från att framställa honom som ohövlig eller inkonsekvent, eller är det mer troligt att alla de delar av Jakobsbrevet som ofta antas kritisera en paulinsk teologi faktiskt kritiserar Paulus teologi när han gör radikala uttalanden? Är ett försök att göra Jakob till apologet inte en apologi som bortförklarar kritik mot Paulus, precis som Chrysostomos, Pelagius och Augustinus försökte göra?

Svaret på dessa tre frågor har i min mening hittills i detta arbete blivit att jag ställer mig tvekande till Mitchells tes att Jakob vill försona Paulus med sig själv, men ett starkt bejakande av hennes klarsynta analys av det inre sambandet mellan Jakobsbrevet och 1 Kor. Jag vill nu framföra vad jag ser som de främsta argumenten för att Jakob vänder sig kritiskt mot Paulus uttalande i 1 Kor 10:13.

Är ”ingen” även ”någon”?

Vi har flera referenser i Jakobsbrevet till vad som kan antas vara en yttre röst, de främsta enligt mig är i Jak 2:14, 18. Jag vill dock även föreslå att Jak 1:13 även det är ett svar mot en yttre röst och kommer nu söka påvisa detta och se vad det kan betyda för förståelsen i denna intertextuella analys av Jak 1:13 och 1 Kor 10:13 med utgångspunkt i begreppet *πειρασμός*. Detta blir viktigt därför att både Porter och Hays lägger stor vikt vid att analysera den språkliga och grammatiska likheten vad

gäller struktur och ordval, men även vid en lyhördhet till att en text inte alltid använder särskilt många liknande ord utan ger en allusion, dvs en kreativ omtolkning och vag referens, till en text. För att veta om det i Jak 1:13 kan röra sig om ett citat, en parafras eller allusion av 1 Kor 10:13, eller inget av dem söker jag nu alltså se på det sätt Jakob tycks beskriva ett avfärdande av teologiska tankegångar som hålls av någon eller några utanför.

μηδείς πειραζόμενος λεγέτω (Jak 1:13)

Ingen som blir prövad skall säga

Versen ovan är inte särskilt omdebatterad översättningsmässigt, med detta menar jag hur man skall förstå syntaxen, men de två följande exempel har visat sig vara betydligt mer kontroversiella:

ἐὰν πίστιν λέγῃ **τις** ἔχειν (Jak 2:14)

om **någon** säger sig ha tro

Ἀλλ' ἐρεῖ **τις**· σὺ πίστιν ἔχεις, καὶ ἔργα ἔχω. (Jak 2:18)

Nu kanske **någon** frågar: ”Har du tro?” – Ja, och jag har gärningar.

Dessa två texter är betydligt svårare att förstå, särskilt Jak 2:18 eftersom han i Jak 2:14 tycks kritisera någon som hävdar att de har tro men inte bryr sig om de rätta handlingarna som detta borde medföra, men i 2:18 tycks någon kritiseras som hävdar att de har dessa handlingar och säger att Jakob är den som tror.

Heath har sammanställt flertalet tolkningar av dessa texter och kommit fram till att det finns tre alternativa sätt att förstå den ”någon” som talar i 2:18:

τις ifrågasätter Jakobs tro: ”Someone will say, "Do you have faith?" And I will say, "I have works. Show me your faith without works, and I will show you from my works my faith.”¹³⁸

τις är på Jakobs sida: ”Someone will say, 'You have faith, I have works. Show me your faith

138 Heath 2013, 274.

without works, and I will show you from my works my faith." ¹³⁹

τις separerar tro från gärningar, vilket Jakob ifrågasätter: "Someone will say, 'You have faith, I have works' [or: "one has faith, another has works"]

[Jas. resumes.] "Show me your faith without works, and I will show you from my works my faith. " ¹⁴⁰

Jane Heath anmärker att denna τις är lik den s.k. alexandrinska fotnoten. Detta innebar att grekiska och romerska författare som ett retoriskt knep skrev "ryktet säger" eller "de säger" för att hänvisa indirekt till en känd intertext. Syftet med ett sådant retoriskt uttryck i Jakobsbrevet är enligt Heath att Jakob vill dra uppmärksamheten till en text som är mycket bekant, inte bara för Jakob själv, utan även för brevets åhörare. ¹⁴¹

En känd intertext som åhörarna är bekanta med och som Jakob genom sin aemulation vill visa hur han förhåller sig till den, vad säger detta om relationen mellan 1 Kor 10:13 och Jak 1:13? Är det troligt att Jakob menar att denna τις är Paulus? Heath tycks anse att det i Jakobsbrevet mer handlar om att han kopierar Paulus sätt att använda en "gentile", dvs en rättfärdig hedning, för att kritisera åhörarna och denna någon verkar håna Jakobs tro och hon kommer till slutsatsen att Jakob citerar Paulus rättfärdiga hedning. ¹⁴²

Jag ställer mig frågan om Jakobsbrevets "ingen" (μηδείς), i Jak 1:13 kanske är samma som den τις som nämns i 2:14 och 2:18? Är detta kanske en av nycklarna till att förstå Jakobsbrevet och finna en röd tråd genom brevet? Eller stämmer kanske Heaths tes att det handlar om att Jakob citerar Paulus rättfärdiga hedning?

