



Skriften eller skriftsteder? Til forståelsen av γραφή hos Paulus

Scripture or scriptural reference? On Paul's Use of γραφή

Karl Olav Sandnes

Professor em., MF vitenskapelig høyskole

Karl.O.Sandnes@mf.no

Sammendrag

Artikkelen tar opp forutsetninger for oversettelsen av γραφή i Det nye testamentet, med vekt på Paulus. Spørsmålet er om «Skriften», slik Bibel 2011 oversetter, er anakronistisk, fordi det da fremstår som en henvisning til én bok eller en kanonisk samling. En alternativ oversettelse kan være «skriftsted» eller lignende. Dette drøftes ut fra hvordan Paulus bruker det greske ordet. Som kontekst vises det til en nøkkelt tekst for «kanonbevissthet» i samtiden (Josefus). Til grunn for henvisninger til γραφή ligger tanken om Guds tale i mange tekster, ja i Skriften eller skriftene.

Nøkkelord

Γραφή, Kanon, GT-bruk, Josefus

Abstract

This piece addresses the translation of γραφή in the New Testament, focusing on Paul. The question is how to render this Greek noun adequately. Bible 2011's «Scripture» has been criticized for being anachronistic, as it conveys a picture of one book or a canonical collection of writings. These issues are addressed through Paul's use of the Greek noun. Paul is seen in context by drawing upon a key passage for contemporary «canonical awareness» (Josephus). References to γραφή are often about God speaking in several texts, actually, in Scripture or the scriptures.

Keywords

Γραφή, Canon, Use of Old Testament texts, Josephus

Jesus holder sin programtale i Nasaret (Luk 4,16–30). Høydepunktet i talen er v. 21: «I dag er ἡ γραφή αὕτη blitt oppfylt mens dere hørte på». Bibel 2011 gjengir dette med «dette skriftordet», slik de fleste oversettelser gjør: «this scripture» (NIV og NRSV); «detta skriftställe» (Bibel 2000, svensk); «denne profeti» (Bibel 2020, dansk). Det er naturlig siden det påpekende pronomen αὕτη viser nettopp til skriftsitatet i v. 18–19. Dessuten sier v. 17 at Jesus åpnet skriftrullen og fant stedet (τὸν τόπον) der det står skrevet, altså et skriftsted. Men saken er likevel litt mer komplisert. Det greske ἄφρασις i v. 18 kobler sammen to forskjellige deler fra Jesaja, som så tolkes med en Tora-tekst om jubelåret. Teksten gir inntrykk av at «skriftordet» sikter til én bestemt tekst som hentes frem fra skriftrullen. Det er misvisende fordi sitatet er en kombinasjon av tre tekster som sammen danner dette skriftordet: Jes 61,1–2; 58,6 og 3 Mos 25,10. Et profetord, tolket ved hjelp av et annet profetord og et fra Toraen

utgjør altså «dette skriftordet». Denne observasjonen tar oss til det som er problemstillingen for denne artikkelen: Hvordan er «skriften» eller «Skriften» å forstå i slike henvisninger? Fantet det i det hele en «Skrift» å vise til? Og hva så nytestamentlige forfattere for seg med dette begrepet? Særlig akutt blir dette spørsmålet når Det nye testamentet bruker ἡ γραφή (i bestemt form entall). Er det å forstå som en henvisning til ett bestemt skriftord eller skriftsted, eller ligger det en forestilling om en autoritativ gudgitt tekst bak, slik oversettelsen «Skriften» gir inntrykk av? Spørsmålet melder seg til nær sagt alle skrifter i Det nye testamentet. Denne artikkelen ser på Paulus. Det er ikke skriftbruken hos Paulus i og for seg som tas opp, men hans bruk av γραφή i særdeleshet. Bakgrunnen for artikkelen er Tor Vegges kritikk av Bibelselskapets oversettelse (Bibel 2011), der ἡ γραφή oftest er gjengitt med «Skriften». ¹ Siste del av artikkelen belyser samtalen om Paulus og γραφή med Josefus' *Mot Apion* 1.37–43.

Mer enn oversettelse

En oversettelse søker sakssvarende og gangbare ord på norsk. Men ordvalget har også med seg noen forestillinger og premisser. Om disse alltid er sakssvarende, kan diskuteres. Det er det vi nå gjør med tilfellet «Skriften». To fremtredende engelskspråklige oversettelser illustrerer dette. ² I Gal 4,30 leser NRSV (1989)/NRSVue (2021) ἡ γραφή slik: «But what does the scripture say? 'Drive out the slave and her child; for the child of the slave will not share the inheritance with the child of the free woman.» Oversettelsen «scripture» er i overensstemmelse med «skriften» på norsk. Denne oversettelsen blir interessant når vi tar med hvordan NIV (2011) gjengir teksten: «But what does Scripture say? 'Get rid of the slave woman and her son, for the slave woman's son will never share the inheritance with the free woman's son.» NIVs bruk av stor bokstav formidler noe annet og mer enn NRSV/NRSVue. Det er ikke bare i Gal 4,30 at disse to oversettelsene skiller lag på denne måten. ³ Begge oversettelsene er stort sett konsekvente her, og det kommer også til uttrykk når flertallsformen på gresk forekommer og de velger henholdsvis «scriptures» og «Scriptures» (Rom 15,4; 1 Kor 15,3). Til grunn ligger antagelig spørsmålet om hvor sakssvarende det er å tenke ut fra en autoritativ samling av skrifter lik Skriften. For NRSV/NRSVue sitt vedkommende er det, i hvert fall når det gjelder Gal 4,30, også mulig at man tenker at γραφή sikter til det bestemte skriftordet og dermed fungerer som skrifthenvisning. En mellomposisjon synes Bibelen 2020 (dansk) å ta når den ganske konsekvent i Paulus' brev gjengir entall γραφή med flertall «Skrifterne», slik tilfellet er i Gal 4,30. Flertallsformen på dansk er interessant fordi den formidler at det handler om mer enn et sitat, ja om et *overgripende* uttrykk som kan lede tanken i retning av en samling av skrifter.

Tor Vegge har i to artikler tatt opp spørsmålet knyttet til oversettelsen av γραφή. Han er kritisk til oversettelsen «Skriften», slik Bibel 2011 har det, fordi dette for dagens lesere er misforståelig og gir et misvisende inntrykk av Bibelens historiske tilblivelse: «Ordet 'Skriften' betyr 'Bibelen' for nåtidige lesere. I en norsk oversettelse av NT antyder det indirekte at den kristne kanon (samling av autoritative tekster), Bibelen, fantes allerede på Jesu tid». ⁴ I en

1. Tor Vegge, «Hva betyr egentlig 'Skriften' i Skriften?», i *Ny bibel, nye perspektiver: Grunntekster, oversettelse, teologi* (red. Å. Justnes, H. Hagelia og T. Vegge; Kristiansand: Portal Akademisk, 2013), 16–35.

