

AAGE
HAUKEN

KEISER, STATTHOLDER OG GALILEER

- en bok om Jesus og hans samtid



AVENTURA

Keiser, stattholder
og galileer

AAGE HAUKEN

Keiser, stattholder og galileer

- EN BOK
OM JESUS OG HANS
SAMTID



AVENTURA FORLAG

Copyright © 1988 Aventura Forlag, Arbinsgt. 7, 0253 Oslo 2

Omslagsfotografi: Studio Pan

Omslagsutforming: Arne Engelhardt Olsen

Produsert av T-O Grafisk, Spydeberg

Boken er satt med 11/12 p. Ny Garamond
og trykt på 115 g G-print i Gjøvik Trykkeri A.s

Innbinding ved Gjøvik Bokbinderi A.s

ISBN 82-588-0467-7

Til Sindre Jacob

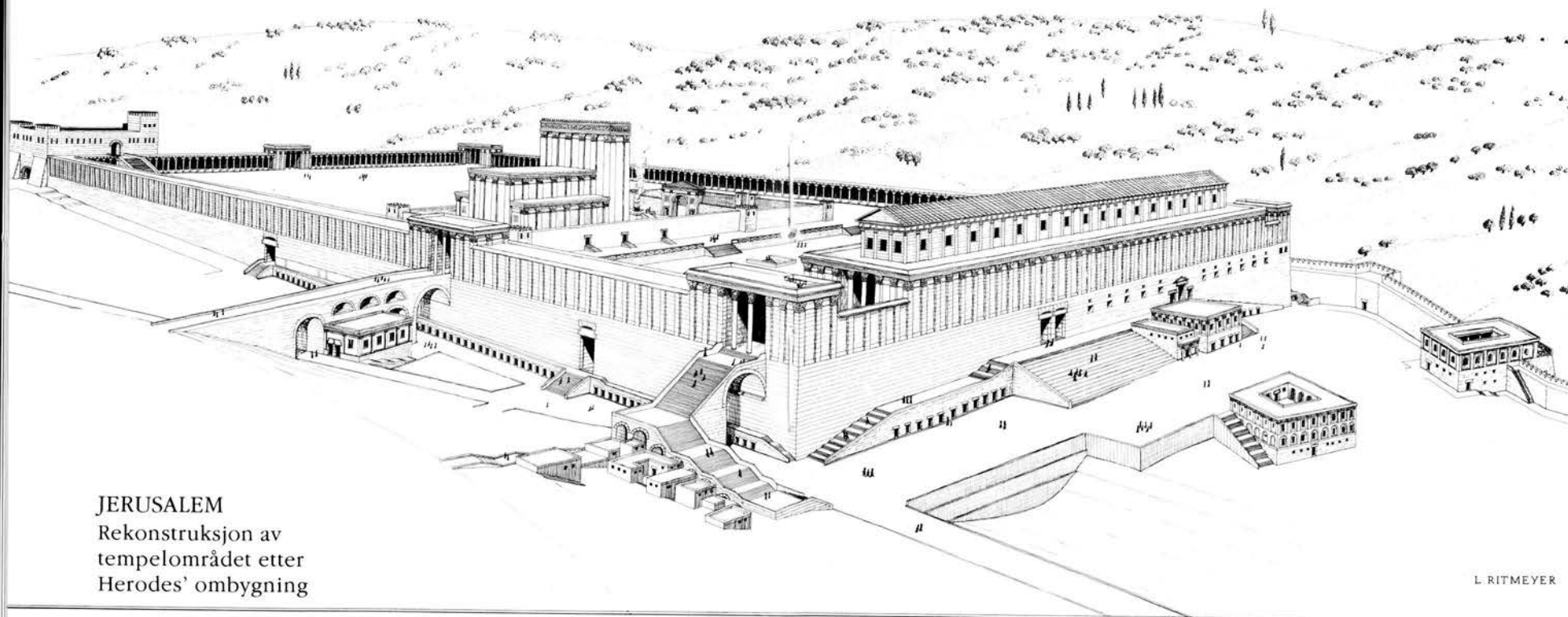
PALESTINA

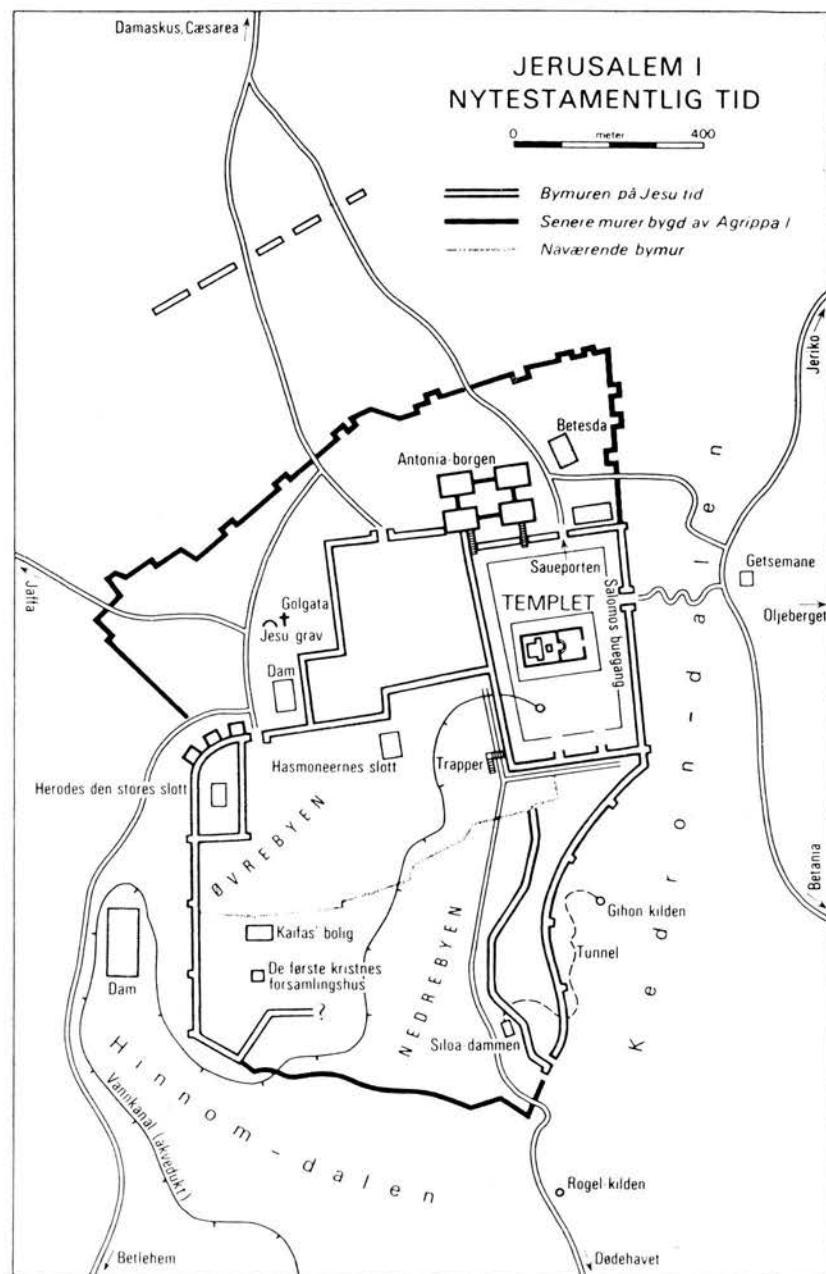
PÅ JESU TID

0 40
Kilometer

- Magadan } = Magdala
- Dalmanuta }
- Byer som tilhørte Dekapolis-sambandet
- Andre overveiende hellenistiske byer
- × Festninger







Innhold

FORORD

13

TIDSTABELLER

Kronologi – Jødiske herskere – Romerske herskere

14

INNLEDNING

Kilder – Land og folk

21

KAPITEL 1

POLITISK HISTORIE

Herodes den store og hans slekt – Romerne

32

KAPITEL 2

RELIGIØSE GRUPPERINGER

Arven fra fedrene – De konservative – De progressive –
De maktesløse – De revolusjonære – Outsidere

66

KAPITEL 3

JESUSBEVEGELSEN

Jesu sak – Saken mot Jesus

105

KAPITEL 4	
PALESTINA MOT KATASTROFEN	
Kongedømme på ny – Revolt – Judaea Capta	
	126

LITTERATUR	
	144

Forord

Hensikten med foreliggende arbeide er ganske beskjeden: å gi en kort innføring i de sosiale, politiske og religiøse forhold som rådet i Palestina på Jesu tid. Boken er ment som en håndsrekning til den alminnelige bibelleser, som et kompass i vanskelig terreng.

Behovet skulle si seg selv: Tidsgap og kultursprang har distansert oss fra Jesu og de første kristnes verden; overspesialisering har ofte hemmet populariseringsevnen og interessen for kulturformidling blant våre lærde; de større arbeider om emnet er dessuten vanskelig tilgjengelige og så omfattende at man lett risikerer å ikke se skogen for bare trær; – derfor følgende historiske oversikt. Lesere som ønsker å gå i dybden, henvises til litteraturlisten.

Kapitlet om Jesus fra Nasaret er ikke ment å skulle være uttømmende. Når han er tatt med i denne sammenhengen skyldes det at han både var en religiøs og en politisk utfordring som viser oss det palestinske samfunnet i krise; – derfor tittelen «Jesus og hans samtid» og ikke bare «Jesu samtid».

Jerusalem, høsten 1987

Aage Hauken

Tidstabeller

Kronologi

- 73 f.Kr. Herodes' fødsel
- 67 Dronning Alexandra Salome dør; borgerkrig
- 64 Pompeius i Syria
- 63 Pompeius i Jerusalem; Judea under romersk kontroll
- 62 Hyrkanos II øversteprest og etnark; Antipater mellommann for romerne
- 54 Crassus plyndrer templet i Jerusalem
- 50 Aristobulos og Antigonos gjør opprør
- 49 Aristobulos og Antigonos myrdes; Caesar krysser Rubicon
- 48 Caesar seirer ved Farsalos; Pompeius myrdes i Egypt; Hyrkanos II og Antipater støtter Caesar
- 47 Antipater prokurator i Judea; Herodes guvernør i Galilea
- 44 Caesar myrdes i Roma
- 43 Antipater forgiftes av Malikos
- 42 Slaget ved Filippi: Cassius og Brutus begår selvmord: Herodes skilles fra Doris, troloves med hasmoneeren Mariamne; Herodes går over til Antonius; Caesar guddommeliggjøres av senatet (blir «divus»)
- 41 Herodes blir tetrark av Galilea
- 40 Parterne invaderer Palestina; Fasaël dør; Herodes til Roma; utnevnes til konge av Judaea
- 39 Herodes tilbake til Palestina; krig med Antigonos II
- 37 Herodes tar Jerusalem; utrenskninger; Antonius ekter Cleopatra; Herodes ekter Mariamne; Antigonos henrettes

- 36 Aristobulos myrdes
- 34 Cleopatra i Palestina
- 31 Slaget ved Actium: Octavian enehersker; jordskjelv i Palestina
- 30 Hyrkanos II henrettes; Herodes oppsøker Octavian på Rhodos
- 29 Mariamne og Alexandra henrettes; Janustemplet i Roma stenges
- 27 Herodes begynner å bygge Sebaste (Samaria); Octavian får tittelen «Augustus»
- 24 Hungersnød i Palestina
- 23 Herodes bygger Herodeion og palasset i Jerusalem
- 22 Herodes påbegynner Caesarea Maritima; Alexander og Aristobulos til Roma
- 20 Augustus i Syria; Antipas blir født
- 18 Herodes begynner ombyggingen av templet; drar til Roma; henter hjem Alexander og Aristobulos
- 13 Herodes' første testamente
- 12 Herodes' tredje besøk i Roma
- 10 Templet innvies; Caesarea Maritima innvies
- 9 Herodes angriper nabateerne; faller i unåde hos Augustus
- 8 Herodes tas til nåde av Augustus
- 7 Alexander og Aristobulos henrettes; Herodes' annet testamente
- 6 Fariseerne gjør opptøyer i Jerusalem; Herodes' siste testamente
- 4 Antipater henrettes; Herodes dør; riksdeling
- 6 e.Kr Arkelaos avsettes; jødene under direkte romersk administrasjon; Quirinius holder «census» i Judea; Judas Galileeren gjør opprør; Coponius første prokurator
- 9 Salome dør; «Ara pacis» innvies i Roma
- 14 Augustus dør; Tiberius blir keiser; Augustus blir «divus»; Sejanus blir sjef for pretorianergarden
- 19 Jødene utvises fra Roma på Sejanus' initiativ
- 23 Antipas grunnlegger Tiberias
- 26 Pilatus blir prokurator; uroligheter i Jerusalem; Tiberius trekker seg tilbake til Capri

- 27 Agrippa II født; Antipas ekter Herodias
- 27/28 Johannes døperens virke; Jesu dåp?
- 30 Akveduktepisoden i Jerusalem; Jesus henrettes?
- 31 Sejanus' fall
- 32 Massakren på galileerne
- 33/34 Filip dør; hans tetrarki legges under legaten i Syria
- 35 Massakren på samaritanerne; klage til Vitellius
- 36 Pilatus tilbakekalles av Tiberius
- 37 Tiberius dør; Caius Caligula blir keiser;
Agrippa i Roma: får Filips tetrarki;
Josefus født; Nero født
- 39 Antipas avsettes
- 40 «Sendeferd til Caius»; legaten i Syria, Petronius, hjelper
jødene mot Caligula; får støtte hos Agrippa
- 41 Caligula myrdes; Agrippa aktiv i valget av Claudius;
blir konge over Judea; Herodes II blir konge av
Kalkis
- 42 Agrippa I begynner å reise Jerusalems 3. mur; arbeidet
stanses av Claudius; Sebedeussønnen Jakob
henrettes i Jerusalem
- 44 Agrippa I dør i Caesarea; Cuspius Fadus blir prokurator
over hele Judea
- 45 Herodes II får kontrollen over øversteprestens skrud;
Tevdas' revolt slås ned av Fadus
- 49 Jødene utvises fra Roma av Claudius; Herodes II dør
- 50 Claudius adopterer Nero; Agrippa II blir konge av
Kalkis
- 51 Uro i Galilea; sammenstøt mellom samaritaner og
galileere
- 52 Jødisk «profet» fra Egypt; Felix prokurator; seloter og
sikarer i Jerusalem; Paulus fengslet i Caesarea
- 53 Agrippa II får Filips tetrarki
- 54 Claudius dør; Nero blir keiser
- 62 Jakob, «Herrens bror», henrettes av øverstepresten
Annas II
- 64 Templet står ferdig; Roma brenner; de kristne gjøres til
syndebukker; Josefus i Roma for første gang
- 66 Opprøyer i Caesarea; Florus flykter landet; opprøret
organiseres; Masada erobres; seieren over Cestius
Gallus; Nero er i Hellas på turné

- 67 Vespasian til Palestina; krig i Galilea; Jotapata faller;
Josefus tas til fange; Johannes av Giskala tar ledelsen
i Jerusalem
- 68 Borgerkrig i Jerusalem; Vespasian tar Perea, Judea og
Idumea; Nero dør
- 68/69 «Firekeiseråret»: Galba, Otho, Vitellius avløser
hverandre i keiserembetet; Vespasian utropes til
keiser i Caesarea; Titus overtar ledelsen av krigen
- 70 Titus foran Jerusalem; Josefus megler; september: byen
faller
- 71 Vespasians og Titus' triumf i Roma; Herodeion og
Makaros faller
- 74 Masada faller
- 75 Agrippa II og Berenike til Roma
- 75/76 Josefus utgir *Bellum Judaicum*
- 79 Vespasian dør; Titus blir keiser; Vesuvus utbrudd
- 80 Colosseum innvies i Roma
- 81 Titus dør; Domitian blir keiser
- 95 Agrippa II dør
- 96 Domitian myrdes
- ca. 105 Josefus dør

Jødiske herskere

MAKKABEERE

Judas Makkabeus	164-161 f.Kr
Jonatan	161-143/142
Simon	143/142-135/134

HASMONEERE

Johannes Hyrkanos I	135/134-104 f.Kr
Aristobulos I	104-103
Alexander Jannaos	103-76
Alexandra Salome	76-67
Aristobulos II	67-63
Hyrkanos II	63-40
Antigonos	40-37

IDUMEERE

Herodes den store	40/37-4 f.Kr
Filip	4 f.Kr - 33/34 e.Kr.
Antipas	4 f.Kr. - 39 e.Kr
Arkelaos	4 f.Kr. - 6 e.Kr.
Agrippa I	41-44
Agrippa II	50-95

Romerske herskere

KEISERE

Octavian/Augustus	30/27 f.Kr. - 14 e.Kr.
Tiberius	14-37
Caligula	37-41
Claudius	41-54
Nero	54-68
Galba, Otho, Vitellius	68-69
Vespasian	69-79
Titus	79-81
Domitian	81-96

PROKURATORER

Coponius	6-9 e.Kr.
Ambibulus	9-11
Rufus	12-14
Gratus	15-26
Pilatus	26-36
Marcellus	36-37
Marullus	37-41
Fadus	44-46
Alexander	46-48
Cumanus	48-52
Felix	52-60
Festus	60-62
Albinus	62-64
Florus	64-66

Kilder – Land og folk

Mens Palestinas plass på kartet med tiden er blitt almenkunnskap, kan man ikke si det samme om landets historie. Palestina er et lite land med en lang og voldsom historie. For nettopp i dette hjørnet av den antikke middelhavsverden ser vi historiens viktigste drama utspille seg for våre øyne – dette er Det nye testamentes mest utvetydige påstand. Imidlertid er både skueplassen og aktørene såvidt forskjellige fra det vi er vant til, at de krever spesiell omtale.

Oppgaven består følgelig i å leve seg noen tusen år tilbake, forflytte seg i tid og sted. Vårt anliggende er ikke så meget alle detaljene som selve historiens forløp. Viktigst er det å se hvordan forskjellige faktorer griper inn i hverandre og hvordan begivenhetene følger på hverandre. Teologi og historie er uløselig sammenknyttet i den jødekristne tradisjon.

Før vi tar fatt på oppgaven er det nødvendig å si noen ord om kildene til vår kunnskap om denne perioden. Palestinas historie i det første kristne århundre er forbausende godt belagt, selv om det gjenstår flere gap i vår informasjon og mange ubesvarte spørsmål.

Vår hovedkilde er jøden Josef ben Mattias, bedre kjent som den romerske æresborger *Flavius Iosephus* (37 – ca. 105 e.Kr.). Han har etterlatt seg fire verk av uvurderlig verdi. Mest kjent er «Krigen mot jødene» og «Jødernes historie». Dessuten har han skrevet en selvbiografi og et teologisk forsvarsskrift for sitt folk og dets tro. «Krigen mot jødene»

(*Bellum Judaicum*) er et tendensiøst propagandaverk, skrevet og utgitt med romernes velsignelse. Her hevder forfatteren at den jødiske frihetskrig som fant sted i årene 66–70 e.Kr., var forfeilet fra begynnelsen av og skyldtes noen få fanatikeres svermeri. Gud stod egentlig på romernes side, og Jerusalems ødeleggelse var den uunngåelige utgang på opprøret.

Gud hadde med andre ord skiftet side i historiens gang, sett fra et tradisjonelt jødisk synspunkt – og det skyndte hans prest Josefus seg også å gjøre. Fra å være kommandant eller inspektør for opprørsstyrkene i Galilea ble han romernes hjelpende hånd og keiserens personlige venn. Han fungerte som tolk ved erobringen av Jerusalem og endte sine dager i Roma, som adoptert medlem av keiserfamilien (derav navnet *Flavius*), med en pen livsgasje. Der tilbragte han resten av sin levetid med å fortelle om sine meritter, og om sitt folks historie for øvrig, for et kultivert og nysgjerrig romersk publikum.

«Jødernes historie» (*Antiquitates Judaearum*) er Josefus' største arbeide, hans livsverk. Det er langt solidere enn ungdomsarbeidet om krigen og viser at Josefus med tiden utviklet et mer nyansert og kritisk syn på tingenes gang. Her finner vi en samlet fremstilling av jødernes historie fra skapelsens morgen til opprørets aften. Takket være disse to arbeidene kjenner vi Judea bedre enn noen annen av de småstatene som utgjorde Romerrikets periferi i keisertiden. Forfatteren står i gjeld til grekernes og romernes måte å skrive historie på, og han fjerner seg derved betraktelig fra den bibelske tradisjon. Politisk sett er han en forræder og overløper som tidlig visste å stille seg på de seirendes side. Teologisk sett er han en utpreget liberaler. Og disse to faktorene har gjort ham til en evig vederstyggelighet i jødiske øyne.

Som historiker har han vunnet seg et navn for all ettertid. Josefus er et barn av sin tid. Han beveger seg helst «på høydene», dvs. han skriver historie ved å berette om ledende personer heller enn sosiale strukturer og økono-

miske faktorer. Han søker drama – og finner rikelig av det hos overklassen. Han gir lite informasjon om dem som bar samfunnet og dets mange byrder. Oppmerksomheten er nesten utelukkende rettet mot kritiske og for ham spennende perioder. Han fører oss «bak kulissene», like inn i palassenes og hoffenes indre. Josefus' bøker handler om jødernes politiske liv, om familietretter og rivaliseringer, om lidenskap og sjalusi, om kjærlighet og hat, om kulturelle kontraster og stormaktspolitikk. Vi befinner oss i selskap med tidens største politikere, humanister og teologer. Josefus' verk er derfor uproporsjonert. Men nettopp disse sidene ved Josefus har gjort ham til populær, og ikke bare nødvendig lesning gjennom århundrene.

Men man undres uvegerlig over hvordan en historie som denne, fortalt slik Josefus forteller den, skulle kunne bidra til øket forståelse for jødernes sak. Selv for antikkens mennesker må dette ha vært sterk kost. Man kan få inntrykk av at hensikten med hans verk var å underholde keisertidens overklasse – samt renvaske forfatteren selv, om da slikt lar seg gjøre. For moderne lesere vil Josefus minne mer om en «chronique scandaleuse» enn om seriøs historieskrivning. Men, og la det være sagt til hans forsvar, en slik distinksjon dreier seg mer om grads- enn om vesensforskjell, siden historien til syvende og sist skapes av mennesker og handler om mennesker. Den som skriver historie vil derfor alltid måtte søke nøkkelen til historien i menneskelige faktorer.

Siden de fleste andre kilder fra jødisk hold er gått tapt, er Josefus vår mest erfarne cicerone. Men filosofen og teologen *Filon fra Alexandria* (ca. 30 f.Kr. – 45 e.Kr.) teller også i denne sammenhengen. Hans verk er av stor betydning for en korrekt forståelse av jødernes intellektuelle liv i det første århundre, slik det artet seg i den gresktalende del av den jødiske verden, utenfor Palestina, i diaspora. Av størst interesse er hans «Sendeferd til Gaius» (*Delegatio ad Gaium*) som tydelig vitner om jødernes vanskeligheter såvel som om deres rettigheter og privilegier i romersk keisertid.

Andre forfattere som kan kaste lys over nytestamentlig tidshistorie er romerne *Tacitus* (ca. 55 – 120 e.Kr.), *Suetonius* (ca. 69 – 140 e.Kr.), *Plinius d.e.* (23 – 79 e.Kr.), grekeren *Dio Cassius* (155 – 235 e.Kr.) og den kristne kirkehistorikeren *Eusebius* (263 – 339 e.Kr.). Men ingen av disse bidragene kan måle seg med Josefus' og formår bare å kaste lys over enkelt-episoder, om enn viktige sådanne.

Den rike rabbinske litteraturen derimot, særlig lovsamlingen *Misjnah*, rommer et vell av opplysninger om jødernes liv i det første århundre. Selv om kodifiseringen av dette materialet først fant sted på 200-tallet, er det god grunn til å anta at mange av samlingens forordninger også beskriver jødernes liv i det første århundre.

I tillegg til litterære kilder som disse kommer naturligvis arkeologiske og numismatiske (mynter). De mest kjente stedene i Palestina er for lengst utgravd – med unntak av selve tempelområdet som er muslimsk helligdom. Innskrifter (epigrafi) og papyrusfunn er viktige tilleggskilder.

Hva teologihistorien angår er materialet kanskje ikke fullt så rikholdig, men det er likevel mulig å oppspore de viktigste åndsstrømningene på denne tid, takket være Det nye testamente, Josefus, de rabbinske kildene og dødehavsrullene.

Sett under ett har vi muligheter for å danne oss et noenlunde solid bilde av jødernes liv gjennom det første kristne århundret, sosialt, politisk og religiøst. Før vi begir oss denne historien i vold, er det nødvendig å nevne de viktigste fakta om landet, dets innbyggere og den samfunns-type man hadde i Palestina på Jesu tid.

Land og folk

Palestina er fra naturens side et usedvanlig variert land. I det første århundre var dets geografiske utstrekning blitt nesten like omfattende som under kong Salomo, takket være

innlemmelsen av Galilea i nord og Idumea i syd under kong Aristobulos I i årene 104 – 103 f.Kr.

Landet består hovedsakelig av tre parallelt løpende formasjoner: *Kyststripen*, *fjellmassivet* (som går fra Samarias sydligste høyder gjennom Judea, hvor Jerusalem ligger, ca. 750 m.o.h. og munner ut i Negevørkenen), og *Jordandalen* som rekker fra Galileasjøen (ca. 200 m. under havoverflaten) til Dødehavet (hele 396 m. under havet). Med alle sine variasjoner er landet forbausende lite, og Jerusalem ligger bare 19 km fra Dødehavet, til tross for høydeforskjellen.

Nettopp høydeforskjellene er årsak til sterke klimatiske variasjoner. Høyder skaper nedbør. De samler skyer fra Middelhavet, men disse fordamper straks de kommer inn over Dødehavet. Man har konstatert hele fire forskjellige typer klima i Palestina: middelhavsklima ved kysten, ørkenklima i syd, subtropisk klima i Jordandalen og fruktbart innlandsklima i Galilea og Samaria. Temperaturen veksler sterkt. På fjellene forekommer det frost og sne, mens f. eks. Jordandalen er varm året igjennom. En god illustrasjon på vekslingen mellom varme, tørke, regn, frost og kulde er å finne i 5. Mos. kap. 28 (velsignelsene og forbannelsene; sml. også Jerem 4,11; 18,17 og Esek 19,22). Av årstider er det to: en regntid fra oktober til mai, og en tørketid gjennom hele sommerhalvåret. Som i resten av middelhavsverdenen sår man om høsten og høster om våren.

Jerusalem er et særtilfelle fordi byen ligger i et grenseland, helt i utkanten av den middelhavsfauna og -flora vi kjenner fra Italia, Hellas og Lilleasia. 3–4 km. lenger syd opphører veksten av trær og busker, og man befinner seg i ørkenstrøk. I fjelllandet er det få vannkilder og disse er en helt avgjørende forutsetning for bebyggelse. Av de 32 kjente vannkildene i Judea befinner 30 seg vest for Jerusalem og bare to østenfor. Judea er magert og karrig, best egnet for kvegavl. Samaria er langt mer fruktbart, og ifølge Josefus var Galilea 100 % oppdyrket på nytestamentlig tid. Jordandalen var langt det frodigste strøket, og jevn avkastning ble sikret gjennom kunstig vanningsystem.

Alt i alt regner man med at 65–70 % av landet var dyrket, men mye sto og falt med nedbøren. Judea var alltid det mest utsatte området.

Å beregne befolkningstallet på Jesu tid er vanskelig. Josefus gir atskillige opplysninger, men hans sifre viser seg å være urimelig store. Som en praktisk regel gjelder at dersom man dividerer dem med ti, blir tallene straks mer sannsynlige. I stedet for en befolkning på ca. 3.000.000 får vi da 300.000. Men dette er og forblir omtrentlige beregninger. Nyere økonomiske undersøkelser har antydnet at tallet kan ha vært så høyt som 1,2 millioner.

Landsbyene var den bærende enhet i Palestina, og Josefus sier at i Galilea alene var tallet på dem 204. Man antar at innbyggertallet i landsbyene gjennomsnittlig har vært 200–300. Dette betyr at Palestina var et utpreget landbruks-samfunn. Av større byer er det bare tale om to: Sefforis i Galilea og Jerusalem i Judea, hver på ca. 50.000 innbyggere; men Jerusalem var i sterk ekspansjon gjennom hele denne perioden. Senere kom Tiberias til, men var neppe av samme størrelsesorden. Byene innbefattet deres umiddelbare omland, og størst i så henseende var Jerusalem. Det fjellandet som Lukas omtaler i kap. 1, v.39 er nettopp distriktet («toparkiet») Jerusalem med omland.

Palestinas økonomiske system var blitt fastlagt gjennom lang tid, og foreligger i sine hovedstrukturer lenge før nytestamentlig tid. Det er viktig å omtale disse i utgangspunktet fordi de griper dypt inn i vår beretning.

Den beste modell for hele produksjons- og utbyttesystemet er den som vanligvis kalles et *pyramidesamfunn*: et agrarsamfunn hvor formue betyr jordeiendom. Den dekker den antikke middelhavsverdens produksjonsmåte generelt. Dynamikken i det hele er forholdet mellom produsenter (bønder) og utbyttere (godseierne). I første omgang er det viktig å konstatere at skillet mellom fattig og rik er helt fundamentalt i denne samfunnstypen. Det dreier seg om et skille mellom de mange og de få. Prosentvis er forskjellen kanskje så stor som 2–3 mot 100. «Rik» er derfor gjennom-

gående et belastet ord i Det nye testamente, og Jesu publikum besto nesten utelukkende av dem som eide lite. Disse levde på gårdene og i landsbyene.

Småbøndene var selve ryggraden i samfunnet (ca. 70 %). Man antar at bondestanden var dårlig stilt, selv om de for Palestinas vedkommende ofte var selveiende. De fikk ofte føling med ernæringsproblemer. Men gårdene ble stadig mindre, som resultat av hyppig deling, som igjen var et resultat av fødselsoverskudd. Folk bodde svært beskjedent. Det viser utgravningene av byer som Nasaret, Korasin og Kafarnaum. Det var normalt at hele familien bodde under samme tak. Levesettet var enkelt og spartansk. Vin og kjøtt hørte til sjeldenhetene, mens brød, fisk, frukt og grønnsaker var vanlig kost. Fiskeindustrien ved Galileasjøen førte til at fiskerne overveiende var bedre stilt enn bøndene, men hustypen i Kafarnaum viser at de langt fra var velstående.

I tillegg til de mange småbøndene kom alle dem som kaltes *fattige*. De eide et minimum av det som krevdes til livets opphold, og de var tallrike. *Tiggere* derimot eide intet og var avhengige av andres omsorg. Disse var ikke mindre tallrike, og til deres gruppe hørte også farløse og enker. Fattige og tiggere fikk normalt de verste oppgavene (som møkksamling, asfaltarbeider ved Dødehavet, o.l.).

De *rike* levde normalt i byene, atskilt fra folket, og var godseiere eller handelsmenn. Kongen var den største godseier og krongodsene var tallrike (f. eks. i Jordandalen). I Galilea var Antipas den suverent største jordeier på Jesu tid.

Man kan altså ikke tale om et *klassemassamfunn* i antikken. Hele middelhavsverdenen hører til den samfunnstype som kalles et *pyramidesamfunn*.

Sagt med vår tids terminologi kan man si at «overklassen» besto av de få rike som var jordeiere, politikere og administratorer (altså ca. 2–3 %), mens «underklassen» er de mange småbøndene, fattige og tiggere (ca. 97–98 %). Den pyramidale strukturen består i at *jordeierne* (sml. Luk 12,16–20: «den rike bonden») forpakter eiendommen til *forvaltere* (sml. Luk 16,1–8: «den kloke forvalteren») som

ser til at *bønder og dagsarbeidere* (fattige) dyrker jorden og passer på at de avgifter godseieren skal ha blir betalt. Disse dreier seg om ca. 30–50 % av grøden og ble betalt i naturalia, dvs. det beste av produktene.

Forpakteren sto derfor ansvarlig overfor godseieren, og i smale år måtte avgiftene ofte inndrives med harde midler. Bønder som ikke kunne betale, måtte enten sette seg i gjeld eller begynne å tjene som slaver. Antallet *slaver* var likevel betraktelig lavere enn i andre land, og det viser seg umulig å beskrive Palestina som et «slavesamfunn». Den bærende produksjonskraften var småbøndene, ikke slavene. Dagsarbeiderne var ofte fattige bønder som ikke lenger eide jord og måtte arbeide som gjeterer eller hjelpere ved innhøstingen. Lønningen var minimal.

