

”HAN FICK SE DEN OCH GLADDE SIG” (JOH 8:56): ABRAHAMS UPPLEVELSE AV TEOFANI I FÖRSTA MOSEBOKENS BERÄTTELSE OCH DESS RECEPTIONSHISTORIA

STEFAN GREEN

Åbo Akademi

stefan.green@abo.fi

ABSTRACT ❀ Denna artikel fokuserar på Abrahams och Saras reaktioner inför teofaniupplevelser i 1 Mos 12–22 och också på hur Jesus ord i Joh 8:56 relaterar till Abraham. Först analyseras berättelsen i Första Mosebok och därefter genomförs en receptionshistorisk undersökning med nedslag i Jesaja, den tidiga judiska litteraturen, Nya testamentet och slutligen Justinus *Dialog med Tryfon*. Joh 8:56 bygger på Abrahams implicita och explicita reaktioner i berättelsen, men reflekterar också en tradition som exempelvis Jubileerboken avspeglar. Termen ”att se/visa” fungerar som en länk som binder samman Joh 8:56 med de tre tydliga teofanierna i Första Mosebokens berättelser samt med Abrahams glädjeuttryck i den övriga litteratur som har granskats. Utifrån detta kan en vag anspelning på Joh 8:56 identifieras i *Dialog med Tryfon*. ❀

INTRODUKTION

Den bibliska berättelsen om Abraham och Sara i Första Moseboken skildrar ett barnlöst äldre par som lämnar Mesopotamien och beger sig till

Kanaan med Guds löfte om en son, vars ättlingar ska besitta landet. Löftet uppfylls mirakulöst, och grunden för ett utvalt folk läggs. En central aspekt av berättelsen är hur Abraham och Sara upplever sin situation – något som får växande betydelse i takt med berättelsens utveckling. Denna artikel undersöker dels hur berättelsen i Första Moseboken framställer Abrahams reaktioner när Gud uppenbarar sig i form av teofanier,¹ dels hur berättelsens receptionshistoria² kom att fokusera på patriarkparets glädjeuttryck – något som i den kristna traditionen kulminerar med Jesus ord i Joh 8:56: "Er fader Abraham jublade över att han skulle få se min dag. Han fick se den och glädde sig." Syftet med studien är därmed att analysera hur berättelsen i 1 Mos 12–22 uppfattades genom den tidiga receptionshistorien, så att Jesus uttalande i Joh 8:56 blev en integrerad del av dess tolkning, och att visa hur detta perspektiv möjligen också återfinns hos Justinus Martyren i hans skrift *Dialog med Tryfon*.

För att uppnå mitt syfte analyserar jag först 1 Mos 12–22 som ett narrativ, med fokus på hur Abraham och Sara reagerar när Gud uppenbarar sig för dem. Analysen koncentreras främst till kapiteln 12–21, där de reaktioner jag undersöker förekommer. Bindandet av Isak (*akedah*) i 1 Mos 22:1–19 är också relevant för min slutsats, men i denna passage begränsar jag mig till vissa nyckeldetaljer, då dess omfattande tolkningshistoria ligger utanför denna artikels ramar. Därefter undersöker jag hur pa-

¹ Teofani syftar på när Gud manifesterar sig för människor på ett sådant sätt hon kan uppfatta det med sina sinnen. I Gamla testamentet sker det vid avgörande tidpunkter i Israels historia, som exempelvis löftet till Abraham i 1 Mos 12–24. Gamla testamentets mäktigaste teofani sker självklart när Herren tilltalar folket vid Sinaiberget (2 Mos 19–20), se Richard N. Soulen och R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 196–197. Till skillnad från kristen tolkning uppfattar traditionell judisk tolkningstradition inte dessa företeelser som Gud själv i fysisk form, bland annat på grund av 2 Mos 20:4–6. I stället är det manifestationer av Guds närvaro, agenter för Guds verk eller symboliska uttryck för Hans vilja. För exempelvis 2 Mos 3:2, se kommentar i Adele Berlin och Marc Zvi Brettler, red., *The Jewish Study Bible* (New York: Oxford University Press, 2014) och kommentatorers diskussion av 2 Mos 3:2–6 i Michael Carasik, *Exodus* (The Commentators' Bible: The JPS *Mikra'ot Gedolot*; Accordance electronic ed.; Philadelphia: JPS, 2005), §527–544.

² Receptionshistoria är studiet av hur bibliska texter har förändrats över tid i olika kulturer och samhällen, genom överföring, översättning eller läsning, återberättande och omarbetning (tack till professor Lena-Sofia Tiemeyer vid ALT för denna definition).

triarkparets erfarenheter återkommer i Gamla testamentet, i tidig judisk litteratur (särskilt Jubileerboken och Abrahams uppenbarelse), samt i Nya testamentet, där Joh 8:56 visar att Abrahams teofaniupplevelser tolkades som kristofani. Avslutningsvis visar jag att även Justinus Martyren använder Abrahams gudsmöten för att bekräfta den kristna trons legitimitet.

Berättelser lever genom sin reception; de förändras och får nya betydelser över tid.³ Det märks både i bibliska anspelningar och i texter utanför kanon. För att förstå den tolkningsmässiga bakgrunden till Jesus ord i Joh 8:56 behöver vi därför klargöra patriarkberättelsens genre. 1 Mos 12–22 är ett narrativ med en tydlig komplikation som driver handlingen framåt. En modern parallell är filmens dramaturgi,⁴ vilket förklarar varför bibelberättelser så ofta har bearbetats för film. Med utgångspunkt i modern genreteori inleder jag därför med att analysera berättelsens struktur, komplikation och lösning – samt den teologiska betydelsen av Abrahams och Saras reaktioner.

ABRAHAMS OCH SARAS UPPLEVELSE AV TEOFANI I FÖRSTA MOSEBOKEN

Berättelsen om Abraham och Sara fram till *akedah* (1 Mos 12–22) består av en serie fristående episoder, sammanhållna av det genomgående temat om Guds löfte att ge dem en fysisk avkomma, trots deras stigande ålder. Huvudkomplikationen är att Abraham och Sara ännu inte har blivit föräldrar, vilket skapar oro inför framtiden (15:2). De avslutande verserna i 1 Mos 20 påminner om vad som står på spel: ”Abraham bad till Gud, och Gud botade ... Herren hade nämligen gjort alla kvinnor i Avimeleks hus ofruktsamma för Saras, Abrahams hustrus, skull”. Det är löftestemat

³ För en litterär text som en levande text, se J. P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative: A Practical Guide* (övers. Ineke Smit; TBS, 1; Leiden: Brill, 1999), 22–23.

⁴ Både Andrew Judd, *Modern Genre Theory: An Introduction for Biblical Studies* (Grand Rapids: Zondervan, 2024), 18–42, 83, och Fokkelman, *Reading*, 47 ser paralleller mellan bibliska berättelser och filmskapande.

som binder samman 1 Mos 12–21 om en avkomma och berättarens skildring av Abrahams och Saras förhållningssätt till det. Här spelar även tidsaspekten en strukturerande roll i berättelsen.⁵ Redan i 1 Mos 12:4 nämns att Abram är 75 år gammal, och läsaren påminns återkommande om patriarkparets stigande ålder när berättelsen utvecklas.⁶ Denna framställning ger berättelsen sin stegrande struktur som förstärker komplikationens svårighetsgrad.

DE FÖRSTA TEOFANIUPPLEVELSERNA I KANAAN

Berättelsen börjar i det mesopotamiska Haran, där det endast berättas att "Herren sade till Abram" (12:1). Men väl i Kanaan händer något annorlunda: "Herren visade sig (hebr. *vayera' yehv'h*) för Abram" (12:7). Trots att detaljer saknas verkar det handla om en teofani. Frasen "Herren uppenbarade/visade sig" förekommer endast två gånger till i 1 Mos 12–21, nämligen i 17:1 och 18:1, cirka 24 år senare, enligt berättelsens tidslinje. Dessa tre tillfällen är unika jämfört med de andra gångerna Gud talar med Abraham i denna del av berättelsen, då de markerar en förändring i Abrahams trosrelation till Gud. Sedan används det hebreiska grundordet *r'h* ("se/visa", gr. *horaō* i Septuaginta, LXX) även i 1 Mos 22:4, 14, vilket blir betydelsefullt för att förstå vad Jesus hävdar i Joh 8:56, när jag kommer dit i min undersökning. 1 Mos 12:7 nämner dock inget om känslor, men däremot beskrivs en handling som illustrerar Abrams relation till Gud: han bröt upp (v. 4), började sin vandring (v. 5), byggde ett altare efter att Herren hade visat sig (v. 7) och byggde ytterligare ett altare åt Herren på en annan plats i Kanaan (v. 8).

Berättelsen om Abraham innehåller också olika bikomplikationer (1 Mos 12:10–13:13; 14:1–24), konflikter som blir hinder och skapar ytterligare spänning i berättelsen innan huvudkomplikationen når sin upplösning. Dessa komplikationer får sina dellösningar så att Abram och

⁵ För en diskussion om tidskomponentens betydelse för bibliska berättelser, inte minst Abrahamscykeln i 1 Mos 12–24, se Fokkelman, *Reading*, 35–44.

⁶ Förutom 1 Mos 12:4, se även 15:1; 16:3, 16; 17:1, 17, 24, 25; 21:5; 23:1; 25:7. Notera också Tera (11:32) och Ismael (25:17). Fokkelman, *Reading*, 41–44.

Saraj blir kvar i Guds vilja. Konflikterna det handlar om pekar på moraliska brister hos Abram, men utvecklar också hans karaktär då berättaren betonar att efter vistelsen i Egypten har Abram inte glömt Herrens ursprungliga löfte (13:4). Efter att Abram och brorsonen Lot hade skiljts åt (13:11), bedömer berättaren att tiden är inne för Abram att bli påmind om ättlingar och landet som ska tillhöra dem (13:14–17). Berättelsen förblir däremot tyst om Abrahams känslor inför det Gud visar honom. Det blir i stället patriarkens handling som igen får antyda det, då gensvaret blir att återigen bygga ett altare åt Herren (13:18). Vad Abraham kände överlämnas åt läsaren att föreställa sig, men för berättaren verkar det ännu inte vara viktigt för cykelns progression. Betoningen ligger främst på att förklara vad Gud tänker göra, inte på hur Abram upplever det hela. De olika delkonflikterna har utvecklat Abrams karaktär, när nu berättelsen går in i ett nytt skede vad gäller huvudkomplikationen.

