MYTEN OM JESUS

Aage Hauken

eller Teologene som skapte Det nye testamente

Land og Kirke
Gyldendal Norsk Forlag

AAGE HAUKEN
Tidligere utkommet:

Teologene som skapte Det gamle testamente, 1980

AAGE HAUKEN

MYTEN OM JESUS

eller

TEOLOGENE SOM SKAPTE DET NYE TESTAMENTE

LAND OG KIRKE
GYLDENDAL NORSK FORLAG · OSLO

© Gyldendal Norsk Forlag A/S 1983

Printed in Norway
H. Lyche & Co's Boktrykkeri, Drammen 1983
Omslag: Grete Paulsen

ISBN 82-05-14805-8

til TOR og ÅSA

Innhold

Forord 9

INNLEDNING – En plass på kartet 15

1 *JESUS FRA NASARET OG MYTEN OM GUDSRIKET* 21
Johannes Døperen – Galilea – En utypisk jøde – Jerusalem – Slutt eller begynnelse?

2 *FRA SEKT TIL KIRKE* 66

3 *TEOLOGENE* 79
Paulus – Markus – Matteus – Lukas – Johannes – Gammelt og nytt, nytt og gammelt

4 *MYTEN OM GJENKOMSTEN* 137
Jesus kommer igjen – Allerede, – men ennå ikke – Verdenskrig og dommedag – Kirken – Folkeslagenes tid – Sønnen – Frem og tilbake

5 *MYTEN OM JESUS* 176
Fra Jesus til Kristus – Oppstandelsen – Dåpen – Unnfangelsen – I begynnelsen

KONKLUSJONER – Jesus eller Kristus? 213

Litteratur 221

Forord

Jesu liv var i samtidens øyne en skandale fra vugge til grav: Han ble dømt av de to beste rettssystemer verden har kjent (Moseloven og romerretten) og henrettet som en offentlig forbryter sammen med to opprørere; han ble ifølge gode vitner døpt og omvendt til troen på Gudsriket av Johannes Døperen sammen med en stor skare syndere og tvilsomme individer; han var ifølge ryktene født utenfor ekteskap og hadde aldri kjent sin far.

Myten om Jesus er beretningen om hvordan Jesus ble Kristus i de første kristnes øyne, hvordan dette hans jordiske liv ble til en teologisk myte, hvorfor det skjedde og hvem som skapte den. Teologene som skapte Det nye testamente, har gitt Jesu liv en tolkning som i et religionshistorisk perspektiv, eller i et hvilket som helst perspektiv overhodet, kun kan betegnes som sensasjonell. De har sett en mening i alt det skandaløse, en mening som de har gitt en uttrykksform som er blitt klassisk og som lever videre innen den kristne kirke. De har forvandlet Jesu myte om Gudsriket til myten om Jesus.

Det nye testamente arter seg derfor som en stor gåte for den oppmerksomme leser. Hvorfor ble nettopp Jesu liv tolket teologisk? Var det nødvendig å gjøre mer enn å gjengi hans livshistorie dersom han virkelig var Guds Sønn? Hvordan kan taperen Jesus – han av alle! – fremstilles som Messias?

Svaret på slike presserende spørsmål avhenger i første rekke av hva man forstår med ord som *myte, symbol, bilde* og *tegn*. I kapitlene som følger skal vi gjøre et forsøk på å lette litt på det sløret som gjør Det nye testamente fjernt og gåtefullt for den moderne leser. Vi gjør det i logisk rekkefølge: historien (Jesus fra Nasaret) – teologene ('øyet som ser') – myten (språket). I utgangspunktet kan det imidlertid være klokt med noen ord om vår egen situasjon

som bibellesere. Vi begynner derfor med oss selv og vårt eget forhold til myter.

Hvorfor i det hele tatt introdusere begrepet myte i en diskusjon av nytestamentlig teologi? Vi befinner oss jo på historisk grunn både hva Jesus og urkirken angår. Ordet kan synes å avspore diskusjonen alt fra starten av.

Ordet *myte* er brukt av flere grunner, og forhåpentlig vil det vise seg at de har vært gode.

For det første vil man oppdage at selv om vi befinner oss på historisk grunn, er historien om Jesus fremstilt i symboler, i teologiske tegn. Tilsammen bygger de et bilde av Jesus som vi med fordel kan kalle myte. Det er imidlertid tegnene selv vi er mest interessert i, ikke først og fremst mytebegrepet. Likevel melder det seg som en naturlig konklusjon på en kritisk lesning av det nytestamentlige trosvitnesbyrd.

For det annet er det på tide at kirken tar dette ordet alvorlig, ved å løfte det ut av dets kontroversielle og negative sammenheng og gi det en positiv mening. Med *myte* forstås i det som følger, en historie om en sannhet, selv om historien ikke behøver å være sann i bokstavelig forstand. Ordet vil altså bli brukt helt «åpent»: i prinsippet *positivt* (bekreftende, meningsfylt), i annen omgang *negativt* (avsannende, uhistorisk). Med *myte* forstås med andre ord billedlig tale i konkret form, i form av bilder og historier.

Når ordet med tiden har fått en overveiende negativ klang – noe som så avgjort er en ulempe for moderne bibellesere – skyldes ikke dette i første omgang religionsvitenskapelige, bibelvitenskapelige eller dybdepsykologiske forskningsresultater, men det langt enklere faktum at vi ikke lenger er myteskapende på samme måte som de gamle var det. Myten var for dem en måte å tale om nåtiden på, derfor skriver de den billedlig, i symboler. Kjente eksempler fra den jødiske tradisjon er skapelsesmyten og endetidsmyten (eskatologien). Disse beskriver hverken fortid eller fremtid, men nåtiden. Det er i denne forstand berettiget å hevde at alle myter er sanne. Men alle myter fungerer ikke likt, og myten om Jesus skiller seg ut fra både skapelsesmyten og endetidsmyten.

Slik vi finner den i Det nye testamente, er myten om Jesus en symbolsk tolkning av en livshistorie. Symbolene er alle

jødiske og gammeltestamentlige. De er imidlertid brukt på en måte som har gitt denne livshistorien tidløs verdi. Derfor er det berettiget å kalle den myte. Men siden denne mytens bakgrunn og opphav er Jesu anstøtelige liv, er den annerledes enn andre myter, mer avgrenset i tid og rom. Det er kanskje av denne grunn at dens gjennomslagskraft har vært så stor i historien. Ikke desto mindre har den voldt atskillig hodebry for både kristne og ikke-kristne lesere.

I det følgende skal vi konsentrere oss om tre myter som tilsammen utgjør myten om Jesus: Jesu myte om Gudsriket – de første kristnes myte om Jesu gjenkomst – teologenes myte om Jesus. Men før vi gir oss i kast med oppgaven, kan det også være nyttig med noen ord om vårt forhold til Det nye testamente generelt.

Kirken har i snart to tusen år levd med Det nye testamente som Hellig Skrift. Dette er lang tid, og den har ført til at denne boksamlingen er blitt gammel, selv om vi fortsatt kaller den «ny». Skjønt vi kjenner tekstenes ordlyd, opplever vi ikke lenger deres umiddelbare mening slik førstegangsleserne gjorde. Alle bibelvitenskapens anstrengelser går følgelig ut på dette ene: Å gjenvinne førstegangsleserens opplevelse av tekstene, det vil si, deres opprinnelige mening. Skriften er ikke selvfortolkende – dessverre – dertil er den for gammel. Derfor denne boken.

Målet med foreliggende arbeide har ganske enkelt vært å popularisere noen resultater fra forskningsfronten. Boken er en direkte fortsettelse av *Teologene som skapte Det gamle testamente*, og i likhet med den forutsettes ingen spesielle kunnskaper, bare en interesse for Det nye testamentes tilblivelse og opprinnelige mening. I den forbindelse er det riktig å gjøre oppmerksom på bokens perspektiv alt fra starten av.

For kristne er Det nye testamente litteratur av en litt annen art enn annen kristen litteratur. Den er blitt normativ for kristentroen, en rettesnor – «kanon». Ved å *kanonisere* disse bøkene, har kirken skilt dem fra andre kristne bøker. Men det ville være en misforståelse å tro at bøkene det her dreier seg om, blir mindre bøker av denne grunn. På sett og vis forholder det seg omvendt. Det vi møter er, vil det vise seg, en helt bevisst skaperkraft og skaperakt fra de oldkirkelige teologenes side. At Skriften kalles *inspirert*, betyr

ikke at det er noe spesielt ved bøkenes tilblivelse. Det spesielle ligger i innholdet, trosvitnesbyrdet de gir.

Det nye testamente ble skrevet av teologer, slik tilfellet var for Det gamle testamentes vedkommende. Og det er teologene og deres teologi som er vårt tema. Vi er med andre ord på leting etter Skriftens menneskelige sider. For ved å konsentrere oss om ordene, blir det lettere å tilegne oss Ordet.

Guds ord til menneskene er imidlertid hverken skrift eller tale, men en historisk person – Jesus fra Nasaret. Det nye testamente handler følgelig om ham, for det viser oss en tro på Jesus – ikke bare en tro på Gud. Derfor kaller vi dette «testamente» *«nytt»*, fordi denne tro ikke var der i den jødiske arv, den vi kaller Det *gamle* testamente. Det er en tolkning av hans person vi her står overfor mer enn den historiske Jesus selv. Og fordi det er flere som skriver om ham, sitter vi ikke tilbake med én tolkning, men flere. Vi ser Jesus gjennom mange øyne, og kirken har derved kanonisert en mangfoldighet av tolkninger. Urkirken viser seg ved nærmere ettersyn å være pluralistisk i teologisk forstand. Systematiseringen av kristendommen kom senere.

Det er mot denne mangfoldigheten vi ønsker å vende oppmerksomheten, mot de forskjellige teologene og deres egenart, for å se hvorledes – og hvor forskjellig – de bygget myten om Jesus. Derved får vi god anledning til å iaktta hvordan teologien tjener kirken. For kirken har ikke kanonisert de enkelte forfatteres synspunkter i deres individuelle egenart. Den enkelte forfatters teologi er ikke identisk med det vi tillegger begrepene *«kanonisk»*, *«inspirert»* og *«bibelsk»*. Det er den helhet Det nye testamente utgjør – det samlede trosvitnesbyrd – som er blitt normativt, ikke alle detaljene. Studiet av teologene og deres teologier fører oss derfor bak ord som disse og viser oss hvordan det hele ble til. Vi står derfor fritt til å kommentere og kritisere de individuelle forfattere og deres synspunkter underveis.

Av praktiske grunner har det vært nødvendig å konsentrere seg om et begrenset antall forfattere, og det naturligste har da vært å velge de største og best kjente: Paulus og evangelistene. Derved er det mange som ikke får komme til orde, men målet har ikke vært å gi et komplett bilde av den teologiske utviklingen, kun et eksempelvis. Dateringen av

skriftene er den som etterhvert er blitt tradisjonell innen bibelvitenskapen, men som, med unntak av Paulus, ikke har annet å støtte seg til enn bøkenes indre vitnesbyrd.

En bok som denne vil alltid bære preg av å være et forsøk i teologisk arkeologi, fordi vi ikke har tilstrekkelig materiale til å besvare våre mange spørsmål med sikkerhet. Innen bibelvitenskapen gjelder det samme prinsipp som innen all vitenskap forøvrig: Resultatene er arbeidshypoteser – de gjelder inntil vi vet mer.

Det er forfatterens håp at de som ikke liker uttrykket *myten om Jesus* vil gjøre det etter å ha lest boken.

Jeg skylder mine ordensbrødre i Neuberggaten en varm takk. På forskjellig vis er det dem som har inspirert eller provosert boken frem.

St. Dominikus Kloster AAGE HAUKEN, O.P.
Pinsen 1983

INNLEDNING – En plass på kartet

Den som søker å forstå Det nye testamente, må først bli kjent med teologene som skapte dets forskjellige bøker, og for å forstå dem, må man kjenne den verden som var deres. Historiske omstendigheter og politiske faktorer griper dypt inn i Jesu liv såvel som de første kristnes, og krever derfor en omtale, om enn aldri så kortfattet.

Jødene levde gjennom hele det første kristne århundre under fremmed overherredømme. Den siste jødiske kongeslekten, hasmoneerne, var på 60-tallet f.Kr. blitt et redskap for de nye herskerne i Fororienten, romerne, men måtte på 40-tallet vike plassen for en ikke-jødisk kongeslekt, idumeerne. Den første og største av de idumeiske herskerne var Herodes den store, som var jødenes konge fra 40 – 4 f.Kr. Han var en vasallkonge i et romersk lydrike, med stor innenrikspolitisk frihet, men hadde ingen utenrikspolitisk makt. Hans tre sønner delte riket etter ham: Filip (i området nord-øst for Galilea, 4 f.Kr. – 34 e.Kr.), Antipas (i Galilea og Perea, 4 f.Kr. – 39 e.Kr.) og Arkelaos (i Judea, Samaria og Idumea, 4 f.Kr. – 6 e.Kr.). Filip og Antipas hadde titelen «tetrark» («fjerdingsfyrste»), mens Arkelaos var «etnark» (en slags storhertug). Hans styre var inkompetent og kortvarig, og romerne overtok hans etnarki allerede etter ti år. Judea (som fortsatt inkluderte Samaria og Idumea) ble nå en keiserlig provins, administrert av romerske prokuratorer. De var sivilembetsmenn fra lavadelen (ridderstanden). Denne ordningen varte til år 41. Da ble en idumeer på ny konge over hele Herodes' rike, Agrippa I, men han døde alt i 44. Fra da av administrerte romerne hele Palestina.

Idumeernes og romernes styre var i det store og hele vellykket. Men fra 44 av ble forholdene i landet mer nasjonalistiske, og tegn på utålmodighet med den politiske tilstanden ble hyppigere. Den tiltagende politiske uro resulterte i en folkereisning mot romerne i år 66, som først

ble knust i 70, da Jerusalem falt og dets tempel gikk opp i flammer. Deretter ble Palestina en ordinær romersk provins, styrt av senatorer, med en legion, den tiende, stasjonert i Jerusalem.

Årsakene til opprøret var mange og skyldtes ikke bare misnøye med fremmed styre. Den sosiale og økonomiske struktur i Palestina kan best beskrives som et «pyramidesamfunn», hvor det er få rike og mange fattige. Småbønder var den bærende enhet, og landet var overbefolket. I tillegg var jødene gjenstand for en dobbelt beskatning, siden de selv måtte finansiere den romerske administrasjonen. Derfor ble romernes styre i år 6 e.Kr. innledet med en folketelling.

Under romerne nøt jødene en uvanlig stor grad av selvstyre. Fra Pompeius til Augustus hadde romerske ledere gitt dem utallige privilegier som beskyttet deres religiøse egenart, og de ble på mange måter et unntakstilfelle blant de romerske provinsene. Vår hovedkilde til nytestamentlig tidshistorie, Josefus, viser at disse privilegier også gjaldt overalt i de jødiske koloniene, for det store flertall av jøder bodde utenfor Palestina, i «Diaspora» (ordet betyr «spredt omkring»).

Når jødene var et unntakstilfelle, hadde det naturligvis religiøse årsaker. Jødedommen var faktisk den eneste tillatte form for «ateisme» i romerriket, og jøder var fritatt for alle forpliktelser overfor statsreligionen. Som eksempel kan nevnes at de på grunn av sabbatsbudet var fritatt for enhver form for militærtjeneste. I templet ofret de *for* keiseren og Roma, ikke *til* dem.

Deres nasjonale enhetstegn var Det Høye Råd, Sanhedrin, som tradisjonelt hadde vært både en slags nasjonalforsamling og høyesterett, men som under idumeerne og romerne var blitt redusert til en rent religiøs rettsinstans, noe som likevel ikke rokket ved Sanhedrins anseelse og innflytelse i hele den jødiske verden.

Den største og samlende økonomiske faktor i det hele var templet i Jerusalem, som fungerte som nasjonalbank, statsarkiv, gjeldsarkiv, osv. Templet var hjertet i jødenes økonomiske og politiske liv, den største maktfaktor i Palestina.

Kulturelt sett er det viktig å notere seg at Palestina i hele

den gresk-romerske perioden utgjorde en blandingskultur, bestående av fororientalske og europeiske elementer, jødiske og hellenistiske. De høyere lag av samfunnet var svært påvirket av hellenistisk kultur, og gresk var offisielt regjeringsspråk.

Her finner vi kanskje en årsak til folkereisningen i 66-70. I Diaspora var naturlig nok spenningen mellom de to kulturformene mindre, og jødene hadde på mange måter tilpasset seg den hedenske tradisjon. Til gjengjeld nøt deres etiske monoteisme høy anseelse blant hedningene, særlig i den velstående og utdannede klasse.

Jødenes teologiske liv på nytestamentlig tid var like intenst og mangfoldig som det politiske. Felles for dem alle var den arv vi kjenner som gammeltestamentlig og som nå hadde fått en boklig form, i form av Hellig Skrift, bibel. Men dette gjorde ikke jødedommen til en bokreligion i denne omgang. Hjertet i nasjonens religiøse liv var templet med dets detaljerte offer- og gavesystem. Det ble styrt av et høyere presteskap, saddukeerne, men for det meste betjent av et lavere presteskap. Øverstepresten var nasjonens åndelige «far», men embetet ble brukt og utnyttet både under idumeerne og romerne. Den annen pilar i det religiøse liv var synagogen, en legmannsinstitusjon som konsentrerte seg om Skrift og undervisning.

Det interessante ved jødenes teologiske liv på denne tid er at arven fra fedrene i deres øyne var mangetydig, som beskrevet i *Teologene som skapte Det gamle testamente*. Resultatet var blitt en mangfoldig tolkning av jahvismen, slik vi finner det i de teologiske skolene som eksisterte før år 70. De best kjente av disse bør omtales, om enn i all korthet, fordi de dukker opp i den nytestamentlige sammenheng. De grupperinger det her dreier seg om, utgjør numerisk sett et sterkt mindretall, men deres innflytelse er stor.

Saddukeerne var teologisk sett de mest konservative. De er ofte blitt kalt «høykirkelige» og «fundamentalisten» av den grunn at de levde etter prinsippet «Skriften alene» og hadde ansvaret for at tempelkulten fungerte. Økonomisk sett utgjorde de en markert overklasse og bodde i Jerusalems praktfulle vestkant, Øvrebyen. Politisk sett var de liberale, dette for å kunne samarbeide med idumeerne og romerne. Deres program innebar altså en spenning – mellom det

teologisk konservative og det politisk liberale – som førte til at deres rolle i jødenes liv ble utspilt under krigen. Vi møter dem i forbindelse med prosessen mot Jesus fra Nasaret og noen av de første kristne, hvor de gjør kraftig motstand mot den nye bevegelsen. For saddukeerne var lite interessert i nye og profetiske idéer.

Fariseerne var saddukeernes motpol på mange vis, og kan best beskrives som «lavkirkelige» og teologisk «progressive». Deres økonomiske forankring var beskjednere og deres politiske holdning mindre pro-romersk. Betegnelsen «progressiv» har de fortjent ved sin teologiske skaperkraft, som bestod i å utvide Lovens krav i tid og rom. Dette gjorde de ved å utvide renhets- og hellighetsforskriftene til å gjelde hverdag, arbeid, hjem og familie – altså ikke bare høytid, kult og tempel – og gav derved hele livet et intenst religiøst preg. For å få dette til å fungere, siden de på denne måten hadde gått langt ut over det som Skriften hadde forutsatt, skapte de en muntlig lov, som de kalte «et vern om Loven», i tillegg til den skrevne (den ble senere kodifisert i samlingen *Misjnah*, ca. 200 e.Kr., og kommentert i *Talmud*). Fariseerne var legfolk som organiserte seg i små vennekretser. Josefus sier at de kun talte 6000 medlemmer, men de var høyt ansett i det brede lag av folket for sin fromhet. De var særlig å finne i det sydlige Palestina, og i det første kristne århundre lyktes det dem ikke å få skikkelig fotfeste i Galilea, som var et kulturelt og religiøst blandingsområde, tvangsomvendt til jødedommen omkring år 100 f.Kr.

Ved å konsentrere seg om Skriften heller enn templet, ble de opplagte kandidater til å overta det religiøse lederskapet etter katastrofen i 70. Da samlet jødene sine teologiske krefter på ny ved at fariseerne grunnla et akademi i Jamnia. Fra da av kalles de rabbinere.

En tredje gruppe som Josefus behandler, men som vi ikke møter i Det nye testamente, var essenerne. Inntil funnene ved Dødehavet var de praktisk talt ukjente. I dag fremtrer de med klarere konturer, men funnene har ikke kastet særlig nytt lys over Jesu liv eller kristendommens tilblivelse.

De tre fraksjonene vi hittil har omtalt, kan alle beskrives som uttrykk for *reflekterende* religiøsitet. De er en slags teologiske skoler, dvs. ulike tolkninger av jahvismen. Det er

uriktig å kalle dem sekter, fordi kun den del av essenerne som hadde slått seg ned ved Dødehavet, passer til en slik beskrivelse. Jødenes teologiske hobbier kom egentlig i annen rekke, og det var langt mer som forenet enn atskilte dem. Felles for alle var Loven, templet og synagogen, uansett hvor de måtte velge å legge hovedtrykket. For jødene var mer opptatt av rett praksis enn av rett tro.

På den annen side kan vi iaktta typisk folkelige, *populære* religiøse bevegelser i samme periode. Mest typisk av dem er to diametralt motsatte religiøse holdninger til den historiske virkelighet, den *apokalyptiske* («apokalyptisk» betyr «åpenbart», «avslørt» og kan oftest oversettes med «endetidstro») og den *revolusjonære*. Begge er på mange måter både tverrpolitiske og tverrteologiske, fordi de konsentrerer seg om en litt annen problematikk enn de teologiske skolene gjorde, en som for mannen i gaten var mer aktuell.

Apokalyptikerne var preget av politisk passivitet og teologisk høyspenning på samme tid. De fortvilte over de politiske og religiøse forholdene, men var selv for maktesløse å regne i denne sammenhengen, og ventet en løsning på Israels dilemma *utenfra* historien, på overnaturlig vis. Deres teologi er derfor krisepreget og pessimistisk. Fra Daniels bok (ca. 165 f.Kr.) til Fjerde Esrabok (ca. 100 e.Kr.) finner vi en rik litteratur som skriver seg fra denne teologiske retningen. Den vitner om et håp om verdens snarlige undergang, en total omsnuing av de rådende verdier og strukturer, Gudsrikets komme, dommedag, osv. Den eneste løsningen de ser, er at himmelen skal invadere jorden. Apokalyptikken er derfor ofte blitt beskrevet som en drøm om hvordan de undertrykte blir undertrykkere. Vi møter bevegelsen (dersom dette er en korrekt beskrivelse) i Det nye testamente, både blant jøder og kristne, for den viste seg å være en utmerket grobunn for fornyelse av Israels tro under omstendigheter som ellers kunne virke håpløse. Apokalyptikken forsvant fra jødedommen etter at rabbinerne ble deres offisielle talsmenn, men har levd videre innen den kristne kirke, like til denne dag.

En mer jordnær og politisk aktiv holdning til situasjonen i Palestina i det første århundre er den *revolusjonære* tendens vi finner fra romernes maktovertagelse av, og som utløste krigen i 66. Her dreier det seg også om en folkelig politisk

og religiøs tendens, selv om Josefus gjør den til et teologisk parti, under navnet «selotene». De revolusjonære var en direkte motpol til de maktesløse, apokalyptikerne, og tok saken i sine egne hender, som makkabeerne hadde gjort under grekernes religiøse tyranni. Opprørerne stod også for et Gudsrike på jorden, men *innenfor, innenfra* og *gjennom* historien, ikke på dens bekostning. De ønsket å rense Israel for alt fremmed, det være seg det nye presteveldet, sadduke-erne, eller romerne. Opprøret vitner klart om den ubalanse og forfordeling av godene som hersket i Palestina på ny-testamentlig tid. Kanskje er det riktigere å kalle dem «radikalere» enn «revolusjonære», siden de ønsket å rense og rydde opp mer enn å ødelegge og rive ned.

Kristendommen oppstod med andre ord i en kontrast-fylt tid og de omtalte historiske faktorene har preget teologien hos jøder såvel som kristne. Teologi og historie er uløselig sammenknyttet, for den jødekristne tradisjon er et budskap *om* menneskenes liv og historie, altså dens mening, rettet *til* historien.

Det enkeltindivid fra denne perioden som utvilsomt har hatt størst betydning for ettertiden, er Jesus fra Nasaret. For han var den direkte årsak til at senjødedommen ble verdensreligion, men med et sett nye og oppsiktsvekkende fortegn.

1. JESUS FRA NASARET OG MYTEN OM GUDSRIKET

Dette er begynnelsen til evangeliet om Jesus Kristus, Guds Sønn. Mark 1,1
«Er ikke dette Josefs sønn?» spurte de. Luk 4,22

Jesus fra Nasaret er både en typisk og en utypisk repre-sentant for jødedommen. Han gir oss en ypperlig anled-ning til å bevege oss et steg innover i folket, og oppleve dets mangfoldige liv sett i relasjon til denne ene skikkelsen og de mange kontrastene som omgir ham. Siden vi ikke primært er på leting etter den historiske Jesus, men teologene som skrev om ham, er det berettiget å tegne et portrett av ham før vi gir oss i kast med evangeliene. For myten om Jesus er ikke mytisk i en rent indre eller psykologisk forstand. Kristendommen, slik vi møter den hos de første kristne, fremtrer ikke som en idé eller et ideal, men som et resultat av historisk virkelighet, og den Jesus de forkynner som Guds Sønn, som noe mer enn bare et menneske, er ikke en arketyp eller et symbol, men en historisk person. Myten om Jesus er historisk forankret.

Å hevde at Jesus fra Nasaret er den jøden vi kjenner best fra dette tidsrommet, er samtidig å stille et av de aller vanskeligste historiske spørsmål. Spørsmålet «Hvem er den historiske Jesus?» er særlig vanskelig å besvare fordi evangelistene ikke er opptatt av det på samme måte som vi. De forteller oss *hvem* han var, sett gjennom spørsmålet om *hva* han var. De fremstiller ham teologisk, ikke historisk. Evangelienes Jesus er blitt kalt et teologisk glansbilde fordi det viser oss hva Jesus *er*, nemlig den oppstandne Herre – troens Kristus – mer enn hvem han *var*, altså historiens Jesus. Kort sagt: Hvem han var, uttrykker de i lys av troen på hva han er. De to utelukker ikke hverandre, men syns-vinkelen er forskjellig i disse problemstillingene. Den teologiske tolkning av mennesket Jesus er imidlertid så gjennomført at hans historiske person er vanskelig å gjen-finne. Slik arter problemet seg i et nøtteskall. To andre faktorer kompliserer saken ytterligere.

For det første er evangelistene kristne av annen gene-

rasjon (se kap. 2). De er ikke øyenvitner, og det teologiske vitnesbyrd de gir, har de mottatt fra kirken. Følgelig finner vi lag på lag av gammelt materiale som er vanskelig å skille ad. For det annet er det ikke ett portrett de gir oss, men hvert sitt, fire i tallet. Dette gjør veien tilbake til den historiske Jesus både tung og kronglete. Men fordi tolkningen av ham som Guds Sønn har sine røtter i hans jordiske liv, og ikke bare i den nye situasjon som oppstod etter oppstandelsen, er oppgaven ikke umulig. Evangeliene rommer tilstrekkelig historisk materiale til å kunne si *noe* om hvem han var, selv om dette materiale langt fra dekker så mye som man kunne ønske eller tidligere antok. Evangeliene er ikke biografier, men forkynnelse, undervisning, prekener, katekese og liturgi.

Den som spør etter historiens Jesus, hevder nødvendigheten av å avkle ham alle insignier og frata ham alle æresbevisninger i et forsøk på å gjenkjenne mennesket i ham – for siden bedre å kunne forstå hva ord som «Messias», «Menneskesønnen», «Guds Sønn», osv. innebærer. I så henseende er spørsmålet av nyere dato, og vitner om en moderne type bevissthet som kun kan føre sine røtter noen få hundre år tilbake, til opplysningstiden og rasjonalismen. Interessen for *hvem* Jesus var (i historisk forstand), utelukker ikke troen på *hva* han var (i teologisk forstand), og den er slett ikke et tegn på troens forfall i moderne tid, selv om den klart vitner om et nytt tankeklima. Tvert imot er det kirkens egne menn som har levert de viktigste bidrag til Jesus-forskningen. Men den som begir seg i kast med spørsmålet, må være forberedt på å møte overraskelser. Jesus var ikke kristen, han var jøde og et barn av sin tid, men ikke mer bundet av arv og miljø enn at hans måte å være jøde på gav opptakten til noe nytt som med tiden kom til å bryte med det gamle.

Å skrive om den historiske Jesus på en måte som gir inntrykk av at det hersker bred enighet blant forskerne om hvem han var, ville være å føre leserne bak lyset. På den ene siden står skeptikerne som fastholder at det ikke lenger er mulig å gå bak kildene og der gjenoppdage historiens Jesus. Han tilhører det første århundre og lar seg ikke mane frem igjen. På den andre siden står optimistene som forsvarer mulighetene av å kunne tegne et Jesus-portrett. Ifølge dem

gis det metoder som kan utsortere og skille ad de forskjellige lag av informasjon i evangeliene. Denne motsetningen blant de lærde må ikke forstås dithen at skeptikerne har avskrevet ham, selv om de som forskere ikke tør skrive stort om ham. Tvert imot: Deres tro på Jesu historiske betydning er like stor som «optimistenes». I de sistnevntes leir hersker det derimot enighet om at evangeliene inneholder historisk materiale som det lar seg gjøre å fravriste dem, men denne enigheten går ikke alltid så langt som til å gjelde nøyaktig hva materialet består i. Dessuten spiller konfesjonelle, trosmessige hensyn en viss rolle. Jødiske forskere har stadig forsøkt å gjøre Jesus til en typisk jøde og ser ham derfor som en proto-rabbiner, revolusjonær Messias-pretendent, mirakeldoktor, frustrert apokalyptiker osv. Det viktigste ved denne siden av Jesus-forskningen er at jødene på ny anerkjenner Jesus som en av sine egne. Dette gjør de imidlertid så grundig at den kristne tro og den kristne kirke står tilbake som et uforklarlig historisk mysterium. Kristne forskere varierer også i å finne en nøkkel til gåten i de foreliggende tekster. Katolikker har tradisjonelt sett ham som oppfyllelsen av Det gamle testamentes løfter og profetier, mens protestantene har fremhevet hans karakter som legmann i opposisjon til de bestående religiøse institusjoner. Nyere og friere bevegelser som hippier og studentopprørere nøler heller ikke med å ta galileeren til inntekt for sin sak. Humanister og moralister ser i ham en lærer og vismann, mer enn en martyr og helgen.

Hele den moderne interessen for historiens Jesus illustrerer med all mulig tydelighet at vi alle har en tendens til å se Jesus gjennom våre egne øyne, i vårt eget bilde. Øyet som ser, er som bekjent en skapende faktor, ikke bare hos evangelistene, men også hos historikerne. Å nå frem til objektivitet er vanskelig, fordi praktisk talt alle som skriver om Jesus fra Nasaret har bruk for ham på en eller annen måte, enten man er for ham eller mot ham. I det følgende har vi søkt å fremheve det som virker mest sannsynlig, uten å renonsere på kravet om objektivitet til fordel for det som måtte være ønskelig. Historiens Jesus er, som alle andre historiske skikkelser, full av overraskelser for dem som våger å begi seg på leting etter ham.

Det første vi med noenlunde sikkerhet kan si vi vet om Jesu liv er at han ble døpt av Johannes i Jordan. Evangeliet om at Jesus er Kristus (Messias), slik vi finner det hos våre fire evangelister, begynner med denne Johannes. Hva de samme kildene forteller om Jesu fødsel og barndom, skal omtales i en sammenheng hvor de hører bedre hjemme. Døperen finner vi i Det nye testamente som en integrert del av det kristne budskap på en måte som antyder at møtet med Johannes var et vendepunkt i Jesu liv. For straks etter dåpen ser vi at Jesus trekker seg tilbake i ensomhet og stillhet for å tilegne seg det som er skjedd med ham. Deretter tar hans liv en ny vending. Men nettopp fordi Johannes var en viktig faktor i Jesu liv, er også han blitt tolket av våre teologer, teologisert. Igjen står vi overfor det forhold at historie, i en før-vitenskapelig kultur, ikke er et spørsmål om å avdekke ting og forhold *i seg selv*, men *for oss*, dvs. gjøre dem samtidige, «modernisere» dem. De gamle interesserer seg ikke for fakta på vår måte, men for relevans.

Å gjenfinne den historiske Johannes er nesten like vanskelig som i tilfellet Jesus selv. En god pekepinn er imidlertid gitt i tilnavnet *«døperen»*.

> Det var i det femtende år av keiser Tiberius' regjering; Pontius Pilatus var på den tiden landshøvding i Judea, Herodes var landsfyrste over Galilea, hans bror Filip over Iturea og Trakonitis, Lysanias over Abilene, og Annas og Kaifas var øversteprester. Da kom Guds ord til Johannes, Sakarjas sønn, ute i ødemarken. Og han drog rundt i hele landet omkring Jordan og forkynte at folk skulle vende om og bli døpt for å få tilgivelse for sine synder. (Luk 3,1-3)

Johannes begynte altså sitt virke i Jordandalens subtropiske klima, omkring år 27-28. Han må ha beveget seg en del omkring, for det fjerde evangelium nevner at han oppholdt seg øst for Jordan i Betania, i Antipas' fyrstedømme, og at han senere også virket i Samaria (Joh 3,23), noe som var usedvanlig for en jøde. Det samme evangelium forteller dessuten at han var omgitt av disipler.

> På den tid stod døperen Johannes frem i Judeas ødemark og forkynte: «Vend om, for himmelriket er nær». (Matt 3,1)

De tre første evangelistene (synoptikerne) er enstemmige i sin gjengivelse av Johannes' forkynnelse: Han taler et endetidsspråk. Guds rike står for døren.

> Øksen ligger allerede ved roten av trærne; hvert tre som ikke bærer god frukt, blir hugd ned og kastet på ilden. (Matt 3,10)

Innhøsting, ild og dom er endetidstegn i senjødisk teologisk språkbruk. Så nær er denne endetiden at Johannes tolker sin egen gjerning som en siste advarsel til Israel, en siste sjanse til omvendelse, for å unngå dommen. Han sier hverken hvordan dette Gudsriket skal være eller måten det skal komme på, og han hevder aldri at Gudsriket begynner med ham selv, men konsentrerer seg om å kalle Israel til å vende om til Herren. På denne måten står han nærmere de klassiske profetene enn sin samtids eksperter i endetidsteologi, apokalyptikerne. Han peker også hen mot den dommer som skal komme (Matt 3,11-12) og som skal døpe i Ånd og ild, det være seg Elia (sml. Mal 3,1) eller «Menneskesønnen» (Dan 7,11). Med sin ekstreme livsform understreker han budskapet ytterligere, for ørkenen peker tilbake til en av de mest sentrale innsikter i arven fra fedrene (sml. Jes 40,3; Esek 36,24). Selv om han kritiserer fariseerne og saddukeerne (Matt 3,10) og derved får et slags tempelkritisk preg, står han «de maktesløse» nærmere enn «de revolusjonære». Det er den alminnelige jøde som søker til Døperen, ikke teologene, for hans gjerning innebærer det syn at hele det religiøse apparat i tiden ikke formådde å omvende folket til Gud.

Dåpen var for Johannes et tegn på omvendelse, og derfor nødvendig for dem som ville unngå å bli dømt på dommens dag. Den var en nødvendig forberedelse til Gudsriket. Å døpe og la seg døpe i en slik forstand var noe nytt i jødedommen, forsåvidt som den var en engangsforeteelse. Renselsesseremonier var alminnelige nok, særlig hos essenerne ved Qumran, litt lenger syd langs Dødehavet. Dersom Johannes har hatt kontakt med dem, har han i alle fall brutt med deres eksklusivitet og gitt alle jøder muligheten til å bli del av de siste dagers Israel, Guds eskatologiske folk.

Antipas lot Døperen fengsle og henrette (Mark 1,14; 6,14-21; Matt 4,12; 14,1-12; Luk 3,19; 9,7-9). Evangelistene for-

teller at dette utelukkende skyldtes moralsk kritikk av Antipas selv, mens Josefus sier at denne fyrsten fryktet hans popularitet med dens mulige revolusjonære implikasjoner, og derfor valgte å kvitte seg med ham. En forklaring er kanskje å finne i en kombinasjon av begge årsaker, selv om fortellingen om hvordan hans død fant sted sikkert er legendarisk (Mark 6,17-29). Johannes' skjebne var et forvarsel om hvilke farer Jesus selv skulle befinne seg i vis à vis Antipas og lederne i Jerusalem, og da han fikk høre om det som var skjedd, forlot han Galilea og trakk seg over til Filips tetrarki.

Johannes er viktig for de nytestamentlige teologene, ikke bare fordi han gir oss et verdifullt gløtt av det religiøse liv på Jesu tid, men fordi han var viktig for Jesus selv. Når de lar Johannes utpeke Jesus som den som skal komme ved endetiden (som hos Markus og Matteus), eller som «Guds lam» (som hos Johannes), er dette trolig en tolkning av Døperens rolle slik den fortonet seg en tid etter Jesu oppstandelse. I evangeliene hører vi ekko av gamle historiske tradisjoner når Johannes sender disipler til Jesus for å spørre om hvem han var, prøve ham, om en vil (Matt 11,2; Luk 7,18). Han var altså langt fra sikker i sin tro på galileerens teologiske identitet. Flere mulige roller forelå i et endetidsperspektiv: Moses, Elia, Messias. Jesus er derimot utvetydig i sin vurdering av Johannes. Han satte ham meget høyt, og svarte, en gang han ble spurt, at «blant dem som er født av kvinner, er ingen større enn Johannes» (Luk 7,28).

Å tolke Jesu dåp er, ytre sett, enkelt nok: Døperens budskap og person må ha talt til ham på en meget direkte måte. Hva dette betød for Jesu selvbevissthet, er det meget vanskelig å uttale seg om. Som alle andre unge menn har han i årene mellom 20 og 30 søkt sin identitet og sitt kall. Mye kan derfor tyde på at Johannes har fungert som en katalysator, en utløsende faktor i Jesu liv. Han har bragt frem i dagen og til full bevissthet noe som hadde vært der hele tiden. Når teologene senere skulle uttrykke dette mysteriet ut fra deres jødiske tradisjoner, gjorde de det ved å beskrive dåpen som det øyeblikk da Jesus mottok Guds Ånd og en direkte messiansk bevissthet. Dette var øyeblikket da de siste tider tok til og det glade budskap så dagens lys.

Når evangelistene begynner med Johannes, er det ikke bare av historiske, men også av teologiske grunner. Deres valg av historisk materiale er alltid teologisk begrunnet, og i tilfellet Johannes er det ikke vanskelig å skjønne hvorfor. Blant folket ble Døperen regnet for å være en martyr for sin sak, og disiplene førte hans sak videre etter hans død. Religionshistorikere har hevdet at dagens mandeere i Iran, om enn indirekte, er etterkommere av denne bevegelsen, som la hovedvekten på faste og dåp. Vi hører om dem senere i Det nye testamente, f.eks. i Apg 19,3. For den unge kirke må det ha vært en irriterende utfordring, all den tid Johannes' tilhengere trolig hevdet at det var Døperen som skulle komme igjen som Messias. Antipas synes også å ha vært inne på denne tanken da han fikk høre om Jesu gjerninger (Matt 14,1-2). De første kristne teologene måtte derfor ta opp problemet både fordi det var del av tradisjonen om Jesus og fordi det angikk deres egen kirkesituasjon. Det enkle faktum at Jesus hadde latt seg døpe av Johannes, var anstøtelig i de kristnes øyne. Han måtte av nødvendighet teologiseres. Derfor ble han del av myten om Jesus.

Evangelistene står imidlertid langt fra samlet i sitt syn på Døperens rolle i frelseshistorien. Markus og Matteus tolker ham som begynnelsen på det nye, Gudsrikets komme (Matt 11,11-14), mens Lukas ser ham som slutten på det gamle, den siste av profetene, som ikke forkynner Gudsriket, men bereder veien for det (3,7-17; 16,16). Johannes fjerner endetidsaspektet og gjør Døperens virke til et rent vitnesbyrd om Jesu guddommelige identitet (1,19-34). Alle ser de ham som en overgangsfigur, derfor er den minste i Guds rike større enn han. Kirkens teologer har bruk for Johannes samtidig som de polemiserer mot hans tilhengere. Dette gjør de ved å sette ham på hans rette plass – dvs. i relasjon til den oppstandne Jesus. Lukas går lengst i retning av å harmonisere og glatte over konflikten (her er Jesus og Johannes fettere, og Døperens foreldre anerkjenner Jesus som den kommende frelser allerede før han er født, kap. 1-2), mens Johannes går lengst i retning av polemikk (her tar Jesus sine første disipler fra Døperens krets; disse overtar så Døperens rolle ved selv å døpe: 1,29; 35-39; 3,22-23; 4,2).