139 Heath 2013, 275.

140 Heath 2013, 275.

141 Heath 2013, 293.

142 Heath 2013, 291-293.

μηδείς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι (Jak 1:13)

Ingen som blir prövad skall säga

Εἴ **τις** δοκεῖ θρησκὸς εἶναι (Jak 1:26)

Den (alternativt: ”om någon”) som menar sig vara from

Τί τὸ ὄφελος, ἀδελφοί μου, ἐὰν πίστιν λέγῃ **τις** ἔχειν (Jak 2:14)

vad hjälper det om **någon** säger sig ha tro

εἶπη δέ **τις** αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν· ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ... (Jak 2:16)

vad hjälper det då om **någon** av er säger: ”Gå i frid,

Ἀλλ’ ἐρεῖ **τις**· σὺ πίστιν ἔχεις, καὶ γὰρ ἔργα ἔχω. (Jak 2:18)

Kanske **någon** säger: ”Du har tro, jag har gärningar”/ ”Har du tro?” (och jag svarar)”Ja, jag har också gärningar”/ En har tro, en annan har gärningar¹⁴³

Om man ser på dessa förekomster av **τις** ser det ut som att Heaths argument är mer troligt än att Jakob vänder sig direkt mot Paulus, särskilt när man beaktar referensen i plural i 2:16. Därför tror jag inte att sättet som Jakob använder **τις** är av samma anledning som han använder **μηδείς**. Mitchell finner dock paralleller mellan Jakobsbrevet och Paulus utifrån hur Jakobsbrevet tycks efterlikna Paulus strukturer och ordval. 1 Kor och Jakobsbrevet finner Mitchell i de följande fyra meningarna vara identiska i ordföljd och där endast adjektivet skiftar:

Jak 1:26 **Εἴ τις δοκεῖ θρησκὸς εἶναι**

1 Kor 3:18 **εἴ τις δοκεῖ σοφὸς εἶναι**

1 Kor 11:16 **Εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνηκος εἶναι**

1 Kor 14:37 **Εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι** ἢ πνευματικό ¹⁴⁴

143 Jag utgår här ifrån Jane Heaths tre alternativ för översättning av denna del av 2:18.

144 Mitchell 2007, 89-90.

Exemplet är enligt Mitchell de enda ställena i hela NT där denna syntaktiska konstruktion återfinns. En konstruktion med varierande innehåll på formuleringen :”om någon anser sig vara...”. En formulering som i Jakobsbrevet följer på hans framläggning av νόμον τέλειον: den fullkomliga lagen och där uthärdandet knyts samman på ett sätt som ekar talen om hur människan provas i sitt inre och låter syndens frukter gro och födas inom sig.¹⁴⁵

Jag anser därför att Jakob troligen gör en allusion till 1 Kor 10:13 i Jak 1:13, att han för in Paulus precis som i Jak 2:14-26 och rättar den föregåendes uttalande. Om han gör det i avsikt att klargöra en teologi av en positiv eller negativ anledning är svårt att avgöra, men jag har visat hur jag på flertalet punkter anser att Jakob tycks visa en motvilja mot Paulus uttalanden, oavsett om han helt i övrigt håller med Paulus teologi, så är det åtminstone i min mening två ställen där han vänder sig mot det Paulus sagt. Jag vill nu ge mitt förslag på hur man skall läsa Jak 1:13 som en allusion till 1 Kor 10:13 och hur Job knyter samman Jakobs teologi av uthärdande/uthållighet under prövningar/frestelser.

Job som det slutgiltiga exemplet mot ”μηδείς”

Det förekommer två exempel i Jakobsbrevet av stora karaktärer som är kända för att ha satts på prov av Gud Abraham och Jakob, där särskilt Abraham är förknippad med en vänskap med Gud. Popkes anser att Abraham blir Jakobs främsta exempel för någon som har rätt förhållande till Gud, som inte klagat när han provas, som förlitar sig på Gud och deltar i Guds planer för mänskligheten. Som jag förstår Popkes är Abraham ett exempel för en bra förbundsnomism, till skillnad från den delen av den/en paulinsk tradition som fokuserade uteslutande på tron som räddande kraft, vilka Popkes likt Mitchell anser är Jakobs kontrahenter: ”Abraham is, in James’ view, a perfect example for his addressees; this is the way they should practice their faith and retain their loyalty.”¹⁴⁶

Ellis har studerat traditioner kring dessa två karaktärer ingående för att se vilka som kan ha använts av Jakob, då Jakobs beskrivning av Abraham och Job i relation till lidande och gärningar tycks dölja en djupare bakgrund än vad som återfinns i GT. Vad man hittat har varit en antydning till att Jakob använder sig av, förmodligen både skriftliga och muntliga, legender. Ellis lyfter fram flera utombibliska narrativ, bland annat Jobs Testamente. Anmärkningsvärt i dessa är enligt Ellis att flera av dem tycks vara så ansträngda att framställa Job som ett utmärkt exempel att det känns allt för tillrättalagt, nästan som om man bedriver en apologi för personen:

¹⁴⁵ Mitchell 2007, 90.