När berättaren i 1 Mos 15:1 säger, ”efter dessa händelser kom Herrens ord till Abram i en syn”, har han i berättelsen blivit hjälte. Ordet ”efter” (hebr. *’aḥar*) syftar på segern över kungarna och befriandet av Lot.⁷ Hur mycket tid som förflutit sedan kapitel 14 framgår inte, men när berättelsen nu fortsätter befinner sig Abram ensam och får en profetisk vision. Gud inleder med de tröstande orden: ”Var inte rädd, Abram”,⁸ vilket speglar patriarkens emotionella tillstånd – präglad av fruktan och djup oro. Herren ger Abram två skäl till att inte se sin situation som hopplös, vilket antyder att hans bekymmer rör mer än ett problem. Först säger Gud: ”Jag är din sköld”, vilket kan kopplas till den militära operation Abram genomfört för att befria Lot. Kanske fruktar han att de besegrade kungarna ska hämnas, men Gud försäkrar honom om sitt skydd.⁹ Han

⁷ Det hebreiska ordet *’aḥar* (”efter”) visar att det finns en koppling mellan två händelser.

⁸ ”Var inte rädd”, eller ”frukta inte” (hebr. *’al tira’*) är en av de mest återkommande fraserna i Bibeln. I Gamla testamentet förekommer den 78 gånger och används första gången här i 1 Mos 15:1. Den grekiska motsvarigheten i Nya testamentet upprepas ca 26 gånger. Att 1 Mos 15:1 introducerar en fras som sedan används flitigt för att uppmana och trösta visar på versens betydelse för både Gamla och Nya testamentets teologiska budskap om relation till Gud.

⁹ Se också Rashis kommentar till 1 Mos 15:1 i Michael Carasik, *Genesis* (The Commentators’ Bible: The JPS *Mikra’ot Gedolot*; Accordance electronic ed.; Philadelphia: JPS, 2018), §2452.

behöver alltså inte oroa sig för sin säkerhet – och hans välstånd ska dessutom växa. Men det som bekymrar Abram mest är inte krigets efterspel, utan berättelsens huvudkomplikation: "Jag går ju bort barnlös" – ingen naturlig avkomma finns som kan ärva honom (vv. 2–3), såsom Gud har lovat. Då talar Herren till honom för andra gången: "En som kommer från din egen kropp ska ärva dig" (v. 4).

Det är natt i denna första scen i 1 Mos 15, och Abrams oro har gjort honom sömnlös.¹⁰ Efter att Gud talat till honom, leder Gud Abram ut ur tältet och visar på stjärnhimlen, för att pedagogiskt illustrera hur talrik hans avkomma ska bli – en belöning som verkligen betyder något för Abram och som speglar Guds syfte med hans liv (v. 5). Återigen är berättelsen återhållsamt med känslomässiga detaljer, men antyder ett skifte från oro till tillit (v. 6). Verbet "han trodde" (hebr. *webe'emin*) har en form som uttrycker att Abram fick en orsak att sätta sin tillit till Gud, men som i detta sammanhang också fungerar öppet – det signalerar ett tillstånd i en process snarare än en avslutad trosakt.¹¹ Fokus i v. 6 ligger därför inte på Abrams känslotillstånd, utan på den relation till Gud som håller på att formas. Vad som däremot uttrycks med en sluten narrativ verbform i samma vers är att Gud "räknade" (hebr. *wayahšbebeha*) Abrams tillit som rättfärdighet. Abrams tro är öppen och ännu inte färdig – men Guds erkännande är definitiv. På så vis visar berättelsen att det finns skäl att lita på Gud, även när mycket i livet verkar vara för sent. Och att en ofullkomlig tro ändå har evigt värde.

¹⁰ 1 Mos 15 består av två scener (vv. 1–6, 7–21). Den första scenen beskrivs som en vision, medan i den andra faller Abram efter en stund ner i en djup sömn som för med sig stor skräck och mörker. Det rör sig dock inte om en reaktion på teofani, utan om vad drömmen profetiskt vill visa om hans efterkommandes öde som slavar i Egypten. Den pseudepigrafiska skriften Jubileerboken beskriver båda scenerna i 1 Mos 15 som drömmar (Jub 14:1, 17).

¹¹ Verbet *webe'emin* är ett *bifil* qatal 3 m. s., se Paul Joüon och T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (2:a utg.; SubBj; Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006), §112g; jfr Bruce K. Waltke och Michael Patrick O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), §30.2.1. Se även Christo H. van der Merwe och Jacobus A. Naudé, *A Biblical Hebrew Reference Grammar* (2:a utg.; London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), §19.2.2, och H. S. Nyberg, *Hebreisk grammatik* (2:a utg.; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1952), §86c, e.

1 Mos 16 återvänder till temat om barnlöshet, men nu med syfte att belysa spänningen mellan Guds trofasthet och mänsklig otålighet. Tio år har passerat sedan Abram och Saraj kom till Kanaan (v. 3). Det innebär att Abram har blivit 85 år gammal (se 12:4), och när komplikationen med slavflickan Hagar sker är han 86 (v. 16). Hur mycket tid som har förlöpt i berättelsen sedan 1 Mos 15 framgår inte, men 1 Mos 16 antyder att just tiden är skälet till att tålmodet är slut. Abram går därför med på Sarajs förslag om ett eget barn via hennes slavflicka Hagar. Noterbart är att varje gång Abrams avkomma är huvudämnet har Gud visat sig med en försäkran om framtiden. Men i 1 Mos 16 talar inte Herren till Abram. Det verkar till och med ha gått en längre period sedan det sist skedde. Helt kort, 1 Mos 15–16 skildrar kontrasten mellan Guds trofasthet och vad mänsklig otålighet kan leda till. Trots mänskliga misstag är det Guds löften som står fast. På detta sätt vill berättelsen också implicit gestalta Israels framtida relation med Gud.

ANDRA TEOFANIUPPLEVELSEN

När berättelsen fortsätter i 1 Mos 17 är tiden inne för Gud att på nytt visa sig (hebr. *wayera*¹²) för Abram – andra gången sedan hans ankomst till Kanaan. Den första gången var cirka 24 år tidigare (12:7), och nu är Abram 99 år gammal (17:1, 24). Det har också gått 13–14 år sedan Ismael föddes (16:16), vilket gör övergången mellan kapitel 16 och 17 till ett filmiskt ”tidsklipp”. Effekten blir att Herrens uppenbarelse i 17:1 markerar en vändpunkt i berättelsens komplikation. Att detta endast är andra gången Gud uppenbarar sig för Abram i form av teofani utesluter naturligtvis inte att Herren kommunicerade med Abram under tiden,¹² men under en 10-årsperiod fram till 16:3 återges enbart tre tillfällen då Herren talade till honom (1 Mos 13:14–17; 15:1–6, 7–21). Vad som hände mellan kapitel 16 och 17 förblir osagt. Det är lätt att föreställa sig Abram som en gudsman i ständig kontakt med Gud, men berättelsen tycks snarare

¹² Abrahams upplevelser i 1 Mos 15 är så pass visuellt beskrivna att även de skulle kunna tolkas som teofanier, men de saknar beskrivningen ”Herren uppenbarade sig” (hebr. *wayera*’JHWH).

antyda motsatsen – att långa perioder kan ha förflutit utan uppenbarelse. Detta förstärks av 1 Mos 16, där Abram passivt följer Sarajs förslag om Hagar.

När Gud uppenbarar sig för Abram i 1 Mos 17 sker det som en förnyelse och fördjupning av förbundet. Gud påminner honom att löftet om en stor avkomma och det utlovade landet gäller fortfarande, men tillför nu nya konkreta element: Abram får namnet Abraham, Saraj blir Sara (vv. 5, 15), och förbundet får ett yttre tecken i form av omskärelsen (vv. 10–14). Direkt, inför den gudomliga närvaron, faller Abraham till marken i v. 3 (hebr. *wayipol 'avram 'al panayw*), en typisk gest av vördnad i mötet med teofani (se 2 Mos 3:5–6; 19:16–18; Jes 6:1–5; Dan 10:7–9; Luk 2:8–10; Upp 1:17). Det är en ordlös reaktion som uttrycker fullständig ödmjukhet inför en kraftfull manifestation av Guds helighet.¹³ Berättelsen låter Abraham falla till marken ytterligare en gång i v. 17, men nu av häpnad. Gud har just tillkännagett att Sara, som är 90 år gammal, verkligen ska föda en son (vv. 15–17). Abraham skrattar (hebr. *wayitshaq*),¹⁴ en spontan, mänsklig reaktion på ett till synes omöjligt löfte. Berättelsen varken fördömer skrattet som otro eller lyfter fram Abraham som en exceptionell troshjälte. I stället visar Abraham sin pragmatism när han efter skrattet ber att Ismael ska vara löftesbarnet (v. 18). Gud avvisar förslaget, men bekräftar samtidigt att Ismael inte är bortglömd – han ska också bli välsignad (v. 20). Men det är Sara som ska föda löftesbarnet (vv. 19, 21), och barnet ska heta Isak (hebr. *yitsḥaq*) – ett namn som speglar Abrahams skratt. Namnet Isak har samma grundord (hebr. *tsḥq*) som Abrahams skratt och blir ett teologiskt minnesmärke över både hans

¹³ De medeltida judiska kommentatorerna har olika idéer om vad som fick Abraham att reagera som han gjorde i 1 Mos 17:3, utifrån fruktan (Rashi), tacksamhet (Kimhi) eller koncentration (Nahmanides). Se vidare Carasik, *Genesis*, §2705.