Teologene løste konflikten ved å påpeke at Johannes ikke

var Messias, eller skulle komme igjen som Messias, men at han var forløperen for Messias, profeten Elija. Derfor åpner Markusevangeliet med å ikle Johannes trekk fra Skriftens beskrivelse av profeten:

> Hos profeten Jesaja står det skrevet:
>
> Se, jeg sender min budbærer foran deg,
> han skal rydde veien for deg.
> En røst roper i ødemarken:
> Rydd vei for Herren,
> gjør hans stier rette! (Mark 1,2-3)
>
> Johannes gikk kledd i en kappe av kamelhår og hadde et lærbelte om livet, og maten hans var gresshopper og vill honning. (Mark 1,6; sml. 2 Kong 1,7-8; Mal 3,1)

Mer var det ikke nødvendig å si. Leseren visste straks hvem Johannes egentlig var, og at den neste som dukket opp i dramaet måtte være Israels Messias – Jesus fra Nasaret. Johannes er riktignok den som kommer i den ellevte timen, men Jesus er den som kommer i den tolvte. Den avgjørende forskjellen mellom de to er liten, og på samme tid stor. Enkelt og subtilt fungerer evangelistenes teologiske tegnspråk. På grunn av slike faktorer er det problematisk å avgjøre hvordan Johannes oppfattet seg selv. Teologenes skaperkraft har for bestandig umuliggjort sikre svar på slike spørsmål. De kommenterte Skriften, Det gamle testamente, ved å bruke den «forbilledlig» («typologisk») og lar gamle ord forespeile nyere tiders realiteter. Følgelig blir teologi og historie vanskelig å adskille for den moderne leser.

Når Johannes Døperen i utgangspunktet er blitt viet så pass stor oppmerksomhet, er det fordi han representerer den første overraskelsen i Jesu liv. Hele episoden viser oss Jesus i hans samtid, som barn av sin tid. På en stillferdig måte innebærer Jesu dåp at han hverken er allvitende eller ufeilbarlig, og slett ingen talsmann for tidløse, åndelige idéer. Han fremtrer som del av sin jødiske sammenheng. Når evangeliet begynner med denne Johannes, lærer vi dessuten at bakgrunnen for Jesu offentlige virke ikke er de første og ukjente tredve årene av hans liv, men møtet med Døperen. Med dette står evangelistene på fast grunn, historisk som teologisk.

Neste etappe er imidlertid like uventet. Han blir ikke del av Johannes' bevegelse. Heller ikke vender han tilbake til sitt tidligere liv hos familien i Nasaret. På en personlig og original måte kombinerer han begge ved å ta utgangspunktet i Johannes' budskap, men utvikler det langt videre – ved å rette oppmerksomheten mot nye sider av den eskatologiske tro, bort fra dommen og endetiden og henimot Gudsriket selv, dets nærvær og vesen.

Etter at Johannes var kastet i fengsel, setter han kursen nordover igjen, til Galilea, hjemlige strøk hvor Døperen ikke hadde virket.

Galilea

Når Jesus vender tilbake til Galilea etter møtet med Døperen, er det til en ny form for tilværelse. Fra nå av er han en vandrende predikant som straks tiltrekker seg stor oppmerksomhet for de mange tegn og under som ledsager hans forkynnelse. Før vi vender oppmerksomheten mot denne, er det på sin plass med noen få ord om jødenes verden i nord.

Galilea var det mest fruktbare området i Palestina. Josefus forteller at det var 100% oppdyrket og at jordbruk var den alminnelige form for næringsliv. Det var de få som eide jorden. Den ble forpaktet til de mange småbønder som bodde i landsbyene, og disse var spredt over hele distriktet (204 i tallet ifølge Josefus). Avgiftene var trolig så høye som 30 – 50%. Galilea var forøvrig overbefolket, dagarbeidere og arbeidsløse var tallrike. Fattige og tiggere var også alminnelige og den tradisjonelle understøttelsen av disse dekket bare enker ifølge Moseloven (3 Mos 19,9; 5 Mos 14,19-22), de andre var avhengige av privat omsorg. Et særpreg for Galilea var fiskeindustrien ved Gennesaretsjøen og det livlige handelssamkvem med Judea som dette medførte.

Kulturelt sett var Galilea et blandet område som var blitt annektert og tvangsomvendt til jødedommen omkring år 104-103 f.Kr., under kong Aristobulos I. Befolkningen var på Jesu tid delt mellom jøder, grekere og syrere, og

uttrykket «hedningenes Galilea» (Jes 9,1; Matt 4,15) ble på ny anvendt om distriktet. Viktige handelsruter løp gjennom landet på kryss og tvers, og det var god grunn til å anta at man talte flere språk, dvs. at gresk var kjent. På grunn av slike og lignende forhold ble galileerne sett på med forakt av judeerne, og rabbinerne omtalte dem som «gudsord fra landet». Det var da heller ikke mange lovlærde i denne delen av landet, de holdt seg stort sett i syd. Siden Galilea var et politisk urosenter i hele den nytestamentlige perioden, ble «galileer» og «opprører» ofte brukt synonymt. I det hele tatt er situasjonen i nord broget og variert, og Antipas måtte styre med fast hånd for å holde det hele sammen. Dette er noen få hovedtrekk ved den scenen som danner bakgrunnen for Jesu første offentlige virke.

Dåpen i Jordan hadde ført Jesus til en slags «retrett» ut i Jordandalens ørkenstrøk, men dette ble ikke en varig livsform. Vi finner ham straks tilbake i dagliglivet, på de steder hvor mennesker møttes.

I Galilea er det ikke de styrende, de rike eller eventuelle tilhengere av de teologiske skolene han oppsøker, men den alminnelige jøde, småbrukere og fiskere, dessuten de fattige og utstøtte. Han går utenom de store byene som Tiberias og Sepphoris og unngår helt kontakt med de mange «europeiske» byene som omgav Galilea (Dekapolis). Tyngdepunktet for hans virke er ikke lenger de hjemlige fjellbygdene omkring Nasaret, men de mange landsbyene rundt sjøen.

Hva var Jesu budskap til sine landsmenn? Hva gikk hans forkynnelse ut på? Hvorledes tolket han sin gjerning? Hva eller hvem peker hans gjerninger hen på?

Å besvare slike spørsmål er ikke helt enkelt. Teologene som skrev om Jesus, har neddempet hans opprinnelige forkynnelse. Med tiden ble hans forkynnelse svekket til fordel for evangelistenes eget budskap, og de få ekko vi hører av hans røst bærer preg av teologenes anskuelser. Dette skjer ikke av tilfeldige grunner: Jesu forkynnelse av Guds virkelighet ble snart til kirkens forkynnelse av Jesu virkelighet, som et resultat av oppstandelsen og den tro en slik begivenhet førte til.

Et hendig utgangspunkt for den som søker etter Jesu lære, er et sitat fra Markusevangeliet. Her er ikke avstanden

til den historiske Jesus blitt så stor at kirken har forvandlet alt han sa, selv om den nok har satt sitt preg på gjengivelsen. Ettersom man leser denne evangelisten, oppdager man hurtig det annet store overraskelsesmoment i Jesu liv: Han taler også et utpreget endetidsspråk.

> Etter at Johannes var kastet i fengsel, kom Jesus til Galilea og forkynte Guds evangelium og sa: Tiden er kommet, Guds rike er nær. Vend om og tro på evangeliet.» (Mark 1,14-15)

Disse versene er godt egnet for å nærme seg Jesu budskap. Ordene om «evangeliet» («det glade budskap») er etter all sannsynlighet lagt Jesus i munnen av forfatteren. Tilbake står derfor det markante utsagn «Tiden er kommet, Guds rike er nær». Bibelforskningen har i dette utsagnet funnet kjernen i Jesu budskap: Han forkynner at Guds rike er nær. Derved setter han seg i en sammenheng som minner om endetidsprofetenes og Døperens. Men vers 15 byr likevel på vanskeligheter. Betyr det at det lovede og etterlengtede Gudsriket *er* nær, eller at det er *nær*? Dreier Jesu tale seg om «himmel *på* jord» eller «himmel *til* jord»? Uenigheten har vært stor blant forskerne om hvorvidt Jesus er endetidsprofet, apokalyptiker, eller om han tvert om beskriver nåtiden på en sensasjonell måte. Representerer han kanskje en kombinasjon av begge synspunkter?

Jesu budskap til galileerne var utvilsomt en forkynnelse av Gudsriket: at Gud tar verden i besittelse som dens rettmessige hersker. «Guds rike» betyr «Guds herredømme» og har ikke primært territoriale overtoner. Det er Guds *direkte* styre det her dreier seg om (sml. Esek 34, Jer 31,31-40), et styre som ikke avhenger av mellommenn, det være seg konge eller prest – begge hadde sviktet i Jesu øyne. Jesus uttrykker, i et gammelt jødisk og monarkisk språk, at Guds vilje med verden og menneskene er i ferd med å bli den eneste. Tanken om Gudsriket innebærer at Gud som hersker vil ta vare på menneskene, frigjøre dem, gjøre dem til sine venner. Men enten man liker det eller ikke: Tanken om Gudsriket innebærer også bildet av Gud som dommer, den som setter to streker ved endetidens sluttoppgjør. Jesu forkynnelse har alvorlige og strenge undertoner. Her er Jesus arvtager til tradisjonelt jødisk tankegods.

Noen ganger ser han bare fremover (f.eks. Mark 9,1; 14,62; Matt 8,21; Luk 11,2; 12,8), andre ganger ser han Gudsriket i sin samtid (f.eks. Matt 4,17,23; 9,35; Luk 11,20; 17,20). Lar det seg gjøre å forene slike ytterliggående synspunkter? Ut fra jødisk tankegang er det ikke så umulig som det kan synes.

Fremtid og nåtid er intimt knyttet sammen i bibelsk perspektiv. En fremtid av den revolusjonerende art som Jesus forkynner, kaster allerede sine skygger – eller lysstråler – over nåtiden. Jesu tro og liv er helt preget av at Gudsriket allerede er en realitet som er begynt å komme til verden. Han foregriper ganske enkelt begivenhetenes gang – han ser at fremtiden er i ferd med å bli nåtid, at Gud er i ferd med å forvandle verden. Dette er for Jesus «allerede» en realitet, men «ennå ikke» den eneste realitet i verden. Det vil den imidlertid snart bli. Han ser fremover – men ikke langt.

> «Slik er det med Guds rike: En mann har sådd korn i jorden. Han sover og står opp, det blir natt og det blir dag, og kornet spirer og vokser opp; hvordan det går til, vet han ikke. Av seg selv gir jorden grøde: først strå, så aks og til sist modent korn i akset. Så snart grøden er moden, svinger han sigden; for høsten er kommet.» (Mark 4,26-29)

> «Hva skal vi sammenligne Guds rike med? Hvilken lignelse skal vi bruke? Det er som sennepsfrøet. Når det legges i jorden, er det mindre enn noe annet frø i verden, men når det er sådd, vokser det opp og blir større enn alle andre hagevekster og får så store grener at fuglene under himmelen kan bygge rede i skyggen mellom dem.» (Mark 4,30-32)

> «Himmelriket kan lignes med en surdeig som en kvinne la inn i tre mål mel, så det hele til slutt var gjennomsyret.» (Matt 13,33)

Så mysteriøst er Gudsrikets komme – og på samme tid er det like sikkert at det vil komme. Det er noe som skjer, noe menneskene vil få del i – ikke noe vi skaper eller gjør selv. Fortiden er helt i Guds hender – fordi den er forbi, men det er også fremtiden – som en mulighet. Det springende punkt er nåtiden, *nuet*, som blir selve overgangssituasjonen, forvandlingens øyeblikk. Og hele Jesu oppmerksomhet er egentlig rettet mot nuet, der hvor fremtiden blir til. Jesus forkynner med andre ord en Gud som er levende – en uberegnelig, ukontrollerbar og ufattelig realitet i historien.

Med dette viser Jesus fra Nasaret seg som en original fornyer av Israels tro. Han går langt videre enn Johannes som nøyde seg med å kalle folk til omvendelse *før* dommen. Jesus er mer opptatt av situasjonen *her og nå*. Han oppsøker menneskene der de er å finne, og taler til dem om det som er i ferd med å skje, mens impulsen og drivkraften kommer fra troen på at Gud i nær fremtid skal fullføre det han nå har påbegynt. Det er fremtiden, og ikke fortiden, som hos Jesus preger nåtiden. Derfor har han hastverk.

Jesus glir ikke lett inn i rekken av de tradisjonelle endetidsprofetene. Han er ingen spekulativ apokalyptiker, utmaler ikke når og hvordan det hele skal forløpe. Han skildrer ikke først og fremst en kommende tidsalder og en ny verden, men maner til tro på Gudsrikets mysterium, som *er*, fordi det så tydelig kommer, som *kommer*, fordi det så åpenbart er til. De detaljerte endetidsvisjonene i Mark 13, Matt 24 og Luk 21 passer ikke helt i Jesu munn, og er trolig for en stor del plassert der av evangelistene selv.

Myten om Guds rike uttrykker han i lignelser, som vi allerede har sett. Markusevangeliet inneholder et fåtall slike, mens Matteus og Lukas gir oss langt flere, selv om de alle neppe går tilbake til Jesus selv. Kirken fortsatte å tale i lignelser en god stund etter at Jesus var død. Lignelsene vitner klart om vår kulturelle distanse til en jøde som Jesus. De viser oss en kultur som tenkte og talte i historier, ikke i generelle og abstrakte begreper. Jesu kultur er en «fortellende» kultur, slik vi kjenner det fra Det gamle testamente, slik det også skulle bli i Det nye testamente, og slik det fortsatt er et jødisk særpreg. Det er heller ikke teoretiske behov som avstedkommer lignelsene, men rent praktiske, dvs. Jesu egne gjerninger. Når Jesus taler i lignelser, er det en slags «sjokk-behandling» han gir sitt publikum. En lignelse er åpen tale, en dialog, hvor tolkningen ikke er gitt av fortelleren, men for det vesentlige består i lytterens reaksjon. Paradokser, overraskelser, det uventede, er lignelsens kjennetegn. De gir oss et nytt perspektiv på tingene, en ny slags «logikk» i tilværelsen, de avventer et svar – lytterens. De er ment å skulle utfordre – for å vekke til bevissthet om Gudsrikets mysterier, for at Jesu publikum skal reagere, våkne, slutte seg til Gudsriket i innsikt og handling.

Himmelriket kan lignes med en skatt som var gjemt i en åker. En mann fant den, dekket den til igjen, og i sin glede gikk han bort og solgte alt han eide, og kjøpte åkeren.
Himmelriket kan også lignes med en kjøpmann som lette etter fine perler. Da han kom over en meget verdifull perle, gikk han bort og solgte alt han eide, og kjøpte den (Matt 13,44-46)

Jesus sier ikke at Guds rike *er* slik og slik, men at det *er lik* så og så. Lignelse betyr nettopp «sammenligning». Han beskriver aldri Gudsriket som sådant, men avslører dets revolusjonerende egenart. Dersom lytteren tror at innholdet i begrepet er kjent, må han tro om igjen. Gudsriket er noe nytt, noe annerledes. Guds kongedømme lar seg ikke begrense ved sikre definisjoner – det er like suverent som Gud selv, stadig et uventet og overraskende moment. Her dreier det seg ikke om en annen form for virkelighet som på forhånd er trygt etablert i himmelen og som på voldsom måte skal trenge seg inn på jorden. Fullt så enkelt er det ikke. Guds rike har suverene muligheter her og nå. Gud har gitt himmel og jord muligheter til å oppgå i en høyere enhet.

Når Gudsriket er så annerledes, et «mysterium», er det ikke primært fordi det er i himmelen, men fordi det har makt til å forvandle livet på jorden. Utallige lignelser i Det nye testamente er ment som illustrasjoner til dette, enten de skriver seg fra Jesus selv eller evangelistene. (Hos *Matteus:* Ugresset i hveten, 13,24-30; fiskenoten, 13,47-52; den ubarmhjertige medtjener, 18,23-35; arbeiderne i vingården, 20,1-16; de to sønnene, 21,28-32; forpakteren og arvingen, 21,33-44; kongesønnens bryllup, 22,1-14; hos *Lukas*: Den barmhjertige samaritan, 10,25-37; den rike bonden, 12,13-21; den bortkomne sønnen, 15,11-32; den kloke forvalter, 16,1-13; den rike mann og Lasarus, 16,19-31; enken og dommeren, 18,1-8; fariseeren og tolleren, 18,9-14). Alle utgjør de en utfordring til Jesu og evangelistenes publikum. De er slett ikke ment som «forelesninger» over gudsbegrepet, men snarere som en demonstrasjon av Guds virkelighet, «Gud i praksis» om man vil – utfordrende og uventet, et møte med Gud selv. I lignelsen er Gud latt helt fri til å skape, og Gudsriket sammenlignes med de intimeste og festligste situasjoner fra dagliglivet: et bryllup (Mark 2,19; Matt 22,2; 25,10), et

gjestebud (Luk 14,15-24; 22,15-18), en fest mellom venner (Luk 15, 6,9,23). Det er som å finne en skatt (Matt 13,44) eller som å få høyere lønn (Matt 20,9).

Men Jesus nøyer seg ikke med å tale. Hans myte om Gudsriket får mening gjennom handling, gjennom hans eget liv. Og her finner vi kanskje hovedårsaken til at han vakte slik oppsikt, at hans røst ble hørt av så mange i hans samtid. Jesus er selv Gudsrikets fremste lignelse, et vitnesbyrd om Guds virkelighet, en levende utfordring. Jesus taler både i ord og gjerning – og hans tale er alltid om Gud. Jesu budskap om Gudsriket distanserer ham nettopp ikke fra hans medmennesker, slik det ofte har vært tilfelle med store lærere, vismenn, mystikere og asketer. Han går derimot inn i deres hverdag, i ord som i handling. Jesu måte å være religiøs på var altså ikke «overnaturlig» i betydningen «hinsidig» – i skarp kontrast til så mye gammel og ny religion – han var ikke vendt bort fra den felles og dagligdagse virkelighet, tvert imot. Hans religiøse instinkter var i ekstrem grad historisk og menneskelig orientert. For moderne lesere kan dette kanskje bli det aller største overraskelsesmomentet ved historiens Jesus.

Han samler seg helt om å nå sine landsmenn, ut fra den gjengse jødiske overbevisning om at Gud først vil frelse sitt utvalgte folk og deretter hedningene (sml. Matt 10,5-6). Dette er i seg selv et endetidstegn, men uten at det er en eksklusiv Israels «rest» han henvender seg til slik de teologiske skolene gjorde: De søkte de mange gjennom de få. Han slår døren på vid vegg for Israel som det faktisk *er*, fordi det er utgangspunktet for det Israel som Gud nå er i ferd med å skape seg, et «siste dagers Israel», et eskatologisk folk. Han forkynner altså ingen generell og universell askese eller mystikk, men tilbyr frelse for sitt eget folk (selv om en slik form for nasjonalisme rommer en universalisme som siden skal bli til virkelighet). Kirkens teologer tilskrev ham snart hedningemisjon, i ord som i gjerning, men det gjorde de for å legitimere sin egen situasjon.

Grunnstammen i det nye Israel er hans krets av disipler og venner. En indre kjerne, de «tolv», danner utgangspunktet for hans virke, og de består av fiskere fra Galileasjøen (Peter, Andreas, Johannes, Jakob), en toller (Levi), og noen andre som er mindre kjent. To av dem bærer gresk

navn (Thomas og Filip). En av dem hadde kanskje en revolusjonær fortid (Simon, seloten). Det er verd å merke seg at de alle er kalt av Jesus selv. Initiativet er hans, ikke disiplenes. Derfor er de ikke «elever» i en tradisjonell rabbinsk forstand. Han foretrekker å kalle dem venner, og setter krav til dem som langt overskrider det som noen rabbi kunne forlange. Mens andre stadig flokket seg om galileeren, drev disse hver med sitt inntil han dukket opp og grep inn i deres liv. Han dro dem bort fra arbeid og familie (Mark 5,20; Luk 9,60), ikke for å danne en ny teologisk skole, men for å bli vandrende predikanter lik ham selv (sml. Mark 1,17). Tallet tolv er også et tegn på det eskatologiske Israel han har grunnlagt. Alle ble de kalt til å «være hos ham» (Mark 3,14) i bokstavelig og ikke overført betydning. I Jesu selskap fikk de delta i Gudsrikets realitet her og nå. Ordet «apostel» (utsendt) kommer trolig av at Jesus selv sendte dem ut for å forkynne rikets mysterier, i ord og handling. Deres virke synes også å ha begrenset seg til Galilea.

Kretsen omkring galileeren vokste raskt til å omfatte større grupper. I denne sammenheng er det uventet å finne at Jesu forhold til sin familie ikke synes å ha vært helt ukomplisert. De tre første evangelistene er enige om at Jesus hadde skapt seg en ny familie gjennom sin gjerning og at hans gamle ikke utgjorde en prominent del av denne (Mark 3,31-35; Matt 12,46-56; Luk 8,19-21). Dette er uvanlig i en fororientalsk kultur hvor familiebåndene er sterke og man ikke bryter med sin slekt. Først senere blir Jakob, en av hans brødre (det hebraiske ordet for «bror» kan også bety «slektning»), og hans mor Maria del av Jesus-bevegelsen. Men kirkens ledelse ble aldri et familie-anliggende. Det var apostlene og deres etterfølgere som tok ledelsen i annen halvdel av det første århundre. At Jesus levde ugift, synes å fremtre på en tydelig, om enn implisitt måte. Her står vi igjen overfor noe utenom det vanlige. I et sosiologisk perspektiv kan Jesus betegnes som en vandrende predikant, uten familie og fast tilholdssted. Slike trekk ved historiens Jesus er også «overraskelsen», såpass utypiske trekk at de neppe er blitt fabrikert av kirkens teologer. I det hele tatt er det rimelig å anta at overraskelsesmomenter som overstiger en viss størrelsesorden,

antyder et grunnlag av historisitet fordi kirken neppe ønsket å fremstille Jesus og disiplene i et dårlig lys (sml. Jesu irettesettelse av disiplene, Peter i særdeleshet).

Blant strenge jøder ble Jesus uglesett fordi han så ofte befant seg i dårlig selskap. Begrepet «synder» var en av de sterkeste skillelinjer i det jødiske samfunn og hadde ikke bare religiøse, men også sosiale aspekter. «Syndere» var alle som ikke levde etter Moseloven: De som ikke ville, så vel som de som ikke kunne. Her finner vi alt fra prostituerte og kriminelle til tolloppkrevere og gjetere. Å omgås syndere var like utenkelig som å omgås hedninger. Å unngå dem var å vise seg som en god jøde. Hellighet og renhet ble langt på vei identifisert og sett på som middel til å bevare Israels «rest». Når Jesus i all offentlighet bryter ned slike murer, var det ikke primært av etiske eller humanitære årsaker, men ut fra sin visjon av Gudsriket, dets komme og dets vesen. Å kalle «synderne» tilbake til Gud var også et tegn på Gudsrikets virkelighet, et endetidstegn. Jesu handlemåte i denne henseende er ofte blitt kalt en «stille revolusjon» fordi han bryter med en av hovedstrukturene i den jødiske religion og derved også det jødiske samfunn. For de religiøse lederne og medlemmene av de teologiske skolene var dette en uhyrlig provokasjon og var sterkt medvirkende til at de ønsket å rydde ham av veien. For Jesus derimot var kontakten med «synderne» nok et tegn på Gudsrikets komme, og de nølte ikke med å ta tilflukt til galileeren. Det nye testamente er fullt av eksempler på denne konflikten (Mark 2,17; Matt 9,10.13; 11,19; Luk 7,36-50).

Det mest slående eksempel på at Jesus ikke var noen endetidsfantast av den vanlige typen, men en som faktisk hadde dekning for sine ord, er hans mange undergjerninger – dvs. i den grad de oppfattes som «tegn» på Gudsrikets komme (i den doble betydning nevnt ovenfor) og ikke som rene «mirakler». Enhver generasjon kjenner kvinner og menn som har helbredelsesgaver og andre parapsykologiske evner, og Galilea var intet unntak på Jesu tid. Den jødiske tradisjon har overlevert minnet om flere av dem, og best kjent er Honi og Hanina ben Dosa, samtidige av Jesus. Vanskeligheten ved å tolke undergjerninger var Jesus selv tydeligvis fullt klar over siden han påpeker at de i seg selv ikke beviser noen verdens ting, som «mirakler»

betraktet, men bare som veivisere mot det som for ham var sakens kjerne, som «tegn» (Mark 8,11,13; 15,32; Matt 16,1-4; 12,38-45; Luk 11,29-32). Hos Jesus er undergjerningene tegn på at det er Gud som virker dem, at Gud med andre ord er kommet til syndere, fattige, syke, urene – at Guds rike er begynt å bli en faktor i historien. Jesus er helt utvetydig i denne sin tolkning (Mark 3,20-30; Matt 11,1-6). De kan altså ikke oppfattes som et forsøk fra Jesu side på å legitimere seg – undergjerningene skjer utelukkende på andres invitt, dvs. de forutsetter tro på den historiske Jesus. Uten en slik forutsetning er de tvetydige og kan skrive seg fra en av to kilder, Gud eller Satan (sml. Mark 5,1-20, 7,31-37; 8,22-26; 11,12-14. 20-22; 13,21-23). Noen «mirakeldoktor» er han altså ikke siden han selv så tydelig avviser dem både som mål og som middel. Deres status som «tegn» står og faller med den sammenheng de sees i – bevis skaper ikke tro, og Jesus ønsker tro, ikke bevis. Kanskje har han mislykkes i å gjøre undere der denne tro manglet (sml. Mark 6,5-6; Matt 13,58). Alt i alt er nok undergjerningene av et begrenset antall, og de bør ikke tolkes som en slags maktdemonstrasjon fra Jesu side, selv om han visste at han hadde denne evnen.

Jesu undergjerninger er vanskelig å vurdere slik de er gjengitt av evangelistene. Det nye testamentes teologer hadde intellektuelle forutsetninger som var såvidt forskjellige fra våre egne, at det er ugjørlig å gå løs på disse beretningene med en moderne bevissthets innstilling. De vitner om en verdensanskuelse som ennå ikke har utforsket begrepet «natur» og hvor mulighetene for å gripe inn i tingenes gang er store, for gode som for onde makter. Godt og ondt er dominerende kategorier – det er få nøytrale områder. Israel hadde avmytologisert universet og menneskenaturen i en større grad enn noe annet folk, med det resultat at lite eller intet stod mellom mennesket og Gud, en tendens Jesus selv rendyrket i sin visjon av Gudsriket. Kirkens menn har dessuten utvidet og anvendt kjernen i undertradisjonene etter sitt eget behov. Det er derfor vanlig å trekke en skillelinje mellom natur- og personmirakler. Mens den første kategorien trygt kan sees som et produkt av forfatterens teologiske skaperkraft, under sterk påvirkning av Det gamle testamentes beretninger (f.eks. mirakler som

gjelder dyr, vekster, vær og vind), er det liten grunn til å tvile på at inspirasjonen bak slike forestillinger er det faktum at mennesker som møtte Jesus, fikk sitt liv snudd opp-ned, også hva fysiske og psykiske lidelser angår.

Igjen er det viktig for forståelsen av Jesu handlingsmønster å ha endetidsperspektivet for øyet. Bakgrunnen er ikke humanitær, men stadig eskatologisk: Å kjempe for Gud og Guds rike er en kamp mot det onde og Den Onde, Satan. Her er nok et område hvor tekstene umuliggjør et behagelig bilde av Jesus som «snill» og hyggelig. De viser oss en fullblods jøde fra det første århundre. Som et kjent eksempel på dette kan nevnes at Jesus reagerte med stor vrede på en spedalsk (Mark 1,40-44), fordi denne var i fiendens vold sett ut fra det endetidsperspektivet som Jesus og Markus har felles (sml. Matt 12,28; Luk 10,18; 11,20).

Et annet tydelig «tegn» på Gudsriket er den form for eskatologisk måltid, en himmelsk bankett på jorden, som Jesus holdt med sine venner og tilhengere. Bespisningsunderet er den eneste undergjerning som alle fire evangelistene beretter om (Mark 6,30-44; Matt 14,13-21; Luk 9,10-17; Joh 6,1-13). Markus og Matteus gir to versjoner av den samme, eller sier at begivenheten gjentok seg. Hos Johannes får den en enda høyere status ved å tre i stedet for innstiftelsen av nattverden. Slike episoder viser oss en Guds rikes fest, og de må ha vært en særdeles sentral side ved Jesu virke. Kanskje var det ved anledninger som disse at han leverte lignelsene om Gudsrikets himmelske gjestebud, som en slags «bordtaler» (Matt 22,1-14; 25,1-13; Luk 14,16-24). Kontrasten til Johannes Døperen er iøynefallende her som ved undergjerningene: Den ene faster og døper, den andre helbreder og holder et eskatologisk gjestebud. Tydeligere kan ikke forskjellen illustreres.

I teori som i praksis går myten om Gudsriket ut på ett eneste faktum: at det er himmelen som kommer til oss – ikke at vi kommer til himmelen.

Myten om Gudsriket var altså kjernen i Jesu lære, hans undervisning til sin samtid. At det er en myte, ser vi av at den innebærer den tradisjonelle apokalyptiske tro på verdens snarlige ende, og Gudsrikets komme betyr fortsatt hos Jesus en ny himmel og en ny jord. At denne myten ikke er tatt ut av luften, men har historiske røtter som er like

konkrete som det billedspråk den benytter seg av, ser vi av de sosiale konsekvenser den får. For dommedag er også en omveltning av den verdiskala hele pyramidesamfunnet hviler på: frelse for de mange fattige og fortapelse for de få rike.

Jesu myte om Gudsriket er likevel en utypisk endetidsmyte, fordi han så sterkt understreker at den ikke bare er fremtid, men også samtid. Det er dette vi har søkt å understreke i det foregående, ikke for at endetidsmyten skal avdempes, men for at Jesu originalitet skal tre klarere frem. For det er Jesu foregripelse av mytens innhold – Gudsrikets realitet – som gjør ham så unik. Han opptrer på et vis som om Gudsriket allerede var kommet, og på den måten forvandler han det fra å være et fremtidsanliggende (som hos Døperen) til å bli en virkelighetsfaktor her og nå. Derfor blir hans eget liv den mest gjennomførte religiøse tolkning av tilværelsen som noen jøde har gitt.

For Jesu versjon av den apokalyptiske myten om Gudsriket er egentlig hans måte å tolke og illustrere sitt eget liv på. Han levde det evangelium han forkynte og forkynte med myten om Gudsriket det liv han levde. Ord og handling belyser hverandre gjensidig hos galileeren. Begge dreier de seg utelukkende om Guds virkelighet med det resultat at Jesu liv blir en utrolig konsekvent livshistorie.

Jesusbevegelsen kom altså «nedenfra» i samfunnet og står nærmere de maktesløse og de revolusjonære enn de teologisk konservative og progressive. Det var fra den menige mann at forkynnelsen av Gudsriket vant størst oppslutning. Den vakte mindre respons hos de lærde. De dominerte bildet i Jerusalem hvor Jesus senere skulle møte deres reaksjoner i en dramatisk forstand. En apokalyptisk forestilling om hva Gudsriket innebar preget ikke tankegangen hos saddukeerne og fariseerne, men var et helt vitalt begrep hos apokalyptikerne og selotene. Men Jesus kan ikke tas til inntekt for disse retningene i en typisk forstand. Han synes på den ene siden likeglad med politikk, penger og skatt, og på den andre siden like likeglad med spekulasjoner om fremtiden.

Jesus handlet med en naturlig selvfølgelighet som bare sikker innsikt kan gi. Han skapte da heller ikke noen ny skole eller sekt, men en fri og omfattende bevegelse.

Bevegelsen viser hvordan et eskatologisk tankeklima fungerer som god grobunn for en fornyelse av Israels tro. Jesus leverer med andre ord et selvstendig bidrag til alle de eksisterende tolkninger av begreper som «Guds rike» og «Guds folk», det være seg prestenes, juristenes, asketenes, politikernes, endetidsprofetenes eller opprørernes. Kirken tolket denne begivenheten på følgende vis:

> Loven og profetene hadde sin tid inntil Johannes. Fra da av forkynnes evangeliet om Guds rike, og alle trenger seg inn i det med makt. (Luk 16,16)

Jesus lar seg ifølge denne tro ikke identifisere med noen typisk retning i sin samtid, noe som også en kritisk undersøkelse av kildematerialet har bekreftet. Dette betyr ikke at han ikke tilhører en sammenheng, men at han ikke ganske enkelt er et produkt av arv og miljø.

Myten om Gudsriket er vanskelig å trenge inn i for den moderne leser, fordi vi hverken deler Jesu sosiale eller politiske forutsetninger. Senjødedommens samfunnsform såvel som dens verdensbilde er med tiden blitt så fjern at Jesu språk lyder gammelt. For å komme dette språket enda nærmere, må vi derfor undersøke nøyere hvordan myten om Gudsriket fungerte i Jesu tilfelle. En opplagt tolkningsnøkkel for den kritiske leser er at den ledet ham på kollisjonskurs med de sterke og de vise i landet.

En utypisk jøde

Jesus fra Nasaret forespeilet sine landsmenn et håp om fred, frelse og lykke – et håp som hans samtid ikke gav et realistisk grunnlag for, broget og problemfylt som den var – et håp den til gjengjeld sterkt næret, av nettopp de samme grunner. Jesu budskap om «riket» var i seg selv typisk nok innen jødedommen. Måten han presenterte budskapet på viser ham derimot som en utypisk talsmann for sitt folk og dets tro.

Det kan være nyttig å oppsummere noen av hovedtrek-

kene i det som hittil er blitt nevnt: Jesu religiøse engasjement fører ham ikke til noen av de etablerte tolkninger av begrepet Israel og Israels «rest», dvs. de teologiske skolene; Døperen er den som appellerer sterkest til ham, uten at han derved blir del av Døperens bevegelse; han fremtrer offentlig som en original endetidsprofet som ut fra troen på Gudsrikets komme forkynner at endetiden allerede er begynt å bli historie; denne tro forklarer han i lignelser; den er også hans tolkning av undergjerningene; den samme tro får ham til å foregripe det eskatologiske Israels realitet ved å omgås dem som Loven hadde satt utenfor – ved å søke «syndere», ikke «rettferdige»; han finner en ny sosial sammenheng blant venner og sympatisører, heller enn i samfunnsklasse, yrkesgruppe og familie; han underviser uten å være utdannet lærer («rabbi»); han har hast fordi «tiden er inne»; han sender sine venner ut for å spre det glade budskap om Gudsriket i ord og gjerning; de faster ikke fordi Gudsriket er blant dem.

I alt dette finner vi Jesus som en Gudsrikets profet hvis nærvær forvandler galileernes dagligliv til en eskatologisk begivenhet. Jesus som gjest betyr Jesus som vert, et møte med Guds godhet og gavmildhet, et møte som samtidig utfordrer til et definitivt valg for eller mot Gud. Jesu anliggende er Guds eget anliggende, og Jesus som venn betyr vennskap med Gud. Med teologisk konsekvens innlemmer han stadig nye i Gudsrikets fellesskap ved å tilgi deres synder på Guds vegne. I Guds sted velsigner han dem som tror på ham og forbanner dem som ikke tror, for tiden er inne og Gudsriket står for døren. Det typiske og det utypiske veksler sterkt hos Jesus. Han har tilstrekkelig felles berøringspunkter med sitt publikum til å bli hørt og forstått samtidig som han står for noe nytt, endetidens virkelighet.

Det bildet vi sitter igjen med av Jesus i sin samtid er både jødisk og ujødisk, både typisk og utypisk. Det kombinerer arv og fornyelse, det som er felles og det som er helt personlig. Følgelig er det bare å vente at reaksjonene på Jesus fra Nasaret ble motstridende. I liv og lære overskred han grensene for jødisk religiøsitet og jødisk samfunnsliv. Noen opplevde dette som en befrielse, andre som en trusel. Dissonanser og harmonier er like viktige sider ved reak-

sjonene på den historiske Jesus, og spenningen mellom det typiske og det utypiske belyser denne kontrasten godt.

I sin historiske personlighet var galileeren en utfordring som jødene ikke klarte å integrere. Den utfordringen han representerte skapte et problem som de forsøkte å løse ved å ekskludere ham. At dette ikke var noen «løsning» i det hele tatt, er kristendommen et tydelig bevis på. Det typiske og det utypiske hos Jesus er i første omgang et oppgjør med samtiden, jødenes verden, men ikke bare det. Konflikten går så pass dypt at den har fortjent ham titler som «det evige menneske» og «mannen som ikke passer noe århundre». Vår neste oppgave blir derfor å se på en del av de faktorene som gjorde og fortsatt gjør ham unik.

Som jøde visste Jesus at Gud er livets viktigste anliggende. Spørsmålet om Gud er spørsmål nummer én. Livets mål og mening blir derfor å lære Gud å kjenne, å lære å leve i pakt med hans vilje. Menneskelivets største utfordring er med andre ord dette usynlige nærvær, som alltid er tilstede, men som aldri lar seg begrense i tanke, tid og rom. Som jøde visste Jesus også at Gud ikke bare er en som ser og lytter, selv om det er slik vi vanligvis opplever ham – Gud kan også tale. Av alle folkeslag var det Israel som hadde lyttet til hans røst, derav jødenes spesielle status og misjon i verden. Israels historiske tro visste dessuten at de to øyeblikk da Gud taler aller tydeligst, er ved begynnelsen og slutten, skapelse og endetid. Som jøde i det første århundre visste Jesus at han befant seg i sluttstadiet, der hvor Gud på ny sender sitt skaperord ut over jorden. Jesu lære må tolkes i lys av en slik tro.

Jesus legger naturligvis for dagen mange typiske trekk: han var ingen kristen, men jøde. Klarest ser vi dette av hans undervisning, den måten han illustrerer Gudsrikets mysterium på. Her bygger han på arven fra fedrene og gir oss et innblikk i senjødedommens fineste innsikter. Selv om Jesus ikke var teologisk studert har han hatt en vanlig utdannelse som medførte at han kunne lese og skrive, kjente skriftene og tydeligvis også sider ved «den muntlige lov». Markus refererer ofte til Jesu undervisning uten å gjengi den – han er nesten utelukkende opptatt av Gudsrikets komme og forsøker ikke å beskrive dets vesen. Matteus og Lukas gir oss langt mer materiale som belyser Jesu lære, mens Johannes

lar denne helt og holdent være rettet mot spørsmålet om Jesu identitet og dens konsekvenser for hans forhold til Faderen. Mye av Jesu lære er tradisjonelt jødisk arvegods, og vi finner mange paralleller til teologien i hans samtid. Men Jesu lære kan ikke reduseres til kjente modeller utelukkende. Og det er forskjellene som er det mest talende i hans tilfelle. Han nøyer seg ikke med å henvise til gamle autoriteter og tradisjoner. Han bruker heller ikke den vanlige profetiske budbærerformelen «så sier Herren», men taler fritt på Guds vegne: «Sannelig sier jeg dere» (Mark 3,28; 4,27; 7,14). Aller tydeligst kommer dette frem i bergprekenen (Matt 5-7; Luk 6,20-49). Her er Gudsrikets nye lover presisert med original kraft, i absolutt språkbruk. Han følger ikke de lærdes argumenterende undervisningsmåter. Han gir en direkte, utvetydig appell til sine lyttere. Hvilke konsekvenser får dette for Jesu forhold til Moseloven, selve kjernen i Israels tro og liv?

Konfrontasjonen med fariseerne, som neppe var en dominerende side ved Jesu liv, vitner ikke om en avvisning av arven fra fedrene, hverken i skriftlig eller muntlig form (sml. Luk 11,39-52). Moseloven hindrer ikke Gudsriket. Det gjør derimot en feilaktig holdning til Loven. Man kan fortsatt tre inn i Gudsriket ved å holde Loven, men da i den rette forstand. Loven er egentlig den rette forberedelse til Gudsriket, men blir overflødig i det øyeblikk Gudsriket blir den eneste virkelighet. Derfor forkynner Jesus Lovens ånd mer enn dens bokstav (sml. Matt 5,18), dvs. Lovens radikale mening, fordi denne er identisk med Gudsrikets vesen (Matt 5,39-48; 7,12). Jesus avvikler ikke Loven – han tolker den i lys av Gudsrikets nært forestående seier. Derfor tar han den alvorlig på et dypere plan enn de skriftlærde og juristene. Loven er, slik den oppfattes og praktiseres, ikke tilstrekkelig for livet i Gudsriket.

Samtidig er Lovens sanne ånd, slik Jesus forklarer den, også Gudsrikets ånd. Jesus vil fjerne alt som kan hindre Loven i å virke fritt, til det formål Gud opprinnelig hadde gitt den. Den må på ny bli det fremste middel til å gjøre godt, nettopp fordi den er fra Gud. Følgelig finner vi at Jesus praktiserer Loven på en noe friere måte enn de fleste av hans samtidige, fritt uten å ha brutt med Loven, fritt i kraft av Lovens ånd. Diskusjonen omkring sabbatsbudet er

et kjent eksempel på dette forholdet (Mark 2, 23-28; 3,1-6). At sabbaten var til for menneskets skyld og ikke omvendt, hadde også andre jødiske teologer hevdet. Hos Jesus er dette blitt et prinsipp som gjelder hele den jødiske religion. Slik Jesu lære er gjengitt i evangeliene, viser den oss at indre holdninger er langt viktigere enn ytre former, og det er liten grunn til å tvile på at denne radikaliseringen av senjødedommen går tilbake til galileeren selv. Som et oppgjør med gjengs tro og tenkesett betraktet, er det viktig å være klar over at inspirasjonen bak Jesu tolkning av tradisjonen ikke skriver seg fra et lærd eller teoretisk utgangspunkt, men hans forståelse av begrepet «Guds rike». Det er det samme Gudsrikets mysterium som danner bakgrunnen for Jesu forståelse av hans egen historiske rolle, hans selvbevissthet.

Hvordan så Jesus på seg selv? Hvorledes tolket han sin egen rolle? For å kunne nå frem til et noenlunde sannsynlig svar på spørsmålet må man først være klar over at evangelistene jevnt over viser oss troens Kristus mer enn historiens Jesus. Det springende punkt i hele kristendommen er troen på Jesus som Kristus («den salvede», «messias»), og dette har farvet vårt kildemateriale. Evangeliene er forkynnelse, ikke biografi eller annen form for historieskrivning. De er sterkt preget av kirkens eget språk, og det er nettopp dette som vanskeliggjør et klart svar på spørsmålet om Jesu selvbevissthet. Spørsmålet *«Hvem* er du?», i historisk og psykologisk forstand, behandler de som spørsmålet *«hva* er du?», i teologisk forstand. Svaret er gitt på forhånd i selve bøkenes titel.