Fordi det er et pyramidesamfunn og ikke et klassesamfunn vi står overfor, finner vi ingen *klassekamp* i det antikke samfunn. Godseierne, de rike og besittende, er nemlig på samme tid de administrerende og politiske lederne. Mellomledd som forpaktere og tollere så til at systemet fungerte.

Den økonomiske krumtappen i det hele var imidlertid ikke en verdslig, men en religiøs faktor: templet.

Templets sentrale posisjon og forankring lå i det enkle faktum at Jerusalem huset både Gud og kongen. Dette sentraliserte hele samfunnet. Gud var på en måte blitt avgrenset i tid og rom: Israel – Jerusalem – Sion – templet – Det allerhelligste. Derved hadde kongen og presteskaper fått en så sterk plass i jødernes liv som vel mulig, og religion og politikk gikk hele tiden hånd i hånd.

I tråd med dette prinsippet hvilte templets økonomiske sikkerhet på det kultiske renhetssystemet (gave- og offersystemet). Faktorer som renhet – urenhet, synd – rettferdighet, definerte derfor samfunnet sosialt ved å identifisere og isolere det onde. På en måte kan man si at templet er en politisk og særlig økonomisk måte å utnytte det onde på. Offer, tiende og skatt var deres måte å avvikle urenhet og synd på.

På nytestamentlig tid var denne tendensen blitt så gjennomført at templet hadde en absolutt makt over folkets liv. I templet fantes såvel slektsregistre som gjeldsarkiv. Tempelskatten var for så vidt beskjedent: den var på 1/2 sjekel (to drakmer) pr. hode, men siden den ble avkrevd alle verdens jøder, resulterte den i store summer. Templet var ikke bare et skattkammer, det fungerte også som nasjonalbank, hvor man både oppbevarte og administrerte private formuer, og sto følgelig bak betraktelige investeringer gjennom sine mange fonds. I tillegg hadde templet retten til å overta herreløs eiendom. For øvrig hadde det monopol på alle offerdyr, samt arbeid som kopiering av Skriften o.l.

Templet er ikke noen produksjonsfaktor i dette samfunnet – templet lever *av* produksjonen. Utgiftene er minimale sammenlignet med inntektene. Det høyere presteskaper og praktisk talt hele Jerusalems befolkning levde av dette sentralmaskineriet på en eller annen måte. Ved de store høytidene ble byens befolkning mangedoblet på grunn av utallige tilreisende pilegrimer fra inn- og utland. Prisnivået i Jerusalem var alltid meget høyt.

I de fororientalske kulturer var ikke en slik sentralisering noe uvanlig. Men hos jødene var tendensen blitt rendyrket til den grad at kontroll over templet var ensbetydende med kontroll over hele statsapparatet. Derfor tok makkabeerne øverstepresttittelen – derfor hadde både Herodes-slekten og romerne en fast kontroll med dette viktige embetet, siden de ikke selv kunne inneha det.

Pyramidesamfunnet Palestina var altså sentralisert i templet, som ble dominert og administrert av de makthavende, som igjen var de besittende, jordeierne.

Ved vår tidsregnings begynnelse var Palestina i utpreget grad et kulturelt blandingsområde. Alexander den stores erobringer i øst og i fororienten hadde resultert i en felles kulturform som var en blanding av greske og orientalske elementer, og kalles *hellenismen*. Denne hadde jødene i lengre tid fått god føling med. På Jesu tid var den hellenistiske innflytelsen stor, og det er grunn til å anta at gresk var

kjent i store lag av folket (sml. samtalen mellom Jesus og Pilatus, som må ha foregått på gresk dersom det ikke ble brukt tolk). Hebraisk var trolig mer enn et lærd skriftspråk og ble fortsatt talt og forstått (sml. flere av Bar-Kokbah-brevene fra den annen jødiske krig 132–135). Men den alminneligste språkform var aramaisk. Latin ble kun talt romerne imellom.

En av grunnene til at gresk var kjent, er det faktum at det i nord fantes en rekke byer, hellenistiske fristater, med ikke-jødisk befolkning, en ordning som gikk tilbake til ca. 300 f.Kr. Disse ble kalt *Dekapolis* («de ti byene»), og omfattet bl.a. Skytopolis Gerasa, Pella, Gadara, Hippos og Filadelfia. Galileerne var derfor i stadig kontakt med sine hedenske naboer.

Innlemmelsen av Galilea var skjedd på den måten at jøder som før hadde hatt sine aner der, fikk vende tilbake, mens den ikke-jødiske befolkningen måtte gå over til jødedommen eller forlate landet (det samme gjaldt for Idumea i syd). At Galilea overveiende var jødisk på nytestamentlig tid, bevises også av myntene, som er fri for hedenske symboler. Likevel kan de ha hatt utstrakt kontakt med sine hedenske naboer, og gresk ville være uunnværlig for alle som hadde med handel og politikk å gjøre.

Denne mangfoldige språksituasjonen er godt illustrert ved innskriften på Jesu kors, som var på hebraisk (som kan bety aramaisk), gresk og latin. En parallell til denne tredoble språksituasjonen og den kulturelle mangfoldighet den avspeiler er fremdeles å finne i dagens Israel: hebraisk, arabisk og engelsk er de offisielle språkene.

I det første kristne århundret var Palestina ikke bare en spenningsfylt blandingskultur, landet var fremfor alt preget av stor sosial uro. Hele historien fører da også frem til et dramatisk – og tragisk – klimaks: krigen mot romerne i årene 66–70. På sett og vis er denne begivenheten en logisk konklusjon på fremstillingen som følger, og kommer neppe som en overraskelse på leseren.

I tillegg til blandingskultur, hellenisering og fremmed

overherredømme kommer så fundamentale problemer som overbefolkning, utvandring (jødenes kår utenfor Palestina var langt bedre) og katastrofer som hungersnød og ulykker.

Pyramidesamfunnet utviklet seg videre i én og samme retning: de rike ble stadig rikere – og færre, mens de fattiges tall bare øket. Gjennom hele det første århundret ser vi at godene blir konsentrert på stadig færre hender. En økonomisk rotløshet gikk derfor hånd i hånd med den kulturelle og religiøse.

Menneskene reagerte så forskjellig på denne utfordringen, hvilket grupperingene i kapitel 3 søker å illustrere. Betegnelser som «maktesløse», «opprørere» og «outsidere» er en moderne måte å beskrive de rotløse og marginale i dette samfunnet, dvs. de aller fleste.

Jesusbevegelsen står på sin måte sentralt i konflikten og fører oss like til mannen i gaten og de problemer han sto overfor. Jesusbevegelsen dreier seg om en av mange fornyelsesbevegelser innen jødedommen, et forsøk på å finne ny identitet, sikrere orientering, en måte å overleve på.

Hovedproblemet var stadig å skulle definere hva det innebar å være jøde i det første århundret. – Det er en verden i uro og bevegelse som møter oss, et samfunn i oppløsning, en jødedom i krise.

Jesusbevegelsen belyser godt den eksplosive situasjonen som rådet. Men den gjør det på en forbløffende original måte og får store konsekvenser for ettertiden, den være seg jødisk eller kristen.

Palestina i det første kristne århundret er altså et Palestina på vei mot undergangen. Den utløsende årsak til at denne historien forløp som den gjorde, var ikke først og fremst indre jødiske anliggender, men en viktig internasjonal politisk faktor: *romerne*.

Politisk historie

Palestinas politiske historie i det første århundret er nær knyttet til romerrikets historie forøvrig. Skal vi forstå indre jødiske forhold, er det avgjørende å se disse i sin rette sammenheng: hvordan jødene levde som et lydrike – og senere provins – i et stadig voksende romersk imperium. Det er av denne grunn at Herodes-slekten (idumeerne) vies så mye oppmerksomhet i utgangspunktet.

Romernes interesser i Østen var omfattende. Jevnt og sikkert hadde de bemektiget seg de hellenistiske kongerikene. Etter selevkidene i Syria sto ptolemeernes Egypt for tur, og det var i den forbindelsen at Palestina kom i søkelyset, fordi landet var et viktig bindeledd mellom nord og syd og i lengre tid hadde vært en kasteball mellom de to rikene. Palestinas betydning som grenseland ble ytterligere understreket av det mektige Parterriket i øst.

Andre årsaker til den romerske ekspansjonen var av indre politisk art: rivaliserende generaler hadde ved utstrakt krigføring mulighet til å beholde og utvide sine armeer, noe som antyder at republikkens dager var talte og at man nærmet seg keiserdømmet som politisk løsning.

Når romerne innlemmet fororienten i sitt stadig voksende verdensrike, var det en avgjørende begivenhet for begge parter. Den nytestamentlige tidshistorie begynner derfor så langt tilbake som i 63 f.Kr., da den romerske general

Pompeius kom til Judea og inntok Jerusalem. Med ham var romerne kommet for å bli.

Dette året innvarslet både slutten på det jødiske kongehus som hadde regjert fra makkabeernes dager og som var en direkte fortsettelse av makkabeerslekten, *hasmoneerne*, og muliggjorde at fremmede overtok styret: *idumeerne*.

Det gikk slik til.

Herodes den store og hans slekt

Da dronning *Alexandra Salome* døde i 67 f.Kr., var det i virkeligheten det hasmoneiske kongehus som gikk i oppløsning. Denne jødiske slekten hadde vært øversteprester og konger siden makkabeernes tid (164–135). *Johannes Hyrkanos I* (135–104), *Aristobulos I* (104–103) og *Alexander Jannaios* (103–76) hadde styrket landet innad som utad, og områder som Galilea og Idumea var på ny blitt innlemmet i Israel – for første gang siden landflyktigheten i Babylon. Men slik skulle det ikke fortsette.

I dronning Alexandras siste leveår begynte allerede en tronfølgestrid mellom hennes to sønner, og straks hun var død kom det til åpen borgerkrig. Den rettmessige arving til tronen var *Hyrkanos (II)*, den eldste av de to. Men han var en langt svakere og dårligere utrustet statsmann enn sin yngre bror *Aristobulos (II)*, som straks avsatte broren og lot seg utrope til konge og øversteprest. Han samlet en hær mot Hyrkanos og beleiret ham i Jerusalem. Derved tvang han folket over på sin side. Hyrkanos' høyre hånd, idumeeren *Antipater*, gjorde det mottrekk å søke hjelp hos nabokongen, nabateeren *Aretas*, som marsjerte mot Judea og slo Aristobulos. Han trakk seg tilbake til Jerusalem med Aretas og Hyrkanos tett i hælene. Folkets sympati gikk straks tilbake til Hyrkanos. Men så skjedde noe som satte en stopper for hele denne leken og med ett fikk alt til å se annerledes ut: Romerne erobret Syria (64), *Pompeius* inntok Damaskus (63).

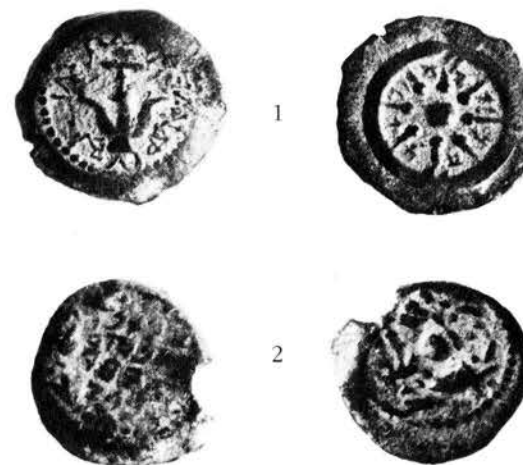
Begge de hasmoneiske prinsene skyndte seg å legge sin sak frem for romerne, som hadde vært deres allierte fra makkabeernes dager. Utfallet ble skjebnesvangert for jødene: Pompeius avgjorde riktignok saken i Hyrkanos' favør, men fratok ham kongetittelen, lot ham beholde øversteprestverdigheiten og gjorde Judea til et lydrike under Roma. Derved hadde hasmoneerne tapt den frihet som deres forfedre hadde betalt så dyrt for hundre år tidligere. Aristobulos og hans sønner ble ført til Roma i lenker for å kaste glans over Pompeius' triumf. Judea ble på ny en prestelig vasallstat, og man var tilbake til situasjonen under perserne og grekerne. Josefus konstaterer at «det var da vi mistet vår frihet og ble romernes undersåtter».

Den som kom best fra alt dette og stod igjen som den sterke mann, var hverken romer eller jøde, men *idumeeren Antipater*.

Idumea, Det gamle testaments Edom, lå syd for Judea, mot Negev, med Hebron som hovedstad, og utgjorde et viktig grenseland mot araberne. Idumeerne var selv av arabisk opprinnelse, men ble tvangsomvendt til jødedommen under kong Aristobulos I, ca. år 103 f.Kr. En senere familietradisjon ville ha det til at Antipaters slekt var blant dem som vendte tilbake fra landflyktigheten i Babylonia, men denne forklaringen skriver seg fra en tid da idumeerne var blitt jødenes konger, og er etter all sannsynlighet oppdiktet; Josefus later heller ikke til å tro på den.

Kong Alexander Jannaios hadde satt en viss Antipas til å være general og guvernør for distriktet Idumea, og det var hans sønn, Antipater, som nå var blitt en viktig person ved dronning Alexandras hoff, ved at hun hadde gjort ham til lærer og rådgiver for sin eldste sønn, Hyrkanos. Denne Antipater kom til å få en nøkkelstilling under romernes nye overherredømme.

Pompeius' interesser i Østen viste seg snart å være meget omfattende. Etter å ha bekjempet kongen av Pontos (66), vendte han hele sin oppmerksomhet mot å omorganisere For-Orienten. Siden det her ikke dreide seg om et storrike,



Mynter fra Hasmoneerne. Disse beskjedne myntene (perutoth) er slått av Alexander Jannaios (1) og Johannes Hyrkanos II (2). De viser en enkel ornamentikk: anker, hjul (eller stjerne) blader og trær. (Foto: Myntkabinettet, Oslo.)

men om mange nasjonale småstater, fant han en god løsning i å gjøre dem til lydriker, vasallstater. De skulle ha en stor grad av frihet innad, men være helt underlagt Roma i sin utenrikspolitikk. Kongehusene fikk stort sett bestå, for de kunne fortsatt tjene romernes sak. Følgelig var hasmoneernes indre stridigheter til stor ergrelse for romerne. Fra nå av var de definitivt desavuerte, og rollen som nasjonalt samlingsmerke og Romas representant gikk til idumeerne.

Antipaters mål var intet mindre enn å fungere som mellommann for romerne og jødene. Han forsto sin rolle og visste å spille den. Offisielt sett var han en støtte for Hyrkanos. Reelt sett var det han som hersket. Den indre strid blant hasmoneerne viste seg altså å være svært gunstig for politiske parvenyer. Når Antipater valgte å støtte Hyrkanos fremfor Aristobulos, var det naturligvis fordi han var den svakeste av brødrene og den som var mest mottagelig for

«hjelp». For romerne var idumeeren den ideelle mellommann, mellom jøder og romere, mellom arabere og jøder.

Antipater fungerte først som en uoffisiell rådgiver (63–46), men ble senere romersk prokurator (47–43) og mottok romersk statsborgerskap. Det imponerende ved Antipater var at han klarte å beholde sin posisjon under store politiske omskiftninger. Han fungerte i sin stilling både under Pompeius, Caesar og Antonius. Sønnene Fasael og Herodes førte arven videre etter ham, og slik ble idumeeren Antipater opphavet til et dynasti som bestod i nesten 150 år, og som ble avgjørende for jødernes historie. Idumeernes dynasti begynte med Antipater og endte med kong *Agrippa II* (død ca. 95). De forble et fremmedelement i jødernes øyne, men var dyktige herskere, som gjorde meget for å fremme jødernes interesser – uten å motta større takk fra dette hold. Ett er sikkert: Hasmoneerne kunne ikke ha påtatt seg oppgaven, dertil var de for nasjonalistiske av legning.

Antipater visste bedre enn noen annen at hans største fiende var Aristobulos, som foreløpig satt i fangenskap i Roma. Han hadde én gang lyktes i å flykte tilbake til Judea, hvor han straks tok kampen opp mot romerne. Men han ble hurtig tatt til fange av legaten i Syria, Gabinius, og sendt tilbake til Roma, for Gabinius var en som lyttet til Antipater i jødiske anliggender. Deretter tilspisset situasjonen seg på en uventet måte.

I 49 f.Kr. gikk Caesar over Rubicon, og det brøt ut borgerkrig mellom ham og Pompeius. Caesar kjente forholdene i Judea godt nok til å vite at Pompeius støttet Hyrkanos. Han satte derfor Aristobulos fri og sendte ham til Østen med to legioner. Men kort etter sin ankomst til Lilleasia ble han tatt av dage med gift. Dette avklarte situasjonen noe. Året etter (48) slo Caesar Pompeius i slaget ved Farsalos i Hellas, og taperen flyktet til Egypt, hvor han ble hugget ned og drept så snart han satte foten på egyptisk jord. Caesar innfant seg på stedet kort tid etter og tok opp kampen mot egypterne («den alexandrinske krig»). Året var 47 f.Kr.

Antipater visste at hans skjebnetime var kommet, og han løste sitt eget dilemma enkelt og dristig ved å dra til Egypt for å støtte Caesar militært, noe romeren mottok med takk. Situasjonen var nok en gang reddet. Hyrkanos fikk fortsette som øversteprest og etnark («folkefyrste» – en slags storhertug) for jødene, og Antipater ble guvernør (prokurator) i Judea. Sønnene Fasael og Herodes ble guvernører i Jerusalem og Galilea. I tillegg ga Caesar jødene mange privilegier (fritagelse fra militærplikt, skattelettelse til fordel for tempeleskatten o.a.), og lot dem beholde sin egen jurisdiksjon i sivile saker. Caesar ble derfor en populær skikkelse hos jødene, og de romerske keisere fulgte hans politikk i senere tider.

Judea skulle imidlertid snart komme opp i nye vanskeligheter. Caesar ble myrdet i senatet i 44 f.Kr. og året etter ble Antipater forgiftet av en pro-hasmoneisk general. Romerriket ble igjen hjemsøkt av en blodig borgerkrig, først mot Caesar-morderne, siden mellom seierherrene, Antonius og Octavian. Antipater hadde vært en klarsynt mann, som dessuten hadde de gode egenskaper å være både tålmodig og overbærende. Josefus gir ham da også et pent ettermæle. Nå ble det sønnen Herodes som skulle overta hans rolle vis-à-vis Roma og Jerusalem, og han fant seg straks stilt overfor store problemer.

Herodes' maktovertagelse er et dramatisk kapittel fra først til sist. Det kan umulig herske tvil om at av Antipaters fire sønner (Fasael, Feroras, Josef og Herodes) var det Herodes som var best skikket til å overta etter faren. Det kan heller ikke være tvil om at Herodes selv var av samme mening. Han hadde alle forutsetninger for å lykkes: Han var intelligent, følsom, vakker og sterk, både fysisk og psykisk. På grunn av det jødiske billedforbudet har vi intet portrett av Herodes, men Josefus gir oss nok informasjon til å trekke disse konklusjonene. Herodes var alt i alt en imponerende figur og en opplagt kandidat for romerne.

Da det ble kjent at Antipater var død, begynte hasmoneiske krefter å forberede seg på å ta over makten igjen. Deres

leder var den eneste gjenlevende sønn av Aristobulos, Antigonos. Med et dobbelt hat, mot idumeerne såvel som mot romerne, satte han seg i spissen for en nasjonal reisning, som straks ble slått ned av Herodes. Antigonos måtte flykte fra Judea og ventet på en ny mulighet for frigjørelse. Igjen ble det indre romerske anliggender som avgjorde utfallet av striden.

Etter slaget ved Filippi (42) og Caesar-mordernes død, overtok Antonius ledelsen av den østlige del av Romerriket. Han fortsatte Pompeius' og Caesars pro-idumeiske politikk i Judea. Fasael og Herodes ga han status som «tetrarker» (fjerdingsfyrster) og styrket derved deres posisjon. En delegasjon på over tusen jøder dro like til Antonius i Tyros for å protestere mot idumeernes makt, men ble ikke hørt. Samme år befestet Herodes sin stilling ytterligere ved å skille seg fra sin første hustru, Doris, som var idumeer, og trolove seg med et barnebarn av Hyrkanos, Mariamne. Han var fra nå av inngiftet i det hasmoneiske hus.

Imens hadde Antigonos systematisk forberedt seg til et større oppgjør med idumeerne. Han allierte seg med parterne, som utropte ham til konge. Samtidig ble han kvitt Fasael, som satt i fangenskap hos parterne og begikk selvmord i fengselet. Hyrkanos, som også var i deres vold, slapp noe lettere fra det: Antigonos skal ha bitt øret av ham for å forhindre at han ble øversteprest på ny, for Antigonos så seg selv som hasmoneisk konge og øvesteprest. (Øverstepresten måtte ikke ha noen form for skavanker og lidelser, fysisk eller psykisk; slike gjorde ham uskikket til embetet.)

Men hittil hadde han ikke forstått hvilken formidabel motstander han hadde i Herodes. For Herodes gjør nå ett av sine mesterligste trekk. I stedet for å ta kampen direkte opp mot Antigonos og parterne, drar han rett til Roma og legger sin sak frem for Antonius og Octavian. For et fullsatt senat foreslår Antonius å gjøre Herodes til konge over jødene og vinner enstemmig bifall. Antigonos, som var i ferd med å ta Judea i besittelse som sitt eget kongerike, ble erklært fiende av Roma. Romernes avgjørelse er uvanlig for så vidt som den

innfører nytt kongeblod i stedet for å bruke det gamle. Grunnen til valget av Herodes var delvis at han ikke kunne innsettes i det øversteprestlige embete, fordi han hverken var av Arons ætt eller av hasmoneisk blod.

Herodes dro så hjem til Judea og gjenerobret den ene byen etter den andre. Allerede i 39 omringet han Jerusalem, hvor Antigonos holdt til med sin hær. I påvente av militær hjelp fra romerne ryddet han opp i Galilea, hvor et svært prohasmoneisk og anti-romersk klima rådet. Våren 37 sendte Antonius ham to legioner, og erobringen av Jerusalem kunne begynne. Utpå høsten trengte de seg inn i byen, og Antigonos, som hadde forskanset seg i templet, ble tatt til fange. Derpå sendte Herodes ham i lenker til Antonius, som lot ham halshugge. Den hasmoneiske fare var avverget for godt, og Herodes befant seg endelig i Jerusalem, som jødene konge.

Etter å ha fjernet Antigonos' menn og gjort store utrenskninger i Det Høye Råd (Sanhedrin) – han lot drepe 45 av dets 70 medlemmer – kalte han Hyrkanos hjem og utnevnte en ukjent prest fra Babylon til øversteprest. Dette gamle og ærverdige embete var ikke lenger arvelig, men ble besatt etter herskernes ønske. Det fantes faktisk en hasmoneisk kandidat, Aristobulos III, bror av Mariamne. Han var for ung til å komme på tale i denne omgang (bare 16 år), men dukker opp igjen litt senere i historien.

Kong Herodes den store er like viktig for forståelsen av Det nye testamente som kong Salomo er for det gamle. Selv om de to har atskillige trekk felles, både som politikere og som mennesker, er det betydeligste ved dem likevel ikke deres egen person, som i begge fall er omdiskuterte, men den avgjørende rolle de kom til å få på det historiske plan: De markerer slutten på én epoke og begynnelsen på en annen. Dette gjør de så grundig at den verden de etterlater seg ved sin død, faktisk ser ganske annerledes ut enn den de trådte inn i ved sin fødsel. Begge fungerer godt som historiske milepæler – de er utpregede engangsfenomener.

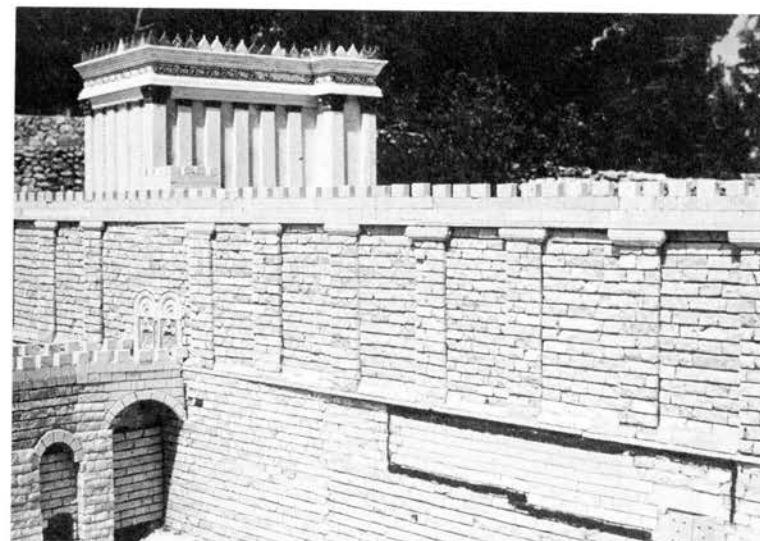
Historien om Herodes-familien er blitt fortalt så ofte og så

godt at man nøler med å fortelle den på ny. Herodes er fremdeles tilstede i det første kristne århundre, til tross for at han døde før det satte inn, derfor fortjener han en omtale i vår sammenheng. Han er dessuten verd å bli kjent med for sin egen skyld – han er en av antikkens mest farverige skikkelser.

På det internasjonale plan innså Herodes klart både sine muligheter og begrensninger. Han glemte aldri at han var konge i kraft av Romas makt. Han var altfor realistisk som politiker til å la seg beruse av kongelig pomp og prakt og tro at han var noe annet enn en vasallkonge i et lydrike. Han var en brikke i romernes store spill, og han innordnet seg. Med tiden fikk romerne like god bruk for ham som han for dem, og det oppsto et varig tillitsforhold mellom de to parter. Herodes var bare én av mange vasaller i Østen (sml. Armenia, Kappadokia, Trakia, Emesa, Pontos, Kalkis o.a.), men han er den vi kjenner best, takket være Josefus. Med tiden ble han en kjent skikkelse i den romerske verden, og han er ofte nevnt hos latinske forfattere.

Systemet med vasallkonger var romernes måte å ordne For-Orienten på til deres egen fordel. Denne politikken ble lansert av Pompeius og Caesar og fulgt opp av Antonius og Augustus. For det første var en slik løsning billigere enn direkte romersk provinsstyre, for det annet garanterte det en viss kontinuitet og stabilitet i lydrikene. Men en usikkerhetsfaktor var alltid tilstede, og romerne våket nøye over sine småkonger. Herodes var i ett og alt avhengig av å stå på god fot med dem som hersket i Roma – slik Antipater hadde lært ham. Sønnen stod ikke tilbake for faren i så henseende, og han ble tildelt ærestitler som «filoromaios» («romernes venn»), «filokaisar» («keiserens venn») og «socius et amicus populi romani» («det romerske folks venn og forbunds-felle»).

Den serie begivenheter vi hittil har skildret, er halsbrekkende i sine dramatiske aspekter. Fra nå av er det som en internasjonal ro senker seg over Middelhavsverdenen, og den skyldes én mann: *Octavian*, senere kjent som keiser



Jerusalem på Jesu tid: Herodes' tempel – tempelbygget og plattformens mur mot vest. Det innfelte partiet utgjør den delen som i dag kalles «klagemuren». Rekonstruksjon av professor M. Avi-Yonah (fra modellen av Jerusalem i Holyland Hotel, Jerusalem).

Augustus. Denne geniale romeren slo Antonius i slaget ved Actium i 31 f.Kr., og dermed lå hele den siviliserte verden for hans føtter.

Herodes hadde støttet Antonius til det siste, men visste å håndtere den nye situasjonen. Med psykologisk treffsikkerhet gjorde han det eneste kloke: Han reiste direkte til Octavian, som befant seg på Rhodos, og trådte frem for ham uten kongekrone, som tegn på overgivelse og underkastelse – en krone Octavian straks ga ham tilbake. Faren var over og freden sikret, denne gang en fred som skulle vare og som historikerne kaller «pax romana» («den romerske fredstilstand»). Etter 50 års konstant strid følger nå en enda lengre periode med konstruktiv fred. Når Herodes i det hele tatt kan kalles «den store», er det takket være keiser Augustus og hans verdenspolitiske innsats. Herodes ble for jødene hva Augustus ble for Romerriket.

Herodes klarte nemlig å vinne Augustus' tillit. Det fremgår aller tydeligst av det faktum at han fikk keiserens tillatelse til å utnevne sin egen etterfølger – et stort privilegium for en vasallkonge. En episode tjener godt som illustrasjon på forholdet mellom de to. I år 20 f.Kr. var Augustus på offisielt besøk i Syria. Innbyggerne i to av de byene som var under Herodes' jurisdiksjon, Gadara og Hippos, benyttet anledningen til å sende en delegasjon til Antiokia for å klage på idumeerens styre. Herodes innfant seg omgående. Augustus lånte ham sitt øre og ga ham medhold mot anklagerne. Da dette ble kjent, begikk hele delegasjonen selvmord, vel vitende om hva de hadde i vente.

Herodes' plikter bestod i å holde orden i riket, sikre dets grenser og dessuten hjelpe romerne militært om så skulle trenges. Disse betingelsene oppfylte han til fulle. Bare én gang sto Herodes i fare for å miste Augustus' nære vennskap og godvilje, en gang han hadde handlet på eget initiativ i et utenrikspolitisk anliggende og angrepet en nabo. Romerne likte ikke rivalisering mellom vasallkonger. Men nok en gang fikk Herodes snudd situasjonen til sin egen fordel. Ved å tjene Roma tjente Herodes samtidig Judea. Han konsentrerte seg nå helt om å skape en jødisk stat.

På *det nasjonale plan* hadde Herodes en langt større frihet enn på det internasjonale, en frihet han benyttet i stor grad og med planmessighet. Den ideelle vasallkonge aktet å skape det ideelle lydrike, og det er mye som taler for at han lyktes. Det som kom var en fredstid, en storhetstid, en velstandstid. Herodes' undersåtter var en svært uensartet gruppe mennesker: jøder, samaritanere, hedninger (grekere, syrere og arabere). Hans rike innbefattet kulturelle og religiøse blandingsområder som Galilea og Idumea. Herodes var samtidig jødernes konge i videre forstand, fordi han var deres høye beskytter og velgjører overalt hvor de måtte befinne seg. Oppgavene var enorme.

En mulig indre trusel var naturligvis eventuelle hasmoneiske rivaler. Herodes' svoger Aristobulos (III) kunne ha

blitt en slik trusel – han var meget populær og farlig vakker. Selv Antonius falt for hans sjarmer og insisterte på å la ham bli øversteprest. Denne torn i kjødet på idumeeren ble imidlertid ingen varig plage. Aristobulos druknet «tilfeldigvis» ved Jeriko, 17 år gammel. Dette skjedde allerede i 36 f.Kr.

Siden det tradisjonelle jødiske aristokrati ikke lenger var å stole på, sto veien åpen for en ny overklasse, bestående av idumeere, grekere, syrere og arabere. De steg jevnt og sikkert i samfunnsgradene og dominerte bildet like til den store krigen mot Roma (66–70). Herodes' prinsipp var det samme som romernes for øvrig: «divide et impera» – splitt og hersk. Ettersom hans jødiske undersåtter var innbyrdes svært splittet – sosialt, geografisk og religiøst – lot dette seg lett gjennomføre.

Saddukeerne var den mektigste jødiske faktor, for de representerte et prestelig aristokrati og var dessuten markert prohasmoneiske. Herodes hadde rensket ut deres parti allerede i 37 f.Kr., og så grundig at de gjenlevende ble samarbeidsvillige. *Fariseerne* hadde mindre politisk innflytelse og var tradisjonelt antihasmoneiske. Under Herodes holdt de seg forholdsvis rolige, og det var ytterst sjelden at han hevnet seg på dem. *Essenerne* i Qumran ved Dødehavet var så asosiale og anti-hasmoneiske at de trygt kunne overlates til seg selv.

Vis-à-vis folket var Herodes ellers en streng hersker som ikke overlot særlig meget til tilfeldighetene. Vi hører heller ikke om åpen opposisjon i hans tid. Et av de mest kjente unntakene er en episode fra Herodes' siste leveår, da noen teologiprofessorer fikk elevene sine til å lage opptøyer i Jerusalem. 40 elever og to lærere ble arrestert og sendt til Herodes i Jeriko. Han lot de ansvarlige for uroen brenne levende og satte elevene fri.

På den annen side gjorde han meget for å vinne folkets tillit og vennskap. Han hjalp dem i hårde tider med skattelettelser og ga gjerne av egne midler. Men elsket av jødene ble han aldri. De så på ham som en fremmed og en tyrann.