¹⁴ Det är intressant hur Abrahams reaktion i 1 Mos 17:17 har skapat en del diskussion i judisk tolkningshistoria. Man tolkade inte Abrahams skratt som sarkastiskt, utan snarare som ett överraskningsskratt eller till och med ett glädjeskratt (Carasik, *Genesis*, §2767–2771). Targum Onkelos återger hebreiskans *wayitsḥaq* ("han skrattade") med det arameiska *wahdi* ("han gladde/fröjdade sig") och Targum Neofiti/Ps. Jonathan/Targum återger det med *wmb* ("han blev förvånad/häpen"). Det fanns alltså en tolkningstradition inom judendomen att Abraham fröjdade sig i 1 Mos 17:17, vilket framgår i Jubileerboken (se nedan) och som fann sin väg in i Targum.

förvåning och den glädje som väntar. I v. 21 når scenen sin kulmen: om ett år ska löftet uppfyllas. Berättelsens struktur accelererar mot denna punkt, och både Abrahams reaktion och Guds respons driver berättelsen mot en konkret uppfyllelse.

TREDJE TEOFANIUPPLEVELSEN

Likt ett drama får vi mer information hur Abraham upplever en specifik situation när komplikationen närmar sig en lösning. Så här långt in i berättelsen sker alltså två teofanier tätt efter varandra, och det som blir den tredje gången i berättelsen sker i ”Mamres lund” (18:1) – denna gång tillsammans med Sara. Både i 1 Mos 17:3 och 18:2 reagerar Abraham intensivt men av olika orsaker, men i 1 Mos 18 verkar han inte förstå direkt vad som sker. Berättelsen byter också miljö när berättelsen förflyttar sig från 1 Mos 17 till 1 Mos 18. Sammanhanget specificeras inte i 1 Mos 17, men Abraham måste ha befunnit sig i närheten av sitt läger då han samma dag (v. 23) låter omskära hela sitt hushåll på Guds befallning. I 1 Mos 18 sitter däremot Abraham utanför sitt tält mitt på dagen när det är som hetaste (v. 1). Atmosfären är stilla och lugn, inte som i 1 Mos 17, som är mer koncentrerad. 1 Mos 18 verkar utspela sig en kort tid efter 1 Mos 17, då man kan föreställa sig att Abraham och resten av de manliga medlemmarna i hans hushåll återhämtar sig från omskärelsen som skedde i 1 Mos 17.¹⁵ Att berättelsen först nu skildrar Abrahams reaktioner mer noggrant än tidigare beror sannolikt på att tidsramen för löftets uppfyllelse smalnar av och berättelsen accelererar mot sin lösning – om ett år ska Sara föda en son (17:21; 18:10).

Scenen i 1 Mos 18 utvecklas återigen som ett manus för en film, där perspektiv växlar mellan berättaren, Abraham och Sara.¹⁶ Det börjar med berättarens synvinkel, ”Herren visade sig”, för att sedan övergå till Abrahams: ”Han såg upp och fick se” (vv. 1–2). Berättaren inkluderar också

¹⁵ Se Rashis kommentar på 1 Mos 18:1 (Carasik, *Genesis*, §2965).

¹⁶ Dessa perspektiv i 1 Mos 18 är också något som noteras av Bogdan Gabriel Bucur, *Scripture Re-Envisioned: Christophanic Exegesis and the Making of a Christian Bible* (Leiden: Brill, 2019), 42–43.

Saras perspektiv (vv. 12, 15): "Sara skrattade ... och tänkte". När Abraham ser de tre männen lite på distans framför honom, verkar han titta två gånger för att försäkra sig om vad han ser, att han har besök – eftersom hebreiskans *wayar*' ("och han tittade") upprepas i v. 2. Abraham reagerar genast, springer dem till mötes och bugar sig (hebr. *wayishtahu*) mot marken. Men reaktionen är inte den vördnad och häpnad inför teofani som vi ser i 17:3, 17.¹⁷ I 18:2 är det ett annat hebreiskt ord som används, som uttrycker i detta sociala sammanhang Abrahams respekt och gästfrihet för besökare.¹⁸ Hans agerande tyder på att han ännu inte inser vilka gästerna är,¹⁹ vilket först klarnar när de frågar efter Sara (v. 9), förkunnar hennes kommande moderskap (v. 10) och berättarens signal till läsaren med bruket av gudsnamnet JHWH (v. 13).²⁰ Abraham förblir tyst efter detta – en talande tystnad som antyder att han nu inte ifrågasätter löftet. Fokuset flyttas då till Saras reaktion (vv. 11–15). Hon har sannolikt hört om löftet från Abraham, men reagerar i det tysta bakom tältduken med ett misstroget skratt (hebr. *watitsḥaq*, vv. 12–13). Denna reaktion kommer att stå i kontrast till vad som ska utspelas ett år senare. När Herren frågar varför hon skrattade, förnekar hon det av rädsla, men han svarar: "du skrattade" (hebr. *tsaḥaqte*). Saras reaktion är återigen ett exempel på den mänskliga tendensen att skratta åt det orimliga – men i berättelsen markerar det också en vändpunkt: från tvivel till tro, från komplikation

¹⁷ Det är berättaren i berättelsen, det vill säga berättarperspektivet, som använder sig av Herrens namn JHWH. Abraham själv känner inte till detta gudsnamn. Därför måste Abrahams reaktion avgöra vem han tror sig möta. Hans reaktion i 1 Mos 18 är olik den i 1 Mos 17, där han prostreter sig. I 1 Mos 18 kommer Abraham snabbt i gång med sin gästfrihet mot vad han initialt uppfattar som förbipasserande besökare. När berättarens perspektiv i v. 13 informerar igen (se v. 1) om att det är frågan om en ny teofani ("Men Herren sa till Abraham") blir Abrahams tystnad inför detta talande.

¹⁸ Se Philip J. King och Lawrence E. Stager, *Life in Biblical Israel* (Library of Ancient Israel; Louisville: Westminster John Knox, 2001), 61–62. Visserligen används hebreiskans *wayishtahu* i annan form för att bland annat beskriva tillbedjan, exempelvis 5 Mos 4:19; 2 Mos 20:5; 2 Kung 5:18; Ps 99:9. Men så är inte fallet i 1 Mos 18:2.

¹⁹ Vem de tre personerna är i 1 Mos 18 har utsatts för omfattande tolkningar, både från judiskt och kristet håll. För en översikt, se Bucur, *Scripture*, 44–57. En djupare diskussion vilka de tre besökarna representerar i olika tolkningstraditioner ligger utanför syftet med denna artikel.

²⁰ Detta utvecklas av George Savran, *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative* (LHBOTS, 420; London: T&T Clark, 2005), 47.

till lösning. Sonens framtida namn, Isak/*yitsḥaq* ("han skrattade"), blir ett minnesmärke även över detta ögonblick och löftets uppfyllelse.

Även om Abraham inte svarar på Herrens frågor i 1 Mos 18:13, blir det början på en fortgående relation mellan de två.²¹ När besökarna bryter upp och går mot en utsiktspunkt över Sodom, säger berättaren att "Abraham följde med dem" (v. 16). För löftets skull säger då den som representerar Herren: "Ska jag dölja för Abraham vad jag ämnar göra?" (v. 17). När sedan två av besökarna, som identifieras som änglar i 19:1, går ner till Sodom för att undersöka stadens moraliska tillstånd, blir Abraham kvar med Herren (18:22) och inleder en förhandling om stadens öde. Teofanin i Mamres lund har alltså inte upphört, utan den fortsätter i 1 Mos 18:22–33 med att relationen har fördjupats. Abraham har tidigare både undrat och ifrågasatt, och Gud har uppmanat och lovat, men här utvecklas interaktionen till en konversation – vilket blir tecknet på att Abraham har blivit Guds vän (2 Krön 20:7; Jes 41:8).²² Innan jag lämnar 1 Mos 18 för att gå vidare till 1 Mos 21, visar avslutningsversen i episoden om komplikationen i Gerar i kapitel 20 att Gud är i kontroll och beskyddar sitt löfte: "Herren hade nämligen gjort alla kvinnor i Avimeleks hus ofruktsamma för Saras, Abrahams hustrus, skull" (20:18).

UPPLÖSNING OCH FORTSÄTTNING

I 1 Mos 21 har vi nått fram till lösningen på berättelsens huvudkomplikation som vi har följt sedan kap 12, där Saras skeptiska skratt i 18:12–15 byts ut mot ett förvånat skratt och glädje när löftet om en son infrias. Det berättas däremot inget om Abrahams reaktion, utöver att han namnger sin son i enlighet med Guds befallning (21:3, se 17:19). Abraham har varit tyst om löftet sedan 1 Mos 18:13 – i stället låter berättelsen hans handlingar tala igen. Pojkens namn blir som sagt Isak (*yitsḥaq*) från det heb-

²¹ Enligt Savran är det mänskliga gensvaret på teofani det mest komplexa och varierande komponenten i en typisk teofaniscen. Han menar att i de flesta fall inleder det en "ongoing relationship between the two" (Savran, *Encountering*, 90). Denna iakttagelse verkar stämma bra med vad som sker i 1 Mos 18.

²² I Jak 2:21–23 kopplas vänskapen även till *akedab*.

reiska grundordet *tsḥq* ("skratta"), en påminnelse om deras växlande resa mot målet. Abrahams tystnad i berättelsen kan därför uppfattas som ett uttryck för reflektion och inre insikt som inte längre behöver verbal försäkras. Det kan också vara tecken på ödmjukhet efter att han periodvis betvivlat Guds förmåga att uppfylla löftet. Att han följer Guds instruktioner och namnger sin son Isak visar ändå att han deltar i glädjen, då Sara säger: "Det Gud har gjort får mig att skratta (hebr. *tseḥaq*), och alla som hör det måste skratta med mig (hebr. *yitsḥaq li*)" (21:6). Detta står i ironisk kontrast till skratten i 1 Mos 17:17 (*yitsḥaq*) och 18:12–13 (*titsḥaq*) när de inte längre trodde att tiden var på deras sida för att bli föräldrar. Saras poetiska uttryck av glädje i 21:6 blir särskilt vackert i v. 7, där hennes ord liknar en sång som uttrycker hennes förundran och välbehag över att ha blivit mamma.²³ Skrattet, oavsett om det har sin grund i osäkerhet, misstro, subtilt ifrågasättande och självtvivel eller när det övergår i positiv glädje, gemenskap och välbefinnande, fungerar som en central markör på gudomlig trofasthet i Abrahamscykelns narrativa progression.

