

# Synden og døden i jødedommen fram mot Paulus<sup>0</sup>

Av Terje Stordalen.

For en norsk bibelleser anno 1986 virker det naturlig at Paulus bruker Gen 2-3 slik han gjør det i Rom 5.12-21 (og 1 Kor 15.20-50). At Eden-fortellingen beskriver hvordan mennesket mistet sitt gudsfellesskap og sitt velsignede liv, har vi lært av hele den kirkelige tradisjon; Pontoppidan, Luther, Thomas, Augustin osv. Derfor – tenker vi – gjorde Paulus ikke noe nytt i forhold til Genesis-teksten, men leste den slik den alltid var lest og opprinnelig ment.

W Bousset var en av de første til å bestride denne kontinuitet mellom Gen 2-3 og Rom 5.12-21. Han hevdet at urmenneske-myten i jødedommen var en ren gnostisk/apokalyptisk størrelse. Adam i Rom 5 hadde kun navnet felles med Adam i Gen 2-3. Følgelig skulle Adam-Kristus-antitesen forstås innenfor rammene av en gnostisk forløsermyte.<sup>1)</sup>

Denne artikkelen skal belyse forholdet mellom Gen 2-3 og Rom 5 ved å undersøke den jødiske kulturs forståelse av synden og døden i tiden etter eksilet. Til slutt skal jeg kommentere noen aspekter på Romerbrevet som gir seg i løpet av disse undersøkelsene.

## I

Nå kan forholdet mellom en senere og en tidligere tekst være av forskjellig art:

1) *Tradisjon.* Denne betegnelsen bør brukes når man mener at den tidlige teksten har hatt kontinuerlig innflytelse i de kretser som produserte den senere tekst. Selvfølgelig kan det oppstå betydnings-forskjvninger. Men det må være et kriterium at begge tekstene står i den samme traderings- og fortolkningsprosess.

2) *Nytolkning* kan man kalle det når en eldre tekst aktualiseres på et senere tidspunkt med en tolkning som ikke tidligere er bevitnet. Den eldre teksten kan ha vært mer eller mindre sentral før nytolkningen finner sted. Det må være et (vanskelig) kriterium at nytolkningen ikke er en urimelig tolkning. Den må ikke primært lese fremmede synspunkter inn i den eldre teksten.

3) *Tilfeldig likhet* kan det hete når en senere tekst har enkelte likheter med en eldre simpelthen fordi de handler om noe av det samme uten at det er noen historisk sammenheng mellom dem.

Jeg skal i det følgende forsøke å argumentere for hvorfor noe i retning av alternativ 2) synes mest sakssvarende for forholdet mellom Gen 2-3 og Rom 5.12-21.

Dersom Rom 5.12-21 står i tradisjonsmessig sammenheng med Gen 2-3, er det i forståelsen av Adam – ikke av Kristus – denne sammenheng finnes. Det som karakteriserer Adam i Rom 5, er at han introduserer synden og døden i verden. Rom 5.12f er en synds- og dødsetiologi, en forklaring på hvordan synden og døden ble til.

Dette er kjernen i Paulus' bruk av Gen 2-3. Skal denne kunne kalles tradisjonell, må man kunne påvise en tilsvarende forståelse av Adam i jødedommen *før* Paulus.

Bousssets viktigste argument for diskontinuitet mellom GTs og jødedommens Adam-tekster, var a) innholdsmessig forskjell og b) jødedommens religionshistoriske bakgrunn. Hans argumenter for dette er ikke lenger aktuelle. Men han gjorde en tilleggsobservasjon som er interessant for oss: Syndefalls-forståelsen i jødedommen har gjennomgått en utvikling: Englefallsmyten i Henoksbøkene og Adams-spekulasjonene i den rabbiniske litteraturen er ifølge Boussset omtrent like gamle (omkring 160 f.Kr.). De antas begge å gå tilbake på utenombibelsk materiale.<sup>2)</sup> Senere har flere forskere registrert at det i jødisk litteratur er forskjellige synds- og dødsetiologier og at englefallsberetningen er eldst.<sup>3)</sup>

Dette at englefallsberetningen er så utbredt og gammel stiller egentlig spørsmålet om kontinuitet mellom Gen 2-3 og Rom 5.12-21 langt skarpere enn Bousssets to hovedargumenter.

Efter at Milik i 1976 offentliggjorde de aramaiske Henoksfragmentene fra Qumran er spørsmålet ytterligere skjerpet. Han gir to helt nye vurderinger av kildematerialer: For det første er de eldste delene av 1 Henoks bok adskillig eldre enn tidligere antatt. Kap 6-11 der englefallsmyten finnes, dateres nå sammen med Den astronomiske bok (kap 72-82) tilbake til senest rundt 250 f.Kr (Ikke lenger sammen med Jubileerboka rundt 160 f.Kr.). For det andre ser Milik disse to tekstene ikke som kvasi-apokalyptiske, men tvertimot som de to poler apokalyptikken har vokst opp rundt.<sup>4)</sup> På den annen side er Fjerde Esdras bok og syriske Baruksapokalyptose åpenbart yngre enn Rometrevet. Det er her de eneste klare og daterbare jødiske utsagn om Adam som syndens og dødens opphav finnes. Dermed er englefalls-etiologien i jødedommen bevitnet 300-350 år tidligere enn etiologien Adams fall.

## II

En nærmere gjennomgang av jødiske synds- og dødsetiologier i tiden før Paulus er på sin plass.

vi støter på umnoenbart på problemer. De tekstene som sier noe om dette, nar svært forskjellige karakter og intensjon. Stundom kan det se ut som om en og samme forfatter(-gruppe) har flere forskjellige synds- og dødsetiologier; bruker GT-tekster som omhandler synden og døden forskjellig. Dette bør antakeligvis forstås ut fra den sentrale posisjon hellig tekst og tradisjon hadde i jødisk bevissthet. I Hedrenes arv fantes all sannhet. Ethvert poeng kunne derfor legitimeres med et sitat eller en fortolkning. Ofte trekkes GT-tekstene langt hinsides det vi oppfatter som en rimelig fortolkning uten at dette aftekerer fortolkeren eller hindrer ham i å bruke samme tekst på en helt annen måte like etterpå. Mens moderne eksegeter søker å tolke teksten i lys av dens egen intensjon, kunne antikken – i kraft av tro på tekstens åpenbaringsdimensjon – la *fortolkerens* situasjon og behov avgjøre hva teksten ble brukt til. Dette gir en assosiasjonsrikdom som vi ikke har.<sup>5)</sup> Corpus Paulinum selv er et godt eksempel: 1 Ef 6.12 ligger englefallsberetningen svært nær. 1 I Tim 2.14 ser det ut til at Eva må bære hele ansvaret, og i Rom 7.19f har man antatt at *jezzar*-etiologien ligger bak. (Til de forskjellige etiologiene se nedenfor.) Ser man nøyere på disse tekstene, blir det klart at bare Rom 5.12-21 står i en kontekst der synden og døden er det tema som behandles. De andre inngår som argumenter for å ta på rustningen, for at kvinnen skal underordne seg osv.