¹⁴⁶ Popkes 2005, 136-137.

The positive retellings of the Job narrative attempt to shore up this weakness by expounding on Job's love for God, his sinless lips, his perfect hospitality, and his patience. One wonders, however, whether works such as *The Testament of Job* seems to protest too much.¹⁴⁷

Även Kloppenborg noterar att Jakob tycks anse saker som verkar gå emot det som framträder i skriften. Är detta ett uttryck för Jakobs allusion till GT, som ett resultat av hans aemulatio-stil? Detta tycks mig vara en rimlig förklaring även till varför antalet gånger som Jakob skall använda sig av vissa skrifter skiftar så drastiskt från forskare till forskare, som vi även ser i mina genomgångar av dessa skrifter.

Jakob tycks alltså inte använda den del av traditionen som framställer Job som felande och Gud som källan till lidandet, istället tycks han använda den delen av traditionerna om Job som framställt honom som den perfekta gudfruktige människan som har utstått ett *prov* men endast av yttre omständigheter och som i relationen till en fläckfri Gud visat sig bemästra den yttre prövningen och den inre frestelsen.

Hur ser texten i Jak 5:11 ut i jämförelse med Jak 1:12?

ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας· τὴν ὑπομονὴν Ἰὼβ ἠκούσατε καὶ τὸ τέλος κυρίου εἶδετε, ὅτι πολὺσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρων. (Jak 5:11)

Ja (alternativt: ”Sel!”), **vi prisar dem saliga som håller ut**. Ni har hört om Jobs **uthållighet**, och ni har sett hur Herren lät det sluta, ty Herren är rik på medlidande och barmhärtighet.

Μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δοκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. (Jak 1:12)

Salig är den **som håller ut** då han prövas; när han har bestått provet skall han få det eviga livets segerkrans, som Gud har lovat dem som älskar honom.

Här ser vi i min mening en möjlig allusion till, eller kännedom om, traditionen kring Job som ett exempel för det korrekta beteendet i 1:12. Att det är en allusion måste detta hänvisande vara enligt Porters kategorier, då det saknar en tydlig syntax med minst tre ord som kopierats från en skrift, eller att den omformulerar en mening. Istället är det en tydlig uppmaning till åhörarna att minnas Job, där alla förutsätts veta precis vem denne var och hålla med om både att ”vi saligprisar” och det

147 Ellis 2015, 216.

slut Herren gav honom.

Jak 1:13 är i min mening utläggningen om ett felaktigt förhållningssätt, ”någon” som skyller på Gud för ens lidande eller när man gör snedsteg i livet. Denne någon är därmed ett dåligt exempel och Job blir det ultimata exemplet för den som har rätt relation till Gud genom hans uthållighet under lidandet.

Popkes menar att ”*vänskap med Gud*” → καὶ φίλος ἐκλήθη, är centralt för hela Jakobsbrevets budskap. Popkes pekar särskilt på Jak 4:4 där Jakob använder detta uttryck på ett dubbelt sätt ”both in its abstract and in its personal form, and in a double contrast: friendship/enmity and “with God or the world”.¹⁴⁸

Jag anser att argumenten i Jak 1:12 och 1:14, att man skall erhålla livets segerkrans om man älskar Gud och att det är de egna begären som lockar en till synd, liknar just det val man ställs inför enligt Jak 4:4. Här ställs man inför valet att antingen älska Gud och inte ifrågasätta de prövningar och problem man ställs inför (eller anklaga Gud för dem) och istället uthärda, älska honom och genom sina handlingar demonstrera sin trofasthet mot Gud.

Enligt Ellis använder sig Jakob av ett bildspråk som skall frammana bilden av en domstol, där människor felaktigt dömer varandra (Jak 2:1-2 & 4:11), människor som dömer Gud och hans handlingar (Jak 1:6 & 1:13) och slutligen Gud som den enda rätta domaren ”within the divine economy” (Jak 4:11-12 & 5:9).¹⁴⁹

Uttrycket ”vänskap med Gud” är dock inte ett självklart sätt att beskriva en korrekt relation till Gud. Popkes menar att det var en vanlig grekisk tanke, men ovanlig i GT och ännu ovanligare i NT. Grekiska filosofer som Aristoteles var mycket kritiska till att göra Gud så mänsklig att man är vän med honom, även om vänskap är den renaste kärleken. Dock var judisk-hellenistisk visdomslitteratur nära denna tanke och satte det i relation till kunskap och visdom som ett sätt att skapa en relation till Gud: ”Wisdom “equips God’s friends and the prophets” (Wis 7:27, the only instance exactly of φίλος θεοῦ in the LXX).”¹⁵⁰