Den del av berättelsen om Abraham som har analyserats ovan har via existentiella kriser strävat mot ögonblicket när skratt och glädje över Isaks ankomst tagit över. Spänningen mellan löfte och prövning framställs som en del av Guds vilja, men för åtminstone en stund verkar orsaken till glädjen ha stärkt de sociala banden i Abrahams hushåll. Att det är just glädjen som berättelsen landar i blir betydelsefullt också för vår förståelse av Joh 8:56, innan den fortsätter med en andra del, som i en filmserie. För när nu Abraham har fått sin sanna fysiska avkomma, inträffar nya komplikationer i berättelsen med lösningar som bör ha gett upphov till nytt jubel även om berättelsen håller inne med sådan information. Det handlar om den så kallade *akedah* – bindandet av Isak – i 1 Mos 22,²⁴ där Gud verkar vilja ödelägga sitt eget löfte till Abraham.²⁵ Sammanfattningsvis är berättelsens

²³ Nahum M. Sarna, *Genesis* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia: JPS, 1989), 146.

²⁴ Se 1 Mos 22:9, "och han band Isak, sin son" (hebr. *beno 'et yistḥaq waya'aqod*).

²⁵ För en djupare teologisk studie av *akedah* rekommenderas Jon D. Levenson, *Inheriting Abraham: The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2012), 66–112; J. Richard Middleton, *Abraham's Silence: The Binding of Isaac, the Suffering of Job, and How to Talk Back to God* (Grand Rapids: Baker Academic, 2021).

budskap ofta mer implicit än explicit. Den förklarar inte sin intention genom raka teologiska utläggningar; i stället får läsaren själv tolka och tillämpa det i sin egen kontext. Den teologiska innebörden sitter i relationen mellan Guds handlande och Abraham och Saras gensvar, samt i det sociala sammanhanget där oro vänds till glädje. Berättelsen vill visa hur och varför Gud valde att verka genom ett halvnomadiskt hushåll lett av ett åldrande och självtvivlande par, snarare än genom en mäktig politisk makt. Skälet till denna omvända värderingsyn,²⁶ där Gud väljer det oväntade, verkar vara att det inte ska råda någon tvekan för troende genom tiderna om vem som förtjänar äran för berättelsens utgång – och vem som i fortsättning också styr och ställer när den bibliska frälsningshistorien sätts på prov.

ABRAHAM OCH SARAS UPPLEVELSE AV TEOFANI ENLIGT GAMLA TESTAMENTET

I och med berättelsens upplösning i 1 Mos 21 integreras skratt och glädje i Guds frälsningshistoria, särskilt vad gäller Guds förmåga att uppfylla sina löften – något som Jesus ord i Joh 8:56 är ett tecken på. Men innan vi kommer dit: Hur kommer detta till uttryck i Gamla testamentet? Förutom i 1 Mos nämns Abraham cirka 40 gånger i resten av Gamla testamentet, oftast som en identifierande referens ("Abrahams Gud") eller i samband med det förbund Gud slöt med honom.²⁷ Endast ett fåtal texter utanför 1 Mos anspelar direkt på berättelsen (Jos 24:2; Neh 9:7)²⁸ och

²⁶ Se Sigurd Grindheim, *The Crux of Election: Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel* (WUNT II, 202; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 7–34.

²⁷ Om Abraham i Gamla testamentet, se även Thomas Römer, "Abraham Traditions in the Hebrew Bible Outside the Book of Genesis", i *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, redigerad av Craig A. Evans, Joel N. Lohr och David L. Petersen (VTSup, 152; Leiden: Brill, 2012), 159–180; Zanne Domoney-Lyttle, "Abraham in the Hebrew Bible", i *Abraham in Jewish and Early Christian Literature*, redigerad av Sean A. Adams och Zanne Domoney-Lyttle (LSTS, 93; London: Bloomsbury T&T Clark, 2019), 9–27.

²⁸ Se särskilt Neh 9:7, som antyder den betydelse som Abraham hade för de återvändande judarna efter exilen i Babylon, H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah* (WBC, 16; Waco: Word, 1985), 313.

inga passager hänvisar explicit till Abrahams och Saras teofaniska upplevelser – förutom 2 Mos 6:3, där Gud säger att han "visade" (hebr. *wa'era*) sig för Abraham. Implicit förhåller det sig dock lite annorlunda. Ps 126:2 beskriver exempelvis hur Israels folk jublar vid befrielsen från den babyloniska fångenskapen. Särskilt med tanke på psalmens välsignelsetema,²⁹ innehåller den tydliga beröringspunkter med Guds trofasthet mot Abraham och Sara i deras befrielse från barnlöshet. Vidare nämns Abraham fyra gånger i Jesajaboken, både i dess hebreiska (MT) och grekiska (LXX) versioner, varav ett av ställena även inkluderar Sara (Jes 29:22; 41:8; 51:2; 63:16).³⁰ I denna artikel är det endast den första och tredje hänvisningen till Abraham som är relevanta, då de övriga två inte anknyter till händelser som kan associeras med teofani i berättelsen.³¹

HOPP OM FÖRNYAD GLÄDJE: JESAJA 29:22

Den första texten, Jes 29:22, ingår i ett sammanhang som sträcker sig från kapitel 28 till 33 och rymmer sex domsorakel som börjar med var sitt "ve". Jes 29:22 tillhör det tredje ve-ropet (29:15–24) mot Israel, men avslutas med ett budskap om förvandling och rättvisa (29:17–21). Med det assyriska erövringshotet i bakgrunden och det eskatologiska hoppet i fokus säger Herren i 29:22, "till Jakobs hus, han som befriade Abraham: nu ska inte Jakob längre skämmas, hans ansikte ska inte längre blekna". I den masoretiska texten (MT) ligger betoningen på Jakob, Israels stamfader, som nämns tre gånger i vv. 22–24, medan Abraham endast omnämns en gång. Trots det lyfter profeten fram att Herren befriade (hebr.

²⁹ W. Dennis Tucker, *Constructing and Deconstructing Power in Psalms 107–150* (AIL, 19; Atlanta: SBL, 2014), 154.

³⁰ Notera att i Targum Jonathan förekommer Abraham 13 gånger i 10 passager i Jesaja: 5:1; 10:32; 29:22; 41:2; 8; 43:12; 46:11; 48:15; 51:2; 63:16.

³¹ För en mer detaljerad exegetisk analys av omnämnandet av Abraham i Jesaja, se Stefan Green, "Abrahamic Tradition in the Book of Isaiah: Its Inner-Biblical Exegetical Development of Universalism and Particularism", i *Between Universalism and Particularism: The Reception of Noah, Abraham and Jacob Stories*, redigerad av idem och Antti Laato (STCA, 12; Leiden: Brill, 2025), 15–55; Klaus R. Baltzer, "Abraham in the Patriarchal Texts of the Book of Genesis and the Reception of this Tradition in the Book of Isaiah", i *The Reception and Remembrance of Abraham*, redigerad av Pernille Carstens och Niels Peter Lemche (PHSC, 13; Piscataway: Gorgias, 2011), 77–86.

padab) Abraham för Jakobs hus skull. Abrahams befrielse blir således grunden för Herrens räddning av Jakob och markerar Israels övergång till en ny era med en förnyad förbundsrelation (29:17–21).

Sammanfattningsvis är det framför allt från barnlösheten som Abraham befrias, det som är komplikationen i berättelsen i Första Moseboken, vilket enligt Jesaja möjliggör Israels framtid.³² Detta skapar en implicit koppling till grundtemat i 1 Mos 12–21, patriarkparets utdragna väntan och deras oro och skam över att inte få ättlingar. Med andra ord förmedlar Jes 29:22 ett hoppets budskap: Abrahams Befriare och Löftesgivare ska återigen rädda Israels framtid – denna gång från skammen och oron över att upphöra som ett utvalt folk. En implicit koppling till berättelsen i Första Moseboken framträder också i att Jakob inte längre ska ”skämmas” eller ”blekna” inför en osäker framtid, eftersom folket i stället förväntas reagera med stolthet och livfullhet när löftet uppfylls (se vv. 17–21). Liksom Abraham och Sara strålade när de fick Isak, förkunnar Jes 29:22 att Jakobs hus återigen ska få skäl att glädjas, då deras självsäkerhet har återupprättats.

SARAS/SIONS GLÄDJE: JESAJA 51:1–3

Vad gäller Jes 51:2, är kapitlets genomgående tema ”tröst” för Guds folk och Sion. I detta sammanhang beskrivs Abraham som ”klippan” (hebr. *tsur*) och Sara som ”schaktet/stenbrottet” (hebr. *maqqevet bor*) varifrån deras avkomma har hämtats (51:1–2). Det nämns inte direkt, men det sistnämnda kan syfta på Saras livsmoder. Med andra ord förmedlar dessa verser, genom en emblematiske parallellism (”Se på ...”) temat om befrielse och avkomma med anspelning på berättelsen om Abraham. Substantivet *tsur* (”klippa”) används även i Jes 26:4b, i en eskatologisk segersång: ”för i Herren Gud *har du* en evig klippa”, vilket ska påminna om hoppet

³² I kommentarer diskuteras det vad Gud befriade Abraham från och för vad (till exempel i Brevard S. Childs, *Isaiah* [OTL; Louisville: Westminster John, 2001], 220; John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1–39* [NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1986], 540). Jag har landat i tolkningen att det framför allt måste anspela på den barnlöshet som förföljde Abraham och Sara fram till hög ålder.