> «Dette er begynnelsen til evangeliet om Jesus Kristus, Guds Sønn». (Mark 1,1)

> «Dette er ættetavlen til Jesus Kristus, Davids sønn og Abrahams sønn. (Matt 1,1)

Leseren har i utgangspunktet fått en fasit som følger ham hele veien. Som dokumenter betraktet er evangeliene skrevet fra tro til tro, sett fra oppstandelsens synsvinkel – de er skrevet baklengs, om man vil. Hvilken tro Jesu publikum hadde på hans historiske person og hvilken tro Jesus hadde på seg selv, er ikke det emnet de primært behandler. Vi sitter

tilbake med en rekke antydninger og må ofte lese oss til svarene mellom linjene. Fra først av kalte kirken ham «Messias», «Guds Sønn», «Davids sønn». Det vitner hver side i Det nye testamente om. Hva Jesu publikum kalte ham og hvorledes Jesus omtalte seg selv, er mindre sikkert. En og annen god pekepinn er likevel å spore i de foreliggende tekster.

Jesu selvforståelse må man nødvendigvis nærme seg gjennom det som var hans historiske misjon: Forkynnelsen av Gudsrikets komme og vesen. I form er han en karismatisk vandrepredikant – i innhold en endetidsprofet. Han fremtrer som noe mer enn en forkynner av Gudsriket – han er i sin person et tegn på dette Gudsriket. Den beste illustrasjon på at utgangspunktet for Jesu selvforståelse ligger her, er å finne i Jesu måte å omtale Israels Gud på, som også er hans måte å henvende seg til Israels Gud i bønn. Han bruker uttrykket «abba» (et populært ord for «far»), ikke «herre», «konge», «vår far» osv., men «far» og «min far». Hans direkte og unyanserte bruk av «abba» tilsier en stor grad av intimitet med Gud. I dette er han også utypisk, ukonvensjonell. Hvorvidt «abba» betyr at Jesus hadde et bevisst og personlig sønneforhold til Gud, slik den kristne tro har tolket det i titelen «Guds Sønn», er ikke dermed sagt. Bruken av «abba» viser oss kanskje det mest sentrale i Jesu religiøse opplevelse, fordi den taler om Jesu opplevelse av Gud mer enn hans opplevelse av seg selv.

I «abba»-opplevelsen kommer vi kanskje Jesus nærmest, fordi myten om Gudsriket uttrykker meningen med denne opplevelsen. Det er av denne grunn vi tidligere har hevdet at myten er en illustrasjon og et bilde på Jesu tro og liv. Jesu gudsforhold var nettopp et sønneforhold, slik ordet «abba» antyder. Han aksepterte seg selv som sønn ved å akseptere Gud som sin «abba». Slik var livet blitt til en eneste stor gave, en Guds nåde, og det er denne gaven som gjør ham til giver. Myten om Gudsriket var i teori som i praksis Jesu måte å gi på. Og det han gav var det eneste han hadde, fordi han var fattig: seg selv. Dette var det han hadde å gi til alle dem som Gud hadde gitt ham. Og han gjorde det i en total forstand.

Jesu liv er derfor en like gjennomført religiøs tolkning av tilværelsen som myten han illustrerer den med. Å kalle Israels Gud «far» på en så familiær måte, var ikke bare ensbetydende med å akseptere seg selv som en Guds gave og Gud som giver, men var samtidig ensbetydende med å akseptere andre mennesker som brødre og søstre. I all stillhet var derfor Jesusbevegelsen en revolusjon av første klasse. Den bestod i å forene menneskene med hverandre og menneskeheten med Gud. Det var altså denne opplevelsen som hadde gitt støtet til dåpen og endetidsspråket.

Selv om dette er å oversette ordet «abba» og myten om Gudsriket, – ved å tolke dem på et moderne vis – er det god grunn til å tro at meningen med dem begge er av denne art. Men det leder oss til neste spørsmål om historiens Jesus: Hvorledes uttrykte han sin *egen* rolle, som en konsekvens av denne sin gudsopplevelse? Tradisjonen fra fedrene stilte flere alternativer til rådighet, og enkelte av dem hadde fått en tilspisset mening i Jesu samtid.

Messiastitelen bruker Jesus aldri om seg selv i evangeliene unntatt ved et par spesielle tilfeller hvor mye tyder på at det er kirken heller enn historiens Jesus som taler (Mark 9,41; 12,35; 13,21; Matt 23,10; Luk 24,46; Joh 17,3). Messiasbegrepet var blitt såvidt politisk ladet at Jesus umulig kunne ha brukt denne titel på seg selv med den betydning ordet hadde fått i dagligtale, særlig i Galilea. Å søke en forklaring på hele Jesu fremtreden i lys av et så politisk begrep, er naturlig nok fristende, bl.a. fordi det er så enkelt, og fordi innskriften på korset («jødenes konge») kan tolkes dithen. Dette svaret er imidlertid for enkelt, og når evangelistene lar Jesus kalles Messias, er det ikke han selv som gjør det, men hans publikum (f.eks. Mark 8,29; 14,61-2; 15,26. 32). Egentlig er titelen først brukbar når den er blitt grundig omtolket, slik vi skal se teologene gjøre det, og de fant titelen fra korset uanvendbar. Dersom man på grunnlag av tekstene likevel ønsker å holde den mulighet åpen at Jesus hadde en messiansk selvbevissthet, at han så seg selv i denne eskatologiske rollen, må vi anta at den artet seg slik Markus refererer (som en hemmelighet han mottok i dåpsopplevelsen, en skjult viten som langsomt blir åpenbar for andre; i dåpen ble han kalt utvalgt, «salvet» – i oppstandelsen ble han kronet, innsatt som Messias – sml. 1 Sam 16,13). Et slikt syn forblir høyst hypotetisk, og i de eldste kildene er Jesu messianske bevissthet langt mindre fremtredende enn i de

senere (f.eks. Johannes). Messias er dessuten ikke en sentral skikkelse i senjødisk litteratur; evangelistene overdriver trolig denne figurens rolle i den alminnelige jødes bevissthet.

Den vanlige titelen Jesus bruker når han henviser til seg selv, er «Menneskesønnen». Her har våre teologer bevart minnet om historiens Jesus på en forbausende måte, og få er de forskere som tviler på at vi her befinner oss på historisk grunn. Titelen forsvant nemlig fra kristen tale etter Jesu tid. Problemet ligger ikke dér, men i forståelsen av hva ordet innebærer, for det har ytterst få belegg i den jødiske tradisjon.

Ordet betyr «menneskebarn» eller kort og godt «menneske» (sml. det norske «man»). Jesus bruker det noen ganger i tredje person, og peker derved på en annen skikkelse enn seg selv (Mark 9,1; 14,61; Matt 10,23; 16,28; 26,63). Andre ganger bruker han ordet i første person, altså som en måte å omtale seg selv på (Mark 2,27-8; 10,33-34; Matt 20,18-19). I tredje person henviser han trolig til en endetidsfigur (sml. Dan 7,13), dersom det da dreier seg om en titel for en eskatologisk skikkelse. I første person er det trolig en dagligdags omskrivelse av «jeg», dvs. «menneskesønnen Jesus». At Jesus i sin forkynnelse av Guds rike kan ha henvist til en kommende frelserskikkelse, dersom en slik eksisterte i jødisk teologi, er ikke utenkelig, nettopp fordi denne forventningen ikke ble innfridd og derfor neppe er en ren refleksjon av den unge kirkes tro, men derimot teologisk arvegods fra historiens Jesus. På evangelistenes tid var det tydelig at noen annen «menneskesønn» enn Jesus selv ikke var i vente. Følgelig identifiserte de Jesu vekslende bruk av uttrykket med hverandre i lys av oppstandelsestroen, derav de uhyre vanskelige kildeproblemer som disse tekstene stiller oss overfor. Avklaringen av ordet «Menneskesønnen» er en av den nytestamentlige forsknings vanskeligste oppgaver. I beste fall er resultatet uklart, i verste fall uløselig. Dersom Jesu selvbevissthet lar seg konsentrere om begrepet «Menneskesønnen», må det være tale om en ny tolkning fra hans side av det begrepet som brukes i Dan 7,13. Ifall han utelukkende bruker det som dagligtale, faller det bort som teologisk slagord, titel og eskatologisk rolle.

Vi står på noe fastere grunn når det gjelder bruken av et annet og mindre tvetydig bilde fra Skriften som Jesus kan ha benyttet om seg selv, nemlig «Herrens tjener» (Jes 42,1-4; 49, 1-6; 50,4-11; 53,4-10; sml. Mark 8,27-31). Idéen om forsoning med Gud gjennom én manns lidelse og død var ikke den mest sentrale tenkemåten i Israel, selv om martyrsituasjonen under makkabeerne hadde ført til at man begynte å ta en slik mulighet i betraktning (sml. 2. og 4. Makkabeerbok). Dessuten vet vi ikke om profeten brukte begrepet individuelt eller kollektivt. Dersom Jesus brukte dette bildet om seg selv: Betyr det at hans lidelse var forsonende i hans egne øyne? Å svare bekreftende ville være å sette likhetstegn mellom historiens Jesus og kirkens tolkning av ham, hvilket er å overforenkle situasjonen. Jesu språk og kirkens språk er ikke identiske. Hos Jesus kan denne skikkelsen ha vært en mulig assosiasjon, særlig i sluttstadiet, men neppe noen konsekvent tolkningsnøkkel, slik den ble det senere. Hos teologene blir begrepet høyst verdifullt (Mark 10,42-45; Matt 20,25-28). Egentlig er det langt verdifullere i en teologisk sammenheng enn både «Messias» og «Menneskesønnen», da det står i nærmere samsvar med den realitet som Jesu historiske person var. Han innfridde hverken forventningene om den politiske Messias eller en eventuell himmelsk menneskesønn, men var Guds rikes eskatologiske tegn, dets budbærer i form av Guds lidende tjener.

Fordi Jesu budskap var så orientert mot Faderen, og så lite mot mellommenn, er det ikke opplagt at hans egen persons rolle var del av budskapet om Riket. Kanskje har han ganske enkelt vært usikker på sin egen rolle i det hele og ikke villet identifisere seg med noen av de eskatologiske roller i tiden (og i tillegg til de som allerede er nevnt, kan man tilføye både en ny Moses og en tilbakevendende Elia). I den grad han visste hvem han ville være, har han trolig gitt rollen en ny tolkning.

Spørsmålet om Jesu selvforståelse lar seg umulig besvare med sikkerhet. Det er viktig, fordi den kristne tradisjon ofte har tillagt historiens Jesus full guddommelig bevissthet, f.eks. allvitenhet – også hva hans identitet angår. Først i moderne tid har man begynt å tenke mer historisk om Jesus, og ikke bare teologisk, og derved forsøkt å knekke skallet på det teologiske kodespråket som de nytestament-

lige teologene har omgitt historiens Jesus med, for så å komme inn til kjernen, Jesus selv. Et sikkert svar på slike spørsmål er imidlertid ikke en absolutt nødvendighet for kristne forskere. Troen på Jesus som Kristus hverken står eller faller med resultatet av en slik kritisk undersøkelse av tekstene, av den enkle grunn at troen på historiens Jesus og troen på kirkens Kristus aldri har vært identiske, selv om de alltid har vært beslektet.

Mot en tradisjonell og bokstavtro lesemåte av evangeliene står også en langt mer skeptisk holdning, hvor Jesus kun fungerte instrumentalt, intuitivt og instinktivt. Midt mellom slike ytterpunkter står den løsning som er antydet ovenfor: At Jesus hverken var ubevisst eller uvitende om hva som skjedde med ham og rundt ham, uten at han derved forfektet en tradisjonell jødisk eller en ny kristen tolkning av sin person. Intet er vunnet ved å tro at Jesus gikk rundt og forkynte kirkens dogmer. Da viker han straks bort fra oss som et usannsynlig og irrelevant historisk medmenneske, for dersom Jesus skal kunne tale til oss om Gud, må dette være en menneskelig sett forståelig og troverdig tale.

Hvor har så alt dette ført oss?

Hittil har vi sett at Jesus godt lar seg beskrive som en utypisk jøde, nettopp fordi han unnviker eksakt beskrivelse ved å sprenge jødenes kategorier i det første århundre. Kirkens tro tar sitt utgangspunkt her. Den hevder at historiens Jesus er en åpenbaring av Gud, men på en overraskende og ny måte, så uventet og utypisk at den fikk uoverskuelige konsekvenser for forholdet mellom de kristne og jødedommen, den tro som var Jesu utgangspunkt. Når evangeliene har bevart Jesu forkynnelse av Gudsrikets komme, og ikke bare av dets vesen, er det minnet om historiens Jesus vi har foran oss – av den enkle grunn at tingene ikke utviklet seg slik Jesus ventet. Å tillegge ham forventninger som ikke gikk i oppfyllelse, ligner ikke evangelistene. De skrev ut fra en senere kirkesituasjon hvor troen på Jesus som Kristus allerede var etablert gjennom et par generasjoner kristne. Var Jesus altså en fantast eller fanatiker?

Det siste avsnittet av Jesu liv kan bidra til å kaste atskillig lys over en slik spørsmålstilling.

Det kan ikke herske tvil om at Jesus en eller flere ganger tok den beslutning å dra opp til Jerusalem, vel vitende om hvor farlig dette kunne bli for ham personlig. De tre første evangelistene (*synoptikerne*) forteller bare om dette ene besøket fra Jesu side i voksen alder, mens Johannes beskriver flere. Hos de førstnevnte markerer reisen til tempelstaden at virket i Galilea er slutt, og at Jesu liv nå går inn i sitt endelige klimaks (Mark 8,31-33; Matt 16,21; Luk 9,22). Hos Johannes er det også en stigning i intensitet gjennom Jesu forskjellige opphold i hovedstaden.

Beslutningen om å forlate Galilea og begi seg til Jerusalem tok Jesus etter tidligere å ha sendt ut disiplene for å spre budskapet om Gudsriket (Matt 10,5-6; Luk 10,1). Innebærer en slik beslutning at misjonen i Galilea var en fiasko, både for Jesu og disiplenes vedkommende? Det er tegn som tyder på at disiplene vendte tilbake resultatløse og skuffede (Mark 3,13-19; Luk 6,12-19). Eller drar han for å møte teologene og prestene nettopp fordi han hadde vunnet slik oppslutning på hjemmebane? Denne problemstillingen er kanskje overforenklet siden alle evangelistene understreker at Jesus i ord og handling hadde splittet Israel fra først av (sml. Mark 3,6). Han hadde opplevd å bli både tilbakevist (Mark 6,4; Matt 11,20-24) og misforstått (sml. Joh 6,1-15, hvor galileerne vil gjøre ham til konge). På et tidligere tidspunkt hadde han funnet det tryggest å forlate Antipas' tetrarki etter at landsfyrsten hadde tatt Døperen av dage (Matt 14,13; Luk 9,7-9).

Josefus sier at Antipas handlet «av frykt for romerne», dvs. at Døperens popularitet lett kunne få politiske konsekvenser, som en trusel mot den bestående orden. Igjen må Jesus ha visst at han selv lett kunne komme opp i samme situasjon, fremfor alt i Jerusalem. Han hadde dessuten aldri lagt for dagen en underdanig holdning overfor de styrende (sml. Mark 8,15; Luk 13,32). Hos Johannes ser vi ham forlate byen under et tidligere og lengre opphold fordi hans liv var i fare og tiden ennå ikke var inne til å ta opp utfordringen (10,40). Det er derfor ikke forbausende at evangelistene flere ganger og i stadig sterkere grad lar Jesus forutsi sin død og forberede disiplene på et nederlag i

Jerusalem.

Slike faktorer tatt i betraktning, sier det seg selv at Jesu motivering for å begi seg på vei må ha vært meget sterk. Motiveringens røtter ligger naturlig nok i troen på Gudsrikets komme, en forventning som bare tiltok i styrke ettersom situasjonen tilspisset seg rundt ham. Det er denne forventningen som driver ham til Jerusalem. Selv om det på mange måter er en forkastet profet for Gudsriket som nå drar sørover, synes ikke dette å ha rokket hans tro på Gudsrikets snare seier, dvs. hans tillit til Gud, hans «abba».

I vårt bilde av den historiske Jesus må følgelig muligheten av en ny forkastelse, og denne gang med drastiske konsekvenser for ham selv, integreres i hans Guds- og selvbevissthet. Å avskrive en slik bevissthet ville være å forenkle bildet på bekostning av de opplysninger kildene gir. Når vi altså finner Jesus i Jerusalem, må det bety at han hverken var fanatiker eller fantast, men fullt på det rene med sine egne muligheter og begrensninger. Det er i denne sinnstilstand at Jesus søker til templet. Året er sannsynligvis 30 eller 33.

Man har søkt å forklare Jesu handlemåte under hans siste opphold i Jerusalem på forskjellig vis. Trodde han Gudsriket ville komme som en overnaturlig intervensjon i forbindelse med høytiden (sml. Luk 19,11)? Dersom han ikke trodde dette: Forsøkte han å provosere frem en slik løsning ved sin egen død?

Berettigelsen i slike spørsmål ligger nettopp i det atferdsmønsteret vi kan iaktta i evangelienes lidelseshistorie. Jesus synes å oppfylle det profeten Sakarja hadde sagt skulle skje i forbindelse med endetiden (Sak kap.9-14). Jesus inntar byen fra Oljeberget (Sak 14,4); han rir på en eselfole (9,9); han blir møtt av Jerusalems skarer (14,16-19); han renser templet (14,21). Han venter at fikentreet skal bære frukt utenfor årstiden, som tegn på at Gudsriket kommer (Sak 14,4-9; Esek 47,12). Flere gammeltestamentlige paralleller kunne nevnes: Jesus forrådes (Sal 4,1), disiplene flykter (Sak 13,7); Getsemane (Sal 43,5); Sanhedrin (Sal 31,13); løsepenger (Sak 11,12); klærne deles; han får eddik å drikke (Sal 69,21); han latterliggjøres (Sal 22,18); hans siste ord (Sal 31,5). Er alt dette spor av historiens Jesus eller den tolkning

teologene gav hans livs siste dager? Handlet Jesus forbilledlig (*typologisk*), dvs. etter en gammeltestamentlig modell, eller er det teologene som skriver slik for å innfri den gamle pakts forventninger? Hvor det foreligger svært klare paralleller til Skriften, befinner vi oss ikke alltid på historisk grunn.

Spørsmålet er blant de mange ubesvarte i Jesu-livforskningen, og et vi meget gjerne skulle kjenne svaret på. På den ene siden kan Jesus ha tenkt og handlet med stor eskatologisk konsekvens i sluttstadiet. Jerusalem var ifølge arven fra fedrene stedet hvor Guds intervensjon skulle ha sitt naturlige mål, slik arven fra fedrene vitnet om. Jesus visste dessuten at profetene fra gammelt av hadde hatt en vanskelig tid i byen (Jesaja, Jeremia o.a.), for Skriften hadde allerede omtalt Jerusalem som en by hvor profetene mistet livet (Neh 9,26). På den andre siden skriver teologene ut fra troen på den oppstandne Kristus mer enn den historiske Jesus, og de ser det hele i et annerledes perspektiv enn Jesus selv kunne ha gjort. En rimelig antagelse er at lidelseshistorien fremviser en lignende kombinasjon av historiske og teologiske elementer som evangeliene forøvrig, selv om denne del av tekstene trolig har foreligget som en liturgisk eller litterær enhet før evangelistene skrev. Og i de fleste tilfeller er det grunn til å anta at det finnes en historisk kjerne bak evangelistenes beretninger. Til gjengjeld er denne kjernen blitt sterkt teologisert. Selv valget av historisk materiale er teologisk begrunnet, og det er relativt sjeldent at vi griper våre forfattere i å fabrikere teologiske beretninger som det ikke er historisk dekning for på en eller annen måte, selv om det ikke er vanskelig å finne eksempler også på dette.

En del historiske forhold synes å si seg selv.

Vi kan trygt anta at Jesus har vakt oppsikt ved sin ankomst, at han har opptrådt utfordrende i templet (ved å rense det for fremmedelementer og forutsi dets fall), at han fortsatt har forkynt Gudsriket og helbredet. Vi kan også anta at alt dette skjedde med en høyere eskatologisk bevissthet enn tidligere, nettopp fordi scenen er Jerusalem og templet. Derimot er det ingen spesiell grunn til å anta at Jesus fulgte Sakarjaboken som en slags oppskrift. Ett av hans særtrekk er at han ikke synes å ha behov for detaljerte modeller og

forbilder. I sitt liv og sin tenkning var han for original til dét. Jesus blir ikke forvandlet til en slags teologisk buktaler fordi han befinner seg i Jerusalem. Det er tvert imot Jerusalem som må besinne seg på galileerens identitet.

Jesu identitet, spørsmålet: «Hvem er du?», i teologisk forstand, er nettopp kjernen i det drama som nå utspiller seg. Jesus hadde utfordret Jerusalems ledere ved sin opptreden i templet. De visste dessuten hvem han var, og må ha fulgt ham nøye. Galileere hadde ofte vært et uromoment ved høytidene. Dersom Johannes har rett, var han heller ikke et nytt nærvær i byen. I alle tilfeller: Hans nærvær var av et slag som ikke akkurat fikk prestene og teologene til å glede seg over at Skriftens profetier var blitt innfridd. For dem var galileeren en farlig utfordring. De så i ham en trusel mot Loven og kulten. Jerusalem hadde kjent andre og samtidige endetidsprofeter som hadde forkynt templets fall, slik Josefus nevner, men uten at dette førte til at vedkommende entusiast ble gjenstand for annen straff enn pisking. Men Jesus skulle ikke slippe så billig.

Autoritetenes reaksjon og inngripen mot Jesus fra Nasaret er høyst forståelig sett ut fra den bakgrunn vi skildret i forrige avsnitt. På den ene siden var Jesus allerede kjent. På den andre siden var han kjent for sin høyst personlige tolkning av jahvismen, en tolkning som sammenfalt med prestenes og teologenes i premissene, men ikke i konklusjonene. De avvek sterkt i forståelsen av hvordan Gudsriket best kunne etableres. Måtte det nødvendigvis innebære at Loven og templet ble overflødiggjort slik de ble forvaltet på Jesu tid? Måtte konsekvensene av et slikt dilemma nødvendigvis medføre en eskatologisk «løsning»? For Jesus var dette like selvinnlysende som det for de jødiske lederne var en umulighet. Følgelig er alt duket og dekket for konflikt mellom to motsatte tolkninger av tanken om Gudsriket. Jerusalem er nemlig ikke stedet for teologiske eller politiske tvetydigheter, dertil er byen for full av teologer og prester, jurister og romere. Disse er det nå som tar saken i sine egne hender og setter en stopper for amatørteologen fra Nasaret i Galilea.

Spør man etter hva som var den umiddelbart utløsende årsak til at Jesus ble arrestert på dette tidspunkt, er det vanlig å legge renselsen av templet til grunn. Vi skal se at

dette ikke dreier seg om et påskudd eller en unnskyldning for å pågripe ham, men leder oss til sakens kjerne.

Jesu handlemåte måtte nødvendigvis tolkes som kritikk av, eller direkte trusel mot hele den sentraliserte forvaltning av templet, hjertet i jødenes religion. Jesus fortonte seg altså som tempelkritisk for lederne i Jerusalem, om enn ikke på den samme måte som visse andre personer og bevegelser i samtiden. Enten hans renselse av tempelforgården var planlagt, og derved teologisk symbolsk (sml. Am 7,10-17; Jer 7; Jes 1,10-17), eller rent spontan, vakte hendelsen sterke reaksjoner. I tillegg kommer de sterke, men noe gåtefulle ordene om templets ødeleggelse (Mark 13,2; Luk 19, 41-44, sml. Sak 6,12), ord som neppe var ment destruktivt eller triumfalistisk, men eskatologisk. Likevel er det disse ordene som dukker opp igjen under rettergangen, for de synes å ha utfordret jødene i særdeles stor grad. For Jesus hadde faktisk rokket ved templets sentrale plass i jødenes liv, det felles berøringspunkt de alle orienterte seg ut ifra: sadduke-erne (ved å forvalte det hele), fariseerne (ved å utvide dets funksjon til dagliglivet), essenerne (ved å definere seg som et alternativ), selotene (ved å ville rense og gjenreise templet til dets fordums verdighet). Jesus var på sin side en vandrende forkynner av Gudsrikets nærvær og snarlige komme.

Det springende punkt i det hele er altså dette: Uten å danne en ny sekt utgjorde hans bevegelse et livskraftig alternativ til alle de rådende forståelser og tolkninger av Guds nærvær i Israel, det som nettopp templet skulle symbolisere og som hele samfunnet var definert ut fra. Jesus hadde forkynt at Guds nærvær var der han selv befant seg og virket! Heri ligger utfordringen fra galileeren. Som «outsider» var han et langt farligere element enn essenerne ved Qumram, fordi han lever i folkets midte, fordi han der praktiserer sin tro på Gudsrikets nærvær, som en vandre-predikant. I og med dette gir han folket et alternativ som overflødiggjør skolene. I kraft av arven fra fedrene – læren om Gudsrikets komme – avvikler han således dens etablerte forvaltning og maktstruktur. Gud var fra nå av tilstede hos sitt folk, utenom tempel, Lov, Skrift og Synagoge. Jesu person var selv blitt tegnet på denne eskatologiske virkelighet.

En så kontrasterende tolkning av Guds nærvær i Israel,

kan, når man ser tilbake på det hele, kun betegnes som tempelkritisk i aller alvorligste forstand. Jesu liv og lære lar seg derfor ikke bare forstå i *tid,* men også i *rom.* Han forskyver ganske enkelt Guds eskatologiske nærvær fra fremtid til nåtid, fra templet til allestedsnærværenhet. I denne kombinasjonen av tids- og stedsaspekter ser vi hans originalitet tydeligst. Lederne i Jerusalem ville uvegerlig tolke Jesus og hans bevegelse som på samme tid tempelkritisk og samfunnskritisk. Den utgjorde en opposisjonsbevegelse, ikke *utenfra* samfunnet, men *innenfra.* Derfor er de så opptatt av Jesu ord om templet. Derfor er episoden i templet den direkte utløsende faktor til hans død. Derfor var det heller ikke vanskelig å få overtalt romerne. «Hva skal vi gjøre? Denne mannen gjør mange tegn. Lar vi ham holde på slik, vil snart alle tro på ham. Så kommer romerne og tar både det hellige sted og folket vårt» (Joh 11,47-48).

Også denne gangen må Jesus ha mottatt forvarsel om at hans liv var i fare, for han holder et avskjedsmåltid med disiplene før høytiden, hvor han ikke innstifter en ny ritus, men gir en høyst personlig tolkning av det jødiske måltid. Hvorvidt det dreier seg om et påskemåltid, vet ingen. Evangelistene motsier hverandre også her. Teologiske preferanser har preget gjengivelsen og resultatet er blitt at Johannes legger måltidet til et tidligere tidspunkt i uken (trolig tirsdag kveld) mens synoptikerne lar det være et ekte påskemåltid hvor påskelammet ble spist (altså torsdag kveld). I begge tilfeller er den tilsiktede mening en tolkning av Jesu død som forsonende og forløsende, hvor det eskatologiske trer i bakgrunnen, men med det resultat at de historiske begivenheter vanskelig lar seg rekonstruere. At Jesus skulle følge en alternativ kalender, er lite sannsynlig, da han ikke tilhørte noen sekt eller skole.

Avskjedsmåltidet ble den siste eskatologiske feiring mellom Jesus og disiplene. Ved denne anledning fornyet han fellesskapet i lys av Gudsrikets mysterium, på en måte som skulle overleve dem alle. Dette måltidet ble et fortsatt tegn på Gudsrikets nærvær og snarlige gjennombrudd, men med fortegn som nå var blitt Jesu egne: lidelsens. De ord han uttalte ved den tradisjonelle velsignelsen av brødet og vinen under måltidet, viser at han aksepterte sin skjebne og så den som del av sin eskatologiske gjerning, sin misjon

(Mark 14,22-25; Luk 22,15-20). Nattverden tilbyr et fortsatt fellesskap mellom Jesus og disiplene ved at han ikke passivt aksepterer, men aktivt integrerer sin nært forestående død i det som var hans livssammenheng forøvrig, Gudsrikets mysterium. Jesus vet at hans neste måltid blir selve Gudsrikets himmelske bankett. Nattverden vitner følgelig om kontinuiteten i Jesu sak, ikke om et katastrofalt brudd.

Jesu død er med andre ord like overraskende som hans liv: Han tilbyr sin død, sitt legeme og blod, som del av den gave Gud tilbyr menneskene gjennom ham og hans forkynnelse. Det er mulig at kirken har gitt hans eskatologiske tolkning forsonende og forløsende overtoner (ord som «pakt», etc.) som ikke var Jesu egne. Men sett fra situasjonen etter oppstandelsen er dette ikke å undres over og tilbyr seg som en opplagt lesemåte av Jesu ord for mennesker av jødisk bakgrunn. Både Jesus og teologene kjente godt til at martyrenes blod var blitt tillagt en stedfortredende, forsonende virkning (sml. 4. Makk 1,11; 6,28).

Jesus kunne lett ha unnsluppet det han visste måtte komme. Fra Getsemanehagen er det bare noen minutters vei over Oljeberget og ut i Judeaørkenen hvor han ville vært i trygghet. Han valgte å stå ved sine ord til disiplene. Evangelistene understreker gang på gang Jesu døds frivillige natur: Det er sin Fars vilje han søker, her som i Galilea, ikke sin egen (Mark 14,36). På det innerste og personlige plan tar han til seg det som skjer og gjør det til sitt eget. Det er tydelig at for Jesus var ikke hans død den eneste, enn si nødvendige måten å etablere Gudsriket. Han kunne godt se Gud handle annerledes. Men det er like tydelig at hans død ikke opphever budskapet om Gudsriket. Den blir et resultat av dette budskapet – hans død følger «på grunn av» Faderens vilje, ikke «på tross av» den, og et tilsynelatende personlig nederlag rokket ikke ved hans tillit til Gud, selv når han viser helt normale menneskelige reaksjoner overfor døden som sådan. Når Jesus overgir seg til tempelvakten og romerne, er det altså neppe i håp om en guddommelig intervensjon i siste øyeblikk, men som uttrykk for en realistisk holdning til det som må komme og samtidig en total tillit til Guds vilje med ham.

Prosessen mot Jesus fra Nasaret er like gåtefull i dag som

før bibelvitenskapen begynte sin kritiske detaljundersøkelse av kildene. Det som er vunnet i innsikt, er at man langt bedre vet hva man ikke vet. Innen denne vitenskapsgrenen er lærdom ofte en «lærd uvitenhet». Kildematerialets begrensede omfang og spesielle natur tillater ikke sikre svar på våre mange bestemte spørsmål.

Detaljene i selve rettergangen er det ikke lenger mulig å rekonstruere med sikkerhet. Når dette ikke lar seg gjøre, skyldes det igjen våre kilder og deres forfattere, som ikke kan enes om hva saken gjelder i rettslig forstand. Johannes er den eneste nytestamentlige teolog som forsøker å gjøre prosessen juridisk troverdig: Han lar Jesus henrette for brudd på to av de ti bud, som var Israels strafferett, nemlig for blasfemi og brudd på sabbatsbudet. Synoptikerne nøyer seg med en mer summarisk fremgangsmåte, et kort forhør før de overgir ham til Pilatus. De har også langt mindre tid til rådighet. Årsakene er for så vidt klare nok, det dreier seg trolig om et samspill av årsaker. Prosessen er det uklare moment i det hele, for ingen av dem som senere ble kristne, var tilstede og kunne gjengi det som skjedde.

Sanhedrin, jødenes religiøse høyesterett, var sammensatt av representanter for de ulike teologiske skolene. Det var også denne gangen vanskelig å få dem til å enes, men resultatet ble det samme siden de alle følte seg like utfordret av galileeren. Enten det gjaldt hans holdning til Loven eller templet var det for risikabelt å la ham fortsette som før. Evangelistene varierer i sine detaljbeskrivelser alt etter den enkeltes teologiske synsvinkel, men alle fire kan lett enes om at initiativet kom fra jødene og at Pilatus lot seg presse til å eksekvere dødsdommen, selv om han tvilte på dens berettigelse.

Er romernes rolle korrekt gjengitt eller er den en refleks av teologenes egen kirkesituasjon og deres polemikk mot synagogen?

At spørsmålet er berettiget skyldes anklagen som ble festet til korset. Den lød «Jesus fra Nasaret, jødenes konge», og er en politisk dom, den eneste ikke-teologiske titel brukt om Jesus i Det nye testamente. Anklagen tyder på at romerne var mer villige til å la Jesus henrette enn evangelistene liker å innrømme, med andre ord: at Jesus måtte dele Døpernes skjebne. Å hevde en messiansk

identitet var i og for seg ikke en religiøs forbrytelse. Det kunne imidlertid være en politisk forbrytelse i romerske øyne. Det politiske aspekt ved Jesu tilfelle er hans tempelkritiske rolle – det faktum at han hadde utfordret hele det religiøse systemet i Palestina, den teologiske balansen om man vil, ved å forflytte Guds nærvær i tid og rom. Romerne var derfor kanskje litt villigere enn tekstene antyder. Pilatus' tid som prokurator var urolig, og selv var han kjent som en hårdhendt styrer, slett ikke svak. Dersom Jesus virkelig ble henrettet i Barabbas' sted, bør man merke seg at tekstene bruker det samme ordet om Barabbas som Josefus bruker om de revolusjonære, nemlig «røver» (ordet kan oversettes med «opprører»).

Jesus ble henrettet på romersk vis. Korsfestelse var en grusom måte å langsomt pine offeret til døde, og lidelseshistorien er hos alle evangelister nokså realistisk gjengitt. De viser oss ikke en helt som heroisk og følelsesløst går til sin ledelse (sml. 2. Makkabeerbok for en kontrast), men et ungt menneske som opplever en voldsom, om enn meningsfull død. Jesus døde etter forbausende kort tid på korset, trolig p.g.a. piskingen som var gått forut.

Liket ble overlatt til en av Jesu innflytelsesrike sympatisører, Josef av Arimatea, medlem av Sanhedrin, for å begraves. Dette var en god gjerning som fromme jøder gjerne øvet mot henrettede forbrytere. Disiplene var alle som én flyktet fra åstedet, og Jesu død må ha markert slutten på deres tro på hans historiske person. Siden høytiden begynte samme dag, var det kun tid for en provisorisk begravelse, og da venner av Jesus kom til gravstedet da høytiden var over og skulle fullføre begravelsesritualene, tok tingene en ny og uventet vending.

Det som alle hadde trodd var en slutt – enten de var jøder, romere eller venner og disipler av galileeren – ble opptakten til en av historiens mest sensasjonelle fenomener: den kristne kirke.

Slutt eller begynnelse?

Det forsøk som har vært gjort i dette kapitlet på å få et gløtt av historiens Jesus, lar seg beskrive som en moderat

optimisme hva forholdet til kildene angår og muligheten for å fravriste så utpreget teologiske dokumenter konsise historiske data. Beretningene om Jesu oppstandelse er de langt vanskeligste tekstene å bli klok på i så henseende – vi beveger oss i et utpreget grenseland. Det som følger, er samtidig sluttstadiet av historien om galileeren og begynnerstadiet på historien om den kristne kirke. De to faller så nøye sammen at man aldri vet om man befinner seg på ny eller gammel grunn. Tekstene antyder kanskje at de to ikke lar seg atskille. Men vi er fortsatt på historisk grunn hva disiplene angår, og resten av historien handler hovedsakelig om dem.

Så snart høytiden var til ende og det fantes en ny mulighet for å behandle Jesu lik, begav noen kvinner som var hans venner, seg avsted til graven. Den fant de tom. Da disiplene fikk høre om dette, skyndte de seg å undersøke om det kvinnene sa var riktig – graven var fortsatt tom. Disiplenes første spørsmål var følgelig: Hvor er liket? Deres første svar var at det var blitt fjernet, stjålet, formodentlig av jødene eller romerne (sml. Maria Magdalenas spørsmål til gartneren: Joh 20,15). Ettersom dagene gikk uten at dette lot seg bevise og uten at de fant noen alternativ løsning på mysteriet, ble stemningen dem imellom stadig mer oppgitt og håpløs. Først senere begynte en annen løsning å demre for dem, og den gav grunn for atskillig håp. For ved flere anledninger da de var samlet, særlig ved måltidene, møtte de Jesus på en ny måte. Han var utvilsomt tilstede, annerledes og likevel den samme. Deres reaksjon antyder at dette var det siste de hadde ventet – de synes ikke en gang å ha tenkt seg en slik mulighet. Jesus hadde jo heller ikke forberedt dem på akkurat dette. På sin nye måte fortsatte han derimot å bli sett av sine venner en tid fremover, kanskje noen måneder (sml. Apg 1), kanskje flere år (1 Kor 15,3-5). Deretter fortsatte han å leve blant dem på en annen måte. Hvordan reagerte de så på en slik begivenhet?

Opplevelsen av Jesu nærvær etter hans død tolket disse jødene på den eneste måten som var mulig på deres tid: Han var stått opp fra de døde.

Oppstandelsesberetningene evangelistene gir oss, taler imidlertid ikke bare om disiplene, men nødvendigvis også om Jesus. Begivenheten er i og for seg et nytt kapitel i

historien om Jesus fra Nasaret. En tom grav beviser naturligvis ikke at den døde er vendt tilbake til livet. En slik begivenhet var noe helt nytt og ukjent, og derfor uten direkte paralleller i arven fra fedrene. Da oppstandelsestroen begynte å bre seg, ble det jødenes tur til å hevde at liket var stjålet – av disiplene. Dersom graven ikke var tom, ville naturligvis en slik forkynnelse være umulig. Det er da heller ikke møtet med den tomme grav som er kjernen i oppstandelsesberetningene, men møtet med den oppstandne, til tross for at Markus ikke finner det nødvendig å beskrive dem, de var kjent nok i hans dager. Markus er nettopp den som understreker at den tomme grav ikke umiddelbart resulterte i tro, men i frykt og redsel.

Utgangspunktet for troen på Jesus er ikke det mirakuløse, men møtet med Jesus selv – nå som før. Først når fraværet blir forklart, kan gravens mysterium settes i sin rette sammenheng, som noe mer enn et symbol, men mindre enn et bevis. Grunnen til at evangelistene legger så stor vekt på at graven var tom, finner vi ikke bare i det forhold at det på deres tid fantes visse tolkninger av begivenheter som uttrykte et annet syn på Jesu person enn den de ønsker å meddele. Det kan vi lese oss til mellom linjene. Våre forfattere skriver så meget om den tomme grav først og fremst på grunn av det historiske forhold at den faktisk var tom, slik den tradisjonelle identifiseringen av Golgata og Jesu grav vitner om til denne dag. Vi står ikke overfor to forskjellige galileere, én i graven og én i disiplenes sinn (skjønt det er nok av dem som finner en slik løsning den eneste mulige, uten derved å ville avskrive kristentroen). Vi står overfor det uhørte faktum at en død mann vender tilbake til livet – den eneste menneskeslekten hittil har kjent – i en ny form som innebærer en total forvandling av den gamle (jødiske gravskikker illustrerer godt jødisk oppstandelsestro, og den går hele tiden ut fra at oppstandelsen skal skje fra de legemlige rester i graven).

Dette forsøket på en rekonstruksjon av tingenes gang støtter seg på mange trekk ved evangelistenes gjengivelse av det som skjedde. At de primært skriver teologi og kun sekundært historie, betyr ikke at vi kan tillate oss den luksus å miste fotfeste i historiske forhold. Intet tyder på at det første århundres jøder tenkte så abstrakt om slike anlig-

gender som en moderne bevissthet er i stand til, og den forvandling som Jesu legeme ble gjenstand for, må i et moderne språk beskrives som *parafysisk* (på «siden av» våre begreper og vår kunnskap om fysiske lover og muligheter) heller enn *metafysisk* («over» de samme, dvs. i en åndelig, mental, indre forstand – ikke av ytre omstendigheter).

De historiske detaljene i oppstandelsesberetningene er på den annen side fulle av problemer, noe ingen ønsker å bortforklare. Kildene viser nemlig en symbolsk interesse for detaljer, det er selve oppstandelsens faktum og troen på dette som står i sentrum.

Kvinnene ved graven er lite av et «bevis» all den tid de måtte ha tenkt på hvordan de skulle få åpnet graven før de innfant seg på stedet. Likevel er det direkte overraskende å finne dem der siden kvinners utsagn ikke talte som vitnesbyrd i viktige saker – derfor må deres utsagn straks bekreftes av disiplene. Ettersom man graver seg ned i problematikken om de historiske detaljene melder spørsmålet seg: Er tradisjonen om den tomme grav ganske enkelt sekundær i forhold til tradisjonen om hvordan Jesus ble «satt»? Mange har forsøkt en slik løsning på problemet i nyere tid. Oppstandelsesbudskapet begynner jo alltid med at Jesus ble satt på ny (Luk 24,34; 1 Kor 15,5-8), ikke med detaljerte beskrivelser. Å se førstnevnte tradisjon som et rent forsøk på å konkretisere, «historifisere», indre opplevelser av en åndelig karakter, det være seg privat eller felles, er nok mulig, teoretisk sett. Evangelistene foretrekker et fortellende språk fremfor abstrakte vendinger og er fullt i stand til å skape historier som ikke nødvendigvis er historiske, selv om dette ikke er deres vanligste fremgangsmåte. At det nettopp ikke er dette som skjer i tilfellet Jesu tomme grav, gis det atskillig som tyder på, skjønt det kan være tilfellet med noen av detaljene i beskrivelsene.