2. Tyske oversettelser er i mindre grad illustrerende fordi tysk har stor bokstav på substantivet uansett hvor i setningen det forekommer. Dermed blir det uansett «Schrift», uten at det røpes hvordan man tenker.

3. Se også Rom 4,3; 9,19; 10,11; 11,2; Gal 3,8,22; 1 Tim 5,18; 2 Tim 3,16.

4. Vegge, «Skriften», 16.

artikkel fra 2011 skriver Vegge at nettopp av denne grunn er oversettelsen «Skriften» anakronistisk og forutsetter en etablert kanon. De første kristne «greide seg uten en sakral tekst, uten en etablert kanon av hellige tekster».⁵ Ordet $\gamma\rho\alpha\varphi\eta$ er mer mangfoldig og flytende enn gjengivelsen «Skriften» gir inntrykk av. Når Paulus viser til «hellige skrifter», mener han ikke det kristne i dag kaller Det gamle testamentet, men bøker som senere kom med i det kristne gamle testamentet. Vegge kaller dette for en minimalistisk fortolkning. Likevel bestod det han kaller «Paulus' klassiske tekster» av de fem Mosebøkene, Jesaja og Salmene, videre Hosea, Habakuk, Malaki og Joel (muligens som del av en tolv-profetrull), Ordspråkene, 1 Kongebok og Job.

Vegge argumenterer for at $\gamma\rho\alpha\varphi\eta$ aldri viser til en samling av skrifter som svarer til Bibelen, verken det kristne gamle testamentet eller det jødiske Tanak, ei heller til en samling som «inneholder de samme skriftene som disse samlingene».⁶ Oversettelsen «Skriften» forener på en misvisende måte til én enhetlig tekst det som for Paulus var ulike skrifter. Dessuten gir «Skriften» også en «tung religiøs betydning når det argumenteres for at Skriften er en autoritativ kilde for kirkens lære».⁷ Vegges poeng ikke er å problematisere Bibelens funksjon som hellig tekst for kirkene, men å stille spørsmål ved bruken av «Skriften» i oversettelsene.

Det greske $\gamma\rho\alpha\varphi\eta$ kan derfor gjengis med «skriftstedet, skriftordet eller avsnittet».⁸ Selv om skriftene som etter hvert ble til den jødiske Tanak, fantes i det 1. århundre e.Kr., er det «ikke dekkende å snakke om en etablert avgrenset jødisk kanon».⁹ Vegge viser til Josefus' *Mot Apion* 1,37–43. Teksten viser ifølge Vegge at det på Jesu tid fantes en «rekke skrifter med framskutt posisjon i jødisk bevissthet». De var «klassiske og autoritative», og ble oppfattet som hellige fordi Gud stod bak dem. Som for Josefus var Mosebøkene, Salmene og noen profetbøker kjernen i de tekstene som de første kristne oppfattet som klassiske og autoritative. «Men vi bør ikke sette likhetstegn mellom dette corpuset og det som ble kanon i jødedommen og kristendommen.» Det er heller «ingen antydninger til at de omtales som én bok».¹⁰ Oversettelsen «Skriften» bør unngås fordi Paulus ikke viser til «en samling hellige skrifter som for ham har omtrent samme funksjon som Bibelen har i de kristne kirkene i dag».¹¹

Vegge har rett i at «Skriften» kan gi inntrykk av én bok eller en fysisk samling av skrifter. Slik var det jo ikke! Det er et prinsipielt spørsmål om i hvilken grad en oversettelse av en historisk tekst som Bibelen skal ta hensyn til hvordan et begrep kan bli misforstått av moderne lesere. En oversettelse vil alltid bevege seg mellom på den ene side den historiske konteksten for teksten som oversettes, og på den annen side dagens lesere. I dette spenningsfeltet oppstår gjerne en pedagogisk oppgave med å forklare det fremmede. At «Skriften» ikke er én bok eller ett skrift, hører hjemme her.

Likevel understreker Vegge forskjellen på den jødiske kanon i det 1. århundre og kristen tradisjon i dag på en slik måte at hva $\gamma\rho\alpha\varphi\eta$ kommuniserer hos Paulus, blir uklart. Dette kommer blant annet til uttrykk når han sier at en mulig oversettelse av $\gamma\rho\alpha\varphi\eta$ kan være

-
5. Tor Vegge, «Hadde urkristendommen hellige tekster?», i *Fader Paul: Festskrift til Paul Leer Salvesen* (red. P. Repstad; Kristiansand: Portal, 2011), 126–39 (127).
 6. Vegge, «Skriften», 16. Listen Vegge gir i «Hadde urkristendommen hellige tekster», 132, er ikke så minimalistisk som han sier, særlig når man tar i betraktning at apostelens brev gir et mer eller mindre tilfeldig bilde av hvilke skrifter han kan ha kjent til.
 7. Vegge, «Skriften», 18.
 8. Vegge, «Skriften», 16 og 23.
 9. Vegge, «Skriften», 19.
 10. Vegge, «Skriften», 20.
 11. Vegge, «Skriften», 32.

«avsnitt». I noen tilfeller er dette en oversettelse å overveie, noe som illustreres eksempelvis av Apg 8,32: «Det stykket i Skriften (ἡ δὲ περιοχὴ τῆς γραφῆς) han holdt på å lese, var dette: ...». Ifølge ordbøkene sikter περιοχὴ her til «portion of written text/scripture».¹² Men det er ikke slik Paulus innleder sine henvisninger til γραφή; Vegge påpeker dessuten at det ikke var mulig for Paulus å bringe med seg som skriftruller en samling som svarer til det som senere ble kanon. Her har nok Vegge helt rett, men dette sier mindre om hvordan han tenkte om γραφή.

Paulus og γραφή

Paulus bruker ἡ γραφή både i entall og flertall (her legger jeg til grunn de såkalte autentiske brev): Gal 3,8.22; 4,30; Rom 4,3; 9,17; 10,11; 11,2.¹³ Alle disse stedene bruker entallsformen.