(v. 4a). Budskapet i Jes 51:1–2 kompletterar detta, då de tillsammans identifierar vem och vad klippan symboliserar – Guds bestående löfte till Abraham.³³ Jes 51:1–2 illustrerar den mödosamma väg som ledde fram till Isaks födelse – huggandet ur klippan och grävandet ur schaktet på en ofruktbar plats – samt att folket ska söka Abrahams tro, genom vilket han befriades, så att de liksom han kan bli "många" (v. 2). Participen i v. 1, "ni som strävar (hebr. *rodfe*) efter rättfärdighet, ni som söker (hebr. *mevaqshe*) Herren", beskriver en konstant uppriktig orientering mot Herren. Tillsammans med v. 2 signalerar det berättelsen i Första Mosebokens komplikation och dess lösning, då v. 3 sedan anspelar på Saras glädje vid Isaks födelse: "Fröjd och glädje ska finnas i henne [Sion], tacksägelse och ljudet av sång". Budskapet blir att den tröst och glädje som Sara (och implicit Abraham) upplevde genom sin avkomma motsvarar den tröst som Gud kommer att ge Sion och hennes ödelagda land efter den babyloniska exilen.

Sara själv blir en modell för Jesajabokens bildspråk om moder Sion/Jerusalem. Sion påminner i hög grad om matriarken, då hon beskrivs som ofruktbar men genom Guds hjälp blir en sann moder igen. Hennes inferilitet betonar behovet av räddning, då hennes land har blivit obrukbart, hennes böner inte tycks nå fram och hon är en övergiven kvinna (1:7–15).³⁴ I en senare del av profetboken vänder det för moder Sion, då hon blir positivt överraskad av att hennes barn återvänder från exilen trots hennes ofruktbarhet (49:20–23). Denna efterlängtnade befrielse ska komma med stor och oändlig glädje (51:11; 52:1–2), då hennes Befriare genom ett mirakel gör henne fertil igen (54:1–8, 13).³⁵ "Jubla, du ofrukt-

³³ Se Antti Laato, *Message and Composition of the Book of Isaiah: An Interpretation in the Light of Jewish Reception History* (DCLS, 46; Berlin: de Gruyter, 2022), 107, som noterar att de eskatologiska tacksägelsehymnerna i Jes 12 och 24–27 är viktiga länkar till hymnerna i Jes 40–66. Se även Jes 30:29; 44:8; 5 Mos 32: 4, 18.

³⁴ Jesaja beskriver henne till och med som en hora (1:21–23), men som sagt – allt negativt som profeten säger om Sion stämmer inte med det som berättelsen i Första Moseboken väljer att berätta om Sara. Intressant nog skildrar Anita Goldman matriarken som en tempelprostituerad i Ur, i sin roman *Den sista kvinnan från Ur* (Stockholm: Litteraturfrämjandet, 1988).

³⁵ Se också A. Chris Franke, "Like a Mother I Have Comforted You": The Function of Figurative

samma, som aldrig har fått barn, brist ut i jubelrop, du som aldrig har fött!”. Liksom Saras sorg byttes ut mot skratt och glädje när hon mot förmodan blev gravid och födde Isak, skapar Jesajaboken samma bild av det krisande, övergivna Sion, som får löftet att återigen uppleva glädje att bli moder till Guds folk. Möjligen finns en ännu starkare implicit koppling till Saras glädje i Jes 66:7–14a, där ett nytt Sion i en eskatologisk vision befrias och blir fruktsamt för alla folk. Den specifika intertextuella relationen synliggörs genom att bilden av Sara som ett stenbrott i Jes 51:1–2 återspeglas i Jes 66:7–8, där det anspelas på Isaks födelse. Jag har exegetiskt analyserat denna interna textuella relation på annat håll,³⁶ men relevant för denna diskussion är kopplingen mellan Jes 66 och 51:1–3, där uppmaningen lyder: ”Gläd er med Jerusalem!” (66:10).³⁷ Denna uppmaning följer direkt efter anspelningen på Isaks födelse och Gud som barnmorska (vv. 7–9). I Jes 66:7–9 fungerar alltså Gud som barnmorska för Zion när hon ska föda en son (v. 7), en födelse som sedan expanderar till ett ”land” och ett ”folk” (v. 8), där alla identifieras som ”hennes barn” (v. 8). Reaktionen på detta mirakel – ”Vem har hört något sådant, vem har sett något liknande?” (v. 8a) – är en kollektiv glädje och jubel (v. 10), likt reaktionen när löftesbarnet föddes 1 Mos 21. Det fortsatta berättelsen i Gamla testamentet beskriver sedan hur denne pojke blev ett folk och intog ett land.

Enligt Ulrich Berges är det enbart i Jesaja och Psaltaren som de fattiga och nedtyngda synliggörs som en särskild grupp och blir föremål för

Language in Isaiah 1:7–26 and 66:7–14”, i *The Desert Will Bloom: Poetic Visions in Isaiah*, redigerad av A. Joseph Everson och Hyun Chul Paul Kim (AIL, 4; Atlanta: SBL, 2009), 44–45; John J. Schmitt, ”The Motherhood of God and Zion as Mother”, *RB* 92/4 (1985), 560–563.

³⁶ Stefan Green, ”Zion as a Mother in the Restored Relationship between God and God’s People: A Study of Isaiah 66:7–14a”, i *God and Humans in the Hebrew Bible and Beyond: A Festschrift for Lennart Boström on his 67th Birthday*, redigerad av David Willgren (HBM, 85; Sheffield: Sheffield Phoenix, 2019), 272–274, och idem, ”Abrahamic Tradition”, 43–45.

³⁷ ”Gläd er (hebr. *simḥu*) med Jerusalem, fröjda er (hebr. *wegilu*) med henne, ... Jubla högt med henne (hebr. *sisu ’itab masos*)” i Jes 66:10 och ”Fröjd (hebr. *sason*) och glädje (hebr. *wesimḥab*) ska finnas i henne, ...” i Jes 51:3b. Sedan har vi också temat ”tröst” (hebr. *naḥam*) i Jes 66:11, 13 och 51:3, som också kan associeras med Saras och Abrahams förmodade upplevelser i berättelsen om Isaks födelse.

Guds löfte om befrielse och en viloplats, där de ska sjunga en ny glädjesång till Herren på berget Sion/Jerusalem (Jes 42:10).³⁸ Bilden av denna nedtyngdhet passar in på Abrahams och Saras situation i berättelsen, vilken förvandlas till glädje och skratt. Även *akedah* i 1 Mos 22 måste som sagt ha slutat i en obeskrivlig lättnad, efter att Gud förde Abraham och Isak upp på Moria berg – en plats som i senare tradition förknippas med just Jerusalem och Sion (2 Krön 3:1). Abraham/Sara och Sion hör således samman i det bibliska berättelsen genom dess komplikationer och lösningar. I Jesaja karaktäriseras de räddade av glädje när de återvänder från exilen till ett jublande Sion (Jes 12:6; 42:11; 43:14; 44:23; 48:20; 49:13; 51:11; 52:8, 9; 54:1; 55:12; 65:14; 66:14a). Deras glädje beskrivs, liksom i patriarkfamiljens fall, som en reaktion på befrielsen – först i samband med ett förnyat efterexiliskt Sion/Jerusalem (35:10; 51:11; 55:12) och senare i ett eskatologiskt Sion/Jerusalem (65:17–19; 66:10), där "gråt eller klagan" inte längre hörs. Så när Jes 54:1 uppmanar den "ofruktsamma" (hebr. *'aqarah*) Sion att "jubla" placeras hon in i narrativen om Israels matriarker, som inleds med Sara.³⁹

ABRAHAMS UPPLEVELSE AV TEOFANI ENLIGT TIDIG JUDISK LITTERATUR

Abraham fortsätter att vara en återkommande gestalt i den tidiga judiska litteraturen, och traditioner utvecklades kring hans person och betydelse.⁴⁰ Har då skrattet och glädjen en plats även i de skrifter som tillkom under andra templets tid – och kan detta i så fall bidra till att förklara den kristna tolkningstraditionen i Joh 8:56?

³⁸ Ulrich Berges, "Sing to the LORD a New Song": The Tradents of the Book of Isaiah and the Psalter", i *The History of Isaiah: The Formation of the Book and Its Presentation of the Past*, redigerad av Jacob Stromberg och J. Todd Hibbard (FAT, 150; Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 223.

³⁹ Se även Berges, "Sing", 233–234.

⁴⁰ Se exempelvis Ronald S. Hendel, *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Levenson, *Inheriting Abraham*; Sean A. Adams and Zanne Domoney-Lyttle, red., *Abraham in Jewish and Early Christian Literature* (LSTS, 93; London: Bloomsbury T&T Clark, 2019).

ABRAHAM'S UPPLEVELSER I APOKRYFERNA

I de gammaltestamentliga apokryferna omnämns patriarken Abraham åtta gånger, utspridda över samlingens böcker. Däremot omnämns matriarken Sara inte alls. Trots att dessa skiftande skrifter uppvisar ett fortsatt intresse för Abraham, refererar inga textsammanhang specifikt till hans upplevelser av teofani eller anspelar på dem. I stället fokuserar de på motiv från framför allt 1 Mos 15 och 22, såsom arvet av landet och *akedah*.⁴¹ Den passage som kommer närmast en av teofanihändelserna i 1 Mos 12–21 återfinns i Syr 44:19–22, i bokens andra del (kap 44–50) där Israels historiska gestalter lyfts fram. Texten anspelar på flera avsnitt i Första Moseboken, men inledningsfrasen hänvisar specifikt till 1 Mos 17:4 och det som följer med orden: ”Abraham blev den store fadern för många folk”. Isaks betydelse för Abraham betonas i textens avslutande vers, vilket skulle kunna antyda den lättnad och glädje som sonen innebar för honom: ”För sin far Abrahams skull fick också Isak samma löfte” (v. 22). Den sista raden i v. 20 hänvisar till det som följde efter Isaks födelse och uppväxt, det vill säga akeda. För övrigt ligger det apokryfiska intresset för Abraham inte i hans personliga upplevelse av relationen med Gud, utan som en trosförebild på tillit och trofasthet.