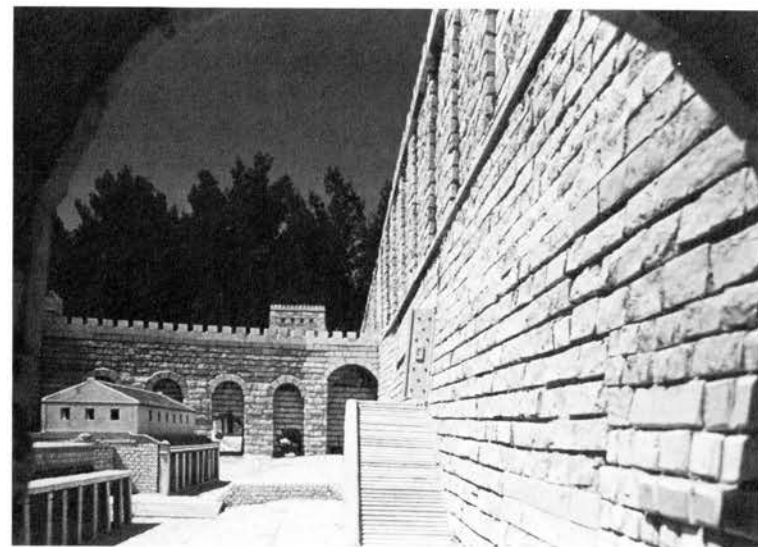
Jødene utenfor Judea satte derimot større pris på sin konge og hedret ham på mange vis.

Herodes' administrasjon var av den vanlige hellenistiske typen. Han unngikk å bruke romerne direkte, og skatt til Roma gikk gjennom kongen. Hans væpnede styrker besto av samaritanere og fremmede leiesoldater. Han regjerte ved hjelp av et privat råd av «venner». (Sanhedrin var blitt redusert til en teologisk rettsinstans; tidligere hadde dette rådet hatt atskillig politisk makt og fungert som en slags regjering for herskerne.) Jødene må ha følt at det rådet en fremmed atmosfære i de høyere lag av samfunnet. Fremmede regjerte, og gresk var offisielt regjerings- og diplomat-språk. Såvel regjering som hoff besto overveiende av grekere. Dertil kom tusener av embetsmenn, lærere, kunstnere og atleter. «Herodes» er også et gresk ord, og hans sønner bar alle greske navn.

Den mest kjente og mest tiltalende skikkelsen ved kongens hoff var Nikolas av Damaskus. Som humanist, gentleman, venn av Augustus og Agrippa, sto han ved Herodes' side i gode og onde dager. Hans forfatterskap var usedvanlig stort, og han er Josefus' hovedkilde for denne tiden. Hans verk er imidlertid gått tapt. Selv må Herodes ha vært en slags «halvstudert røver», men han tok seg desto bedre av sønnenes utdannelse.

Herodes var stor også som byggherre. Han omskapte Samaria til en hellenistisk mønsterby og ga den navnet Sebaste (etter Augustus – gresk: «sebastos» – et navn som betyr «hellig», «opphøyet»). Her bodde ingen jøder. Han helleniserte også Sefforis, distriktshovedstaden i Galilea. Han anla en moderne havneby og flåtebase som han kalte Caesarea (også etter keiseren). Dessuten bygget eller fornyet han en serie fort og festninger for å sikre landets grenser (Herodeion og Masada i Judea, Makairos og Hesebonitis i Perea, Gaba i Galilea, Kypros ved Jeriko, o.a.)

Men det var særlig Jerusalem som fikk oppleve en omfattende fornyelse. Herodes' tempel ble regnet for ett av antikkens underverk. Han bygget seg også et nytt palass,



Jerusalem på Jesu tid: Herodes' tempel – plattformens vestlige mur, rekonstruert av professor M. Avi-Yonah (fra modellen av Jerusalem i Holyland Hotel, Jerusalem)

sterkt befestet. Underlig eller typisk nok er det samtidig Jerusalem som klarest viser hvilken blandingskultur Judea representerte på denne tid. Idumeerne gikk langt lenger i sin hellenisering og internasjonalisering en hasmoneerne hadde våget. Herodes ville være jøde blant jøder og greker blant grekere. Derfor finner vi i Jerusalem både teater, amfiteater, hippodrom og bad – alt sammen uhyrligheter i de ortodokse jødernes øyne. Det manglet heller ikke på offentlige protester mot disse institusjonene. Men Herodes reagerte så sterkt på slike at all opposisjon gikk under jorden til etter hans død. For at den sosiale og kulturelle balansen som hersket under Herodes var tvungen og spenningsfylt, det skulle vise seg senere.

På familieplanet gjennomlevde Herodes sine største prøvelser, og historien om kongefamiliens indre liv er utvilsomt den best kjente siden ved hans liv. Tilstanden var

neppe verre enn ved andre orientalske hoff, men igjen er situasjonen den at vi er usedvanlig godt informert om hva som foregikk i palassene i Judea, takket være Josefus og hans kilde, Nikolas av Damaskus (som for øvrig ser det hele fra Herodes' side). Sett i dette perspektivet får man inntrykk av at kongens familie ikke gjorde annet enn å intrigere mot hverandre og planlegge palassrevolusjoner. For det første har vi med meget temperamentsfulle personer å gjøre. For det annet hadde de den orientalske vane – eller uvane – å leve alle under samme tak. Vi befinner oss i et på alle måter varmt klima. Hovedpersonene er fyrige og farlige, lidenskapelige og impulsive. Det meste foregår stort sett over hodene på folket og avspeiler en verden for seg – men en verden som skulle foreviges av Josefus. Den ene etter den andre forsvinner nemlig fra hoffet som gjenstand for hat og vold. Aristobulos er allerede blitt omtalt. Selv den gamle Hyrkanos ble ryddet av veien etter å ha sammensverget seg med dronningmoren, Alexandra, i 30 f.Kr.

Kvinner spiller i det hele tatt en viktig rolle i denne del av historien. Herodes var gift ti ganger og hadde tilsammen 14 barn. Når ekteskapet var så ustabilt, skyldtes det at det var del av et politisk handlingsmønster, og Josefus synes å antyde at Herodes kan ha hatt flere hustruer på samme tid. Doris var idumeer, Mariamne var hasmoneer, og Maltake samaritan.

Den mest stabile kvinnelige faktor ved hoffet var Herodes' søster Salome. Hun var den som sto hos broren i tykt og tynt og reddet ham fra de mange snarene som resten av familien satte opp for ham. For når man leser Josefus, får man inntrykk av at Herodes knapt kunne forlate Jerusalem uten at noen i familien forsøkte å gjøre ham overflødig. Han vendte alltid hjem til intriger og konspirasjoner. Den fred han nøt utad, ble stadig vekk oppveid av den strid som hersket innad. Herodes hadde riktignok mange hustruer, men bare én dronning: hasmoneeren Mariamne. Hun var meget vakker og meget begavet – kanskje den eneste av dem som han virkelig elsket. Det mest tragiske ved Hero-

des' liv er hvordan Mariamne falt i unåde og ble tatt av dage. Det var typisk nok Salome som været uro, og trolig med god grunn. Mariamne var et særdeles vanskelig tilfelle fordi hun var hasmoneer. Men denne gangen gikk det tungt inn på Herodes. Etter hennes død var han nær ved et fullstendig sammenbrudd. Noen tid senere lyktes det Salome å få kastet mistanke over Alexandra, og moren måtte dele datterens skjebne.

Neste runde i familiedramaet startet da Mariamnes sønner, Alexander og Aristobulos, vendte hjem fra Roma, hvor de hadde fått sin utdannelse (18).

Som unge, velutdannede verdensmenn begynte de straks å intrigere mot faren. De tilga ham aldri hva han hadde gjort mot moren. Salome la dem systematisk for hat, og det ene sammenstøtet fulgte tett på det neste. Hun fikk støtte av Antipater, sønn av Doris, som følte sin stilling truet av halvbrødrene. Herodes hadde nemlig i sitt testamente delt riket mellom de tre. Først forsøkte Augustus å opptre som megler og oppnådde å få i stand et slags forlik (12). Men det ble bare en midlertidig løsning. Ved en senere krise ga han opp og lot Herodes få handle etter eget skjønn. De to prinsene ble arrestert og henrettet i år 7 f.Kr. Keiseren skal ha bemerket at han heller ville være Herodes' gris enn hans sønn! På grunn av forhold som disse er den aldrende konge ofte blitt beskyldt for å ha blitt paranoid, og hans siste regjeringsår kan gi inntrykk av å ha vært det rene redselsregime. Men man skal ta i betraktning at det var nok av dem som ventet på å overta etter ham, og de var ikke alltid innstilt på å vente lenge.

Siste fase av familietragedien dreier seg om Antipater. Han sto nå igjen som enearving til tronen, men forsøkte å foregripe begivenhetenes gang og planla giftmord på kongen. Han ble straffet med døden i år 4 f.Kr., Herodes' siste leveår. Kongens tredje og siste testamente delte riket mellom tre gjenlevende sønner: *Antipas* (en sønn av Maltake), som fikk distriktene Galilea og Perea, *Filip* (sønn av en lite kjent hustru som het Cleopatra), som fikk området øst for

Galilea, og *Arkelaos* (også sønn av Maltake), som overtok styret i Judea. Herodes' siste akt var å kalle sammen overklassen til Jeriko, hvor han lå syk, og be dem møtes i hippodromen. Der fikk de høre at Herodes var død (70 år gammel), og hans testamente ble gjort kjent. Deretter ble Arkelaos utropt til konge. En senere legende ville ha det til at Herodes hadde planlagt å la hele nobiliteten hugge ned etter sin død – for å sikre seg at det ble ekte landesorg i Judea. Denne historien viser tydelig hvilket hatsk forhold jødene hadde til Herodes, og sier mer om hvilken makt han hadde over folkets fantasi enn om mannen selv (sml. barnemordet i Betlehem).

Det er like vanskelig å vurdere Herodes' person som hans verk. Meningene er stort sett ensidige. Enten beundrer man ham eller så avskyr man ham. Josefus selv synes å ha endret sitt syn fra nesegrus beundring (i «Krigen mot jødene») til seriøs kritikk (i «Jødernes historie»). Josefus og Herodes har egentlig mye til felles. Begge var nøkterne i sin politiske vurdering; begge beundret gresk kultur, men enda mer beundret de Roma. Begge er de kontrastfylte personer, som fremviser en underlig kombinasjon av det siviliserte og det rå, det rasjonelle og det lidenskapelige. Begge ble lagt for hat av jødene, selv om Herodes med tiden ble gjenstand for en motvillig beundring fra dette hold.

Tilnavnet «den store» betyr egentlig «den eldste», og setter Herodes i relasjon til dem som førte hans gjerning videre. Og ettersom man blir kjent med dem, begynner det å bli temmelig klart hvorfor Herodes ikke bare var den første i rekken, men utvilsomt også den største.

Her passer det å stanse opp i vår gjengivelse av det politiske hendelsesforløp. Vi har i det foregående fulgt Josefus' fremstillingsmåte. Men problemet med vår hovedkilde er iøynefallende og skulle si seg selv. Josefus beveger seg, som før nevnt, «på høydene»: han har helt konsentrert seg om det politiske toppsjiktet, de ledende og mest fargerike figurene. Hos Josefus befinner man seg langt over hodene



Jerusalem på Jesu tid: Monumentet over Hyrkanos I (rekonstruert modell, M. Avi-Yonah).

på den menige mann. For å få et mer komplett bilde av jødernes liv under Herodes, må vi derfor vende oppmerksomheten mot spørsmål vi berørte i kapitel 1.

Under Herodes forble samfunnsstrukturene de samme som de før hadde vært. Til tross for alle forandringer i de høyere lag, var situasjonen den samme for den jevne mann.

Egentlig ble den bedre, for Herodes' regjeringstid var en grotid med relativt gode kår, befolkningsoverskuddet og arbeidsledigheten tatt i betraktning, og det er ikke registrert protester mot beskatningen. Alle hans byggeprosjekter var bl.a. medvirkende til økonomisk vekst. – Pyramidesamfunnet er en stabil struktur, og skiftende herskere rokker sjelden ved dets natur.

Krumtappen i det palestinske samfunn var, som før nevnt, templet, den sentrale ideologiske og økonomiske faktor. Den som kontrollerte templet, hadde hele pyramidesamfunnet i sin hånd. Herodes markerte dette nettopp ved fornyelsen av templet. Hans storslåtte byggeprosjekt (som pågikk fra 18 f.Kr. til 64 e.Kr.) er et eneste storstilt legitimeringsforsøk for den idumeiske kongemakt. Tiltaket var berettiget av gode grunner: For det første var ikke idumeerne en gammel jødisk slekt – de var blitt tvangsomvendt til jødedommen samtidig som galileerne; for det annet visste alle at romerne var de egentlige herskere, skjønt de sjelden var å se i landet – som et romersk lydrike var Palestina nettopp *ikke* et okkupert land.

Selv om Herodes hverken var prest eller av jødisk kongeslætt, var han likevel jødernes konge og fungerte som konge gjennom templet. Tydelige tegn på dette er bl.a. at han innsatte og avsatte øversteprester etter eget skjønn og beholdt retten til å oppbevare øversteprestens liturgiske skrud, som var helt avgjørende for at embetet kunne fungere på høytidene.

Politiske, religiøse og økonomiske strukturer går altså i ett i denne samfunnstypen – pyramidestrukturen omfatter alle aspektene.

Herodes var som en feudal herre for sitt folk, en slags landsfader. Han hadde utstrakt kontakt med sine undersåtter, noe f. eks. alle venteværelsene og innkvarteringsmulighetene på festningen Masada vitner om. Han var rundhåndet med gaver, støtte og hjelp. Bildet vi får av Herodes som konge er på mange vis både liberalt og generøst: Under hungersnøden i 24 f.Kr. brukte han sin egen formue til å

hjelpe folket, ved å smelte det gull og sølv som fantes i hans palasser om til penger for å kjøpe korn fra Egypt. – Andre eksempler kunne nevnes.

Hva nettopp penger angår, ble mynter i kapitel 1 omtalt som en viktig historisk kilde. Og de myntfunnene som er gjort, bekrefter på en overbevisende måte den situasjonen som er beskrevet i det foregående. Idumeerne myntet ikke i gull eller sølv, noe som var forbeholdt romere og grekere. Igjen var dette en påminnelse om at Palestina var et lydrike og Herodes en vasallkonge – han myntet i bronse. Men den mest verdifulle valuta var den tyriske 2-drakmen, den keiserlige 4-drakmen og den vanlige romerske denarius. Disse bar keiserens bilde og var offisielt sett ikke gangbar mynt i Palestina, p.g.a. billedforbudet, men i praksis så mange gjennom fingrene med slike hensyn. Tyrkiske drakmer ble f. eks. brukt til betaling av tempelskatten. (!)

Herodes respekterte billedforbudet, men var noe mer liberal i ornamentikken enn hasmoneerne hadde vært ved at han diskret brukte hedenske symboler. Innskriftene var alltid på gresk. I så henseende var Herodes den største hellenisten av alle de idumeiske herskerne. I det foregående sammenlignet vi Herodes med kong Salomo: parallellen består i den internasjonalisering og liberalisering av Palestina som begge forårsaket. Dessuten representerer begge, som følge av dette, en religiøs relativisme, som stadig ble møtt med protest fra ortodoks jødisk hold.

Den hellenistiske kultur fikk naturlig nok et fastere fotfeste etter romernes maktovertagelse i 63 f.Kr., men den hadde lenge blitt merkbar i Jerusalem, blant overklassen (sml. gravmonumentene i Kedrondalen). Som eksempel på hvor utbredt den greske kulturen var, kan man nevne skikken med å innføre dobbelt navn: et jødisk og et gresk. Best kjent er øverstepresten Onias II's tilfelle i 175 f.Kr.: Han tok navnet Menelaos (sml. 1. Makk 1,11–15). Men eksemplene er tallrike også fra Det nye testamente: Saulus Paulus, Johannes Markus (Apg 12,12), osv.

Denne kulturelle konflikten, eller sammensmeltingen,



Mynter fra idumeerne. Herodes og hans etterfølgere myntet stort sett i den tradisjon som var etablert av hasmoneerne. De respekterte jødisk tro og tenkning – dvs. billedforbudet – i de områder som hadde jødisk befolkning; ellers var de for typiske hellenistiske fyrster å regne. Herodes den store: (1) anker og horn; Arkelaos: (2) hjelm, druer og blad; Agrippa I: (3) parasoll og aks. Dette er «enkens skjerv», en mynt (perutah) som hadde den laveste verdi i Middelhavsverdenen (en halv kvart-as), og vitner om at Palestina var et lydrike som ikke fikk mynte i edelt metall. (Foto: Myntkabinettet, Oslo.)

hadde pågått i flere hundre år, noe Makkabeerbøkene vitner om. På nytestamentlig tid hersket det en slags fredelig sameksistens mellom de to kulturformer, ikke bare fordi

jødene hadde vennet seg til at de befant seg i en hellenistisk del av Romerriket, men også fordi romerne førte en klokere og mer jødevennlig politikk enn grekerne hadde gjort.

Likevel ble det romerne som etter Herodes gradvis overtok det direkte styret av Palestina, og årsakene til dette må omtales nærmere. Vi vender tilbake til historiens politiske aspekter som på ny tilspisser seg. – Det vil snart vise seg at Herodes var stor og at han har fortjent vår oppmerksomhet.

Romerne

Knappt var Herodes lagt til hvile i Herodeion, før det brøt ut strid mellom arvingene.

I et tidligere testamente hadde han – som nevnt – utpekt Antipas til konge, og nå dro han til Roma for å legge sin sak frem for Augustus. Men Arkelaos var også kommet dit – for å få godkjent farens siste vilje. Etter noen få måneder som konge i Judea hadde han allerede klart å få folket mot seg ved å overreagere i forbindelse med noen opptøyer under påskehøytiden i Jerusalem. Josefus hevder at denne uroen kostet 3000 pilegrimer livet. Samtidig med de to prinsene kom det følgelig også en delegasjon jøder for å be keiseren om å bli fridd fra idumeerens styre. Et ekko av denne episoden hører vi muligens i Lukas' lignelse om kongesønnen som dro utenlands for å kreve sin fars rike, mens folket protesterte og sa: «Vi vil ikke ha denne mannen til konge over oss» (Luk 19,12–14).

Augustus ordnet det hele på følgende måte: Arkelaos ble etnark og de to andre tetrarker. De var altså fyrster og prinser selv om de på folkemunne ble kalt konger (sml. Matt 2,22, 14,9; Mark 6,14,26). Mens Herodessønnene befant seg i Roma, brøt det ut nye uroligheter hjemme, og disse fikk slikt omfang at delegaten i Syria, Quintilius Varus, måtte intervenere. En av hans generaler hadde nemlig forsynt seg av tempelskatten under pinsefesten og ble nå beleiret av

folket i Herodes' palass. Varus reagerte med å korsfeste 2000 av jødene. Denne hendelsen tjener som et tydelig forvarsel om de vanskeligheter som skulle komme senere.

Filip (4 f.Kr. – 34 e.Kr.) regnes for å være den eneste av de tre brødrene som i bunn og grunn var fredeligsinnet. Hans tetrarki var distriktet øst for Galilea og hans undersåtter var stort sett hedninger. Derfor kunne han blant annet tillate seg å ha keiserens bilde på sine mynter og bygge templer til Romerrikets offisielle guder. Han gjorde Panias til residensby og kalte den Caesarea Filippi (etter Augustus, sml. Mark 8,27). Filip hadde alle farens gode egenskaper og fikk et pent ettermæle av Josefus. Han er gått over i historien som en fredelig og folkekjær fyrste, som holdt seg til sitt rike og forvaltet sine plikter med dyktighet. Romerne lot ham fortsette i stillingen livet ut, og han døde en naturlig død.

Antipas (4 f.Kr. – 39 e.Kr.) var mer komplisert. Han synes å ha tatt etter faren både på godt og ondt.

Galilea og Perea utgjorde hans tetrarki. Hans undersåtter var i det store og hele jøder, og han forsøkte å ta hensyn til dette. I utgangspunktet var han imidlertid uheldig, fordi han anla en ny hovedstad i Galilea, Tiberias, som var reist over en gammel gravplass – noe som gjorde stedet urent i ortodokse øyne. Antipas var stort sett en dyktig hersker og fungerte godt som mellommann for romerne. Men han hadde ord på seg for å være slu og utspekulert og fikk klengenavnet «reven» av galileerne (sml. Luk 13,32). Jesus fra Nasaret er utvilsomt den mest kjente av hans undersåtter, og Antipas forsøkte forgjeves å treffe ham (Luk 9,9). At Jesus ikke ville, henger nok sammen med at han visste hvordan det var gått Johannes døperen.

Antipas var nemlig kommet opp i en umulig familiesituasjon. Han hadde skilt seg fra sin første hustru som var datter av nabokongen Aretas – et viktig politisk ekteskap – for å gifte seg med Herodias, som tidligere var gift med en Herodes vi ellers ikke kjenner til (og ikke med Filip, slik evangelisten Markus hevder: 6,17–29). Derved kom Antipas på kant med Aretas, som slo idumeeren i et slag. Legaten i

Syria måtte nok en gang gjenopprette ro og orden. Josefus tolker nederlaget som Guds straff for den måten Antipas hadde behandlet døperen på. Døperen var i Josefus' øyne «en rettferdig mann».

Men Antipas skulle komme opp i større vanskeligheter. Han hadde aldri helt forsonet seg med at farens annet testamente ikke var blitt virkeliggjort. Da Filip var død (i 34), og hans rike ble gitt til en fjernere slektning, Agrippa (I), forsøkte han å overtale romerne til å la ham bli konge over begge tetrarkier. Herodias ivret også sterkt for en slik løsning. Resultatet av det hele ble at keiser Gaius Caligula fattet mistanke til Antipas' hensikter og sendte ham i eksil til Gallia i 37.

Den av de tre brødrene som først ble umyndiggjort av romerne, var imidlertid *Arkelaos*. I 4 f.Kr. reiste han til Roma som nyutropt konge, og vendte hjem igjen som etnark (landsfyrste). Hans styre hadde, som allerede nevnt, fått en dårlig start. Men tingene utviklet seg raskt fra galt til verre. Han la seg ut med saddukeerne ved å avsette og innsette øversteprester temmelig vilkårlig. Han la seg ut med fariseerne på grunn av sine ekteskap. I år 6 e.Kr. reiste en delegasjon bestående av jøder og samaritanere til Augustus for å klage. Arkelaos ble avsatt og sendt i eksil til Gallia. Antikke og moderne historikere enes lett om at dette ikke var noe større tap for jødene, og at Arkelaos hadde arvet alle farens dårlige egenskaper, men ingen av hans gode. Evangelisten Matteus reflekterer dette synet i kap. 2,22, hvor han sier om Josef at «da han hørte at Arkelaos regjerte i Judea etter sin far Herodes, våget han ikke dra tilbake dit». Han foretrakk å bosette seg i Antipas' tetrarki.

År 6 markerer altså begynnelsen på den direkte romerske administrasjon av Judea. For romerne var det ingen ideell løsning, men jødene syntes å være lettet over at de var kvitt idumeerne. Det romerske styret ble derfor møtt med mye godvilje. Men med tiden skulle det vise seg at jødene var et så vanskelig og spesielt tilfelle, at det til slutt ble for meget selv for den romerske statskunst. Idumeerne hadde vært

både nyttige og dyktige i rollen som mellommenn – fra nå av fikk Roma føle problemene på en langt mer direkte måte.

Den romerske provins Judea omfattet altså Arkelaos' etnarki: Judea, Samaria og Idumea. Augustus hadde hatt lite valg, for det var ikke flere idumeiske kandidater å ta av. Han hadde kunnet annektere Judea direkte til Syria, siden Judea var for lite til å fungere som selvstendig provins. I stedet valgte han å benytte en løsning som var i bruk for mindre stater og distrikter. Judea kom ikke under senatorenes provinsstyre (som f. eks. i Gallia og Germania), og heller ikke direkte under en keiserlig legat (som Syria), men under guvernører (i den første perioden kalt «praefectus», i den andre kalt «procurator»; når vi finner den siste tittelen brukt også om de tidligere guvernørene, er det strengt tatt ukorrekt). Disse guvernørene tilhørte ridderklassen («equites») og ble utnevnt av keiseren personlig for en variabel periode. Andre provinser med samme status var f.eks. Kappadokia, Sardinia, Trakia og Mauretania. Disse ble kalt *keiserlige* provinser. Egypt var unntaket på grunn av sin størrelse. Guvernørene i Judea stod i et visst avhengighetsforhold til legaten i Syria, som var romernes ledende representant i Østen og som alltid var en erfaren og distingvert politiker, med hele fire av rikets 25 legioner til sin disposisjon, deriblant den 10., «Fretensis». De var vesentlig rekruttert fra Italia og Spania, men opptok også soldater fra Østen.

Romernes styre ble innledet med at legaten i Syria, Quirinius, foretok en folketelling («census») i Judea av alle menn mellom 14 og 60 år. Dette skjedde først og fremst av skattemessige hensyn og var et lite populært tiltak. En slik census var en regelmessig foreteelse i provinsene, men denne er den eneste vi hører om i forbindelse med Judea, selv om det er grunn til å tro at andre kan ha fulgt senere. Fra nå av betalte jødene skatt direkte til romerne og ikke via vasallkonger.

Når Lukas hevder at Jesus ble født i forbindelse med Quirinius' folketelling, er det problematisk, siden både han



Jerusalem på Jesu tid: Hasmoneernes palass (rekonstruert modell, M. Avi-Jonah, Holyland Hotel).

og Matteus insisterer på at Jesus ble født mens Herodes ennå levde (før 4 f.Kr.). Hva som er skjedd med evangelistens informasjon er det umulig å vite med sikkerhet. I forbindelse med Quirinius' census kom det til opptøyer, inspirert av galileeren Judas (sml. Apg 5,35).

Guvernørene var sivile administratorer og ikke militære ledere. Følgelig var det ingen legion i Judea, bare hjelpetropper. I alle tilfeller var ikke Judea et utsatt område fra et militært synspunkt. Det lå trygt omgitt av andre vasallstater, og i en krisesituasjon kunne de lett få hjelp fra Syria. Hjelpetroppene var stasjonert i Caesarea, som nå ble hovedstad og residensby, og besto kun av en kavaleriskvadron og fem kohorter. Offiserene var romerske borgere, men soldatene var gjerne orientalere og grekere. Guvernørenes gasje var ikke særlig stor (ca 100.000 sestertii), og stillingen ga muligheter for ekstrainntekter. Det å være prefekt eller prokurator, ble gjerne et springbrett for bedre stillinger i det romerske systemet. Hvis man stelte seg dårlig, kunne den lokale befolkningen klage til Roma, men saken ville ikke komme opp før embetstiden var utløpt. Romernes jurisdiksjon innskrenket seg stort sett til å gjelde strafferettslige problemer, mens jødene fortsatt fikk beholde sin sivilrettslige administrasjon. Dette var romersk praksis. Romerske borgere som kom i vanskeligheter, kunne, som første instans, velge mellom å få sin sak opp for guvernøren eller keiseren. Det opplagte eksempel på en slik situasjon i Det nye testamente er Paulus, som benyttet seg av sine borgerrettigheter og appellerte til keiseren (Apg 22).

Den første rekken av guvernører ga det romerske styret en god start. *Coponius* (6–9) fikk styre i fred bortsett fra en forstyrrelse i forbindelse med samaritanerne. Under *Ambibulus* (9–12) var alt rolig, og det samme gjaldt under *Annius Rufus* (12–15). Keiser Tiberius hadde et noe annerledes syn på guvernører enn Augustus og lot dem sitte lenger i stillingen, for, som han sa: «De er som kleggen; jager du dem bort med én gang, kommer det straks nye og forsyner seg med mer blod». *Valerius Gratus* satt i hele 11 år

(15–26) og *Pontius Pilatus* i 10 (26–36). Etter dem fulgte *Marcellus* (36–37) og *Marullus* (37–41).

Problembarnet i denne gruppen var Pilatus. Enten var han ufølsom og taktløs, eller så hadde han misforstått sin oppgave, for under ham ble forholdene i Judea vanskeligere. En serie hendelser gjorde ham forhatt blant jødene. Han respekterte ikke deres religiøse særegenheter da han slo to mynter med hedenske symboler. Han var også uforsiktig nok til å la en kohort bære keiserens bilde på sine felttegn til Jerusalem. Dette tilspisset stemningen. Det første blodige sammenstøtet kom da Pilatus finansierte sin nye akvedukt i Jerusalem med penger fra tempelkassen. Taktløsheten besto ikke i at han benyttet seg av tempelkassen, men at han tok av galt fond (sml. kap.1).

Lukas forteller at forholdet mellom guvernøren og Antipas var dårlig (Luk 23,12) og gir oss opplysninger om en episode som ikke er nevnt hos Josefus (massakren på galileerne, 13,1). At han lot Jesus fra Nasaret henrette uten større betenkeligheter, er det mye som tyder på i evangelistenes beretninger, selv om de forsøker å renvaske romerne for å legge skylden på jødene. En ny massakre, denne gang på samaritanerne, var dråpen som fikk begeret til å flyte over. Legaten i Syria, Vitellius, grep inn, avsatte Pilatus og sendte ham til Roma. Keiseren sendte ham videre i eksil. For å gjenopprette romernes gode rykte, ga Vitellius skattelettelser og lot jødene få tilbake retten til å oppbevare øversteprestens festskrud som han bar på den store forsoningsdagen (Yom Kippur). Vitellius innsatte Marcellus i Pilatus' sted, og snart utnevnte keiseren Marcellus som ny guvernør.

Romernes styre var bygget på rik erfaring fra rikets mange provinser, og for Judeas vedkommende hadde Pilatus vært unntaket. Muligens fikk han stillingen gjennom den anti-jødiske Sejanus, som hadde hatt en høy stjerne hos Tiberius. I sin «Sendeferd til Gaius» omtaler Filon Pilatus som korrupt og brutal. Evangelienes bilde er mer positivt, av grunner vi skal se siden. At Pilatus ikke klarte oppgaven, er

sikkert. Riktignok var den høyst spesiell, sett fra et romersk synspunkt – men andre hadde klart den før ham.

Sett under ett medførte denne første perioden av direkte romersk styre i den keiserlige provins Judea store forandringer, samtidig som dette styret var en direkte fortsettelse av den romerske politikk for lydriket slik vi iakttok den under Herodes.

Hovedtrekkene i denne politikken er de følgende. Caesarea Maritima («ved havet») var hovedstad og residensby for guvernørene og deres militære styrker. Dette reduserte naturligvis presteskapets makt i Jerusalem. Samtidig måtte Antoniaborgen ved tempelplassens nordvestlige hjørne huse romerske tropper for å holde overoppsyn med sentralhelligdommen, særlig ved høytidene. Dette markerte for alle og enhver at også romerne hersket via templet, at kontroll av templet fortsatt var ensbetydende med kontroll over de politiske funksjoner i samfunnet. I tråd med dette prinsippet overtok romerne idumeernes rett til å oppbevare øversteprestens høytidsskrud. Josefus sier uttrykkelig at den første romerske prokuratoren som ble sendt til Judea i år 6 e.Kr., hadde myndighet til å avsi og eksekvere dødsdommer. Hvorvidt Sanhedrin derved hadde mistet denne retten, er omstridt, men sannsynlig. Under romerne fikk Sanhedrin på mange vis større prestisje siden rådet representerte det eneste anerkjente jødiske sentralorgan. Til gjengjeld samarbeidet dette organet så godt det kunne med de nye makthaverne, nettopp for å bevare størst mulig indre selvstendighet. Romerne var på sin side interessert i å stå på god fot med Sanhedrin, noe som alltid ville lette deres oppgaver.

Den keiserlige provins Judea var ikke hva vi forstår med «okkupert land». På grunn av de omtalte strukturene var romerne et nesten indirekte nærvær. De holdt til i Caesarea (unntatt på høytidene da guvernøren dro opp til Jerusalem med noen av sine tropper for å sikre ro og orden) og hersket via Sanhedrin og templet. Den keiserlige provins Judea var et *administrert*, ikke *okkupert* område. Romernes oppgaver var derfor de samme som idumeernes hadde vært,



Jerusalem på Jesu tid: Herodes' palass – festningsverk med tårnene Mariamne og Hippikos (rekonstruert modell, M. Avijonah).

og fortsatt var i nord og i øst: å sikre freden utad og å garantere det økonomiske utbytte. Den keiserlige provins Judea er derfor et godt eksempel på den romerske statskunst, og den besto i å desentralisere enhetene i det stadig voksende riket.