Vi må altså finne steder der hele konteksten viser at synden og døden er tema. Og vi må se bort fra tilfeldig henvisninger der forfatterens hensikt er å belyse andre emner.

Men også der en bok virkelig omhandler synden og døden, kan det hende at forfatteren holder forskjellige etiologier sammen. Det ser ut til at han har forsøkt å forholde seg til det hans samtid ellers «vet» om synden og døden. Denne interaksjonen er en bekræftelse på at forfatterne oppfatter det slik at etiologiene handlet om det samme og derfor burde harmoniseres (evt. kontrasteres). Dette forhold gjør at det i en del bøker kan være vanskelig å avgjøre hvilken etiologi forfatteren holdt for å være viktigst. Likevel gir materialet grunnlag for visse slutninger. For det første finnes det til hver enkelt etiologi belegg som tilstrekkelige til å danne seg et bilde av hva etiologien sier. For det andre er det en tendens til at visse typer litteratur anvender en bestemt etiologi som hovedetiologi. (Dette har å gjøre med at etiologien impliserer en bestemt verdensutsåelse. Mer om dette etter at etiologiene er presentert.) For det tredje er vi mest interessert i dateringene (først og fremst av Adamsetiologien). Materialet er tilstrekkelig på dette punkt. I den følgende fremstillingen har jeg valgt å være litt mer skjematisk enn stoffet selv for å gi leseren et innblikk i ukjent stoff.

### A:

Englefallsberetningen er altså eldst. Kort skissert er innholdet slik: Gudsønnene begjærte menneskedøtrene, fikk barn med dem og lærte kvinnene besvergelser og ond kunnskap. Den onde åpenbaring førte til synd og ugudelighet. Kjempebarra som kvinnene fødte, vendte seg mot menneskene, plaget dem og ble opphav til krig og elendighet på jorda.

Klarest og eldst er myten i Vekterboka (1 Henoksbok 6-36) i kapitlene 6-11. Disse kapitlene dateres altså til ca. 250 f.Kr, men har sannsynligvis en lengre forhistorie. Teksten har et tilknytningspunkt i Gen 6.1-4. Men det er helt klart at også andre impulser ligger bak, sannsynligvis også en del orientalske mytiske elementer.<sup>6)</sup>

Myten er gjengitt og henspillt på i en rekke jødiske tekster, først og fremst tekster innen eller i randen av den apokalyptiske litteraturen. Navnene på englene og hendelsesforløpet varierer noe. Likevel tør man anta at vi her står overfor en og samme myte som er bevitnet gjennom hele perioden fram mot Paulus: Jubileerboka (rundt 164 f.Kr.)<sup>7)</sup> Drømmeboka – 1 Hen 83-90 (ca. 164 f.Kr.<sup>8)</sup>, Jesaja Martyrium (ca. 150-50 f.Kr.<sup>9)</sup>, Tolypatriark-testamentene (eldste deler ca. 100 f.Kr.<sup>10)</sup> og Bildetalene – 1 Hen 37-71 (eldste deler kanskje omkring år 0?)<sup>11)</sup> gir eksempler på englefallsberetningen brukt som etiologi.

B: Som en god nummer to i aldersmessig henseende fungerer tidlig den bibelske skapelsesberetningen som en forklaring på hvor synden og døden kommer fra. Det dreier seg om eksegese av Gen 2.7 i lys av Gen 6.5 og 8.21: Mennesket er skapt av to elementer, jordens støv og Herrens pust, og de korresponderer med det dødelige/syndige og det gode/livskraftige. Det er mennesket generelt, dets konstitusjon, som gjør at det onde er i verden.

En slik tankegang finner vi allerede i GT. Menneskets lodd er å dø og vende tilbake til støvet.<sup>17)</sup> Westermann mener at tanken om at mennesket er begrenset fordi det er skapt av jord finnes allerede i Gen 2.7 og 3.19.<sup>18)</sup> De beleggene som er nevnt fra GT, bør neppe kalles etiologier; det dreier seg mer om en bestemt forståelse av (synden og) døden gitt på en bestemt formel. I forhold til jødedommens strengt forsikelse av (synden og) døden gir det man slått av hvor relativt avslappet GT forholder seg til døden og lidelsen som fenomen. Dette gjelder kanskje ikke i samme grad senere i profetene, salmene og Job. Men nettopp Job, som er mest utførlig, gir ingen forklaring på Jobs lidelse – men derimot en bekræftelse av hans rettferdighet<sup>19)</sup> – og er derfor stadig helt i overensstemmelse med GTs saklige synspunkter.

Mer etiologisk blir det når jødedommen ut fra en beslektet forståelse av samme tekst utvikler *jezer*-teologien. Den går i korhet ut på at mennesket står mellom to livs-drifter, den gode og den onde *jezer*. Det må selv velge mellom dem. Roten i ordet, *jzr*, er det samme som er brukt for menneskets skapelse i Gen 2.7 Og flere steder skinner det tydelig gjennom at de to *jezerim* har vært i verden like fra skapelsen av.

De første ansatser finnes i Jesu Ben Siraks bok (200–175 f.Kr.) (Sir 16.24–18.14 der sentrale belegg til *jezer*-forestillingen og dens tilknytning til Gen 2.7 finnes, omhandler skapelsen og verden som totalitet. Her er utsagnene om synden og døden helt i tråd med konteksten. Derfor betrakter jeg *jezer*-teologien som Sir's «egentlige» etiologi til tross for at man har tolket 24.25 i retning av Eva-etologien. Dette er åpenbart en henspilling liknende 2 Tim 2.14, se over.)

Klarest er Sir 15.11–17. «Gud skapte mennesket fra begynnelsen og plasserte det i sin *jezer*. Hvis du så ønsker, kan du holde budene . . . Livet og døden ligger foran mennesket. Det han ønsker, skal han få.» (15.11–17 i utdrag.) *Jezer* betyr her nærmest «fri vilje» – evne og ansvar til å gjøre godt og ondt. Det gjelder for mennesket å trosse sitt opphav fra støvet og velge visdommen og loven.