Lokaliseringen av Jesu grav i oldkirken er allerede nevnt. De første kristne bevarte et kontinuerlig minne om den frem til kristendommens gjennombrudd i Romerriket. I tillegg kommer det teologiske forhold at det ikke gis noe direkte forbilde på å skape rent teologiske, uhistoriske beretninger om tomme graver innen jødedommen, forklart som oppstandelsesteologi. Endetidsteologene hadde ofte talt om tomme graver, men da på den ytterste dag i en

kollektiv forstand. Å benytte det som et teologisk kodespråk i tilfelle Jesu grav, ville ikke fungere særlig godt på denne tid, fordi utarbeidelsen av en oppstandelsesteologi kun var i sin spede barndom. Det vi her skimter er tvert imot den avgjørende impuls til at denne teologien ble utviklet langt videre, ikke omvendt. Mens troen på en felles oppstandelse på den ytterste dag for alle mennesker var sterkt nok etablert i Israel (sml. Jes kap. 26; 53,13-53; Esek 37,1-14; Dan 12,1-3; Makkabeerbøkene), er et enkeltindivids oppstandelse fra de døde noe nytt og uhørt. Forvirringen og fortvilelsen etter Jesu død var dessuten neppe det rette øyeblikk i disiplenes liv for en dramatisk nytenkning på dette punktet. Når dette likevel inntraff, som Det nye testamente klart vitner om, må det ligge solide historiske årsaker bak.

Etter å ha skissert disse, om enn i all korthet, blir det neste steg i vår undersøkelse å se nærmere på den skapende menneskelige faktor i saken, og den er teologisk.

Uansett hvor godt grunnlag det er for å hevde historisiteten bak oppstandelsesberetningene – det som skjer med Jesus og ikke bare med disiplene – dreier det seg her om «begivenheten» og «fakta» som best lar seg beskrive i et teologisk språk. Vi har beveget oss ut over begrepet «historie» i vanlig forstand, og et historisk, fortellende og beskrivende språk makter ikke å gi en uttømmende skildring av «det som egentlig skjedde». Det var noe som senere og falske evangelister skulle prøve seg på (de apokryfe evangeliene i det annet århundre). Men siden vi ikke står overfor et ferdig utarbeidet teologisk skjema, er teologenes forsøk på å behandle oppstandelsen både famlende og forsøkspreget.

Oppstandelse fra de døde er et teologisk uttrykk. Dette var det eneste begrep innen senjødedommen som hadde mulighet til å beskrive den forvandling som var skjedd med Jesu legeme og som den tomme grav ble stående som et tegn på. Som bilde betraktet er det hentet fra søvnens verden (søvn har alltid fungert godt som bilde på døden), men det dreier seg ikke om en gjenoppvekkelse som f.eks. i tilfellet Lasarus (skal man ta beretningen bokstavelig, må man tro at han senere døde igjen). Det dreier seg ikke om en gjenoppvekkelse fra en død til en levende tilstand, men en forvandling fra en form for eksistens til en annen. Ordet

«oppstandelse» gir derfor et noe feilaktig inntrykk, bildet er ikke helt dekkende. «Oppstandelse fra de døde» beskriver ikke begivenheten som sådan, men dens resultat, meningen med oppstandelsen mer enn oppstandelsen selv – hvilket er en meget klok fremgangsmåte fra våre forfatteres side. De synes kort sagt å være klar over at beretningen kun ufullkomment makter å uttrykke budskapet. Johannes sier dette bent frem når han, etter å ha skildret disiplenes møte med den tomme grav («han så og trodde», 20,8), skynder seg å tilføye «salige er de som ikke ser, men likevel tror» (20,29).

Eskatologisk språkbruk preger følgelig oppstandelsesberetningene i sin helhet. Engler er et typisk mytologisk trekk, rikt illustrert i den apokalyptiske litteraturen. Matteus lar mange døde stå opp av sine graver og vise seg i Jerusalem – dette for å markere at Jesu død er en endetidsbegivenhet, ikke for å hevde at den generelle oppstandelse allerede er begynt. Uttrykket *den tredje dag* er gammeltestamentlig språk (sml. 1 Mos 22,4; Hos 6,2) og kan best oversettes med «meget snart», «øyeblikkelig» – som et endetidsbegrep brukes det om tidsrommet mellom den eskatologiske katastrofe og Gudsrikets gjennombrudd. Man kunne fortsette i stor detalj.

De større teologiske linjene er imidlertid viktigere, og her er teologene alle enige om at Jesu død er tolkningsnøkkelen for hele hans liv. I lyset av oppstandelsen fortoner Jesu liv seg med ett ganske annerledes. Det hele får et, i rette forstand, «forklaret» preg. Lidelse og død var altså hele tiden del av Guds plan med Jesus, det var noe som «måtte» skje (Mark 8,31; 19,12; Luk 17,25). Nå skriver de Jesu livshistorie som en historie om Jesu livs mening. Og denne meningen ligger nettopp i at han som menneskene forkastet, ble opphøyet av Gud. Denne nye innsikt preger ikke bare oppstandelsesberetningene, men evangeliene som helhet. Evangelistene skriver altså baklengs, ikke fremlengs. Spørsmålet er ikke lenger hvem han er, i historisk forstand, men hva han er, i teologisk forstand. Oppstandelsestroen betyr slutten på historiens Jesus og begynnelsen på myten om Jesus.

Jesu oppstandelse er kanskje en underlig bekreftelse på hans forkynnelse. Et kosmisk «big bang», som han ventet og

forutsa, inntraff ikke. Verden går ikke under – det er Jesus som dør. De utallige døde oppstår ikke, bare én av dem alle, Jesus selv. Alt dette bekrefter at Gud likevel ikke er maktesløs, men velger å gå «stille i dørene». Han er ingen kosmisk dampveivals – han tar den lave vei, den ydmyke, tålmodige, overbærende og tilgivende. Slik, og bare slik, ble én manns død kilde til håp for en hel verden i våre teologers øyne, og det er gjennom dem vi har lært ham å kjenne.

Møtet med den oppstandne Jesus ble opptakten til den kristne tro og derved den kristne kirke. Dette fikk straks store konsekvenser for forståelsen av Jesus selv. Troen på den historiske Jesus ble erstattet av troen på kirkens Kristus. Jesu forkynnelse av Gudsrikets hemmeligheter ble til kirkens forkynnelse av Jesu hemmelighet. Kirken vender oppmerksomheten fra lære til læreren, fra kongedømmet til kongen, fra frelsen til frelseren. Jesus er blitt Kristus og disiplene kristne. Uten å glemme Jesu tale om Gud er de fra nå av helt oppslukt av Guds tale om Jesus – at han har reist ham opp fra de døde. Gud har på ny handlet med sin skaperkraft, og Jesu oppstandelse er beviset på at de siste tider er blitt en historisk virkelighet. Like meget som oppstandelsen forandret disiplenes Jesus-bilde, har det også forandret deres Gudsbilde. Oppstandelsen viser for alle og enhver at Gud handler om Jesus like meget som Jesus handler om Gud. Begge kommer like uventet og er teologiske «nyheter». For i sin død som i sitt liv har Jesus bidratt til en radikal avklaring av det mangetydige begrepet som ordet «Gud» representerte i hans dager.

Så langt fra å være kommet til veis ende, ble oppstandelsestroen utgangspunktet for en ny teologisk bevegelse. Selv om representantene for denne stadig hevder å leve i de siste tider, viser det seg at de snarere befinner seg seg ved en begynnelse. Et resultat av denne bevegelsen er at en helt ny skikkelse oppstår innen jødedommen i det første århundre – den kristne teolog. Vi har allerede møtt ham gjennom evangeliene og sett ham arbeide i vårt forsøk på å gå bak de teologiske dokumentene han har skapt for å finne historiens Jesus. Før vi gir oss i kast med å se hva disse kildene sier om troens Kristus, myten om Jesus, er det naturlig å vie denne nye skikkelsen litt mer oppmerksomhet.

Hvem var de første kristne?

2. FRA SEKT TIL KIRKE

«Jesus hadde lovet sine landsmenn Gudsrikets komme – det som kom var den kristne kirke.» (A. Loisy)

En så pass uventet begivenhet som dette sitatet beskriver, kan virke forbløffende, direkte skuffende, med selvmotsigende er den ikke, av grunner vi antydet i slutten av forrige kapitel. Kristendommen oppstår i det øyeblikk Jesus aksepteres som Kristus, og det skjer etter oppstandelsen fra de døde.

Vi har grunn til å anta at troen på historiens Jesus døde med ham på korset (sml. Luk 24,21). Disiplene hadde heller ikke ventet en overnaturlig inngripen som i siste øyeblikk skulle redde profeten fra Galilea – de var flyktet alle som én. Derfor kom oppstandelsen helt uventet på dem. Den forvandlet svake og vantro galileere til forkynnere og martyrer for en ny sak. Og den sak de forkynte, var at Jesus fra Nasaret, en offentlig henrettet forbryter, var Israels Messias og Guds Sønn. Det som først hadde vært en tragisk sluttstrek for et vakkert eventyr – korsfestelsen – ble med ett nøkkelen til en ny forståelse av Jesus og hans sak. Opplevelsen av den oppstandne ble en trosopplevelse som la selve grunnlaget for den kristne kirke som en verdenshistorisk faktor.

Hvem var så de første kristne?

Med ett stort unntak – for Paulus – er sannheten den at de første kristne stort sett er oss ukjente. De skrev ikke, like lite som mesteren selv hadde gjort det. Dersom de gjorde det, er det de skrev gått tapt for ettertiden. Den første kristne generasjon kjenner vi takket være andre og senere kristne, hvis øyne vi ser dem gjennom, som i tilfellet Jesus selv. De første kristne vi egentlig kjenner, er de som skrev, de hvis skrifter vi har bevart til denne dag, kort sagt: teologene som skapte Det nye testamente. Vi møter dem i deres forskjellige bøker, og vi finner at de er kristne av annen generasjon, ikke Jesu venner og disipler – de som hadde sett den oppstandne – men representanter og talsmenn for en senere kirkesituasjon. Samtidig er de også talsmenn for tradisjonene fra de første kristne, tradisjoner som har preget dem – ved å gjøre dem til kristne, tradisjoner de selv har satt sitt preg på – ved sin teologi. I denne boken skal vi ikke primært vende oppmerksomheten mot denne utviklingsprosessen, overgangen og overleveringen fra første til annen generasjon, men konsentrere oss om teologene selv, deres teologi, særpreg og individuelle egenart. Fordi de skrev, er teologene de første kristne vi kan uttale oss om med noenlunde sikkerhet.

De første kristne kjenner vi altså «utenfra», via teologene. Teologene kjenner vi «innenfra», gjennom deres teologi. Men til tross for at vi kjenner dem bedre, er kirkens første teologer mer anonyme enn mange av de første kristne, slik vi møter dem i brevene, apostelgjerningene og evangeliene. Fire av de fem teologene vi skal behandle i resten av boken, er muligens ukjente som historiske personer, for evangelistenes navn kjenner vi ikke gjennom det de selv skrev, bare gjennom de titler som senere festet seg ved deres bøker. Hvem Markus, Matteus, Lukas og Johannes var, er i beste fall usikkert, kanskje helt uvisst. Hvor og hvordan de levde vet vi heller ikke. Hva de trodde og hva de tenkte om det de trodde, vet vi derimot, fordi det var dette de skrev om. Mot en slik teologisk bakgrunn tør man gjette seg frem til deres plass på kartet, ut fra det som står på linjene og det som er å lese mellom dem. Dette oppveier til en viss grad all uvissheten.

En mulig misforståelse bør oppklares allerede fra begynnelsen av. Å kalle våre forfattere teologer, betyr naturligvis ikke at vi står overfor fire forskjellige teologer fordi vi har fått overlevert fire forskjellige evangelier. Det motsatte er tilfelle: Fordi vi finner oss stilt overfor fire forskjellige teologier, er det berettiget å tale om fire forskjellige teologer, ellers ikke. Én teologi, som ville gjøre det unødvendig å skille mellom teologene, viser seg å være Det nye testamente fremmed. Til den grad kristendommen har kjent en slik teologi, er den et resultat av senere tiders forsøk på å dogmatisere og systematisere. Det nye testamente viser oss en mangfoldig tolkning av kristendommen, slik Det gamle viser oss jahvismen: flerstemt – men også samstemt, enhetlig – men ikke alltid enig. Her er det ennå høyt under

taket, teologisk talt, så pass høyt at teologisk tanke og skaperkraft får atskillig spillerom. For i Det nye testamente befinner vi oss hele tiden på jødekristen grunn. Behovet for å forenkle jødekristendommens bredde, rikdom og uklarheter, kommer senere som et resultat av hedningekristendommens intellektuelle krav. Og den prosessen finner sted i århundrene som følger.

Teologene som skapte Det nye testamente, skriver nesten alle etter år 70, derfor betegnelsen «kristne av annen generasjon». Skal man i det hele tatt anvende begrepet «generasjoner», er det enklest å si at de første kristne dekker årene 30–70, og at «teologene» kommer mellom 70 og 100, selv om dette er å se bort fra en mulig overgangsgenerasjon. År 70 fungerer som en skillelinje av opplagte og praktiske grunner. Men før vi vender oppmerksomheten mot teologene, deres tid og deres kirkesituasjon, kan det være nyttig med noen flere ord om de første kristne, for derved å unngå å møte forfattere i et vakuum – de er jo fremfor alt kirkens menn og står på sine forgjengeres skuldre.

De første kristne ser vi som sagt gjennom forfatternes øyne. Paulus-brevene kan trygt regnes som førstehåndskilde, siden forfatteren selv er blant de første kristne, og Lukas' «Apostelgjerningen» som annenhåndskilde, siden boken er skrevet fra en distanse, noen tid senere. Men disse kildene, samt noen trekk vi kan lese oss til i evangelielitteraturen, viser oss kun bruddstykker av urkristendommens tidligste historie. Omtalen av personer og steder er både selektiv og ufullstendig. Vi hører f.eks. om menigheter i Jerusalem, Antiokia, Damaskus osv., om ledende figurer som Peter, Jakob og Paulus, samt noen av deres medarbeidere. Men vi får ikke kjennskap til de kristne på store steder som Alexandria og Roma, for ikke å snakke om resten av apostelkollegiet. Alt det her dreier seg om, er biter av en mosaikk, men de er kanskje mange nok til å gi et slags omriss av det som er selve bildet, urkirkens historie, og dette omrisset må vi bli kjent med før vi begir oss teologien i vold.

> Først og fremst overgav jeg dere det jeg selv har tatt imot, at Kristus døde for våre synder etter skriftene, at han ble begravet, at han stod opp den tredje dag etter skriftene, og at han viste seg for Kefas og deretter for de tolv. Deretter viste han seg for mer enn fem hundre brødre på én gang. Av dem lever de fleste, men noen er døde. Deretter viste han seg for Jakob, deretter for alle apostlene. Aller sist viste han seg for meg. (1 Kor 15,3-8)

> I de siste dager skal det skje, sier Gud: Jeg vil utløse min Ånd over alle mennesker. Sønner og døtre hos dere skal tale profetiske ord, de unge menn skal ha syner, og de gamle blant dere ha drømmer. Selv over mine treller og trellkvinner vil jeg i de dager utøse av min Ånd, og de skal tale profetisk. Jeg lar jærtegn vise seg oppe på himmelen og tegn nede på jorden: blod, ild og røykskyer. Solen skal forvandles til mørke, og månen bli som blod, før Herrens dag kommer, den store og strålende. Og hver den som påkaller Herrens navn, skal bli frelst. (Apg 2,17-21)

Den kristne kirke tok sitt utgangspunkt i disse opplevelsene. Skjønt selve utgangspunktet var sensasjonelt nok, var starten svært beskjeden – den lar seg best beskrive som en jødisk *sekt*.

I Jerusalem dannet Jesu apostler, disipler og venner et eskatologisk «siste dagers» Israel. Lik Jesus selv var de ennå ikke representanter for en ny religion, men en eskatologisk bevegelse innenfor den gamle. De tenkte, trodde og levde som jøder flest, men hadde gjennom opplevelsen av den oppstandne Kristus og Den Hellige Ånds aktive nærvær fått flere teologiske særtrekk som skilte dem fra deres jødiske trosfeller. De levde faktisk i de siste tider: Oppstandelsen fra de døde var allerede et faktum for Jesu vedkommende, og Den Hellige Ånd var igjen blitt Guds gave til menneskene, og denne gang til alle og enhver.

Slik Lukas beskriver de første kristne, viser de alle tegn på å utgjøre en *sekt:*

> Alle som var blitt troende, holdt sammen og hadde alt felles. De solgte sine eiendommer og annet gods og delte ut til alle ettersom enhver trengte det. De holdt sammen, og hver dag samlet de seg trofast på tempelplassen; i hjemmene brøt de brødet; og de spiste og drakk sammen med oppriktig og inderlig glede. De lovet Gud, og alle satte pris på dem. Hver dag ble nye mennesker frelst, og Herren la dem til menigheten. (Apg 2,44-47)

Kjennetegnene er altså en alternativ samfunnsform, preget av en stor grad av likestilling mellom de troende, materielt fellesskap o.l. Gruppen understøtter denne form for alternativ med håpet om en alternativ verdensordning. De første kristne venter denne verdens snarlige undergang,

som Jesus selv hadde gjort det, og en ny og bedre verden – samt at Jesus skal komme igjen (Apg 3, 20-21). Nettopp fordi slike trekk er utpreget sekteriske og lite karakteristiske for etablerte former for religion, er ikke nødvendigvis Lukas' beskrivelse så idealisert som man ofte har trodd.

Som jødisk sekt betraktet er de første kristne en direkte fortsettelse av Jesus-bevegelsen. Mannen fra Nasaret hadde sett at Guds «sted» var blitt forflyttet i tid og rom: at fremtiden var i ferd med å bli nåtid, at Gud var blitt allestedsnærværende, at de fattige ville bli frelst og de rike gå fortapt. Det var denne omsnuingen av de religiøse og sosiale verdier som hadde kostet ham livet – fordi de fikk politiske konsekvenser i det samfunn han levde i – og som nå ble grunnlaget for det kristne alternativ. Deres håp om en snarlig løsning på det hele – en ny himmel og en ny jord – var den kosmiske begivenhet som skulle bekrefte at mindretallet hadde rett og gjenforene dem med Mesteren. Det er dette som menes når vi kaller dem en jødisk sekt – et alternativ til det etablerte, men uten å ha meldt seg helt ut, slik man hadde gjort i Qumran. Det dreier seg hele tiden om et samspill av sosiale, politiske og religiøse forhold, slik det hadde gjort for Jesus. Jødenes univers var entydig og kjente ikke skillet mellom verdslig og sakralt slik vi gjør det. Religion og historie hadde ennå ikke brutt med hverandre.

Når kildene – Paulus-brevene og Apostelgjerningene – viser oss de første kristne som representanter for en utpreget endetidstenkning, er det derfor ikke å undre seg over. Oppstandelsen må ha ført til en eskatologisk høyspenning blant Jesu venner. For *oppstandelse fra de døde* var endetidsspråk, en begivenhet som hørte de siste tider til. Dessuten var det en språkbruk som alltid hadde vært representativ for de få og ikke for de mange.

De første kristne møter vi altså ikke som talsmenn for en ny religion. De gir den gamle tro en ny vending, en de hevder er den eneste sanne. Det er med andre ord den gamle tro, arven fra fedrene, de i egne øyne forkynner. Ingen av dem visste ennå at det de egentlig var i ferd med å gjøre, var å legge grunnlaget for noe nytt. Lik andre jøder tilba de i templet og i synagogen. I tillegg kom de særkristne riter som fant sted rundt om i hjemmene, som f.eks. dåp og

nattverd (se sitatet ovenfor). Parallellen og kontrasten til Qumran er iøynefallende. Likheten består i en lignende omgang med Skriften og tradisjonene, samt i en sekterisk organisasjon. Forskjellen består i at Dødehavskommuniteten var en sekt i ordets strenge forstand, i tydelig opposisjon til tempelaristokratiet (de var i høyeste grad «tempelkritiske»). At de i det hele tatt ble tolerert, skyldes nok det enkle faktum at de befant seg på trygg avstand fra de sivile og religiøse lederne. De kristne befant seg derimot midt i Jerusalem, og noen opposisjon mot templet fra deres side ville ikke blitt tolerert. Derfor er det viktig å understreke fra først av at de kristne, selv som sekterisk fenomen betraktet, ikke har brutt med samfunnet og dets religionsutøvelse. Menighetene i Palestina befinner seg på samme tid innenfor og på siden av samfunnet.

Jesus hadde vært en omstreifende forkynner, menigheten i Jerusalem er fastboende. Men dens form for fellesskap er sikkert å tilbakeføre til galileeren selv, eskatologisk inspirert som den er. Ifølge Lukas bestod menigheten hovedsakelig av byens innbyggere, dvs. av dem som var blitt Kristus-troende (Apg 2,41; 5,14; 6,7). Galileerne må ha vært et fåtall, bestående av apostlene og enkelte medlemmer av Jesu familie. De fleste av dem som hadde fulgt Jesus til Jerusalem, vendte trolig hjem igjen da dramaet var over, og tok påskebudskapet med seg. Men hvor og hvordan menighetene i Galilea ble grunnlagt, og av hvem, vet vi ikke. Når både Matteus og Johannes lar Jesus vise seg i nord, kan vi trygt gå ut fra at slike kristne sentra fantes også der.

I Jerusalem var apostlenes autoritet selvsagt (sml. Apg 2,42). De var, som vitner til oppstandelsens sannhet, troens pilarer og opplagte ledere i kirken. Men menigheten kjente også andre forkynnere, som forkynte på et annet språk – gresk – og de fortjener nærmere omtale, fordi de gav utviklingen innen urkirken en annen retning enn den vi kan iaktta fra starten av, noe som igjen fikk konsekvenser for menigheten i Jerusalem, konsekvenser av både positiv og negativ art.

Det første alvorlige tilfelle av jødisk aggresjon mot de kristne kom nemlig i forbindelse med disse gresktalende kristne jøder. Tidligere hadde saddukeerne arrestert og for-

hørt apostlene om deres nye lære, om oppstandelsen (som for dem var både ubegripelig og farlig lære), mens fariseerne hadde tatt dem i forsvar (Apg kap. 5). Etter dette fikk de stort sett være i fred. Men de gresktalende kristne lærerne i Jerusalem skulle ikke slippe så lett. Opptakten til det hele var en friksjon mellom de to språkgrupper innen menigheten, de hebraisktalende og de gresktalende. En av de sistnevnte, Stefanus, ble anklaget for å ha talt nedsettende om templet, og hans forsvar for Rådet bidro bare til å bekrefte hans tempelkritiske holdning, sett med sadukeernes øyne. Han fikk dele sin Mesters skjebne ved en spontan lynsjing (kap.6-7). Deretter ble de hellenistiske kristne fordrevet fra byen, kanskje også noen av de andre. Hva som forårsaket Stefanus' teologiske konklusjoner, er ikke helt klart. Lukas sier at anklagene er falske, men selve opplegget i talen har tempelkritiske implikasjoner. Kanskje har nettopp disse jødekristne fra Diaspora vært bedre skikket til å forstå konsekvensene av Jesu lære om Gudsriket og betingelsene for dets nærvær i tid og rom. De kan med andre ord ha vært med på å føre den tempelkritiske tendensen hos Jesus langt videre, til en grad apostlene ikke ville eller kunne. En konsekvens av denne forskjellen mellom de første kristne sier seg selv.

Episoden med hellenistene (som de vanligvis kalles) gav støtet til den første kristne hedningemisjon, for de forfulgte hellenistene søkte nå utover landegrensene med Evangeliet, også til hedningene. Det ble derfor hellenistiske, gresktalende jødekristne som utvidet Jesu aktualitet fra Israel til alle folkeslag. Ikke apostlene, men disse hellenistene begynte den kristne misjon blant ikke-jøder. De kom fra Diaspora og tok Evangeliet med seg til Diaspora (Apg 8-12). Det var med andre ord de som først tolket jødenes nasjonalistiske frelsesprogram universelt, internasjonalt. Paulus fra Tarsos, Barnabas fra Kypros, Apollos fra Alexandria og mange andre ble del av denne bevegelsen og kom derved til å forandre kirkens karakter fra Palestinasentrert til Diaspora-orientert. Selv en apostel som Peter begynte å dra omkring som misjonær (til Joppa: Apg 8.43; til Antiokia: Gal 2,11; Apg 11,1; 15,17). Han endte sitt liv i Roma, ved en voldsom død. Hvordan det gikk Apollos, Barnabas og andre tidlige misjonærer, vet vi ikke.

Jerusalem-menigheten rommet følgelig atskillig bevegelse, bredde og divergens fra starten av. Men etterhvert ble forholdene mer ensrettet i hovedstaden. Dette kan kanskje skyldes en økt frykt for myndighetene. Vi ser at Jakob, en «Herrens bror», blir lederskikkelse på 40-tallet. Lik resten av Jesu familie hadde han stilt seg skeptisk til troen på den oppstandne (1 Kor 15). Han fremtrer som en meget from mann, sterkt lojal mot tempelkulten – i det hele tatt akseptabel i jødenes øyne. Som leder for de kristne i Jerusalem fungerte han derfor godt, men var et irriterende konservativt element for visse kristne, særlig de som fortsatte hellenistenes misjonspraksis.

Hellenistene var nemlig liberale i sin misjonspraksis. Som jødisk gruppe betraktet var de første kristne arvtagere til Jesu suverene måte å tolke Guds nærvær på (sml. Apg kap. 3), men det tok tid før de vågde å trekke de fulle konsekvenser av denne arven, og de som var først ute med å gjøre det, vant ikke lenger størst forståelse hos lederne i Jerusalem, det være seg de jødiske eller de kristne. I den første kristne generasjon har vi nettopp iakttatt et tilløp til en type hedningemisjon som kun kan betegnes som «profetisk», fordi den først ble typisk for en senere kirkesituasjon: hellenistenes liberale misjonsteologi. De hadde allerede nådd frem til steder som Damaskus og Antiokia. Det *liberale* ved deres teologi bestod i at de innlemmet hedninger i det kristne fellesskap uten å kreve at disse skulle gå over til Moseloven, la seg omskjære osv. Men en slik praksis ble snart et stridens eple de kristne imellom.

Typisk nok var det utenfor Palestina, i Antiokia, at de kristne først ble kjent som en selvstendig gruppe, forskjellig fra jødene forøvrig, og fikk navnet «kristne» («Kristus» er her brukt som egennavn mer enn som tittel, Apg 11,26). Byen var en smeltedigel av forskjellige nasjonaliteter, kulturer og trosformer. Det var der Barnabas introduserte Paulus. Det var der de hellenistiske kristne markerte sin teologiske holdning ved å oppta hedninger i fellesskapet uten restriksjoner. Det var der Paulus og Peter ble uenige om hva dette innebar – saken måtte senere opp for lederne i Jerusalem (Gal 2,1-10; Apg 15). Hellenistenes vidsynte misjonssyn splittet derved de kristne for en tid, for det er tydelig at Paulus anså Peter og Barnabas for å ha inngått

kompromiss om hedningenes sak. Hele det anliggende som episoden illustrerer, viser oss at en ny forståelse av den kristne bevegelses forhold til jødedommen var i ferd med å bli alminnelig utenfor Palestina. Etter rådsmøtet i Jerusalem, som kun anerkjente hedningekristne på fire betingelser, var Paulus mindre knyttet til Antiokia. For ham ble byen kanskje stående som eksempel på kompromiss i en av de viktigste sakene i hans liv. Og denne saken bør presiseres ytterligere.

Gjennom hele denne perioden er kirken jødekristen og rommer kun få hedninger. Paulus henvendte seg hele tiden primært til jøder; han er selv en hellenistisk jøde, og de menigheter han besøker eller grunnlegger, består også av hellenistiske jøder, som fremdeles er del av synagogefellesskapet, dvs. av Israel. Episoden i Antiokia og det påfølgende rådsmøtet i Jerusalem angår nettopp de få hedningekristne som ennå fantes, deres status i kirken. Striden gjelder følgelig unntaket fra regelen. Den åpne misjonsholdningen som hellenistene hadde representert, og som ikke la noen som helst restriksjoner på hedningene unntatt det minimum som jøder krevde av hedninger for å kunne omgås dem, er nå truet. Jerusalem-menigheten, i hvert fall noen av dens medlemmer, inntok en strengere holdning i spørsmålet og krevde at konvertitter til kristendommen skulle bli jøder først, gå over til jødisk kultur og levesett, dvs. holde Moseloven og la seg omskjære, lik alle andre konvertitter til jødedommen. Det er vanlig å se Jakob, «Herrens bror», som den viktigste bak denne innstramningen, selv om Lukas fremstiller ham som talsmann for en moderat linje.

Uenigheten var imidlertid ikke større enn at man kunne enes om en løsning, kanskje nettopp fordi saken gjaldt så få. Episoden viser oss tydelig hvor jødisk hele den første kristne generasjon var. Hedningenes dilemma var riktignok blitt artikulert, først av hellenistene, så av Paulus, men noe større praktisk anliggende var det ennå ikke.

Dette bildet av tingenes gang bekrefter både Paulus og Lukas. Kirken er fremdeles en jødisk sekt, i Paulus-brevene såvel som i Apostelgjerningene, et anliggende jøder imellom. Men skal man få den fulle forståelse av hvor jødisk det hele var, må man gå nærmere inn på betydningen av ordet

«hedning» i denne sammenhengen. De så ofte omtalte hedninger hos Paulus og hos Lukas, hvem er de egentlig?

All forkynnelse vi overhører i disse skriftene er jødisk fra ende til annen, om enn med kristne fortegn, og helt uforståelig for hedninger i streng forstand. Lukas er den som presiserer og kvalifiserer ordet «hedning»: Det beskriver hedninger som sympatiserer med jødedommen, de av hedningene som gikk i synagogen, folk som for en stor del hadde jødisk tro, men ikke hadde latt seg omskjære. Hedninger av denne kategori ble kalt «gudfryktige». De hadde allerede brutt med hedendommen og vendt seg til jahvismen. De var ikke jøder i teknisk forstand, men hørte med – som «gudfryktige». I Apostelgjerningene er det tydelig at hele bevegelsen fra jødedom til kristendom, fra sekt til kirke, fra Jerusalem til Roma innbefatter de «gudfryktige». Direkte konvertitter fra hedendommen møter vi ikke i denne sammenheng, med unntak av Paulus' konvertitter fra Athen (Apg 17). Slik sett kan man virkelig tale om urkristendommen som et indre jødisk anliggende. Saken som førte til rådsmøtet, var altså hvorvidt hedninger som var »«gudfryktige», skulle betraktes som medlemmer i full forstand, i motsetning til hva tilfellet var i synagogen. Og det ble de.

Vi har merket oss at bevegelsen fra Palestina til Diaspora ikke skjer samtidig på det geografiske og teologiske plan. Kun langsomt får kristendommen et nytt preg, den blir mer uavhengig av sitt opphav og mer selvstendig, som spørsmålet om hedningemisjonen tydelig illustrerer. Slik fortoner noen av hovedtrekkene ved kirkens liv seg i årene 30-70. Perioden som følger, årene 70-100, her kalt «den annen kristne generasjon», viser oss hvordan en sekterisk bevegelse begynner å bli en ny uavhengig religion. Klimaet er et annet enn det hadde vært for de første kristne, historisk som teologisk. Nå er det for alvor at teologenes tid setter inn. Kirkens liv og kirkens lære begynner å få klarere konturer. Selv om de kristne vendte tilbake til Jerusalem etter krigens slutt, er det fortsatt forholdene utenfor Palestina som dominerer bildet gjennom hele Det nye testamentes annen generasjon, og det er lite sannsynlig at noen av evangeliene ble skrevet i Jesu hjemland. I perioden

70-100 er Jesu samtidige borte, apostlene og Paulus innbefattet. Jerusalem-menigheten er ikke lenger en dominerende faktor. Det er nye menn, kirkeledere og teologer, som fremfor alt kommer til orde i Det nye testamente.

En av begivenhetene som sterkest har preget våre forfattere, er at den gryende motsetningen mellom jøder og Kristus-troende som vi skimtet i første generasjon, nå utvikler seg til et direkte brudd mellom de to parter. Fariseerne ble jødedommens offisielle teologer, og en jødisk ortodoksi oppstår, med det resultat at diskusjon og polemikk mellom kirke og synagoge preger de kristne av annen generasjon. Vi hører umiskjennelige ekko av kontroversen i evangeliene og i den senere brevlitteraturen. Dette tidsrommet er på den annen side preget av mange forenende og forsonende trekk de kristne imellom, og ett av dem er en direkte konsekvens av det foregående. For emansipasjonen fra synagogen faller sammen med at kirken med tiden får et mer hedningekristent preg, først blant de «gudfryktige», men etterhvert også i et mer direkte møte med hedningene – i det annet og tredje århundre – et møte som resulterte i at kristen teologi fikk et annet intellektuelt preg enn dens jødiske opphav. Men foreløpig er de hedningekristne en minoritet.

Uansett brytninger jøder og kristne imellom lever begge fortsatt en fredelig sameksistens med sine hedenske naboer i Romerriket, og kristenforfølgelser fra statens side kan man ikke tale om i dette tidsrommet, til tross for utrenskningene i Roma i år 64. Kirken nyter fremdeles godt av jødenes religiøse privilegier og kan regne seg som dispensert fra rikets offisielle kultus, statsreligionen. Dette er nok et bevis på urkirkens jødiske preg. Selv om de kristne i egne øyne begynner å bli en nokså selvstendig bevegelse og definerer sitt forhold til jødedommen stadig friere, er de ennå en jødisk sekt i den grad romerne er oppmerksomme på dem.

I denne perioden ekspanderer også kristendommen østover i riket. Men denne siden ved kirkens utbredelse vet vi lite om, den er latt nesten uomtalt i våre kilder. Bildet halter på dette punkt, også i teologisk forstand, siden kirken i øst førte de jødekristne tradisjonene videre og derved tok en annen intellektuell vending enn på europeisk jord. For samtidig med at den hedningekristne teologi begynner å ta

form (hos kirkefedrene), går jødekristendommen inn i sin egentlige storhetstid (i de orientalske jødekristne sekter).

Teologenes tid (år 70-100) er med andre ord en brytningstid hvor kristendom og jødedom får hver sin fasong og sitt særpreg. Nå skiller de lag for godt. Jesus hadde på sin egen måte vitnet både om spennvidden innen jødedommen og behovet for en avklaring. Det er nå dette setter inn for alvor. I Det nye testamente hører vi mangt et ekko av denne avklaringsprosessen, og disse skal vi vie større oppmerksomhet i kapitlene som følger. Foreløpig er teologene selv og deres generasjoner vårt tema – de spiller en stor rolle i denne prosessen som troens talsmenn, dens forklarere og forsvarere.

Teologene representerer ikke noen sosial eller intellektuell elite i streng forstand. Det nye testamente er da heller ikke «litteratur» i stor forstand, men myntet på det brede publikum, den jevne mann. Her er situasjonen annerledes enn for Det gamle testamentes vedkommende. Men felles for begge er at teologi og historie går hånd i hånd. Disse forholder seg til hverandre som legeme og sjel. De teologiske spørsmål er solid forankret i kirkens liv – ikke idéer, men historiske forhold er den drivende faktor. Jesus hadde ikke grunnlagt en «kirke» som sådan. For ham forelå kirken i Israel, Guds utvalgte folk. Apostlene ble heller ingen varig institusjon i den unge kirke, for de første kristne visste at de tolv hadde hatt en symbolsk verdi. Ikke desto mindre ble de tolv selve bindeleddet med Mesteren på mange vis, som vitner til oppstandelsen og derfor troens pilarer. Apostlene og «apostolisk» kom til å symbolisere hele den historiske kontinuitet i kirken. Kontinuitet og utvikling hører sammen. Heller ikke hadde Jesus forutsett eller forutsagt det som skulle komme – kirken. Følgelig hadde han ikke gitt disiplene en «oppskrift» de skulle følge etter hans død i form av normer, regler, lære osv. Dette måtte de lage selv. I Det nye testamente ser vi tydelig hvordan den unge kirke søker slike normer. De har ikke lange tradisjoner eller massiv kirkehistorie å støtte seg til, men må bane nye veier i ukjent terreng. Teologenes tid er følgelig en avgjørende tid i kirkens liv.

Av slike grunner, og flere til, ville det være helt forfeilet å se årene 30-70, altså den første kristne generasjon, som en

gullalder, og 70-100 som et antiklimaks med kirkelære, institusjoner, embeter osv. Like lite som Det gamle testamente kan Det nye sees som først en stigende og så en synkende kurve. Det vi finner i kildene, er en jevn vekst, en kontinuerlig utvikling, en stadig berikelse av kirkens liv og lære. Og slik fortsetter det hele senantikken igjennom. De første kristne levde, trodde og tenkte forskjellig alt etter hvor de befant seg og når de levde. Til tross for alle feil og mangler ved vår informasjon, fremtrer urkristendommen som en levende organisme, variert og allsidig. Den vekst vi iakttar er intet mindre enn kristendommens utvikling fra sekt til kirke, en teologiens utvikling fra eskatologisk myte til trosbekjennelse og lære, institusjoner og embeter.

I Det nye testamente overhører vi egentlig en teologisk diskusjon, mangfoldig og rik, noen ganger heftig, andre ganger fredelig. Teologen står kort sagt i sentrum i Det nye testamentes skrifter – det er ham vi møter først. Alle andre ser vi gjennom hans øyne. Han talte kristendommens sak mot den tiltagende jødiske ensrettingen etter år 70, men han skrev selv før kristendommen var blitt ensrettet eller kjente et «nye testamente» og en kanon. Derfor ser teologene så ulikt på mangt og meget. Å møte dem er direkte befriende. Samtidig er deres trosvitnesbyrd av en så overbevisende art at den får enestående verdi for all ettertid. Kristendommens teologiske start var sterk, vil det vise seg, og som ethvert begynnerstadium får den normativ status. Vårt «nye testamente» er derfor det første kapitel i den kristne teologis lange historie, på samme tid det viktigste og det mest interessante.

Våre forfattere er alle jøder og bibelske teologer, og Det nye testamente bærer i sin helhet et jødisk preg. De søker å få gammelt og nytt til å harmonere. De gir tradisjonens og arvens ord en ny vri ved å tolke Skriften på en ny måte, deres egen, og omtolke den i lys av det nye som var skjedd. Lite ante de at som de satt og arbeidet med Skriften, var de selv i ferd med å skrive Hellig Skrift.

Hvem var så de første kristne teologene?

3. TEOLOGENE

Paulus

> *Han talte i synagogen med jødene og dem som trodde på jødenes Gud.* Apg 17,17

Å være jøde utenfor Palestina var ingen sjeldenhet i antikken. Tvert imot. Det har aldri hersket tvil om at det store flertall av jødene levde utenfor det lovede land (forholdet var kanskje 5 til 1, eller hele 10 til 1). I øst som i vest var de jødiske koloniene tallrike, og alle større bysentra hadde en eller flere synagoger. Her var språkene aramaisk eller gresk. Årsakene til slike forhold er mange. Kriger, fattigdom og overbefolkning hadde drevet mange fra hjemlandet, og i Babylon var det nok av dem som ikke hadde vendt tilbake etter landflyktigheten. Slik levde man i en frivillig utlendighet, i Diaspora. Jødene var i det hele tatt blitt en fast bestanddel i det senantikke verdensriket. Gunstige kår fra romernes side hjalp dem frem, og sosialt sett hørte jødene til de bedre stilte, de var særlig aktive som håndverkere og handelsmenn. De nøt i tillegg stor anseelse pga. jahvismens høye moralbud og vant mange konvertitter fra hedningene, blant romerne mer enn grekerne, særlig kvinner (som jo ikke behøvde å la seg omskjære, noe den hedenske kultur fant anstøtelig). Den vanligste type konvertitt var den «gudfryktige». De fleste diasporajøder befant seg likevel på siden av samfunnet i kraft av deres særegne kultur, og til tross for gode forhold var det et fåtall som var romerske borgere.

Paulus var en av disse, i full forstand både jøde og romersk borger, og nøt godt av begge kulturformer. Han hadde det fortrinn fremfor de fleste palestinske jøder at han var gresktalende og kjente hedensk levesett. Han hadde det fortrinn fremfor de fleste hellenistiske jøder at han hadde studert teologi i Jerusalem og kjente forholdene der. Tarsos og Jerusalem var for Paulus viktige intellektuelle faktorer som uten tvil gjorde ham godt skikket til å spille en viktig rolle i den første kristne generasjon.

Paulus, hans liv og gjerning, kjenner vi bedre enn noen

annen i den første kristne generasjon og blant de nytestamentlige teologene forøvrig, takket være de brev han har etterlatt seg og det bilde Lukas tegner av ham i Apostelgjerningene, hvor han er helten i historien. I de to hovedkildene finner vi naturligvis ulike siktemål og følgelig ulike opplysninger, men den tryggeste bruk av kildene er å benytte dem supplerende heller enn som alternativer, for Lukas' Paulus er ikke uforenlig med den Paulus brevene viser oss. I det følgende går vi ut fra at Lukas faktisk er Paulus' reisefølge, slik han presenterer seg selv, og derfor et direkte vitne til en rekke begivenheter i apostelens kontrastfylte liv. For Paulus' liv består i kontraster, en sjelden og dramatisk blanding av brudd og kontinuitet.