Detta motiv angående vänskap med Gud är unikt i NT till Jakobsbrevet (2:23, 4:4) och återfinns enligt Popkes i kristen tradition först med 1 Clem 10:1, 17:2. Likheter till detta delar några texter i NT men från perspektivet att vara ”vän med Jesus”, här nämner Popkes Luk 12:4 och Joh 15:13, 15, 21:15-17. För Popkes indikerar dessa texter (och jag antar tillsammans med dem i Jakobsbrevet och 1 Clem) att tanken på vänskap med det gudomliga fick mer och mer plats och uppmärksamhet.¹⁵¹

148 Popkes 2005, 135.

149 Ellis 2015, 158.

150 Popkes 2005, 136.

151 Popkes 2005, 136.

Jakobsbrevet tycks, utifrån hur jag förstått särskilt Ellis och Popkes, vara inspirerat av utombibliska berättelser om Job och Abraham för rätt relation till Gud. Frågan om människans relation till frestelse verkar inte vara viktig i de texterna på det sätt som det är i Jak 1:13, vilket är fascinerande då dessa båda skulle kunna utgöra ett fantastiskt argument för diskussionen kring frestelse och Guds prövande av människan. Jag föreslår att dessa två karaktärerna som Jakob hänvisar till, syftar till att förklara perikopen kring 1:13 utifrån dess relation till 1 Kor 10:13. De ger en förståelse för hur Jakob ser på relationen till Gud och vilken sorts tradition han lägger vikt vid när han beskriver hur man skall förhålla sig till Gud.

Om Jakob i 1:13 talar om att man inte skall belasta Gud för ens frestelser utan skall se på sitt inre, så är Abraham exemplet för någon som hade gärningar innan tron. Job blir i sin tur exemplet för den som till skillnad från ”ingen” eller ”någon” inte belastar Gud för lidandet i världen och frestelserna han utsatts för, utan som sett till sitt inre och varit uthållig under lidanden. Han har därmed erhållit livets segerkrans och prisas av Jakob som salig för detta.

Ellis påpekar hur modern forskning ofta underskattar hur problematiskt det var i antiken inom judendomen att det faktiskt finns flertalet gånger som Gud associeras med *πειρασμός* och hur Jakob mycket troligen inte såg det som tvetydigt att hävda att ”Gud frestar ingen!”, samtidigt som han refererar till Abrahams *aqedah* och Jobs lidanden. Ellis pekar på hur det precis var flertalet antika teologers hjärtefråga att separera Gud som ansvarig för *πειρασμός* från dessa två viktiga personer, särskilt Abraham (här hänvisar han speciellt till Filon). Ellis hävdar även bestämt att det på intet sätt handlar om två olika former av *πειρασμός* i Jak 1:2-4 och i Jak 1:13, vilket han menar flertalet forskare hävdar då Jakob inte logiskt kan anse att Gud inte frestar eller prövar någon i Skriften.¹⁵²

Precis som *aemulatio* förutsätter och en allusion kräver enligt Porters kriterier, så menar Ellis att Jakob använder Abraham och Job i en kombinerad ”Jobraham” för att försvara Gud gentemot en anklagelse om att Gud i skriften är ansvarig för *πειρασμός*, just för att alla åhörare kan väntas vara mycket bekanta med dessa legendariska karaktärerna.¹⁵³

Jag hävdar att Ellis är korrekt i sin analys av att Jakob använder Abraham och Job som sina två exempel, den förste för tro och gärningar och den andre för diskussionen kring Gud och *πειρασμός*, därför att han vill med sin grund i Skriften och med sin kunskap om traditioner av Abraham och Job och sin förutsättning om åhörarnas kunskap om samma traditioner, visa på hur man korrekt skall förstå dessa ämnen. Jag vill även hävda att det är troligt att det rör sig om en

¹⁵² Ellis 2015, 235.

¹⁵³ Ellis 2015, 235-236.

allusion från Jakob till 1 Kor 10:13, som görs för att Jakob funnit ett uttalande av Paulus felaktigt och som måste motbevisas med hjälp av en stor karaktär som alla hans åhörare omedelbart känner till och därmed kan se var han ställer sig i traditionen och avgörande: hur han tolkar dessa stora karaktärer i jämförelse med det Paulus säger.

Sammanfattning: Analys del 2

Jag har genomgående försökt använda begreppet *πειρασμός* som min kärna när jag studerat Jak 1:13 och vilka texter som kan tänkas likna denna. I denna den andra delen av min analys har jag särskilt fäst mitt fokus på den av Ellis framförda tanken och hur Jakob driver en medveten teologi som ska skydda Guds upphöjdhet, samtidigt som jag med hjälp av Mitchells paralleller sökt visa på hur Paulus inte bara i Jak 2:14-26 kan vara mål för Jakobs tal, utan även i Jak 1:13.

Den intertextuella metoden ger stort utrymme för flexibilitet, men Hays kategorier kan även vara så breda, som Porter kritiserar, att det blir svårt att använda dem konkret. Därmed använder jag mig av Hays kriterier för att styra detta arbete i det stora hela, medan Porters fyra kategorier för intertextuella variationer ger ett mycket konkret hjälpmedel att detaljanalysera metodens resultat.