Andre belegg finner vi i Tobits bok (200–175 f.Kr.)<sup>19)</sup>, Pirke Aboth (tidlige rabbiniske tradisjoner, eldste deler muligens fra 200 f.Kr.)<sup>16)</sup>, Henks brev – i Hen 91–105 (100–50 f.Kr.)<sup>17)</sup>

Qumran-samfunnets egne skrifter er vanskelige å plassere. Qumranerne har tydeligvis kjent og brukt flere forskjellige etiologier. Tungtveiende i vår sammenheng er CD 2.14–21. Her ramnes opp alle de som i tidens løp har blitt ført vill av «den skyldige *jezer* og utuktige øyne» (v.16): Vektene, vekter-

parna og an kjøtt på jorden som tungte sin egen vilje og ikke Skaperens bud. Her er englefallsmyten nevnt i rammen av *jezer*-teologien. (Se tilsvarende i I QS 4, med *ruah* istf. *jezer*.)

C: Noe senere enn de to foregående etiologiene, som altså må dateres i det 3. og det 2. årh. f.Kr. finner vi en etiologi som gir Eva og slangen et felles ansvar for døden og synden. I de tidligste bevitnelserne av Gen 2-3 brukt som dødsetiologi er det altså ikke Adam som har skylden.

I Salomos Visdom (1. årh. f.Kr) 1.12 – 5.23 hevder de ugudelige at alle skal dø, og derfor finnes ingen rettferdighet i tilværelsen. De håner den rettferdige ved å forfølge og undertrykke ham. At denne undertrykkelse ikke straffes, er for dem beviset for at deres påstand er sann. I 2.23f tar forfatteren til motmæle og forklarer hvordan denne urettferdighet skal forklares: «Gud skapte mennesket i sitt bilde – uforgjengelig. Men ved Djevelens misunnelse kom døden inn i verden.» Ut fra konteksten er det klart at dette vil være en virkelig etiologi. Men hva sikter «Djevelens misunnelse» til?

En sammenlikning med Adams og Evas liv (ferdig rundt 70 e.Kr?<sup>20)</sup> nåværende form 2.–4. årh. e.Kr) kap 13-16 kan kanskje gi en pekepinn. Etter at slangen (=djevelen) her er drevet ut av Paradis fordi den ikke vil ære Adam som Guds storartede skapning, sier den til Adam: «Det smertet oss å se deg i slik glede og yppighet. Og med svik overliset jeg din hustru og fikk deg utdrevet». I flere lange avsnitt i Adamsbøkene belyses og gjenntas denne hendelsen; se Mose apokalyptose (liknende forhistorie, skriftlig fiksert 1.–2. årh e.Kr)<sup>19)</sup>. Likevel kan man ikke uten videre si at dette er disse bøkens egentlige synds- og dødsetiologi. I den relativt sene skriftlige fiksering er en hel rekke forskjellige synspunkter vevet sammen uten at man kan se noen enhetlig tankegang om synden og døden. Boken bygger på eldre tradisjoner, og kapittel 13-16 kan være et slik tradisjonskompleks. Dermed er det ikke unnlige at Sal Visd 2.23f refererer til samme forestilling som de senere Adamsbøkene. Flere belegg finnes i Abrahams apokalyptose (ca. 100 e.Kr)<sup>19)</sup> og greske Baruks apokalyptose (100 e.Kr)<sup>20)</sup>.

Klaus Koch har levert ytterligere et argument for å datere denne etiologien til 1. årh. f.Kr. Både targum Onkelos og tre palestinske targumer gjengir Gen 2-3 temmelig ordrett likt vår TM. Men i beskrivelsen av forholdet mellom Eva og slangen (Gen 3.15) er det avvik. Targumene sier at slangens ætt og Evas ætt står mot hverandre: De starter hver sin linje av etterkommere som skal føre en evig krig. Adam derimot umdras alt ansvar i en avvikende lesing av Gen 3.22: «Se Adam er blitt enestående i verdensløpet. Fra ham kommer kunnskap om godt og ondt.» Det kan virke som om Adam profiterte på faller, mens Eva og hennes etterkommere ble Djevelens fiender. Også Koch knytter dette til tekstene i Sal Visd og Adamsbøkene.<sup>21)</sup> Denne plasseringen av ansvaret hos Eva og forherligelsen av Adam som en stor forfar likner svært på Sal Visd (se f.eks Sal Visd 10.1).

Et forhold som kanskje kan kaste lys over den sene datering av Adam som syndens og dødens opphav, er nettopp at Adam tidligere ble betraktet som en stor forfar og noe av et idealbilde.<sup>25</sup> Se også hvordan samtlige antikke oversettelser gjengir *adam* kollektivt som «menneske» på steder der det ut fra Adamsetiologien ville være naturlig å oversette med navnet Adam (og der den kristne tradisjon stundom har gjort nettopp dette). Hos 6.-7. (den hebraiske grunn-teksten mener troelig stedet Adam); Job 31, 1-4; Jes 43, 27. All dette fungerer som indirekte indikasjon på at Adam ikke ble betraktet som syndens og dødens opphav på denne tiden.

D: Til sist finner vi tekster i jødedommen som drøfter synden og døden i forbindelse med Adams fall. De beleggene vi har for dette må dateres senere enn Romerbrevet.

Om Adamsetiologien ikke er gammel, tar den sitt igjen i utførlighet og innhold.<sup>26</sup> Om Adamsetiologien ikke er gammel, tar den sitt igjen i utførlighet og innhold.<sup>27</sup> Om Adamsetiologien ikke er gammel, tar den sitt igjen i utførlighet og innhold.<sup>28</sup> Om Adamsetiologien ikke er gammel, tar den sitt igjen i utførlighet og innhold.<sup>29</sup>

Spørsmålet i begge bøkene er hvorledes Israel kan ha gjort seg fortjent til ka-  
 fastroten som rammet Jerusalem i år 70, og hvorledes Herren nå vil handle videre med sitt folk. Hovedsvaret er: «Adam syndet, og døden ble bestemt over alle som skulle fødes» (Syr Bar 23, 4, Kfr. 4 Esr 3, 6-10). «Og byens innbyggere gjorde i ett og alt som Adam og hans etterkommere, fordi også de bar på det onde hjerte» (4 Esr 3, 26f, Kfr. syr Bar 18, 2). Byen i denne sammenheng er Babylon, men ut fra bokens totale form forstår leseren at her er Jerusalems skjebne forutsagt. Jerusalem falt fordi folket syndet, og folket syndet – til tross for at Herren har gitt dem sin gode lov – fordi de liksom alle andre folk hadde arvet det onde hjerte fra Adam.