Guvernørene hadde naturligvis ekstraordinær jurisdiksjon – de hadde all myndighet. Men de er like meget jødernes beskyttere som deres herskere og bruker sin myndighet med forsiktighet. F. eks. forble religionsfriheten direkte uberørt av det romerske styret (sml. myntene som respekterer billedforbudet). Fordelen med å benytte ridderstanden som administratorer var at disse siviltjenestemennene gjorde et godt og nyttig arbeide i provinsforvaltningen, en type arbeide som var forbudt senatorstanden. Til gjengjeld kunne de ikke fungere som politiske eller militære ledere. Derfor var guvernørene i Judea hele tiden under overoppsyn av legaten i Syria. – I sine strukturer var denne form for administrasjon hensiktsmessig for begge parter.

Hvordan fikk så folket føling med den direkte romerske administrasjonen? Foreløpig innskrenker den seg til å gjelde områdene Judea, Samaria og Idumea.

Først og fremst gjennom *øket beskatning*. Til tross for denne typen indirekte nærvær var beskatningen fra nå av dobbel (til romerne såvel som til templet), som også rettsapparatet og pengevesenet var blitt det. Romerne utgjorde i første omgang en ny utbyttefaktor i Palestina, og samfunnet var mer splittet enn det hadde vært under idumeerne. Beskatningen hvilte på det prinsipp at all erobret og administrert jord var romersk eie, offentlig (*ager publicus*). Lydriket Judea hadde naturligvis også vært romersk eiendom, men var blitt bortforpaktet til idumeerne, som ivaretok romernes økonomiske interesser. Øket og direkte skatt til romerne betød altså i første omgang at jødene var satt under administrasjon på grunn av udyktige herskere og nå selv måtte finansiere det nye styret. Det sier seg selv at direkte romersk administrasjon ble dyrere for jødene enn vasallkongene hadde vært det.

Mens den religiøse skatten forble uendret, ble den sivile beskatningen mer omfattende. I første omgang besto den av personskatt, inntektsskatt og eiendomsskatt. Personskatten gjaldt menn mellom 14 og 60 og kvinner mellom 12 og 60 år. Dertil kom toll og avgifter som ble innkrevd ved tollstasjoner, i havnebyer, grensebyer og viktige samferdselsmessige knutepunkter. Denne skatten hadde før gått til konger og vasallkonger. Toll og avgifter regnes som indirekte skatt, de andre former for skatt som direkte. Sammenlagt førte de til øket beskatning i Palestina, og dette skyldtes i særlig grad romernes nye mellommenn i den økonomiske sfæren: *tollerne*.

Skatten til mellommenn som Herodes og Arkelaos var riktignok falt bort, men nye mellommenn var kommet i deres sted, og de viste seg å være langt dyrere i drift. Innkrevning av toll og avgifter var den del av beskatningen som romerne overlot til jødene å administrere, dvs. de solgte denne oppgaven til tollere. Disse skulle leve av sitt yrke, med det resultat at langt færre penger nådde Roma enn det som ble innkrevd. De forhatte tollerne møter vi ofte i Det nye testamente, og de er jøder som er gått i romernes tjeneste og derved har satt seg selv utenfor i en anstendig jødisk sammenheng. Herodes' palass ved Jeriko ble brukt som en av de viktigste tollstasjonene (sml. Luk 19,1).

Bøndenes kår ble på denne måten betraktelig forverret og førte til øket emigrasjon, for jødene i Diaspora hadde bedre økonomiske kår. Kvalene over romerskatten var særlig et anliggende mellom ortodokse, rettroende jøder, fordi den måtte betales i romersk mynt, med keiserens bilde (Matt 22,21). Den direkte romerske administrasjonen førte også til at utenlandske godseiere kjøpte opp land, men kun i begrenset omfang. Den romerske guvernøren skulle også betales, siden han ikke var del av det rike romerske aristokratiet, men var sivilembetsmann av ridderklassen og helst skulle tjene på oppholdet.

Men noen direkte utsugning av jødene er det ikke tale om under den første gruppen av guvernører. Først etter Jesu tid,



Mynter fra prokuratøren. Romerne myntet i Caesarea Maritima. Deres mynter respekterte også at jødene var et kulturelt og religiøst unntakstilfelle – en tillatt form for «ateisme», sett med romerske øyne. – Unntaket var Pontius Pilatus som innførte hedenske symboler. Coponius: (1) palmegren og legenden «kaisaros» («keiserens»); Pilatus: (2) med lituus – romersk øversteprestlig stav – og (3) simpulum – offerspade; Felix: (4) palmegrener. (Foto: Myntkabinettet, Oslo).

under svakere keisere enn Augustus og Tiberius, fikk denne provinsen føling med dårligere guvernører. Da ble den økonomiske utnyttning av landet større og det romerske styret ble sterkt forhatt.

Men før vi gir oss i kast med å berette om denne utviklingen, er det nødvendig å forlate den politiske arena og se nærmere på andre sider ved den samme historien: de intellektuelle og åndshistoriske, som for jødene vedkommende er av teologisk art. – Etter å ha skildret tid og sted, er det påkrevet med noen ord om tro og tanke.

Religiøse grupperinger

For å forstå det palestinske samfunnet er det ikke nok å kjenne konturene av et land og omrisset av dets historie. Vi må trenge inn i denne historien ved å bli kjent med dem som skapte det første kristne århundre. Vi blir derfor tvunget til å stille spørsmålet: «Hva *trodde* disse menneskene?», og dernest: «Hva *tenkte* de om det de trodde?» Siden Det nye testamente hovedsakelig handler om ett menneske – Jesus fra Nasaret – ville det være forhastet å gå rett på sak og beskrive ham først. Det er klokere å nærme seg ham gjennom hans samtidige, de som var hans publikum for snart to tusen år siden. Sammenhengen er helt avgjørende når man vil forstå et menneske, for menneske er man ikke alene, men i fellesskap med andre.

Arven fra fedrene

Jødernes historie har fått sitt særpreg av religiøse årsaker, fordi jødernes tro og tanke skiller dem fra deres omgivelser og er en vesentlig årsak til at historien forløp slik vi har skildret den i det foregående. På Jesu tid levde de et intenst teologisk liv. Josefus forteller sine romerske lesere at jødene er det mest *filosofiske* (oversett: *teologiske*) av alle folk. Ved nærmere ettersyn viser det seg nemlig at alle samfunnslag og grupperinger har et bevisst forhold til sitt

folks religiøse tradisjoner, og deres tanke får derfor et teologisk preg. Teologien er ikke atskilt fra historien og samfunnet, for det teologiske språk og de teologiske spørsmål kommer til oss «nedenfra» og «innenfra» mer enn «utenfra» og «ovenfra». Følgelig blir det som følger en slags teologisk kommentar til det foregående.

Jesus og hans samtidige var arvtagere til en rik og gammel tradisjon, *jahvismen*. Det var denne tro som ga jødene deres identitet, sammenføyet dem til en nasjon og skilte dem ut fra alle andre folk. Tro – mer enn rase – var deres egentlige kjennetegn, den gang som nå. For å få Jesu publikum i tale, er det nødvendig å minne seg selv om denne tradisjonens hovedtrekk. Først er det derfor naturlig å se seg litt tilbake.

Moses mottok loven på Sinai og ga den videre til Josva; Josva ga den til de eldste, de eldste til profetene, og profetene til de menn som utgjorde «den store synagogen». Disse siste har utformet følgende tre ord: «Vær vaksomme når dere dømmer; vinn mange disipler; lag et gjerde om loven». (Misjna: *Avot*, kap.1,1)

Arven fra fedrene kjenner vi gjennom dens skriftlige avleiringer, Det gamle testamente, et omfattende og variert og teologisk bibliotek, som samtidig utgjorde folkets nasjonal-litteratur. Skillet mellom det verdslige og det hellige, det profane og det sakrale, er av ny dato, og disse skriftene fra Israels fortid har i sin helhet troens fortegn. De gjenspeiler Israels religiøse tenkning fra patriarkene (på 1800-tallet f.Kr.) til makkabeerne (på 160-tallet f.Kr.). Som litteratur betraktet forteller Det gamle testamente om et folks teologiske liv gjennom tusen år og viser en tydelig utvikling henimot den situasjonen vi finner i tiden før og etter Jesu fødsel (sml. min fremstilling i «Teologene som skapte Det gamle testamente»).

Jahvismens historie – troen på Israels Gud, *Jahve* – viser oss hvordan troen på den ene Gud vokste seg sterk i Israel og hvordan gudsbildet utviklet seg gjennom århundrene:

Den sterkeste Gud ble i teologenes øyne til den eneste Gud, og den rettferdige Gud til den barmhjertige. Israels teologer visste også å kombinere historie og kult på en måte som videreførte arven fra fedrene og ga troslivet en kontinuitet. Det gamle testamente viser oss derfor en vital teologisk tradisjon som aldri står stille, men stadig er i vekst og bevegelse.

Noe av det mest slående og imponerende ved denne arven er at den er samstemt og flerstemt på samme tid, pluralistisk uten å være selvmotsigende, enhetlig uten alltid å måtte være enig. Det gamle testamente ender noenlunde der Det nye testamente begynner, med en mangfoldig tolkning av jahvismen: *politikernes* tro på historiens muligheter, *endetidsprofetenes* mistillit til verden, *juristenes* samling om Moseloven og *prestenes* understrekning av kulten. Det dreier seg her om forskjellige teologiske miljøer i folket. Disse hadde felles tro, men gjorde seg ofte forskjellige tanker om den. Som tradisjonsbærende talsmenn for jahvismen ivaretok de forskjellige teologiske og institusjonelle funksjoner i samfunnet.

I tiden etter landflyktigheten i Babylon hadde man samlet seg om Moseloven og tempelkulten i Jerusalem, men uten at religionen ble fattigslig og ensrettet av den grunn. Nye profeter hadde utvidet de historiske horisontene (Haggai, Sakarja, Joel, Malaki), og nye vismenn hadde utviklet en omfattende syntese av tro og tenkning (Ordspråkene 1–9, Visdommens bok, Jesus Siraks sønns Visdom). Presteskaper i Jerusalem hadde sammenføyet folket til et kultisk hele, og makkabeernes vellykkede revolt mot syrernes kultur- og religionsimperialisme hadde forsterket jødernes tro og nasjonale bevissthet.

Jødedommen var altså fremdeles et variert og vitalt fenomen, selv om landets politiske og økonomiske historie gav teologien et pluralistisk og tildels dramatisk preg. De teologiske grupperingene vi finner på nytestamentlig tid er en videreførelse av arven fra fedrene, en arv som var like utfordrende som noen sinne og slett ikke inspirerte til en

overfladisk trygghetsfølelse. Men denne tilstanden var under avvikling av årsaker som er skildret i det foregående, og etter år 70 kom bildet til å se ganske annerledes ut.

I det første århundre kan vi iakttå en utvikling henimot det vi i dag kjenner som jødedom og kristendom. Denne utviklingsprosessen er imidlertid vanskelig å rekonstruere. I begge tilfelle har vi et sterkt begrenset antall kilder til rådighet, og kildene ser oftest utviklingen fra en senere tids synspunkter. Vi ser det tydelig i den rike rabbinske litteraturen, men det er i prinsippet det samme som finner sted i Det nye testamente. Det første århundre er derfor en vanskelig periode i teologihistorien, og den som forsøker å trenge inn i dens hemmeligheter, vil bli stillet overfor mange ubesvarte spørsmål. Oppgaven er likevel ikke umulig. Men nettopp fordi den er så delikat – og derfor så fristende – må man gå forsiktig til verks. – Etter å ha sett seg tilbake, kan det være nyttig å se seg litt til siden.

Intet sier mer om jødernes forhold til sin arv enn det faktum at de på Jesu tid allerede levde med en *bibel*, ikke bare med litterære og teologiske tradisjoner. Skriftene var etter hvert blitt Hellig Skrift, og arven fra fedrene hadde derved fått et boklig preg. I overgangen fra det gamle til det nye – fra jahvisme til rabbinsk jødedom – er kanskje Skriften den viktigste faktoren.

Det springende punkt i utviklingen er ikke så meget skriftenes tilblivelse som det faktum at de ble samlet til en bibel. Overgangen *fra historie til bok*, fra politikk til lovførelse, er karakteristisk for det første århundre. Denne overgangen var under full utvikling allerede før år 70 og ble det mest avgjørende og sammenføyende element innen senere jødedom.

Overgangen fra tradisjon til Skrift var kommet gradvis, og jødernes bibel var blitt «kanonisert» over lengre tid. *Loven* (Moseloven, «Pentatevken», «Torah») ble trolig samlet under fangenskapet og kom til Judea med Esra (ca. 450 f.Kr.). *Profetene* (de historiske bøkene og profetenes skrifter) hadde fått en fast form i det annet århundre f.Kr. Daniels

bok var kommet for sent til å få status som profetisk bok og ble tatt med som et tillegg til *Skriftene* (salmene, visdomsbøkene og andre mindre skrifter), som først er omtalt i prologen til Jesus Siraks Sønns Visdom – 132 f. Kr. – men deres kanoniske verdi var fremdeles et åpent spørsmål i det første kristne århundre og ble besvart på en endelig måte omkring år 90. I Det nye testamente finner vi derfor Skriften omtalt som «Loven og Profetene» (sml. Matt 5,17; 7,12; 11,13; Luk 24,44, hvor også salmene omtales som del av Skriften). Skriften var nå blitt Guds tale til Israel, for det var jødisk tro at profetien var opphørt med Sakarja og Malaki.

Moseloven utgjorde følgelig hjertet i jødedommen og var den viktigste del av Skriften. Derfor er den også plassert først i rekken. Moderne lesere bør merke seg at «torah» ikke betyr «lov», men «lære», «undervisning». Den er Guds største gave til Israel, en kilde til liv, glede, nåde og miskunn. Loven er en teologisk tolkning av tilværelsen og ordner livet og samfunnet etter Guds vilje (ifølge en rabbinisk tradisjon skapte Gud først Loven og så verden, etter Lovens plan). Egentlig er den en rik syntese av historie, rett og kultus som ga jødene deres særpreg og garanterte deres egenart vis-à-vis andre. Skriften var altså et etablert faktum på nytestamentlig tid, med det resultat at det første århundres teologer – det være seg jøder eller kristne – var *bibelske* teologer. Men Skriften rådde ennå ikke grunnen alene i Israels religiøse liv. Den skulle imidlertid komme til å gjøre det på en helt uventet måte – etter katastrofen i år 70.

Mens Israels kultus var sentralisert i templet i Jerusalem, var Skriften det vesentlige i *synagogen*. Vi finner med andre ord to hjørnesteiner i jødedommen på denne tid: templet og synagogen. Synagogen var trolig oppstått under eksiltiden og ble en helt alminnelig institusjon i byene etter at jødene vendte hjem, men uten at den derved fungerte i opposisjon til templet. De fremtrer som to sider av samme sak, selv om det skulle bli synagogen som tok templets plass etter katastrofeåret. Den var en legmannsinstitusjon hvor prestene hadde lite å gjøre og hvor utlegningen av Loven og



Jerusalem på Jesu tid: Teatret bygget av Herodes (rekonstruksjon, M. Avi-Yonah).

Profetene var den viktigste del av gudstjenesten. Ti voksne mannlige medlemmer var det nødvendige minimum for at synagogetjenesten kunne finne sted. Enhver av de tilstedeværende kunne lede gudstjenesten. Synagogenes tall var etter hvert blitt stort, både i og utenfor Palestina. Hvor det fantes en jødisk koloni, der var det også en synagoge (sml. Apostelgjerningene). Jerusalem kjente mange på Jesu tid, både for hebraisktalende og gresktalende jøder.

I synagogen lærte jødene *Skriften* å kjenne. Der hørte de den opplest, om nødvendig oversatt, samt forklart og fortolket. På to måter ivaretok de skriftlærde tradisjonen fra fedrene: ved homiletiske kommentarer («haggada») og juridiske tolkninger og videreføring (»halakah»). Å leve med Skriften var for dem å utdype dens mening og implikasjoner for samtiden, anvende den på nye situasjoner og forhold, og i det første århundre er dette fremdeles en muntlig prosess. Det var ikke en statisk, men levende tradisjon de møtte i synagogen. Forståelsen av Skriften sto

aldri stille, den var i stadig bevegelse. Teologene som skapte Det nye testamente, arbeidet med Skriften på mye av det samme vis som de skriftlærde og rabbinerne. De var bibelske teologer på en skapende måte.

Resultatet av hele denne utviklingen ble at jødene på Jesu tid allerede levde med en dobbelt arv – en muntlig og en skriftlig. – Det er den muntlige tradisjon, videreføringen og tolkningen av Loven, som er nedtegnet i den rike rabbiniske litteraturen, samlet i Talmud. Synagogen var stedet hvor denne prosessen hadde sitt naturlige sentrum, og på Jesu tid var den preget av stor teologisk aktivitet. Når Skriften er blitt understreket så vidt sterkt i denne sammenheng, er det fordi den ble en viktig del av arven etter Jerusalems ødeleggelse. Det ser vi klart av de to teologiske skikkelsene som overlevde krisen, rabbineren og den kristne teolog.

Selv om jødene nå hadde en bibel, sto de ofte atskilt i spørsmålet om hvordan Skriften skulle tolkes eller etterleves, eller også om Skriftens omfang. Igjen finner vi at bildet er preget av ulike og varierende teologiske miljøer. Best kjent av disse er saddukeerne og prestene, fariseerne og de skriftlærde, essenerne og selotene. De kristne kommer til senere. For å kunne bevege oss innover i folket og komme jødene nærmere, må vi derfor lære disse grupperingene å kjenne. Det er selve Jesu publikum vi ønsker å få i tale. Noen normativ, «ortodoks» eller ensrettet jødedom er det ennå ikke tale om. Arven fra fedrene består fremdeles av tradisjoner, og det første kristne århundre er fremfor alt en brytningstid og en overgangstid, fylt av sosial og teologisk spenning.

De konservative

Saddukeerne er den fløy innen jødedommen før år 70 som vi kjenner minst til. Ingen talsmann eller representant for deres synspunkter har overlevd eller overlatt oss større tegn på hva de trodde. Vi ser dem utelukkende gjennom andres

øyne – de kristnes, Josefus', fariseernes – og alle skriver de ut fra situasjonen etter byens fall og templets ødeleggelse. Følgelig er bildet vi sitter igjen med både fragmentarisk og hypotetisk, fordi kildene er så partiske. Noen av hovedkonturene lar seg likevel skissere.

Saddukeerne har man beskrevet som konservative, høykirkelige og som historiens første «fundamentalister» (bokstavtro bibellesere). Årsaken til de holdninger slike moderne ord søker å uttrykke, er å finne i saddukeernes historiske utvikling og sosiale sammenheng. De utgjorde et toppsjikt i samfunnet nest etter herskerklassen og dannet en markert elite. For bedre å kunne forstå hvordan denne fungerte, må man derfor kjenne hovedtrekkene i deres historiske bakgrunn.

Ifølge saddukeernes *egne* tradisjoner gikk deres røtter langt tilbake, for navnet er trolig avledet av Sadok, som var den fremste prest i det jebusittiske, før-israelittiske Jerusalem, og som fikk beholde stillingen som øversteprest under kong Salomo. Navnet antyder derfor en tradisjonsrik og ærverdig ættetavle (sml. 1. Kong 2,35). I tiden etter landflyktigheten, under perserne, var det nettopp de gamle presteslektene som man samlet seg rundt. De ble symbol på nasjonal enhet, særlig slik kom det til uttrykk i øversteprestens person og funksjon. I fravær av en davidisk konge var det nå han som var Guds «salvede». Judea var blitt en prestatat, et «teokrati», og slik fortsatte det egentlig å være, til tross for at kongedømmet oppsto på ny.

Teokrati ble snart ensbetydende med aristokrati. Allerede under perserne hadde det sadokidiske presteskapet lært seg å tjene jødedommen og templet under fremmed overherredømme. Det skulle bli deres særpreg også i århundrene som fulgte, for sett med deres øyne ble det jødiske folk regjert av fremmede i ett sett: persere, grekere, makkabeere, hasmoneere, idumeere, romere. Deres rolle ble å bevare tradisjonen, jødernes religiøse identitet, og følgelig måtte de lære seg kunsten å fungere som mellommenn mellom folket og herskerne, noe som ikke alltid forløp helt upro-

blematisk. I tillegg til slike vanskeligheter kom den belastning at den gamle sadokidiske linjen ble brutt og et nytt prestelig aristokrati oppstod. – Det gikk slik til.

Under grekerne ble de gamle sadokidene splittet som følge av hellenistenes kulturpolitikk, og under makkabeerne opplevde de å se at den nye herskeslekten selv tok øversteprestembetet. Den siste lovlige øversteprest av sadokidisk ætt, Onias II, ble avsatt i år 175 f.Kr. Hasmoneerne tilhørte selv den lavere prestestand, men holdt øversteprestembetet like til Herodes tok Jerusalem i år 37 f.Kr. Herodes benyttet nytt blod til denne viktige stillingen (til tross for at hans første valg falt på en gammel sadokid), og romerne fulgte hans eksempel.

I protest mot denne utviklingen hadde den viktigste fløy av sadokidene for lengst brutt ut og forlatt Jerusalem, noen til Egypt, andre til Dødehavet (Qumran). De gjenværende samarbeidet med de nye øversteprestene og med styremaktene så godt det lot seg gjøre, og utgjorde fremdeles en stor del av det lavere presteskapet. Men øversteprestene var «nye menn» fra nå av, innsatt av nye herskere.

Det nye testamentes saddukeere er derfor strengt tatt et ulovlig prestevælde. Det dreier seg om tilsammen noen ganske få slekter, som til gjengjeld dannet en økonomisk og religiøs overklasse.

Forgjeves motsatte de seg selotenes frihetskrig, og de gikk under sammen med byen og templet i år 70 og var dermed ute av historien. At saddukeerne ikke var folkets «parti» og kunne støtte seg på de lavere klasser i en krisesituasjon, ser vi tydelig under opprøret. Hvis de hadde hatt større innflytelse, ville krigen vært en umulighet og jødernes fremtid hadde sett ganske annerledes ut. Både klostersonnen ved Dødehavet, de kristne og selotene kom i tur og orden i opposisjon til templet og den maktfaktor det representerte. Likevel stod saddukeerne mye sterkere i folket enn idumeerne og romerne, og av de mange ulike lag i Jerusalems befolkning var presteskapet det mest dominerende.

Som *økonomisk* overklasse betraktet hvilte deres makt på at de kontrollerte driften av templet – den største og viktigste økonomiske faktor i landet – og delvis på egen formue. Siden kontrollen over templet og tempelkulten grep dypt inn i jødernes liv, hadde den vidtrekkende betydning for saddukeernes innflytelse i samfunnet. Skatter og avgifter var ett av fundamentene for presteskapets eksistens, for templet var nasjonens hjerte, økonomisk som religiøs. Dets ideologiske overbygning var kulten – dets økonomiske var offer- og gavesystemet, som omtalt i kap. 1. Det hele var et stort og sentralisert maskineri, og det fungerte i Jerusalem fordi byens spesielle status fra først av hadde hatt politiske årsaker og ikke var basert på naturlig rikdom eller handel.

Som et jødisk toppsjikt utgjorde de altså den høyere og viktigste del av geistligheten og residerte i Jerusalems vestkant, Øvrebyen. Den lavere geistlighet, som besto av utallige ordinære prester (deriblant etterkommerne av sadokidene) og levitter, bodde rundt om i landsbyene. Presteverdigheten gikk alltid i arv og var følgelig et spørsmål om familietilhørighet. *Øverstepresten* var den viktigste skikkelsen i jødernes religiøse liv uansett hvor mye han ble innsatt eller avsatt av herskerne. Han var nasjonens åndelige far og uten ham kunne avgjørende sider ved tempelkulten ikke fungere, som f. eks. de store høytidene. Han var derfor et viktig bindeledd med folket. Desto mer søkte idumeerne og romerne å ha kontroll over dette embetet. Årene 37 f.Kr. – 70 e.Kr. så 29 øversteprester, og hele 22 av dem var vervet fra fire innflytelsesrike familier. De mest kjente navnene er Annas (år 6 – 15 e.Kr.) og Kaifas (år 18 – 36).

Som *teologisk* overklasse betraktet hvilte deres makt også på templet i Jerusalem. De var de fremste representanter for den offisielle kult, og deres religiøse holdning var like konservativ som deres politiske holdning var realistisk, eller liberal om man vil. Siden den sosiale og politiske siden ved saddukeerne er bedre kjent enn deres teologiske standpunkter, er det rimelig å anta at de to hører sammen og

derved tolke deres teologi i lys av det vi vet om dem ellers.

Saddukeerne videreførte på denne måten Det gamle testaments prestelige tradisjoner slik de var blitt utformet under og etter eksilet. De så til at all kult var i pakt med Moseloven, og i den sammenheng var de særlig opptatt av renhetslovene. Rituell renhet var en ufravikelig betingelse for kultens gyldighet slik den ble feiret i templet. Men de begrenset det rituelle renhetskravet geografisk og politisk, til å gjelde tempelkulten og prestenes liv utelukkende. Utover dette passet de nøye på at sabbaten ble overholdt etter lovens bud. De holdt seg altså strengt til lovens bokstav. En videreføring eller tillempling av loven til forhold utenfor Jerusalem var dem fremmed i tilfelle deres privilegier skulle lide under dette, og de avviste bestemt den «modernisering» av Moseloven som fariseerne lærte når de hevdet at det ved siden av den skrevne lov også eksisterte en muntlig lov som var like meget en arv fra fedrene (sml. sitatet fra *Avot*). Saddukeerne så loven først og fremst som et tempelkultisk anliggende. Nye mulige tolkninger var for dem en trusel. Derfor finner vi at fariseerne beskyldte dem for å «ha satt Moseloven i et hjørne», og senere rabbinere kalte dem for «epikureere».

Som talsmenn for den etablerte religionsutøvelsen var de naturlig nok mer interessert i nåtiden og den bestående orden enn teologiske spekulasjoner om fremtiden. De avviste derfor alle tolkninger av virkeligheten som var pessimistiske eller revolusjonære og som på en eller annen måte ønsket å bringe historien til en slutt. Et Gudsrike på historiens og templets bekostning var utenkelig i øverste-prestlige kretser. Dette er ikke å undre seg over: Ingen kirkeleder går rundt og venter at Gudsriket skal komme i morgen. Derfor finner vi hos saddukeerne en antipati mot den siden av jødernes teologiske tenkning som var rettet mot det fremtidige på en dramatisk og overnaturlig måte. I Det nye testamente leser vi at de ikke trodde på engler og demoner eller på oppstandelsen fra de døde (Matt 22,

23–33); Mark 12, 18–27; Luk 20, 27–40; Apg 23, 6–9). De hevdet med andre ord prinsippet «Skriften alene» og godtok ikke nyere og muntlige tradisjoner.

I manges øyne var det noe tvetydig over saddukeerne. Spenningen i deres program, det teologisk og økonomisk konservative kombinert med det politisk og kulturelt liberale, førte til at deres rolle ble utspilt under årene 66–70. Opprørerne så saddukeerne som en trusel mot tempelkultens renhet og nasjonens integritet, fordi de i deres øyne var et illegitimt presteskap, og de innsatte nye prester i templet ved maktovertagelsen i år 66. De kristne identifiserte seg hverken med den ene eller den andre av disse fraksjonene, men trakk seg ut av byen før det var for sent. Den første kristne menighet i Jerusalem hadde ved flere anledninger fått føle presteskapets mistenksomhet og hat (Apg 4,1; 5,17; 6–7).

Uansett om man ser saddukeerne som en samfunnsklasse, et politisk parti eller en teologisk klubb, de tre hører nok sammen – satte i hvert fall Jerusalems ødeleggelse en stopper for deres videre muligheter, politisk, økonomisk og teologisk. Paradoksalt nok er kanskje en siste talsmann for deres synspunkter å finne i Josefus, selv om han bekjenner seg som fariseer. Han var av prestelig ætt, anti-selot, pro-hellenistisk, pro-romersk, en typisk representant for det jødiske aristokrati i det første århundre.

Saddukeerne utgjorde ingen stor del av Jesu publikum, og det er relativt få henvisninger til dem i Det nye testamente. Først mot slutten blir de medvirkende i dramaet omkring galileeren, og da kun fordi han hadde utfordret Jerusalems tradisjoner.

De progressive

Fariseerne er på mange måter saddukeernes motpol. I utgangspunktet kjenner vi dem bedre, og det er lettere å plassere dem på kartet. Men vår informasjon er ikke uten

problemer. For det første ser vi dem stort sett gjennom deres egne øyne – de kommer ut av det første århundres brytninger som de teologiske seierherrer, og seierherren er ikke den mest pålitelige historiker. For det annet er det bilde Det nye testamente tegner av dem, et vrangbilde i mange henseender og kan ikke legges til grunn som målestokk for hva de trodde og tenkte. Josefus tilhørte deres skole (eller «filosofi» som han kaller det, med tanke på sitt hedenske publikum), men han er ikke primært interessert i teologiske anliggender og gir ikke så fyldige opplysninger som man kunne ønske.

Slike innvendinger er imidlertid ikke avgjørende, og fariseerne trer frem av det første århundres dunkelhet med noenlunde klare konturer, selv om mange misforståelser er knyttet til selve navnet.

Man har beskrevet fariseerne som legfolk, lavkirkelige, teologisk progressive og politisk konservative, anti-greske, anti-hasmoneiske, anti-idumeiske, anti-romerske – dette for å danne en kontrast til saddukeerne. Kontrasten er iøynefallende. Selv om denne sekten var liten i antall, 6000 ifølge Josefus, nøyte de stor anseelse og hadde en bred innflytelse. Saddukeerne måtte stadig ta hensyn til de fariseiske synspunkter nettopp på grunn av sistnevntes popularitet blant folk. Fariseerne var godt representert i Sanhedrin. Denne popularitet hadde flere årsaker, men bare de viktigste skal belyses her. – Først noen ord om deres bakgrunn.

Fariseernes *historie* er oppsiktsvekkende og interessant. Navnet betyr etter all sannsynlighet «de som skiller seg ut», og peker trolig tilbake mot den kjente konflikten under grekerne da hellenistene hadde avsatt den sadokidiske og rettmessige øversteprest, Onias II, og innsatt deres egen mann, Onias III. En gruppe lovlydige jøder som trakk seg ut i protest mot at fremmed tro og tenkesett grep om seg og truet Israels tradisjoner, ble opptakten til fariseerne.

Dette er en mulig forklaring på deres oppkomst, og selv om den ikke er den eneste, skal vi legge den til grunn for fremstillingen som følger.



Jerusalem på Jesu tid: Antoniaborgen ved nordhjørnet av tempelplassen; i bakgrunnen sees Øvrebyen med tårnene på Herodes' palass (rekonstruert modell, M. Avi-Yonah).

De så seg selv som lovens voktere og støttet makkabeerne i deres revolt. I Annen Makkabeerbok 14,6 omtales de som «hasideere» (de fromme). Imidlertid brøt de med makkabeerne noen tid senere på grunn av den form for nasjonalisme som utviklet seg under deres førerskap. Kong Alexander Jannaios forfulgte dem som farlige opposisjonelle, men dronning Alexandra lyttet til dem og ga dem sete i Sanhedrin sammen med saddukeerne. Josefus sier at dette var deres storhetstid: «Som hun styrte nasjonen, styrte de henne». En senere tradisjon hevder at to av deres største ledere, Hillel og Sjammai, åpnet Jerusalems porter for Pompeius, en tradisjon som virker lite sannsynlig, men som godt illustrerer deres forhold til hasmoneerne og de håp de hadde om bedre dager under romerne. Under Herodes holdt de seg stort sett borte fra politikk. I krigen mot Roma motarbeidet de opprørerne og må regnes blant de moderate, i følge Josefus.

Fariseernes storhetstid kom etter krigen, da både opprø-

terne og saddukeerne var borte og de selv sto tilbake som ledere for de overlevende. Under fariseernes hegemoni var det at jødene samlet sine krefter på ny, omorganiserte sitt trosliv og kom på fote igjen. Fariseeren ble i denne perioden til en av de mest fascinerende teologiske skikkelser historien kjenner – *rabbieren*. Slik steg de fra underkjenne i det første århundre til anerkjennelse i århundrene som fulgte. – Deres historie har fortsatt ubrutt innen jødedommen til denne dag.

Økonomisk og sosialt sett var fariseerne håndverkere, handelsmenn og bønder. De talte få prester. De samlet seg heller om synagogen og Skriften, og de bodde hovedsakelig rundt om i landsbyene. På denne måten utgjorde de en indirekte opposisjon til templet ved at de brøt presteskapets spesielle stilling og skilte Skrift fra tempel. På forskjellig vis sto de derfor nærmere folket enn saddukeerne i Jerusalem. For å bevare sin tro og sin moral, holdt de godt sammen og var organisert i mindre grupper eller forbund. Hjem, familie og arbeid var deres forankring sosialt som teologisk (sml. Luk 7,36; 11,37–38).