Jag tror själv att det i detta arbete främst handlat om en *allusion*, då, som jag nämnt under kapitlet ”Aemulatio och problematiken med att göra en intertextuell analys,” jag samstämmer med utgångspunkten att brevet är skrivet med den retoriska stilen *aemulatio* där man kreativt använder sig av välkända texter i nya situationer.

Därmed är det troligast att se på relationen mellan 1 Kor 10:13 och Jak 1:13 som en *allusion* från Jakobsbrevets håll och försöka ge mina bevis utifrån detta. Här måste jag fortsatt vara väl medveten om den tvetydiga stilen *aemulatio* är och Porters manande ord om att en *allusion* är ytterst svår att bevisa då den förutsätter kunskap om texten hos åhörarna och att det medvetet sker en omtolkning och därmed vara medveten om att texter kan vara lika av ren tillfällighet.

Min analys har gett en bild av att *πειρασμός* ibland används för att beskriva en prövande handling, men även kan uttrycka ett förledande till onda tankar eller handlingar, en ”frestelse”. Något *δόκιμος*, som även det återfinns i perikopen kring Jak 1:13, inte alls tycks användas för. *πειρασμός* används synonymt med *δόκιμος* i några fall, som även det innehåller en betydelse av att pröva, men *δόκιμος* tycks användas särskilt i kontext för att uttrycka en handling av att ”testa hållbarhet” och att konstatera att något är beprövat. *Πειρασμός* tycks kort sagt framförallt känneteckna det som händer och skall komma, medan *δόκιμος* blir det som ”har beprövats”.

Därefter har jag sökt peka på hur versen Jak 1:13 i min mening är en *allusion* till 1 Kor

10:13 och utifrån särskilt Ellis avhandling om Jakobsbrevets kosmologi och rollen av Gud och människa och *πειρασμός*, sökt föreslå en läsning av Jak 1:13 som ett svar på en enligt detta brev felaktig bild i 1 Kor 10:13 av Gud som delaktig i *πειρασμός*. Jag har sökt visa på hur Jak 1:13 fortsätter brevs betoning av det personliga ansvaret, ett tema som återfinns flertalet gånger, men för detta brev mest relevant i Jak 2:14-26 angående tro och gärningar och i Jak 5:11 där Job prisas för sin uthållighet. Jag har sökt visa på hur Job kan tolkas som det konkreta beviset mot ”ingen” som nämns av Jakob, likt ”någon” ser sig motbevisad av Abraham i Jak 2:14-26.

*

Slutsatser

I detta arbete har jag sökt besvara två frågor:

Jag vill undersöka om det teologiska resonemanget kring πειρασμός i Jak 1:13 har en trolig intertextuell anknytning till 1 Kor 10:13. Denna undersökning tänker jag genomföra genom att använda Hays generella kriterier för hur man skall genomföra en intertextuell analys och Porters mer specifika kriterier som är avsedda att kategorisera vilken typ av intertextuellt samband det rör sig om.

För det andra vill jag söka svara på vad Jakobsbrevets författare kan ha avsett med begreppet πειρασμός i Jak 1:13 om denna visar sig rimligen ha en intertextuell anknytning till 1 Kor 10:13.

Vad har blivit svaren på dessa två frågor?

På den första frågan har jag visat på hur frekvent begreppet används särskilt i Paulus brev, samtidigt som det dock återfinns på flertalet andra ställen bara i Nya Testamentets texter. Dessutom har det framkommit hur det mellan begreppen ”frestelse” och ”prövning” inte verkligen görs någon åtskillnad, men att det nära besläktade begreppet som återfinns i perikopen kring Jak 1:13, δόκιμος, används mer tydligt för att känneteckna något som ”beprövats” och därmed är eller förhoppningsvis visar sig hållfast. För begreppet πειρασμός tycks det dock finnas tveksamheter för hur man skall interpretiera dess olika förekomster i perikopen och huruvida det rör sig om ett semantiskt skifte i ordets betydelse från början av kapitlet till perikopen kring Jak 1:13.

Om Abraham används i slutet av den ”ökända” perikopen Jak 2:14-26 för Jakobs teologi att tro inte räddar människan om den är skild från gärningarna, så är Job Jakobs exempel för den som visar ὑπομένει. En egenskap som Jakob tidigt i brevet önskar sig av åhörarna vid de många πειρασμός som de utan tvivel kommer ställas inför. Job är den som inte anklagade Gud, i alla fall inte enligt traditioner som åhörarna och Jakob båda kan känna till.

1 Kor har i det jag funnit i mitt arbete troligen varit en viktig källa för Jakob och jag tror inte att han är kritiskt inställd till Paulus brev generellt. Jag ställer mig dock frågande till om han är fullt så försonande som Mitchell tror och vill peka på att liknande språkbruk kan komma från en djup kunskap om en text som påverkat Jakobs sätt att skriva brevet i ordval och konstruktioner av syntax, vilket jag genom flertalet exempel i detta arbete har sökt peka på.