Denne forståelsen av Adam og bruken av Gen 2-3 ligner mye på Rom 5, 12f. Og selv om det ikke er noen genetisk eller historisk forbindelse mellom Romerbrevet og de jødiske tekstene, synes det rimelig å anta at de vitner samme Adamsetiologi brukt i 1. årh e. Kr.

### III

Som jeg beskrev innledningsvis, er det imidlertid ikke vannette skott mellom de forskjellige etiologiene. Det gis mange eksempler på hvordan en eldre påvirkning, tas opp i eller omformes innenfor rammene av en yngre. Kanskje re virker det problematisk å snakke om forskjellige etiologier når man ser at en og samme bok kan holde dem sammen. Det finnes imidlertid et tilleggskriterium i denne skjelingen. De forskjellige etiologiene impliserer hver sin antropologi og verdensforståelse.

Koch har observert at apokalyptikkens fundamentale forskjell til profetien ikke ligger i forståelsen av gud, men i forståelsen av mennesket. Hos profetene er en manglende sammenheng mellom et menneskes liv og skjebne unnåket. Apokalyptikerne derimot mener at menneskets handling og livsførsel ikke normalt influerer på dets skjebne og levevilkår i denne verden. De vilter ikke tun-erghen-sammenheng fra GT. Men denne sammenheng

kommer for dem ikke til syne før i endetiden. I den mellomliggende tid (der forfatter og lesere lever) er det ingen rettferdighet i GTs betydning av verdensforståelse: Det er de falne englene som regierer denne verden i tiden mellom fall og dom. Derfor er verden urettferdig og ond. Det er altså ingen tilfældighet at englefallsberetningen er den ene av apokalyptikkens to tidlige tekster.

Når det gjelder Ben Sira og *Jezzer*-teologien, ligner den mer på GT. Her møter vi en relativt velbalansert verden der både den gode og den onde *Jezzer* har sin plass og funksjon. Vel må mennesket sluss mot synden, men så har det også loven som hjelpemiddel. Ut fra sin frie vilje får mennesket lønn som fortjent og verden fremstår som rettferdig.<sup>29</sup>

Eva-etologien ligner mer på englefallsberetningen. Evas fall forklarer i Sal Visd 2, 23f hvorfor verden kan virke urettferdig. Likerfullt står det fast i denne boken at rettferdigheten er udelelig og at de onde blir straffet. Det gode skal seire, for døden og dødsriket har ingen virkelig makt i denne verden (1, 14-16). Det er altså de gode kvaliteter fra den verden bokens lesere nå lever i som tross alt skal vinne frem.

Verdensforståelsen i de bøkene der Adamsetiologien finnes er ikke lett å klarlegge. Det skyldes at det er uklart hvorvidt de synspunkter som Esra i dialogene i 4 Esras bok målbærer, uttrykker forfatterens standpunkt eller om det tvert imot er dette han ønsker å polemisere mot. Med andre ord: Vi vet ikke om Adams-etologiens verdensforståelse svarer til verdensforståelsen i 4 Esr som totalitet, eller om den bare refererer til Esras tale i dialogene. Det siste går for å være mest sannsynlig.<sup>30</sup> Følgelig må vi begrense oss til å gliengle personen Esras synspunkter i dialogene. Men det er mulig at dette primært er diktet fiksjon som fortegner den verdensforståelse det polemiseres mot. Uansett: Det standpunkt Esra målbærer i dialogen er kort og godt at loven er god, men at den er nytteløs fordi etter Adams fall marker ingen mennesker å gjøre dens gjerninger. Derfor er det i realiteten ingen frøelse.

Syr Bar ligner kanskje noe mer på Eva-etologien (og på engelen i dialogen i 4 Esr): Her gjelder det å holde fast ved loven tross alt (4, 22), selv om forfatteren samtidig tviler på at dette er mulig (54, 17, jfr. predestinasjonstanken i kap 70). Til slutt ser det ut til at Herren vil «reverse» syndefallet og opprette lovens rettferdighet igjen (kap 72-74).

Denne forbindelsen mellom etiologi og verdensforståelse viser noe av etiologiens funksjon. Forfatterens poeng er å etablere/underbygge en verdensforståelse som både fanger opp de erfaringer han gjør og samtidig harmonerer med den tradisjon han lever i.

Her skal bare nevnes noen av de klareste tilfellene av at en etiologi er tatt opp i den andre: Bruce Malina registrerte hvordan Jubileeboka (164 f. Kr.) strever med å harmonere de to Genesis-fortellingene om Eden og englefallet. I Job 3 er Gen 2-3 først gjengitt ganske orientert med forsiktig vekt på Eva og slangens ansvar. Deretter poengteres at følgende ad dette fall var at dyrene mistet sin tale og at menneskene fikk klær. Ondskappen og synden over hele jorden

kommer først med englefallet i Jub 5. Adams død ser bare ut til å gjelde ham selv (4.30).<sup>21)</sup> Verdensforståelsen i Jub ligner mye på den i Vekterboka (1 Hen 6-36).

Allerede i 1955 beskrev Pedersen hvordan slangen fra Gen 2-3 i Adamsbøkene og Sal Visd ble identifisert med Djævelen fordi den apokalyptiske litteratur hadde satt dette navnet på de fallne englenes leder.<sup>22)</sup> Verdensbildet i Sal Visd er beskrevet over. Adamsbøkene er svært sammensatt og vanskelige å si noe om.

Forholdet mellom *jezer*-teologien og englefallsberetningen ser ut til å ha vært komplisert. Materialet er sparsomt, og det er vanskelig å trekke sikre konklusjoner. Et utgangspunkt kan man finne i en kontrovers mellom rabbiene og jødisk/gnostiske kretser i 1-2. årh. e.Kr om tolkingen av Gen 1.26 og 2.7.<sup>23)</sup> Rabbiene insisterte på at flertallsformen i 1.26 ikke betyr at Gud hadde en medhjelper (engler/demning) da han skapte mennesket, og at menneskets opphav av jond i 2.7 ikke betyr at det er av et lavere opphav (materie). Det synspunktet de polemiserte mot, må ha liknet de vi finner i Pseudo-Clementinsk materiale og indirekte bevitnet i Heneus' og Juhstins polemikk. Fossum mener at Philo bevitner et tidligere stadium i denne heresien når han lar menneskets to skapere forklare hvorfor mennesket kan velge mellom det onde og det gode. Philos hensikt er å avvise Gud for det onde. Også han fører argumentasjon ut fra Gen 1.26 og 2.7. Det har lenge vært hevdet at også Philo her griper tilbake til eldre tradisjoner. Alt dette viser at man i det siste århundre f.Kr diskuterte menneskets skapelse (Gen 1.26 og 2.7) i nær sammenheng med det ondes problem, altså som en mulig synds- og dødssetologi både i krypto-dualistisk (apokalyptisk?) og i mer visdomspreget miljø. Rabbiene motsatte seg den verdensforståelse som avviste Gud ved å gjøre mennesket/verden grunnleggende ond. De snakket heller om menneskets ansvar enn om englenes synd.