Fariseeren Paulus har vi allerede møtt i forbindelse med Stefanus' martyrium i Jerusalem engang mot slutten av 30-tallet (Apg 6-8). Dersom han var elev av den betydelige Gamaliel (Gal 1,17; Apg 22,3), delte han ikke dennes tålmodige og avventende holdning til den nye kristne sekt av messianske jøder (Apg 5,34), men reagerte heller mot Stefanus som saddukeerne noen få år tidligere hadde gjort mot Jesus. Han viste seg som en konsekvent jøde, en kompromissløs talsmann for Moseloven og templet. Omvendelsen av fariseeren Paulus til kristendommen fant sted nettopp som han ville forhindre at den kristne sekt spredte opposisjon til templet også utenfor Palestina. Når han forfølger de kristne ut i Diaspora, er det kanskje fordi han kjente til at de kristne opptok hedninger i sitt fulle fellesskap, uten at disse måtte ta på seg Lovens åk, noe han må ha tolket som uttrykk for en videreført antijødisk eller tempelkritisk holdning. Hva som hendte på veien til Damaskus vet vi ikke. I Galaterbrevet refererer han bare til det faktum at den oppstandne Jesus fra Nasaret viste seg for ham (kap. 1). Lukas derimot, lar Paulus gi hele tre beskrivelser av opplevelsen i Apostelgjerningene (kap. 9,22,26), men disse bærer alle preg av å være annenhånds skildringer såvel som at de er typiske for den fortellerkunst som kjennetegner Lukas' penn. Deretter bærer det frem og tilbake for Paulus, geografisk som teologisk, og vi trenger ikke følge ham hele veien, men nøye oss med å fremheve noen av de viktigste trekkene.

Konflikten omkring de hedningekristnes fulle medlemskap (dvs. de «gudfryktige» tilhengerne av synagogen) er allerede omtalt. Ved en skjebnens ironi ble det Paulus som talte de hedningekristnes sak ved å støtte den tidligere hellenistiske misjonspraksis som Jerusalemlederne i hans dager satte seg imot. De behøvde ikke bli jøder i teknisk og kulturell forstand, men kunne beholde sin egenart som hedninger, samtidig som de var fullbyrdige medlemmer av kirken. Alt lå følgelig godt til rette for videre misjonsarbeide i Diaspora.

Paulus reiser praktisk talt Middelhavsverdenen rundt flere ganger. Fra by til by oppsøker han synagogene og forkynner for sine hellenistiske trosfeller og deres hedenske sympatisører, de «gudfryktige». Han forklarer Skriften for dem ut fra den kristne tro, og det er kun i Athen vi hører ham tale direkte til en hedensk forsamling. Hans ord ved denne anledning, slik Lukas formulerer dem, har ikke det vanlige jødekristne preg, men baserer seg på hedensk religion og litteratur. (Likevel forstod ikke de stoiske og epikureiske filosofene hva han forsøkte å si – de karakteriserte hans tale som «ordgyteri»!) Her står vi overfor et tydelig unntakstilfelle. For Paulus har ikke beveget seg fra jødene til hedningene som sådan. Han fortsetter å søke fra synagoge til synagoge, og kirken er fortsatt del av jødedommen, uansett hvor mange eller få av de gudfryktige som ble innlemmet i denne tid, og måten det ble gjort på. Vi griper heller aldri Lukas i å tale nedsettende om synagogen.

Paulus stod altså i en kristen misjonstradisjon som kan føres tilbake til hellenistene. Han var ikke den første i rekken og ble heller ikke den siste. Han drev ikke «for seg selv», det ser vi av den utstrakte kontakt han hadde med andre misjonærer og med lederne i Jerusalem. Han har sikkert ikke vært så enestående i sin tid som man til tider kan få inntrykk av fra hans brev. Kildene tier om Barnabas, Apollos, Timotheus og andre, dette fordi Lukas skriver så «eksemplarisk». Et såpass ensidig bilde som dette sier oss likevel vesentlig mye om det som foregikk, men sett fra Paulus' og hans venn Lukas' synsvinkel. Hadde andre skrevet historien, ville den sikkert ha fortonet seg annerledes, for Paulus hadde ofte vanskeligheter med sine nærmeste medarbeidere. En annen svakhet ved kildene er at motstanderne aldri får komme til orde, de strenge

jødekristne. Vi kjenner altså ikke dem heller, noe som er en avgjort begrensning ved vår informasjon. Det er derfor de seirendes versjon vi sitter tilbake med. I brevene får vi et gløtt av Paulus i stridens hete, men Lukas har integrert ham i et forsøk på å skrive kirkehistorie.

Hva brevene angår er situasjonen den at vi på samme tid har for få og for mange Paulusbrev: Vi har ikke bevart alle brevene han skrev, samtidig som de brevene vi har ikke alle er av Paulus. Kirken fortsatte å skrive Paulusbrev etter hans død, noe som ikke var et problem for antikkens mennesker, siden både den jødiske og den hedenske litterære tradisjon opererer med en slik litterær «teknikk» (sml. Salomos Visdom, Davids salmer, Homeriske hymner, osv.). For Paulus' vedkommende betyr dette at den korrespondansen som går under hans navn, er blitt klassifisert i tre grupper av vitenskapen: Uomstridt ekte brev (1. Tess, 1. og 2. Kor, Fil, Gal, Rom, Filem), omstridte (2. Tess, Ef, Kol) og utvilsomt uekte (Hebreerbrevet og Pastoralbrevene). De som skrev under Paulus' navn, gjorde dette enten i et forsøk på å fremstille mesterens tanker (og de kan skrive seg fra elever eller medarbeidere), eller så blir hans navn brukt for å gi egne tanker større autoritet. Etter all sannsynlighet dreier det psevdopaulinske forfatterskap seg om en høy aktelse for apostelen og hans verk, og vitner om at hans brev hurtig ble kjent i menighetene. At man også måtte bekjempe en feilaktig bruk av hans navn, ser vi av 2. Tess 2,2. At han skrev med tanke på offentlig opplesning fremgår tydelig av 1. Tess 4,2. Men *når* brevene ble samlet, og av *hvem,* vet vi ikke. I alle tilfeller står vi overfor den første samling av nytestamentlige skrifter.

Brevene oppstod ikke i et vakuum, heller ikke etter rent teoretiske behov. De er et direkte resultat av apostelens misjonsgjerning: Han henvender seg til konkrete situasjoner rundt om i menighetene og behandler de spørsmål som måtte dukke opp underveis. Derfor er de blitt beskrevet som «leilighetsskrifter». Selve brevformen var alminnelig nok i antikken, både blant jøder og hedninger. Vanligvis er de en blanding av hilsener, en kommentar til menighetens livssituasjon, og generelle kristne formaninger. Dette siste gjorde dem velegnet til å sirkulere og gav dem generell interesse (i det annet århundre ser vi Ignatius av Antiokia

gjøre det samme). På dette grunnlag kan vi danne oss et bilde av forfatteren såvel som hans publikum.

Hvordan så de paulinske menigheter ut? Det er ikke helt korrekt å tale om «paulinske menigheter» fordi han selv bare har grunnlagt et fåtall av dem. De fleste har han besøkt og bygget derved videre på et grunnlag som andre hadde lagt. I begge tilfeller har han ingen tendens til å slå seg til ro for å bli en slags lokal kirkeleder – han jager videre fra sted til sted. Det er andre som overtar forstanderskapet etter ham. Både «apostel»-skikkelsen og brevformen har jødiske forbilder og fungerte som bindeledd mellom Palestina og Diasporamenighetene. «Dekretet» fra apostelmøtet i Jerusalem (Apg 15) er av samme art og skulle bekjentgjøres rundt om i kirkene. En annen kontakt mellom periferi og sentrum er de mange innsamlinger Paulus omtaler (Gal 2,10; 1. Kor 16,1-4; 2. Kor 8,9; Rom 15,25-28). Det dreier seg her kanskje om en parallell til tempelskatten, til fordel for menigheten i Jerusalem. Vi skimter altså Paulus som del av urkirkens liv og arbeidsmønster.

Menighetene har i alt vesentlig bestått av hellenistiske jødekristne med en tiltagende oppslutning fra de «gudfryktige», som ble kalt «hedningekristne». For slike hedenske konvertitter må budskapet om oppstandelsen fra de døde ha gitt en sterk følelse av «frelse», sikkerhet og trygghet, i en senantikk verden som var preget av overtro, utrygghet, dødsangst, og hvor mennneskeverdet stod lavt. I det hele tatt ble det kristne fellesskapet et viktig alternativ til den rådende kultur, særlig for dem som følte seg maktesløse, ensomme og fremmedgjorte. Kjærlighetens evangelium bygget bro mellom mennesker av ulike raser og kulturer, skapte fornyet tro på menneskets verd og livets mening. I århundrene som fulgte fikk denne gresk-romerske verden oppleve et langt bredere møte med den jødiske monoteisme, men da med kristne fortegn, som messiansk jødedom. Betingelsene for denne utviklingen ble avgjort i det første kristne århundre, og en av de avgjørende faktorer var Paulus' innsats i Diaspora.

Den sosiale sammenheng i menighetene er nokså uklar. Det romantiske bildet av de første kristne som bestående av de dårligst stilte i samfunnet, er neppe en korrekt måte å tolke kildene på. I ethvert samfunn er toppen og bunnen

forholdsvis stabile skikt, det er i mellomskiktet at mest bevegelse foregår, hvor det alltid er rom for noe nytt, for tiltak og initiativ. Men både Paulusbrevene og Apostelgjerningene understreker at bevegelsen var åpen for både overklasse og underklasse. Et tegn på at en slik analyse er riktig, finner vi kanskje i det faktum at Paulus viser liten iver for å endre de sosiale eller politiske forhold: Herskere såvel som slaver befinner seg på sin rette og gudgitte plass. Det samme gjelder forholdet mellom mann og kvinne.

Livet i menighetene har hatt huskirkene som et naturlig sentrum (sml. Apg 16,15; 18,1-8; 17,6; Rom 16,3; 1. Kor 1,14), i tillegg til eller som alternativ til synagogen. Her møttes man for de viktigste felles handlinger, fortrinnsvis der hvor plassen var størst, hos de mer velstående medlemmer (at dette kunne føre til problemer ser vi av korrespondansen med korinterne). På denne måten bevarer de kristne sitt preg av å være et alternativt fellesskap. Foreløpig har kirken bare nådd til byene, dertil bare de større av disse, og først i det annet århundre hører vi at den var begynt å spre seg utover på landsbygdene (Plinius i et brev til keiser Trajan). At det var atskillig kontakt menighetene imellom ser vi ofte (1. Kor 16,11; Rom 15,23; Filem 22; Apg 21,4). Paulusbrevene er i seg selv det viktigste vitnesbyrd om dette.

Den aller sikreste informasjon vi kan hente fra brevsamlingen er naturligvis den som angår forfatteren selv. Den kristne Paulus er jøden Saulus med nye fortegn. Han er et typisk følelsesmenneske, intens og dessuten utpreget intelligent, men uten å tilhøre noen intellektuell elite. Han har konvertittens mange særtrekk og lider av et hat-kjærlighetsforhold til jødedommen. Han er polemisk av natur og har lite flegma. Det er kanskje ikke å undre seg over at han flere ganger ble straffet etter jødisk lov. Han brukte mange og sterke ord, ofte altfor sterke. Han er befriende vidsynt og liberal i mange spørsmål, men også skuffende konvensjonell i andre. Intet tyder på at han noensinne har spart seg selv, heller ikke at han var i stand til å glemme dem han hadde oppnådd å få kontakt med. Sist men ikke minst: Han skriver meget godt, og hans personlige stil trer klart frem av brevene, selv om de er skrevet etter diktat.

Hva er sterkest hos Paulus, brudd eller kontinuitet? Først

begynner han å dra verden rundt for å innhente de kristne og se dem straffet. Dernest søker han av all makt å vinne den samme verden for kristendommen. Bruddet er skapt. Kontinuiteten er imidlertid like iøynefallende. Den Paulus som drar til Damaskus vil forhindre en falsk messianisme. Den Paulus som kaller seg apostel og vitner om oppstandelsen, er talsmann for at denne form for messianisme er den eneste riktige.

Paulus' *liv* har vi tillatt oss å se som en god illustrasjon på kirkens liv i den første kristne generasjon: omflakkende, variert, skiftende og dramatisk. For Paulus' tenkning gjelder det samme. Han møter en mengde nye spørsmål underveis og gjør en rekke forsøk på å finne svar – i mange tilfeller har ingen gjort arbeidet før ham, for han befinner seg i teten av kirkens teologiske utvikling. Måten han behandler problemene på har for all tid fortjent ham «teolog»-tittelen, men ordet må brukes varsomt i dette tilfelle. Paulus presenterer oss ikke for en «tenkning», en «tanke», eller en «teologi». Hans brev kan bedre beskrives som «teologiske undersøkelser» enn som en utarbeidet teologi. Det er så avgjort en teologisk hjerne vi står overfor, men fra en moderne synsvinkel må den beskrives som «analytisk» mer enn som «syntetisk». Hans tenkning kjenner ikke periferi eller sentrum – den beveger seg frem og tilbake over et stort område. Også på dette vis vil han være «alt for alle». Brevformen er heller ikke en utpreget teologisk uttrykksform, dertil er den for privat og personlig. Noen ganger er han grundigere, andre ganger kortere, til tider direkte overfladisk. Fordelen ved denne typen teologi er at den viser oss noe særdeles viktig om teologisk tenkning i et kristent perspektiv: Paulus fastslår som ingen annen at all god eller stor teologi oppstår etter behov som er konkrete, praktiske, ofte akutte. Slik har vi sett Det gamle testamente bli til; slik skal vi også se Det nye testamente ta form under teologenes penn.

Paulus har følgelig aldri uttalt seg om alt, og de spørsmål han tar opp er sjelden utdebattert fra hans side. Vi kjenner følgelig ikke hele hans tro, kun sider av den. Dessuten er han i stadig utvikling, og vender han tilbake til et spørsmål, har han alltid noe nytt å si om saken. Alt han skriver er preget av en bestemt situasjon i kirkens liv – og en til-

svarende bestemt situasjon i Paulus' liv. Gang på gang er det villfarelser som får ham til å gripe til pennen (i Tessalonika vedrørende oppstandelsen, i Korint nattverden). Han uttrykker seg så personlig og har en slik forkjærlighet for å sette tingene på spissen at han ble misforstått både i sin samtid og ettertid (sml. 2 Peter 15-16).

Hvordan så Paulus på seg selv, på sin oppgave i kirken? I brevene kaller han seg stadig «apostel», i en språkbruk Paulus selv må forsvare (Gal 1-2; 2 Kor 10-13). Han bruker ordet i en utvidet betydning, som «vitne til oppstandelsen», den begivenhet i hans liv som hadde vært vendepunktet. Men i kraft av denne tro krever han full likestilling med apostlene i Jerusalem. Lukas gir ham aldri denne form for likestilling, han forbeholder titelen for dem som hadde levd med Jesus (Apg 1,21), men hylder Paulus som misjonær, som «apostel» i betydning «utsending», «utsendt». Det viktigste ved Paulus var for Lukas nettopp hans misjonsiver, hans trang til å nå flest mulig og det faktum at han lyktes.

Hvorfor all denne misjonsiver?

For misjonæren og teologen Paulus var iveren for jødenes og hedningenes omvendelse et direkte resultat av de første kristnes tro på at de levde i de siste tider. Israel måtte først motta sin Messias – så kom turen til hedningene. Den jødiske nasjonalisme hadde lenge hatt slike universelle implikasjoner (sml. Jes 2,2-5; 60,1; Sak 14,16). Mens Jesus hadde konsentrert seg om Israels barn, ser vi Paulus i full ferd med å bringe budskapet videre, altså til hedningene. Her står han i tradisjonen fra hellenistene. Først til jøder – så til hedninger, slik lyder hans program. Palestina er tatt vare på av de andre apostlene, hans eget område er Diaspora. Den sterkeste drivkraften bak hans virke er derfor overbevisningen om at han levde i de siste tider, som et resultat av Jesu død og oppstandelse, at denne verden snarlig ville gå under fordi Jesu gjenkomst stod for døren (sml. 1 Tess 1,10; 2,19; 4,15). I dette perspektivet blir hans apostelgjerning av aller største viktighet, fordi Jesu gjenkomst på sett og vis var avhengig av hedningenes omvendelse. Israel var allerede på god vei mot målet – den erfaringen gjorde Paulus seg overalt – og i tillegg var hedningene begynt å motta evangeliet. Det manglet egentlig

ikke på endetidstegn.

Israelmisjon og hedningemisjon er begge grunnlagt på en slik endetidstro og det teologiske klima blant de første kristne er ikke så radikalt annerledes enn det var hos Jesus. Forskjellen ligger naturligvis i at Paulus og de første kristne lever *etter* Messias, noe som forandrer perspektivet og fremskynder den historiske utvikling. Og det endetidsbudskap, det «evangelium» Paulus bringer til jødene og hedningene i Diaspora er nettopp at Jesus er Guds salvede, Messias. Spranget fra Jesus til Paulus er ikke større. Endetiden var faktisk inntrådt mens verden ennå bestod! Det historiske perspektivet blir derfor ekstra dramatisk: Siden slutten allerede er begynt, blir altså spørsmålet om hedningene enda viktigere.

Hvordan fungerte dette synet i praksis?

Paulus opplevde at hans budskap splittet Israel, som Jesu forkynnelse også hadde gjort det. Han tviler ikke på at Israel vil omvende seg – det var noe profetene hadde lovet, men som en konsekvens av denne splittelsen i Guds folk innser han at hedningene vil omvende seg *før* Israel som helhet. Han utarbeider dette synet i Rom 9-1, og vender her oppmerksomheten mot Guds tradisjonelle «fiender», hedningene og deres sak. Endrer han altså det tradisjonelle jødiske synet på Israel? Går han noensinne over fra jøder til hedninger – fra Guds venner til Hans fiender – ved å konkludere at Gud har funnet seg et nytt folk, de hedningekristne? Aldri. Ikke en eneste gang antyder Paulus at han har mistet sin tro på Israels utvelgelse. Han hadde heller ingen grunn til å tenke så drastisk om det hele, ettersom jødemisjonen jo ikke var en fullstendig fiasko. På dette punkt er Lukas' Paulusportrett i god harmoni med brevene. Motsetningene er ikke mellom jøder og kristne, men hedninger og kristne. Kristendommen er jødisk, den sanne tolkning av jødedommen, for Paulus lever og skriver lenge før bruddet mellom kirken og synagogen. Likevel er han ikke et øyeblikk i tvil om at kirken er et fornyet Israel, et Guds eskatologiske folk, de siste dagers Israel (Gal 6,16; 2 Kor 5,17). Nytt og gammelt er ikke kommet i åpen konflikt med hverandre ennå, den konflikten ble det en senere generasjons teologer som fikk føle byrden av.

Hedningenes status sier derfor egentlig seg selv. De er

blitt en viktig del av Guds plan i de siste tider. Et springende punkt er nettopp at de ikke lenger må bli jøder i full forstand (med Lov og omskjærelse). Den hellenistiske misjon foretok med dette en kulturell transplantasjon av kristendommen som igjen ble årsaken til at det var kristendommen og ikke jødedommen som omvendte hedningene til Israels Gud. Man trekker her en subtil, men nødvendig skillelinje mellom form og innhold. Konflikten mellom Paulus og Jakob, som viktige talsmenn for ulike syn på misjonen, har derfor sine forløpere i kontrasten mellom Stefanus og hans motstandere – fariseeren Saulus innkludert! Paulus er altså arvtager til en kristen tradisjon som han fører langt videre enn noen hadde gjort før ham. Selv var han en jødekristen som levde etter Moseloven så snart det ikke var til anstøt for hedningene (her viste han mer hensyn og konsekvens enn Peter, sml. Gal 2).

Et stort spørsmål melder seg av nødvendighet for fariseeren Paulus: Hvilken status har *Moseloven* etter dette? Fra å være et praktisk anliggende ble det et av de teoretiske problemer han viet mest oppmerksomhet (Galater- og Romerbrevet). Spørsmålet er vanskelig å leve seg inn i for mennesker med ikke-jødisk bakgrunn, og Paulus' måte å behandle det på er heller ikke lett tilgjengelig. Romerbrevet er i alt vesentlig et forsøk på å utarbeide i teori det han hadde viet så stor praktisk oppmerksomhet i brevene forøvrig. Dersom de hedningekristne ikke lenger behøver å gå inn under Lovens åk for å bli fulle medlemmer av det eskatologiske Israel, da vil dette medføre store konsekvenser for Lovens rolle i et kristent perspektiv. Lite visste Paulus hva dette kom til å bety for fremtiden – i hans dager var menighetene fortsatt sammensatt av jøder, de hedningene saken gjelder er konvertittene fra de «gudfryktiges» leir, og de var i mindretall. Moseloven, som hadde vært Guds største gave til Israel, hadde ikke lenger den enestående formidler-posisjon å meddele Guds nåde og vennskap til mennesker. Paulus' misjonspraksis sier tydelig at som kristne kan hedningene gå direkte gjennom Sønnen til Faderen, uten å måtte gå via Moses. Her er det virkelig tale om teologisk sprengstoff i en jødekristen sammenheng hvor Loven og evangeliet hadde gått hånd i hånd i årtier. En ting er klart: Paulus brøt aldri selv med Moseloven, det er

andre han tenker på i denne saken, foreløpig en minoritet, den hedningekristne.

> Vi er av fødsel jøder og ikke syndere av hedensk ætt. Men vi vet at et menneske ikke blir rettferdig for Gud på grunn av gjerninger som loven krever, men bare ved troen på Kristus Jesus. Derfor trodde også vi på Kristus Jesus så vi kunne erklæres rettferdige ved troen på Kristus, ikke på grunn av lovgjerninger. (Gal 2,16).

> Her er det ingen forskjell, for alle har syndet, og de har ingen del i Guds herlighet. Men ufortjent og av hans nåde blir de erklært rettferdige på grunn av forløsningen i Kristus Jesus. (Rom 3,23-24)

«Rettferdiggjørelse» er et juridisk begrep som uttrykker at en anklaget person (= synderen) er uten skyld (= rettferdig), at han får gå inn i Guds rike. Ordet er derfor en smule upresist: Det dreier seg ikke om å *bli gjort* rettferdig – hvilket vil si det samme som å sprenge bildets ramme – men å *bli erklært* rettferdig, «frifunnet». Moseloven hadde vært middelet som hittil hadde muliggjort individets rettferdighet (fordi Gud selv er rettferdig), men som antydet i innledningen er ikke dette det samme som «frelse ved gjerningen» i bokstavelig forstand, ettersom de gode gjerningene som sådanne aldri helt var ens eget verk, men avhengig av Guds hjelp (i hvert fall ifølge fariseisk tro). Loven som middel var derfor et nådemiddel, en hjelp og en gave. Paulus velger med andre ord å sette tingene på spissen, sette tro opp mot gjerninger, Lov mot hans nye forståelse av nåde. Man skal huske at for fariseerne var teologi jus og jus var teologi. Men nå er Kristus blitt nådemiddelet, det er han som rettferdiggjør dem som lever i ham. Lovens status er derfor drastisk endret. Nettopp fordi den for fariseeren Paulus aldri hadde vært et uttrykk for at mennesket kunne frelse seg selv, kan han skrive så overbevisende om dette som kristen. Han karikerer Moselovens rolle for kontrastens skyld, men gjør seg derved skyldig i å skape en vrangforestilling om jødedommen, som den hedningekristne tradisjon altfor lett har tatt for god fisk. Paulus' omvendelse forandret hans gudsbilde, men ikke i den naive forstand at Gud, fra å være streng og dømmende, nå med ett er blitt mild og barmhjertig. Den Gud som tillot at Jesus ble korsfestet, vitner om en kjærlighet og en «dårskap», som er alt annet enn billedlig, enn si sentimental. Og Paulus har ingen vanskeligheter

med å gjenkjenne Israels Gud i Jesu Gud og Far.

I denne diskusjonens hete vender han stor oppmerksomhet mot menneskenes hjelpeløshet, synden, men uten å ville frakjenne Gud æren av å ha skapt mennesket i sitt bilde. Mennesket er godt, ikke ondt, hos Paulus som overalt ellers i Skriften, og Moseloven er også god. Det valget han er blitt stilt overfor i sitt liv er valget mellom to goder, ikke mellom godt og ondt. Hva er det største gode, Loven eller Kristus? Slik arter hans problem seg i et nøtteskall. Uten selv å velge en enten/eller-løsning, trekker han konklusjoner som frigjør hedningene fra jødisk kulturtvang. Menneskets forløsning fra synd og død er og forblir Guds verk – mennesket er selv ute av stand til å fornye gudsbildet i seg. Her forkynner han god fariseisk teologi, men bryter samtidig med sin bakgrunn i utarbeidelsen av den kristne forløsningslære. Han tillater brudd med Moses samtidig som han holder fast ved kontinuiteten med Abraham. Han tenker fortsatt historisk og linjært, og noe brudd med den jødiske tradisjon er det overhode ikke tale om. For Paulus var Gud fra før en nådig Gud – etter Messias er han vitterlig enda nådigere. Aksentforskyvningen består i at Paulus vender oppmerksomheten fra hva vi *har* til hva vi kan *få,* fra oss selv til Gud.

Det er ikke å undre seg over at Loven ble et problem utenfor Palestina. Den gryende opposisjon mellom kirkens teologer og rabbinerne gjelder ikke eskatologi eller messianisme som sådan, her kunne jødedommen være temmelig romslig, men spørsmålet om Loven – samlingsmerket, enhetsprinsippet i mangfoldet. Vi befinner oss før bruddet mellom kirken og synagogen, før vi kan tale om en kristen kirke i tradisjonell forstand, mens de kristne ennå befant seg innenfor jødedommens morsliv. Problemet angikk da også de få og ikke de mange innen den kristne bevegelse. Spørsmålet om Moseloven ble derfor et brennbart anliggende, så eksplosivt som det vel kunne få blitt. I dag er det et stykke teologihistorie, dertil et vanskelig sådant av den grunn at moderne lesere mangler den jødiske bakgrunn som er forutsetningen for å forstå argumentet. Men man skal ikke av denne grunn glemme problematikkens praktiske røtter: Om jødekristendommen hadde kunnet erobre verden er heller tvilsomt, siden det jo her er et spørsmål om

kulturformer. Som vi senere skal se, er det andre nytestamentlige teologer som strider med samme problem, men de mangler Paulus' genialitet og lidenskap. Kirkens første store teolog gjorde med andre ord et banebrytende arbeid på flere områder – om dette ble forstått i hans generasjon er et annet spørsmål. I sine mest teologiske øyeblikk er det grunn til å tro at Paulus befant seg forut for sin tid. Desto større nytte kunne han bli til senere, da kristendommen var blitt mer av et anliggende for hedninger, da kirke og synagoge hadde skilt lag.

En kontrast til denne originale nytenkningen kommer i hans svar på neste spørsmål, som følger naturlig på det foregående. Dersom han tilbyr sine hedenske konvertitter frihet fra Loven og dens strenge semittiske kulturramme, hva pålegger han dem da i stedet? Paulus er hele tiden klar over menneskets ansvar vis à vis Gud, frihet *til* like meget som frihet *fra.* «Kjødet» – den svake og syndige siden ved vår natur – er fortsatt virksomt i oss etter dåpen og Åndens gaver. Paulus byr dem for en stor del gjengse bud og moralkoder, noe de jødekristne ikke hadde bruk for å minnes om.

> Forøvrig, brødre, ber og formaner vi dere i Herren Jesus: Dere har mottatt og lært av oss hvordan dere bør leve og være Gud til behag, og slik lever dere allerede. Men dere må gjøre enda større fremskritt i dette! Dere vet jo hvilke påbud vi gav dere fra Herren Jesus. For dette er Guds vilje – deres helliggjørelse: Dere skal holde dere borte fra hor; enhver skal vite å vinne seg sin egen hustru i hellighet og ære, ikke i sanselig begjær som hedningene; de kjenner jo ikke Gud. Og ingen må gjøre sin bror urett eller bedra ham i disse ting. Herren straffer alt slikt; det har vi tidligere sagt og lagt dere på sinne. For Gud kalte oss ikke til urenhet, men til et hellig liv. Derfor, den som avviser dette, avviser ikke et menneske, men Gud selv, han som gir dere sin Hellige ånd! (1 Tess 4,1-8).

I en situasjon som den Paulus tror å befinne seg i, nemlig endetidens, er det ikke å undre seg over at han ikke konsentrerer seg stort om etiske problemer som sådanne. Alminnelig moral får greie seg ut historiens restløp, det være seg hellenistisk eller mosaisk. Vi vil derfor finne at brevene er fulle av konvensjonelle trekk. Han hevder begeistret at «her er det ikke jøde eller greker, trell eller fribåren, mann eller kvinne» (Gal 3,28), men i mer ubevoktede øyeblikk viser han et tidstypisk syn på slaveri, kvinner, statsmakt, etc. Endetidsperspektivet forhindrer ham i å engasjere seg i spørsmålet om hvor skillet

går mellom teologi og sosiologi - åpenbaring og samfunnsbeskrivelse. Paulus er altså ikke alltid «på høyden», like lite som noen annen er det. Ettersom tiden gikk og endetidsperspektivet begynte å se annerledes ut, ble naturligvis moralske spørsmål viktigere for kirkens teologi. Paulus holder formelig pusten i eskatologisk forventning, og lar tingene ellers gå sin vante gang.

I hele sin teologiske gjerning viser Paulus seg som talsmann for den kristne tradisjon han har mottatt. Hans egne bidrag springer ut av det forhold at han står på sine forgjengeres skuldre. Han har sikkert et godt kjennskap til tradisjonene fra historiens Jesus, men som en av de første kristne finner han dem så kjent at han ikke behøver å bry seg med å skulle bevare dem for ettertiden. Tro mot den overlevering han har fått del i, skiller han mellom kirkens lære og egne meninger. I Paulus møtter vi en typisk kirketeolog, og brevene er fulle av overlevert materiale (Fil 2,6-11; Rom 1,3-4; 1 Kor 15,3-7, osv.). At hans autoritet skriver seg fra hans plass i det kristne fellesskap, viser seg av den måten han skriver på, selv om han går tilbake til sin kallsopplevelse og den rett til å forkynne som den gir ham.

En konstant bakgrunnsfaktor er naturligvis den kristne kult med dåp og nattverd som hjørnestener. Han er den første som synes å ha behandlet dåpen teologisk og gitt den perspektiver ut over den opprinnelig eskatologiske (Rom 6.) Paulus er en fellesskapets mann og en fellesskapets teolog. Det er ikke frelste enkeltindivider som er hans anliggende, men en frelst, nyskapt menneskehet. Derfor går han tilbake til Adam som et kollektivt begrep. Kirken tenker helt jødisk i slike spørsmål: Tiden og historien er stedet for Guds åpenbaring, ikke evigheten. Alt i alt må man på grunnlag av brevene innrømme at Lukas' Paulusbilde - hans måte å integrere «den trettende apostel» i den første kristne generasjon - ikke er spesielt anstrengt. Paulus glir temmelig lett inn i rekken av de nytestamentlige teologene.

Forfatteren av Peters annet brev hevder at Paulusbrevene inneholder ting som er vanskelige å forstå (3,15-16). Dette er altså ingen ny problematikk. Forhåpentlig har det foregående vært til noen hjelp for den moderne leser. Dersom argumentet om Moseloven fortsatt virker dunkelt, er leseren unnskyldt og kan trøste seg med at en noe senere

teolog, forfatteren av Jakobs brev (2,17-26), fant det nødvendig å avklare eventuelle misforståelser ved å påpeke at kristendommen ikke er «antinomisk», lovløs, i noen forstand, at vår vandel teller i sluttsammenhengen, endetid eller ikke.

Mens adskillige moderne jøder har gitt sitt «ja» til jøden Jesus, som nevnt i innledningen til kap. 1, finner de det vanskelig å kjenne seg igjen hos Paulus. Paulus er den utvilsomt mest omstridte og utskjelte nytestamentlige teolog, ikke bare blant jøder, men også blant hedninger. Mange av dem har trodd at Paulus forvansket Jesu lære og gjorde den for hedensk. Brevene gir oss heller inntrykk av at fariseeren fra Tarsos var en av dem som reddet kristendommen fra å fortsette som en jødisk sekt. I den annen kristne generasjon vil dette fremtre tydeligere. Å polarisere diskusjonen om hvorvidt Paulus er helt eller skurk, er forfeilet allerede i utgangspunktet, fordi han ikke er så mye av en «outsider», noe Lukas i den annen generasjon bevitner. Han kan derimot virke fjern og tungt tilgjengelig, hvilket er noe ganske annet. Å gjøre ham til Skriftens sentrum, en slags «kanon i kanon», er derimot å ville forstå ham for godt og gjøre ham til det eneste saliggjørende. Å undervurdere såvel som å overvurdere er å forflytte diskusjonen fra Paulus og hans tid til oss selv og vår egen. Han ér en røst i koret og ber ikke om alle solopartiene. Men som talsmann for de første kristne er hans plass ubestridt.

Med dette er teologen Paulus introdusert. Foreløpig konkluderer vi med at han er kirkens talsmann. I motsetning til de tolv er det ingen direkte historisk forbindelse mellom ham og Jesus. Han opplevde oppstandelsens virkelighet på veien til Damaskus, men først i møtet med de kristne ble han en kirkens mann. Han viser derfor ingen vanskelighet med å gjenkjenne oppstandelsens Kristus i kirkens Herre. Paulus' Kristus er fellesskapets, troens, kultens, sakramentenes Kristus. Jesu tale om Gud møtte han i kirkens forkynnelse av Jesus som Kristus. Nettopp i denne sammenhengen ser vi Paulus som mer av en teolog enn Jesus. Han tenker i begreper mer enn i historier. Er vi med andre ord på vei bort fra historien, den historien Jesus helt hadde vært opptatt av?

Ut fra det som er blitt sagt hittil er det umulig å svare

bekreftende på slike spørsmål. Ikke desto mindre finner vi at den neste teolog i rekken vender all sin oppmerksomhet mot Jesu egen historie, historien om Jesus.

Markus

> *Sannelig sier jeg dere: Denne slekt skal ikke forgå før alt dette skjer. Himmel og jord skal forgå, men mine ord skal aldri forgå.* Mark 13, 30-31

Akkurat hvordan de forskjellige begivenhetene i Paulus' liv skal dateres, er usikkert. Diskusjonen omkring denne kronologien er komplisert og rik på detaljer. Etter all sannsynlighet er han født mellom år 1 og 10, var vitne til Stefanus' død i siste halvdel av 30-tallet, ble omvendt kort tid etter, begynte sin offentlige virksomhet som misjonær i siste halvdel av 40-årene, og fortsatte denne sin gjerning gjennom de påfølgende decennier. Flere senere forfattere (som Clemens og Evsebius) forteller at han led martyrdøden i Roma engang mot slutten av keiser Neros regjering. Peter skal ha lidd samme skjebne noenlunde samtidig, kanskje i forbindelse med Romas brann i år 64. Jakob var blitt henrettet tidligere. Som vi nærmer oss år 70 er altså den apostoliske tid forbi. Øyenvitnene til begivenhetene i Jesu liv er borte. Vi beveger oss raskt over i en ny tid, for kirken som for teologien. Nye behov melder seg og nye menn overtar etter grunnleggerne. Mot slutten av 60-tallet befinner vi oss i en overgangsperiode, og vår neste teolog bærer tydelig preg av å være en overgangsfigur. Markus avrunder på en måte de første kristnes erfaringer, men åpner samtidig for nye perspektiver og peker fremover mot det som skal komme. Dette gjør han på en høyst uventet og original måte.

Teologien etter Paulus er ikke preget av Paulus. Det er et av de underligste fakta i Det nye testamente. Man kan ellers lett finne tegn på at teologene har lest hverandre, men ikke i dette tilfelle. Få av hans etterfølgere synes å ha sett noe Paulus-brev. De visste kanskje ikke at han hadde uttalt seg om så teologiske anliggender som vi nettopp har sett. Dette er selvfølgelig både en fordel og en ulempe: Senere teologer

står derfor friere når de skal behandle de samme spørsmål, men de går glipp av en rekke fine innsikter og observasjoner. Markus kan ikke direkte sies å stå på sin forgjengers skuldre. Han skriver ikke lenge etter Paulus, kanskje bare noen ganske få år, men altså sent nok til at situasjonen har forandret seg. Et bevis på dette er ganske enkelt at han ikke velger å uttrykke seg per brev, men i bokform.

Markus er forfatter av den første kristne bok. I seg selv forteller dette oss adskillig om overgangen fra første til annen generasjon kristne. Tanken om å skrive en bok om Jesus hadde neppe så meget som streifet Paulus. Hvordan skulle en Paulus føle behovet for et slikt tiltak ettersom Jesu samtidige ennå var et levende bindeledd med Mesteren? Markus vitner om at nå er de fleste og viktigste vitnene borte. Paulus levde i en kirkesituasjon hvor tradisjonene fra og om Jesus sirkulerte naturlig og kunne korrigeres av mange. Markus kjenner usikkerheten som følger når slike instanser er borte, og han føler ansvaret for at tradisjonene blir holdt levende og gjengitt riktig. Når Markus griper til pennen, er det derfor av gode grunner. Det han skriver kommer likevel som en overraskelse.

Markus gir ordet «evangelium» («gode nyheter», «godt nytt», «et godt budskap», «gledesbud», osv.) en ny mening, men fremfor alt en ny form. For Paulus hadde ordet på en glimrende måte uttrykt innholdet i den kristne forkynnelse: Jesus er Kristus («Messias»), han lever og råder og skal snart komme igjen for å fullføre det frelsesverk han har begynt i Israel. For Markus er dette fortsatt evangeliet, men nå rommer det også historien om Jesu liv. Mens Paulus hadde sett fremover, vender Markus den teologiske oppmerksomhet bakover. Han velger å forkynne evangeliet ved å skrive *om* Jesus. Derved blir han ikke mindre av en forkynner enn Paulus – for Markus er ikke historiker – men han forkynner på en helt ny måte. Han lar Jesu liv bli tolkningsnøkkel for kirkens liv, han lar nåtid og fremtid behandles som fortid. Dette gjør han av omsorg for begge aspekter og viser seg herved som en bibelsk teolog i beste jødiske forstand. Markus er forfatter i en helt annen forstand enn Paulus. Han bruker *boken* som en evangeliserende metode, han skaper «evangeliet» som litterært fenomen. Evangeliet om Jesus Kristus forkynner han i fortellende

form, historien om Jesus forkynt og fortalt i historier. Her har han ingen direkte forbilder å holde seg til, hverken fra jødisk eller kristent hold – og langt mindre fra hedensk. Han er banebrytende og dertil kanskje eksperimenterende.

Dette er begynnelsen til evangeliet om Jesus Kristus Guds Sønn.

Slik lyder Markusevangeliets åpningsord. Herved har han gitt oss nøkkelen til å forstå det som følger. Ordene «evangelium» og «Kristus» antyder klart nok forfatterens hensikt med boken. Det er ikke historie han skriver, ikke teologihistorie heller, men kristen forkynnelse. Men Markus har med dette teologisert Jesu liv en gang for alle, og samtlige hovedaktører i dramaet forøvrig. Mens han fremstiller Jesu livsløp forkynner han samtidig Kristus, den oppstandne Herre, han som lever og råder, kirkens Herre, han som skal komme igjen. Dette gjør han så gjennomført at det har kostet moderne bibelvitenskap atskillig hodebry å finne tilbake til historiens Jesus. Markus skriver med andre ord Jesu liv baklengs, slik det fortoner seg etter oppstandelsen, slik Jesus fortoner seg i de kristnes øyne. Påskemysteriet har forlengst teologisert Jesus, «forklaret» ham. Hos Markus er Jesus nemlig hele tiden Kristus. Og derfor er ikke hans bok en historiebok, selv om den rommer mye historie, men en evangeliebok.

Markus skriver Jesu liv baklengs i dobbelt forstand, historisk som teologisk. For mye kan tyde på at utgangspunktet for det hele var lidelseshistorien (kap. 14-16), som har foreligget temmelig fast formulert i kirken. Herfra beveger han seg bakover i Jesu liv, fra Jerusalem til Galilea og Jordan. Herved har Markus gitt oss en ryggrad i Jesu liv, et historisk og på samme tid teologisk mønster. Det blir raskt klassisk, og senere teologer skal følge hans opplegg med mer eller mindre variasjon. Denne kjeden av historier smir han av de mange beretninger om Jesus som sirkulerte i kirken og som han kjente godt. Men ingen visste akkurat hvor i Jesu liv de hørte hjemme. Lignelser, profetier, undergjerninger og selvstendige «ord» hadde kirken bevart og anvendt etter behov. Markus forsøkte å sette bitene sammen til et bilde. At han derved forenklet og systematiserte på historiens bekosting, er noe man må være forberedt på.

Markus dannet skole – senere teologer fulgte i hans fotspor og fortsatte å skrive bøker, evangeliebøker. I antikken var forholdet til bøker en langt alvorligere affære enn det er i dag. For det første var det langt færre av dem; for det annet var de forskrekkelig dyre; for det tredje var stilen viktig, og hvert ord veid på gullvekt; for det fjerde var forfatterskapet en så alvorlig sak at man gjerne skjulte seg under store navn. Alt dette er verd å huske når man skal vurdere den første kristne bok.

Men forfatteren Markus er vanskelig å vurdere fordi han er så original – vi har ingen forgjengere å sammenligne ham med. Vi kjenner ikke hans kilder: var de muntlige eller skriftlige, eller kanskje begge deler? Kom de direkte fra øyenvitnene eller gjennom et annet ledd? Uten å kunne svare sikkert på noen av disse spørsmålene, synes boken å si at kildene var gode. Forfatteren Markus hadde foran seg en lidelseshistorie, kanskje et selvstendig dokument som kilde til kap. 13, samt utallige større og mindre historier og Jesusord. Som i tilfellet Paulus er det viktig å være klar over at Markus ikke akter å fortelle *alt* han har hørt eller lest. Han søker ikke å presentere en håndbok i teologi, men tar med det han selv finner viktigst, det som i hans øyne er høydepunktene. Han konsentrerer seg om historiens hendelsesforløp, hvor ord og handling supplerer hverandre nødtørftig. Han legger liten vekt på Jesu undervisning, selv om han ofte henviser til den (f.eks. 1,22). Stilen er knapp og dramatisk. Det er en hektisk driv over det hele som gir leseren en intens opplevelse. Boken bør leses rett igjennom dersom man vil komme i kontakt med forfatteren. Den Jesus man samtidig får nærkontakt med er en mektig skikkelse, til tider fryktinngytende. Gud er med ham, tiden er knapp, han handler fort og konsekvent, i full viten om utfallet av det hele. Markus er ofte blitt sammenlignet med de greske tragikere på grunn av hans gjennomført dramatiske talent.