ABRAHAM'S UPPLEVELSER I PSEUDEPIGRAFERNA

En annan grupp av tidig judisk litteratur, de gammaltestamentliga Pseudepigraferna,⁴² uppvisar ett mycket större intresse än apokryferna för Abrahams reaktion i berättelsen i Första Moseboken när Gud uppenbarar sig för honom genom teofani. En enkel sökning på Abraham i Pseudepi-

⁴¹ För en detaljerad översikt, se Géza G. Xeravits, ”Abraham in the Old Testament Apocrypha”, i *Abraham in Jewish and Early Christian Literature*, redigerad av Sean A. Adams and Zanne Domoney-Lyttle (LSTS, 93; London: Bloomsbury T&T Clark, 2019), 29–40.

⁴² Termen *pseudepigrafisk* kommer från grekiskan och betyder ”felaktigt tillskriven skrift”. För en introduktion, se till exempel Daniel M. Gurtner, *Introducing the Pseudepigrapha of Second Temple Judaism: Message, Context, and Significance* (Grand Rapids: Baker Academic, 2020). Till skillnad från apokryferna, som ofta är didaktiska och vill bevara den auktoritativa bibliska traditionen, är de gammaltestamentliga pseudepigraferna mer spekulativa och utvidgar ofta bibliska berättelser med nya detaljer och perspektiv.

graferna ger hela 502 träffar, spridda över texter som skildrar hans liv från ungdomsåren till livet efter döden där han framträder som en medlare och förebild för sin gudomligt utvalda avkomma. I denna roll blir han Guds definitiva vän och den mest framstående patriarken i Israels historia, med titeln "fädernas fader".⁴³ I min analys hur berättelsen i Första Moseboken om Abraham används i pseudepigraferna, koncentrerar jag mig till Jubileerboken och Abrahams Uppenbarelse, som är de två böcker som främst lyfter fram patriarkens reaktioner. Jag börjar med Jubileerboken, som James L. Kugel, beskriver som en av de mest betydelsefulla och inflytelserika judiska skrifter från sista århundradet f.Kr.⁴⁴ Boken återberättar stora delar av 1 Mos och 2 Mos 1–24, men betraktas som ett klassiskt exempel på *rewritten scripture*, där det bibliska berättelsen har omarbetats och berikats med nytt material.⁴⁵ Förutom detta präglas boken av en strikt tolkning av Moses lag och ett kronologiskt ramverk baserat på jubelårscykler där ett jubelår är en period på 49 år.

ABRAHAMSKRATT I JUBILEERBOKEN

Jubileerbokens skildring av Abraham inleds i det trettiofemte jubelåret (Jub 11:1), räknat från skapelsens begynnelse, och hans livslängd anges till tre jubelår och fyra veckor (23:10), vilket motsvarar 175 år (jfr 1 Mos 25:7). Vad gäller Abrahams reaktioner fyller Jubileerboken ut där berätt-

⁴³ För en översikt om Abraham i den Pseudepigrafiska litteraturen, se Jared W. Ludlow, "Abraham in the Old Testament Pseudepigrapha: Friend of God and Father of Fathers", i *Abraham in Jewish and Early Christian Literature*, redigerad av Sean A. Adams och Zanne Domoney-Lyttle (LSTS; London: Bloomsbury T&T Clark, 2019), 41–58.

⁴⁴ James L. Kugel, "Jubilees", i *Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, redigerad av Louis H. Feldman, James L. Kugel och Lawrence H. Schiffman (Philadelphia: JPS, 2013), 272.

⁴⁵ För ett studium om Abraham i Jubileerboken som "rewritten", se Jacques van Ruiten, *Abraham in the Book of Jubilees: The Rewriting of Genesis 11:26–25:10 in the Book of Jubilees 11:14–23:8* (JSJSup, 161; Leiden: Brill, 2012); jfr James L. Kugel, *A Walk Through Jubilees: Studies in the Book of Jubilees and the World of its Creation* (JSJSup, 156; Leiden: Brill, 2012); Topias K. E. Tanskanen, *Jacob, the Torah, and the Abrahamic Promise: Studies on the Use and Interpretation of the Jacob Story in the Book of Jubilees* (Åbo: Åbo Akademi University, 2023), 152–160, även om den sistnämnda fokuserar på patriarken Jakob.

telsen i Första Moseboken är tyst. Mellan 1 Mos 15 och 16 passerar exempelvis tio år utan kommentar från berättaren. I Jubileerboken däremot får vi en inblick i Abrahams reaktion efter 1 Mos 15: Efter att Herrens ord kommit till honom i en dröm (Jub 14:1–15) och ett förbund upprättats (14:17–20), står det att ”Abram glädde sig och berättade om allt för Saraj, hans fru” (14:21).⁴⁶ Detta följs av en mycket komprimerad återgivning av 1 Mos 16 – om Saraj, slavinna Hagar och Ismaels födelse – där all känslouttryck är borttagen.⁴⁷ I 1 Mos 17 skrattar Abraham när Gud tillkännager att Sara ska föda en son vid 90-års ålder. I Jub 15:17 sker dock en omtolkning: I stället för att skratta står det att Abraham ”glädde sig och begrundade i sitt hjärta” huruvida det verkligen var möjligt att han och Sara skulle få barn vid sin höga ålder.⁴⁸ Reaktionen är fortfarande förvåning, men i positiv bemärkelse.

Jubileerboken framställer därmed Abraham i en mer vördnadsfull och glädjefylld hållning än vad berättelsen i Första Moseboken antyder.⁴⁹ Den glädje som Isaks födelse innebär i 1 Mos 21 återges inte i Jubileerboken, men en ny teofani tillförs i Jub 16:16–19, där änglarna från 1 Mos 18 återvänder under Saras sjunde graviditetsmånad.⁵⁰ Syftet är att bekräfta Guds plan med barnet, och texten beskriver hur ”de båda glädde sig storligen” (v. 19). Som gensvar bygger Abraham ”ett altare där [i Beer-Sheba] till Herren, som befriade honom [från barnlöshet] och som fick honom att glädjas i det land där han vistades som främling” (v. 20).⁵¹ I glädje firar han även lövhyddohögtiden (*Sukkot*) innan den instiftas i Moses lag (vv. 20–31). I 1 Mos 22 visar Abraham inga känslomässiga reaktioner i sam-

⁴⁶ Alla svenska översättningar av pseudepigrafiska texter är egna översättningar från Feldman, Kugel och Schiffman, *Outside*.

⁴⁷ För en analys av hela sammanhanget och jämförelse mellan Jub 14 och 1 Mos 15–16, se Tanskanen, *Jacob*, 152–160, och James C. VanderKam, *Jubilees 1–21: A Commentary on the Book of Jubilees 1* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2018), 502–505.

⁴⁸ Jfr 1 Mos 17:17 i Targum Onkelos, där samma omtolkning sker som i Jub 15:17.

⁴⁹ För mer textanalys, se Tanskanen, *Jacob*, 164, och VanderKam, *Jubilees*, 516–517.

⁵⁰ Författaren till Jubileerboken försöker antagligen fylla ut med information om ytterligare besök som antyds i 1 Mos 18:10, 14. Se även Kugel, ”Jubilees”, 351–352.

⁵¹ Se även Jub 17:1–3 (jfr 22:1, 26) angående festmåltiden vid Isaks avvänjning där Abraham fortsätter att glädjas och välsigna Herren för att han hade blivit far.

band med *akedah*, medan Jub 18:17–19 avslutar berättelsen med glädje och fest (en föregångare till påskan) över att Isak räddats (v. 18). Sammantaget speglar Jubileerboken en tolkningstradition där Abrahams glädje lyfts fram och omformuleras. Han är dock inte ensam – även Isak och Jakob beskrivs i boken som fyllda av glädje i samband med förbunds-händelser.

UPPMANING TILL JUBEL I ABRAHAMS UPPENBARELSE

Abrahams uppenbarelse är en judisk apokalyptisk skrift, daterad till perioden efter förstörelsen av det andra templet i Jerusalem 70 e.Kr., troligen mellan detta avgörande datum och ca 150 e.Kr.⁵² Texten liknar Daniels bok i Gamla testamentet genom sin blandning av genrer. Som berättelse i sin helhet består den första delen av en förhistoria om Abrahams ungdomsår fram till hans uppbrott från sin fars avguderi, vilket sker när Gud straffar Tera och hans avgudadyrkan med eld från himlen (kap. 1–8). I den andra delen övergår texten till en apokalyptisk vision med fokus på kulten/templet, kosmiska mysterier och mänsklighetens öde i relation till synd/avguderi (kap 9–32). Denna del är sammanvävd med en utvidgad version av Abrahams förbund med Gud i 1 Mos 15 (Abrahams offer) och innehåller en trolig anspelning på 1 Mos 22, där offret förläggs på ett högt berg.⁵³ När Abraham endast hör Guds röst ge instruktioner till offret (Ab Upp 9), grips han av skräck och faller orkeslös till marken (10:1–2). Gud sänder då ängeln Yahoel (en kombination av Guds namn) som medlare i mänsklig gestalt för att styrka och välsigna honom i Guds namn (10:3–11). Yahoels uppgift är att välsigna patriarken och det land som Gud förberett för honom, och han uppmanar honom därför: "Res dig, Abraham, gå modigt fram, var mycket glad och jubla!" (v. 15). Uppmaningen gäller dels att Abraham ska fullfölja offret, men också hans förväntad glädje över den ättling som ska komma (v. 16). När skymningen faller (jfr 1 Mos 15:12) färdas Abraham och ängeln upp till eldens yttersta gräns, där han

⁵² Gurtner, *Pseudepigrapha*, 116.