Dette har en viss forbindelse med kvalifisert *jezer*-teologi. Den greske versjonen til Sir oversetter *jezer* i det sentrale stedet 15.14 med *diaboulon*. (Teksten sier da at Gud skapte mennesket og plasserte det i Djævelens hånd.) Og for å umgås at Gud blir opphav til den onde *jezer* i 37.3, leser den greske versjonen: «A onde *jezer*, hvorfor er du til...» (sist. «hvorfor ble du skapt...»).

Her ser vi at *jezer* er blitt en egen instans ved skapelsen, ansvarlig for det onde i menneskes lang tidspunkt som er tilskrevet en rabbi virkelig ble hevdet av ham i den form det nå foretrekkes et standpunkt som er tilskrevet en rabbi virkelig ble hevdet av ham i den form det nå foretrekkes langt mindre om han var den første som mente noe slikt eller hvem han igjen eventuelt traddet. Dette forvansker vår tolkningssituasjon.

Forskene har da også vurdert det rabbiniske materialet om synden og døden temmelig forsiktig. Som hovedtendens kan man vel si med Sanders at rabbiene primært har et praktisk-verdensforståelse syns også å ligge på linje med disse bøkene.

Men det finnes utsagn både om kvinnen/Eva og om Adam som viser at rabbiene kjente og delvis brukte forskjellige synds- og dødssetologier.<sup>24)</sup> På grunn av de vanskeligheter som er nevnt, har jeg likevel valgt å la denne litteraturen utenfor mine undersøkelser. Samsynligvis vil man her kunne finne belegg for Adamssetologien som er noe eldre enn Romerevnet. (Uttrykkssånt her kunne finne belegg for Adamssetologien som er noe eldre enn Romerevnet.) Men så veldig mye eldre Rom 5 tyder jo også på at denne Adam er kjent for beveits adressater.) Men så veldig mye eldre kan de ikke bli.

2 Henoksbok (slaviske Henoksbok) finnes i to versjoner. I den korteste (30-50 e.Kr) er englefallsmyten gjengitt (7.1ff, 18.9ff). I den lange versjonen (2. årh e.Kr) har en viss forskyvmengde funnet sted. Den spores i 41.1, der klagen over de ugudelige (englene, kjempene og deres kunnskaper) er erstattet med en klage over Adam og Eva: «Ye meg for min og mine fortreddes svakhet til å mene at dette er samme størrelse.» Jeg tror det er viktig. Det er åpenbart grunnleggende forskjeller mellom de to. *jezer* er en del av skapelsen, mens det onde hjerte er et resultat av fallet. Den onde *jezer* har en viss positiv funksjon og kan dessuten nøytraliseres av loven. Det onde hjerte er bare total ødeleggende. Men nettopp det forhold at den som ønsker å uttrykke seg så forskjellig ordlegger seg på en måte som minner så mye om en tidligere etiologi, viser hvordan det er kontakt i materialet. Antakelig har 4 Esr utarbeidet sin konsepsjon ut fra nettopp Gen 6.5 – et av nøkkelsåtene for *jezer*-teologien – der termene *lev* (hjerter) og *jezer* begge er brukt. Verdensbildet i 4 Esr er temmelig forskjellig fra det i Sir, mer apokalyptisk preget, men med vekt på menneskets ansvar.

Allt i alt må man si at tendensen til samsvar mellom verdensbilde og etiologi er identifiserbar, selv om den ikke er konsekvent gjennomført. Den utbredte interaksjonen mellom etiologiene tilsier at man kanskje ikke bør snakke om tradisjon, men like mye om friere assosiasjon over GT-tekster og om generelle kulturelle holdninger bak disse assosiasjonene. Likevel følger etiologidannelsen et visst mønster: Forfattere fra visse miljøer som skaper en viss type litteratur tenderer til å velge en viss etiologi forbundet med en viss verdensforståelse.

Videre ser vi at de enkelte etiologiene stort sett er belagt i en ganske «ten» utgave før interaksjonen med de andre etiologiene kan belegges. Dette sier oss kanskje noe om dynamikken bak etiologibruken.

Til sist skal nevnes at når det gjelder Adams-etiologien spesielt, finnes det verken sikre eller sannsynlige belegg for at den har inngått i en slik interaksjon før etter beleggene i Rom og syr Bar/4 Esr (rabbinisk litteratur fortsatt unntatt).

## IV

Som man ser, blir tanken om kontinuitet mellom Gen 2-3 og Rom 5.12-21 grundig problematisert. Gen 2-3 ble ikke lest som uttidens avgjørende hendelse før 2. – 1. årh. f.Kr. Adam ble ikke forstått som syndens og dødens opphav før enda senere.

Heller ikke i GT selv ser det ut til at Gen 2-3 har vært tillagt spesiell viktighet. Det yngste siktet i GTs urhistorie (P) regner ikke Eden, men floden som uttidens avgjørende hendelse. (Foruten genealogiene er bare denne hendelsen gjengitt i nevenevidig format.)

Jahvisens urhistorie synes å bestå av to sikt. Det man særlig har festet seg ved, er at Gen 2-4 fortelles som om floden (Kap 6-9) ikke kommer. Se for eksempel byene, håndverket og skikkene i kap 4 som jo måtte ha gått tapt i den store flommen. Synfloden er altså kommet inn i Js urhistorie som siste ledd. Uansett om man antar to litterære kilder eller bare forskjellige tradisjonsmessige sikt tyder dette på at også de yngste delene av Js urhistorie regnet floden som uttidens avgjørende hendelse. (Gen 2-3 regnes til det eldste stoffet i J). I 1 Hen 6-11 danner englefallet oppraket til flodkatarstrofen. Mye taler altså for at flodkatarstrofen i svært lang tid (fra J<sup>2</sup> til 1 Hen) ble betraktet som den viktigste hendelse i Urtiden. Dermed er selvfølgelig innt sagt om hvordan J selv forsto Gen 2-3.

Det synes rimelig å anta at behovet for en eksplisitt synds- og dødssetologi meldte seg sent i Israels historie, etter eksilet. Den eldste etiologien hørte hjemme i en apokalyptisk setting. Det var naturlig å legitimere en slik etiologi med en GT-tekst. Og den teksten som bød seg fram på dette tidspunkt var innledningen til flodhistorien. Mye tyder på at ikke-jødisk kulturpåvirkning har vært medvirkende både ved dannelsen av etiologibehovet og ved utformingen av etiologien.