Fariseernes *teologiske* rolle henger nøye sammen med forhold som disse. Når de inntok en separatistisk holdning i religiøse spørsmål, var det av positive mer enn av negative årsaker: De viet Moseloven maksimal oppmerksomhet ved å la den få prege hele dagliglivet, ned til minste detalj. Dette gjorde de av kjærlighet til arven fra fedrene og som kritikk av verdsliggjørelsen av presteskaper i hovedstaden. Teologisk sett bygget de «et vern om Loven» ved å utvide de av dens sider som angikk prestenes liv og tempelkulten. Fariseerne utvidet hellighets- og renhetsbudene til å gjelde hverdag – ikke bare fest, hjem og arbeid – ikke bare Jerusalem, bibel – ikke bare offer, synagoge – ikke bare tempel. Med andre ord forflyttet de balansen i vektskålene – og uten å vite det hadde de gjort statskulten og presteskaper overflødige. Derfor overlevde fariseerne og ble jødenes naturlige ledere etter år 70. Utviklingen henimot en slik løsning er så avgjørende for forståelsen av det første kristne

århundre og all senere jødedom, at den må omtales nærmere.

Det springende punkt i det hele er fariseernes understrekning av renhetskravet og hellighetsbudet slik de fant det i Moseloven (3. Mos 17–26). I sin iver etter å «leve Loven» så nøye som mulig, la de lik vekt på alle sider ved livet og søkte følgelig å helliggjøre alle forhold og handlinger. Det var altså ikke bare prestene i Jerusalem som skulle praktisere rituell renhet: *Alle* jøder, særlig fariseerne selv og deres sympatisører, skulle være rituelt rene, *alltid*, og derfor holde *bele* den prestelige del av loven. Renhet var deres måte å gjøre livet til en kontinuerlig gudstjeneste på. Alle var prester, et prestelig folk. Fariseerne gjorde derfor sitt ytterste for å oppfylle lovens krav, overholde mest mulig. De unngikk omgang og berøring med alt urent (Mark 2,14–17; 7,1–4; Luk 11,39); de fastet frivillig mandag og torsdag (Mark 2,18; Luk 5,33); de ga tiende av alt de eide og tjente (Matt 23,23) og la stor vekt på barmhjertighetsgjerninger og på overholdelsen av sabbatsbudet (Mark 2,23–24); i alt søkte de å forebygge muligheten av skjulte synder – for bare å nevne noen kjente eksempler fra Det nye testamente.

Hvordan fikk de dette til å harmonere med Skriften? Spørsmålet er legitimt, siden de gikk langt ut over det som fedrene hadde forutsatt. Svaret er gitt på en indirekte måte i det innledende sitatet fra traktaten *Avot*. Fariseerne opererte som nevnt med *en dobbelt lov*: en skriftlig og en muntlig. Den muntlige, «et vern om loven», besto i å tolke gamle ord i en ny tid, tilrettelegge lovens krav til nye behov, utvide dens muligheter til å omfatte alle sider ved livet og samfunnet, altså modernisere et helt lovverk som skrev seg fra en langt eldre tid. Med dette fremtrer fariseerne som betydelige teologiske fornyere. De stiller seg herved på linje med det gamle Israels teologer og fortsetter den prosessen som deres bibel, Skriften, var blitt til etter. De fornyet trosinnholdet uten å endre det – ved å tolke det på ny, se dets mening i nye situasjoner og forhold. Derved unngikk de å oppleve at Skriften ble utdatert og foreldet, og reddet den fra å bli en

fortidslevning. Samtidig garanterte de seg lederplassen da jødene plutselig stod uten tempel og prest og var henvist til synagoge, hjem og bibel. Frukten av deres muntlige tolkning av Skriften, en prosess de sporet tilbake til Moses på Sinai, kan vi se i rabbinernes senere kodifisering av dette materialet: Misjna og Talmud. Siden profetien var opphørt i Israel, var loven på dette vis selve bindeleddet med Gud.

Å betrakte fariseerne som intet mer enn finurlige jurister, er følgelig å gå glipp av deres teologiske bragder og stille seg uforstående til rabbinsk jødedom. Fariseerne var rabbinernes forfedre, og de fortjener vår største respekt. Ved den muntlige tradisjon ga de arven fra fedrene en tolkning som fremdeles preger ortodoks jødedom. Loven komme altså til oss i to former: *Skriften* og *kommentarene*. Det er fariseernes fortjeneste at sistnevnte teologiske skatt foreligger. – Berettigelsen i å kalle dem progressive sier seg selv.

I Det nye testamente er fariseerne fremstilt som kirkens motstandere og tegnet med usedvanlig negative trekk. I den kristne tradisjon har derfor ordet «fariseere» fått en odiøs klang, likelydende med «hykler» (sml. Luk 18,9–14) eller «skinnhellig». I lys av det som hittil er blitt sagt, er det all grunn til å rehabilitere dem i kristne øyne.

For det første skriver de aller fleste nytestamentlige teologer ut fra situasjonen etter år 70 (med unntak av Paulus, som var stolt av å ha vært fariseer). Da var fariseerne blitt jødedommens ledende talsmenn og de kristnes motstandere (tydeligst kommer dette frem i Johannesevangeliet). Polemikk og usaklighet preger disse portrettene selv om det ikke er vanskelig å forestille seg hvorfor de skriver slik. «Fariseerne og de skriftlærde» brukes som et sekkebegrep for den jødiske teologiske motstand mot den unge kirke. Derfor har de fått et så usympatisk ettermæle. Evangeliene er i så henseende skrevet i en forsvarsposisjon.

For det annet er det totalt misvisende å tolke fariseerne som tilhengere av en «gjerningstro», en slags tro på at mennesket kan frelse seg selv, «rettferdiggjøre seg», overfor Gud på grunnlag av egen innsats. Hadde de hevdet det, ville

selvfølgelig «fariseer» vært ensbetydende med «hykler» i et teologisk perspektiv. Men dette er ikke tilfelle. De visste best selv at å overholde hele Loven lå utenfor det enkelte menneskes muligheter. Hovedsaken var å gjøre et forsøk. Et svært fornuftspreget ord som «ingen synder medmindre han er fra sans og samling» må tolkes i en slik sammenheng. Josefus sier at «fariseerne tilskriver alle sine handlinger skjebnen og Gud». Han understreker her både Guds initiativ og menneskets frie vilje. Som kontrast til dette synet nevner han saddukeerne, som skal ha hevdet at moralske bragder skrev seg utelukkende fra den fri vilje. For fariseerne har den gode gjerning sitt naturlige utspring i Gud, men de understreker samtidig den menneskelige faktor og ansporer derved de troende til å gjøre sitt ytterste. Dermed er det ikke sagt at man har sitt på det tørre vis-à-vis Gud. Loven er selv en Guds gave, ikke et menneskeverk, men et redskap til å gjøre det gode. – Gode gjerninger er altså av Gud.

Når dette presiseres såpass tydelig, er det fordi den teologiske debatt etter reformasjonen har avsporet denne diskusjonen ved å anta at «gjerningene» er ens eget verk. Ingen fariseer var naiv nok til å hevde noe så misvisende. Likevel innebærer deres teologi en spenning: Man kan være bevisst at man er «rettferdig», være fornøyd med seg selv, anse det gode en gjør som «sitt eget», uansett hvor det kommer fra. – Man kan være stolt av sitt, selv om det alt sammen er gaver.

De ledende fariseerne var på mange måter «free-lance» lærere i teologi og dannet skoler, akademier. Mest kjent av disse er *Hillel* og *Sjammai* fra begynnelsen av det første århundre, *Gamaliel* ved midten av århundret, *Johanan ben Zakkai* ved slutten og *Akiba* i første del av det annet århundre. Fariseerne opptok i seg og assimilerte den teologiske skikkelsen som vi i Det nye testamente møter under navnet «skriftlærd». De skriftlærde var, som navnet sier, skrifttolkere, «eksegeter» om man vil. Deres oppgave besto i å kjenne, tolke og anvende Loven når behovet meldte seg. De sto til tjeneste for både prester og legfolk og ble stadig

konsultert. Opprinnelig hadde de vært prester. Med tiden ble de som skriftlærde uunnværlige for rabbinisk jødedom.

Fariseernes understrekning av Loven medførte ikke den samme avvisende holdning overfor fremtids- og endetids-teologien som vi fant hos saddukeerne. Fariseerne virket langt mer åpne for ulike strømninger i jødisk teologi, og deres teologiske syntese har atskillig bredde. Akkurat hvordan deres forståelse av Moseloven lot seg forene med endetidsprofetiene, er vanskelig å bli klok på. Kanskje var denne foreningen overfladisk og uholdbar i lengden, for vi finner at «apokalyptikken», læren om «de siste tider» i en dramatisk forstand, trer i bakgrunnen i fariseisk jødedom etter år 70, i den perioden da fariseeren ble til rabbineren.

Det faller utenfor denne bokens ramme å tegne et portrett av ham. Vi må på ny vende oppmerksomheten mot Jesu publikum for å se nærmere på hva jødene tenkte nettopp om fremtiden.

De maktesløse

Arven fra fedrene kan best beskrives som *en historisk tro*, en tro på historiens mening og dens muligheter. Israels teologer hadde i over tusen år hevdet at Gud handlet gjennom historien, og de hadde pekt på hvordan dette skjedde. For dem var det Gud som ga historien dens mening, og tolkningen av historien, teologien selv, kom også fra Gud.

Guds vilje med historien var menneskenes frelse og velferd, harmoni innad og fred utad, kultisk fellesskap og sosial rettferd. For jødene var verden og historien entydige og perspektivet enhetlig religiøst. Denne tenkningen hadde Israel levd med i lang tid, og i løpet av denne tiden hadde de opplevd mange skuffelser: indre stridigheter, kriger mot andre folkeslag, landflyktighet, fremmed overherredømme. Men slike forstyrrelser maktet ikke å rokke ved selve

kjernen i deres tro. Likevel hadde folkets historie lært dem at det program jahvismen innebar, var spenningsfylt. Ett av spenningsmomentene var nettopp forståelsen av historien.

Når skulle Jahve innfri løftene om en ny profet som Moses og en ny konge som David og opprette et Gudsrike i Israel slik at alle folkeslag kunne vende om og tilbe den ene Gud, verdens og historiens eneste Herre? *Hvordan* skulle dette skje?: Gradvis eller brått, «innenfra» historien (politisk) eller «utenfra» (overnaturlig)? Ettersom århundrene rullet hen uten å gi et klart svar på slike spørsmål, ble disse bare mer tilspisset og stadig mer sentrale, med det resultat at jødernes tro i stigende grad fikk preg av å være et historisk håp. De mange fremmede som styrte Judea i tiden etter landflyktigheten – persere, grekere, idumeere, romere – bidro bare til å forsterke håpet og øke utålmodigheten. Hasnoneernes frie nasjonalstat hadde egget dem videre i samme retning. Fattigdom, overbefolkning og nød gjorde sitt.

Denne spenningen i jødedommens tro og tenkning kan best oppsummeres slik: Var Gudsriket å finne her og nå («himmel på jorden»), eller lå det i en ny verden («himmel til jorden»)? Jødene vekslet i sin tolkning av historien i lys av denne problemstillingen, men *Gudsriket* var i alle tilfeller den uunngåelige løsningen på historiens dilemma. I gode dager mente man at Gudsriket var kommet – i onde dager så man fremover og trøstet seg med at det skulle komme. Oppfatningene var derfor delte i det første århundret, som de hadde vært det i århundrene før.

Saddukeerne konsentrerte seg om templet og kulten som «Guds sted». I deres øyne ville Guds vilje med Israel på lang vei være innfridd dersom folket praktiserte sin tro riktig. De satte sitt håp til templet mer enn til fremtiden. *Fariseerne*, som videreførte den juridiske tradisjon, samlet seg om Moseloven i tro på at den dag hele Israel omvendte seg til loven og tok den alvorlig i alle sine implikasjoner, ville Gudsriket allerede være en realitet. Begge parter søkte å etablere et Gudsrike på jorden ved hjelp av de muligheter

som Gud hadde lagt ned i Israels historie. Begge var i så måte optimistiske.

Men det var andre som så mindre lyst på alt hva verden og historien kunne by på. Samtidig hadde de en desto sterkere tro på Guds planer på kortere sikt. Disse sto følgelig for en langt mer dramatisk løsning. De ventet at himmelen skulle invadere jorden og fremtiden bryte inn i nåtiden. Disse var eksperter i endetidsteologi («eskatologi») og benyttet enhver anledning til å uttale seg både om tidspunktet for Gudsrikets komme og måten det skulle komme på. Den mest dramatiske utformingen av eskatologien går under betegnelsen «apokalyptikk» (av det greske ordet for å «avsløre», «åpenbare»). Man støtter seg her på den senere profetiske tradisjonen, som i de siste århundrer før Kristus hadde utviklet seg fra å være et håp om en fremtid for Israel innenfor historiens ramme («Den annen Jesaja», Haggai, Sakarja) til å bli en inspirert åpenbaring om de siste tiders oppgjør med historien (som vi første gang finner spor av i Daniels bok). Etter romernes maktovertagelse i år 63 f.Kr. ble denne tendens sterkere, og ved siden av saddukeernes og fariseernes tro på historiens muligheter ser vi i tiden 70 f.Kr. – 100 e.Kr. en tiltagende profetisk oppblomstring i form av apokalyptikk.

For å forstå endetidsteologien er det viktig å huske på dens røtter i Israels tradisjoner. Utviklingen fra Israels klassiske teologier – slik vi finner dem i Det gamle testamente – og henimot de nye verdensanskuelser som møter oss i tiden før og etter Kristi fødsel, lar seg best oppsummere i to punkter som også utgjør de to stadier i den teologiske utviklingen.

Først konstaterer vi en overgang *fra domsprofeter* (Amos, Mika, Jesaja) *til frelsesprofeter* (Jeremia, Esekiel, «Den annen Jesaja»). «Herrens dag» er blitt et håpets tegn – fra å være en dommens dag skal den bli en frelsens dag. Det var eksiltidens store teologer som hadde maktet å se fremover, mot lysere tider, mens alt ennå så mørkt ut. Den sterkeste impulsen kommer fra «Den annen Jesaja» (Jes kap.40–55)

og det er kanskje hans fortjeneste at teologien etter landflyktigheten fikk en markant ny retning. Men hos ham, som hos frelsesprofetene for øvrig, er håpet om en bedre verden fortsatt et håp om et Gudsrike innenfor historiens ramme. Det er denne verden, denne Guds jord man ser omskapt til et Gudsrike.

Teologien i *gjenreisningstiden* er en klar videreførelse av denne tendensen (se Haggai og Sakarja, kap.1–8). Forventningene stiger samtidig som de reelle historiske forhold blir vanskeligere. Løfter og håp bærer vitnesbyrd om en teologisk krise.

Dernest skjer det en forskyvning av perspektivet: Gudsriket kommer ikke lenger innenfra historien og dens aktører, men utenfra – på overnaturlig vis. Skuffelsene over de politiske forhold virker altså på en uventet måte. I stedet for å avlive håpet om en bedre verden, forsterkes derimot dette håpet – forsterkes til den grad at det omfatter håpet om en *ny* verden. De første ekko av denne tendensen hører vi allerede hos profeten Daniel og «Den annen» og «Den tredje» Sakarja (kap. 9–14). Vi har med dem beveget oss fra frelsesprofeter til endetidsprofeter, apokalyptikere.

I disse teologenes øyne var hverken loven eller templet løsningen på historiens dilemma, problemer som Gudsrikets utsettelse og Israels lidelser. Løsningen måtte følgelig komme direkte fra Gud, ikke fra religiøse institusjoner. Guds virkelighet skulle bryte gjennom historien og bli menneskets virkelighet. Gudsriket skulle bokstavelig talt dale ned fra himmelen, og slik ville Gud «ordne opp» en gang for alle.

På den tid skal Mikael, den store fyrsten
stå fram, han som verner dine landsmenn.
Det skal komme en trengselstid som det ikke
har vært maken til helt siden folkeslag oppstod.
Men på den tid skal ditt folk bli frelst,
alle som er skrevet opp i boken,
og mange av dem som sover i jorden,
skal våkne opp,

noen til evig liv,
andre til skam og evig avsky.
Da skal de skinne som himmelhvelvingen;
og de som har ført de mange til rettferd,
skal skinne som stjernen evig og alltid.
(Daniel 12,1-3)

Offisielt var profetgavene opphørt å eksistere – loven og kulten hadde tatt deres plass – og profetenes ord var blitt Hellig Skrift. *Uoffisielt* blomstret det med syner og åpenbaringer, og en hel apokalyptisk litteratur fulgte i Danielbokens kjølvann. Nye profetiske bøker så dagens lys og ble tilskrevet Israels gamle seere og vismenn. Blant de viktigste kan nevnes: «Jubileerboken» (ca. 150 f. Kr.), «Den etiopiske Henokboken» (ca. 164 f. Kr.), «De tolv patriarkers testamente» (ca. 100 f. Kr.), «Salomos salmer» (ca. 50 f. Kr.), «Moses' himmelferd» (ca. 6–30 e. Kr.); «Fjerde Esrabok» (ca. 90–100 e. Kr.). Hele denne litteraturen betegnes som «intertestamental» fordi den skriver seg fra tiden mellom Det gamle og Det nye testamente (i protestantisk språkbruk omtales de som «psevdepigrafer», i katolsk som «gammeltestamentlige apokryfer»).

Ser man nærmere på denne litteraturen, oppdager man at den har mange fellestrekk, men også stor variasjonsbredde. De viktigste gjennomgangstemaer er verd å vie litt omtale, men først etter å ha oppskissert logikken i det hele. Man kan tale om en to-sidig utvikling, en «forfallets logikk» og en «frelsens logikk».

Forfallets logikk består i at synden vokser, brer seg og tar overhånd i menneskeheten. Læren om de forskjellige verdensaldre (som hos Daniel) illustrerer det syn at historien bare utvikler seg fra galt til verre. Det hele ender i verdenskatastrofe, de få tar en teologisk hevn over de mange, som resultat av historiske og fortvilte omstendigheter. Når alt ser mørkest ut, tar man sin tilflukt til troen på en ny himmel og en ny jord. Dette viste seg å være en måte Israel kunne leve med løftene på.

Han har veiet tidsaldrene på vekt,
målt timene med målestokk,
talt tidene med tall. (Fjerde Esrabok 4,36–37)
Den høyeste har ikke skapt en verdensalder,
men to. (7,50)

Den intertestamentale litteraturen viser stor enighet om logikken i forfallet, og det samme skjemaet gjentar seg fra skrift til skrift.

Hva *frelsens logikk* angår, finner vi en større variasjon i forestillingene, og det lar seg vanskelig gjøre å tale om én teologi.

Messias-skikkelsen dukker opp i denne sammenhengen. I utgangspunktet er han en ny konge som David, en politisk figur, en frelserkonge («Messias» betyr «den salvede»).

Se, dager skal komme,
lyder ordet fra Herren,
da jeg lar en rettferdig spire
vokse frem i Davids ætt.
Han skal være konge og styre med visdom
og gjøre rett og rettferd i landet.
I hans dager skal Juda bli frelst
og Israel bo trygt.
Og dette er navnet han skal få:
Herren, vår rettferdighet. (Jer 23,5)

En kvist skal skyte opp fra Isais stubb
et skudd renne opp fra hans røtter.
Herrens ånd skal hvile over ham,
Ånden med visdom og forstand,
Ånden med råd og styrke,
Ånden som gir kunnskap om Herren
og frykt for ham. (Jes. 11,1–2)

Tittelen «Herrens salvede» kan dekke så forskjellige funksjoner som konge (sml. 2. Sam 7), øversteprest og profet (sml. 1. Kong 19, 16–17; Jes 61,1). Han er et teokratisk symbol – en fredsfyrste – selve Gudsrikets regent. Denne

kombinasjonen tatt i betraktning er det ikke underlig å finne at enkelte skrifter opererer med flere Messias-skikkelser, en prestelig såvel som en fyrstelig (som i «De tolv patriarkers testamenter» og i Dødehavsrullene). Forestillinger om Messias gjennomsyres også Det nye testamentet, på en måte som neppe er dekkende for tro og tanke innen jødedommen i sin alminnelighet på denne tid. Også her ser vi svært ulike forestillinger, f. eks. en Messias fra Betlehem (sml. Mika 5,1) og en ukjent Messias (Joh 7,27). Den lidende Messias som evangelistene forkynner, er igjen inspirert av «tjenersangene» hos den annen Jesaja.

En meget utbredt og populær endetidsfigur var profeten *Elija*. Han skulle vende tilbake som en forløper for Israels Messias.

Se, jeg sender min budbærer,
han skal rydde veien for meg.
Herren som dere søker,
Kommer brått til sitt tempel. (Mal 3,1)

Se, jeg sender profeten Elia til dere
før Herrens dag kommer,
den store og skremmende.
Han skal vende fedrenes hjerter til barna
og barnas hjerter til fedrene,
så jeg ikke skal komme
og slå landet med bann. (Mal 4,5-6)

Selv *Moses* skal gjenoppstå som en endetidsprofet ifølge 5. Mosebok 18,15:

Av ditt eget folk, av dine landsmenn, vil Herren
din Gud la det fremstå blant dere en profet som
meg. Ham skal dere høre på.
Jeg vil legge mine ord i hans munn, og han skal
tale til dem alt det jeg byr ham.

Den vanskeligste skikkelsen å bli klok på i endetidsteologien er «*Menneskesønnen*».

Videre så jeg i mine nattesyner:
Se, med himmelens skyer
kom det en som var lik en menneskesønn.
Han nærmet seg den gamle av dager
og ble ført fram for ham.
han fikk herredømme, ære og rike,
folk og stammer med ulike språk,
alle folkeslag skal tjene ham.
Hans velde er et evig velde,
det skal ikke forgå,
hans rike går aldri til grunne. (Dan 7,13-14).

Få teologiske begreper er blitt så hett debattert av moderne forskning som «menneskesønnen». I Daniel er han en jordisk skikkelse som symboliserer Israel, og som ved endetiden stiger opp til Gud. I den etiopiske Henoksboken (kap. 37,71) og i Fjerde Esrabok (kap. 13 ff.) er han en himmelsk figur som stiger ned fra Gud til jorden. Det er lite som tyder på at vi står overfor ensartede forestillinger. Hele den intertestamentale litteraturen viser oss teologien i arbeid, som forsøksvis og svært forskjellig behandler det samme problemet, endetiden.

Det uferdige og usystematiske ved den apokalyptiske litteratur ser vi også av forestillingen om livet etter dette, oppstandelsen. Noen ganger finner vi at kun Israels rettferdige skal oppstå, andre ganger hele Israel, og igjen noen steder hele menneskeheten. Til tross for at oppstandelsen fra de døde i alle disse tilfeller fremstilles som en kollektiv begivenhet, gis det også unntak fra regelen, og vi hører om både Moses', Henoks og Elijas himmelfart. Gudsrikets seier får i enkelte skrifter et foreløpig stadium: i Fjerde Esrabok tales det om et 400-års-rike (7,26-36), i Johannes Åpenbaring om et 1000-års-rike (kap. 20).

Alt i alt møter man i den intertestamentale åpenbaringslitteraturen en endetidsteologi som fortsatt er i sitt begynnerstadium. Forsøksvis og usystematisk ser vi at en ny tolkning av Israels teologi blir til, som svar på tidens problemer. Men ett er sikkert. *Utålmodighet* er et kjennetegn for alle disse

anonyme teologene. Man føler en sterk undertone av *fortvilelse* i deres teologiske bestrebelser – derfor har vi valgt å kalle forfatterne «maktesløse» selv om budskapet er optimistisk ment, som trøst i vanskelige tider og i krisesituasjoner. For vanskelige tider var det før og etter vår tidsregnings begynnelse, som vist i kap. 1 og 2. Endetidsteologien har også det kjennetegn at den kombinerer populær og reflekterende religiøsitet. I utgangspunktet er den folkelig nok, men teologene ikledde den en lærd, bibelsk og mytologisk drakt. En del forestillinger var sikkert gjengse, men mange detaljer bærer preg av å være teologiske særmeneringer eller hypoteser.

Løftene fra frelsesprofetene førte derfor med seg en hel problematikk omkring «Gudsriket». De utallige løsningsforsøkene vi kan iakttatte fungerer bedre som spørsmål enn som svar. Vi befinner oss i et teologisk klima hvor fremtid settes opp mot samtid, løfter mot virkelighet, håp mot historie. Det moderne sekkebegrepet «apokalyptikk» brukes for å dekke hele bredden av forestillinger og forsøker å se dem under ett, noe som vanskelig lar seg gjøre. Enheten i mangfoldet kan lett reduseres til forestillingene om to verdensaldre, om flertallets fortapelse og mindretallets frelse, om jordiske og himmelske mellommenn for Gudsriket, om hedningenes plass i Gudsriket. Gjennom alt dette ser vi hvordan lokale problemer får kosmiske dimensjoner – nasjonale øyeblikkskriser blir endetidstegn. For teologien førte denne utviklingen til at endetidstroen ble en gjenopprekkelse av mytologiske begreper. Ved endetiden – som ved skapelsen – var man jo henvist til ukjente kategorier, og man talte i bilder som aldri før.

Hvem var så disse forfatterne? Hvor hører de hjemme i det jødiske samfunn? Utgjør de en bevegelse eller en fast gruppering? Er det en teologisk undergrunnsbevegelse vi her står overfor? «De maktesløse» gir inntrykk av å være politisk impotente og deres teologi en «drøm om hvordan de undertrykte blir undertrykkere». Man har følgelig forsøkt å datere de forskjellige bøker i henhold til historiske

situasjoner som kan forklare slike utbrudd. Det dreier seg hver gang om en total omsnuing av verdier, det være seg politiske, økonomiske eller religiøse, og det gis flere mulige kandidater til det apokalyptiske forfatterskap. Spørsmålet er verd å følge opp, siden det sier oss atskillig om forholdet mellom teologi og historie og direkte angår Jesusbevegelsen.

Saddukeerne er utelukket: Deres tempelideologi og deres manglende interesse for endetidsteologien med hele dens farverige apparat tilsier at de ikke er sannsynlige opphavsmenn. *Fariseerne* er ikke nødvendigvis utelukket til tross for deres teologiske program, da de godt kan ha blitt fristet av utålmodige og dramatiske spekulasjoner. Dessuten hadde de en romslig skriftforståelse.

«Den maktesløse» er en som i gitte situasjoner fortviler over politikernes, prestenes og juristenes forsøk på å ivareta troens interesser. Teoretisk sett kan han være den alminnelig troende, «mannen i gaten», en «tverrpolitisk» type. Men som litteratur betraktet har apokalyptikken et tilsynelatende studert og lærd preg og skriver seg ikke fra hvem som helst. Samtidig vitner den om en viss grad av rasjonell fallitterklæring, tap av den teologiske besinnelsen – på en måte som er utypisk for lærde mennesker. Dette gir apokalyptikken et gåtefullt preg. Den tjener de forskjellige grupperinger i Palestina.

«Den maktesløse» er – uansett hvem han måtte være – en viktig representant for teologien før år 70, et resultat av de vanskelige tider jødene levde under og de mange prøvelser deres tro ble utsatt for. I denne situasjonen understreker han Guds frihet til å handle ut over institusjonelle kanaler som kulten og Loven, templet og synagogen, prest eller skriftlærd. Han gjør det på en dramatisk måte, på historiens bekostning. Likevel er han et friskt pust under forhold som ellers kunne virke fastlåste, i teologisk forstand håpløse. Historikerne Tacitus og Sueton forteller at Østen var vitne til en slags eskatologisk «feber» i det første århundre, noe som utvilsomt henger sammen med vanskelige politiske forhold.

Endetidsteologene hadde ingen fremtid innen jødedommen. Da jødene sluttet seg til fariseernes program i årene 70–100, ble Loven det helt store nådemiddel og historien underordnet Skriften. Daniels bok hadde vanskelig for å bli akseptert blant skriftene som ble «kanonisert» før århundreskiftet, og resten av den apokalyptiske litteraturen kom aldri med.

En ny retning som Jesusbevegelsen hadde langt mer bruk for endetidsperspektivet, av grunner vi skal se senere. Den unge kirke hadde i utgangspunktet et sterkt profetisk preg. Derfor regnes de kristnes bruk av denne typen profetiske bøker for å være en av grunnene til at jødene oppga den. Apokalyptisk eskatologi fungerte nemlig som en utmerket grobunn for fornyelse av troen, for nye former for historisk tenkning.

De revolusjonære

Det er karakteristisk for den teologiske spennvidde i det første århundre at vi i dette tidsrommet også finner en diametralt motsatt reaksjon på jødefolkets dilemma enn apokalyptikernes. Representantene for denne kunne føre sine teologiske røtter langt tilbake i Israels historie. Den problematikken som troen på Gudsriket medførte, har vi sett få to hovedreaksjoner: I medgang trodde jødene at Gudsriket var kommet («himmel *på* jorden») – i motgang ventet de på at det skulle komme («himmel *til* jorden»). Men en mer aktiv holdning tilbyr seg som en naturlig tredje mulighet: Man kan gjøre atskillig for å realisere de messianske tider rent politisk – ved å handle, ved å kjempe, ved å seire.

Fra David til makkabeerne kjente jødene lysende eksempler og forbilder på denne holdningen. Opprør, kamp for Loven, var del av arven fra fedrene. En slik tolkning av Israels historiske håp fikk mange tilhengere mot slutten av romernes styre. Misnøye og utålmodighet var som alltid en

god grobunn for politisk uro. Teologisk sett fulgte disse makkabeernes eksempel mer enn Daniels. De var ikke tilfreds med å vente og håpe, men tok avgjørelsen i sine egne hender. Fra Pompeius til opprøret i år 66 hører vi om atskillige forsøk på å reise motstand og riste av seg fremmed åk, det være seg idumeisk eller romersk, skjønt forsøkene var sporadiske og vanligvis kortlevde.

Før vi undersøker disse nærmere, kan det være nyttig å gjenta noen av de samfunnsmessige implikasjoner i et slikt opprør:

Palestina var et utsatt område på nytestamentlig tid, et bondeøkonomisk samfunn med beskjedne ressurser; småbøndene var pilarene i dette samfunnet (ca. 70 %), de var stort sett fattige, og landet talte få rike; strukturen var et «pyramidesamfunn» heller enn et «klassesamfunn»; arbeidsledigheten var stor; landet var overbefolket; skattene var i tyngste laget for de fleste, særlig under romerne, da de måtte betale en dobbelt skatt: tempelskatten til Jerusalem samt skatten til Roma, det siste som en straff og en ydmykelse (tilsammen kanskje 50 %). Landet ble flere ganger hjemsokt av hungersnød; avlingene slo feil og folket sultet; Galilea var verst stillet fordi befolkningsekspløsjonen var størst i nord; Galilea avga følgelig de fleste opprørslederne i årene 6 – 66 e.Kr.

Politisk sett var en slik situasjon farlig, fordi den var så ustabil. «De revolusjonære» kommer da også fra landsbyene, selv om opprørslederne ofte tilhørte høyere samfunnslag (f.eks. Josefus og Simon bar Giora). De revolusjonære avviste «de maktesløse's» passive reaksjon, og den utviklingen som kulminerte i krigen mot Roma, lar seg spore gjennom de mange og mørke årtier som gikk forut. For i prokuratorernes annen periode forverret tingenes tilstand seg drastisk.

Hos Josefus og i Det nye testamente hører vi om flere opprørere og opprørsforsøk før år 66. Det er viktig å være klar over at disse er av individuell art, og at den første

organiserte reisningen begynte i år 66. I forbindelse med Herodes' død i år 4 f.Kr. kom opprøreren Judas, sønn av Hiskia; hans forsøk på å fri jødene fra idumeerne var helt forgjeves. Den neste vi hører om, var Judas Galileeren, som i år 6 e.Kr. reagerte mot romernes maktovertagelse og den folketelling som dette medførte (sml. 2. Sam 24, 1–17); han ble straffet deretter. Denne familien skulle senere avgi flere politiske oppviglere, og det er betegnende at de er galileere. Tevdas og Fadus er nevnt både hos Josefus og hos Lukas (Apg. 5,36). Politikeren Josefus beskriver episoden som «galskap», og fariseeren Gamaliel konkluderer med at den ikke «var fra Gud». Den såkalte «egypteren» som laget uro under Festus i år 55, dukker også opp i Det nye testamente (Apg 21,38). Josefus nevner atskillig flere – som eksempler til skrekk og advarsel.