Utvilsomt kan γραφή i flere av disse tilfellene best gjengis med «skriftordet». Dette gjelder Rom 9,17, hvor én bestemt tekst, nemlig 2 Mos 9,16, siteres. Bibel 2011 gjengir γραφή her med «Skriften», og er et eksempel på noe av det Vegge er kritisk til. Det samme kan nok sies om Rom 11,2–4, der γραφή sikter til Elia-fortellingen og episoden på Karmel (1 Kong 19) i særdeleshet. Også her oversetter Bibel 2011 med «Skriften». Det er også mulig at det samme kan sies om Gal 4,30, hvor γραφή viser til 1 Mos 21,10 om slavekvinnen Hagar. Bibel 2011 har «Skriften» her. Dette siste tilfellet er imidlertid egnet til å introdusere et større bilde når det gjelder γραφή. Grunnen til det er at Gal 4,30 vokser ut av *hele* Abraham-historien i foregående kapitel i Galaterbrevet.¹⁴ Paulus drøfter Abraham-fortellingen på grunnlag av 1 Mos 12; 15, 17; 22 og Hab 2,4. 1 Mos 12,3 siteres i v. 8 og 15,6 i v. 6. Dessuten er spørsmålet hva som kommer først i Abrahams liv med Gud, tro eller omskjærelse, i sak en drøfting av hvilken betydning 1 Mos 17 (omskjærelsen i fortellingen om Abraham) skal ha. Hva som ligger i «tro» er en drøfting knyttet til Abraham som πιστός (lydig eller trofast) i 1 Mos 22 (mer nedenfor). Fortellingen om Sara og Hagar slik den reflekteres i Gal 4, er med andre ord vevet sammen med *hele* skriftutleggingen om Abraham. Da blir det for smalt å gjengi γραφή med «skriftsted» eller lignende. Verset inngår i en drøfting som motiverer γραφή som en samlende og sammenfattende benevnelse på det som har foregått fra Gal 3,6 av: «Om Abraham heter det: Han trodde Gud, og derfor regnet Gud ham som rettferdig.»¹⁵ Men dermed ser vi at γραφή kan ha konnotasjoner utover det å vise til enkelttekster. Det er kort og godt en henvisning til Guds tale i hellige skrifter.

Med henvisning til Dietrich-Alex Koch sier Vegge at «Paulus i sitatinnledninger aldri angir at det er Gud som taler i skriftordet».¹⁶ Dette stemmer (stort sett) når det gjelder sitatinnledninger, men sier lite om hvordan Paulus betraktet de tekster han viser til som er hentet fra

12. BDAG og Franco Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (Leiden: Brill, 2015), s.v.

13. For flertallsformen, se f.eks. Rom 1,2; 15,4 (se nedenfor); 1 Kor 15,3.

14. Se Karl Olav Sandnes, «Justification and Abraham: Exegesis of Romans 4», i *God's Power for Salvation: Romans 1,1–5,11* (Colloquium Oecumenicum Paulinum 23; red. C. Breytenbach; Leuven: Peeters, 2017), 147–81 (149–54).

15. Per Jarle Bekken, *Paul's Negotiation of Abraham in Galatians 3 in the Jewish Context: The Galatian Converts—Lineal Descendants of Abraham and Heirs of the Promise* (BZNW 248; Berlin: De Gruyter, 2021), 124–138, argumenterer for at Gal 3–4 er en sammenknytning av flere tekster som kaster lys over Gen 15,6. I et slik lys gir «skriftsted» i Gal 4,30 liten mening. Det er i det minste flere skriftsteder inne i bildet.

16. Dietrich-Alex Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (Beiträge zur historischen Theologie 69; Tübingen: Mohr Siebeck, 1986), 31; Vegge, «Hadde urkristendommen hellige tekster», 133.

tradisjonens hellige skrifter. I 2 Kor 6,2 er det et sitat fra Jes 49,8 som taler i 1. person entall: «Jeg bønnhørte deg i rette tid og hjalp deg på frelsens dag.» Sitatet innledes slik: λέγει. Det er 3. person entall i aktiv og må gjengis «han sier». Dette sikter til Guds tale. J. Ross Wagner sier det slik: «Most often in Paul's citations, it is God who speaks with the voice of Scripture.»¹⁷ Wagner viser blant annet til Rom 4,17 (se nedenfor); 9,9.13.15.25–26.33; 11,4 og 1 Kor 1,19, som alle har skriftsiter i 1. person entall. I 2 Kor 4,6 er Gud eksplisitt nevnt som den som taler (ὁ θεὸς ὁ εἰπών), men det er en allusjon til et motiv som finnes i skriftsteder fra loven (1 Mos 1,3) og profetene (Jes 9,1–2), ikke et sitat. Skriftsitatet i 2 Kor 6,16–18 er satt sammen av flere sitater (3 Mos 26,12; Jes 52,11; Esek 20,34; 37,27; 2 Sam 7,8.14) og innledes med «slik Gud har sagt». Det avsluttes på tilsvarende vis med «sier Herren den allmektige». Verdt å nevne er også Rom 12,19; 14,11; 1 Kor 14,21, hvor uttrykket «sier Herren» knyttes opp til sitatene. Henvisningen til γραφή handler derfor ikke bare om tekster, men også om Gud.¹⁸ Dette bestrider ikke Vegge, men spørsmålet er hvordan dette kan komme til uttrykk i en oversettelse.

Det er særlig nødvendig å se på tekster hvor γραφή sikter til et bestemt skriftsitat som står i overensstemmelse med apostelens teologi eller vokser naturlig ut derfra. Når et skriftsitat kalles γραφή og er en del av apostelens teologiske argumentasjon, kan «Skriften» overveies som oversettelsene. «Skriftsted» er for smalt til å fange opp den større gammeltestamentlige bakgrunnen som Paulus da henter frem. Da kan «skriftene» (flertall), delvis i tråd med Bibel 2020 (dansk) i flertall være en mer sakssvarende gjengivelse av entallsformen γραφή. Her er noen eksempler.

Vi vender tilbake til Gal 3,6, der Paulus siterer 1 Mos 15,6, som så blir utdypet gjennom tekster fra Pentateuken eller loven. Formuleringen i v. 8 er interessant fordi γραφή personifiseres; den forutser (προϊδούσα) og forkynner på forhånd (προευηγγελίσαστο), slik at de som tror, velsignes sammen med den troende Abraham (σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ; v. 9).¹⁹ Forstavelen προ- i begge verbene er verdt å merke seg fordi den fanger opp hovedpoenget i Paulus' fremstilling av Abraham-fortellingen, nemlig at 1 Mos 15,6 er sagt først og derfor også uavhengig av at Abraham senere ble omskåret (1 Mos 17) og viste seg som πιστός (1 Mos 22). Dette kronologiske «før» er uttrykt tydelig i Gal 3,15–19. Loven kom senere. Dette viser at γραφή her ikke bare handler om skriftsteder, men hører hjemme i en strategisk og systematisk ordnet lesing av dem. Ved hjelp av sin organisering av Abraham-biografien oppnår Paulus at Abraham, som er πιστός, ikke knyttes til 1 Mos 22 og hans lydighet når det gjaldt ofringen av Isak, slik det skjer i Sir 44,19–20 («og i prøvelse viste han seg trofast»; ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός, jf. 1 Makk 2,52), men til 1 Mos 15,6 som en gave.²⁰ Det som i hans jødiske tradisjon var et kontinuum i Abraham-fortellingen, hvor 1 Mos 15,6 fant sin fulle fortolkning i 1 Mos 22,²¹ snur Paulus på hodet. Hele Abraham-fortellingen må leses ut fra 1 Mos 15,6, ikke ut fra 1 Mos 22. Der er øyeblikket av nåde som gjør «ugudelige Abraham» (Rom 4,5) rettfærdig i kraft av hans πίστις, tiltro til Gud. Den kronologiske vekten