Det jag dock fastnar vid är Jakobs användning av τις, som Mitchell pekar på och vilket jag visat att jag håller med, som bevisar en uppenbar kunskap om Paulus, men som i min mening i

2:14-26 används negativt mot en läsning av Galaterbrevet och Romarbrevet och inte för att försona Paulus brev med varandra. Detta tillsammans med **μηδείς** i Jak 1:13 tyder i min mening på att Jakobsbrevets författare, oavsett om han i övrigt förespråkar en ”paulinsk” kristendom eller en mer judisk version, på åtminstone två ställen funnit det viktigt att motsäga Paulus brev. Han använder därför Abraham och Job som exempel för rätt inställning till tro och gärningar, respektive rätt inställning till Guds roll i en värld i vilken vi utsätts för frestelser.

Den intertextuella metoden med Hays kriterier har ständigt krävt att jag fokuserar inte bara på mängden paralleller, utan även noterar kontext och tema, samtidigt som Porters kriterier för allusioner gett mig en ram för vad som krävs för att kunna etablera detta emellan Jak 1:13 och 1 Kor 10:13.

Hur fungerar 1 Kor 10:13 som intertext till Jak 1:13?

Det första av Hays kriterier var **Tillgänglighet**. Detta kriterium har jag sökt besvara särskilt med Mitchells forskning, som starkt påvisat att Jakob har kunskap om och tillgång till flertalet av Paulus brev, däribland 1 Kor.

Det andra kriteriet av Hays var **Volym** och här noterade jag att Jak 1:13 och 1 Kor 10:13 inte delar en stor mängd ord men väl begreppet **πειρασμός**, men jag anser att tematiken i dessa brev är anmärkningsvärt vad gäller sättet att beskriva detta **πειρασμός** i sammanhanget med Gud. Samtidigt påvisar Jakobsbrevet överlag många syntaktiska likheter med Paulus brev och konstruktioner och begrepp som endast återfinns hos dem båda.

Det tredje kriteriet var **Förekomst**. Här påvisar som sagt Mitchell att Jakobsbrevet vid flera tillfällen använder begrepp och syntaktiska konstruktioner som är så lika Paulus brev att han måste anses ha kunskap om dessa. Jag har även i jämförelse med många andra brev pekat på hur Jakob delar vissa likheter med dessa, men att hans negativa kommentarer i Jak 1:12-14 antyder en yttre agent som ska svaras negativt på vilket dessa brev enligt mig inte kan vara. Jag har därmed tagit exempel i hur Jak 2:14-26 ofta antas ha Paulus brev som intertexter och pekat på hur exempelvis Q inte rimligtvis kan vara en negativ agent då Jakob knappast kan kritisera Jesus för bristande respekt för Gud, som en kristen författare.

Det fjärde kriteriet var **Tematisk förekomst** och här menar jag att Jak 1:13 som svar mot Paulus skapar en stark inre teologi i Jakobsbrevet där temat Guds upphöjdhet och människans personliga ansvar blir återkommande teman. Jobs lidande och Abrahams gärningar blir de två exemplen som motsäger Paulus teologi och som Jakob tolkar utifrån sin Gudsbild för att förklara

problemet med Gud som ὁ πειράζων.

Det femte kriteriet **Historisk trolighet** frågar sig om läsarna kan förstå parallellerna eller om man som forskare lägger in för mycket egen kunskap i texten. Detta menar jag att det jag hittat tyder på att 1 Kor 10:13 som intertext till Jak 1:13 fungerar alldeles utmärkt, då 1 Kor var välkänt och att det sätt som Jakob flera gånger återvänder till en yttre agent genom att tala om τις och μηδείς, samtidigt som han använder flera av Paulus begrepp och stora historiska personligheter (som Abraham) men ofta uttrycker en helt annan teologi antyder att det är något som Jakob vill rätta hos sina åhörare och förväntar att de förstå att den han talar om har fel och istället skall de övertalas med hjälp av den starkt vördade och respekterade Jakob, Jesu bror, som pseudonym.

Det sjätte kriteriet **Tolkningshistoria** är det som är svårast att besvara. Jag har inte funnit någon tidigare forskning som sett Jak 1:13 som ett svar på 1 Kor 10:13, men har dock med hjälp av mycken forskning från andra teologer visat på de många historiska och språkliga paralleller mellan Jakobsbrevet och Paulus brev och noterat att många genom historien läst Jakobsbrevet som ett sätt att få Paulus teologi att bli mer teologiskt korrekt (troligen för att det för många teologer var otänkbart att Paulus och Jesu bror skulle rakt av säga emot varandra).

Jag föreslår därför en ny synvinkel på texten och tar även en mer negativ hållning än Mitchell som ser Jakobsbrevet som skrivet av någon som vill försona Paulus med sig själv. Jag föreslår istället att det är skrivet av någon som ser brister i Paulus teologi och som vill framföra en mer självkritisk teologi som sätter människan som ansvarig både för sin egen ondska och för sin relation till Gud. Detta görs i motsats till Paulus som har Gud som agent i fråga om prövning (πειρασμός) men som inte låter människan falla utan ger den utvägar ur dessa prövningar som han utsätter människan för. För Paulus verkar det handla om just ”prövningar” av vår karaktär, men för Jakobs användning av πειρασμός verkar ”frestelser” bättre förklara hans negativa association till att nämna Gud och detta i samma mening.