Slike individuelle opprørere er ofte blitt tolket som Messias-pretendenter og er derved blitt tillagt sterkt religiøse trekk. For i den menige manns bevissthet var Messias en politisk og historisk skikkelse mer enn apokalyptisk og overjordisk. Som politisk figur skulle han bli et avgjørende redskap i Guds hånd for å fri Israel og innlede Gudsriket. – Slike populære forestillinger støtter seg altså på arven fra fedrene, men er ganske annerledes enn apokalyptikernes forestillinger.

Hva de individuelle opprørerne angår, er det lite sannsynlig at noen av dem ble regnet for å være egentlige Messias-kandidater. Å innbille seg eller påberope seg å være Messias, var i og for seg ikke religiøst forkastelig – påstanden sto og falt med hvorvidt den stemte. Kriteriet var helt jordnært og praktisk: Dersom kandidaten så ut til å lykkes i forsøket på å fri Israel, da var hans krav rettmessige, ellers ikke. Det er dette Gamaliel sikter til med sin konklusjon. For å kunne hevde en messiansk identitet, måtte man i utgangspunktet ha en stor grad av anerkjennelse og oppslutning, og en enda større grad av suksess. Ingen ville et øyeblikk være i tvil om de messianske tider var kommet – det var noe som alle og enhver kunne konstatere.

Antallet Messias-pretendenter i det første århundre er derfor heller usikkert. Ingen av de hittil nevnte lederne kan regnes som kandidater i egentlig forstand. Kong Herodes hadde selv lagt an på en slik religiøs tolkning av sin regjering, og med større rett enn disse. Den første virkelige Messias-kandidat er Bar-Kokbah under den andre krigen mot Roma (132–135 f.Kr.). Rabbi Akiba bekreftet hans messianske identitet, men begge gikk til grunne som resultat av deres politisk-religiøse tro. Den kristne kirke advarte sterkt mot slike psevd-Messiaser, som det fremgår av Matt 24,24.

Det første organiserte opprør kom altså i år 66. At det dreier seg om en sosial og økonomisk krise såvel som en religiøs, ser vi av mange forhold. Josefus gir «selotene» skylden for revolten. Han tegner den i tydelig opposisjon til overklassen og det høyere presteskapet, såvel som til romerne: Etter å ha erobret templet, brenner de først av alt gjeldsarkivene i Jerusalem; dernest innsetter de sin egen øversteprest, Pinhas, av sadokidisk ætt, og bryter derved med saddukeerne; samtidig stanser de ofringene for Roma og keiseren – en åpen krigserklæring mot overherrene.

Den krisen dette avslører, viser at både det rike mindretallet, tempel aristokratiet og romerne alle ble skåret over samme lest. Kaos erstatter den herskende orden, og hele pyramidesamfunnet er i full oppløsning.

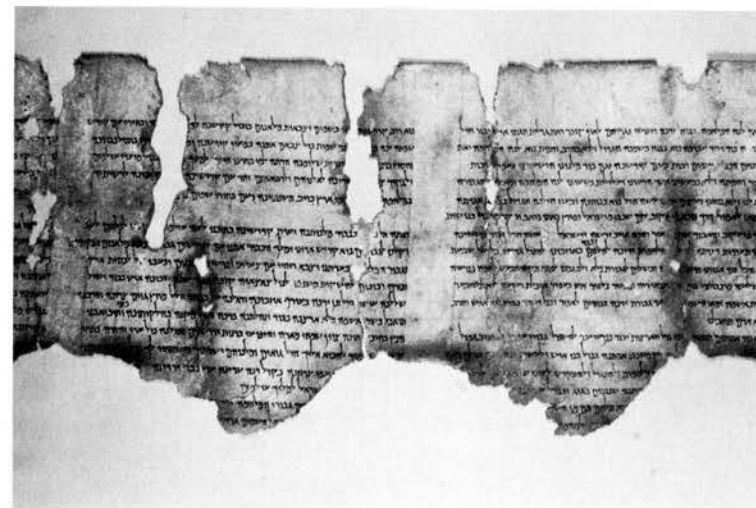
Aristokraten og fariseeren Josefus har en gang for alle gitt *selotene* skylden for opprøret, og han fremstiller dem i et mest mulig kompromitterende lys. Derav betegnelsen «de revolusjonære». Men ser man nøyere etter, er det likevel et åpent spørsmål om hans analyse er riktig: Ordet «selot» betyr «nidkjær», og det er først i en voldsom sammenheng at «selot» kan bety «revolusjonær». Josefus forenkler bildet en god del. Mellom linjene kan man lese seg til at opprøret egentlig var svært omfattende og hurtig bredte seg til hele befolkningen. Selotene var en av de militante revolusjonsfraksjonene, og de oppnådde å få umiddelbar støtte hos de lavere lag av presteskapet.

Men opprørerne la samtidig for dagen en hel del positive

trekk. Tempelkulten fortsatte på en måte som i deres øyne var mer i pakt med folkets rettmessige tradisjoner, for selotene ønsket å rense kulten for alt fremmed og ulovlig. Det samme ønsket de å gjøre med samfunnet i sin helhet. De var altså ikke bare *mot* illegitime herskere som saddukeere og romere, de var også *for* tradisjonelle verdier. Den sosiale nidkjærhet de la for dagen, manglet ikke forbilder i den profetiske litteraturen. Derfor kommer vi kanskje sannheten nærmere om vi betrakter dem som «radikalere» heller enn som «revolusjonære». Deres hensikt var ikke først og fremst å rive ned, ødelegge og starte forfra igjen, men å utrenske for å gjenopprette nasjonens egentlige politiske og religiøse tradisjoner. – Dette tyder på at også opprørerne handlet ut fra religiøse motiver.

Fordi opprøret i år 66 var en politisk fiasko og en nasjonal katastrofe, vier ikke Josefus opprørernes teologi større oppmerksomhet; dessuten søker han å dekke over sin egen rolle i det hele. Han gir oss imidlertid en viktig pekepinn når han opplyser at selotene kun ville anerkjenne Gud som hersker. Derfor er det han beskriver dem som en «fjerde filosofisk skole» (teologisk parti innen jødedommen). Det var med andre ord et radikalt og lovlig prestevelde de kjempet for. Selv betraktet de seg som helt instrumentale i denne utviklingen, og selotenes ledere søkte ikke å etablere et nytt monarki eller ta Messias' tittel og verdighet. De tolket sin rolle profetisk, og da de hadde erobret templet, ventet de til det siste på en mirakuløs inngripen fra Guds side. Et slikt uventet apokalyptisk innslag hos opprørerne antyder at de likevel hadde felles teologiske berøringspunkter med fariseerne og «de maktesløse». Alle ventet på at Israel skulle bli befridd og gjenreist til fordums storhet. – Dette var den apokalyptiske «feber» romerne hadde iaktatt.

Mens fariseerne politisk sett var tålmodige, var selotene tilsvarende utålmodige. De foregrep begivenhetenes gang og ville provosere frem den løsningen de trodde og håpet på som den eneste mulige, mens fariseernes holdning var å vente og se.



Dødebavsrullene: «Krigsrullen», funnet ved Qumran nær Dødehavet. (Foto: Israel Museum)

Selotene var ikke et «parti» innen jødedommen, selv om Josefus av personlige grunner beskriver dem slik. De var ledere for en folkereisning som utvilsomt hadde sterke teologiske motiver ved siden av de sosiale, økonomiske og rent politiske. – For de gamle var begge sider av samme sak.

Outsidere

I det foregående har oppmerksomheten vært rettet mot viktige grupperinger innen det jødiske samfunn før år 70 og noen av de teologiske problemer som disse medfører. Om man velger å tale om «grupperinger», «samfunnsklasser», «teologiske miljøer» eller «filosofiske skoler» (som Josefus gjør), er betinget av hvilken innfallsvinkel man velger. Kanskje er en kombinasjon å foretrekke, som forsøkt i det foregående. Tro og tanke er ikke skilt fra historie og politikk, og jødernes styrke lå nettopp i at de tenkte med teologisk konsekvens, at de tolket begivenhetenes gang i en

teologisk sammenheng. På denne måten var de arvtagere til Israels gamle tradisjoner og fortsatte den gjerning som var påbegynt av teologene som skapte Det gamle testamente. Perspektivet er «horisontalt» mer enn «vertikalt», for den teologiske tanke tolker arven fra fedrene i intim tilknytning til samtidshistorien.

Forholdet mellom sosiale og økonomiske strukturer på den ene siden og deres ideologiske overbygning på den annen – et forhold vi stadig møter når tid og sted skal kaste lys over tro og tanke – er vanskelig å etablere for det første århundres vedkommende. Dette skyldes at den samfunns-type Palestina utgjorde på Jesu tid, både er før-feudal og før-kapitalistisk. Mye kan tyde på at de omtalte grupperinger dreier seg om teologiske tradisjoner såvel som klasseskiller og samfunnslag. Men man kommer ikke fra at de to påvirker hverandre. I tilfellet Palestina er det nettopp ikke et klasse-samfunn vi står overfor, men et samfunn med pyramidal struktur, hvor det altså er få rike og mange fattige. Dette får konsekvenser for de «maktesløse» såvel som de «revolusjonære». Hverken apokalyptikerne eller opprørerne representerer teologiske eliter, men er på hver sin måte, om enn med noe ulike fortegn, en «folkets røst». Vi ser dem trolig gjøre felles sak i krigen mot romerne, hvor opprørerne avslører apokalyptiske trekk og de maktesløse sikkert lot seg rive med i folkereisningen.

Jødenees sekteriske hobbyer kom egentlig i annen rekke, for religiøst sett var det altså mer som forenet enn atskilte. Forskjellen gjorde seg dessuten mer gjeldende i teori enn i praksis. Alle var de del av nasjonens felles religionsutøvelse, og ingen av de omtalte «partiene» var «sekter» i den forstand at de hadde brutt med templet eller synagogen. – Flertallet av jødene var hverken «konservative» eller «progressive», med det resultat at tverrpolitiske og tverrteologiske retninger som «de maktesløse» og «de revolusjonære» var mer representative for det som beveget seg i folkedypet.

Men det jødiske samfunn på Jesu tid kjente også

«outsidere» i strengere forstand, og disse utgjorde en ekstrem fløy av den gruppen Josefus omtaler som «den tredje filosofi» (etter fariseerne og saddukeerne) – *essenerne*. Denne bevegelsen var inntil ganske nylig bare kjent fra noen få bemerkninger hos Josefus og filosofen Filon av Alexandria. Disse omtaler essenerne som en gruppe som levde i byene, stramt organisert og mer av et alternativt fellesskap enn selv fariseernes broderkrets. Dessverre lar ikke historien essenerne komme til orde, da det ikke er overlevert skrifter fra deres hånd. Men vi står overfor et viktig unntak fra regelen.

Etter funnene ved Wadi Qumran nær Dødehavet på slutten av 1940-tallet er essenerne på en uventet måte blitt gjenstand for den moderne verdens oppmerksomhet. Resultatet av funnene er at nettopp den av Josefus' «filosofier» som før var minst kjent – hverken Det nye testamente eller rabbinerne levner dem noen omtale – nå er blitt den best kjente fraksjon innen senjødedommen. – Begivenheten illustrerer i hvilken grad det første århundre fortsatt er en lite kjent verden for oss.

Dersom klostetsamfunnet ved Dødehavet bestod av essener – og nesten alt peker i en slik retning – da utgjør det en ekstrem fløy av denne grupperingen. Som tidligere nevnt var de etterkommere av de gamle sadokidene og brøt med det nye tempelarikratiet i det annet århundre f.Kr. Ved Wadi Qumran opprettet de sitt eget samfunn, med uavhengig kult, egen teologi, selvstendig økonomi osv. Det er i egentlig forstand en *sekt* vi her står overfor. De utgjør et alternativt Israel, med eget presteskap, men uten tempel (i motsetning til sadokidene i Leontopolis i Egypt, som reiste et eget tempel, noe som ikke ville latt seg gjøre på palestinsk jord). I likhet med «de revolusjonære» anså de den offisielle kult og dens forvaltere for å være ulovlig, selv om de sendte ofringer til templet i Jerusalem. I likhet med «de maktesløse» ventet de på en overnaturlig løsning på Israels dilemma.

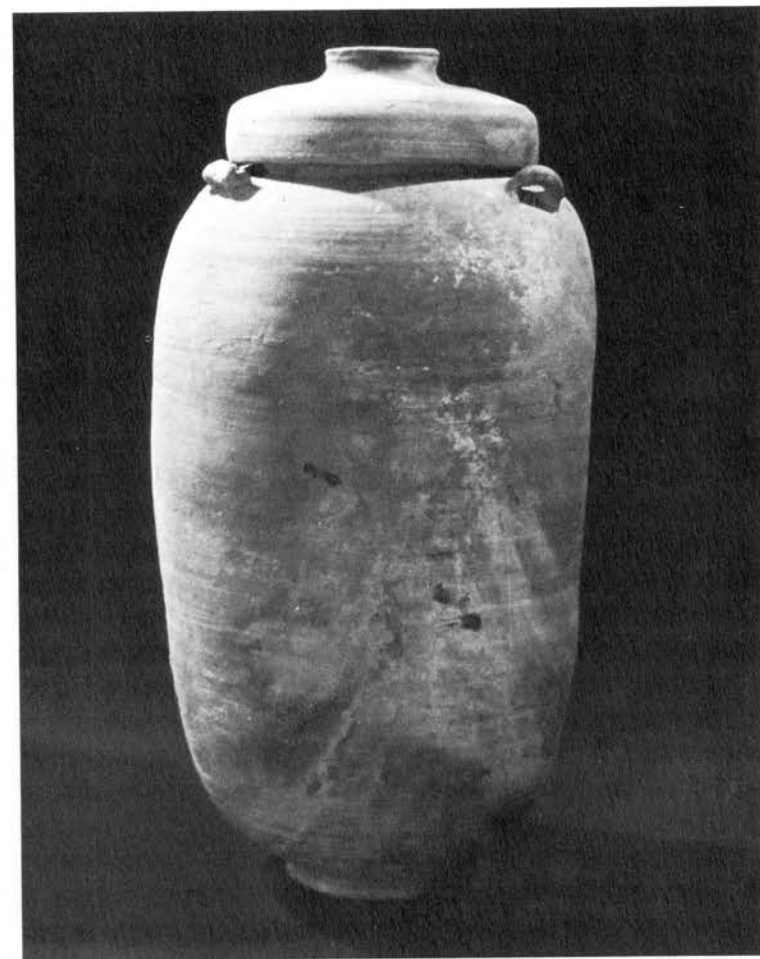
Biblioteket de rakk å redde før romerne raserte klosteret i

år 68, viser oss et teologisk mindretall som ivrig definerer sitt forhold til Israels fortid og til samtidshistorien. De viktigste dokumentene som ble bevart, er «Sektregelen», «Sekthåndboken», «Krigsrullen», «Krigen mellom lysets sønner og mørkets sønner», «Velsignelsene», «Tempelrullen», «Takkesalmene», «Habakkukfortolkningen», og skriver seg fra tiden 130 f.Kr. – 70 e.Kr. I tillegg kommer de mange kopiene av Skriften, de gammeltestamentlige skrifterne, mer eller mindre komplette. Mest kjent er Jesajarullen.

Fellesnevneren i denne sekteriske litteraturen er en vidtgående videreføring av de fariseiske prinsippene. I utgangspunktet hadde begge grupper reagert likt på hasmoneernes maktovertagelse, men essenerne overgår langt fariseerne i lovfromhet. Til ytterste detalj søker de å realisere et ideelt, prestelig folk, og de omgir livet med utallige regler og ritualer. Renhets- og renselsesidealet preger dette klosterlivet i en grad som forutsetter geografisk isolasjon. Der lever de i påvente av et gjenreist og fornyet Israel, med rettmessige konger, øversteprester og profeter. De tenker apokalyptisk om fremtiden og viser ingen tillit til sin samtids historie.

Essenerne ved Qumran er den mest tempelkritiske gruppe vi kan iakttå innen senjødedommen. Det faktum at de fikk leve i relativt uforstyrret fred like til nasjonens undergang, vitner klart nok om spennvidden innen jødedommen på denne tid. Som et religiøst alternativ betraktet er klostersonnen det beste eksempel på et teologisk miljø som tolker arven fra fedrene i lys av dette miljøets egen historie. Biblioteket viser oss en type skrifttolkning som ikke er ulik de første kristne teologenes. Som gode jøder tolker de samtiden i lys av fortiden – men også vice versa. De ser seg selv som oppfyllelsen av løfter og profetier – derfor er deres tolkning av arven den rettmessige. I løpet av dette arbeidet skapte de seg et slags teologisk «kodespråk» for innvidde, hvor man tolket personer og steder i lys av sektens egen historie.

Klosteret ved Qumran ble ødelagt av romerne i år 68.



Dødehavsrullene ble funnet ved Wadi Qumran nær Dødehavet. De var blitt bortgjemt i krukker som denne dengang biblioteket ble reddet før romerne ødela anlegget i 68. (Foto: Israel Museum)

Dette kan bety at de var aktive i opprøret, og man har funnet rester av essenske skrifter på Masada. Deres bibliotek viser at de hadde en høyt utviklet militær ånd og organisasjon. De kan godt ha opplevd krigen som en endetidskrise. Josefus

opplyser også at essenerne kjempet tappert mot romerne. Hvorvidt dette gjelder deres monastiske fraksjon, er uvisst, men ikke utenkelig.

Biblioteket fra Qumran viser oss med andre ord at arven fra fedrene i det første århundre stod åpen for flere mulige tolkninger. For at Det gamle testamentet er flertydig, er noe som senere bekreftes både av rabbinernes og de første kristnes teologiske nyvinninger. Mens essenernes sekteriske versjon av frelseshistorien gikk under med dem, har fariseernes og de kristnes vist seg livskraftige til denne dag.

Det alternative syn på Skriften som vi møter i den unge kristne kirke, har – i likhet med Qumran – også sine røtter i konkrete historiske begivenheter, denne gang en enkelt jødes liv og død. For Jesus fra Nasaret var den direkte årsak til at senjødedommen ble verdensreligion, men med et sett nye og oppsiktsvekkende fortegn.

KAPITEL 3

Jesusbevegelsen

Blant de religiøse grupperingene i Palestina hører også bevegelsen som utgikk fra galileeren Jesus fra Nasaret. Moderne forskning taler gjerne om *Jesusbevegelsen*, og ser den som et av mange forsøk på å fornye palestinsk jødedom i den vanskelige og forvirrete perioden vi nettopp har søkt å beskrive.

Innledningsvis har vi sett et samfunn i krise på det økonomiske og politiske plan. Kapittel 2 viste oss den religiøse pluralismen som rådet, delvis som et resultat av de økonomiske og politiske tilstandene. Her fant vi mange konkurrerende teologiske bevegelser, forskjellige former for skisma, hvor ingen anerkjente hverandre. – Først årene 66–70 skulle avklare den kompliserte situasjonen.

Under slike forhold er det at Jesusbevegelsen oppstår. Men før vi gir oss i kast med å beskrive hovedtrekkene i denne, er det nødvendig å si noen ord om det historiske materialet vi har til rådighet.

Evangeliene er våre førstehåndskilder.

Men det betyr ikke at vi står i en privilegert stilling når vi skal beskrive Jesu liv. For evangeliene er ikke biografier – de er forkynnelse (sml. Joh 20,30–31), og evangelistene er ikke opptatt av historiske spørsmål for deres egen skyld, men på grunn av deres teologiske relevans.

Derfor er evangeliene, som kilder betraktet, *både* historiske og teologiske dokumenter. Her er det ikke spørsmål

om enten-eller, men både-og. Hovedvekten ligger likevel på det teologiske. Man kan kanskje si det slik at evangeliene er teologiske dokumenter med et historisk grunnlag: de forkynner troen på at Jesus er Kristus («den salvede», «messias» – en tittel som raskt blir eggenavn i den kristne tradisjon), de forkynner *meningen* med hans liv, og tar kun med det som anses for å være høydepunktene i historien, de øyeblikk som i forfatternes øyne er mest mettet med teologisk mening.

Jesusbevegelsen begynner som en jødisk reformbevegelse – en blant flere – i Palestina før år 70, og utvikler seg snart til å bli en selvstendig tro, i årene 70 – 100, med tyngdepunktet i den gresktalende verden, blant jødene i diaspora.

Evangeliene skriver seg neppe fra apostlene, men fra deres etterfølgere og disipler – med et mulig unntak for Johannesevangeliet som hevdes å stamme fra et øyenvitne (sml. Joh 21,24–25). Lukas sier uttrykkelig at han har sine opplysninger fra andre, fra dem som var øyenvitner (Luk 1,2). Derfor finner vi i disse dokumentene en distanse til Jesu palestinske verden; ofte reflekterer de evangelistenes egen tid og forholdene i deres gresktalende sammenheng.

Skal vi forsøke å beskrive Jesusbevegelsen, er vi likevel henvist til de opplysninger som evangeliene gir. Andre kilder er det svært magert med.

Paulusbrevene og Apostelgjerningene gir oss en del viktige opplysninger om Jesusbevegelsens videre historie i Palestina, særlig i Jerusalem. Men her er oppmerksomheten hovedsakelig rettet mot de første kristne grupper i Lilleasia, Hellas og Italia; palestinske forhold står ikke lenger i sentrum for forfatterne. Jødiske og hedenske skrifter gir Jesusbevegelsen liten eller ingen behandling, og Josefus – som hittil har vært vår fremste cicerone – regner heller ikke Jesusbevegelsen som en «filosofisk» skole, selv om han sporadisk nevner bevegelsen, både før og etter Jesu død.

I utgangspunktet er det kanskje klokt å plassere Jesusbevegelsen i sammenhengen blant «de maktesløse», fordi de

taler det samme språk, et språk vi skal belyse nærmere i avsnittene som følger. Jesus-bevegelsen har også felles berøringspunkter med «outsiderne» og de «revolusjonære», men viser stor distanse til etablerte kanaler som de «konservative» og «progressive».

Det faktum at evangeliene er skrevet på gresk, vitner i seg selv om at de skriver seg fra en verden som ikke var Jesu egen.

Før vi nærmer oss problemene omkring bevegelsens plass på kartet, kan det være nyttig å se på selve tidsrammen for Jesu virke. – Her er situasjonen den at vi gjennom evangeliene kjenner enkelte episoder i hans liv mer enn selve rammen om disse, enn si deres innbyrdes rekkefølge og datering.

Vi kjenner ikke det nøyaktige årstall for Jesu fødsel eller død. Den sikreste opplysningen er sannsynligvis å finne i Luk 3,1 som forteller at Jesus ble døpt av Johannes i det femtende år av keiser Tiberius' regjering, det vil si år 26 eller 27 (her er det flere mulige regnemåter).

Begivenheten markerer også begynnelsen på Jesu offentlige virke, og knytter Jesusbevegelsen til den fornyelsesbevegelse som er forbundet med døperen Johannes. Før dette møtet er Jesu liv latt nesten uomtalt av våre evangelister.

Døperen ønsket å fornye en jødedom som hovedsakelig var representert av fariseerne og saddukeerne, for det er disse han angriper når han forkynner omvendelse og dåp: «Vend om, for tidenes ende er nær!» (Sml. Matt 3,7). Johannes er altså endetidsprofet, en av de mange «maktesløse» i Palestina. Han er asket (Matt 11,18), lever i ødemarken (Mark 1,3), er kledd lik profeten Elija (Mark 1,6), og ifølge våre evangelister ser han seg selv som en forløper for Messias.

Den fornyelsesbevegelsen som utgikk fra døperen – og til en viss grad overlevde ham – søker med andre ord tilbake til ørkenens teologi, til et Israel på vandring, til Sinai, til Moses og Elija. At døperen hadde appell i sin samtid er noe evangelistene understreker: «Folk dro ut til ham fra Jerusa-

lem og hele Judea og landet ved Jordan. De ble døpt av ham i elven Jordan, idet de bekjente sine synder» (Matt 3,5-6).

Fordi Johannes døpte nær Qumran, har mange forskere antydning at han kan ha utgått fra deres sekteriske samfunn, hvor rituelle bad sto sentralt i det daglige liv. Dessuten talte også de et endetidssprog.

Døperens popularitet var sannsynligvis årsaken til hans tidlige død. Antipas lot ham halshugge, og Josefus sier uttrykkelig at dette skjedde fordi landsfyrsten fryktet at romerne ville gripe inn dersom bevegelsen ble for omfattende og fikk politiske overtoner. Evangelisten Markus hevder at årsaken var døperens kritikk av Antipas' privatliv. Men Josefus' fremstilling virker mer dekkende, siden han stiller den i en sammenheng vi lett gjenkjenner fra tilstandene i Palestina generelt (sml. de individuelle opprørerne fra forrige kapitel).

Etter dåpen i Jordan er Jesus blitt en offentlig figur som har et kort og dramatisk liv, først i Galilea, siden i Jerusalem, hvor presteskaperet med romernes hjelp raskt får satt en stopper for hans virke. De tre første evangelistene – synoptikerne – fremstiller denne historien innenfor en tidsramme av et år, mens Johannes synes å ha mer tid til rådighet: her dreier det seg om et virke på 2-3 år, siden Jesus drar opp til Jerusalem ved flere anledninger. Årstallet for Jesu død må beregnes i forhold til dette spørsmålet, og anslås oftest til år 30 eller 33.

Året for Jesu fødsel viser seg å være langt vanskeligere å beregne.

Lukas sier at den fant sted under en folketelling, og den eneste vi kjenner til er den «census» som ble holdt i år 6 etter vår tidsregnings begynnelse. Matteus nevner ikke folketellingen, men hevder at Herodes den store fortsatt levde da Jesus ble født. – En slags konklusjon av disse opplysningene er at fødselen fant sted mot slutten av Herodes' regjeringstid – eller i begynnelsen av romernes. Dateringen blir følgelig så omtrentlig som engang mellom 7 f.Kr. og 7 e.Kr.

Å skulle utbygge denne tidsrammen til å dekke evangeliens mange enkeltepisoder på kronologisk vis, blir ugjortlig, ikke minst på grunn av dokumentenes teologiske siktepunkt. Det er langt enklere å nærme seg problemet fra en annen kant og beskrive bevegelsen i sammenheng med de andre grupperingene vi har sett på.

Sosialhistoriske undersøkelser har nettopp villet rette søke-lyset mot *Jesu-bevegelsen* som historisk fenomen heller enn problematikken omkring Jesu livs historie.

Bevegelsen som utgikk fra galileeren overlevde katastrofen i 70 og utviklet seg fra å være jødisk og messiansk til å bli en verdensreligion. Fra å være palestinsk i utgangspunktet blir den i løpet av det første århundre internasjonal, hvilket vi kan lese oss til av Det nye testamente. Det historiske spørsmålet «Hvem var Jesus?» kan best besvares ut fra det vi vet om bevegelsen han satte i gang og som vokste seg stadig sterkere etter hans død.

Jesus er både typisk jøde og utypisk (sml. min bok «Myten om Jesus – eller teologene som skapte Det nye testamente»). Han passer ikke inn i noen av de grupperingene vi omtalte i kapitel 2. Samtidig har han felles berøringspunkter med flere av dem. Han er barn av sin tid og del av sitt folk. Men han sprenger sin tids og sitt folks rammer på en original og uventet måte.

Jesu sak

Ifølge sosialhistorikere – særlig arbeider av Gerd Theissen – er en «indirekte» fremgangsmåte å foretrekke når man vil nærme seg Jesusbevegelsen: den består i å beskrive – ikke forklare; å gi generelle linjer – ikke historiske påstander. – Det som følger er kun ment å skulle fungere som et omriss; det går ikke for å være uttømmende, og enda mindre et portrett av galileeren.

Når Jesusbevegelsen knapt er omtalt hos Josefus og rabbinerne, er det nettopp å tolke som et tegn på at bevegelsen var marginal i forhold til den etablerte religiøse utøvelsen og ikke-nasjonalistisk i forhold til den jødiske stat. I et sosialhistorisk perspektiv er Jesus fra Nasaret en «vandrende karismatiker», forkynner og undergjører, som varslet at Gudsriket var kommet nær (Mark 1,15).

Her finner vi tydelige likhetspunkter med de «maktesløse» såvel som «outsiderne» og «opprørerne». For «Gudsriket» var et felles mål for alle fornyelsesbevegelsene. Spørsmålet er hvordan begrepet blir tolket innenfor Jesusbevegelsen. Før vi søker å svare på dette, kan det være på sin plass å se hvordan bevegelsen fungerer. – Vi vender oppmerksomheten mot ordet «vandrende», og lar det karismatiske bero så lenge.

Vandrende karismatikere må forlate sine hjem (Mark 10,28; Matt 8,20; 10,23); de må gi avkall på eiendom og familieliv (Mark 10,29), ja, kastrere seg selv, i overført betydning (Matt 19,12); de får ikke engang tid til å begrave sine døde (Matt 8,22); de må forlate sin far midt i arbeidet (Mark 1,20); de opplever at ingen blir profet i sin egen hjemby (Mark 6,4) og Jesus selv beskyldes for å være «gal», nettopp fordi han bryter med sitt og sine (Mark 3,21); bevegelsen forkynner en alternativ familie-modell (Luk 8,19–21), bestående av «sanne brødre og søstre» (Luk 11,28) – de som gjør dette, skal få desto mer igjen (Mark 10,30).

Å være eiendomsløs blir ett av kjennetegnene på en sann disippel (Matt 10,10), og Jesusbevegelsen står i markant opposisjon til de «rike» i landet (sml. kamelen og nåløyet: Mark 10,25). «Rik» er et dårlig ord innenfor bevegelsen (Luk 6,24), for ingen kan samtidig tjene Gud og Mammon (Luk 16,8). Den rike unge mannen i Mark 10,17 virker tiltrukket av bevegelsen, men blir aldri medlem, «fordi han var meget rik». Barnabas, derimot, solgte alt og gav til de troende (Apg 4,36). – Gudsriket er altså lik skatten i åkeren; man gir avkall på alt – for å vinne alt (Matt 6,19).

Siden skillet fattig/rik er så fundamentalt i Jesusbevegelsen, må det bety at fattigdom ble sett på som et kall, og ikke et nødvendig onde (Matt 6,25–33) – morgendagen får sørge for seg selv (Matt 6,34).

Bevegelsen fungerer derfor godt blant de mange marginale i samfunnet, «outsiderne» i ordets videste forstand, dem vi stadig møter i evangeliene: syke, spedalske, prostituerte, fortapte sønner, skatteoppkrevdere, til og med romerske offiserer og deres familier. I møtet med disse ser vi hvor grensesprengende bevegelsen var; den henvender seg til de mange.

Oppbrudd, fattigdom og ny sosial identitet er noen av kjennetegnene på Jesusbevegelsen i Palestina. Det er et «vandre-program» vi møter i evangeliene (Mark 3,13; Matt 10,5), og ifølge senere tradisjoner ble apostlene spredt til alle verdenshjørner; de fungerte ikke som et fast kollegium i Jerusalem, men var ivrige vandrekarismatikere.

Det som ventet bevegelsens medlemmer var en utrygg posisjon i samfunnet: de skal vende det andre kinnet til (Matt 5,39), gå to mil og ikke én dersom noen ber om det (Matt 5,41) og for øvrig stole på Guds hjelp i hvert enkelt øyeblikk (Matt 10,19). En vandrende karismatiker er utsendt og får ikke slå seg ned på noe sted. Det oldkristne skriftet «Didake» («De tolv apostlers lære») sier at en profet som blir mer enn to eller tre døgn på samme sted, er en falsk profet (kap. 12).

En slik grad av sosial rotløshet gjør bevegelsen avhengig av *lokale støttepunkter*, sympatisører som er fastboende. Bevegelsen har derfor to akser: de vandrende og de fastboende – de radikale og de moderate, om man vil (sml. Matt 19,21: «dersom du vil være fullkommen, så gå bort og selg det du eier og gi det til de fattige – så skal du få en skatt i himmelen; kom så og følg meg!»).

I bevegelsens senere år blir det den fastboende og etablerte menighet som utgjør tyngdepunktet. Det som først var støttepunkter ble senere hovedpunkter. I Apostelgjerningene finner vi begge former: Peter som er en vandrende

karismatiker (f. eks. kap. 10), og Jakob, «Herrens bror», som er leder for menigheten i Jerusalem. Men det er den radikale og vandrende fløy av bevegelsen som nyter størst anseelse (Matt 18,18) – Peter, og ikke Jakob, har nøkkelmakten (Matt 16,19).

Paulus er også en vandrende karismatiker, men i en helt annen kontekst: den jødiske diaspora, en verden hvor jødernes kår var langt bedre og misjonsarbeidet lettere. «Vandreprogrammet» synes derimot å avta som radikal norm når vi kommer mot slutten av århundret. Da er det de residerende lederne som har størst autoritet (sml. brevene til Timoteus og Titus).