⁵³ John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (3:e utg.; Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 280–289.

får se Gehenna (Ab Upp 15). Trots att han känner sig svag uppmanas han att hålla ut, då den Evige är på väg och ängeln ska styrka honom (16:1–4). När Guds förtärande närvaro manifesteras som ett överjordiskt ljud (17:1), böjer sig både ängeln och Abraham i tillbedjan: ”Och jag ville falla till marken på ansiktet” (17:2–3; jfr 1 Mos 17:3).

Abrahams vördnadsfulla reaktion i Ab Upp 17 inför denna teofaniliknande manifestation, liksom i Ab Upp 10, är hämtad från berättelsen i Första Moseboken, men som i Jubileerboken kompletteras den med glädje eller en uppmaning att fröjda sig över löftet om en kommande ättling. Abrahams reaktion på teofani i den tidiga judiska litteraturen utanför Första Moseboken och Gamla testamentet kan sammanfattas med en passage ur Levis testamente, som ingår i De tolv patriarkernas testamente, en pseudepigrafisk samling dödsbäddstal tillskrivna Jakobs tolv söner. I Levi T 18 står det att även Herren ska glädjas och finna behag i sitt folk för alltid (v. 13). Då, säger Levi, ska även ”Abraham och Isak och Jakob glädjas” (v. 14). Pseudepigraphernas bild av Abraham och de andra präglas av glädje: De fylls av jubel när Guds plan förverkligas. Abrahams roll som Guds vän understryker också att äkta glädje och skratt delas mellan dem som står i sann vänskap.

ABRAHAM'S UPPLEVELSE AV TEOFANI ENLIGT TIDIG KRISTEN LITTERATUR

Vid tiden för den tidiga judeokristna perioden började vissa teofanier i berättelsen om Abraham i Första Moseboken tolkas som kristofanier i Nya testamentet – det vill säga som uppenbarelsen av Kristus i Gamla testamentet. I den fortsatta utvecklingen av den kristna traditionen kom kyrkofäderna att tolka flera av dessa teofanier, särskilt i 1 Mos 18, som manifestationer av hela treenigheten.⁵⁴ Därmed kunde en teofani också

⁵⁴ Se till exempel Augustinus av Hippo (354–430 e.Kr.), *De Trinitate*; Ambrosius av Milano (ca 339–397 e.Kr.), *De Abraham*; Gregorius av Nazianzos (ca 329–390 e.Kr.) teologiska tal. För en diskussion, se Bucur, *Scripture*, 51–70.

förstås som en trinitari. I ljuset av detta utgör Jesus ord i Joh 8:56 ett betydelsefullt exempel på hur teofanihändelser i Första Moseboken tolkats som kristofanier, och hur Abrahams reaktion därpå beskrivs. Som vi har sett har denna tolkning sin bakgrund i judisk tradition vad gäller patriarkens respons, men den återfinns också i den tidiga kristen litteraturen, bland annat hos Justinus Martyrens *Dialog med Tryfon*.

"ER FADER ABRAHAM JUBLADE ...": JOHANNES-EVANGELIET 8:56

Jesus ord i Joh 8:56 är en känd men svårtolkad vers som anspelar på Abrahams reaktion på teofanimanifestationer i berättelsen i Första Moseboken. I den versen säger Jesus: "Er fader Abraham jublade över att han skulle få se min dag. Han fick se den och glädde sig" (8:56). Det finns ingen explicit situation i Första Mosebok som motsvarar Jesus påstående, vilket har resulterat i varierande tolkningar – när jublade och glädde Abraham sig? Jesus delar upp sitt uttalande i två steg: först att Abraham "skulle få se min dag" (gr. *idē tēn hemeran tēn emēn*) och sedan att han "fick se den" (gr. *eiden*). Detta kan kopplas till de tre gånger Gud visade sig (hebr. *yēra'*, MT; gr. *ophthē*, LXX) för Abraham i 1 Mos 12–21 och sedan till 1 Mos 22:4 som säger att "Abraham fick se" (hebr. *wayar'*, MT; gr. *eiden*, LXX). Eftersom 1 Mos 22:4 betonar att Abraham såg på håll platsen för offrandet av Isak, kan det uppfattas som att Abraham fick insikt om något – en lösning? Då det även står att han "fick se" under resans tredje dag har även det gett stöd för en kristologisk tolkning. Efter *akedah* namnger Abraham dessutom platsen för bindandet av Isak till "Herrens ska se" (hebr. *yehwah yir'eh*).⁵⁵ Utifrån vad som hittills har framgått hävdar också traditionen att Abraham "jublade" i 1 Mos 12–21, särskilt vid

⁵⁵ Ordagrann översättning. Dessa och andra iakttagelser i Joh 8:31–59 diskuteras också av Steven A. Hunt, "And the Word Became Flesh – Again? Jesus and Abraham in John 8:31–59", i *Perspectives on Our Father Abraham: Essays in Honor of Marvin R. Wilson*, redigerad av idem (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 81–109, och D. P. Moessner, "'Abraham Saw My Day': Making Greater Sense of John 8:48–59 from the LXX Version than the MT of Genesis 22", i *Die Septuaginta und das frühe Christentum*, redigerad av T. S. Cauley och H. Lichtenberger (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 329–338.

Isaks födelse. Traditionen stödjer även att Abraham ”gladde sig” när han slapp offra Isak (se Jub 18:17–19), vilket troligtvis Jesus anspelar på redan i Joh 8:35–36, med orden ”men sonen stannar för alltid”. Jubileerboken samt Jesaja framstår således som möjliga referenser som Jesus kan ha hänvisat till i 8:56, när han svarar sina motståndare. Några problem kvarstår dock: Jesus ord i Joh 8:56 är för vaga för att kopplas till en specifik passage i Jubileerboken eller någon annan av de skrifter jag har analyserat. Dessutom var Abraham inte ensam om att glädjas över löftets uppfyllelse – även Isak och Jakob uttryckte glädje av samma skäl. Men det är ändå troligt att Jesus hänvisar till en samlad tradition där Abraham glädje lyfts fram och fyller ut det bibliska berättelsen.

Om traditionen som Jesus hänvisar till i Joh 8:56 kan kopplas till den pseudepigrafiska betoningen på patriarkernas glädje, uppstår frågan om fler teman i Johannesevangeliet påminner om idéer i exempelvis Jubileerboken. En sådan tematisk koppling är Jesus deltagande i lövhyddohögtiden (*Sukkot*) enligt Joh 7, strax innan han i kapitel 8 talar om sin relation till Abraham (8:48–59) och säger att patriarken ”jublade över att han skulle få se min dag” (v. 56). På liknande sätt beskriver Jubileerboken hur Abraham gladdes över Isaks födelse (Jub 16:16–19) och därefter i glädje firade en högtid identifierad som *Sukkot* (vv. 20–31, jfr 5 Mos 16:13–15). Dessa strukturella likheter mellan Jub 16 och Joh 7–8, om än i omvänd ordning, kan tyda på att Johannesevangeliets författare anspelar på en tradition lik den som återfinns i Jubileerbokens berättelse om Abraham. Det kan dessutom noteras att både Jubileerboken och Johannesevangeliet artikulerar en gudomlig tidsplan förankrad i skapelsens begynnelse – i Jubileerboken genom 49-årscykler och i Johannesevangeliet genom prologen (Joh 1:1–3). I jämförelse kontrasterar verken också Mose/lagen mot Mose/Jesus (Joh 1:17) och uppvisar apokalyptiska drag.⁵⁶

⁵⁶ Till exempel en tydlig dualism mellan ljus och mörker, gott och ont (jfr Joh 1:5; 12:31), samt en deterministisk syn på Guds plan. Jubileerboken beskriver en förutbestämd värld nedtecknad på ”himlens tavlor” (till exempel Jub 5:13; 15:1–34; 23:14–32; 30:9), medan Johannesevangeliet framhåller att allt sker i enlighet med Guds vilja – inklusive Jesus stund på jorden (till exempel Joh 2:4; 6:38–40; 7:6–8; 12:23).

Flera faktorer tyder på att Jesus uppdelning i Joh 8:56 av Abrahams glädje speglar patriarkens upplevelser av teofani/kristofani både före och efter *akedah* i 1 Mos 22. Den tradition detta baseras på framträder i samtliga texter jag har analyserat, där Abraham flera gånger uttrycker stor glädje över sin son Isak och förbundsloftet. Enligt Jesus i Joh 8:56 förut-såg Abraham den dag då loftet skulle fullbordas – som Jesus dag – vilket blev orsaken till konflikten med hans motståndare i Joh 8:48–59.⁵⁷ Hur Abraham skulle ha anat eller sett denna dag framgår inte av Joh 8:56, men enligt de texter jag har granskat tog han emot synen om en framtid präglad av välsignelser. Oavsett detaljerna identifierar Jesus i Joh 8:56 specifikt Abrahams jubel över förbundsvälsignelsens fullbordan med sin dag. Temat i Johannesevangeliet – att Jesus dag ska orsaka jubel – återkommer även i andra evangelietexter. Ett exempel är Emmausberättelsen i Luk 24, där de två lärjungarna efter sin kristofaniupplevelse säger: "Brann inte våra hjärtan när han [den uppståndne Jesus] talade till oss?" (v. 32).⁵⁸ Samtidigt skildrar evangelierna även den motsatta reaktionen på den stundande befrielsedagen: hur skratt vändes till hån och förlöjligande, när Jesus bespottades av de romerska soldaterna (Mark 15:20). Skratt och jubel – både som positiv och negativ reaktion på teofani/kristofani – utgör därmed återkommande motiv i både den bibliska och utombibliska traditionen.

"GLÄDS TILLSAMMANS ...": DIALOG MED TRYFON 130.2

Att koppla Abrahams gudsmöten och reaktioner till kristofani fortsätter med Justinus Martyren (ca 100–165 e.Kr.), en av kyrkohistoriens första kristna apologeter. Han ägnade sitt skrivande åt att försvara det han uppfattade som den kristna apostoliska tron mot omvärldens invändningar. Debatten om huruvida Jesus Kristus var uppfyllelsen av Gamla testamentets profetiska texter pågick intensivt, både från judisk och hedniskt

⁵⁷ D. A. Carson, *The Gospel According to John* (PNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 357.