Det sjunde och sista kriteriet **Satisfaktion**, var som jag nämnde i beskrivningen av detta det mest vaga. Det är i stort sett vad denna slutsatsen går ut på: att samla alla svar på kriterierna ovan och se om det som framkommit gett mig ett svar. Jag måste säga att jag funnit det troligt att Jak 1:13 är skrivet med 1 Kor 10:13 som intertext. Men vilken typ av intertext?

Av Porters kategorier finner jag det troligast vara en allusion. Han markerar inte i min mening ett **Formulaic quotation** med begreppet πειρασμός, utan kritik mot en text (eller som Mitchell menar att han vill rätta ett missförstånd). Det är inte heller ett **Direkt quotation**, då det inte rör sig om tre

på varandra följande ord som hämtas från 1 Kor 10:13. Vad gäller kategorin **Paraphrase**, förstår jag Porter som att det handlar om att inkorporera ett stycke i sin egen text men omformulerat, vilket jag inte heller utifrån det som framkommit tror är fallet.

Men en **Allusion** är i min mening trolig, då kärnan är att den är en indirekt referens som talar om något som är känt och genom att referera vagt föra in det i ett pågående samtal. Detta motsvarar exakt vad jag föreslår är kontexten för Jak 1 :13: att Jakob i sin utläggning av rätt sätt att se på Gud både ger det felaktiga exemplet som är en dold referens till 1 Kor 10:13, föreslår hur man egentligen skall se till sitt egna hjärtas synder och ger det rätta exemplet att följa i Job senare i sin skrift.

Slutsats

Jag anser, utifrån det som framkommit i min undersökning, att det finns belägg för att Jak 1:13 gör en allusion till 1 Kor 10:13, vilket görs utifrån en förutsatt kunskap hos dennes åhörare om Abraham och Job. Dessa blir för Jakob de goda förebilderna till sina mottagare. Paulus har åtminstone två gånger för Jakob uppvisat en felaktig inställning till Gud och i Jak 1:13 kritiserats enligt mig Paulus användning av *πειρασμός* i relation till Gud. Om Jakob gör detta för att försona Paulus texter med varandra och/ eller med Jakobs värderingar, eller för att tillrättavisa den, kan jag inte uttala mig med säkerhet om. Jag ställer mig dock tvivlande till dem som tror att han gör detta för att försona Paulus med sig själv så som bland annat Mitchell hävdar och föreslår istället att han gör det som kritik, men jag vill inte utesluta denna möjlighet.

Jag misstänker, men pga av Jakobsbrevets natur är det omöjligt att hävda alltför säkert, att många av likheterna med 1 Kor och skrifter som Syrak kommer från en kunskap om dessa och en medveten eller omedveten imitation av deras språkbruk. Detta gör Jakobsbrevets författare troligen med avsikt att öka legitimiteten av och förmågan för åhörarna att förstå, Jakobs argument när han använder termer de känner igen från populära brev av Paulus. Men att det i Jak 1:13 inte handlar om en imitation av Paulus, utan om en allusion till dennes brev, en allusion i kontexten av en diskussion som utåt tycks rikta sig mot åhörarna där de som i många fall i brevet uppmanas fokusera på sig själva och bättra sig själva, men där allusionen i min mening är en hänvisning till en för dem känd intertext: 1 Kor 10:13.

Jag hoppas att jag med detta arbete nyanserat bilden av relationen mellan Jakob och Paulus och att jag inte bara bidragit till att läsa Jakob ”på hans egna villkor”, utan även bidragit till att förklara vad dessa villkor är. Jag hoppas även att jag i detta arbete visat hur kunskap om Paulus brev

är ett av dessa villkor för att förstå Jakobs brev, samt att jag på vägen visat hur rik Jakob är på paralleller till en stor mängd texter, både innanför Bibelns ramar och utanför, varav många ännu förtjänar ett fördjupat studium. Jakobsbrevet förblir en komplex text, men förhoppningsvis har detta arbete bidragit till diskussionen kring Jakobs teologi och möjliga textuella beroenden och kunnat belysa en del av denna mycket rika och intressanta källa.

*

Källor & Litteraturförteckning

Källor

Ralhfs, Alfred (red.). 1935 *Septuaginta id es Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Volymen II Libri poetici et prophetici, Editio Nona*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

Nestle, Eberhard, Nestle, Erwin, Aland, Barbara & Aland, Kurt (red.). 2012. *Novum Testamentum Graece*. 28. rev. Aufl., herausgegeben vom Insitut für Neutestamentliche Textforschung. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Bibeln: Bibelkommissionens översättning. 2001. Örebro: Bokförlaget Libris.

Josefus, *Ant.*: Feldman, Luis H. 1981. *Josephus: with an English translation by Louis H. Feldman. Jewish Antiquities, Book XX*. London: William Heineman LTD.