På minussiden kan man notere seg at han til tider er nokså unøyaktig i opplysninger, referanser og endog tankestrukturer (f.eks. sitatene i 1,2 ff). Han får av og til et noe ulogisk preg (f.eks. i Jesu «dobbeltspill» med sitt publikum). En gåte for seg er selve avslutningen på boken, dvs. at den mangler en formell slutt. Enten er den gått tapt

eller så ble den aldri skrevet. Som den står, ender boken abrupt (16,8), med et gresk pronomen som vanligvis fungerer som et bindeledd til fortsettelse. Mange anser likevel slutten for å være overbevisende nok, selv om ettertiden laget en ny (v. 9-20).

Når Markus har satt seg fore å skrive det første evangelium, sier det også mye om den kirkesituasjonen han befinner seg i, såvel forfatterens som hans publikums behov. Det han har gjennomført på noen ganske få sider er en modernisering av Jesu budskap, hans liv og lære. Evangelisten justerer historien om Jesus til sin tids behov, han oppdaterer og oversetter om man vil – noe han trygt kan begi seg ut på, siden oppstandelsen hadde vist at Jesus ikke bare var et stykke historie, men også samtid. Sammenlignet med Paulus er dette et stort fremskritt fordi det tar utgangspunktet i Jesu forkynnelse, bevarer hans ord, men uten at de blir passé. Han viser oss ikke Jesus som sådan, men Jesus Kristus: Jesus blir teologisert, «krisitifisert» – Kristus blir historifisert, «Jesufisert».

Med dette har forfatteren Markus etablert seg som teolog. Han er ikke en som nøyer seg med å gjenta hva andre har sagt før ham. Vår første evangelist har sine egne tanker og idéer som viser at den første som skrev en Jesusbok, var en skapende teolog. I parentes bemerket er dette fortsatt et kjennetegn for de fleste som skriver bøker om Jesus. Jesus lar seg til denne dag ikke beskrive på en uengasjert eller lidenskapsløs måte. Spørsmålet er ikke så meget om hvorvidt forfatteren får tak i galileeren – det forholder seg snarere omvendt: De som begynner å beskjeftige seg seriøst med galileeren får føle at det er han som får tak i dem. Som man leser Markus trer troens Kristus frem på en overbevisende måte – i form av historiens Jesus. Evangelisten forsøker ikke å skille mellom de to. Som en jøde fra det første århundre var hans interesser for teologiske til det.

Markus regnes ofte for å være den mest pålitelige gjengiver av Jesu forkynnelse av Gudsriket (sml. 1,15). Skyldes dette hans teologiske «tefi», en mangel på selvstendighet, eller ganske enkelt at distansen mellom historiens Jesus og Markus er kort? Svaret får bli stående åpent inntil videre. Foreløpig må vi nøye oss med å se på de teologiske hovedtrekkene som faktisk foreligger.

Han begynner evangeliet med Johannes Døperen, lenger tilbake vil han ikke strekke seg. Gudsriket er prinsipielt noe som skal komme, selv om Jesus innleder det her og nå, og Markus synes å dele Jesu tro på at endetiden er nær (sml. kap. 13). På den annen side er lignelsene i dette evangeliet tydelig tilpasset en senere tid: de tolkes symbolsk eller allegorisk på en måte som var utypisk for Jesus (f.eks. lignelsen om såmannen, 4,1-20). Markus står altså med et ben i hver generasjon. Han er ofte blitt beskyldt for å ha en primitiv holdning til Jesu undergjerninger ved å understreke det mirakuløse. At anklagen er ubegrunnet ser vi av Jesu egen håndtering av spørsmålet hos denne evangelisten (4,11-13). De hyppig forekommende demoner – som Markus kanskje kan synes å behandle litt nonchalant – er egentlig intet tegn på manglende intellektuell kultur. For det første var hans forutsetninger som teolog annerledes enn våre når det gjelder begreper som «natur», «mirakler», «ånder» o.l. For det annet fremgår det tydelig av sammenhengen at Markus har bruk for demonene i sitt skjema. Dramatisk sett kan de lede tankene hen på korets funksjon i en gresk tragedie: De artikulerer det som egentlig foregår i det som finner sted. I dette tilfellet er de et uttrykk for en sofistikert skribent heller enn det motsatte. Uten demonene ville ikke Markusevangeliet fungert som det gjør.

Markus er en bibelsk teolog som skriver ut fra den jødiske tradisjon, overbevist om at Jesus er Kristus i full harmoni med Skriften. På mange vis kommenterer han Det gamle testamente i sin Jesusbok. Skriften er rikelig anvendt i skildringen av Jesu liv, ut fra prinsippet om at Messias er Skriftens indre mening og endelige mål. Her er Markus arvtager til de første kristnes forkynnelse som også var konsentrert om skrifttolking. Selv om han i denne forstand ser seg tilbake, og sitatene er tallrike, representerer Markus til syvende og sist en teologisk versjon av Jesus-ordet «Ny vin i nye sekker» – nytt innhold i ny form. Og evangelieboken er for ham den beste måten å forkynne evangeliet på, en nødvendig fornyelse på hans tid.

Evangeliets største bidrag til kristen tenkning er likevel ikke av litterær og formell, men av teologisk art. Men teologen Markus er det ikke lett å få et klart bilde av. Som i tilfelle forfatteren Markus har vi ikke forgjengere å sam-

menligne ham med, han dukker opp helt uventet og er slett ingen Pauluselev. Markus selv trer gjerne i bakgrunnen, og det vi skimter av ham er vel hans skygge heller enn hans figur. Følgelig har tendensen innen forskningen vært å undervurdere ham, sette spørsmålstegn ved bruken av ordet «teolog» og «teologi» i hans tilfelle og heller beskrive ham som redaktør og utgiver av tradisjonene om Jesus fra Nasaret. Det er å gjøre ham urett. Han befinner seg så avgjort et eller annet sted på vei opp teologiens rangstige, selv om han langt fra har nådd til topps. La oss illustrere denne påstanden.

Hans teologiske skjema er forbløffende enhetlig og fungerer godt. Det søker å finne en løsning på gåten: Hvordan kunne det ha seg at Messias ble forkastet? Eller sagt på en litt annen måte: Hvordan kan den jødekristne sekt for alvor hevde at en offentlig henrettet forbryter er Israels Messias? Messias skulle jo ikke dø – han skulle leve, seire og herske. Markus løser floken ved å svare som følger: Jesu messianske identitet var en hemmelighet før hans oppstandelse! De eneste som kjente til hans identitet var Jesus selv (fra og med dåpen i Jordan) og, selvfølgelig, demonene. Brått heller enn langsomt åpenbares denne sannhet for verden, først for disiplene (fra kap. 8 av), så for hele Israel, til slutt for hedningene (den romerske offiseren ved korset). Lidelsen, det tilsynelatende nederlaget, er vevet inn i hans Kristusbilde fra først av. Kontraster av sort og hvitt, mer enn farvelegging, er denne forfatters virkemiddel (10,45; 8,27; 14,62). Jesu identitet i lidelsen beskriver han med ordet «Menneskesønnen», Jesu seierrike identitet med «Guds Sønn». Den såkalte «messianske hemmelighet» hos Markus består altså i at Jesus så seg selv som en utpekt, kåret og salvet Messias, som først ble innsatt, intronisert, i oppstandelsen. Dette reiser likevel spørsmålet om en slik tolking av Jesu selvbevissthet stammer fra Jesus, fra de tradisjoner evangelisten arbeidet ut fra, eller fra hans eget hode. I fall det siste er tilfelle: Er den «messianske hemmelighet» en genistrek eller et kompromiss? Teologene som følger, vil svare på dette i sin tur. For Markus fungerer skjemaet godt – som en stigende kurve fra dåpen til oppstandelsen – og river lett leseren med seg. Men det hele har herved fått et mysteriøst preg (sml. 4,10-12; 8,11;

15,34; 14,22-25).

At dette evangeliet samtidig er rikt på historiske og teologiske reminisenser fra og om Jesus selv, har vi antydet i kap. 1. Tittelen «Menneskesønnen» ble overhodet ikke brukt av Paulus, ikke bare fordi hans publikum befant seg utenfor Palestina, men også fordi han ikke interesserte seg for historiens Jesus som sådan. Det er fremdeles noe jordnært og direkte palestinsk over Jesu ord og handlinger hos Markus.

Hvor skal vi så plassere ham på det oldkirkelige verdenskart? Det er ennå forholdsvis begrenset av omfang og skulle muliggjøre en avgrensning i tid og rom. Vi har både indre og ytre vitnesbyrd å støtte oss til, dvs. boken selv og senere oldkristne forfattere. For å ta det siste først, sier Papias (ca. 130) i et sitat hos Evsebius (260-340) at Markus var Peters tolk og skrev sitt evangelium i Roma. Er det indre forhold i teksten som kan tyde på at dette er riktig? Man er nødt til å spørre slik ettersom slike tradisjoner ikke alltid stemmer med det inntrykk bøkene selv gir. Spørsmålet bør deles opp i flere

Hvem skriver han for? Hans publikum er gresktalende, men det er et bibelsk gresk han bruker, en form for gresk de er vant til å høre i synagogen, dvs. fullt av semittiske trekk. Likevel er en del jødiske skikker og uttrykk oversatt for leseren. Begge faktorer antyder at hans publikum er blandet, jødisk og hedensk. Forklaringen på dette er trolig den samme som hos Paulus hvor menigheten består av hellenistiske jøder med et lite, men markant innslag av «gudfryktige» som krever spesielle hensyn. Forfatterens bibelske teologi peker i retning av det samme. Hans adressat trenger ingen hjelp til å forstå tankegangen, noe som altså utelukker muligheten av at han skriver for hedninger som sådanne; de ville ikke ha forstått slik tale.

Når ble boken til? Det apokalyptiske preg den har fått kan peke hen mot en historisk krise-situasjon. Mange har funnet et mulig svar i årene 68-70. Da var for det første Jerusalem under beleiring, og for det annet raste det en blodig borgerkrig i Romerriket – fire keisere avløste hverandre på ett år etter Neros selvmord i 68. For et våkent og engasjert menneske som Markus må tingenes tilstand ha vært ladet av eskatologisk mening. Både jøder og romere

synes å være kommet under Guds dom (sml. Mark 13). Dette kan ha vært en utløsende faktor.

Dersom Roma er stedet og Papias' informasjon er korrekt: Er det spor av tradisjonen fra Peter hos denne evangelisten? Apostelen står sentralt, og de kritiske referanser til ham og til Jesu familie antyder sikre historiske kilder (ellers ville man ventet å finne glansbildeportretter). Dersom Markus er Peters tolk, er det en faktor som også garanterer evangelistens egen autoritet i kirken. Boken er ingen lærebok i tro, men et selvstendig arbeide. Likevel kan evangelistens tradisjoner gå tilbake til Peters forkynnelse.

Apostelgjerningene taler om en Johannes Markus (12,12), det gjør også Paulus (Filem 24; Kol 4,10); deretter dukker han opp igjen i 1 Peter 5,13 og 2 Tim 4,11. Dersom dette er vår forfatter, var han en sentral skikkelse i urkirken og må ha vært en ganske ung mann på Jesu tid. Johannes Markus var fra Jerusalem og jødekristen, også hans mor var aktiv i den kristne bevegelse.

Uansett hvor interessante slike spørsmål er, forblir den viktigste siden ved Markus, enten vi kan identifisere ham eller ikke, at han med sin bok en gang for alle forhindret at Jesus ble en idé eller et rent ideal, en uhistorisk guddommelig skikkelse. Et tiltak som dette er ikke så overraskende i den overgangssituasjon som han skriver på bakgrunn av. Han står Jesu forkynnelse nær, men lever såpass mye senere at han kan bruke den til å forkynne Jesus som Kristus. Han fremtrer selv som et dypsindig menneske, direkte og jordnær, kanskje litt intens, med en sterk endetidsbevissthet.

Den kristne kirke nølte aldri med å anerkjenne hans teologi som en riktig tolkning av dens budskap om Jesus fra Nasaret. Likevel fortsatte den å skrive Jesusbøker.

Matteus

> *Tro ikke at jeg er kommet for å oppheve loven eller profetene! Jeg er ikke kommet for å oppheve, men for å oppfylle.* Matt 5,17

Markus' evangeliebok var neppe å få på det antikke bokmarked, det være seg i biblioteker eller hos bokhandlere. Han utgav på «eget forlag» og boken var et indre kristent anliggende. Til gjengjeld er det god grunn til å tro at boken sirkulerte flittig i kristne kretser. Man reiste meget i antikken og det var atskillig kontakt mellom de forskjellige deler av riket.

Markus' evangeliebok fant snart veien til andre menigheter. Hvordan menighetene brukte boken, liturgisk eller privat, til høytlesning eller til selvstudium, vet vi ikke, men vi vet at den fikk konsekvenser for andre kristne teologer, og den første av dem er Matteus. Da han fikk høre om Markus' Jesusbok, skaffet han seg straks et eksemplar. Han innså umiddelbart hvilket glimrende foretagende dette var og satte selv i gang med å benytte denne form for forkynnelse til egne formål.

Sammenligner vi ham med forgjengeren, oppdager vi at Matteus befinner seg i en helt annen kirkesituasjon. Han skriver senere, og mye er skjedd innen kirken og jødedommen siden Markus skrev. Jødene har mistet Jerusalem og templet. Nå er de alle fariseere, og Loven er deres store kjennetegn og samlingsmerke. Skrifttolkning er blitt deres viktigste religiøse beskjeftigelse, og rabbinerne (fariseernes etterkommere) fortsetter å kombinere teologi og kirkerett med fornyet impuls og motivering. For de kristne medfører alt dette en komplisering av forholdene. I egne øyne er de fortsatt jøder, men de har ikke lenger templet som et mulig uttrykk for sitt tilhørighetsforhold til Israels tro, og er helt henvist til synagogene. Der møter de stadig større motstand fra jødisk hold, fordi jødedommen nå begynner å bli mer ensrettet, «rettroende», og er på vei bort fra den allsidige og friere tolkningen av jahvismen som rådet før år 70. I synagogen er det med andre ord blitt lavere under taket, og huskirken er med ett et reelt alternativ.

Matteusevangeliet reflekterer denne spente situasjonen på mange måter. Vi møter gjennom denne forfatteren en kirke i konfrontasjon med sitt opphav, en kirke som søker å definere sin egenart, som begynner å få strammere organisatoriske (kap. 6) og læremessige (kap. 5-7) strukturer, en kirke som forfølges av sine jødiske motstandere (kap. 10), som tar igjen så godt den kan (5,20; 6,12; 12,1-15; 23,13-36). Matteus er altså langt på vei et kristent motstykke til rabbineren, noe som ikke kommer uventet i en tid da

jødene konsoliderte sine teologiske krefter i akademiet i Jamnia. Men Matteus taler på mer enn egne vegne, det ser vi av hans bok, selv om han har mange individuelle særtrekk. Hans hat-kjærlighetsforhold til jødedommen antyder at han er konvertitt, kanskje en kristen rabbiner. I så henseende har han felles berøringspunkter med Paulus. De to er opptatt av de samme problemene (som f.eks. Israel og Moses), men løser dem nokså forskjellig. Matteus er kanskje ikke fullt så sikker i sin sak som Paulus var det, og kan til tider virke mer interessert i spørsmål enn i svar, på hans tid var de mange og presserende. Likevel nøler han ikke med å foreslå løsninger.

Som i tilfelle Markus er det heller ikke noe som tyder på at denne teologen har kjent Paulusbrevene. Da Matteus bestemte seg for selv å gripe til pennen, hadde han utstyrt seg med to helt nødvendige bøker: Skriften og Markusevangeliet. Selv kunne han bidra med et stort forråd av kirkelige tradisjoner, samt mange egne observasjoner og teorier. Matteus fant det klokt å anvende det meste av materialet fra Markus. Men han driver ikke avskrift som sådan. Han pynter på det enkle språket, klargjør tankegangen, retter på slurv og unøyaktigheter. Fremfor alt utvider han boken sterkt. Han sper på med atskillig nytt materiale, uten å endre strukturen eller gangen i det hele. Han føyer til en skikkelig begynnelse og en passende slutt. Resultatet er at hans kommentar til Markusevangeliet blir et selvstendig verk, en ny bok – hans egen. I denne sammenheng må det nevnes at majoriteten av forskere antar at Matteus også hadde til disposisjon et tredje dokument, et skrift som inneholdt mange Jesusord som Markus ikke hadde kjent eller tatt med. Men dette dokumentets eksistens er og forblir en arbeidshypotese siden det ikke til dags dato er funnet bevis på at det faktisk forelå. Mange tror derfor at det dreier seg om muntlige tradisjoner mer enn opptegnelser, om det da ikke er Matteus' egen skaperkraft vi her står overfor (det samme gjelder naturligvis Lukas).

Matteus har et annet forhold til litteratur enn Markus hadde. Hans fantasi er frodigere fra først til sist. Engler, vismenn, stjernen, barnemordet o.l. vitner om en type skaperkraft som den moderne leser vel best kjenner fra

annen orientalsk litteratur, som f.eks. *«Tusen og en natt»*. Jesu undergjerninger utmales med sterke farver. Lignelsene er fjernt fra den galileiske hverdag og handler hyppig om konger, fyrster og rikmenn. Den ene spedalske er blitt til hele ti; man baker og brygger til et helt hoff; når Jesus dør, står mange døde opp av gravene.

Fascinerende som slike litterære aspekter er, dreier det seg her om en barokk form som omgir et seriøst og dypt følt innhold. Intet vitner så klart om forfatterens siktepunkt som alt det nye han føyer til. Oppmerksomheten vendes mot Jesu lære på en måte som hverken Paulus eller Markus hadde gjort det. Samlet i fem store blokker gir han oss Jesu nye «Lov», hele evangelieboken igjennom (5,1-7,27; 10,5-42; 13,1-52; 18; 24,3-25,46). Matteusevangeliet får derved preg av å være undervisning mer enn historie. Tanken om Gudsriket forsøker han å gi kirkelig relevans, på mange måter realisert i og med kirken. I denne tendensens kjølvann idealiserer han hovedaktørene ved å fjerne alle usympatiske trekk (f.eks. Jesus og den rike unge mannen; Sebedeussønnens plass i Gudsriket; et liberalt syn på skilsmisse; Peters rehabilitering: 16,13-20). Matteus lar Jesus svare på utallige spørsmål, og mange av dem skriver seg vel fra forfatterens menighetslemmer. Jesus har svar på det meste, fordi det er slik kirken har bruk for ham ut fra den situasjon den nå befinner seg i. I ett og alt argumenterer Matteus ut fra Skriften, skriftlærd som han er. Og for denne proselytten står striden om den rette tolkning av arven fra fedrene meget sentralt.

Matteus vitner med andre ord om de jødekristnes behov for en ny Lov og en ny Moses. Den undervisende og lovgivende Kristus er svaret, og ingen var bedre skikket til å gi det en teologisk utforming enn Matteus. Når hans bok er blitt plassert først i Det nye testamente, er det kanskje fordi den har åpenbare likhetspunkter med Mosebøkene, *Torah*. Et slikt behov sier meget om kirkens liv på Matteus' tid, som først antydet. Man levde riktignok fortsatt i de siste tider, slik de første kristne hadde forkynt det, men ble etterhvert tvunget til å vie nåtiden større oppmerksomhet enn tilfellet var hos Markus. Dette fordi det skjedde så meget innenfor og utenfor kirken på denne tid, samtidig som alt tydet på at den nye situasjonen var kommet for å bli.

Som den store fagteolog han er, utvider Matteus den kristne tolkning av Det gamle testamente langt videre enn hans forgjengere hadde gjort. I hele sin måte å skrive bibelsk teologi på gir han bestemt inntrykk av å ha bedre forutsetninger enn dem. Han kjenner Skriften ut og inn og håndterer den like profesjonelt som sine jødiske kolleger. Man skal være klar over at jødiske teologer ikke skrev bøker lik hedningene – Jerusalem hadde ikke et bokmarked på samme måte som f.eks. Alexandria, Athen og Roma. Lærd og boklig aktivitet bestod for jødene i å studere Skriften, kommentere den, men fremfor alt sørge for at den ble nøyaktig kopiert. Nye bøker var en sjeldenhet og bestod som oftest i å skrive nye «bibelske» bøker (som f.eks. salmer, apokalypser o.l.) ut fra den overbevisning at åpenbaringens tid ikke var forbi. Men disse produktene kom aldri med i jødenes bibel eller i rabbinernes bibliotek – her gjaldt enten – eller. Matteus fortsetter egentlig i denne rabbinske tradisjon også som kristen, for hans Jesusbok er en skrifttolkning i enda mer utpreget grad enn Markus'. Jesus var i denne teologens øyne en levende kommentar til jødedommen – evangelieboken står følgelig i et lignende forhold til Skriften.

Kirken vokser, spørsmålene tiltar, de hedningekristne blir flere (Matt 28). Følgelig vokser også Kristusbildet – til en kirkelig figur. Så er da også Matteus' bok langt lengre enn Markus'. Den bør ikke leses rett igjennom, men studeres nøye, for den er skrevet med flid og omhu, beregnet på å bli stående. Denne evangelieboken er en bok for kirken, skrevet av en kirkens mann. Den har heller ikke foreligget på det offentlige bokmarkedet, men vært anvendt på lignende måte som Markusevangeliet.

Matteusevangeliet er på samme tid polemisk (kap. 23), apologetisk og propaganderende. De kristne er kommet under sterk teologisk kritikk for sin tolkning av Skriften, men også for spørsmålet om hedningenes innlemmelse – og begynner å ta igjen. De er med andre ord på vei fra sekt til kirke, fra å være en jødisk fraksjon til å bli en selvstendig religion. De er nå like meget utenfor som innenfor den gamle arv. Forholdet mellom nytt og gammelt står følgelig høyt på Matteus' prioriteringsliste. Selve hans omstendelige opplegg viser oss kristendommen som en fornyet jødedom,

et nytt Israel: med en ny start, en ny utgang fra Egypt, ny Lov, ny eskatologi. Matteus forklarer for sine jødekristne lesere at de ikke behøver se seg tilbake – her er noe større enn Moses. Han påpeker igjen og igjen at det nye er bedre enn det gamle, ja, oppfyllelsen av fedrenes tro, løftenes mål og mening.

Dette er ikke å forstå på en eksklusiv måte. Det nye rommer det meste og det beste av det gamle. «Bergprekenen» (kap. 5-7) inneholder for eksempel jødedommens fineste visdom. Men under utarbeidelsen av et så omfattende synspunkt tvinges teologi naturlig nok til å ta stilling til det som hele disputten med synagogen dreide seg om på hans tid: forståelsen av Moseloven. Han hevder at Jesus representerer den rette forståelsen av budene. Det nye er en ny ånd og den skal gjennomtrenge det gamle, arven. Denne nye ånd er Jesu ånd. «Fadervår» (6,5-13) er også solid jødisk arvegods, likeså «den gyldne regel» (7.1; sml. 3 Mos 19,18) Matteus viser oss med andre ord en blanding av gammelt og nytt som illustrerer i hvilken grad de som la grunnlaget for den nye religion, trodde seg å oppfylle den gamle. Men en underliggende spenning dukker opp fra all denne teologiske beskjedenheten. På den ene siden skal ikke en tøddel av Loven forgå – på den annen side er Loven erstattet av Jesu lære (sml. 5,17-20 og 21-48). For oss fortoner dette seg inkonsekvent, men i Matteus' dager var det ikke gitt at synagogen og kirken skulle skille lag for godt og at hedningene senere skulle overta den kristne teologiske arv. Tar man dette i betraktning blir evangelisten lettere å forstå.

Likevel ser vi at sammenligningen mellom Jesus og Moses halter: Den nye lov er ikke rett i bokstavelig forstand; den kristne teolog er ikke jurist på samme måte som rabbineren; det nye står i et friere forhold til det gamle enn Matteus later til å ville innrømme. Sett i retrospekt er dette naturligvis Matteus' styrke. Han sprenger lov og rett som form og ramme om evangeliet, fordi det innhold denne formen skal romme ikke er kirkerett, men nådelære. Dette kan han trygt gjøre fordi Jesus hadde gjort det samme ved sin forkynnelse av Gudsrikets komme. Behovet for «en ny lov» er likevel et sunnhetstegn i den unge kirke – den kan ikke leve av kjærlighet og idealisme utelukkende. Kirken er et

menneskelig samfunn og trenger normer. Derfor forsøket på å skrive en kristen «kirkerett». Som et vitnesbyrd om kristendommens frigjøringstrang og selvstendighetsbehov er Matteus enestående. Det nye Israel er jødekristendommen, og den bærer i seg det beste av det som var.

Som del av denne prosessen er Matteus tydelig engasjert i å arrestere rabbinernes behandling av kirken og kristendommen. Han understreker derfor jødenes skyld i prosessen mot Jesus. Hvor Markus hadde sagt at vitnene ikke kunne bli enige, sier Matteus at de vitnet falsk (26,59); han lar forræderen Judas gå hen og henge seg (sml. Apg 1,18); han innfører Pilatus' hustru som vitne for Jesu uskyld (27,19); han lar Jerusalems kvinner uttrykke at ansvaret er deres (27,25). Han gjendriver rabbinernes historier om at disiplene hadde stjålet Jesu legeme (28,11-15).

Den lokalkirke Matteus tilhørte ligger altså i konstant strid med sine ortodokse jødiske naboer. Hvor finner vi så denne menigheten? Er det mulig å lete seg frem til en plass på kartet også for Matteus? Vi trenger et geografisk holdepunkt som kan romme en såpass broget og utpreget fororientalsk menighet som den Matteus viser oss. Den antikke kirkelige tradisjon gir oss ingen sikker veiledning på dette punkt og vi må resonnere oss frem til svaret.

Oftest faller valget på Antiokia. Her var kristendommen forlengst etablert og hadde inntatt en mellomposisjon i disputten om de hedningekristne. Peter stod sterkt i menighetens bevissthet, noe Matteus også gjengir (16,16-19), men nokså forskjellig fra den måten Markus behandler ham på. Dessuten er det bare rimelig å anta at både jødiske og kristne kolonier i Antiokia numerisk sett ble styrket betraktelig i forbindelse med krigen mot jødene. De tok i så fall med seg konflikten om Messias hjemmefra og fikk god anledning til å utvikle den videre her. Konflikten viser oss at de kristne ennå ikke er utstøtt av synagogen eller har brutt med den av egen fri vilje, men den tilspissede karakter konflikten nå har fått tilsier at det er like før så skjer. En datering omkring år 80, eller mellom 80 og 85 (den antatte datering av den 12. velsignelsen i synagogens aftenliturgi, som omtaler de kristne som ekskommuniserte) er derfor vanlig blant forskerne.

Matteus viser at hans kirke søker strukturer i tillegg til de

rent læremessige. De klassiske embeter - diakon, prest, biskop - er ennå ikke klart formulert, men det er en biskop av Antiokia som noen årtier senere skal gjøre dette på en klassisk måte (Ignatius, ca. år 110). Hos Matteus finner vi allerede et behov for autoritet som kan løse og binde (kap. 16), samtidig som han understreker at ikke alle kan være profeter. Den jevnbyrdige karismatiske struktur som kjennetegnet de første stadier av kirkens liv, er blitt erstattet av en ny type kirkeleder, selv om vi ikke ser nøyaktig hvordan disse fungerer.

Den menighet han skriver for er svært jødisk preget, det er noe hele hans teologi taler for. Men i Antiokia er det bare å vente at opptagelsen av hedninger (dvs. de «gudfryktige») blir integrert i kirkens selvforståelse. «Misjonsbefalingen» vitner klart om dette (kap.28), men like klart er det at de inviteres til å bli en del av et meget jødisk tankeklima.

Forfatteren av denne evangelieboken var kjent som Matteus i oldkirken, og det var dette navnet som var knyttet til tittelmerket på bokrullen («Evangeliet etter Matteus»). Følgelig var det fristende å identifisere ham med disippelen Matteus, tidligere toller (Mark 3,18; Matt 9,8; 10,3). Men boken bærer ikke preg av å stamme fra et øyenvitne, enda mindre enn Markus gjør det. Dessuten hevder Lukas at tollerens navn var Levi, ikke Matteus. Papias opplyser, ifølge Evsebius, at Matteus på hebraisk samlet Jesusord fra overleveringen. På grunn av dette utsagnet og bokens sterkt semittisk-pregete gresk har mange trodd at forfatteren først formet et hebraisk skrift som han (eller andre) siden utvidet og oversatte til gresk. Da det viser seg umulig å komme til klarhet i slike spørsmål, skal vi fortsette med å behandle boken som ett enkelt produkt og betrakte den nåværende form som den opprinnelige.

Uansett hvem vår forfatter var, hvor og når han skrev, er og forblir han en av oldkirkens mest imponerende skikkelser. Lik Paulus er han trolig en rabbiner som ble en kristen, men på en mindre voldsom måte. Overgangen må ha artet seg mindre dramatisk i hans tilfelle. Lik Markus finner han i evangelieboken det beste uttrykk for Evangeliet, men noe annerledes formulert. Hans person trer klart nok frem fra sidene i boken: Han har den antikke rabbiners elefanthukommelse, langt mer utviklet enn hos det moder-

ne menneske, samt en fororientalers frodige fantasi. Dessuten er det noe «rundt» over ham, i horisonter som i proporsjoner. Han gir bestemt inntrykk av å være av store dimensjoner, indre som ytre – en oldkirkens Thomas Aquinas. Man kan ikke unngå å bli tiltrukket av ham.

Å hevde at han representerer en kirke i utvikling og en teologi underveis, er ikke å kritisere ham i negativ forstand. For dette er kjennetegnet på all god teologi: at den tjener kirkens behov, at den reflekterer et behov for svar på nye spørsmål. Derfor ble kirken heller ikke stående ved Matteus' teologiske balansekunst. Den frembragte nye teologer etter som nye behov oppstod. Matteus er da også plassert først i Det nye testamente, ikke sist.

Lukas

> *Ingen som har drukket gammel vin, har lyst på ny, han vil si at den gamle er best.* Luk 5,39

I den moderne lesers øyne er ofte Lukas den mest tiltrekkende av våre teologer. Dette fordi han på så mange vis synes å stå oss nærmere enn sine kolleger. Før vi går inn på årsakene til dette og forsøker å beskrive ham, er det viktig å være klar over en form for resonnement vitenskapen bruker i evangelieforskningen og som allerede har vært anvendt i det foregående.

Det dreier seg om en slags sirkelargumentering: *Først* leter man i teksten etter svar på forfatterens identitet, hans plass på kartet i tid og sted, hans publikum og motiveringen for å skrive; *dernest* bruker man denne innsikten på teksten, som hjelp til å tolke den. Å unngå denne sirkelen lar seg vanskelig gjøre ettersom vi ikke har andre kilder til rådighet og diskusjonen derfor nødvendigvis må skje ved en «indre» form for bevisførsel. Resultatet av slike undersøkelser vil følgelig bli hypotetiske, men ofte til stor hjelp, og vi skal i det følgende anvende metoden på Lukas.

I hans tilfelle er det forhold som skiller ham fra de andre evangelistene og som danner et godt utgangspunkt for en undersøkelse av hans teologi.

> Det er mange som har forsøkt å gi en fremstilling av det som har skjedd blant oss, slik vi har fått det overlevert av dem som helt fra først av var øyenvitner og Ordets tjenere. Nå har jeg gått nøye gjennom alt fra begynnelsen av og har besluttet at jeg vil skrive det ned for deg, ærede Teofilus, for at du skal forstå hvor pålitelig det er, det du er blitt undervist i. (Luk 1,1-4)

I forordet til hver av sine to bokruller – evangelieboken og apostelgjerningene utgjør ett verk som dessverre er blitt adskilt i våre bibelutgaver – henvender forfatteren seg til en viss Teofilus på hedensk litterært vis. Med dette tangerer han den antikke historikers metoder, selv om han benytter seg av den nå tradisjonelle kristne evangelieboks form. I annet bind av verket skaper han tilsynelatende noe helt nytt: En kirkehistorie som dekker den første kristne generasjon, dvs. årene 30 til ca. 65. Men ved nærmere ettersyn viser det seg at det han gjør ikke er så nytt og uventet likevel, siden apostelgjerningene følger evangelieboken i form og innhold. Men stilen og atmosfæren i Lukas' diptykon er annerledes enn i de andre evangeliebøkene, og det kan ikke utelukkes at dobbeltverket har vært utgitt på det offentlige bokmarked. I motsatt fall har den vært tilegnet Teofilus, enten han er en historisk eller fiktiv person, og sirkulert privat lik resten av de nytestamentlige bøkene.

I alle fall sier denne dedikasjonen oss andre viktige ting om Lukas. Han ønsker å få orden på de mange(!) forsøk som hittil har vært gjort på å fremstille Jesu liv. Dette gjør han på en litt omstendelig og litterær måte. Han gir seg virkelig tid til å skrive skikkelig, med det resultat at Teofilus, dersom han eksisterte, sikkert må ha hatt en behagelig såvel som interessant leseropplevelse. Adressaten kan ikke ha vært ukjent med kristendom og jødedom, dertil skriver Lukas altfor bibelsk, og dette leder igjen til spørsmålet om Lukas' identitet. Spørsmålet er høyst relevant for forståelsen av Lukas' teologi. Var han en hellenistisk jøde som Paulus, en av de få og første hedninger i kirken, eller en «gudfryktig» greker – altså et sted midt mellom de to? En kritisk lesning av teksten peker i retning av det siste.

Leseren vil snart erfare at Lukas vier hedningemisjonen stor oppmerksomhet i Apostelgjerningene. Men ved nærmere ettersyn er det lett å se at de «grekere» eller «hedningen» som er så viktige i den historien han forteller trolig

alle tilhører kategorien «gudfryktige», altså hedninger som trodde som jøder, selv om de ikke i ett og alt levde som jøder (f.eks. den etiopiske hoffmannen (8,26), Cornelius (10,2) Sergius Paulus (kap. 13,7) Lydia (16,14); ikke navngitte grekere i Ikonium (14,1), i Antiokia i Pisidia (13,43), i Tessalonika (17,4), i Berøa (17,12), i Korint (18,4), osv. Det dreier seg her om grekere, «hedninger» som han møter i jødenes synagoge, altså «hedninger som trodde på jødenes Gud», «gudfryktige». Hedninger som sådanne hører vi lite til i Apostelgjerningene, og gjør vi det, omtales de lett hånlig og nedsettende, som f.eks. i Lystra og på Malta. Av vaskeekte hedenske konvertitter møter vi bare to: Dionysios og Damaris i Athen (kap. 17). Bildet er altså dette: Fra synagoge til synagoge ser vi Paulus splitte jødene samt vinne oppslutning blant de «gudfryktige». Og dette bilde av misjonen er det samme som vi fant i Paulusbrevene.

Vi nærmer oss en forklaring på hvorfor Paulus ble helten i Lukas' kirkehistorie. Dersom vår forfatter er den han utgir seg for å være, nemlig Paulus' reisefelle og venn (sml. alle «vi»-avsnittene i Apg, fra 16,11 av) er det ikke umulig at Lukas kan ha vært en av Paulus' konvertitter. Men dette er og forblir gjettverk. Det er imidlertid en annen faktor som peker i samme retning, som vi har berørt tidligere, men som nå krever nærmere omtale.

Forkynnelsen i evangelieboken, i Apostelgjerningene og hos Paulus er i hele sitt tankeklima, argumenteringsmåte og billedbruk, tvers gjennom *bibelsk*. All forkynnelse skjer ut fra Skriften, jødenes bibel. Dette viser at den hedenske del av forkynnerens og forfatterens publikum allerede må ha kjent den jødiske tradisjon, dvs. at de gikk i synagogen, at de var «gudfryktige». Ellers ville det hele fortone seg som et eneste ubegripelig tåkeprat. For selv om Det nye testamente er skrevet på gresk befinner det seg helt i periferien av den hedenske antikke kultur – fordi menigheten ennå teller så få hedninger og følgelig har sitt jødiske særpreg intakt. Unntaket bekrefter regelen, og det er nettopp under Paulus' tale på Areopagos i Athen, at vi for første og siste gang hører ham tale direkte til hedninger som ikke kjenner jødenes Gud. Og da er det straks en annen tale vi får høre enn den vanlige misjonsforkynnelsen fra synagogen. Denne talen

skiller seg ut fra all annen forkynnelse i Det nye testamente.

Lukas kom trolig til kirken via synagogen, som en av de mange hedninger som hadde søkt jødenes Gud. Dersom en slik antagelse er riktig, vil den videre sirkelargumentering bli til stor hjelp når det gjelder å forstå teologen Lukas. Han står med ett ben i begge verdener, han er europeer og jøde, greker og kristen. I Det nye testamente er han opphav til ca. 25% av den samlete teologi, og selv om han er hedningekristen må hans bidrag regnes som et innlegg for en tidlig form for jødisk kristendom – fordi han kom til synagogen først. Kristendommen i det første kristne århundre er fortsatt et jødisk anliggende, for også Lukas skriver før bruddet med synagogen var et faktum (på 80-tallet). Også hans publikum er jøder og «gudfryktige», ikke hedninger som sådanne.

Slike faktorer gjør ham til en interessant representant for urkristendommen, og vi kan vente at han nærmer seg Jesus og de første kristne fra en høyst personlig synsvinkel, annerledes enn den en jødekristen ville benytte seg av. Vår neste oppgave blir derfor å se om kartet stemmer med terrenget, om det som hittil er blitt etablert, passer med hans teologi, for derved å slutte sirkelen.

Det som fremfor alt gjør Lukas så egenartet i den nytestamentlige sammenheng, er at han synes å se den jødekristne bevegelse både innenfra og utenfra. *Innenfra,* fordi han tenker ut fra Skriften og arven fra fedrene i alt han gjør. Hans bakgrunn er synagogens Skriftorienterte verdensbilde, hvor han føler seg vel hjemme, og hvor han fungerer lett og elegant. Lukas elsker jødene, deres tradisjoner og Skrifter. *Utenfra,* fordi han håndterer jødenes teologi så påfallende lett. Han opplever ikke de store kvaler og problemer som nesten kostet Paulus livet og Matteus forstanden. Lukas er så betatt av det hele, ikke minst på grunn av sin egen rolle i sammenhengen, at gammelt og nytt glir naturlig sammen og oppgår i en høyere enhet. Som Evangeliet fortsetter og oppfyller Skriften, gjør Apostelgjerningene det samme i forhold til evangelieboken. Alt fortoner seg for Lukas som en sammenhengende utvikling, fra løfter til oppfyllelse, og hans ledestjerne er kontinuitet, ikke brudd. Slik må nesten det hele ha virket på en «gudfryktig»

greker som var blitt kristen. Noen av hovedtrekkene i hans teologi kan belyse dette ytterligere.

> Det var i det femtende år av keiser Tiberius' regjering; Pontius Pilatus var på den tiden landshøvding i Judea, Herodes var landsfyrste over Galilea, hans bror Filip over Iturea og Trakonitis, Lysanias over Abilene, og Annas og Kaifas var øversteprester. (Luk 3,1-2)

Hos Lukas er vi tilbake til *historie* som teologisk uttrykksmiddel fremfor noe. Her foregår alt i historier, ikke i begreper eller fyndord. Dette gir ham et noe arkaisk og gammeltestamentlig preg. Han er så avgjort konservativ. At han har en forkjærlighet for historie som *språk,* betyr ikke at han skriver historie i større grad enn hans forgjengere hadde gjort det. Siktemålet med alle historiene hos Lukas er teologisk. Og her er Apostelgjerningene ingen unntagelse. Annet bind er like teologisk som første. Han går ikke over fra å være teolog til å bli kirkehistoriker. Apostelgjerningene, «Den Hellige Ånds Evangelium», er like meget forkynnelse som Jesu Kristi evangelium er det. For Lukas er kirkens historie fortsettelsen på historien om Gud og Israel, noe skildringen av den første generasjon kristne viser med all tydelighet. Evangelieboken begynner i den gamle pakt og ender i den nye, påskedag. Apostelgjerningene åpner i Jerusalem, jødedommens hovedstad, og ender i Roma, verdensrikets hovedstad.

> Dere skal få kraft når Den Hellige Ånd kommer over dere, og dere skal være mine vitner i Jerusalem, og hele Judea, i Samaria og like til jordens ender. (Apg 1,8)

Overgangen fra gammelt til nytt går nesten smertefritt. Han avdemper konflikter i Jesu liv og hos de første kristne. Jesus opptrer ikke tempelkritisk, men som en god jøde. Anklagene mot Stefanus og Paulus er påviselig falske. Jesus og familien, Jesus og disiplene, disiplene seg imellom, Peter og Paulus, Paulus og Jakob – alle fremstilles de fra en mest mulig fordelaktig synsvinkel. Her går alt etter planen, Guds plan med Israel og med folkeslagene, hedningene. Når man leser Lukas gjenfinner man noe av atmosfæren fra Det gamle testamentes historiske bøker. Men det er hele tiden historien som tjener teologien, historien som «teologiens

tjenestepike» («ancilla theologiae»), og ikke omvendt.