17. J. Ross Wagner, «Paul and Scripture», i *The Blackwell Companion to Paul* (red. S. Westerholm; Oxford: Blackwell, 2011), 154–71 (166).

18. Karl Olav Sandnes og Jan-Olav Henriksen, *Resurrection: Texts and Interpretation, Experience and Theology* (Eugene, OR: Pickwick, 2020), 179–80.

19. I *Leg.* 3.118 kaller Filon 2 Mos 28,30 for ἱερός λόγος som har kunnskap (εἰδῶς) om menneskets situasjon, og som leder (ἄγει) dem til å tenke rett. Denne personifiserte talemåte forstås best med utgangspunkt i at det er Gud som taler i teksten. Gunnar Johnstad gjorde meg oppmerksom på denne teksten.

20. John M.G. Barclay, *Paul and the Gift* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 401–4.

21. Se *The Jewish Annotated New Testament: New Revised Standard Version* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 261–62.

som Paulus gir 1 Mos 15,6 innenfor den bibelske Abraham-fortelling, er tydelig formulert også i Rom 4,9–12 når Paulus spør om det var som omskåret eller uomskåret Abraham ble regnet som rettferdig av Gud (1 Mos 15,6). Her er mye mer enn skriftsteder på gang; det handler om en bevisst *organisering* av skriftsteder. I Gal 3 er det Tora-tekster som dominerer, men det er viktig å merke seg at v. 11 også siterer fra Hab 2,4 (så òg i Rom 1,17). Den teksten har nøkkelordene δίκαιος (rettferdig) og πίστις (tro/tillit), som også 1 Mos 15,6 har. Desuten har den verbet ζήσεται (skal leve) som også finnes i 3 Mos 18,5. Dermed blir denne profeteteksten viktig med tanke på å forstå 3 Mos 18,5, som siteres i v. 12: «Den som lever etter budene, skal ha liv (ved dem).» For Paulus er det de som rettferdiggjøres av tro, som lever etter lovens krav (Rom 8,4). Ved å inkludere Hab 2,4 i sin argumentasjon viser Paulus noe som er viktig for spørsmålet om γραφή, nemlig at han søker grunnlag både i loven og hos profetene. Det er en annen måte i si *hele* γραφή på.

Også Gal 3,22 har γραφή i bestemt form: «Men Skriften har lagt alt under synden, for at de som tror på Jesus Kristus, ved sin tro kan få det som var lovet.» Legg for øvrig merke til at Rom 11,32, som er nesten identisk språklig, sier at det er Gud som har lukket alle inne i ulydighet. Med andre ord, γραφή kan vise til Gud selv og Guds tale. Å gjengi γραφή med «skriftsted», gir ikke mening her, siden det ikke er et sitat. Her er γραφή en art samlebetegnelse. Galaterbrevet gir lite informasjon med tanke på å identifisere hva Paulus sikter til mer presist. Det er imidlertid naturlig å gi innhold til hva det dreier seg om, ved å vise til Rom 1,18–3,20 om syndens makt. I dette avsnittet i Romerbrevet viser Paulus til flere tekster, og mønsteret er det samme som vi har sett i Galaterbrevet. Han bruker profetetekster (Jes 52,15 LXX i 2,24; 59,7–8 i 3,15) og salmetekster. Romerbrevet 3,10–18 er en kjede av forskjellige salmetekster ispedd Jes 59,7–8 og innledet med καθὼς γέγραπται («slik det står skrevet»). Når Paulus så i Rom 3,19 summerer opp sitt poeng med denne kjeden av tekster, sier han rett og slett: ὁ νόμος λέγει («loven sier [...] for at hver munn skal tie og hele verden stå skyldig for Gud»). Det verset henter opp terminologi fra kjeden av tekster som er angitt i 3,10–18 (ὑπόδικος i v. 19 svarer til οὐκ ἔστιν δίκαιος i v. 10, og πᾶν στόμα i v. 19 henter opp στόμα i v. 14). Det er naturligvis verdt å merke seg at v. 21 så viser til «loven og profetene», og at v. 23 («for alle har syndet og mangler Guds herlighet») kan være en henvisning til syndefallsfortellingen i 1 Mos 3. Alt dette gjør det naturlig å si at Paulus bevisst henter sine tekster fra forskjellige steder i en helhet som for ham er γραφή. Det bildet som tegner seg, er at todelingen (loven og profetene) er viktig, av og til også tredelingen, med Salmene. Den systematisk organiserende måten han går frem på når han viser til γραφή, gjør det for minimalistisk å tale om enkeltstående skriftsteder. Romerbrevet 10,11, som innledes med λέγει γὰρ ἡ γραφή («Skriften sier: Ingen som tror, skal bli til skamme»), og som siterer Jes 28,16 LXX viser det samme. Sitatet er omgitt av andre tekster fra Pentateuken (3 Mos 18,5; 5 Mos 9,4; 30,12–14; Joel 3,2; Jes 52,17; 53,1 LXX; Salme 18,5 LXX; 5 Mos 32,21; Jes 65,1 LXX; 65,2 LXX). Slik tenker Paulus om γραφή.