⁵⁸ För en analys av Luk 24:13–35 utifrån dess kristofani och dess receptionshistoria, se Bucur, *Scripture*, 6–41.

håll, något som engagerade Justinus i hög grad.⁵⁹ Hans skrift *Dialog med Tryfon*, utformad som ett samtal med juden Tryfon, speglar övertygelsen att den framväxande kristna tron var en uppfyllelse av den judiska profetiska traditionen. Skriften kan också avspegla en inomkristen debatt om Gamla testamentets giltighet för den kristna tron.⁶⁰ I *Dialogen* återkommer Justinus därför ofta till Abraham för att argumentera för den kristna trons legitimitet och identitet.⁶¹ Bland annat hänvisar han till Abrahams gudsmöten i form av teofani för att bevisa Kristus närvaro i Gamla testamentet.

I *Dial.* 56 citerar Justinus 1 Mos 18 (änglarnas besök) och 1 Mos 19 (Sodom och Gomorra) för att bevisa att en andra gudomlig kraft i himlen också är Gud och benämns som Herrens ”ängel”. Tryfon motsätter sig denna tolkning och följer den judiska tolkningstraditionen, där denna gestalt endast uppfattas som en manifestation av Guds närvaro – inte som Gud själv, och därmed inte som en kristen teofani där ängeln identifieras med Kristus. Diskussionen fortsätter genom kapitel 56, där Justinus återkommande hänvisar till 1 Mos 18–19 och även 1 Mos 21:9–12. Tryfon medger att en av änglarna kan vara Gud, men förnekar att en andra gudom existerar. Justinus vidhåller att Skriften visar att den gestalt som uppenbarade sig för Abraham, Jakob och Mose är Gud, men skild från Gud Skaparen i person, dock inte i väsen.⁶² Han hävdar att en av Abra-

⁵⁹ Sara Parvis, ”Justin Martyr and the Apologetic Tradition”, i *Justin Martyr and His Worlds*, redigerad av Sara Parvis och Paul Foster (Minneapolis: Fortress, 2007), 115–127.

⁶⁰ Se vidare W. H. C. Frend, ”The Old Testament in the Age of the Greek Apologists A.D. 130–180”, *SJT* 26/2 (1973), 129–150; Matthijs den Dulk, *Between Jews and Heretics: Refiguring Justin Martyr's Dialogue with Trypho* (RSECW; London: Routledge, 2018).

⁶¹ Antti Laato, ”Abraham in Justin Martyr's Dialogue”, i *Religious Polemics and Encounters in Late Antiquity: Boundaries, Conversions, and Persuasion*, redigerad av Timo Nisula, Anni Maria Laato och Pablo Irizar (STCA, 8; Leiden: Brill, 2021), 1–26 (18), säger också: ”Justin was one important *primus motor* who developed a new salvation historical tendency in Christian theology that Christ revealed himself with the patriarchs and, therefore, the Abrahamic promise must concern Christ and his Church”. För en diskussion om identitet i *Dialogen*, se också Mikael Tellbe, ”Justin Martyr: Christian Identity-Formation in the Second Century CE”, i *Sources of the Christian Self: A Cultural History of Christian Identity*, redigerad av James M. Houston och Jens Zimmermann (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 119–132.

⁶² Justinus formulerar inte en fullt utvecklad treenighetslära, men hans argumentering banar

hams besökare i 1 Mos 18 är både Gud och Herre, utsänd av Gud Fadern för att förstöra Sodom och Gomorra. Denna tolkning upprepar han på flera ställen i *Dialogen*,⁶³ där han identifierar ängeln som Kristus, sänd för att befria dem som tror på honom. 1 Mos 18 är en central text för Justinus, men han verkar trots det inte fästa någon större vikt vid Abrahams personliga reaktion i mötet med Gud, särskilt inte den glädje som receptionshistorien och Joh 8:56 lyfter fram. Fokuset ligger i stället på att bevisa att kristofani ägde rum i Gamla testamentet, i syfte att legitimera den kristna trons anspråk.

Det finns däremot ett ställe i *Dialogen* som kan tyda på att Justinus var medveten om traditionen att Abraham gladde sig efter att Gud hade uppenbarat sig för honom. I *Dial.* 130.2 skriver han:

Genom dessa ord visar han att vi hedningar gläds tillsammans med hans folk, det vill säga Abraham, Isak, Jakob, profeterna, och helt enkelt varje jude som är välbehaglig för Gud.⁶⁴

Innan dess citerar han 5 Mos 32:43 från LXX: "Gläd er, ni himlar, med honom, och låt alla Guds änglar tillbe honom." Justinus fortsätter med ytterligare en fras från samma vers: "Gläd er, ni hedningar, med hans folk, och låt alla Guds änglar bli styrkta i honom" (*Dial.* 130.1). I LXX uppmannas hela kosmos att glädja sig, men i *Dial.* 130.2 betonar Justinus orden: "Gläd er, ni hedningar, med hans folk", för att understryka hur Kristus förenar hedningar och judar i tron. Han menar att uttrycket "med hans folk" omfattar alla judar som behagar Gud, däribland Abraham, och att hednakristna ska jubla tillsammans med honom. När blev Abraham välbehaglig för Gud? I Mos 15:6 blev han rättfärdiggjord genom sin trofasthet, i 1 Mos 18 samtalade han med Herren som en vän, och i 1 Mos

vägen för en sådan teologi genom att han särskiljer Gud Fadern från den Gud som uppenbarar sig i Gamla Testamentet.

⁶³ Förutom 56:1–23, se även 57:1–3; 60:2–5; 75:4; 86:5; 113:4; 114:3; 126:4–5; 127:4; 128:2. Sedan hänvisar också Justinus till hur Gud manifesterar sig för Mose (59:1–3), Josua (61:1) och Sara (84:4).

⁶⁴ Alla mina översättningar av texter i *Dialogen* från grekiska till svenska är influerade av Michael Slusser, red., *St. Justin Martyr: Dialogue with Trypho* (övers. Thomas B. Falls; Selections from the Fathers of the Church, 3; Washington: Catholic University of American Press, 2003), 196.

22:12 bekräftades det att han fruktade Gud (jfr Jak 2:21, 23). Knyter man detta till berättelsen i Första Mosebokens receptions historia – inklusive den nytestamentliga tolkningen i Joh 8:56 – framträder en möjlig tolkningsbakgrund: eftersom Abraham, tillsammans med Isak, Jakob, profeterna och Mose (*Dial.* 130.3–4), såg Jesus dag, kan också hednakristna glädja sig med Guds folk och med hela kosmos. Vad gäller Joh 8:56, har det länge varit en etablerad uppfattning att Johannesevangeliet inte åberopas i Justinus texter, till skillnad från Matteus och Lukas. Denna syn har dock på senare tid utmanats av exempelvis Oskar Skarsaune, som påpekar att Justinus citerar Ps 22 på samma sätt som Johannes gör i passionsberättelsen – på Jesus dag.⁶⁵ Det är alltså möjligt att Justinus trots allt kände till Jesus ord i Joh 8:56, även det inte går att hävda att *Dial.* 130.2 syftar implicit på denna vers. Snarare speglar Justinus uppmaning till glädje en receptions historia som har diskuterats i denna artikel, från berättelsen till Joh 8:56.

AVSLUTNING

Denna artikel har utgått från berättelsen i Första Moseboken om Abraham och Sara, med fokus på patriarkparets reaktioner vid de tillfällen då Gud uppenbarar sig för dem. Den judiska och kristna tolkningstraditionen skiljer sig åt i frågan om det är Gud själv som visar sig, eller om det enbart rör sig om manifestationer av Guds närvaro. Däremot utvecklar båda traditionerna Abrahams förmodade reaktion på liknande sätt – även om det i ett kristet tolkningsperspektiv handlar om gensvar på teofanier, eller snarare kristofanier. I detta judeokristna tolkningssammanhang framträder Abrahams glädjereaktion i Joh 8:56 som särskilt central. För att undersöka detta har jag först analyserat 1 Mos 12–22 som ett narrativ och därefter genomfört en receptions historisk studie med nedslag i Jesaja, den tidiga judiska litteraturen, Nya testamentet och slutligen Justinus *Dialog med Tryfon*.

⁶⁵ Oskar Skarsaune, "Justin and His Bible", i Parvis och Foster, *Justin Martyr*, 53–76.

Min slutsats är att Jesus ord i Joh 8:56 vilar på Abrahams mer implicita än explicita reaktioner enligt 1 Mos, men att versen framför allt speglar en tradition som exempelvis Jubileerboken och Jesaja återger. Verbet "att se/visa" kopplar Joh 8:56 till tre tydliga teofanier i berättelsen i Första Moseboken, medan Abrahams glädjeuttryck återfinns i den övriga litteratur som har analyserats. Därtill delar Jesus utsaga i Joh 8:56 upp Abrahams erfarenhet i två steg – ett före och ett efter *akedah*. För att undersöka om Abrahams reaktion fortsatt spelade en roll i den tidiga kristna litteraturen har jag identifierat vad som kan tolkas som en implicit referens till hans glädje i *Dialogen*. Om denna läsning är korrekt, bekräftar det att även Abrahams emotionella respons integreras i apologetens argumentation för den kristna trons legitimitet och identitet. Studien har därmed visat hur Abrahams reaktioner på teofani har omtolkats och förstärkts genom receptionen i både judiska som kristna texter. Detta öppnar upp för vidare forskning kring hur andra gammaltestamentliga teofanier har tolkats kristologiskt – både i Nya testamentet och i den patristiska litteraturen – och bekräftar att den tidiga judiska och kristna tolkningstraditionen inte utvecklades i isolering, utan ur en gemensam receptionshistorisk kontext.