Til tross for at Lukas skriver et sted på 80-tallet – noe hans teologi synes å tilsi – er hans forhold til jødene og synagogen forbausende uproblematisk. Aldri kommer han med et nedsettende ord om noen av dem. Hans egen overgang til jødenes Gud – som «gudfryktig» – synes å ha forløpt uten større kvaler og vansker. Hvilke konsekvenser får dette for hans syn på forholdet mellom kirken og synagogen, den nye religion og den gamle? Løsningen er hos Lukas enkel og for ham opplagt.

Lukas er av den overbevisning at kirken er det sanne og egentlige Israel, et fornyet Israel, en direkte fortsettelse av Skriftens folk. Her hører vi ikke om et nytt Israel, eller et alternativt Israel for den saks skyld. Det gis bare ett Israel, og kirken er dette folket i en messiansk og eskatologisk forstand. Hele utviklingen i den historien Lukas forteller vitner om dette synet. Bevegelsen fra løfter til profeti tilsier så meget.

> Herre, nå lar du din tjener fare herfra i fred, slik som du har sagt. Med egne øyne har jeg sett din frelse, som du har beredt i alle folks påsyn, et lys som blir til åpenbaring for hedningene og til ære for ditt folk Israel. (Luk 2,29-32)

Hvordan begrunner han dette synet rent praktisk? Han legger jo ikke skjul på at Jesus såvel som de første kristne i virkeligheten splittet Israel (sml. Luk kap. 4; Apg: Paulus' misjonsreiser). Det altoverskyggende faktum for Lukas er ikke strid, vanskeligheter og splittelse – det hører nå engang historien til – men det faktum at Israel jo mottok Evangeliet. Jesus vant allerede i sin tid mange jøder for troen på Gudsriket. Jerusalem-menigheten bestod av omvendte jøder, og som Paulus beveger seg rundt om i Diaspora, får han overalt erfare at de sanne sønner og døtre av Israel omvender seg og blir kristne. De som ikke gjør det, er lederne (se prosessene mot Jesus, Stefanus og Paulus). Men lederne representerer ikke det sanne Guds folk ved å handle slik, det gjør derimot alle som tar imot fornyelsen fra Jesusbevegelsen, de fattige, de små, de som hadde satt sin lit til Gud alene. Og det er disse som nå danner kjernen i det fornyete Israel, Åndens eskatologiske Israel, altså kirken. For Lukas er det tydelig at Israel *har* omvendt seg – derfor hedningemisjonen. Her avviker han tydelig fra Paulus som

ikke tror at Israel har omvendt seg, og som derfor snur om på rekkefølgen: først hedningene – så Israel.

De universelle implikasjoner i Israels nasjonalistiske teologi kan Lukas derfor bringe frem i dagens lys med full styrke. Som hedningekristen hadde han selv fått føle dens virkelighet. Jesu ættetavle fører han derfor like tilbake til Adam (Luk 3,38), ikke bare til Abraham som Paulus og Matteus hadde gjort det. Lukas vet seg å leve i de siste tider, da Guds Ånd skulle utgydes over alle mennesker (Apg 2,16-17). Og Jesu historiske rolle er nettopp å skulle være den som bringer Ånden tilbake til verden (Luk 4, 17-19), etter en lang periode av profetisk fravær. Etter Jesu død og himmelfart er det Den Hellige Ånd som er aktiv i utbredelsen av Gudsriket på jorden.

Overgangen fra gammelt til nytt er altså svært myk hos denne teologen, og Lukas synes ikke å oppleve rabbinatet i Jamnia som en trusel. Kanskje befant han seg så fjernt fra den palestinske sfære rent geografisk at problemet ikke oppstod slik det gjorde for Matteus (som skrev like nord for Galilea). Lukas er til gjengjeld opptatt av å vise hvor uproblematisk forholdet til romerne er. Gang på gang ser vi at statsmakten blir kristendommens beskytter (sml. Pilatus' rolle i saken mot Jesus og guvernørenes rolle i saken mot Paulus). I den grad romerne blir et problem, er det fordi jødene har satt dem opp mot kirken. Kanskje er dette en refleks av forfølgelsene i Roma i år 64. Kirken fremtrer nemlig ikke som en sekt hos Lukas. Kristendommen er fra begynnelsen av jødedom som verdens religion. Det var noe denne evangelisten selv hadde fått erfare i sitt liv.

Historien om kristendommen som jødisk verdensreligion fremstiller han så overbevisende at det kreves atskillig årvåkenhet for å kontrollere hvor han beveger seg på historiens grunn og hvor han teologiserer fritt. Takket være en annen kilde fra de første årtiene, Paulusbrevene, og samtidige forfattere som Matteus og forfatteren av Hebreerbrevet, lar det seg imidlertid gjøre å kontrollere hans fremstilling på en del punkter. Og det viser seg da at Lukas har vært en flittig historiker på mange vis og sitter inne med solide kunnskaper om kirkens første tid, selv om han arbeider nokså selektivt – hvilken historiker gjør ikke det? – og lar historiene tjene et teologisk siktepunkt. Men her

befinner han seg i godt selskap, for de gammeltestamentlige historikere såvel som de klassiske hadde gjort akkurat det samme.

Hvordan har Lukas' skrivebord sett ut? Kildespørsmål er viktige fordi han i forordet sier at han har foretatt nøye undersøkelser fra øyenvitner, lærere og forfattere. Skriften er en selvsagt kilde, likeledes tradisjoner og tolkninger han kjenner fra sin egen kirkesituasjon, hans menighet. I tillegg kommer Markus' Jesusbok, som han anvender flittig og nøyaktig (ca. 90%). Intet tyder på at han heller kjente Paulusbrevene. Selv om han var Paulus' reisefølge er det ikke derved gitt at han kjente til apostelens teologiske aktiviteter. Dersom han gjorde det, er det et tegn på hvor solid dette vennskapet var, at han utarbeidet sin egen teologi, forskjellig fra Paulus'! Det vanskeligste spørsmålet i denne sammenhengen er hvorvidt Lukas kjente Matteus' Jesusbok. Det enkleste er å anta at dette var et av de mange forsøkene på å skrive om Jesus som forordet refererer til. Dersom dette ikke er tilfelle, kan han med disse ordene sikte til kilder som er felles for dem begge. I alle tilfeller er det tydelig at Lukas er utilfreds med at hans forgjengere skriver på et dobbelt plan – Jesu liv og kirkens liv i ett – og en vesentlig side ved hans forsøk på å skape orden i det hele blir derfor at han rett og slett skriver to bind, én ting om gangen: Jesus først, så Kristus og hans kirke. I tillegg til dette kommer mye nytt materiale i evangelieboken som bare forekommer hos Lukas og som viser oss denne forfatteren og teologen på en enestående direkte måte (mye av det særlukanske materialet i kap. 10 – 19). I slike avsnitt trer han tydelig frem, til stor glede for dem som vil bli kjent med ham.

Kirken har bevart en tradisjon om Lukas som hevder at han var kunstner, nærmere bestemt maler, ikonmaler. Selv om dette ikke har historisk belegg og er en åpenbar anakronisme, viser det at leserne tidlig har grepet noe vesentlig hos Lukas: hans fortellerglede og hans litterære skaperkraft. Lukas er langt den best organiserte av evangelistene, mistenkelig ryddig. Istedenfor å knytte himmelfarten og Den Hellige Ånds gave umiddelbart til oppstandelsen (slik evangelisten Johannes gjør det), bestemmer han seg for å skille de teologiske elementene fra hverandre og

gjøre dem til stadier, etapper i en kontinuerlig historisk og teologisk utvikling: Oppstandelse, himmelfart, pinse (Apg 1-2). Lukas har med dette hatt en avgjørende innflytelse på kirkens liturgiske kalender, kirkeåret slik vi kjenner det. Dette bare for å nevne et eksempel.

Han liker å gjøre alt så tydelig som mulig og fremhever detaljene i det han skildrer. Som kunstner betraktet er han så avgjort naturalist. Av denne grunn er ofte Lukasevangeliet nedlatende blitt kalt en «barnebibel» hvor bildene er viktigere enn teksten. Det er å gjøre ham urett. Men å visualisere budskapet, det kan han.

Lukas liker ikke det mysteriøse, heller ikke det impresjonistiske. Som opplagte eksempler kan leseren henvises til åpningsscenen, dåpsscenen, oppstandelsesberetningene, osv. Kanskje henger denne tendensen sammen med hans forkjærlighet for den bibelske fortellerkunst, kanskje kan den settes i forbindelse med hans hedenske bakgrunn. I fremstillingsmåten befinner han seg så fjernt fra Paulus som mulig, men også på trygg avstand til forgjengerne.

Intet kan bidra til å illustrere hans kunstneriske evner bedre enn parallellismen mellom evangelieboken og Apostelgjerningene. En sammenligning viser både i form og innhold at Lukas ser de to etapper som sider av samme sak, og det er egentlig ikke å undre seg over, hans syn på kirkens liv tatt i betraktning. Geografi og teologi er uløselig forbundet med hverandre i Evangeliets utbredelse fra Jerusalem til Roma. Selv språket blir mer klassisk, altså verdsligere, som han fjerner seg fra den jødiske metropol og nærmer seg den hedenske. Beretningen flyter uanstrengt fra hans penn, og selv om hans teologiske univers unektelig har to etasjer (Gud på toppen som beholder kontakten og kontrollen med den jordiske virkelighet og menneskenes hverdagsliv gjennom kanaler som drømmer, syner, engler og mirakler), og selv om et slikt historiesyn og den teologi det avstedkommer, lett kan kritiseres, er det til denne dag få som har hatt noe å utsette på hans skrivekunst.

Form preger innhold hos Lukas. Historie benyttet som teologisk språk, i form av historier, er kanskje et teologisk hinder i flere henseender, men den som gir seg lesergleden i vold og lar seg rive med, får en behagelig opplevelse. Her gjelder det å ta tiden til hjelp, lese og glede seg. Lukas har

ikke Markus' hastverk, heller ikke Matteus' doserende omstendelighet. Hans fantasi er dessuten langt mer realistisk enn sistnevntes og mindre dramatisk enn førstnevntes. Den omtalte naturalisme i hans mentale univers er årsaken bak. Man trenger bare å sammenligne hans barndomsevangelium med Matteus' versjon av det samme for å se forskjellen. Lukas beskriver «juleevangeliet» i et såpass troverdig språk at leseren straks fristes til å forstå det hele bokstavelig og ordrett. Selv kommer forfatteren klarest til orde i de kapitlene hvor han ikke bearbeider eller redigerer skrivebordsmaterialet, men gir pennen fritt løp. Serien av lignelser i kapitlene 9 - 19 viser oss Lukas som en av kristendommens største filantroper, menneskekjær, mennesket nær. Skikkelser som «den barmhjertige samaritan», «den fortapte sønn», «den kloke forvalteren», «den rike mann og Lasarus», «den takknemlige samaritan», «enken og dommeren», «fariseeren og tolleren», o.a. er blitt faste bestanddeler i vårt religiøse og litterære univers. Men denne tendensen hos Lukas har også sine farlige sider, og lidelseshistorien er et sørgelig eksempel på det: Jesu død har ikke frelsende og forsonende trekk – den er bare tragisk. Han blir nærmest en martyr i Lukas' øyne.

Lukas fremtrer som urban og kultivert. Hans sinn er katolsk i ordets rette forstand: universell – det mest gjennomførte eksempel på teologens menneskekjærlighet. Lukas må ha nådd så langt i sitt trosliv at det for lengst var blitt til praksis. Dersom han er identisk med Paulus' «elskede lege» (Kol 4,14; 2Tim 4, 11; Filem 24) kan intet ord bedre beskrive denne teologen. Han skriver for å styrke troen hos sitt publikum – som formodentlig består av «gudfryktige» konvertitter til kristendommen, lik Teofilus, altså likesinnede – og har sikkert nådd sitt mål.

Johannes

> *Jødene hadde alt bestemt at den som bekjente at Jesus var Messias, skulle utstøtes av synagogen.* Joh 9,22

Når vi nærmer oss den fjerde av evangelistene, blir det helt tydelig at navlestrengen til morsreligionen er kuttet

over, at kirken ikke lenger er en jødisk sekt som før, at den er i ferd med å bli voksen, en ny og selvstendig religion. Forholdet til jødedommen, som har vært et hovedanliggende i de to siste kapitlene, er ikke lenger uavklart som hos Paulus og Markus, tvetydig som hos Matteus eller uproblematisk som hos Lukas. Nå vet de kristne at de ikke lenger hører hjemme i synagogen. Det vet også jødene, for initiativet til et formelt brudd kom trolig fra dem, ettersom det er bevart en referanse til begivenheten i synagogegudstjenestens aftenliturgi (den 12. bønn):

«La nasareerne og heretikerne forgå på et øyeblikk, la dem bli strøket ut av de levendes bok, og la dem ikke regnes med blant de rettferdige.»

Det er bare rimelig å anta at en slik utstøtelse som det her er tale om, først var blitt et faktum lokalt, rundt om i menighetene, for siden å bli sanksjonert fra sentralt hold. Og det organ som må ha stått for dette liturgiske «anathema» (fordømmelse), er det teologiske akademi i Jamnia. Dette er den sannsynligste forklaringen på de skarpe utbrudd mot jødene og deres ledere, fariseerne, som Johannesevangeliet er så rikt på. Boken viser oss en lokalkirke som har fått føle følgene av utstøtelsen på kroppen.

> Likevel var det mange som trodde på ham, også av rådsherrene. Men på grunn av fariseerne bekjente de det ikke, for at de ikke skulle bli utstøtt av synagogen. De ville heller ha ære av mennesker enn æres av Gud. (Joh 12,42)

Dette bruddet dateres vanligvis til år 85–90, og Johannes skriver derfor ikke mye senere. Sitatene fra kap. 9 og 12 viser oss at jødene er mer aggressive enn før, fordi de er blitt mer ensrettet under rabbinerne enn de var det før år 70. Kirken får oppleve å se mange apostater og det å være hemmelig kristen var løsningen for dem som ikke ville utstøtes av det jødiske fellesskapet.

> De skal utstøte dere av synagogen. Ja, det kommer en tid da enhver som slår dere ihjel, skal tro at han utfører en tjeneste for Gud. (Joh 16,2)

Kirken er seg fra nå av fullt bevisst at den ikke lenger er del av jødedommen, selv om det store flertall kristne fortsatt er

jøder. Følgelig er ordet «jødene» hos Johannes et kodeord for den jødiske motstand mot kirken. «Jødene» representerer vantroen, og «fariseere» – også et kodeord i denne sammenhengen – er deres teologiske talsmenn (sml. 5,45-49; 8,3,13; 9,13). I kap. 8 v. 17 hører vi Jesus omtale Moseloven som «deres egen lov»! Her er det fariseerne mer enn saddukeerne som er anklagerne i prosessen mot Jesus, hvilket er en fordreining av historien, men kirkens faktiske dilemma mot slutten av århundret.

> Da sa Jesus: «Til dom er jeg kommet til denne verden, så de som ikke ser, skal bli seende, og de som ser, skal bli blinde.» Noen av fariseerne som stod der, hørte dette, og sa til ham: «Vi er kanskje også blinde?» Jesus svarte: «Var dere blinde, hadde dere ingen skyld. Men nå sier dere at dere er seende, derfor er og blir dere skyldige.» (Joh 9,40)

Ordet «jødene» har naturligvis ikke bare negative overtoner. Johannes er selv en jødekristen og er fullt klar over kontinuiteten mellom gammelt og nytt. Ingen har uttrykt dette så klart som han: «Frelsen kommer fra jødene» (4,22). Likevel rommer setningen atskillig distanse til opphavet – den ser seg tilbake.

> For loven ble gitt ved Moses, nåden og sannheten kom ved Jesus Kristus. (Joh. 1,17)

Paulus, Markus, Matteus og Lukas hadde talt *med* jødene, og den samtalen har vi allerede gjengitt noen hovedtrekk av. Lite ante de nok at tiden for slike læresamtaler snart skulle opphøre. For Johannes taler *til*, og fremfor alt *mot* jødene. Hans motstandere innbefatter trolig også Johannes Døperens tilhengere, for evangelisten er svært innstilt på å få ordnet opp også med dem. Døperen er nemlig ingen endetidsfigur i det fjerde evangelium. Han er redusert til et vitne for og om Jesus. Johannes tar ham på denne måten fra jødene og til inntekt for kristendommens sak.

Som vi nærmer oss slutten av det første kristne århundre kan vi altså iaktta atskillig bevegelse både innen jødedom og kristendom. De har sagt hverandre farvel for godt og er nå i ferd med å få hvert sitt særpreg. Hos Johannes er dette helt tydelig, og en undersøkelse av hans Jesusbok vil kunne illustrere poenget ytterligere. Samtidig vil vi få bekreftet at

kirken ikke bare er opptatt av å definere seg selv i motsetning til jødedommen, altså på en defensiv måte, men har gjort store landevinninger i forståelsen av sin egenart og hva troen på Jesus som Kristus innebærer. Vi bør derfor vende oppmerksomheten mot kirkens selvforståelse hos denne evangelisten. Men først er det klokt å lære forfatteren nærmere å kjenne, for teologen og hans teologi er intimt knyttet til hverandre.

En sammenligning med de tre første evangelistene (synoptikerne) vil vise at Johannes både tenker og skriver annerledes enn dem. Hans Jesus-bok ligner ikke noe av det vi har iakttatt hittil. Han begrenser seg sterkt i omfang. Dette kan han trygt gjøre fordi han så åpenbart beveger seg på flere plan samtidig. Det som går tapt i bredden, blir gjenvunnet i dybden. Hos Johannes finner vi stadig Jesus i Jerusalem. Hovedstaden for jødenes verden er selve rammen om dramaet (2,13; 4,3; 5,1; kap. 7-21), dette fordi det var her striden stod om den rette tolkning av Jesu identitet. Nesten hele Jesu liv blir derved en konfrontasjon med jødene, og hans virke får derfor i sin helhet et langt mer offentlig preg enn hos synoptikerne. Slik holder evangelisten striden ved like, for i hans dager var den et mer brennbart anliggende enn noensinne før.

I tråd med dette endrer han ikke bare kronologien i Jesu liv, men også gjerningenes omfang. Han utvelger noen ganske få undergjerninger, som han kaller «tegn», og konsentrerer hele sin oppmerksomhet om å forklare disse. Disse er: Bryllupet i Kana (2, 1-42); embetsmannens sønn (4,43-54); den syke ved Betesda (5,1-15); den blindfødte (9); Lasarus (11) – og Jesu egen oppstandelse (20-21) som det syvende og siste «tegn» i Jesu liv. Tegnene etterfølges vanligvis av en preken, en teologisk tolkning, som viser meningen med Jesu gjerning og maner til tro på den (sml. 3,2).

Mens Lukas hadde latt teologien underordne seg historien, og følgelig tok med svært meget materiale, følger Johannes den motsatte fremgangsmåten. Her er historien teologien underordnet, og han samler seg om noen få, men dypsindige idéer.

Den teologiske diskusjon som følger oss hele evangelieboken igjennom, er et ekko av kirkens forkynnelse på

Johannes' tid, rettere sagt: forkynnelsen innen Johannes' egen lokalkirke. Det er en fasttømret tradisjon vi møter, en teologi som er blitt utprøvet gjennom lang tid: Jesus som erstatter jødenes riter (bryllupet i Kana); Jesus som det nye tempel (2,18-25); Jesus som menneskesønn og Guds enbårne sønn (3); Jesus som livets vann (4); Jesus som brødet fra himmelen (6); Jesu enhet med Faderen (8); Jesus som det sanne vintre (15), osv. Dette er eksempler på faste bestanddeler i denne tradisjonen, en tradisjon som har samlet seg om noen få sentrale emner fra den rike overleveringen om Jesus.

Johannes oppviser derved den frieste bruk av historiens Jesus som Det nye testamente rommer. Her, mer enn hos noen annen av våre teologer, er det *Kristus* som taler, kirkens Herre og Mester. Vi er om mulig enda fjernere fra *Jesus* enn vi var det hos Matteus og Lukas. Neppe en eneste setning er autentisk i historisk forstand, nesten alt er lagt i Jesu munn. Det er en gjennomført tolkning av Jesus evangelisten her gir oss, kanskje ikke helt ulikt den måten Platon fremstiller Sokrates.

Jesus forkynner ikke endetidens Gudsrike. Jesus forkynner seg selv, hele evangelieboken igjennom (sml. 2,21; 3,16; 4,26; 5,17; 6,41; 7,37; 8,12,58; 10,7; 15,1 o.a.). Jesus ser vi som en åpenbaring av Guds herlighet – hans person er Guds nye nærvær i verden. Ordet «herlighet» (gr. «doksa») er et av de mest sentrale ledemotiver i boken. Endetidsteologien er trådt helt i bakgrunnen og hovedtyngden ligger på Jesu person og nærvær. Gudsriket er altså ifølge Johannes realisert i Jesu person.

Omkring år 100 finner vi derfor at Jesu ord fortsatt utvikler seg, at kirken fortsetter å tale i Jesusord. Dette fordi det er kirken som utvikler seg, og med den kirkens Jesusbilde. De to har vokst sammen til en uatskillelig enhet. Historien om Jesus får ikke forbli fortid, fordi den fremfor alt er en tale til enhver samtid. Synoptikerne hadde i prinsippet gjort det samme da de skrev på to plan – historiens og kirkens. Johannes rendyrker tendensen til å la Jesus tale for kirken. Kirkens herre er blitt kirkens talerør. Slik fornyet Johannes denne teologiske genren og gav Jesusboken ny kirkelig relevans. De situasjoner i kirkens liv som hadde frembragt Markus', Matteus' og Lukas' evangeliebøker, er

blitt historie. Derfor må historien om Jesus oppdateres og hans ord tolkes på ny.

Mens Matteus bør studeres og Lukas nytes, bør Johannes mediteres over. Her gjelder det å gå langsomt frem, veie hvert ord og hver setning. Johannes' Jesusbilde er ganske visst uhistorisk i moderne forstand, men til gjengjeld er det så ladet med teologisk mening at vi aldri blir ferdige med det eller kan legge boken bort i visshet om at vi har grepet det hele.

Til tross for denne type forhold mellom teologi og historie, er det mye som kan tyde på at Johannes kjente sine forgjengere, synoptikerne, og faktisk ønsket å kommentere dem, ved å korrigere dem nettopp på det historiske plan. Selv om parallellene er få, synes Johannes å insistere på visse forbedringer av historisk art. Han sier at Jesus og Døperen virket samtidig, at Jesus kom til Jerusalem ganske ofte (noe som muliggjør at hans offentlige virke strakk seg over flere år), at Peter og Andreas kom fra Betsaida (1,44), at Jesu mor forstod og samarbeidet med ham, at Jesus gjorde flere tegn i Jerusalem, osv. Muligheten for at Johannes hadde direkte historiske interesser kan derfor ikke utelukkes. Velkjent er hans alternative datering av nattverden, som ikke er et påskemåltid i Johannesevangeliet, men fant sted tidligere i uken.

Boken tar i særdeleshet opp et historisk anliggende som forgjengerne hadde latt hvile: rettergangen mot Jesus. Johannes er den eneste evangelist som anstrenger seg for å løse den juridiske gåten og derfor fremstiller prosessen på en forståelig måte.

Jødenes strafferett var de ti bud. Brudd på disse førte til dødsdom.

> Etter dette var jødene enda mer oppsatt på å få ham drept; ikke bare brøt han sabbaten, men han kalte også Gud sin egen far og gjorde seg dermed lik Gud. (Joh 5,18)

Jesus ble altså dømt til døden for brudd på to av budene: sabbatsbudet (5,10-16; 9,16) og blasfemibudet (8,56-59; 10,30; 19,7). Hvorvidt jødene selv kunne eksekvere dommen eller måtte overlevere den skyldige til romerne, er et problem vi skal la ligge, siden det er komplisert og uklart. Johannes hevder det siste (18,31). Innskriften på korset,

som helt sikkert er historisk («Jesus fra Nasaret, jødenes konge» 19,19), vitner i denne sammenheng om selve sakens kjerne, årsaken til at Johannes tar saken opp på ny. For det saken mot Jesus fra Nasaret gjelder, er spørsmålet: «Er du Messias?» (10,24).

Saken må tas opp igjen fordi de første vitnene var falske og saken ugyldig. Jesus var Messias og var derfor blitt uskyldig dømt. Nå trekker Johannes frem en hel rekke nye vitner i saken: Døperen (1,34; 3,22-36; 5,33); gjerningene – Jesu «tegn» (2,11, 23-25; 4,53-54; 10,21); den samaritanske kvinnen (4,39-42); skriftene (5,39); Faderen (8,12-20); Ånden (15,26); disiplene (15,27); Pilatus (kap. 19). Denne imponerende rekken av nye vitner garanterer frifinnelsen. Dommen over Jesus er derfor blitt en dom over «jødene».

Johannes skriver her på to plan: fortid og nåtid, og det ligger nesten 70 år mellom dem, en lang tid, full av teologiske debatter. Johannes henvender seg på denne måten til Jesu gamle anklagere, som nå er «fariseerne», kirkens motstandere. Hele den tilspissete dialogen i slutten av kap. 8 er ren samtidshistorie (sml. 8,44: «Dere har djevelen til far»). Slik åpnet Johannes saken på ny og gav den et riktig utfall – Jesu frifinnelse og anklagernes skyld. Boken er derfor et teologisk partsinnlegg, skrevet for å vekke tro på at Jesus er Kristus.

> Jesus gjorde også mange andre tegn for disiplenes øyne, som det ikke er skrevet om i denne boken. Men disse er skrevet ned for at dere skal tro at Jesus er Messias, Guds Sønn, og for at dere ved troen skal ha liv i hans navn. (Joh 20, 30-31)

De reelle politiske overtoner ved Jesu død, de samme som hadde rammet Døperen, nevner han så vidt tidligere i boken.

> Da kalte øversteprestene og fariseerne Rådet sammen, og de sa: »Hva skal vi gjøre? Denne mannen gjør mange tegn. Lar vi ham holde på slik, vil snart alle tro på ham. Så kommer romerne og tar både det hellige sted og folket vårt.» (Joh 11,47-48)

Denne gjennomgåelsen av de juridiske overtoner ved Johannes' Jesusbok skulle klart nok antyde at forfatterens

sterke side egentlig ikke er historie, men teologi. Og er det noen av de nytestamentlige teologene som har gjort seg fortjent til «teolog»-tittelen, så må det være han. Johannes fikk titelen «teologen» alt i oldkirken. Skal vi lykkes i å komme ham enda nærmere, er det vel her vi må ta fatt.

Nøkkelen til å forstå Johannes ligger i det faktum at han tenker og skriver i *tegn*. Hans språk er rikt på symboler. Ord som «lys», «mørke», «tegn», «verden», «vin», «vann», «brød», «natt», «dag», «ordet», «sannhet», «herlighet», «dom» osv. viser at han har skapt seg et teologisk språk som er et tegnspråk. Hans teologiske veimerker er av en annen natur enn de begreper Paulus opererte med, og selv om han skriver en Jesus-bok, er det ikke historiens språk han benytter seg av. Johannes er symbolisten blant våre teologer, og hans vokabular er sterkt begrenset, langt mindre enn hva hans kolleger hadde behov for.

Dette sier oss allerede i utgangspunktet atskillig om forfatterens intellektuelle univers. Dersom Paulus utmerket seg ved sin originalitet, Markus i intensitet, Matteus i bredde og Lukas i lengde, er Johannes' fortrinn dybden. Nettopp fordi han begrenset seg så sterkt i omfang, kan han utvikle seg desto mer i en «vertikal» retning. Johannes er den helt store symbolist i Det nye testamente. Et lite vokabular gir han slagkraft i mange retninger. Ordene rommer lag på lag av mening. Johannes er symbolist fordi han bruker et «åpent» språk. Ord som «ordet» (gr. «logos»), «lys», «mørke», «verden», «sannhet», «frelse», «tegn» osv. har åpne assosiasjoner og lar seg vanskelig definere helt presist. Deri ligger hele symbolspråkets styrke.

> Dette er dommen, at lyset er kommet til verden, og menneskene elsket mørket høyere enn lyset, fordi deres gjerninger var onde. (3,19)

> Den som drikker av det vann jeg vil gi ham, skal aldri mer tørste. (4,14)

> Jeg er det levende brød som kommer ned fra himmelen. (6,41)

> Da Judas hadde fått stykket, gikk han straks ut. Det var natt. (13,30)

Et tegnspråk som dette, som altså peker ut over tegnets eget innhold og hen mot meningen bak – noe som ligger i tegnets natur – er følgelig høyst anvendbart til kultisk,

nærmere bestemt sakramental bruk. Og ser man etter, finner man at flere av de tegn Jesus gjorde nettopp er skildret i en sakramental språkdrakt. Dette gjelder særlig bryllupet i Kana (kap. 2: «vann til vin»), samtalen med Nikodemus (kap. 3: «født av vann og Ånd»), samtalen med den samaritanske kvinnen (kap. 4: «vann til evig liv»), forklaringen av bespisningsunderet (kap. 6: «brødet fra himmelen»). I slike tilfeller er tegnspråket historisk forankret og kontrollerbart, pga. dets sakramentale overtoner, og fungerer godt kultisk. Denne siden av tegnspråket er altså anvendt på konkrete historiske forhold i fortid og samtid og eksisterer ikke i et vakuum.

Johannes prøver på denne måten å si at kirkens sakramenter – dåp og nattverd – er videreførelsen av Jesu gjerninger. Slik gjør han fortid til nåtid – sakramentalt. Historiens Jesus gjorde store «gjerninger», «tegn», og det gjør han fortsatt, som Kristus, i kirken – sakramentalt. Jesu liv får altså ikke forbli fortid, – et historisk minne, men en levende faktor i samtiden. Bak Johannesevangeliets egenartede språkdrakt står derfor kirkens kultiske liv. Slik er det også for de andre evangelistenes vedkommende, men Johannes er den av dem alle som synes å ha gjennomtenkt kirkens forhold til det kultiske på dypeste plan. Derfor er det også et gjennomgangstema hos denne teologen at Jesus fremfor alt virker på jødenes høytider og i hjertet av jødedommen – Jerusalem. Igjen står vi overfor en bevisst kristen tolkning av den jødiske arv, som nå er blitt erstattet og omtolket av kristne realiteter. Jødene hadde jo selv en gang overtatt og omtolket naturreligionens kultiske liv. Hos Johannes har Jesu gjerninger med andre ord fått en helt ny historisk status – de er mer enn noensinne en samtidsfaktor. Johannes er altså den av våre teologer som har tatt skrittet fullt ut og beskrevet hele Jesu liv i lys av denne tro.

Overser man denne historiske forankring av symbolene i kontakten mellom Jesu liv og kulten, risikerer man lett å gjøre hele tegnspråket *for* åpent, dvs. uhistorisk, «gnostisk». Og dette var det nok av dem som forsøkte i århundrene som fulgte. Fordi uortodokse retninger tok det fjerde evangelium til inntekt for sine spekulasjoner, ble det møtt med en viss grad av nøling fra ortodokst kristent hold. Tiden har vist

at tvil og betenkeligheter av denne art ikke er berettiget i Johannes' tilfelle, og en sammenligning med de gnostiske evangelier kan bare bidra til å bekrefte førstegangsinntrykket: at vi her står overfor et originalt og ekte kristent teologisk arbeid, et arbeid som taler på kirkens vegne.

De sakramentale og kultiske aspektene ved Johannesevangeliet er enda et trekk som viser oss at kristendommen ikke lenger er en jødisk sekt. Troen på Jesus som Kristus er blitt til en selvstendig og etterhvert klart definert religion. Riter, trosbekjennelser og organisasjon er nettopp tegnet på dette, noe også brevene som går under Johannes' navn, vitner om. I likhet med de andre evangelistene skriver Johannes på to plan – Jesu liv og kirkens liv. Men han er den av dem alle som gjør det tydeligst og mest bevisst. Resultatet er blitt et enestående vitnesbyrd om kirkens tro og liv henimot slutten av det første kristne århundre.

En samlet oldkirkelig tradisjon hevder at den litteraturen som går under Johannes' navn stammer fra Lilleasia, og at den Johannes som er inspirasjonen bak, er ingen ringere enn Sebedeussønnen, som er blitt identifisert med den disippel Jesus elsket. For én gangs skyld har vi også indre bevis, fra evangelieboken, og det kan peke i samme retning. Tilleggskapitlet, 21, tilbakefører evangelieboken til denne disippels vitnesbyrd. Dersom dette er tilfelle, må han ha levd til en uvanlig høy alder, noe som er antydet i det samme kapitlet (21,23) såvel som hos kirkefedrene. Evangelieboken kan være skrevet ned som et resultat av apostelens død, for å bevare hans lære for ettertiden. Forfatteren kan også være den samme person som i brevene omtales som «den eldste» (2 Joh 1; 3 Joh 1).

Uansett identitetsspørsmålet er det rimelig å anta at hele Johannes-litteraturen i Det nye testamente skriver seg fra en lokalkirke i Lilleasisa. Åpenbaringsboken viser oss en annen, men beslektet lokalkirke i en krisesituasjon. Det dreier seg om kristenforfølgelser, og det er mye som kan tyde på at de er et resultat av bruddet med synagogen (sml. Åp 2,9: «Satans synagoge»). De kristne var fritatt for forpliktelser overfor statskulten, men bare til den grad de var jøder. Dersom bruddet med synagogen ble kjent, kunne de kristne komme opp i store vanskeligheter fordi de var falt mellom to stoler, og ikke lenger hadde jødenes religiøse

privilegier å påberope seg vis à vis romerne. Det var av denne grunn at kristenforfølgelsene oppstod i århundrene som fulgte, og mye tyder på at jødene var aktive angivere. Johannes-litteraturen gir dessuten ordet «verden» en negativ tolkning, noe som igjen kan tyde på vanskelige historiske forhold.

Igjen er det en jødekristen kirke vi står overfor – men *etter* bruddet med synagogen. At de «gudfryktige» også er del av mønsteret, ser vi tydelig av Joh 12,30, men de dominerer heller ikke her bildet. Dertil er Johannes' språk for jødisk og for lite hedensk av bakgrunn.

Vår Johannes – uansett hvem han var – fremtrer som en betydelig talsmann for tidlig kristendom, kanskje en av de aller betydeligste. Og dette gjør han på en høyst personlig måte. Mens Lukas synes å konsentrere seg helt om andre, retter Johannes blikket innover mot seg selv, rettere sagt mot teologen i seg selv. Johannes virker direkte selvsentrert – og med god grunn. Han er selvsentrert på en måte som alltid kjennetegner geniet. Teologiske genier fungerer ikke annerledes enn andre former for genialitet. Teologer er mennesker som andre, men den menneskетypen de kanskje kommer nærmest er kunstneren. Johannes viser oss om mulig enda tydeligere enn Lukas gjorde det, at teologi dypest sett er en kunst, og at teologen – dersom han er tro mot sitt kall – er en kunstner. Tegnet på stor kunst og stor teologi er at den fungerer som kommunikasjon. Slik kan altså Johannes, på et dypt personlig plan, representere seg selv og sin kirke, den menneskelige sammenheng han som teolog tjener og hvis teologiske tanke han derved hersker over. Å tjene er å herske – også i teologenes verden.

Gammelt og nytt – nytt og gammelt

Hva har vi så lært om teologene og deres teologi etter denne undersøkelsen? Selv om den har vært selektiv og høyst ufullstendig, er det et par forhold som etterhvert skulle si seg selv og som bør fremheves før vi går videre.

Først det faktum at våre teologer alle er *bibelske* teologer. Som de gode jøder de er, forkynner de «ifølge Skriften».

Noen annen mulighet forelå naturligvis ikke i et jødisk tankeklima. Å skrive teologi var ensbetydende med å skrive bibelsk teologi, og det er noe som gjelder dem alle enten de er palestinske jøder, hellenistiske jøder, palestinske jødekristne, hellenistiske jødekristne eller gudfryktige hedninger. Sagt med litt andre ord: De nytestamentlige teologene tenker og skriver gammeltestamentlig. Deres teologiske prestasjoner står derfor helt i den jødiske tradisjon, hvor alt står og faller med om den nye tro lar seg forene med arven fra fedrene. Slik hadde det også vært for de andre teologiske skolene før år 70. Mye nytt oppstår, men det gjelder å fremstille det nye i lys av det gamle, ellers ville det ikke passere for teologi i en jødisk sammenheng.

Det gjelder altså å tolke Jesus som Messias (Kristus) i lys av tradisjonen – tradisjonen i lys av Kristustroen. Herved oppstår det en gjensidig påvirkning hvor både gammelt og nytt preger hverandre. Det nye testamente er en kristen kommentar til Skriften, en tolkning av Bibelen, en ny forståelse av arven fra fedrene. Kun slik kunne kristendommen behandles og fremstilles teologisk innen den jødiske verden, hvor man ikke støttet seg til naturreligion, filosofi eller mysteriereligioner, men historisk åpenbaring. Og våre forfattere har ingen tvil om at dette lar seg gjennomføre, som vi nettopp har sett, i skarp kontrast til rabbinerne, som betraktet det hele som et umulig teologisk eksperiment, en fornærmelse og en utfordring.

Jesus hadde selv tolket arven fra fedrene i liv og lære. Derved hadde han indirekte uttalt seg også om Skriften, om enn ikke på en «akademisk» måte. For de kristne talte Skriften om Jesus. Hele Det nye testamente er fullt av referanser til Skriften. Det viser oss teologene i arbeid, et arbeid som hovedsakelig består i å vise at Jesus er Skriftens indre mening – Messias. Det gamle testamente taler selvfølgelig ikke om Jesus fra Nasaret – byen er ikke engang nevnt der. Men Det gamle testamente taler om mange personer, begivenheter og forhold som kan bidra til å kaste lys over Jesus, slik han nå ble opplevd og forstått etter oppstandelsen.

Jesus tolket som Kristus er altså en teologisering av Jesus med kristne fortegn, gammeltestamentlige tegn som nå har

fått kristent innhold. Jesus tilpasses Skriften – Skriften tilpasses Jesus. For våre teologer taler «loven og profetene» om Jesus, uansett hvordan dette lar seg presisere i detalj, og i detaljene avviker de ofte fra hverandre, som tidligere nevnt. For å få kabalen til å gå opp – for å få Skriften og Jesus til å harmonere – kan vi gripe våre teologer i entusiastiske overdrivelser og unøyaktigheter. Her er det kanskje ikke så meget detaljene, men helhetsbildet, som teller: at Jesus blir de første kristnes tolkningsnøkkel i deres skriftforståelse.

Dette fører oss til neste side ved saken.

Våre evangelister er i mangt og meget for forfattere å regne. For overleveringen av tradisjonene fra og om Jesus har ikke fungert som hos rabbinerne, dertil er resultatet i skrift for uensartet og direkte avvikende fra den ene gjengivelse til den annen. Dessuten har vi tidligere sett at Jesus ikke var noen teologiprofessor av den vanlige typen, som sørget for at hans elever overleverte hans ord etter den muntlige tradisjons faste mønster. For straks kirken skulle rekonstruere hans ord, oppstod det atskillige divergenser og ulikheter.

Jesus hadde forespeilet sine landsmenn Gudsrikets komme – det som kom var den kristne kirke, kalt «historiens største misfoster» av nettopp denne grunn. Dette kjente paradokset tåler å gjentas ofte, for det rommer Det nye testamentes innhold i et nøtteskall. Jesus forkynte Gudsriket – kirken forkynner Jesus som Kristus. Jesus dreier seg om Gud – kirken om Jesus. Mellom oss og historiens Jesus ligger altså kirken med dens første teologer. Tekstene rommer derfor alle disse elementene, og vi kan tale om en tredeling av stoffet: Jesu språk – kirkens språk – teologenes språk. Vi finner dem lag på lag eller side om side. Teologene behandlet Jesu budskap om Gudsriket slik de hadde mottatt det fra kirkens forkynnelse av Jesus som Kristus, hver på sin måte.

Det er derfor vi sitter tilbake med en teologisert Jesus, en Kristus, presentert som et glansbilde, om man vil. De fremstiller ham teologisk, altså bibelsk, ikke rent historisk eller biografisk. De fremstiller ham slik innenfor rammen av den fortellende kultur som var jødedommens intellektuelle særpreg. De fortsetter derfor å tenke i historier, i lignelser og Jesusord. Historier er ikke bare historiens egen teologiske

uttrykksform, de er også et intellektuelt språk. Og dette fører oss til sakens kjerne.

Selv om teologene er forfattere og evangeliene er litteratur, skjønt av en litt spesiell art, er dette deres teologiske *språk* oss fremmed. Deres teologiske tankebaner er oss like uvante som deres litterære former er nye. Form og innhold er altså begge faktorer som distanserer forfatterne fra vår normale bevissthet og gjør at de lett unnslipper vår intellektuelle oppmerksomhet. Dette skyldes deres bibelske teologi, det at de skriver i tegn, i teologiske symboler, i en slags religiøs semafor. Og disse tegnene er nettopp referansene til Skriften, de direkte og de indirekte. Resultatet er blitt et teologisk *kodespråk,* et begrep vi allerede har anvendt.

Kodespråket henter altså sine «tegn» fra Skriften, Det gamle testamente, og fra samtidens teologiske tenkning, den senjødiske intertestamentære litteratur. Slik, og bare slik, kan Skriftene «oppfylles» og Skriften tolkes, åpnes, løses opp i sine enkelte faktorer og dens indre mening avdekkes. «Typologi» kalles en viktig side ved denne bruk av Skriften («typologi» og «typologisk» betyr «forbilde» og «forbilledlig», av det greske ordet «typos», «mønster», «modell»). Gamle realiteter forespeiler eller direkte forutsier de nye – de kristne. Noen hovedtrekk kan lett listes opp.