Filon, *Agr.*: Colson, F. H. & Whitaker, G. H. 1968. *Philo in ten volumes (and two supplementary volumes) III: with an english translation by*. London: William Heineman LTD.

Sekundärlitteratur

Allison, Dale C. Jr. 2013. *The International Critical Commentary on James*. London: Bloomsbury T&T Clark.

Allison, Dale C. Jr. 2014. "The audience of James and the Sayings of Jesus". I: *James, 1&2 Peter, and early Jesus traditions*, red. Batten, Alicia J. & Kloppenborg, John S. 35-57. London: Bloomsbury T&T Clark.

Batten, Alicia J. & Kloppenborg, John S, red. 2014. *James, 1 & 2 Peter, and early Jesus traditions*. London: Bloomsbury T&T Clark.

de Boer, Martinus C. 2011. *Galatians: A Commentary*. Luisville Kentucky: Westminster John Knox Press.

Dibelius, Martin. 1976. *A Commentary on the Epistle of James*. Philadelphia: Fortress Press. Urspr.

Utg. 1964.

Dunn, James D.G. 1993. *A Commentary on: The Epistle to the Galatians*. London: A & C Black.

Ellis, Nicholas. 2015. *The Hermeneutics of Divine Testing*. Tübingen: Mohr Siebeck

Franke, Leonhard E. M. 2014. *Jakob och Förbundet: Tro och gärningar ur ett förbundsnomistiskt perspektiv i Jak 2.14-26*. Kand., Lunds universitet.

Fitzmyer, Joseph A. 2008. *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven and London: Yale university Press.

Foster, Paul. 2014. "Q and James: as source-critical conundrum" I: *James, 1&2 Peter, and early Jesus traditions*, red. Batten, Alicia J. & Kloppenborg, John S. 3-34. London: Bloomsbury T&T Clark.

Garland, David. E. 2003. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament: 1 Corinthians*. Michigan: Baker Academic.

Hartin, Patrick J. 1991. *James and the 'Q' sayings of Jesus*. Sheffield: JSOT Press.

Hartin, Patrick J. 2014. "Wholeness in James and the Q Source" I: *James, 1&2 Peter, and early Jesus traditions*, red. Batten, Alicia J. & Kloppenborg, John S. 35-57. London: Bloomsbury T&T Clark.

Hays, Richard B. 1989. *Echoes of scripture in Paul*. New Haven & London: Yale university Press.

Heath, Jane. 2013. "The Righteous Gentile Interjects: (James 2:18-19 and Romans 2:14-15)", i:

Novum Testamentum. 52: 272-295.

Jackson-McCabe, Matt. 2014. "Enduring Temptation: the Structure and Coherence of the Letter of James", i: *Journal for the study of the New Testament*. Vol. 37(2) 161-184.

Jewett, Robert. 2007. *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible; Romans*. Minneapolis: Fortress press.

Konradt, Matthias. 1998. *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief: Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption*. Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht.

Kloppenborg, John. S. 2008. *Q the Earliest Gospel: An introduction to the original stories and sayings of Jesus*. London: Westminster John Knox Press.

Kloppenborg, John S. 2010. "James 1:2-15 and Hellenistic Psychagogy" *Novum Testamentum* 52: 37-71.

Lindemann, Andreas. 2000. *Der Erste Korintherbrief*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Menge, Hermann. 1951. *Menge-Güthling: Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache. Teil I: Griechisch-deutsch, mit besonderer Berücksichtigung der Etymologie*. Berlin: Schöneberg.

Mitchell, Margaret M. 2007. "The Letter of James as a document of Paulinism" I: *Reading James with New Eyes: A methodological reassessment of the Letter of James*. Webb, Robert L. & Kloppenborg, John S.(red.) 73-98. London: T&T Clark International.

Pearson, Birger A. 1973. *The pneumatikos-psychikos terminology in 1 Corinthians: a study in the*

theology of the Corinthian opponents of Paul and its relation to Gnosticism. Missoula, Montana: Society of biblical literature.

Popkes, Wiard. 1997. "The Composition of James and Intertextuality: An Exercise in Methodology, *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, 51:2, 91-112, DOI: 10.1080/00393389708600206

Porter, Stanley E. 2016. *Sacred tradition in the New Testament: tracing Old Testament themes in the Gospels and Epistles*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Rudolph, David J. 2011. *A Jew to the Jews: Jewish Contours of Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9:19-23*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schmoller, Alfred. 1960. *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament (text nach Nestle)*. Stuttgart: Privileg. Württ. Bibelanstalt.

Schneider, Michael. 2009. "How does God act? Intertextual readings of 1 Corinthians 10" I: *Reading the Bible Intertextually*. Richard B Hays, Stefan Alkier & Leroy A. Huizenga (red.). Waco, Texas: Baylor University Press.

Thiselton, Anthony C. 2000. *The New International Greek Testament Commentary: The first epistle to the Corinthians*. Carlisle: The Paternoster Press.