Behovet for en etiologi slo noe senere igjennom også i kretser som sto GTs

videns- og historiebøker nærmere enn apokalyptikken. Deres gammeltestamentlige tilknytningspunkt var Gen 2.7 og *jezer*. I den grad denne etiologien virkelig var bygget på Gen 6.5 og 8.21, var også den knyttet til flodhistorien. Gen 2-3 hadde ikke tidligere vært brukt som eksplisitt synds- og dødsetiologi.

Kun Gen 6.1-4 og Gen 2-3 var tilknytningspunkter for synds- og dødssetiologiene i jødedommen. Men særlig Gen 2-3 ble brukt på flere forskjellige måter alt etter brukernes behov og situasjon. Den tidligste etiologien som knyttet an til Gen 3 (Eva og slangen) synes helt klart influert av engjefallsberetningen.

Forståelsen av Adam som syndens og dødens opphav er ikke belagt før 1. årh e.Kr. Først i dette århundret brukes Gen 3 som etiologi påvirket av engjefallsberetningen og uten tilknytning til flodhistorien. Slik framstår denne etiologi som resultat av et langvarig arbeid med denne teksten og dette emnet i jødedommen. Det synes derfor rimelig å hevde at Paulus' bruk av Gen 2-3 bør karakteriseres som *nytolking* og verken som tradisjon eller tilfeldig likhet (se innledningen).

#### APPENDIX:

La oss nå se på hva våre undersøkelser kan gi for forståelsen av Romerbrevet. Det interessante i en eksegetisk undersøkelse er jo ikke å finne ut hvem som sa noe først, men hva en konkret tekst betyr i lys av den kultur og den kontekst den er uttalt i. Våre undersøkelser peker enydig i retning av at syr Bar og 4 Esr er de jødiske bøker Rom 5.12-21 bør sammenliknes med. (Dermed påstår jeg ikke noe litterært eller genetisk forhold, bare at de tenker i samme baner og derfor kan brukes til å belyse hverandre.) La oss se nærmere på noen aspekter ved Adam i disse bøkene: Hva er forholdet mellom Adams og etterkommerens synd? Dør de fordi han syndet (Kfr. Rom 5.12ab), eller dør de på grunn av sin egen synd (Kfr. Rom 5.12cd)? Her er det nødvendig å være klar over en tenkemåte som sannsynligvis var felles for store deler av jødedommen på denne tiden. Tanken om menneskets livssammenheng.<sup>39)</sup> Poenget i denne tankegangen er at mennesket lever i en sammenheng der handling og følge, nådd, fortid og fremtid henger nøye sammen. Den som lever rett høster det gode som igjen fører til rettferdig handling. Men den som gjør synd får problemer, begår ny synd og høster stadig ulykke. Et menneskes handling forteller altså noe om hvor det kommer fra og hvor det går hen. Det lever enten i en god livssammenheng – bestemt av et godt forhold til Gud og mennesker – eller i en ond livssammenheng – bestemt av isolasjon fra Gud, hans lov og hans menighet.

For en tankegang som slik knytter opprinnelig og fortsatt hendelse/handling nært sammen, blir det naturlig at forholdet mellom en stamfar og hans etterkommerer får det vi oppfatter som et dobbelt preg: 1) Stamfaren kan ses som *skjebnearvgjøreiser*: Da han først hadde handlet, var fremtiden beseglet for alle hans etterkommerer – helt uavhengig av om de selv syndet eller ikke. «Å, Adam, hva har du gjort mot alle som nedstammer fra deg?» (syr Bar 48.42, se 4 Esr 3.6; 7.118). 2) Men stamfaren er samtidig *paradigme*, det han har gjort foran, det gjør alle hans etterkommerer etter ham. Han starter en adferd som alle etter ham i samme livssammenheng følger. De dør på grunn av sine egne overtreidelser: «For selv om Adam var den første til å syn- de og bragte døden over alle som ikke var til på hans tid, så har likevel de som ble født av ham brøgt den kommende pinsel over seg selv. . . . Vi er alle, hver og en, Adam for vårt eget liv» (syr Bar 54.15-19 i utdrag, se 4 Esr 3.21f og 26).

Nå er det en velkjent «akutthet» i Rom 5.12 som gjelder nettopp spørsmålet om hvorfor etterkommerne dør: på grunn av egen eller Adams synd. Dette har ført til ikke mindre enn åtte forskjellige forslag til oversettelse av de fire ordene *et ho pantes haemarron* (5.12d).

I min spesialavhandling har jeg forsøkt å vise at den språklige mest sannsynlige læsning – *et ho* som kausal adverbial konjunksjon med betydning «fori» – også svarer godt til konteksten: syr Bar og 4 Esr. På bakgrunn av stamfar- og livssammenhengtanke gir verset god mening.<sup>40)</sup> Dette bekræfter antagelsen om at Rom 5.12 leses sakssvarende i lys av syr Bar og 4 Esr.

At Paulus har tenkt i kategorier som likner det vi kaller livssammenheng er innlysende.<sup>39)</sup> I Rom 5.12f beskriver Paulus forholdet mellom Adam og etterkommerne i livssammenheng-kategorier. Videre kontrasterer han Adam og Kristus som motpoler. Belyr det at framtidig gode gjerninger å vise til for å være i den gode livssammenheng-kategori, at de antatte lutherisk rettferdiggjøreisereslære.

Det vi har lært i syr Bar/4 Esr om hvordan stamfartanken utformes i en livssammenheng-kategori gir visse kriterier: Beskriver Kommerbet Jesus som skjebnearvgjøreiser, som paradigme eller som begge deler? Kort summert går mine tenativer undersøkelser i denne retning: Paulus tegner et bilde av den onde livssammenheng. Men han tegner to av den gode. 1.3.21 – 5.11 er Kristus beskrevet som skjebnearvgjøreiser (frelse), mens Abraham er beskrevet som paradigme for de troende. Hans karakteristikkum er at han *ikke* er rettferdig på grunn av gjerninger men fordi han viser til. Dette er ingen livssammenheng-tanke i jødisk forståelse. Så er da også forskjellen mellom Adams etterkommerer (som fortjente døden ved sine egne gjerninger) og de Kristus-troende (som får livet ufortjent) utrykkelig nevnt i 5.15-17 (Kfr. 6.23).