På dette punkt er det berettiget å trekke en parallell til essenerne, «outsiderne» fra kapittel 2. Deres «moderate» fløy bodde i byene, ifølge Josefus – mens de radikale og separatistiske bodde ved Qumran. I likhet med Jesusbevegelsen søker de å finne en ny forståelse av hva det innebærer å være jøde, men deres radikale fløy er langt mer marginal i samfunnet. Essenerne er og blir en «sekt» på en måte som er Jesusbevegelsen fremmed – dens radikalere beveget seg midt i folkedypet.

De moderate er kanskje enda mer del av jødedommen: de holder loven (Matt 5,17), anerkjenner de lærdes autoritet (Matt 23,1) såvel som tempel og prester (Matt 17,24), de faster (Matt 6,16), setter ekteskapet høyt (Mark 10,2) og er kritisk til fariseerne (Matt 23,3).

Av slike støttegrupper var tilhengerne i Jerusalem viktigst etter Jesu død, mens Galilea var tyngdepunktet for hans eget virke. Bevegelsens geografi viser oss overveiende landsbyene i Galilea og Judea, stort sett små og lite kjente steder. De større byene i nord – Sefforis og Tiberias, Jotapata og Gischala (som var viktige holdepunkter for opprørerne) – er ikke nevnt i evangeliene. De hellenistiske byene blir også unngått, men vi finner at Jesus beveger seg i landområder som tilhørte disse: Caesarea Filippi (Mark 8,27), landet rundt Tyros (Mark 7,24) og Gerasa (Mark 5,1). De går gjennom Dekapolis, men uten å besøke byene. Kontrasten

til døperens bevegelse og til essenerne er iøynefallende: Jeusbevegelsen viser oss et vandreprogram.

Jesu publikum består ikke primært av de laveste og fattigste i det palestinske samfunnet, skjønt det omfatter også dem, men den sektor i pyramidestrukturen som er blitt kalt en «marginal middelklasse»: vindyrkere, småbønder, fiskere og gjeterne. Håndverkere og handelsmenn hører vi lite om. Jesusbevegelsen er derfor hovedsakelig rustikk, samtidig som den har kontakter og følgere oppad og nedad i folket. Vi hører om sympatisører blant Antipas' folk og i Sanhedrin, såvel som tiggere og syndere. Bevegelsen har forbausende stor spennvidde, kanskje nettopp fordi den er vandrende og aldri står stille. Men Jesu publikum er leg heller enn lærd, og blant de vandrende karismatikerne er «teolog» et nesten like dårlig ord som «rik».

Nok et tegn på bevegelsens sosiale rolle er å finne i Jesu bruk av uttrykket «menneskesønnen». Det dukker første gang opp i Daniels bok (7,13) som beskriver jødernes dilemma i landflyktigheten; ordet er brukt som en betegnelse for jødene – egentlig betyr det «menneske». Kanskje rommer denne interessante titelen en sosiologi, siden den antyder at begrepet står nær de «maktesløse» og «outsiderne».

«Menneskesønnen» tillegges både aktive og passive egenskaper: han har autoritet til å sette seg ut over sabbats-hvilen (Mark 2,28; Matt 12,8) og fasteforskriftene (Mark 2,19; Matt 11,19), og han kan tilgi synd (Matt 9,6). Menneskesønnen blir samtidig forkastet av normene (Mark 9,31), må lide meget og gir sitt liv som offer (Mark 10,45).

«Menneskesønnen» er en sosialt rotløs skikkelse i både positiv og negativ forstand. – Men på den ytterste dag er det han som er dommer (Mark 14,62; Matt 24,27) over verden: Jordisk fornedrelse følges av himmelsk opphøyelse. Det er denne tittelen Jesus bruker om seg selv, mens messias-tittelen ble brukt om ham av andre. «Menneskesønnen» kan derfor lett tolkes nettopp som en «vandrende karismatiker». Betegnelsen ble brukt om jødene i eksiltidens fornyelsessi-

tuasjon – her ser vi den anvendt på Jesusbevegelsen 500 år senere.

Den dobbelte spennvidden ved Jesusbevegelsen krever en sammenligning med opprørerne, de som ledet Palestina mot undergangen.

De «revolusjonære» er også sosialt rotløse: De reagerer – på en voldsom måte – mot hele den etablerte orden, river ned nyere strukturer og forsøker å realisere drømmen om Gudsriket ved å rense templet og kulten for alt fremmed; de står i opposisjon til den rike overklassen i Jerusalem; de ødelegger gjeldsarkiv og familieregistre; de avviker skatten til Roma og ofringene for keiseren; de slår egen mynt; de avviser det nye aristokratiet såvel som det nye presteveldet – de vil ha andre mellommenn.

Et slikt handlingsmønster skriver seg fra de marginale i samfunnet, mennesker fra et lignende sjikt som i tilfellet Jesusbevegelsens medlemmer: rotløse og utålmodige, de mange heller enn de få. Og Jesusbevegelsen er ofte blitt tatt til inntekt for revolusjonære tilbøyeligheter, fordi Jesus vitterlig ble henrettet som messias-pretendent – korsfestet av romerne – noe som peker mot en politisk motivering.

Men ved nærmere ettersyn blir parallellen anstrengt og direkte misvisende. Det nye testamente er ikke i utgangspunktet et sosialrevolusjonært dokument. Jesus blir provosert til å svare på spørsmålet om skatten til romerne (Mark 12,17), og svarer at både Gud og keiseren skal ha det som tilkommer dem. Jesusbevegelsen var ikke nasjonalistisk på samme måte som selotene, og under Agrippa I finner vi at kongen forfølger apostlene. I krigens første fase trakk de kristne seg ut av Judea, ifølge Eusebius (sml. Mark 13,14). Det ikke-nasjonalistiske fremgår også tydelig av Jesu liberale holdning til hedninger, f. eks. embetsmannens sønn (Matt 8,5) og den syrofonikiske kvinnen (Mark 7,24).

Men Jesusbevegelsen og opprørerne rekrutterte begge fra folkets brede lag, hvor uroen og utryggheten var størst.

Et annet typisk trekk ved Jesusbevegelsen er dens kritikk av fariseernes tolkninger av loven, deres muntlige tradisjo-

ner, det «vern» de hadde bygget om Moseloven. Evangeliene er fulle av den konflikten, som omtalt i kapittel 3, og selv om den ikke i sin helhet skriver seg fra bevegelsens første tider, var spenningen tilstede allerede i Galilea. – Likevel er den fariseiske modellen blitt brukt for å beskrive Jesus og krever spesiell omtale.

Grunnen til at fariseerne passer dårlig som modell, er at Jesus ikke grunnla en skole eller et akademi etter rabbinisk mønster. Disiplene er heller ikke studenter i teknisk forstand. Dersom Jesus først og fremst ville overlevere en lære – en fasttømret teologi – etter tidens skikk, er det vanskelig å forstå hvordan denne har fått så ulike nedslag i evangeliene at den opprinnelige ordlyden vanskelig lar seg rekonstruere. Jesusbevegelsens sosialhistorie tilsier noe annet.

Galileeren Jesus er imidlertid ikke den eneste «vandrende karismatiker» Palestina kjente, heller ikke den eneste galileer av dette slaget. De jødiske kildene beretter om flere andre (sml. G. Vermes: «Jesus the Jew»). Men han er den eneste av dem som starter en bevegelse som overlever og vokser seg sterk etter hans død. Forsøket på å gjøre Jesus til en *typisk* jøde har til dags dato ikke lyktes, og galileeren faller ikke inn i noen av de ovenfor nevnte kategorier eller bevegelser. – Han skaper derimot sine egne kategorier, noe nytt, unnviker samtidens begrensninger og sprenger dens rammer.

Vi har i det foregående diskutert noen aspekter ved ordet «vandrende». For å komme Jesus og bevegelsen nærmere, må det «karismatiske» også utdypes.

Det er blitt hevdet at «Gudsriket» er en slags fellesnevner for alle fornyelsesbevegelsene i Palestina i det første århundret. Det var et fornyet teokrati alle lengtet etter, i kontrast til den kompromissfylte orden som rådet. Når Gud til syvende og sist var den eneste rettmessige konge i Israel (sml. 1. Sam 8,7; Sal 14,7; Jes 33,22), gjaldt det å reformere alle mellomleddene, presteskap som fyrster. – Dette er felles tanker for «maktesløse» og «outsidere» såvel som «opprørerne».

Jesu forkynnelse av Gudsriket innebærer imidlertid et *direkte* herredømme fra Guds side, og det er typisk at tanken sto sterkt blant galileerne. Jesus tolker læren om Gudsriket langt mer originalt og, fremfor alt, radikalt. Essenerne var pasifister og apokalyptikere – opprørerne var revolusjonære. Jesu forståelse av Gudsriket later derimot til i liten grad å innbefatte nasjonalisme, stat og romere – for i et konsekvent eskatologisk perspektiv har de utspilt sin rolle i historien. For det er i endetiden at Jesusbevegelsen plasserer seg. Fremtiden foregripes på en måte som kan gi inntrykk av at himmel og jord allerede er i ferd med å overlappe hverandre. Et slikt historiesyn ble diskutert i kapitel 2 («de maktesløse»), men hos Jesusbevegelsen finner vi dette tankegodset tilspisset og utviklet videre.

Gudsriket er nær (Mark 1,15), og skal komme i all sin fylde i bevegelsens første generasjon (Mark 9,1). Da skal alle nasjoner vende om til Israels Gud (Matt 8,10) – for Guds direkte herredømme er blitt et faktum. Fremtiden blir følgelig et himmelsk gjestebud på jorden (Matt 19,28; Luk 14,15; 22,29; Mark 14,25) – en religiøs realitet som Jesusbevegelsen innvarsler. Satans makt er brutt, og med ham alle historiens mellommenn.

Tilbake står Gud og Guds rike.

Slik forklares bevegelsens distanse til radikale politiske løsninger: Fordi dens budskap er så religiøst radikale faller slike løsninger bort. Når Guds direkte herredømme står for døren, hvem bryr seg da med å reformere samfunnet? Her gjelder det å reformere menneskene, som en forberedelse til det store som skal skje, og på en langt mer radikal måte enn døperen gjorde det. Poenget med Jesu forkynnelse er ikke at Gudsriket *engang* skal komme, selv om tidspunktet er aldri så nær – Gudsriket er *allerede* begynt å bli virkelighet: Gud har begynt å herske *direkte* i menneskenes liv, på en måte som aldri før i historien. Jesusbevegelsen forkynner en omgang med Gud og Guds virkelighet som hittil er uhørt innen jødedommen.

Denne forkynnelsen kan kun fungere dersom den blir

ledsaget av tegn som legitimerer de krav man gjør på Guds vegne. Det kommer derfor ikke som en overraskelse på oss at «tegn og under» står sentralt i bevegelsens historie. Disse fulgte de vandrende karismatikere og illustrerte deres budskap:

«Der dere kommer, skal dere forkynne: Himlenes rike er nær! Helbred syke, vek opp døde, gjør spedalske rene, driv ut onde ånder. – For intet har dere fått det, for intet skal dere gi det. Skaff dere ikke penger som dere tar med i beltet, hverken gull eller sølv eller kobber. Ta ikke veske med på veien, ikke to kjortler, og heller ikke sandaler eller stav. For en arbeider er sin lønn verd. Når dere kommer til en by eller landsby, så finn ut hvem som der er verdig til å ta imot dere, og bli hos ham til dere drar videre».
(Matt 10,7–11)

Miraklene får noenlunde den samme plass innenfor Jesusbevegelsen som terroraksjoner hos opprørerne: de varslers den kommende tingenes tilstand. Miraklene er tegn på at det i nær fremtid vil inntre en fundamental forandring på jorden. En ny orden vil råde (Matt 5,5–9) – og de som før var outsiders, rotløse og marginale, skal bli herskere (Matt 19,28). De fattige og små er i ferd med å bli Gudsrikets arvinger.

Jesusbevegelsens forhold til de *rike* er et godt eksempel på denne logikken. De rike går fortapt og ender i helvete – ikke fordi de er onde, men fordi de er rike (sml. «den rike mannen og Lasarus», Luk 16,19–31). I endetidsperspektivet viser det seg at de rike har satset på feil hest, investert der hvor Gud ikke er å finne – «hvor din skatt er, der vil også ditt hjerte være».

Vår tid kjenner ingen direkte parallell til disse «rike» – pyramidesamfunnet eksisterer ikke lenger, i hvert fall ikke i vår del av verden. Forskjellene mellom fattig og rik i Palestina var på Jesu tid så enorm at denne form for tale nesten forklarer seg selv.

Man skal legge merke til at «tegn og under» fortsetter å følge Jesusbevegelsen utenfor Palestina, slik vi ser det i Paulusbrevene og Apostelgjerningene. De fungerte fortsatt som en legitimering av bevegelsens radikale fløy – de vandrende karismatikerne – gjennom hele det første århundret.

Jesusbevegelsens visjon virket fantastisk i samtidens øyne – og forskrekker den moderne leser og vanekristne. Jesus viser seg i evangeliene som en fullblods jøde, barn av sin tid – en apokalyptiker, en av de «maktesløse», sikkert den mest markante av dem alle. Men han spekulerte ikke over tid eller sted for begivenheten, slik falske apokalyptikere alltid har hatt for vane å gjøre det. Han konsentrerte seg om Gudsrikets vesen, dets natur.

I tusen lignelser, hvor billedspråket er hentet fra bønders, fiskeres og gjeteres liv, illustrerer han den store forvandlingen som er i ferd med å gjennomtrenge menneskenes liv – et direkte møte med Gud i historien, uten andre mellommenn enn ham selv, «menneskesønnen».

Bevegelsens holdning til de rådende politiske og religiøse strukturer lar seg lett forklare i lys av en slik visjon: Deres tid som mellommenn er raskt i ferd med å løpe ut. Jesusbevegelsen ønsker seg derfor ikke en ny konge eller ny øversteprest – slik essenerne og selotene gjorde det. De ønsker seg Gudsriket på jorden – nå er det slutt med makter, fyrster og herredømmer. Å ta opp kampen mot dem er fåfengt, for det er å misforstå det hele. – Gud vil selv avskaffe dem, og menneskene vil heretter ha en direkte adgang til Faderen, gjennom «menneskesønnen».

Slike trekk ved Jesusbevegelsen gir den et «fredeligere» og mer forsonende preg enn det vi finner hos de andre grupperingene. Guds direkte herredømme er i et endetidsperspektiv ensbetydende med avskaffelsen av alle mellommenn mellom Gud og mennesker.

For di endetidens revolusjon står for døren er Jesusbevegelsen nettopp ikke revolusjonær. Jesus og hans tilhengere kan tillate seg en generøsitet i sin holdning til samfunnets

institusjoner (skatt: Mark 12,13; tollere: Mark 2,15; romere: Matt 8,5) som var utenkelig for «outsiderne» og «opprørerne».

Det lar seg derfor gjøre å beskrive Jesusbevegelsen som «fredspartiet» blant fornyelsesbevegelsene i Palestina. Men det er bare fordi endetidsperspektivet engang for alle har avsatt ham som er hovedagenten bak historiens falske maktspill – Satan, «denne verdens fyrste» (Joh 12,31) – og med ham faller alle hans stråmenn på historiens arena (Mark 3,24). Selv prest og tempel blir overflødige kanaler når det er Gud selv som råder.

Guds direkte herredømme er ensbetydende med en revurdering av alle menneskelige holdninger. Derfor finner vi at Jesusbevegelsen ofte taler om den menneskelige motivering: om vrede (Matt 5,21), om utroskap (Mark 10,2; Matt 5,27), om tale (Matt 5,35; 12,34), om dømmesyke (Matt 7,1; Mark 8,38).

Mens andre fornyelsesbevegelser – som f. eks. «opprørerne» – viser strengere sosiale normer, var de desto mer liberale i moralske anliggender: de dreper, tar slaver, kommer med falske anklager, osv. «Outsiderne» derimot synes å ha intensivert både de sosiale og religiøse aspekter: deres separatisme understreker bare kravet om fellesskap, kyskhets, ærlighet, broderlighet og fattigdom. «De progressive» søker på sin side å fornye Israel gjennom økt lovlighet: de utvider forståelsen av renhets- og hellighetsbudet.

Jesusbevegelsen forkastet alle disse mulighetene og insisterte på å representerte lovens ånd heller enn dens bokstav – en selvstendighet i forhold til Moseloven som senere førte til brudd med jødedommen i sin helhet og etablering av et internasjonalt fellesskap. – Den unge kirke så seg selv som eneste rettmessige arvtager til rollen som «det sanne Israel», Guds «utvalgte folk».

Den aggresjon og frustrasjon som preger de andre fornyelsesbevegelsene synes å bli omskapt av kjærlighetsbudet – en visjon om forsoning mellom mennesker, et kjærlighetens rike på jorden. – Men selve opphavet og årsaken til

denne visjonen ligger utenfor historikernes kompetansefelt, og derfor også sosialhistorikernes.

Den omtalte forståelsen av det tradisjonelle jødiske begrepet «Gudsriket» ble ikke akseptert av de mange. Det vi iakttar i perioden etter Jesu død er at den teologiske pluralismen fortsetter å dominere, med den følge at de sosiale og politiske forhold kommer helt ut av kontroll.

Men før dette skjedde, ser vi at de alle enes om å kvitte seg med galileeren.

Saken mot Jesus

Det er typisk for Palestina i det første århundre at Jesus ble akseptert på landet, men henrettet i Jerusalem som var bevegelsens mål i geografisk og teologisk forstand. Budskapet om Gudsriket måtte høres i hjertet av jødedommen, og møtet med Jerusalem ble bevegelsens tilsynelatende fiasko, teologisk, sosialt og politisk. Byen avviste nasareeren og tolket ham som nok et eksempel på galileisk fanatisme eller utopi. Enten man følger synoptikernes eller Johannes' tids-skjema blir det en påskefeiring som setter punktum for hans virke.

Jerusalem var, naturlig nok, fiendtlig innstilt overfor alle fornyelsesbevegelser. Lederne såvel som folket ønsket et *status quo* og avviste dem som ville rokke ved templets og byens sentrale stilling. Selv romerne hadde bekreftet Jerusalems privilegerte plass i nasjonens liv, og deres nærvær medførte ingen større endringer i tempelbyen. For etter at Caesarea Maritima var blitt hovedstad, ble Jerusalem mer enn noensinne en tempelby. Her var ingen industri, ingen store handelsruter, ingen rike jordbruksområder. Den viktigste arbeidsgiveren var templet, og på Jesu tid fortsatte stadig arbeidet på dette imponerende byggverket. Da det omsider sto ferdig (64), måtte man skaffe nytt arbeide til de ca. 18.000 som hadde levd av å skulle fullføre prosjektet.



«Gi keiseren hva keiserens er». Skatten til Roma ble ikke avvist av Jesusbevegelsen, i motsetning til de revolusjonære: Bevegelsen ventet en ny himmel og en ny jord og var lite opptatt av å reformere foreløpige mellommenn som fyrster, politikere eller presteskap. Denne romerske *as* (kobbermynt) viser bysten av keiser Augustus med legenden *Divus Augustus Pater* («den guddommelige Augustus, landsfader»). Den er myntet av keiser Tiberius og bærer samme bilde og innskrift som på mynten det henvises til i Matt 22,21. Octavian fikk tittelen «Augustus» («den guddommelige» eller «opphøyde») i år 27 f. Kr. Han ble guddommeliggjort – erklært *Divus* – etter sin død, i likhet med sin adoptivfar Julius Caesar. Dette markerer begynnelsen på det orientalske og guddommelige monarki på romersk grunn. Herodes reiste flere templer til keiser Augustus i Caesarea Filippi og Caesarea Maritima, såvel som i Sebaste (Samaria). (Fra egen samling; foto: Studio Pan.)

Hele byen levde av templet på en eller annen måte, og dette fikk opplagte konsekvenser for fornyelsesbevegelser.

Jerusalems rikdom var altså basert på kultus og ikke på det som var en bys vanlige ressurser. Rikdommen ble muliggjort av templets forbindelser med landsbybefolkningen: gave- og offersystemet, skatter og avgifter. Til daglig var Jerusalem en rolig by med et sterkt sakralt preg, men på høytidene ble den overstrømmet av pilegrimer fra inn- og utland, befolkningen ble mangedoblet og byens grenser utvidet. Da kom også prokuratoren med en kohort soldater

som ble stasjonert i Antoniaborgen. Selv residerte han i kong Herodes' palass. Antipas var dessuten et selvsagt nærvær på høytidene.

Enhver fornyelsesbevegelse måtte forholde seg til templet, som var selve toppen av samfunnspyramiden: essenerne ved å melde seg ut – selotene ved å rense og fornye – Jesusbevegelsen ved å forutsi templets fall. Israels teologiske tradisjoner hevdet at Jerusalem var historiens eskatologiske endestasjon – alle nasjoners fremtid:

I de siste dager skal det skje
at Herrens tempelberg skal stå
grunnfestet høyt over alle fjell
og løfte seg opp over høydene.
Dit skal alle folkeslagene strømme.
Mange folk drar avsted og sier:
«Kom, la oss gå opp til Herrens fjell,
til Jakobs Guds hus,
så han kan lære oss sine veier,
og vi kan ferdes på hans stier.»
For Herrens lov skal gå ut fra Sion,
Herrens ord fra Jerusalem.
Han skal skifte rett mellom folkeslagene,
felle dom for mange folk.
De skal smi sine sverd om til plogskjær
og spydene til vingårdskniver.
Folk skal ikke mer løfte sverd mot folk,
og ikke lenger lære å føre krig. (Jes 2,2–4)

Men Jesus vet – som de andre fornyerne – at dette løftet langt fra er innfridd: han renser templet for alle som driver forretning der, han kaller det en røverhule (Mark 11,17) og anklager byen for å drepe profetene (Luk 13,33). Men Jesus gikk lenger enn selotene og essenerne: han forutsier templets fall (Mark 13,1–2). Når Guds direkte herredømme er blitt til historisk virkelighet, har Jerusalem og templet utspilt sin rolle. Det samme gjelder for prester og skriftlærde: Lov og tempel er formidlere av en religiøs realitet – Guds nærvær i tiden – som snart skal klare seg uten slike

mellomledd. Jesu forkynnelse av Gudsriket innebar en direkte adgang til Faderen, Israels Gud og historiens herre.

Jerusalem, folket som dets ledere, var selvsagt ikke interessert i en slik løsning. Romerne på sin side viste seg ute av stand til å fatte selve problematikken.

Når Jerusalem søker å kvitte seg med nasareeren, må de først sikre seg romernes hjelp. Dertil trengs en tale som romerne kan forstå: de utleverer Jesus til Pilatus som politisk oppvigler, messias-pretendent. Og slik ble han henrettet, som «jødenes konge».

Spørsmålet om Jesu messianske identitet ble derfor sentral i saken mot galileeren.

Når evangelistene kaller Jesus «Messias» – en tittel som bevegelsen ikke bruker utenfor Palestina – er det sannsynligvis en omtolkning av begrepet som finner sted. Bokstavelig talt blir ikke messiasforventningene oppfylt i hans tilfelle, men de blir tolket til å gjelde en lidende, korsfestet og oppstanden messias. Nederlaget gjør ikke slutt på Jesusbevegelsen, men styrker den tvert imot, så bevegelsen vokser seg sterkere etter Jesu død. – Andre messiaspretender og deres sak døde derimot sammen med dem, og vi finner at Jesusbevegelsen stadig advarte mot slike (Mark 13,21–23; Matt 24,23).

Populære messiasforestillinger var likevel knyttet til Jesu person, og dette virket mot ham i romernes øyne. «Guds rike» tolket de politisk, av lignende årsaker som da Antipas henrettet døperen. Men evangeliene legger ikke skjul på at prokuratoren handlet under press: Jødene truer med å ville anklage ham for keiseren (Joh 19,12). Pilatus hadde en svært betinget makt i Palestina og måtte trå varsomt. Senere ble han likevel avsatt av legaten i Syria (se kap. 1).

Når våre evangelister unnskylder prokuratoren, reflekterer dette sikkert en erfaring som bevegelsen gjorde også etter Jesu død: Romerne var ikke de kristnes verste fiender – det var derimot fariseerne og saddukeerne. Jesusbevegelsen var en moderat og fredeligsinnrettet fornyelsesbevegelse, noe romerne fikk erfare i tiden som fulgte. Det nye testamente

er følgelig ikke et sosialrevolusjonært dokument. De stridigheter vi hører om foregår stort sett mellom jøder og kristne, og mellom de kristne.

Jesusbevegelsens primære motstandere er derfor de jødiske lederne – ikke romerne – slik vi ser det av bevegelsens videre historie i Palestina: Stefanus (Apg 7), Sebedeussonen Jakob (Apg 12,1) og Jakob, «Herrens bror» (hos Josefus).

Det avgjørende rettsorgan i saken mot Jesus var Det høye råd, Sanhedrin, bestående av «øversteprestene, med de eldste og de skriftlærde» (Mark 15,1). Sanhedrin vitner igjen om den grad av selvstendighet jødene nøt under det romerske styret. De var et unntakstilfelle, den romerske administrasjonen var indirekte og ble formidlet gjennom de jødiske strukturer som forelå.

Dersom denne sosialhistoriske analysen er korrekt, var det saddukeerne som var Jesu verste motstandere, skjønt fariseerne også følte seg truet og deltok i saken mot ham. Jerusalems befolkning kom først til orde i sluttstadiet («korsfest, korsfest»: Mark 15,13), og viste en markert annerledes reaksjon enn de galileiske pilegrimene som ledsaget Jesus på hans vei inn i byen («Hosianna, Davids sønn»: Matt 21,9; «velsignet være vår far Davids rike, som kommer»: Mark 11,10).

Selve saken mot Jesus er et rettshistorisk mysterium i mange av sine detaljer. Evangelisten Johannes er den eneste som faktisk forsøker å gjøre saken juridisk vanntett, mens synoptikerne nøyer seg med summariske referanser som kan tyde på at det hele var hastverksarbeide og juridisk lite respektabelt. Johannes lar jødene henrette Jesus for brudd på sabbatsbudet og for blasfemi (Joh 5,18), samtidig som han bekrefter en opplysning fra Josefus om at «vi ikke har rett til å henrette noen» (18,31). Initiativet kom altså fra Sanhedrin.

Foranledningen til dette initiativet må ha vært nettopp tempelkritiske tilbøyeligheter innen Jesusbevegelsen, de konsekvenser bevegelsens teologi fikk for Jerusalem («det

skal ikke bli sten tilbake på sten»: Mark 13,2; sml. 14,58; Matt 24,2; Apg 6,14). Dette opplevde saddukeerne naturlig nok som en farlig undergraving av sin posisjon (Mark 11,18; 12,12; 14,1), fordi Jesus relativiserte templet – og derved også presteskapets makt.

Sosialhistoriske perspektiver kan på denne måten bidra til å stille Jesus og Jesusbevegelsen i relieff. Bevegelsens videre historie viser oss at Jesu død var bygget på en feiltolkning av hans person og hans budskap; det dreier seg om en av historiens mest formidable «misforståelser». Men denne stanset ikke bevegelsen – nettopp fordi det dreier seg om en misforståelse – som raskt integrerte nederlaget i sin visjon av menneskenes fremtid, bygget på kjærlighet og forsoning. Jesu oppstandelse fra de døde – bevegelsens seierrike tolkning av nederlaget – styrket derimot de endtidsforventninger som allerede var knyttet til galileerens forståelse av «Guds rike». – Jesu oppstandelse ble det store miraklet som legitimerte de teologiske krav bevegelsen stilte.

Historisk sett var Jesusbevegelsen i Palestina en fiasko i tiden etter Jesu død, grunnet den tiltagende nasjonalismen – den falt utenfor i en slik sammenheng. Jesusbevegelsen bryter derfor med Palestinas sak og forflytter seg videre til den hellenistiske verden. Raskt blir den internasjonal og supernasjonal. Bevegelsen spiller heller ingen rolle i jødernes konsolideringsfase etter krigen – skolen i Jamnia. Denne form for messiansk jødedom var da blitt en utenlandsk bevegelse og de kristne i Palestina befant seg i et dødvann. En fredsbevegelse som denne hadde større muligheter i den langt fredeligere hellenistiske verden.

Palestina mot katastrofen

Kongedømme på ny

Det avsnittet av jødenes historie som nå følger, er høyst oppsiktsvekkende: En idumeer blir ny konge i Judea, *Agrippa I*. Han er uten tvil det mest sensasjonelle denne slekten kan oppvise.

Josefus vier ham stor oppmerksomhet og har gode kilder til rådighet. Agrippa kan vi derfor iaktta på temmelig nært hold. Hans liv var sterkt knyttet til Roma hvor han fikk sin utdannelse og oppholdt seg så mye som mulig. Han var sønn av Aristobulos og derfor sønnesønn av Herodes og Mariamne. Få herskere har fått oppleve en lignende veksling i sitt liv mellom motgang og medgang, lykke og ulykke. Hans livshistorie er komplisert og vanskelig, men den ender godt. Hovedårsaken til hans vekslende private skjebne var hans fortvilte og uansvarlige forhold til penger. Dertil kom en god porsjon hoffintriger.

Da Tiberius døde (37), satt Agrippa i fengsel i Roma. Men den nye keiseren, Caligula, satte ham straks fri og ga ham Filips tetrarki med kongetittel. I år 39 fikk han også Antipas' områder, og i år 41 overtok han Judea, Samaria og Idumea. Hans rike var derved av samme omfang som Herodes' hadde vært (i Apostelgjerningene omtales han korrekt som «kong Agrippa»). Hans lykke skyldtes ikke bare den sinnsforvirrete Caligula. Agrippa var samtidig en nær bekjent av den neste keiseren i dette dynastiet: Claudius; de hadde vært kamera-

ter siden skoledagene. Slik gikk det til at Agrippa i år 41 drog til Judea som jødenes konge.

Agrippa var den eneste av idumeerne som oppnådde å bli direkte populær hos jødene. Det er liten tvil om at Agrippa satset meget på å tale jødenes sak i Roma. Under Caligula og hans luner hadde han flere ganger grepet inn og risikert liv og lemmer for sitt folk, selv om han bare var kvart jøde. Agrippas suksess skyldtes delvis at han var langt mindre av en outsider enn bestefaren hadde vært, såvel i Jerusalem som i Roma. Etter mordet på Gaius finner vi at han spiller en viktig rolle i å mediere mellom den keiserlige livvakt («pretorianerne») og senatorene (som drømte om å gjeninnføre republikansk styresett). En annen årsak til hans popularitet var naturligvis det faktum at jødene var begynt å bli trett av guvernørenes styre. Denne løsningen passet derfor begge parter, og den tidligere levemann og lykkejeger klarte oppgaven utmerket. I Judea passet han seg for å føre en altfor hellenistisk politikk, noe jødene noterte seg med begeistring. Utenfor Palestina var han likevel en greker blant grekere (sml. historien om Agrippas død i Apostelgjerningene 12,21–23, hvor han lar seg hylle som gudesønn og blir slått av «Herrens engel»).

Som jødenes konge ble han særlig husket for å ha utvidet Jerusalem og forsterket byen med en «tredje mur» for å romme en bydel mot nord, Bezetha. Ved denne anledningen ble romerne mistenksomme og krevde at arbeidet skulle innstilles. Jødene kom til å fullføre muren under langt mer dramatiske omstendigheter.

Et eksempel på Agrippas interesse i å styrke offisiell jødedom, finner vi i hans forfølgelse av de kristne. Han lot Sebedeussønnen Jakob henrette, og arresterte Peter, noe Lukas sier var helt i jødenes smak (Apg 12,1–3). Dette var det første alvorlige tegn på større friksjoner mellom tilhengerne av Jesus fra Nasaret og de jødiske lederne. For de kristne var Agrippas regjering et forvarsel om kommende vanskeligheter, men i forholdet mellom romere og jøder var dette den beste perioden de hadde hatt og noensinne skulle

komme til å få. For da Agrippa brått døde i år 44, fant ikke romerne den rette mann til å ta hans plass, og styret gikk på ny over til guvernørene. Det følger nå 7 nye romerske stattholdere, og denne gangen lykkes det ikke å fortsette idumeernes politikk. Romersk overherredømme og fredelig sameksistens lar seg ikke lenger forene.

Mens guvernørene før kong Agrippa alle hadde vært fra Italia, fikk jødene nå føling med grekere og orientalere. Grunnen til at det gikk som det gjorde, er delvis å finne i at Claudius' og Neros menn var av et svakere kaliber enn forgjengerne, og delvis det forhold at jødene sto stadig mer splittet seg imellom. Josefus veksler mellom disse to tolkningene når han søker etter en forklaring på det som følger.