En siste Paulus-tekst vi skal se på, er Rom 4,3: «For hva sier Skriften (ἡ γραφή): 'Abraham trodde Gud, og derfor regnet Gud ham som rettferdig.'» Paulus er tilbake i 1 Mos 15,6 og Abraham-fortellingen. Dette belyses nå med hva David sier i Salme 32,1–2. Som i 1 Mos 15,6 finner Paulus også her verbet λογίζεσθαι («tilregne» eller «regne som»), og det blir en anledning til å si at ikke bare loven, men også Salmene bevitner hans tolkning av Abraham-fortellingen, slik også en av profetene (Hab 2,4) gjør. Denne måten å bruke tekster på er *argumenterende* på grunnlag av tanken om en helhet. Fra v. 13 utvides dette perspektivet ytterligere, med henvisning 1 Mos 17,5 om hvordan Abraham, en gammel mann, ble far. Abrahams tillit til Guds løfter er i siste instans tro til Gud selv. I Rom 4,17 formuleres Abraham-fortellingen som en tro på Gud som gjør døde levende, og som lar det som ikke er til,

få liv.²² Romerbrevet 4 synliggjør hva det her siktes til, på to måter. For det første blir en ugudelig (v. 5) rettferdiggjort av nåde, og for det andre lar Gud liv bli til der det menneskelig talt var umulig. Dypest sett er det dette $\gamma\rho\alpha\phi\eta$ handler om, nemlig Gud selv. Og dette «er skrevet» ikke bare om Abraham, men det sier noe om hvordan *Gud* er. Derfor sier Paulus: «det gjelder også oss» (v. 23–24).²³

På denne måten blir Paulus et vitnesbyrd om en «kanonbevissthet», dersom vi med det ikke sikter primært til en definert og avgrenset samling av skrifter, men til skrifter som angir et fellesskaps identitet, og som er dets autoritet i spørsmål om teologi og livsførsel. Det var forutsetninger i apostelens jødiske miljø for å betrakte $\gamma\rho\alpha\phi\eta$ som hellig tekst selv om den, når det gjelder avgrensning, ikke var identisk med det som senere ble verken det kristne gamle testamentet eller den jødiske Tanak. Vi ser konturene av «Toraen, Profetene og Skriftene», som allerede i 1. århundre er bevitnet som en samlebetegnelse på skrifter med en særlig status (Filon, *Contempl.* 25;²⁴ 4QMMT 86–103; Luk 24,44). Prologen til den greske teksten til Siraks bok (7–14) viser det samme: «Min farfar Jesus viet sitt liv til studiet av loven, profetene og de øvrige skriftene fra fedrene.» Markus Witte sier at denne tredelingen er som en rød tråd («wie ein roter Faden») i den tidlige kanonhistorie.²⁵ Witte medgir riktignok usikkerhet om hvilke skrifter som hører med, særlig i den tredje gruppen. Vi ser på en viktig tekst fra «samtiden».

Josefus, *Mot Apion* 1.37–43: «Kanonbevissthet»

Tor Vegge sier om denne teksten at Josefus knytter både «profetisk inspirasjon» og «en form for allmenn anerkjennelse av autoritet» til skriftene som nevnes. Men flertallsformen «skrifter» viser til at disse ikke «omtales som én bok».²⁶ Det er nok riktig, men jeg spør om det er den mest sakssvarende observasjon til denne teksten, på samme måte som jeg har argumentert om Paulus. Om denne teksten sier Steve Mason: «[T]his passage must be dealt with» uansett hvilket syn man har på hvordan en kanon kan ha sett ut.²⁷ Josefus skrev *Mot Apion* i Roma på 90-tallet e.Kr. Tobinds-verket er en apologi skrevet mot Apion, som levde i Aleksandria på Filons tid.²⁸ Bok 1 innledes med hvorfor kjente greske forfattere ikke nevner jødene. Jødernes alder og tradisjon står altså på spill, noe som i antikken var ensbetydende med nobilitet og status.²⁹ Det spørsmålet leder frem til vår tekst, som dermed får en historiografisk innramming. Hva forteller kildene om historien? Hvor troverdige er kil-

22. Karl Olav Sandnes, «Resurrection on the Road to Damascus: Exploring Paul's Purview on the Damascus Experience», *Sacra Scripta* (FS Karl-Wilhelm Niebuhr) 19 (2021): 158–74.

23. Arland J. Hultgren, «The Pastoral Epistles and the Scriptures of Israel», i *Paul and Scripture* (Pauline Studies 10; red. S.E. Porter og C.D. Land; Leiden: Brill, 2019), 372–90 (376), viser at Paulus' tanke om at de gammeltestamentlige skrifter taler om «oss» og «nå» (Rom 15,4; 1 Kor 10,11), er noe han deler med sin samtid, f.eks. Filon og Qumran.

24. I *Contempl.* 28–29 brukes begrepet $\text{ιερα} \gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$, «hellige skrifter».

25. Markus Witte, «Der 'Kanon' heiliger Schriften des antiken Judentums im Spiegel des Buches Ben Sira/Jesus Sirach», i *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion: Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart; Ein Handbuch* (red. E.-M. Becker og S. Scholz; Berlin: De Gruyter, 2011), 229–55; særlig s. 229–33).

26. Vegge, «Skriften», 19–20.

27. Steve Mason, «Josephus on Canon and Scriptures», i *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, bd. 1, *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)* (red. M. Sæbø; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 217–35 (219).

28. Filons *Legatio ad Gajum* (Loeb Classical Library) gir et godt innblikk i situasjonen på 30–40-tallet. Josefus bruker dette som bakteppe for sitt forsvarsskrift.

29. Om alder og status, se Arthur J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 26; Tübingen: Mohr Siebeck, 1989).

dene, og hvor sant taler de? Denne delen av *Mot Apion* føyer seg inn i en diskurs vi kjenner fra den greske verden om historie og historieskriving, slik blant annet Lukian viser i sitt skrift *Om å skrive historie* (jf. Luk 1,1–4). Dette gir naturligvis et noe spesielt innsteg til spørsmålet om jødernes skrifter. Det er ikke en tekst om kanon i og for seg.³⁰ Det handler om historisk troverdighet, også hos profetene. I denne diskursen kommer imidlertid også andre sider av saken til uttrykk, fordi Josefus knytter troverdighet og inspirasjon sammen. Og dette er ikke uten betydning for hvordan *γραφή* kan forstås. Her følger min oversettelse av teksten:

37. Det er derfor naturlig, eller heller nødvendigvis slik, siden det hos oss ikke er opp til enhver å skrive³¹ ut fra eget forgodtbefinnende (ἀντεξουσίου); heller ikke er det uoverensstemmelser (διαφωνίας) i det som er skrevet, men profetene var alene (μόνων) om å lære, inspirert av Gud (κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων), om det forgagne og fortiden. De skrev ned det som hendte i deres egen tid, på en klar måte, slik det skjedde –

38. slik at vi hos oss ikke har tusener av bøker som taler ulikt og er i konflikt med hverandre. Vi har bare (μόνα) 22 skrifter (βιβλία) som med rette kalles troverdige (πεπιστευμένα), og som gir en fremstilling (ἀναγραφῆν) av hele historien.