Men i 6.1 – 8.39 (7.25 unntatt) er livet i Kristus beskrevet i vendinger fra livssammenheng-terminologien. Liksom Kristus er ledet av Anden og gjør dens gjerninger, skal også de troende la seg lede av Anden, så vil lovens krav faktisk bli oppfylt i deres liv (se f.eks. 8.4). Det er annet aspekt er også interessant: Syr Bar og 4 Esr synes å vike tilbake for konsekvensene av en radikal bruk av Adamsetiologien: Esra i dialogene hevder at vel er loven god, men det hjelper ikke når mennesket ikke kan følge den. 4 Esras bok polemiserer antagelig mot dette. Som nevnt ligger syr Bar nær på linje med Eva-etiologien i spørsmålet om menneskets forhold til loven. Dermed blir begge disse bøkene bare en indirekte bevitnelse av den radikale bruken av Adamsetiologien. Begge bøkene holder fast på at til tross for den pessimisme Adams fall kunne også til problemet med å akseptere denne radikale bruken er at den stiller grunnleggende spørsmål ved hensikten og virkekraften til loven. E. P. Sanders har karakterisert jødedommens religiøse grunnmønster som «covenantal nomanism». Poenget med denne karakteristikken er å si at jødedommen ikke var noen streng lovreligion i vår tradisjonelle betydning av ordet. All lov-observans skjer innenfor rammene av Guds nådige pakt. Loven er et «nådedillel» som Gud har åpnet for å hjelpe sitt folk til å holde pakt. Jeg tror Sanders kan ha rett i denne karakteristikken. Men han tar feil når han uten videre plasserer Paulus i samme kategori. For nettopp en slik «covenantal nomanism» utfordres av den radikale bruken av Adams-etiologien. For nettopp en Rom 1-5 er at loven ikke er virkekraftig, derfor hjelper utvelgelsen ingen ting. Se hvordan Paulus når konklusjoner som ligner mye på Esra i dialogene i Rom 2.23-25 og 3.1-4 (Kfr. 7.14-25).

Kristus. 3.21f. Dette svarer helt til den radikale etiologi 4 Esr polemiserer mot. Dette igjen belyser hvorfor Paulus ser seg nødt til å tegne to bilder av den gode livssammenheng: I brevet første del har han et oppgjør med jødisk forståelse av loven og utvelgelsen ved sin radikale bruk av Adamsetiologien. I brets andre del svarer han på det han oppfatter som re- levante jødiske innvendinger mot dette budskapet. De er da også treffende nok: Hvis men- nescer ivstøvel på denne måten isoleres fra dets skybne, så er det likegyldig hvordan vi lever (6.1ff). Det Paulus her svarer, er at så slett ikke er tilfelle. Gud ønsker freldeles å virke rettferdighet gjennom de troende. Men deres gjerninger får ikke lenger noen frelshetsfor- funksjon (som svar på utvelgelsen, altså som gjerningene i pakt). Derfor: De som først lever i den gode livssammenheng, vil gjøre gode gjerninger, simpelthen fordi de er nær Gud. For å gjenopprette denne tradisjonelle sammenheng mellom trokkult og liv/handling bruker han tradi- sjonell livssammenhengtankegang (8.3ff).

Mange har registrert vanskeligheten i å se sammenhengen mellom Adam og Kristus, eller for- den saks skyld mellom Rom 4 og 8. Spørsmålet er imidlertid om ikke Paulus har villet den for- skjell i aspekt og innfallsvinkel som eksegeterne nå sletter med. Det er eksegetisk og kristelig vik- tige å merke seg den forskjell i modus som finnes i brets to deler. Abraham er paradigme i en bratt livssammenheng når det gjelder å bli frelst. Kristus er paradigme i en hel livssammenheng når det gjelder å være frelst. Kanskje kan disse overveletisene være en nøkkel til å integrere Rom 4 og Rom 8 eller for den saks skyld katolsk og lutherisk nådelære. Lansett: vårt forsøk på å plassere Rom 5.12-21 i jødisk kontekst indikerer at dette er en frukt- bær setting som kan gi adekvat og tekstnær lesning.