Cuspius Fadus (44–46) ble vitne til et mindre opprørsforsøk da en viss Teudas reiste en hær for å ta Jerusalem. Han ble hurtig fanget og avrettet. Josefus omtaler dette mislykkede eksperimentet som den rene galskap.

Tiberius Julius Alexander (46–48) var en frafalt hellenistisk jøde, nevø av filosofen og teologen Filon av Alexandria. Han lot to opprørere korsfeste, Jakob og Simon, som begge var sønner av den kjente Judas galileeren. Fra nå av hører vi om stadig flere opprørstendenser, og aktivistenes parti omtales gjerne som «seloter».

Under *Ventidius Cumanus* (48–52) ble forholdene ytterligere tilspisset, og ved en påskefeiring oppsto det store optøyer i Jerusalem. Guvernøren satte inn soldater, og flere tusener skal ifølge Josefus ha blitt drept i panikken som brøt ut da jødene forsøkte å flykte fra tempelplassen. Denne prokuratoren ble for øvrig stevnet for keiseren etter endt embedstid som følge av dårlig styre og jødisk misnøye.

Felix (52–60) overtok etter ham og har fått en meget slett omtale både av Josefus og den romerske historiker Tacitus. Han var greker og meget anti-jødisk. Likevel ble han inngiftet i Herodesfamilien, med Agrippa II's søster, Drusilla. Han tilhørte egentlig ikke ridderklassen, men hadde fått



Caesarea Maritima: Restene av templet til Augustus, reist av Herodes den store. Herodes vasket seg for å krenke jødernes religiøse tradisjoner, men var blant sine hedenske undersåtter som en typisk for-orientalsk monark og støttet ivrig opp under keiserkulten. Mens Augustus ikke ble dyrket som gud av romerne før etter sin død (hans «apoteose»), var det hellenistisk skikk å dyrke herskerne som guder mens de regjerte. Utviklingen av det orientalske og guddommelige monarki på gresk grunn begynte under Alexander den store og ble fulgt opp av de hellenistiske kongehusene. På denne måten kunne Herodes uttrykke sin lojalitet overfor Augustus.

stillingen gjennom sin bror, Pallas, som var en av Claudius' nærmeste rådgivere og mest betrodde medhjelpere, til tross for at han opprinnelig var en friggitt trell. Broren lyktes også i å få ham frikjent da han ble stevnet etter utløpt tjenestetid.

I disse årene begynner en fraksjon av selotene, kalt «sikarer», å terrorisere Jerusalem, særlig på de store høytidene. Utstyrt med dolk (*sica*) under klærne, snikmyrde de alle de «stripete» jødene de kunne legge hånd på – jøder som samarbeidet med romerne og hellenistene. En anonym

fanatiker, kalt «egypteren», samlet i år 52 en stor mengde tilhengere på Oljeberget for å innta Jerusalem og gjøre seg selv til hersker, til Messias. Denne nasjonalistiske reisen ble slått hardt ned av romerne, men «egypteren» selv slapp unna. Felix opptrer også i forbindelse med prosessen mot Paulus (Apg. 24, hvor romerne et øyeblikk synes å tro at det er «egypteren» selv de har fått tak i), men lar saken trekke i langdrag, til egen eller den anklagedes fordel. I år 59 ble han avsatt av Nero, kanskje som resultat av jødisk innflytelse ved keiserhoffet. Neros gemalinne, Poppaea Sabina, næret nemlig jødiske sympatier og var et nyttig kontaktledd med keiseren.

Etter Felix kom turen til *Festus* (60–62). Han fikk føle at de nasjonalistiske ekstremistene voste seg tallrikere og sterkere, og hans styre er en eneste lang liste av vanskeligheter. Under ham ble prosessen mot Paulus overført til Roma (Apg 25). Festus døde uventet i Judea, og mens man ventet på en ny romer, grep øverstepresten Annas anledningen til å bli kvitt lederen av den kristne menighet i Jerusalem, Jakob («Herrens bror»). Dette markerte slutten på det hegemoniet som Jesu familie hadde hatt i den unge kirke (ironisk kalt «det kristne kalifatet»).

Hendelsen kostet Annas øversteprestembetet, noe som antyder at spenningen mellom jøder og kristne ennå ikke er blitt permanent for noen av partene. *Albinus* (62–64) ble den neste guvernøren. Han kjempet det meste av sine to år i stillingen en fortvilet kamp mot den tiltagende kriminaliseringen i Jerusalem. Likevel, hevder Josefus, fant han tid til å berike seg kraftig på sitt opphold i Judea.

Året 64 ble et tungt år for de kristne, og dette skyldtes begivenheter i Roma. Rikets hovedstad var nettopp gått opp i flammer (et syn som skal ha inspirert Nero til å gripe til lyren og deklamere), og nettopp denne jødiske fraksjonen var blitt utpekt som sydebukker. De kristne ble gjenstand for omfattende forfølgelser og utsøkt grusomhet. Igjen kan grunnen til at valget falt på de kristne være jødernes innflytelse hos Poppaea (noe som *Clemens' Første brev* synes å

antyde). Fra nå av virker det som jødene for alvor ble oppmerksomme på de Kristus-troende og begynte å se dem som en trusel. I dette året finner vi dessuten Josefus i Roma, men de to begivenhetene behøver ikke stå i forbindelse med hverandre.

Gessius Florus (64–66) ble den siste romerske forvalter av Judea. Gapet mellom jøder og romere ble større for hver måned som gikk, og jødene imellom syntes det å herske uenighet i en faretruende grad, ettersom nasjonalister, seloter og sikarer tok seg større friheter. Florus var heller ikke rette mann til å holde det hele sammen og gjorde en dårlig figur i guvernørembetet. Josefus og Tacitus fremstiller ham som den rene conquistador, for Florus' grådighet var kanskje den direkte årsak til begivenhetene som fulgte.

Revolt

Begynnelsen på slutten var opptrappingen av en gammel konflikt mellom jøder og den hedenske befolkningen i Caesarea i år 66. Den spredte seg raskt til Jerusalem, hvor uroen utviklet seg til et organisert opprør. For da Florus forsøkte å dekke underskuddet i årsoppgjøret med midler fra tempelkassen, kom det til store opptøyer i templet. Romeren reagerte med å sende soldater mot folkemengden og lot dem herje som de ville. Idumeeren Berenike, søster av kong Agrippa II, prøvde forgjeves å megle, og det samme gjorde aristokratiet og presteskapet, vel vitende om hvor farlig denne leken var, og selv helt blottet for revolusjonære tilbøyeligheter. Prestene prøvde å overtale folket til å dra ut for å hilse militære forsterkninger fra Caesarea. Resultatet ble et blodbad. Florus innså hvilken eksplosiv situasjon han var kommet opp i. Derfor overlot han til presteskapet å sørge for lov og orden, ga dem en kohort soldater og trakk

seg tilbake til sin residensby ved kysten. Derfra kontaktet han legaten i Syria, Cestius Gallus.

Cestius innfant seg i Jerusalem kort tid etter for å ta tingene i øyesyn. Det samme gjorde Agrippa II. Han var sønn av Agrippa I og hadde arvet sin onkel Herodes' lydrike Kalkis i år 50. I år 53 hadde Claudius gitt ham Filips tetrarki, og i år 59 ble han tildelt ekstra byer og områder av Nero. Men han var en ubetydelig fyrste, og romerne betrodde ham heller aldri oppgaven å forvalte Judea. Agrippa tok, som ventelig var, til orde for et idumeisk syn på saken, talte Romas sak og forsøkte å berolige folkemengden. Hans ord ble møtt med hån og latter, og Agrippa måtte reise hjem med uforrettet sak. Den revolusjonære fløy av jødene erobret deretter festningen Masada og slaktet romernes garnison på stedet. Loddet var kastet, noe jødene markerte enda tydeligere ved å få prestene til å innstille de daglige ofringene til keiseren. Dette var ensbetydende med en krigserklæring mot Roma. Saddukeerne og fariseerne appellerte fortvilet til de revolusjonære, og mange sterke teologiske argumenter ble ført i marken for ofringenes berettigelse – alt sammen for døve ører.

Det som følger, er Josefus' versjon av krigen. Han er ikke upartisk, og det er god grunn til å sette spørsmålstegn ved sider av fremstillingen, men siden dette er den eneste beretning om krigen fra antikken, er det nødvendig å gjengi hans fremstilling først.

Jerusalem var for en tid splittet mellom de moderate og de revolusjonære. I Øvrebyen (Jerusalems vestkant) samlet overklassen seg om en fredelig løsning. I Nedrebyen og templet (Jerusalems østkant) holdt opprørerne til. De gikk umiddelbart til angrep på Øvrebyen, hvor royalistene hadde forskanset seg i Herodes' palass – et anlegg som samtidig var en formidabel festning. Palasset holdt stand, men bydelen for øvrig ble sterkt ødelagt. Dagen etter falt Antoniaborgen, på nordsiden av tempelplassen, og soldatene der ble hugget ned. Opprørerne hadde forsynt seg med de store våpenlagrene fra Masada og konsentrerte seg nå om palas-

set. Forsvarerne overga seg etter kort tids beleiring, mens soldatene som var kommet fra Caesarea, søkte tilflukt i tårnene. Men snart ga også de etter for overmakten og la ned våpnene. Den eneste av dem som overlevde var den romerske offiseren Metilius som berget livet ved å love å konvertere til jødedommen og la seg omskjære. Derpå begynte man for alvor å organisere opprøret, som hadde spredt seg til store deler av landet. Ettersom disse begivenhetene ble kjent, fikk også jødene utenfor Palestina føle sine hellenistiske naboers hat, og en bølge av forfølgelser gikk over store deler av den jødiske diaspora.

Romernes neste trekk var naturlig nok å mobilisere styrkene i Syria. Cestius Gallus dro mot Jerusalem med den 12. legion («Fulminata») og mange hjelpetropper, fulgt av Agrippa. Legaten omringet Jerusalem (i november 66), brøt gjennom den nye bymuren mot nord og svidde av bydelen Bezetha. Han klarte derimot ikke å bryte gjennom den «annen mur». Etter en del kjemping frem og tilbake skjedde det uventede at romerne trakk seg ut av Jerusalem, uvisst av hvilken grunn. Denne retretten ble et stort nederlag, for den 12. legion ble gradvis ødelagt av jødiske forfølgere. Et prestisjetap som dette øket betraktelig krigslysten hos opprørerne, og etter Cestius' nederlag fant mange av de moderate det tryggest å forlate Jerusalem. Det er rimelig å anta at de kristne allerede hadde forlatt byen. Opprørerne markerte sin optimisme med å slå egen mynt, i frihetens og Jerusalems navn – enda et tegn på brudd med Roma.

Men revolusjonsrådet i Jerusalem rommet fremdeles mange saddukeere og moderate fariseere. Selotene var den ekstreme gruppen innen deres parti mens flertallet holdt hodet kaldt. Josefus understreker gang på gang at det var et stort antall fredeligsinnede jøder som ønsket forhandlinger og ikke krig. Selv hevder han å være én av dem. For Josefus ble nå sendt til Galilea, 29 år gammel, for å stanse eventuelle romerske forsøk på invasjon. Det er ingen tvil om at *forfatteren* Josefus hører til de moderate og samarbeidsvillige – spørsmålet er bare om dette er en innsikt han

hadde hele tiden eller vant seg under krigens forløp. Han gir oss nemlig to motstridende tolkninger av sin egen del i opprøret.

I «Krigen mot jødene» er han en tapper frihetsskjemper som brått innser at Gud står på romernes side og som tar konsekvensen av sin overbevisning, mens selvbiografien hevder, til vår overraskelse, at hans oppgave hele tiden hadde vært å sikre freden ved å redusere krigsfaren i nord, og bare det. Der organiserte han altså motstanden, men oppgaven var vanskelig, ikke minst på grunn av indre rivalisering mellom opprørsgeneralene. Josefus har mye ondt å si om én av sine kolleger, Johannes av Giskala. Han fremstiller ham som en farlig krigshisser, og gjør ham ansvarlig for krigen i nord. Dette gjør han kanskje i egeninteresse. Et øyenvitne fra en av trefningene i Galilea, Justus av Tiberias, skrev nemlig senere en «Jødernes historie», som et motstykke til Josefus' verk, og ifølge Justus var Josefus den mest rabiante av generalene. Derfor selvbiografien, hvor Josefus forsøker å vise at han aldri hadde trodd på revolten – han trodde hele tiden på Roma, det Roma han hadde besøkt i år 64 og hvor hans forfatterskap senere skulle bli til.

Vi kommer neppe til bunns i dette problemet, og vår forfatters rolle i jødekrigen forblir et mysterium. Det fascinerende ved Josefus er likevel at han selv utgjør så stor del av den historien han beretter om. Men da må man alltid regne med en viss slingringsmonn hva fakta og troverdighet angår. I alle selvbiografiske verk kan det skje at viljen blir sterkere enn hukommelsen.

Nero ble underrettet om begivenhetene i Judea under et opphold i Hellas. Alt tyder på at han så meget alvorlig på situasjonen, for vi finner at han sender en av sine mest erfarne og betrodde generaler, senatoren og ekskonsulen Vespasian, til Syria for å overta kommandoen der. Samtidig sender han Vepasians sønn, Titus, til Alexandria for å mobilisere den 15. legion. Florus ble kalt tilbake til Roma. Vespasian har nå tre legioner til rådighet, samt mye annet militæroppbud, og går straks til verks.

Den mest oppsiktsvekkende episoden i denne del av krigen finner sted i Galilea, hvor Josefus har forskanset seg i sitt hovedkvarter, Jotapata, og hvor Vespasian beleirer ham. Byen faller, og opprørslederne velger å begå selvmord fremfor å falle i fiendens hender – alle unntatt to, og en av dem er naturligvis Josefus, som nå oppviser en kameleonaktig evne til å omstille seg. Han profeterer krigens utfall og har fått «åpenbart» at Vespasian skal bli keiser og Titus etter ham. Slik reddet han livet og ble tatt i trygg forvaring av romerne. Dette skjedde sommeren 67. Hva romerne egentlig tenkte om den gesvinte presten er det vanskelig å si, men de var kjent for sin godtroenhet i religiøse anliggender, og historikere som Tacitus og Sueton fortelle at det på denne tid hersket en utbredt tro på at nye verdensherskere skulle utgå fra Judea. Hvis dette medfører riktighet, er det en faktor som virket til Josefus' fordel. Vespasian fortsatte imidlertid i sin betrodde stilling og klarte langsomt, men sikkert, å isolere Jerusalem, som nå ble krigens hovedscene.

I Jerusalem hersket det stor forvirring og heftig indre strid. Man forberedte seg på beleiring – de radikale i håp om å slå romerne tilbake, de resterende moderate i håp om en fredelig løsning – og gjenreiste den «tredje mur». Da Johannes av Giskala innfant seg med ferske nyheter fra nordfronten, ble han straks en av de fremste opprørslederne. For opprørere strømmet nå til byen fra hele Judea og forsøkte å trygge sin stilling ved å likvidere så mange som mulig av overklassen. Et fremstående medlem av presteskapet, Annas, forsøkte å gjøre motrevolusjon, og klarte faktisk å isolere selotene i templet, men Johannes av Giskala bedro ham og kalte inn hjelp fra Idumea.

Nobiliteten ble derpå utsatt for en ny forfølgelse og de moderate lederne ryddet av veien. Med dette er det siste håp for folket ute, og Gud har, ifølge Josefus, definitivt forlatt Jerusalem. Mulighetene for en fredelig løsning synes i hvert fall å svinne ganske raskt. Vel ferdig med felles fiender, gikk idumeerne og selotene løs på hverandre, med det resultat at idumeerne trakk seg ut av det hele og overlot byen til

selotene. Johannes av Giskala forsøkte i et sett å få kontroll over opprørerne og bli deres enehersker, men dette førte bare til nye splittelser og stadig nye brodermord. Jødene hadde nemlig rikelig med tid til å gjøre opp seg imellom, fordi Vespasian plutselig hadde fått andre ting å tenke på, ting som gjorde at erobringen av Jerusalem ble utsatt ytterligere.

Vinteren 67–68 gjorde styrkene i Gallia opprør, og noen tid senere begikk keiser Nero selvmord i Roma. Nå fulgte en av de blodigste borgerkriger i Romerrikets historie, og året 68–69 blir vanligvis kalt «firekeiseråret». Generalene Galba, Otho og Vitellius avløste hverandre i keiserembetet etter voldsomme sammenstøt og store tap for den romerske armé. Sommeren 69 ble Vespasian motvillig utropt til keiser av sine offiserer, og han tok straks kampen opp mot Vitellius, som falt i desember samme år. Josefus' profeti var derved gått i oppfyllelse, og fangen ble omgående satt fri. Vespasian måtte deretter forlate oppgavene i Judea og overlot til sønnen Titus å fullføre krigen mot jødene. Titus ble nå Josefus' venn og høye beskytter, og han er tydelig helt en i verket om krigen.

En annen erkekjeltring i vår forfatters øyne var Simon bar Giora. Han kom til Jerusalem våren 69 med en stor styrke som han hadde hvervet fra distriktene omkring byen, og han kom med det forsett å overta ledelsen av opprøret. Innenfor bymurene hesket det nå hele tre fraksjoner: Eleasar, i templets indre (den samme Eleasar som hadde vært ansvarlig for at selotene tok over templet i 66 og fikk stanset ofringene for keiseren), Johannes av Giskala, som holdt til i templets ytre forgårder, og Simon bar Giora, som hadde resten av byen i sin vold. Disse lå i konstant indre strid for å få makten over tempelområdet.

Josefus skriver at den daglige tempelkulten fortsatte til tross for disse forholdene, og at mange faktisk fikk besøke helligdommen under høytidene. Men han insisterer på at den part som led mest under det hele, var befolkningen i Jerusalem. Den var helt maktesløs og lengtet etter at ro-



Opprørerne brøt med Roma og presteskapet og slo egen mynt. (1) viser en kobbermynt fra krigens første år; (2) en sølvshekel fra krigens fjerde år. (Foto: Myntkabinettet, Oslo.)

merne skulle befri dem fra revolusjonens åk. Selotene var altså kommet mellom folket og romerne. Det var dette som var jødekrigens egentlige årsak. Tidligere hadde historien kjent eksempler på individer som satte seg i spissen for spontane reisninger og som guvernørene hadde måttet stri med. Men selotene var de første som gjorde et organisert og nasjonalt opprør.

Påskan 70 klarte Johannes å trenge seg inn i templets indre sammen med pilegrimene og utmanøvrere Eleasar. Derved var opprørsfløyene redusert fra tre til to, og Johannes og Simon kunne fortsette sin rivalisering med større intensitet. Josefus hevder at «jødene led ikke mer under romerne enn under hverandre... Den verste siden av historien var den som gikk forut for byens fall, og den lettelse som erobrerne brakte, oppveide tapene... For jeg vil hevde at det var opprøret som knuste byen, og romerne

som knuste opprøret – en fiende som viste seg å være langt mer gjenstridig enn Jerusalems murer».

Våren 70 sto Titus utenfor murene med sine fire legioner. Han leiret seg omkring byen og innsiserte dens forsvarsverker. Det første han gjorde var imidlertid å forhandle med jødene, og til dette brukte han Josefus, som kunne tale til opprørerne på deres eget språk. Men slikt nyttet ikke lenger – folket var umyndiggjort og fanatikerne rådde grunnen alene. Omkring 25. mai brøt romerne gjennom den tredje og nordligste bymuren. Noen få dager senere gikk de også gjennom den annen mur, som omga Øvrebyen. Titus tilbød flere ganger friheten til dem som ville overgi seg, men folket ble hindret av de revolusjonære.

Etter at Øvrebyen var falt, tok romerne en pust i bakken og holdt en stor militærparade, mens Jerusalems forsvarere så på fra murene og tempelområdet. Josefus undrer seg over at jødene ikke overga seg etter dette storslagne synet! Han appellerte ved denne anledning til jødene for siste gang og holdt en flammende tale til sine landsmenn. «Det er min tro at Gud har flyktet fra de hellige stedene og gått over til dem som dere nå kjemper mot», hevder den tidligere prest. Inne i byen raste en ubeskrivelig hungersnød, og opprørernes grusomheter mot befolkningen blir hos Josefus utmalt i verste detalj. I sin desperasjon spiste folket lær og skinn, og tilfeller av kannibalisme manglet heller ikke.

De som ble tatt til fange av romerne i forsøk på å skaffe seg mat utenfor murene, ble korsfestet, og soldatene moret seg med å gjøre dette på de mest fantasifulle måter. En av de uhyggeligste detaljer i det hele er hvordan mange flyktninger ble skåret opp av arabiske og syriske soldater (men ikke av romerske!) fordi man trodde at de hadde slukt sine verdigjenstander for å få dem med seg. Selv Titus klarte ikke å stagge soldatenes raseri og forhindre slike forbrytelser. Da det ble gitt tillatelse til å begrave de døde utenfor murene, klarte enkelte representanter for de moderate og overklassen å flykte. En fariseer, den senere så berømte Johanan ben Sakkai, unnslopp i en likkiste, hevder en rabbinisk tradisjon.

På tre dager reiste romerne en beleiringsmur rundt hele Jerusalem (sml. Luk 19,43–44), og i juni brøt de seg gjennom den siste av murene. I juli erobret de Antoniaborgen, hvor Titus installerte seg for å overvåke erobringen av tempelområdet som var blitt opprørernes siste skanse. Josefus sto hele tiden ved Titus' side og hadde glimrende anledning til å iaktta hvert nytt trinn i utviklingen. Romerne stormet så templet, og det hele gikk opp i flammer. Titus skal forgjeves ha forsøkt å forhindre at dette storslagne byggverk ble ødelagt. Det ble utvidet og fornyet av Herodes i år 20 f.Kr. og sto ferdig i år 64. – Nå lå det allerede i aske.

På tempelplassen ofret soldatene til keiseren, og Titus ble hyllet som imperator etter romersk skikk. Han lot deretter sine styrker få plyndre fritt i byen. De bemektiget seg tempelskatten, som var av et slikt omfang at den førte til en kraftig inflasjon over hele fororienten. Resten av opprørerne flyktet til Nedrebyen, hvor romerne innhentet dem i september. Derfra ble de jaget videre til Øvrebyen og måtte til slutt ta tilflukt i stenbruddene under byen, hvor romerne langsomt sultet dem ut. Både Johannes og Simon overga seg, først Johannes, som ble straffet med livsvarig fengsel, og senere Simon, som ble henrettet etter Titus' triumf i Roma. Josefus sier at det ble tatt 97.000 fanger, og at tallet på døde var 1.100.000 – tall som sikkert ligger sterkt i overkant av det faktiske (Tacitus opplyser at tallet på de beleirede var 600.000).

«Krigen mot jødene» er et av antikkens mest dramatiske dokumenter. Josefus skriver med fortvilet patos, og man kan ikke unngå å bli grepet av denne skildringen. Han skriver med den glød som bare et øyenvitne kan oppvise. I hans fremstilling blir det jødiske opprørspartiet avslørt for hva det hele tiden hadde vært: hensynsløst og fanatisk. Selotene var de lavere klassers parti og derfor anti-hasmoneisk, anti-idumeisk og anti-romersk på samme tid. Romerne maktet ikke å avverge den nasjonale katastrofen dette medførte, og Josefus' beretning rommer noen av verdenshistoriens voldsomste scener. År 70 ble et avgjørende år, ikke bare for

romere og jøder, men også for de kristne, og det har satt sitt preg på Det nye testaments teologer.

Spørsmålet vi sitter tilbake med er likevel om hans fremstilling av opprøret er korrekt. Han gjør de revolusjonære til et teologisk parti som kunne føre sine røtter tilbake til år 6 e. Kr., til romernes maktovertagelse og folketellingen. Selotene var i hans øyne ute av stand til å fatte Romas velsignelser helt fra starten av. Han ser dem gjennom hele perioden som en liten pressgruppe som får makt over folket og som ødelegger for flertallet, som til gjengjeld er fornuf-tige og samarbeidsvillige.

At dette er en tendensiøs tolkning av opprørernes rolle i krigen, ble antydnet allerede i kapitel 3. Meget tyder på at det faktisk dreier seg om en folkereisning som har lite med de tidligere og individuelle opprørerne å gjøre. Riktignok var disse viktige tegn på den spenningen som rådet, men situasjonen var svært forskjellig i årene 6 og 66. Når en mann som Josefus selv kunne la seg rive med – og det er og forblir den sannsynligste tolkning av hans rolle i krigen – må reisningen ha vært mer omfattende enn det han sier i sine bøker.

Krigen bør heller sees på som en regelrett folkereisning, og de teologiske motivene for denne er blitt omtalt tidligere. Selotene kan derfor betraktes som radikale heller enn som revolusjonære, og deres anliggende som et felles beste mer enn egen nytte eller klassekamp. At Jerusalems befolkning motsatte seg dette opprøret, er ikke å undres over all den tid de var for direkte involvert i den bestående orden, via templet, til å ønske seg nye forhold.

Judaea Capta

Judea ble nå en ordinær romersk provins under senatorenes styre. Disse hadde samtidig høy militær rang som offiserer i den romerske armé, og den 10. legion ble stasjonert i Jerusalem, i de tre tårnene på Herodes' palass som var blant

de få bygningene som fikk stå igjen og kunne gi besøkende et aldri så lite inntrykk av hva byen hadde vært.

Befolkningstallet anslås å ha sunket kraftig. All jødisk kult ble forbudt, presteskapet avskaffet og Sanhedrin omorganisert. Jødene hadde derved mistet mange av de privilegiene de tidligere hadde nytt under romerne. Tempelskatten ble erstattet med en særskatt til driften av Jupiter Capitolinus-templet i Roma (*fiscus Iudaicus*). Titusener av fanger måtte late livet som gladiatorer og kjempe med ville dyr for å kaste glans over romernes feiringer i Østen. Kronen på verket var Titus' triumf i Roma (juni år 71). Keiserens sønn hadde tatt med seg Berenike som sin elskerinne, men måtte sende henne fra seg senere under påtrykk fra folkeopinionen.

Selve triumftøget må ha vært en enestående manifestasjon av rikets makt og prakt. Tempels hellige gjenstander og kar ble båret i prosesjon til offentlig skue, som avbildet på Titusbuen på Forum Romanum. Krigens høydepunkt ble dessuten fremstilt på en enorm dreiescene, hvor Romas innbyggere fikk se det hele dramatisert for sine øyne. Det rike krigsbytte ble deponert i et nytt fredstempel, og minnemynter ble utstedt for å markere anledningen. De bar innskrifter som «Judaea Capta» – «det beseirede Judaea» – og viser en kvinneskikkelse som sitter (eller står) og gråter ved foten av et palmetre.

Tusenkunstneren Josefus levde resten av sine dager i ro og mak nær keiserhoffet, hvor han utviklet nye sider ved sin allsidige begavelse, denne gang som historiker, og hvor han nøt kong Agrippa II' kunst. Agrippa hadde også slått seg ned i Roma og ble der til sin død (ca 95). Deretter gikk hans rike over til romerne, og idumeernes rolle i historien var forbi.

Den endelige opprensning i Judea gjenstod imidlertid, ettersom mange av opprørerne hadde unnsuppet og klarte å samle seg i noen festningsanlegg i ørkenstrøkene ved Dødehavet. Først falt Herodeion, Makairos (hvor Johannes Døperen var blitt halshugget) og Jarden. Tilbake sto Masada, som Menahem og hans folk hadde erobret i år 66, og hvor opprørerne siden hadde holdt stand. I år 74 kom turen til



De flaviske keiserne (Vespasian, Titus, Domitian) gjorde mest mulig ut av krigen mot jødene. Den var det nye dynastiets militære legitimering og ble markert med mange minnemynter. (1) minnemynt av Titus fra Caesarea ad mare; (2) mynt med bilde av Domitian, slått av Agrippa II. (Foto: Myntkabinettet, Oslo.)

denne siste hån mot romernes verdensherredømme, og general Silva dro ned for å erobre klippeborgen og utslette ethvert spor av opprøret. Han tok med seg den 10. legion og bygget en mur rundt hele området for å forhindre at noen skulle klare å slippe unna på ny.

Det var Eleasar, en sønnesønn av den legendariske Judas galileeren, som var kommandant for de 960 selotene på stedet, og han så bare én vei ut av den situasjonen de var kommet opp i. Før romerne stormet festningen (juni 74), ved hjelp av en monumental rampe de hadde reist fra vest, begikk forsvarerne selvmord. Bødlene ble valgt ved lodd-trekning, og kvinner og barn ble drept først. Den sist gjenlevende satte fyr på bygningene før han styrtet seg på

sitt sverd. Det som møtte romerne, var en dødstung stillhet. De eneste overlevende var to kvinner og fem barn som hadde lyktes i å gjemme seg da slaktingen begynte. Takket være dem vet vi hva som skjedde i disse siste timene av jødekrigen. Josefus var ikke tilstede denne gang, og hans berømte skildring av Masadas fall skriver seg trolig fra de to kvinnene. Teppet var falt for siste akt av opprøret. Her passer det å stanse vår beretning om Jesus og hans samtid. Etter katastrofen ble forholdene såpass annerledes for alle – jøder, romere og kristne – at vi befinner oss i en ny tid, ganske ulik den Jesus og hans samtidige hadde kjent.

Litteratur

- E. Schürer: The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ.
(Ny eng. utg. ved G. Vermes og F. Millar: 1973, etc.)
- Safrai, Stern (red.): The Jewish People in the First Century. Compendia
Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum. (1974, 1976)
- Josefus, Flavius: Opera Omnia (Loeb Classical Library, 9 bd.)
- E. Bammel, C.F.D. Moule (red.): Jesus and the Politics of his Day (1984)
- S.G.F. Brandon: The Fall of Jerusalem and the Christian Church (1957)
- J.D.M. Derrett: Jesus' Audience (1973)
- S. Freyne: The World of the New Testament (1980)
- S. Freyne: Galilee from Alexander to Hadrian (1980)
- M. Grant: The Jews in the Roman World (1973)
- M. Grant: Herod the Great (1971)
- A. Harvey: Jesus and the Constraints of History (1981)
- A. Hauken: Teologene som skapte Det gamle testamente (1980)
- A. Hauken: Myten om Jesus – eller Teologene som skapte Det nye
testamente (1983)
- M. Hengel: Die Zeloten (1964)
- M. Hengel: The Charismatic Leader and his Followers (eng. overs. 1981)
- K. Jakob: Coins and Christianity (1985)
- J. Jeremias: Jerusalem in the Time of Jesus (eng. overs. 1969)
- A.H.M. Jones: The Herods of Judea (1938)
- H.C. Kee: Christian Origins in Sociological Perspective (1980)
- A.J. Malherbe: Social Aspect of Early Christianity (1977)
- B.J. Malina: The New Testament World (1981)
- Y. Meshorer: Jewish Coins (eng. overs. 1967)
- J. Murphy-O'Connor: The Holy Land: An Archeological Guide from
Earliest Times to 1700 (1980)
- S. Perowne: The Political Background of The New Testament (1965)
- D.M. Rhoads: Israel in Revolution (1976)
- O.H. Schroeder: Jesus und das Geld (1979)
- E.M. Smallwood: The Jews under Roman Rule (1976)
- G. Theissen: The First Followers of Jesus (eng. overs. 1978)
- Y. Yadin: Masada (1966)
- G. Vermes: Jesus the Jew (1973)
- G. Vermes: Jesus and the World of Judaism (1983)
- J. Wilkinson: Jerusalem as Jesus knew it (1978)

Aage Hauken gir her en innføring i de sosiale, politiske og religiøse forhold som rådet på Jesu tid. Han behandler den urolige politiske historien og beskriver et uensartet samfunn. Det var flere religiøse bevegelser og grupperinger med sterkt motstridende interesser og forskjellig forhold til romere og jøder. Jesusbevegelsen var bare én av mange.

Dette er en uunnværlig bok for alle bibellesere og for den som er interessert i historie og religionshistorie. Mange ting faller på plass med en bredere historisk forståelse av Jesu samtid.

Aage Hauken, født 1947, er dominikanerprest og professor i nytestamentlig teologi ved dominikanerordenens universitet i Roma, Angelicum. Han deler sin tid mellom Oslo og Roma. Sin teologiske utdanning har han fra Oxford – etter latin og gresk ved Universitetet i Bergen og Oslo. Han har tidligere gitt ut *Teologene som skapte Det gamle Testamente* (1980) og *Myten om Jesus – eller Teologene som skapte Det nye Testamente* (1983). Han har dessuten skrevet kriminalnovellene *De ti bud* (1986) og kriminalromanen *Den dypfryste pateren* (1987).

AVENTURA



ISBN 82-588-0467-7