39. Fem av disse er bøker av Moses, som inneholder lovene og overleveringen fra menneskehetens fødsel til hans (Mose) død. Dette tidsrommet utgjør litt mindre enn 3000 år.

40. Fra Mose død til Artaxerxes, som ble konge i Persia etter Xerxes, skrev profetene etter Moses ned historien til det som skjedde i deres egen tid, i 13 bøker. De øvrige fire bøker er hymner (ῥυμους) til Gud og instruksjoner (ὑποθήκας) for menneskenes liv.

41. Fra Artaxerxes til vår tid er alt skrevet ned, men det er ikke verdig den samme troverdighet (πίστεως) som det før dem, på grunn av at det ikke er en eksakt suksesjon (ἀκριβῆ διαδοχῆν) av profeter.

42. Det er klart hvordan vi i praksis (ἔργω) forholder oss til våre egne skrifter (τοῖς ἰδίοις γράμμασι).³² For selv om så lang tid er gått, har ingen våget å legge noe til (προσθεῖναι) eller ta noe bort (ἀφελῆν) eller endre noe (μεταθεῖναι). For enhver jøde er det medfødt

30. Pace Roger Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism* (London: SPCK 1985), 79, som kaller teksten «an account of the Jewish canon as a whole». Oliver Gussmann, «Flavius Josephus und die Entstehung des Kanons Heiliger Schriften», i Becker og Scholz, *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion*, 345–361, sier: «Die 22 Bücher umfassende Liste des Josephus trifft keine Aussage über einen ‘Kanon’, der das religiöse Leben normiert, sondern eine historiographische Funktion» (346). Det er i tråd med tekstens primærhensikt, men underkjenner hvordan Josefus beskriver skriftenes funksjon i fellesskapet som lever etter dem.

31. Den greske teksten mangler her et objekt, men den umiddelbare sammenhengen gjør det naturlig å tenke seg ἀναγραφῆ i akkusativ her. Ordet betyr ifølge LSJ og Franco Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (Leiden: Brill, 2015), s.v., register, sammenfatning, beskrivelse, rapport. Både LCL og John M.G. Barclay, *Against Apion: Translation and Commentary* (Flavius Josephus Translation and Commentary 10; Leiden: Brill, 2007) bruker ordet «record» i en så historiografisk orientert kontekst som her. Ordet har i seg tanken om en offentlighet, se BDAG og LSJ, s.v.

32. Helmut Burkhardt, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien* (Giessen: Brunnen, 1988), 75–79, viser hvordan ἱερὰ γράμματα hos Filon brukes nærmest synonymt med ἡ γραφή, og sikter til skrifter som har en egen status og autoritet for en folkegruppe.

(σύμφυτον) fra livets første dag å anse dem (skriftene) som Guds bud (δόγματα) og holde fast ved dem (ἐμμένειν), og, om nødvendig, dø for dem.

43. Derfor er mange, ved flere anledninger, observert som fanger som utholder tortur og ulike måter å dø på i teatrene, uten å ytre et eneste ord mot lovene og fremstillingene (ἀναγραφάς) som er i tråd med dem.³³

Hva i denne teksten er relevant for vår problemstilling? Avgrensningen av skriftene er både mangfoldig og flytende, men her er, som vi skal se, en tydelig «kanonbevissthet». Josefus bruker ikke γραφή om jødernes hellige skrifter her. Det nærmeste han kommer dette ordet i sammenhengen, er bestemt form entall ἀναγραφή i 1.38.

Skriftenes troverdighet og sannhetsgehalt knyttes til at de er inspirert. For det første er historien skrevet av profeter, slik også Moses var.³⁴ Historiografien begrunnes ved at den er profetisk i sin natur. Inspirasjonens rolle er i sak det samme som å si at Gud står bak skriftene. For det andre er henvisningen til inspirasjon og Gud et kriterium som motiverer avgrensning. Noen skrifter er innenfor, andre er det ikke. Dette kommer frem på flere måter. Både til profetene og til antallet skrifter (22) knyttes adjektivet μόνος = bare/alene. De 22 skriftene skiller seg med andre ord ut fordi de er guddommelige eller «hellige», som *Mot Apion* 1.1 sier. Tallet på skrifter (22) svarer til antallet bokstaver i det hebraiske alfabetet, et mulig uttrykk for fullstendighet.³⁵

Faglitteraturen drøfter om Josefus forutsetter en to- eller tredeling av kanon. Selv ser jeg konturer av en tredeling her (se ovenfor). Spørsmålet om det er full samstemmighet mellom skriftene Josefus viser til, og den senere fikserte kanon, er likevel av underordnet interesse. Det som er klart, er at hans tekst viser forbindelser med en måte å tenke om kanon på som i andre kilder er formulert tydeligere enten som en todelt (loven og profetene) eller en tredelt kanon (loven, profetene og Skriftene/Salmene).

Når *Mot Apion* 1.37 avviser at noen etter eget forgodtbefinnende kan skrive skrifter i den sammenhengen det her er tale om, bruker Josefus ordet ἀντεξούσιος. Ordet av-individualiserer forholdet til skriftene. Det er satt sammen av αὐτός (= selv) og ἔξουσία (rett, myndighet, lisens). Josefus bruker ordet på en måte som danner en kontrast til *Mot Apion* 1.20. Der sier han at greske forfattere hadde ἔξουσία til å lyve. Det er en tendensiøs beskrivelse, men 1.24–25 gjør tydelig hva han mener. Greske forfattere var ikke opptatt av sannhet, men av å vise frem sine litterære ferdigheter (λόγων δύναμιν ἐπεδείκνυντο).³⁶ Grekernes vekt på stil, retorikk, etterligninger av episke verker og så videre motiverer det han sier her.³⁷ Det grekerne skrev om, var derfor bestemt av hvordan de kunne fremheve seg selv i forhold til andre. Det Josefus beskriver i den innledende delen av *Mot Apion*, og som han plasserer

33. Min egen oversettelse med hjelp av Loeb Classical Library og Barclay, *Against Apion*.

34. Dette er Josefus på ingen måte alene om å hevde, se Karl Olav Sandnes, *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.43; Tübingen: Mohr Siebeck, 1991), 147. Dette er grunnen til at Filon kan omtale jødernes hellige skrifter som «orakler» eller «profetier» (χρησμός). Burkhardt, *Inspiration*, 112–25, 150–71.

35. Juan Carlos O. Widow, *The Origins of the Canon of the Hebrew Bible: An Analysis of Josephus and 4 Ezra* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 186; Leiden: Brill, 2019), 42, 179–84.