## NOTER:

0. Artikkelen bygger på min spesialavhandling *Stangfar- og livssammenheng-tanken i Romerbrevet*. Et forsøk på å forstå Rom 5,12d med sin tradisjonshistoriske og litterære kontekst, MF 1984 og delvis på arbeid jeg gjorde mens jeg hadde studentstipend i teologi fra NAVFI 1984.
1. W BOUSSET: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1903, 2. utg 1906, s 405.
2. BOUSSET: *Religion ...*, s 466-70, kfr. s 362ff og 557-60.
3. Se f.eks: W D DAVIES: *Paul and Rabbinic Judaism*. Some Rabbinic Elements i Pauline Theology, 1948. Omarbeidet 4. utgave Philadelphia 1980 s 38; E E URBACH: *The Sages*. Their Concepts and Beliefs. Jerusalem 1972 bd. I s 216; E BRANDENBURGER: *Adam und Christus*. Exegetisch-religionsgeschichtlicher Untersuchung zu Km 5,12-21 (1 Kor 15) (WMANT 7), Neukirchen 1962, s 20ff; mest utførlig kanskje B J MALINA: «Some Observations on the Origin of Sin i Judaism and St. Paul», CBQ 31/1969 (18-34) særlig s 22-27.
4. J T MILLIK: *The Books of Enoch*. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4, Oxford 1976 s 25-30; kfr G W E NICKELSBURG: *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Philadelphia 1981 s 46-55. Dette er den eneste innledningen til denne litteraturen som for tiden er å jorur. Derfor bruker jeg den til tross for dens beskjedne omfang. Se også J A FITZMYER: «Implications of the New Enoch Literature from Qumran», JS 38/1977 (332-45).
5. Se A J HOBBIEL: «Skriftolkning og midrasjiliteratur», *Blant skrifterende og farsere*. Jødedommen i oldtiden (H Kvalbein, red.), Oslo 1984 (179-92), s 185f og 190-92.
- Se hvordan Oswald belyser denne dynamikken i en diskusjon av den rabbske litteraturens merkelige Adam-overtevinger: «Es geht hier nicht um «Adam» – es geht um den Menschen des Judentums», N OSWALD: «Urmensch und «Erster Mensch». Zur Interpretation einiger merkwürdiger Adam-Überlieferungen in der rabbinischen Literatur (diss), Berlin 1970, s 124.
6. Kfr: MILLIK: *Books of Enoch ...* s 30f; P D HANSON: «Rebellion in Heaven, Azazel and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11», *JBL* 96/1977 (195-223), særlig s 232; G W E NICKELSBURG: «Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11», *JBL* 96/1977 (383-405) særlig s 404; H S KVANVIG: *The Mesopotamian Background of the Enoch Figure (diss)*, Oslo 1983 særlig s 83-93; M BARKER: «Reflections upon the Enoch Myth», *JSOT* 15/1980 (7-29).
7. For alle de dateringene som følger gir jeg – der ikke annet er angitt – Nickelsburgs synspunkt som finnes i de respektive avsnittene i hans *Literatur*. Den som ønsker videre litteratur, finner den i slutten av hvert kapittel hos Nickelsburg. Man kan med fordel også bruke innledningene i Hammetstams og Charleworts utgaver av den apokryfe og pseudepigrafiske litteraturen. For Jubileerboka, se s 1-8; 10, 8ff.
8. 1 Hen kap 86 og 84, 4-6.
9. Jes Mat 1,3-9; 2, 4f.
10. Test Rub kap 2-3; Test Levi 3,3; 18,12; Test Dan kap 5; Test Natf kap 3-5.
11. 1 Hen kap 54 og 65 samt 68-69. Se flere mindre klare belegg i *Stangfar- og livssammenhengtanken i Romerbrevet ...*, s 6.
12. Job 7,21; 20,11; 34,15; Sal 22,16; 90,3; 104,29; Forok 3,20. Stundom kan dette støvet stå som uttrykk for det dødelige/svake/onde: Sal 103,14; 10,18.
13. C WESTERMAN: *Genesis 1-11* (BKAT V1), Neukirchen 1966 ff, s 280 f.
14. Slik lærte A J Bjørndalene oss å lese Jobs bok i sin fremragende forelesningsserie ved MF høsten 1982.
15. Tobit 4,5ff; 12,9.
16. Pirke Aboth 1,17; 2,1ff; 4,2; 6,1 osv.
17. 1 Hen 98,4; 102,6-11. For datering se MILLIK: *Books of Enoch ...* s 48f; flere belegg kunne nevnes, ikke minst fra rabbiniske materiale. Kfr D FOKRSTER: art. *Kitzo i TJNT II* (1000-35) s 1022, og min *Stangfar- og livssammenheng ...*, s 8.)
18. Mos Ap 7,2 – 8,2; 14,1; 20,1-3; 20,32.
19. Abr Ap Kap 23.
20. Gr Bar 4,8-15.
21. K KOCH: ««Adam, was hast du getan?» Erkenntnis und Fall in der zwischestamentlichen Literatur», *Galilae und Toleranz*. Das theologische Erbe der Aufrichtung (Hrsg T Rendtorff) Gütersloh 1982 (211-42) s 226-30.
22. P SCHÄFFER: art. Adam III (Im Judentum), *TRE* bd. II s 424-27. Foruten Sal Visd se Sir 33,10; 49,16; Jub 16,28; 19,24; 22,13; 1 Hen 37,1; 50,1; 93,5; 103,2f; 1 QS 4,23; 2 Hen 30,12; 33,10; Tobit 8,6; Pirke Aboth 3,14; Bereshit Rab 8,10; 17,4; Num Rab 19,3. Kfr. Luk 3,38f.
23. Kfr igjen NICKELSBURG:
24. *Literatur ...*, s 281-94. Se også Noack i E HAMMERSHAIMB (utg.): *Die gemaltstamentliche Pseudepigraphen Kopenhagen* 1966 ff, bd. II s 5-7; W HARNISCH: *Ursprung und Verhissung der Geschichte*. Untersuchungen zur Zeit- und Geschinverständnis in 4 Buch Ezra und der syrische Barukapokalypse. Göttingen 1969, s 15-18. For nærmere behandling av bøkene se også *Stangfar- og livssammenheng ...*, s 13-21.
24. KOCH: ««Adam was hast du getan?»», s 222-26.
25. Sir 15,14-17, kfr. 39,12-35 som meget klart viser at Sir går i denne retning. Se innsiktsfull beskrivelse av *jezer* hos F V SENDSTAD: «Synd og soning i rabbinismen», *UT* 9/1976 (hefte 1, s 21-39), s 25-27.
26. E P SANDERS: *Paul and Palestinian Judaism*. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977 s 409-16, HARNISCH: *Verhissung ...* s 60-67.
27. MALINA: «Some Observations ...», s 23.
28. J PEDERSEN: «The Fall of Man», *NTT* 56/1955 (Festschrift til S Mowinkel) (162-72), s 168f.
29. Jarl Fossum har skrevet innsiktsfullt om dette. J FOSSUM: «Gen 1,26 and 2,7 in Judaism, Samaritanism and Gnosticism», *JSJ* 16/1986 (202-39).
30. E P SANDERS: *Paul ...* s 114. Forskjellige vurderinger av rabbiene hos G F MOORE: *Judaism in the first Centuries of the Christian Era*, The Age of Tannaim, Cambridge 1962, s 474 (synd og død ved Adam); E E URBACH: *The Sages ...* s 426 og 430 (synd – ikke død – ved Adam.)
31. Adamsetologi: Sfr Deut 32 (R Jehudah 150 e.Kr); Evalsangen: Dir Rab 9 (R Levi 300 e.Kr); hver enkelt: Pesiq 76 (R Jehudah 150 e.Kr), kfr. dog det som er sagt om assosiativ tolkningsmåte innledningsvis.
32. Se f.eks: W D DAVIES: *Paul and Rabbinic Judaism ...* s 20-23; E BRANDENBURGER: *Adam und Christus ...* s 32f.
33. Det har vært vanlig å spore denne til visdomsskriftene i GTI, se en grei forklaringsoversikt hos J H K WIEN: «Gerechtigkeit als Weltordnung» og «Guds rettferdighet», *UT* 16/1983 (hft. 1 s 43-60), men J J Colins har argumentert for at liknende tankemønstre finnes også i apokalyptisk litteratur: J J COLLINS: «Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age», *HR* 17/1977 (121-42). Se også C A NEWSOM: «The Development of 1 Enoch 6-19: Cosmology and Judgment», *CBQ* 42/1980 (319-29). Den beste norske presentasjon av tankegangen som behøvet finnes i H S KVANVIG: *Gamle ord i ny tid*. Det gamle testamente og dets budskap i dag, Oslo 1977, s 102-65, særlig 104-07.
34. *Stangfar- og livssammenheng ...* s 22-25 (29).
35. For lignelig miljø se K A MORLAND: «Dom etter gjeringer eller rettferdighets ved lov? Rom 2 som ny innfallsveinkel til Romerbrevis teologi», *UT* 15/1982 (hefte 2, s 31-42); nyest K R SNODGRASS: «Justification by Grace – to the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul», *NTS* 32/1986 (72-93).
36. E P SANDERS: *Paul ...* Dette er bokens sentrale tese, se særlig sammenfattet s 419-28.