36. Uttrykksmåten her minner om Paulus i 1 Kor 2,4, der han kontrasterer sitt budskap med grekernes vekt på retorikk.

37. Se Karl Olav Sandnes, *The Gospel According to Homer and Virgil: Cento and Canon* (Supplements to Novum Testamentum 138; Leiden: Brill, 2011), 65–84, om de kristnes opplevelse av litterær underlegenhet overfor den greske litterære arv.

jødisk skriftkultur i motsetning til, er altså en kulturelt betinget forskjell som sammenfattes i ἔξουσία. Grekerne skrev ut fra egen autoritet og status. De jødiske skrifter han har i tankene, er skrevet ut fra en *kollektivt* basert identitet. I tråd med Peter Höffken kaller jeg dette en «kanonisk bevissthet».³⁸

Adjektivet σύνφυτος i *Mot Apion* 1.42–43 sikter til noe som er medfødt, og som preger hvem man er. BDAG gjengir ordet slik: «being associated in a related experience».³⁹ Det er snakk om et fellesskap hvor man fra barnsben av er sosialisert i forhold til de skrifter som Josefus tar opp. Oppvekst og miljø holdes sammen av noen bestemte tekster. Kollektiviteten han påpeker, består i en samling omkring Toraen først og fremst. *Mot Apion* 2.174 gjør klart hva σύνφυτος i sak viser til. Der er det loven som er den felles «far» og «herre» som barna vokser opp med.⁴⁰ Utsagnet er hentet fra 2.173–178, som beskriver hvordan undervisning og praksis går hånd i hånd i jødisk oppdragelse (se også *Mot Apion* 1.42). Spartanerne hadde bare praksis, ifølge Josefus. Athenerne neglisjerte praksis. Jødene tar vare på begge deler fra barnsben av, både i hjemmene og i synagogene på sabbaten. Derfor er tradisjonen som er knyttet til skriftene, «inngravert i hjertene» deres. Det greske substantivet δόγματα i *Mot Apion* 1.42 fremhever Toraens rolle, og «holde fast ved» (ἐμμένειν) fremhever likeledes det praktiske perspektivet, å leve slik loven sier.

På en måte som minner adskillig om Åp 22,18–19, skriver Josefus at ingen våger verken å legge til, fjerne eller endre på noe i skriftene. Verbet «våge» (τολμᾶν) er viktig her fordi det forutsetter sosialt akseptert adferd. Det er en henvisning til fellesskapets normer, og uttrykker en integritet som handler om «the record of a divine revelation that was complete (and so unalterable) and sacred».⁴¹ I seg selv er dette ikke en kanon-formel. Åp 22,18–19 er ikke et uttrykk for at boken hører hjemme i kanon. Kanon defineres av brukere i ettertid, ikke av skrifter eller deres forfattere. Det er sakssvarende å skjelne mellom to ting her. Det ene er tekster som med denne formelen erklærer at de har fortalt fakta, slik ting virkelig var, uten tillegg, fradrag eller endring, som for eksempel i Lukian av Samosatas *Hist.* 47. Her gir Lukian råd om hvordan en historieforteller skal gå frem. Det er altså rettet til skrivere av historier når han sier at man ikke skal legge til eller trekke fra på fakta, verken for å pynte på⁴² eller for å sverte. Da er *forfatteren* selv utgangspunktet for formelen.

Det er noe annet når denne formelen brukes om hvordan man forholder seg til en allerede etablert tekst og tradisjon. Da uttrykkes ikke forfatterens nøyaktighet eller troverdighet først og fremst, men det hele er da siktet inn mot tekstens eller skriftets *brukere*. Skjelningen er viktig, og særlig siste tilfelle, slik som i vår tekst, bidrar vesentlig til tekstens status.⁴³ Slike utsagn er blant annet et tydelig innslag i flere fortellinger om Septuagintas tilblivelse og autoritet (*Aristeas* 311; Josefus, *Ant.* 12.109; Filon, *Mos.* 2.31–34). Dette perspektivet på brukere og *deres* pietet i forhold til teksten fortsetter så i *Mot Apion* 1.43, hvor Josefus skriver

38. Peter Höffken, «Zum Kanonbewusstsein des Josephus Flavius in *Contra Apionem* und in den *Antiquitates*», *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 32 (2001): 159–77.

39. Se også LSJ, s.v., og Montanari, s.v.

40. Se Karl Olav Sandnes, «Når dine barn spør deg...»: Trosformidling til barn og unge i jødisk tradisjon, i *Når jeg så skal ut i verden: Barn og tro i tidlig kristendom* (red. K.O. Sandnes, O. Skarsaune og R. Aasgaard; Trondheim: Tapir, 2009), 61–74.

41. David E. Aune, *Revelation 17–22* (Word Biblical Commentary 52C; Nashville, TN: Thomas Nelson, 1998), 1231.

42. Lukian beskriver gresk historiefortelling på en måte som minner om Josefus. Opptattheten av stil og rytme går ut over fakta.

43. Slik også Barclay, *Against Apion*, 31. En slik skjelnning gjennomføres ikke av Louis H. Feldman, *Judean Antiquities 1–4: Translation and Commentary* (Flavius Josephus Translation and Commentary 3; Leiden: Brill, 2009), 8, som gjør det hele til et spørsmål om «affirming one's accuracy». Heller ikke Gussmann, «Flavius Josephus», 355–356, gjør denne viktige skjelnningen.

om viljen til å dø for disse skriftene. Til grunn for dette ligger martyrfortellinger, slik vi kjenner dem fra 2 Makk 6–7, en fortelling som blir tema for hele Fjerde Makkabeerbok. Dette er et tema som går igjen når både Josefus (*Ant.* 17.159) og Filon omtaler jødernes forhold til sine egne skrifter, og loven i særdeleshet (*Legat.* 209–210; *Hypoth.* 6.9). Den første Filon-teksten motiverer dette med at jøder «fra barnsben av» er undervist i Guds ord (λόγια), og har dem inngravert som bilder i hjertene. Likhetene med *Mot Apion*-teksten som vi har sett på, er slående. Den andre Filon-teksten knytter dette til forbudet mot å legge til eller trekke fra. Verdt å merke seg er at tanken om å dø i disse tekstene er knyttet til Toraen, ikke til et hvilket som helst annet skrift i jødisk tradisjon. Josefus knytter dette genuine Tora-perspektiv til alle de 22 skrifter han eksplisitt har i tankene her. Tilsvarende gjelder formelen om å ikke legge til eller trekke noe fra. Det er Tora-språk som her gis en utvidet betydning.⁴⁴

Josefus' tekst har en annen primærhensikt enn å si noe om kanon. Likevel, og kanskje nettopp derfor, blir det viktig at han formulerer seg på en måte som sier noe om kanonbevissthet. Gerd Theissen nevner fire grunnleggende kriterier for å snakke meningsfullt om en kanon: 1) transcendent autoritet (les: guder eller Gud) 2) kultisk bruk av et fellesskap 3) fastlagt ordlyd 4) skriftet hører sammen med andre skrifter i en art samling.⁴⁵ Slik Josefus presenterer de jødiske skriftene i vår tekst, kan vi «krysse av» på alle disse punktene. At det er noe uklart hvilke skrifter Josefus sikter til, og at andre forfattere det er naturlig å sammenligne med, har hatt et annet omfang av skrifter, kan ikke sette hans «kanonbevissthet» til side.

En visitt til 2 Tim 3,16 kan være interessant for å tydeliggjøre hva som ligger i «kanonbevissthet». I 2 Tim 3,16 er det intet skriftsitat. Bibel 2011 gjengir *πᾶσα γραφή* med «hver bok i Skriften».⁴⁶ Her innføres et ord som ikke står i teksten («bok»)⁴⁷ Et annet alternativ er «hele Skriften» (NIV) eller «hele skriften» (NRSV og NRSVue).⁴⁸ Selv om det ikke er selvsagt hvordan man bør oversette her, er det sannsynlig at *γραφῆ* sikter til noe annet enn skriftsteder eller «passages».⁴⁹ Denne teksten fra paulinsk tradisjon viser likheter med Josefus sin «kanonbevissthet». Teksten har likheter med Josefus-teksten, og her finnes begrepet som manglet der, nemlig *γραφῆ*.⁵⁰ Begge tekster sikter til det som ble til Det gamle testamentet, selv om hvilke skrifter som tenkes med, ikke er presist definert, og heller ikke kan forutsettes å være de samme hos de to.⁵¹ Hos Josefus er det Moses og loven som utgjør det organiserende midtpunkt for skriftene. I 2 Tim 3,16 er det Messias (v. 12 og 15). Det er en viktig hermeneutisk forskjell. Likhetene mellom Josefus og denne Paulus-tradisjonen er likevel mange og tydelige. Det interessante er måten de omtaler hellige skrifter på:

44. Widow, *Origins of the Canon*, 54–56.

45. Gerd Theissen, «Wie wurden urchristliche Texte zur Heiligen Schrift? Kanonizität als literaturgeschichtliches Problem», i Becker og Scholz, *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion*, 423–47 (430–37).

46. NET: «every scripture [passage]».

47. NO 1978/85: «alle skrifter».

48. NRSV og NRSVue har «all scripture» her, mens NIV har «all Scripture». NRSV og NRSVue har imidlertid en note: «or every scripture».

49. En entydig måte å si «hele Skriften» på ville vært *πᾶσα ἡ γραφή*, men det er neppe eneste måten å uttrykke «hele Skriften» på, se Hultgren, «The Pastoral Epistles and the Scriptures of Israel», 386–87.

50. I *Mot Apion* 2.45 brukes flertallsformen, og i *Den jødiske krig* 5.20 entallsformen i bestemt form (*ὁ νόμος τῆς γραφῆς*). LCL oversetter her både misvisende og overraskende *ἡ γραφή* med «history». Det er snakk om loven som finnes i *γραφῆ*.

51. 1 Tim 6,10 viser ifølge Nestlé-Aland også til *TJud* 19,1 (*Judas' Testamente* i de *Tolv Patriarkers Testamente* (pseudepigrafisk skrift)).

<i>Josefus</i>	2 Tim 3,10–17
Martyr-teologi og vilje til å dø for loven (1.42)	Forfølgelse (v. 11–13)
Holde fast (ἐμμένειν; 1.42)	hold fast (σὺ δὲ μένε) (v. 14)
<i>Paideia</i> (1.42)	<i>paideia</i> -relaterte begreper (v. 14–15)
Fra barnsben av (1.42)	Fra barndommen av (ἀπὸ βρέφους; v.15)
Hellige skrifter (<i>hiera biblia</i> ; 1.1)	[τὰ] ἱερὰ γράμματα (v. 15)
Inspirasjon (ἐπίπνοια ἀπὸ τοῦ θεοῦ; 1.37)	innblåst av Gud (θεόπνευστος; v. 16)
Praksis-orientert (ἔργω; 1.42)	nyttig (ὠφέλιμος); utrustet til all god gjerning (πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθόν; 17)

For begge vedkommende er vi ikke sikre på hvilke skrifter som tenkes med. Begge forutsetter imidlertid i praksis tekster med autoritativ status som er grunnlaget for forkynnelse, undervisning, oppdragelse og livsførsel innenfor det miljø de har sin status i. Begge tekster uttrykker dette med påfallende lik terminologi og motiver. Josefus synes gjennom sin gjentatte bruk av *biblia* (skriftruller) å forutsette en *materiell* samling av tekster. Det er ikke like tydelig i 2 Tim 3. Vi kan ikke forutsette at dyre og sjeldne skriftruller var i forfatterens besittelse, men undervisningen han forutsetter, betyr i det minste at tradisjonen formidles muntlig.⁵² Paulus' henvisninger til γραφή står i en lignende kontekst.

Konklusjon

Artikkelen undersøker Paulus' bruk av γραφή, særlig med vekt på hvordan ordet kan gjengis i oversettelse. «Skriften» med stor S kan være misvisende fordi det oppfattes som én bok, og at det dessuten gir inntrykk av det vises til en samlet kanon. Disse innvendingene, som Tor Vegge har fremhevet, har klart noe for seg, men de kan komme til å underspille den rollen γραφή spiller hos Paulus. Måten apostelen argumenterer på, viser at γραφή er en henvisning til skrifter med autoritet og status, og at han forutsetter en helhetlig forståelse, ikke bare enkelttekster. Han organiserer sin argumentasjon bevisst ut fra dette. Paulus er dermed selv et vitnesbyrd om «kanonbevissthet» i forhold til tekster som inngår i det vi i dag kaller Det gamle testamentet eller Tanak. Dette gjelder selv om vi ikke med sikkerhet kan si hvilke skrifter som for ham hørte med til γραφή. I praksis ser vi konturer av en todelt og tidvis tredelt «kanon». En slik bevissthet hos Paulus er ikke anakronistisk ettersom Josefus viser det samme i *Mot Apion* 1.37–43. Det er derfor grunnlag for å skrive «Skriften» med stor S. Alternativt kan bestemt form entall gjengis med flertallsformen «skriftene» for å få med det større perspektivet som Paulus legger til grunn. Henvisningen til γραφή er for apostelen ikke primært en henvisning til kildetekst, men til Guds egen tale.

52. Martin S. Jaffe, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE–400 CE* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 15–20.