Jesus er den Kristus som skal komme – han er den eneste som oppfyller profetenes forutsigelser. Johannes Døperen er følgelig Elias – han som ifølge profetene skulle komme først. Jesu lære er den nye lov – Jesus selv en ny Moses. Jesu død og oppstandelse er den nye påske. Jesu oppstandelse er et endetidstegn – de kristne lever i de siste tider. Pinseunderet er det nye motstykke til lovgivningen på Sinai. Jesus er den som skal komme igjen – på dommens dag.

Resultatet av kodespråket er at historien på ny er blitt bibelsk historie, frelseshistorie, «bibelhistorie» teologisk talt, en ny trosbekjennelse. Denne gangen har den fått kristent innhold, og det oppstår en tolkning av Skriften som avviker fra den samtidige jødiske, slik det fortsatt er tilfellet jøder og kristne imellom.

Kodespråket er den eneste nøkkel til mange av Det nye testamentes teologiske gåter, og det fungerer særlig godt i

evangelielitteraturen, ikke bare i de store sammenhenger, men også i detalj. Det er nesten ingen ende på «tegn» når man først begynner å se etter. I de følgende eksempler er de gammeltestamentlige parallellene så kjente at det ikke er nødvendig å referere til dem alle.

Geografiske enheter er viktige uttrykksmidler: Jesus i Betlehem (hvor den nye konge av Davids ætt skulle fødes); Herodes som den nye Farao (barnemordet); Jesus drar fra Egypt til det lovede land; Jesus i ørkenen; Jesus i Jordan; Jesus på diverse fjell (som ved bergprekenen, Oljeberget og forklarelsen); Jesus i Jerusalem; Jesus i templet; Jesus opp av graven; Jesu himmelfart (sml. Elia, intertestamentære tradisjoner om Moses' himmelfart, Henoks osv.): *Naturmiraklene* spiller i denne sammenheng en stor rolle: Jesus stiller stormen, går på vannet, metter større folkemengder, får fikentreet til å visne, gjør vann til vin, o.l. *Personer* og grupperinger fungerer også godt som «tegn»: Fariseerne og de skriftlærde (dvs. de jødiske teologer), samaritaner, hedninger, «syndere», fattige, syke. *Titler* er særdeles nyttige: «Messias», «Menneskesønnen», «Herrens tjener», «Guds sønn», «Herren», «Gud». *Tall* er heller ikke uvesentlige symboler i den jødiske tradisjon: 3 («ganske snart», «etter kort tid»), 7 («totalitet», «fylde», «fullkommenhet»), 12 (Israels «tall», dets fylde og helhet), 40 («en lang tid», «lenge»), 70 (tallet på verdens folkeslag, dvs. «verden»), 153 (tallet på alle kjente fiskeslag, sml. Joh 21,11), og mange andre. Man kunne fortsette i mye større detalj; det foregående er kun ment som en veiviser i kodespråket.

Av årsaker som vel etterhvert begynner å bli nokså opplagte, preger kodespråket særlig begynnelsen og slutten på Jesu liv. Her får det klare mytologiske trekk, som det hadde fått det i Skriftens skildringer av skapelsen og endetiden. Vi har allerede omtalt noen av disse trekkene i kapitel 1. Særlig er Jesu fødsel og oppstandelse skildret i et språk som er langt mindre historisk enn det som benyttes for Jesu liv generelt (f. eks. syner, drømmer, stjerner, engler, o.l.). Noen egentlig overraskelse kan vel dette ikke sies å være, siden vi her har å gjøre med begivenheter som er oss ukjente fra en historisk synsvinkel og hvis mening best uttrykkes i symboler. Poenget med en slik bruk av et mytologisk språk – og jødiske såvel som kristne teologer var

ikke de som lett gav seg myter i vold selv om de bruker dem som språk – er ikke at dets innhold er uhistorisk eller unaturlig, men «over»-historisk og «over»-naturlig om man vil.

I kapitel 1 har vi allerede berørt problemet ved å vise at Jesus ikke bruker Skriften som en oppskrift, like lite som Skriften handler om Jesus fra Nasaret i bokstavelig forstand. Hos evangelistene finner vi en teologisert historie, kodifisert, med teologiske personer. At dette for oss i dag virker som en fremmedgjørende faktor, på grunn av det intellektuelle kultursprang som et slikt tenkesett medfører, sier seg selv. Den moderne leser, som ikke lenger tenker teologisk på dette vis, må gjøres oppmerksom på «teknikken» for å forstå tekstene. Resultatet er at bibelvitenskapen har søkt å gjenvinne hva Det gamle testamente egentlig sier, såvel som hvem historiens Jesus var i sin samtid. Teologene har nemlig løftet begge ut av det tidsbestemte og over på det meningsfylte plan, fra det historiske til det teologiske, det tegnmessige og symbolske, endog det mytologiske. Derved øves det strengt tatt vold mot teologien (Skriften) såvel som mot historien (Jesus).

Møte med de nytestamentlige tekstene er altså et møte med antikk-jødisk tenke- og skrivesett, uansett tekstenes kristne fortegn. Førstegangsleseren av evangeliene ville hatt en umiddelbar forståelse og opplevelse av meningen i det han leste som den moderne leser mangler forutsetning for, derav bibelvitenskapens nødvendighet – den forsøker å gjenvinne førstegangsleserens erfaringer. Det foreligger ikke alltid noen universell enighet blant forskerne om tekstenes tolkning, og i denne vitenskapsgren gjelder det samme prinsipp som i all annen form for vitenskap: Teorier er arbeidshypoteser, selv om de naturligvis ikke lar seg prøve eller forbedre eksperimentelt, kun teoretisk.

Sannheten er at Det nye testamente representerer en fjern, til dels lukket verden for moderne bibellesere, uansett hvor godt han eller hun måtte kjenne tekstenes ordlyd. Meningen bak ordene og billedbruken blir ofte usikker når vi begynner å gå dem nærmere etter i sømmene. Her står vi overfor et fremmed språk, et svært annerledes intellektuelt klima enn det vi er vant til. Og det skyldes det faktum at det er jødekristen tenkning vi står overfor, den jødekristen-

dommen som i det annet århundre ble erstattet av hedningekristendommen med dens europeiske språkdrakt.

Det nye testamente er ikke lett lesning i noe tilfelle. I motsetning til Det gamle testamente er det ikke en samling høystemt litteratur vi står overfor. Brevene er stort sett leilighetsskrifter; evangeliene og apostelgjerningene er nye og spesielle litterære former, dessuten er det noe «atomisk» over dem: De består av bruddstykker, biter fra hist og her, perikoper og aforismer, enkeltutsagn og fyndord. Vi er også vant til å høre tekstene i deres minste enhet, ved liturgisk bruk, og går følgelig oftest glipp av de store linjer. Tidsgap og kultursprang medfører alltid umiddelbare problemer, for vanskelighetene ligger i selve språket, det teologiske kodespråk.

Å ta opp til behandling det usedvanlig kompliserte spørsmålet om forholdet mellom den teologiske skaperkraft, kodespråket, og historisiteten bak, er ikke vår oppgave her, selv om et beskjedent, men nødvendig forsøk ble gjort i kapitel 1. Men den problematikk som kodespråket avstedkommer, forholdet mellom «tegnene» og historien de skildrer, teologi og historisitet, følger oss hele tiden. Bibelsk teologi betyr fortsatt historisk tenkning. Men hvor mye er historie, altså historisk, og hvor mye ren teologi, fortalt og forklart i historier? Et sted må grensen gå, for kristendommen kan ikke bare være et spørsmål om kommentarer til Skriften – den står og faller med sine historiske røtter (som f.eks. i tilfellet Jesu død og oppstandelse). Som allerede antydet, har vi trolig omrisset av historien om Jesus fra Nasaret bevart, om enn i en meget utbrodert form. Mye tyder på at teologi og historie er ujevnt fordelt i kodespråket: Noen ganger er vi på sikker historisk grunn, andre ganger møter vi rent fabrikerte historier i teologiens tjeneste. Oftest faller kanskje teologi og historie sammen, og vi sitter igjen med inntrykket av at teologene valgte og brukte tradisjoner om Jesus som kunne føres tilbake til galileerens ord og handlinger. Rent faglig sett kan et slikt syn beskrives som «moderat konservativ holdning» alt etter hva og hvem man velger å sammenligne seg med.

Kodespråket er og blir en hovednøkkel for den som vil forstå Det nye testamente, uansett hvilke historiske spørsmål det reiser. Dessuten sier det oss like meget om for-

fatternes publikum som om forfatterne selv, for kodespråket – alle skrifttegnene – forutsetter et jødisk publikum, dvs. jøder og kristne av jødisk bakgrunn, palestinske eller hellenistiske. Hedninger som sådanne ville ikke ha forutsetning for å forstå kodespråket siden de tilhørte en helt annen intellektuell sfære som ikke kjente det bibelske språket. Det nye testamente viser oss i det store og hele et indre jødisk oppgjør av stor intensitet og med vidtrekkende konsekvenser for samtid og ettertid.

Tiden er kommet til å gå videre inn i dette oppgjøret i dets viktigste teologiske aspekter. Hvor ble det av myten om Gudsriket etter Jesu oppstandelse? Hvordan har teologene i sin tur tolket fremtiden? Hvordan ser fremtiden i det hele tatt ut *etter* Messias? Perspektivet hos Jesus og hos teologene blir nødvendigvis svært ulikt. Vi tar oss derfor den historiske frihet å behandle teologene som et panel og stille dem vårt første sentrale spørsmål, det eskatologiske: Når kommer Guds rike?

Etter å ha understreket deres individuelle egenart i det foregående, er det bare å vente at svarene de gir blir nokså varierende.

4. MYTEN OM GJENKOMSTEN

På sin egen måte hadde Jesus både forsterket og avmytologisert jødenes endetidsforventninger: Samtidig som Gudsriket var hjertet i hans forkynnelse, hevdet han at det allerede var begynt å komme. Hans forkynnelse var derfor *eskatologisk,* uten å være typisk *apokalyptisk,* som vist i kap. 1. Det typiske og det utypiske varierte sterkt hos galileeren, til en grad som kostet ham livet. Jesus hadde altså lovet jødene Gudsriket. Det som kom var den kristne kirke. Siden intet til denne dag tyder på at de to er identiske, skjønt de nødvendigvis er beslektet, sitter vi tilbake med spørsmålet om hvordan kirken levde videre med denne arven fra Jesus, hans forkynnelse, løftene om Gudsrikets endelige komme.

Vi har i de foregående kapitler sett teologene utvikle Jesu forkynnelse, langt ut over det han hadde tenkt seg. Han hadde forkynt Gud – kirken forkynte Jesus som Guds Sønn. Ettersom avstanden til synagogen ble større, fikk denne læren stadig klarere og presisere uttrykk. Men spørsmålet om Gudsrikets komme stod fortsatt tilbake. For de første kristne levde i den samme forventning som Jesus hadde gjort, og teologene var alle arvtagere til denne.

Når skulle Gudsriket komme? Troen på historiens Jesus og hans forkynnelse døde med ham på korset (Luk 24:21) – gjenoppstår den sammen med ham den tredje dag?

På dette området skal vi iaktta en usedvanlig spennende utvikling innen urkirkens tro og tenkning. For hva endetiden angår, endrer forestillingene seg i ett sett, alt etter hvor og når man lever og skriver. Teologene avmytologiserte med tiden nesten hele det eskatologiske språk, og grunnen til at vi lar dette bli vårt første spørsmål til forfatterne, er at den teologiske innsats på området er intet mindre enn sensasjonell. Men det var det ingen som kunne vite i begynnerstadiet, da kristendommen ennå var en jødisk sekt som stort sett trodde og tenkte i de samme baner som Jesus

selv hadde gjort, med et par viktige unntak.

Oppmerksomheten går derfor mot de første kristne og deres forskjellige trosvitnesbyrd. Lukas er vår guide i dette avsnittet fordi han i «Apostelgjerningene» har gitt oss flere eksempler på deres forkynnelse. Selv om han ikke alltid gjengir ordrett, men søker å rekonstruere etter meningen, slik antikkens historikere alltid gjorde, har han gamle og gode tradisjoner å holde seg til. I tillegg rommer Paulusbrevene mange ekko av den første kristne forkynnelsen.

Jesus kommer igjen

Men her skjer det som profeten talte om:

> I de siste dager skal det skje, sier Gud: Jeg vil utøse min Ånd over alle mennesker. Sønner og døtre hos dere skal tale profetiske ord, de unge menn skal ha syner, og de gamle blant dere ha drømmer. (Apg 2,17; sml. Joel 3,1)

> Gud oppreiste denne Jesus, og vi er alle vitner om det. Han ble opphøyd til Guds høyre hånd og mottok av Faderen Den Hellige Ånd som var lovet oss, og utøste den. Dette er det dere ser og hører. (Apg 2,32-33)

Disse sitatene bringer oss tilbake til menigheten i Jerusalem hvor de kristustroende lever som en gruppe messianske jøder, en slags «siste dagers hellige». Det er selve «frelsens logikk» som er begynt å gå i oppfyllelse i deres øyne. Jesu oppstandelse har forvandlet løftene fra å gjelde *fremtid* til å bli *nåtid*. Selve tegnene på den nye tid de lever i er oppstandelsen og Åndens komme. Slike begivenheter skapte en eskatologisk høyspenning hos Jesu venner, kanskje enda sterkere enn den de hadde levet med da han var blant dem. Den ledet dessuten tankene hen på noe han hadde sagt dem om endetiden like før sin død.

> «Sannelig, jeg sier dere: Noen av dem som står her, skal ikke smake døden før de ser at Guds rike er kommet med kraft.» (Mark 9,1)

> Sannelig, jeg sier dere: Denne slekt skal ikke forgå før alt dette skjer. (Mark 13,30)

Slike ord, som i en eller annen form går tilbake til Jesus selv, kan ha vært ment like bokstavelig som de er blitt forstått, selv om Jesu forkynnelse av Gudsriket ikke var lik apokalyptikernes: Han konsentrerte seg mindre om fremtid enn om nåtid; for ham var ikke historien et spill som ble dirigert fra annet hold, fra «bak kulissene», om man vil; Jesus hadde tatt historien helt alvorlig – derfor hadde han også hevdet at Gudsriket var i ferd med å bli virkelighet, at himmelen var kommet til jorden. Selv var han ikke et øyeblikk i tvil om at Gudsriket snarlig skulle komme i en total forstand. Slik levde han og slik forkynte han. Ord og handling var hos Jesus endetidstegn av en ny og revolusjonerende art.

Men det er mye som tyder på at de første kristne forskjøv denne forventningen og gjorde den til et rent *tids*messig, altså *fremtidig* anliggende. Det fremste resultat av denne forskyvningen var læren om Jesu «annet komme», hans gjenkomst.

> Galileere, hvorfor står dere og ser opp mot himmelen? Denne Jesus som ble tatt opp til himmelen fra dere, han skal komme igjen på samme måte som dere har sett ham fare opp til himmelen. (Apg 1,11)

> For han har fastsatt en dag da han skal dømme verden med rettferdighet, og han har til dette bestemt en mann. Det har han gjort troverdig ved å oppreise ham fra de døde. (Apg 17,31)

Troen på Jesu gjenkomst finner vi ofte i Det nye testamente, om enn med varierende intensitet. I oppstandelsen er Jesus innsatt som verdens rettmessige Herre («Denne Jesus som dere korsfestet, har Gud gjort både til Herre og Messias» Apg 2,36), men hans frelsesverk fullbyrdes først i det øyeblikk han kommer igjen som verdens dommer. De første kristne levde i denne troen, og alt tyder på at de levde utålmodig med den.

I ett kjent tilfelle refererer Lukas den teologiske antagelse at Jesus faktisk ikke er å regne for Messias før han er kommet igjen. Dette er det mest ekstreme vitne om troen på Jesu gjenkomst i hele Det nye testamente, og bør vies oppmerksomhet.

> Da skal Herren sende tider med lindring, og han skal sende den Messias som er bestemt for dere, Jesus. Han skal være i himmelen inntil den tid

kommer da alt det gjenopprettes som Gud har talt om fra eldgamle dager gjennom sine hellige profeter. (Apg 3,20-21)

Så langt kunne man altså gå i understrekningen av gjenkomstens betydning. Jesus er ennå ikke Messias – men den Messias som skulle komme, skulle vise seg å være Jesus! At vi her står overfor en teologisk avsporing, og en farlig sådan, skulle det ikke være nødvendig å påpeke i dag, 2000 år etter. Men den tvinger oss til å spørre hvor en slik tro egentlig stammer fra. Jesus ventet Gudsriket – kirken venter Jesus. Det kan ikke her være tale om en direkte fortsettelse av Jesu forkynnelse, men en tolkning av denne, og en feiltolkning som sådan.

Et slikt perspektiv på tiden er så ulikt Jesu forkynnelse at det nødvendigvis må skrive seg fra kirken. Jesus hadde vendt hele sin oppmerksomhet mot «nuet», dagen i dag, virkeligheten her og nå, fordi han så Gudsriket komme i *hans* levetid. Disiplene ventet Gudsriket i *deres* levetid. Siden det helt store endetidstegnet, Jesu oppstandelse, ligger et sted midt mellom disse to teologiske synspunktene, må det ha skjedd en forskyvning av perspektivet, og denne forskyvningen ligner sterkt på den forvandling som Skriftens frelseprofetier var blitt gjenstand for hos apokalyptikerne.

Nøyaktig hvordan dette var gått til, vet ingen. Kildene tier om dette. Men Lukas viser oss at denne tro foreligger blant de første kristne, og hans informasjon er sikkert korrekt, siden den tilsvarer det Paulus hevder litt senere. Men denne tro har de ikke fra Jesus selv, den er deres eget verk. Uten at vi kan uttale oss med sikkerhet, er det rimelig å anta at Jesu ord om Menneskesønnen og ord som Mark 9,1 og 13,30 (om disiplenes generasjon), kombinert med endetidstegn som oppstandelsen og oppblomstringen av profetiene, skapte en slik teologisk antagelse. Dette er forståelig nok, men som følge av slike opplevelser ser vi altså de første kristne begynne å tenke om fremtiden på en måte som var utypisk for Jesus selv. De var med ett i ferd med å overvurdere fremtiden på bekostning av nåtiden, på lignende måte som apokalyptikerne.

Vi står med andre ord overfor en *mytologisering* av det kristne budskap – budskapet om at Jesus er Kristus. Det er en mytologisering, fordi den forklarer dette mysteriet ved

hjelp av rent overnaturlige midler, løsninger «fra den andre siden», utenfra historien. Historien er ikke lenger historie i dette perspektivet. I stedet for å la oppstandelsen gi vekt til historien, blir oppstandelsen redusert, i lys av troen på gjenkomsten.

Sitatene fra den eldste forkynnelse viser oss altså at Jesu oppstandelse raskt ble polarisert i teologisk forstand: Hans første komme åpenbarte ham som Kristus (2,36) – hans gjenkomst skal åpenbare ham som Kristus (3,20). Det har allerede vært antydet at de to forskjellige tenkemåtene sammenfaller med forskjellen mellom et eskatologisk verdensbilde (med ettertrykk på nåtiden) og et apokalyptisk (med ettertrykk på fremtiden). Dette avslører en usikkerhet hva oppstandelsen og dens implikasjoner angår, noe som ikke er å undre seg over på et så tidlig stadium. Men den samme polariseringen avslører også noe vesentlig om de første kristnes teologiske bestrebelser som går ut over deres tid, for den har levd videre innen den kristne kirke til denne dag, og læren om Jesu gjenkomst, hans annet komme, er fortsatt med oss, om enn i en langt mindre tilspisset form.

Fra først av ser vi altså en teologisk problematikk innebygget i kirkens primitive forkynnelse, en spørsmålstilling som senere teologer skulle få rikelig anledning til å uttale seg om. Foreløpig må vi holde oss til den første kristne generasjon og se hvilke konsekvenser dette fikk for deres historiske eksistens.

De kristne reagerte på denne endetidstroen med å skille seg ut fra jødene forøvrig. Når man tror seg å leve i de siste tider, innretter man seg annerledes enn dem som fortsatt regner med at verden skal bestå. Lukas legger vekt på at de første kristne hadde et sterkt sekterisk preg, som beskrevet i kap. 2. Når vi skal gjenta noen av disse hovedtrekkene, er det fordi de får klarere konturer i lys av endetidstroen.

Med stor kraft bar apostlene frem vitnesbyrdet om Herren Jesu oppstandelse, og stor nåde var over dem alle. Ingen av dem led nød, for de som eide jord eller hus, solgte det og kom med pengene og la dem for apostlenes føtter. Enhver fikk det han trengte. (Apg 4,32-35)

Det er et alternativt menneskelig fellesskap Lukas her beskriver, en slags «mot-kultur» til den rådende. Det er

legfolk som bygger videre på den profetiske innsikt Jesus hadde gitt: At Gud er blitt forflyttet i tid og sted – fra fremtid til nåtid, fra tempel til det nye kristne fellesskap, Den Hellige Ånds bolig. De venter med andre ord på en helt ny verdensordning hvor alle verdier skal snus om, hvor de fattige blir de rike og omvendt. De blir av denne grunn politisk fremmedgjorte og identifiserer seg ikke lenger med Israels politiske anliggender. Historien er for dem i alt vesentlig kommet til en slutt, fordi dens indre mening er blitt oppfylt gjennom de eskatologiske begivenheter. Nå venter de bare på konklusjonen.

Intet illustrerer deres holdning til historien så tydelig som de første kristnes forståelse av de kristne riter, sakramentene.

> Vend om og la dere døpe i Jesu Kristi navn, hver og en av dere, så dere får tilgivelse for syndene, og dere skal få Den Hellige Ånds gave. (Apg 2,38)

> Trofast holdt de seg til apostlenes lære og samfunnet, til brødsbrytelsen og bønnene. (Apg 2,42)

Dåp og nattverd er innvielsesriter i det eskatologiske, siste tiders fellesskap. De er ikke permanente institusjoner, kun foreløpige og skal tjene som en foregripelse av det som er i ferd med å komme, en forsmak på endetidens nye liv. Selv om Lukas skriver i en senere tid, med annerledes perspektiv på disse spørsmålene, legger han ikke skjul på hvordan det hele begynte.

Fordi vi her står overfor en kontinuitet med Jesusbevegelsen, venter vi følgelig at de kristne kommer opp i de samme vanskeligheter som Jesus vis à vis den jødiske øvrighet. Det er derfor ingen overraskelse å finne at teologene i Jerusalem, særlig saddukeerne, ser på bevegelsen med mistenksomhet (4,1-22). Forkynnelsen av endetidstegnene, oppstandelsen fra de døde og profetiens oppblomstring, var en direkte utfordring av den etablerte religionsutøvelsen, uansett hvor lovlydige og tempeltro de første kristne var. Siden jødenes holdninger til endetidsproblematikken var delte, hører vi at fariseerne var villige til å gi dem en sjanse.

> Og nå sier jeg dere: La disse mennene være, la dem gå. For er dette en sak og et tiltak som bare er menneskeverk, blir det ingenting av det. Men er det av Gud, da kan dere ikke stoppe dem. Pass dere, ellers kan det vise seg at dere kjemper mot Gud. (Apg 5,38-39)

Men saddukeerne hevnet seg på de kristne i Jerusalem ved senere anledninger. Sebedeussønnen Jakob ble henrettet under kong Agrippa I, og Jakob, «Herrens bror», ble drept av øverstepresten Annas II. Den kristne bevegelse forlot byen, trolig som følge av disse begivenhetene. Grunnen til at de ikke klarte å endre forholdene i Palestina, at gruppens «mot-kultur» ikke maktet å påvirke flertallet, finner vi i at jødene var langt mer opptatt av denne verden og dens problemer enn den kommende. I Palestina rådet det et utpreget nasjonalistisk klima i årene 40-60. Og i den sammenhengen falt de kristne utenfor, fordi de ikke lenger satte sin lit til historiens muligheter.

De første kristne stod altså Jesus nær i tid og sted, såvel som i tro og tanke. Men Palestinas jødekristne var for knyttet til jødedommens institusjoner til å kunne bli en verdensreligion. Selv trodde de jo at tiden var omme. Følgelig var deres muligheter utenfor Palestina også sterkt begrenset, og det ble de hellenistiske utbryterne som la grunnlaget for den fremtidige utforming av kristendommen. Vår neste oppgave blir derfor å undersøke hvordan det eskatologiske problem artet seg utenfor Palestina, i den jødiske Diaspora. Stefanus-episoden (Apg 6-7) hadde tidlig antydet muligheten av å stille seg friere til de jødiske institusjonene enn de hebraisktalende kristne hittil hadde gjort. Og denne muligheten hadde sin årsak nettopp i endetidstroen.

Allerede – men ennå ikke

Spenningen mellom utsagnene i Apg 2,36 og 3,20 dreiet seg til syvende og sist om de kristnes forhold til sin jødiske fortid, arven fra fedrene. Skulle heretter jødedommen underordnes kristendommen («Messias er kommet»), eller skulle tvertimot det nye tilpasses det gamle («Messias skal komme»)? Spørsmålsstillingen blir tilspisset når den uttrykkes

på en slik måte, men den har mer enn et rent pedagogisk siktemål i vår sammenheng, all den tid troen på Jesu gjenkomst egentlig er en teologisk kompromissløsning, et ståsted mellom de to ytterpunktene, og viser en sterk veksling i det kristne språkbruk, en pendling mellom det vi hittil har kalt en *eskatologisk* og en *apokalyptisk* forståelse av Jesu oppstandelse.

Den fremste talsmann for de første kristne er naturligvis Paulus. Når vi lar det eskatologiske spørsmålet gå over til ham, venter vi å finne en mer gjennomtenkt holdning til problemet. Overraskelsen i Paulusbrevene er at han ikke står nærmere en løsning enn forgjengerne hadde gjort. Selvfølgelig er han altfor preget av sin nye tro til å kunne falle tilbake til de synspunkter vi fant i Apg 3,20. Han er ikke et øyeblikk i tvil om at her er det jødedommen som må underordne seg det nye. Likevel er han fariseer av utdannelse og ikke helt lukket for det apokalyptiske språk. Det er faktisk Paulus som har gitt troen på Jesu gjenkomst dens mest artikulerte beskrivelse. For i korrespondansen med de første kristne i Tessalonika er det endetidstroen han diskuterer. De to brevene (vi aksepterer her 2. Tess som ekte Paulusbrev) gir oss det klareste eksempel på hvordan denne problematikken kunne arte seg i en diasporamenighet. Leseren skal bare være oppmerksom på at å lese Paulusbrev er som å overhøre en telefonsamtale: Man må gjette seg til hva den annen part sier. Av og til kan derfor innholdet og sammenhengen bli vanskelig å få tak i.

> Dere vendte om til Gud fra avgudene, for å tjene den levende og sanne Gud og vente på hans Sønn fra himmelen, han som Gud reiste opp fra de døde, Jesus, som redder oss fra den vredesdom som kommer. (1 Tess 1,9-10)

> For hvem skal vel være vårt håp, vår glede og vår hederskrans om ikke dere, den dagen vår Herre Jesus kommer, og vi står for hans åsyn? (1 Tess 2,19)

Utgangspunktet for brevvekslingen var den forkynnelse Paulus hadde levert på stedet (Apg kap. 17) og visse misforståelser den hadde avstedkommet. Han søker, later det til, å svare på følgende to spørsmål: Dersom noen dør før gjenkomsten, får de da ikke del i den (1 Tess 4,13-18)? Når

kommer Kristus (5,1-11)? Tessalonikerne går altså rett på sak. Selve spørsmålsstillingen vitner om at de er jøder eller «gudfryktige» hedninger, vel kjent med den bibelske tradisjon. Svaret han gir er like tradisjonelt, skjønt med kristne fortegn.

> Brødre, vi vil ikke at dere skal være uten kunnskap om dem som er sovnet inn i døden, for dere skal ikke sørge som de andre, de som er uten håp. For så sant vi tror at Jesus døde og stod opp, så skal Gud ved Jesus også føre dem som er sovnet inn, frem sammen med ham. Dette sier vi dere med et ord fra Herren: Vi som nå lever og blir tilbake til Herren kommer, skal slett ikke komme før dem som er sovnet inn. For når befalingen lyder, og det høres et rop fra overengelen og støt i Guds basun, da skal Herren selv stige ned fra himmelen. Og de som døde i troen på Kristus, skal stå opp. Deretter skal vi som er blitt tilbake og fremdeles lever, sammen med dem bli rykket opp i skyene, i luften, for å møte Herren. Og så skal vi være sammen med Herren for all tid. Trost da hverandre med disse ord! (4,13-18)

Her viser Paulus seg som en fullblods apokalyptiker, for hans tale er bokstavelig ment. Gud skal ved Jesus oppfylle alle endetidsforventningene fra Skriften og fra den intertestamentale litteratur forøvrig. Som dekning for sine ord siterer han et Jesusord, et ord som har voldt vitenskapen atskillig hodebry. Sitatet er ikke belagt fra evangeliene (noe som langt fra utelukker ekthet, sml. Apg 20,35), men det er klokt å huske på hvilket spørsmål dette sitatet er ment å skulle besvare, nemlig at de som er døde før endetiden, ikke er utelukket fra Gudsriket (en lignende problematikk dukker faktisk senere opp igjen i Fjerde Esrabok). Paulus regner seg selv blant dem som skal være tilbake, dvs. han er sikker på at dette skal skje i hans dager.

Uansett spørsmålet om ektheten av slike Jesusord, har kirken kommet frem til sin tro på Jesu annet komme på grunnlag av Jesu forkynnelse, trolig utsagn om «Menneskesønnens» rolle ved endetiden. Selv ventet han ikke en «annen akt» i dramaet, men heller selv å skulle bli del av sluttoppgjøret, i én omgang. De jødekristne har altså tolket dette i lys av den apokalyptiske teologi, siden det jo var åpenbart for alle og enhver at Jesu første komme ikke hadde løst alle historiens problemer. Derfor spørsmålet: «Når kommer Jesus igjen?», et spørsmål Paulus i sin forkynnelse må ha gjort tessalonikerne kjent med.

Men om tider og tidspunkt behøver vi ikke å skrive til dere, brødre. For dere vet jo godt at Herrens dag kommer som en tyv om natten. Når de sier: «Fred og ingen fare», da kommer plutselig undergangen over dem, brått som veer over en kvinne som skal føde. Og de skal ikke slippe unna. Men dere, brødre, er ikke i mørket, så dagen skulle overrumple dere som en tyv. (5,1-5)

Paulus' første brev til tessalonikerne regnes som det eldste skrift i Det nye testamente, skrevet ca. år 50, og er derfor særlig interessant i denne sammenheng. Troen på Jesu snarlige gjenkomst møter oss altså fra begynnelsen av.

Neste spørsmål fra samme hold er kanskje enda mer interessant, fordi det går i en helt motsatt retning.

Når det gjelder vår Herre Jesu Kristi komme og hvordan vi skal samles hos ham, ber vi dere om dette, brødre: La dere ikke så lett drive fra vett og sans, og bli ikke skremt, hverken av profetord eller påstander eller av brev som sies å være fra oss, om at Herrens dag alt er kommet. (2. Tess 2,1-2)

Denne overraskende påstand er kanskje ikke så absurd som Paulus ville ha det til. Det manglet jo ikke på endetidstegn: Jesus hadde vist seg etter sin død, Den Hellige Ånd var nå tilgjengelig for alle og ikke bare for utvalgte individer. En slik tendens som dette sitatet avslører, er interessant, fordi den legger hovedvekten på nåtiden mer enn på fremtiden, og skulle med tiden vise seg å være et meget fruktbart spor å følge for teologene. Men på dette stadiet er forestillingen overdrevet siden den tydeligvis førte til at noen tok for lett på dagliglivets oppgaver og sluttet å arbeide (3,6ff).

Vi iakttar altså hos tessalonikerne en uklarhet om hva som er oppnådd og hva som gjenstår i frelsesverket, slik vi også har sett det i apostlenes forkynnelse. Det foreligger overdrivelser i begge retninger, og Paulus gir ingen systematisk behandling av problemet, kun svar på konkrete spørsmål. Han understreker to vesentlige aspekter ved saken: Jesus er Messias i full forstand og intet gjenstår i hans messianske identitet – men Jesu frelsesverk har ennå ikke oppnådd sin universelle bekreftelse. Hans teologi kan derfor best oppsummeres med ordene «allerede – men ennå ikke». Paulus nøler med å tro at nåtiden har full eskatologisk status. Deri har han rett, men ettertiden mente at nåtidens eskatologiske status nok er høyere enn disse brevene antyder.

Hittil har vi sett ham påpeke vrangforestillinger om nåtid såvel som fremtid, og dette gjør han ut fra den senjødiske tradisjon han står i. Det språk som apokalyptikerne hadde benyttet om Guds komme ved endetiden, anvender han på Jesu annet komme, hans gjenkomst. Derfor legger han så stor vekt på at frafallet og Den Lovløse må komme først (sml. Daniels bok og Første Makkabeerbok).

Foreløpig ser vi ham altså mytologisere om fremtiden. Førte hans senere teologiske utvikling ham til andre resultater?

Vi overhører dessverre aldri en ny samtale om spørsmålet fra Paulus' side. De senere brevene nevner regelmessig troen på Jesu gjenkomst (Fil 4,4-5; 1 Kor 7,25-31; 15, 51ff), men interessen er her vendt mot andre presserende spørsmål. Han viser imidlertid en stadig dypere forståelse av Jesu oppstandelse og dens konsekvenser for vårt liv i nåtiden (sml. 1 Kor 15,2; 2 Kor 2,15; Rom 8,24), både i dens kosmiske (Ef 2,6; Kol 2,12; Fil 3,20) og individuelle aspekter (2 Kor 1,22; 5,5; 6,2; 11,26; Rom 6,1ff). Men gjennom alle Paulus' teologiske bestrebelser hører vi den samme grunntonen: «Til oss er de siste tider kommet» (1 Kor 10,11). Dersom pendelen i de senere brevene synes å bevege seg i retning av nåtidsspørsmål – mot «allerede» mer enn «ennå ikke» – kan det dessuten henge sammen med en annen faktor i apostelens liv.

Med tiden innså Paulus at han selv skulle dø før endetiden kom og gjenkomsten inntraff (sml. 2 Kor 5,8). Selv hadde han vært i livsfare gjentatte ganger. Romerbrevet er ikke ladet med endetidsforventninger. Tvert imot vitner det om hans tro på historiens fortsatte rolle i Guds frelsesplan.

Brødre, jeg vil si dere en hemmelighet, så dere ikke skal ha for store tanker om deres egen forstand. En del av Israel er blitt forherdet, inntil folkeslagene er kommet inn i fullt tall. På denne måten skal hele Israel bli frelst . . . På grunn av evangeliet er de blitt Guds fiender, for at dere skal få frelsen. Men på grunn av utvelgelsen er de elsket av Gud – for fedrenes skyld. (Rom 11,25-26, 27)

Uansett slike historiske fremtidsperspektiver og hans egne planer om videre misjon i vest (15,23-24), vitner Paulus om en tro på de kristne som «de siste dagers hellige» (15,25).

Misjonen er i seg selv et endetidstegn. De kirkelige «embeter» er derfor karismatiske og ikke permanente institusjoner, det være seg apostler, forkynnere, misjonærer eller profeter. Sakramenter som dåp og nattverd skal forkynne Herrens død «inntil han kommer» (1 Kor 11,26). Et ekko av primitiv kristen liturgi er nettopp bønnen om at Herren snart må komme – «Marana ta!» (1 Kor 16,22).

Den kristne teolog Paulus finner vi altså i mangt og meget som en apokalyptisk fariseer. Dette er en av de mange kontrastene i ham. Vi kan derfor ikke helt frita ham for mistanken om å dele det syn som undervurderer nåtiden. Men i tilfellet Paulus skal man alltid huske på at han ikke tenker og skriver systematisk, men tematisk. Vi har (med et mulig unntak for Romerbrevets vedkommende) ingen systematisk avhandling fra hans hånd, kun enkelte teologiske uttalelser som svar på direkte henvendelser.

De første kristne og apostelgenerasjonen gikk i graven uten at forventningene om gjenkomsten ble innfridd. Vi skulle derfor vente at teologien i neste generasjon avviklet det apokalyptiske språket. Den neste teolog i rekken, Markus, vitner derimot om en motsatt reaksjon på dilemmaet. Apostelgenerasjonens død synes i første omgang bare å ha forsterket håpet, og dette skyldes ikke først og fremst kirkehistoriske, men verdenshistoriske begivenheter.

Verdenskrig og dommedag

Markus er nemlig ikke en som tilbyr nye løsninger på endetidsproblematikken. Dette er forbausende i en kirkesituasjon hvor apostelgenerasjonen etterhvert begynner å bli borte uten at endetiden er kommet, og vi må søke etter årsakene til en såpass uventet teologisk begivenhet. For Markus taler et tydelig apokalyptisk språk, kanskje enda mer konsekvent og tilspisset enn Paulus gjorde. Hva er det som får ham til å puste nytt liv i en etterhvert gammel myte? I hans dager må han ha hatt gode grunner for å gjøre dette. Som antydet ovenfor, var disse av *politisk* art.

Når årene 66-70 ble en utmerket grobunn for apokalyptisk tenkning, har dette i hovedsaken tre historiske forutsetninger. De er alle blitt omtalt før, men bør nevnes pånytt siden de kan bidra til å kaste lys over Markus' teologi.

For det første må krigen mot jødene ha fristet både jøder og kristne til apokalyptiske spekulasjoner om endetiden. Det vil si, den må ha forsterket den endetidsfeber som allerede rådet og som historikerne Josefus, Tacitus og Sueton bevitner. Dette var trengselen før endetiden, som Paulus også hadde talt om. For kristne var krigen meningsfull som Guds straff over jødene fordi de hadde henrettet Jesus og noen av de første kristne.

For det annet hadde Romas brann i 64 gitt de kristne sterkere endetidsperspektiver på grunn av forfølgelsen, og Tacitus antyder at de kanskje hindret dem som forsøkte å slukke brannen. De kristne i hovedstaden levde altså i en endetidsforventning, og den ble ytterligere forsterket av en tredje årsak.

I 68-69 brøt det ut en voldsom borgerkrig i Romerriket som følge av Neros død. Legionene slaktet hverandre ettersom den ene generalen etter den andre lot seg utrope til keiser.

Sett under ett gir slike historiske faktorer rikelig anledning til apokalyptiske utbrudd. Særlig siden begivenhetene kulminerte i Jerusalems fall og templets ødeleggelse. Krigen hadde derfor klare religiøse fortegn.

> Bror skal angi bror og sende ham i døden, og en far sitt barn, og barn skal reise seg mot sine foreldre og volde deres død. Og dere skal hates av alle for mitt navns skyld. Men den som holder ut helt til slutt, skal bli frelst. (Mark 13, 12-13)

Slik er trolig bakgrunnen for Markus' bok. Hans kirkesituasjon er endetidens kirkesituasjon, et sted mellom oppstandelsen og gjenkomsten – nærmere den siste enn den første. Hans egen situasjon kan altså sammenlignes med kvinnene ved graven: «skjelvende og forferdet» (16,8).

Kjennetegnet på apokalyptisk teologi er nettopp at den tenker i perioder: fortid – nåtid – fremtid. Men fortiden er på denne måten blitt redusert til et rent forvarsel om det som skal komme. Å tolke meningen med nåtiden er rett og slett blitt ensbetydende med å lete etter endetidstegn i den.

Og på Markus' tid var de ikke vanskelige å finne. Derfor har hans Jesus-bok fått et gjennomført endetidspreg. Mens historiens Jesus hadde sett fremtiden i nåtiden er Markus' Jesus nesten helt orientert mot fremtiden.

> Menneskesønnen skal lide mye og bli forkastet av de eldste, overprestene og de skriftlærde. Han skal bli slått ihjel, og etter tre dager skal han oppstå (8,32; 9,31; 10,33)

> Den som skammer seg over meg og mine ord i denne utro og syndige slekt, ham skal også Menneskesønnen skamme seg over når han kommer i sin Fars herlighet, sammen med de hellige engler. (8,38; 13,26)

Markus lar Jesus gjentatte ganger forutsi sin oppstandelse og gjenkomst. Dette gjør han ved å identifisere Jesus med hans utsagn om Menneskesønnen. Markus' originalitet bestod nettopp i å ha sammenføyet fortid (Jesu liv), nåtid (kirkens og Markus' tid) og fremtid (endetid), og laget et Jesus-portrett av de tre tidsaspekter. Men Jesus tolker han messiansk og apokalyptisk hele veien, fra dåpen i Jordan av, ikke bare fra oppstandelsen av. Et slikt teologisk eksperiment er både et fremskritt og et tilbakesteg sammenlignet med teologien før ham, og begge sider ved saken bør omtales nærmere.

Jesus hadde fra først av ventet Gudsrikets komme i sin levetid (se kap. 1: «Galilea»; sml. Mark 8,34; 9,1; 10,39), skjønt det stadig er *måten* det skal komme på som opptar ham, dvs. dets gjennombrudd her og nå. Fordi dette ikke inntraff, er forventningen hos de kristne blitt fremtidig og ikke lenger samtidig. Kirken lever altså med uoppfylte løfter. Elija er kommet, Messias er kommet – det som gjenstår er Gudsriket, som nå identifiseres med Jesu gjenkomst, trolig basert på hans utsagn om Menneskesønnens komme. Mellom Jesu første og annet komme er det lite tid tilbake, og det er akkurat *der* Markus tror å befinne seg.

Markus har med dette gjort Jesus til en typisk apokalyptiker, fordi han selv er det og ser Jesus gjennom sine egne øyne. Jesu originale tolkning av endetidsspørsmålet, hans myte om Gudsriket, er her fremstilt som tradisjonell apokalyptikk, som gjeldende et stadium ut over og etter

hans død. Jesus hadde egentlig ikke uttalt seg stort om fremtiden, men mest om nåtiden, med dens muligheter og implikasjoner, sett i forhold til ham selv. Derfor er Markus' apokalyptiske fremstilling av Jesus historisk sett en forfalskning. Er den det også teologisk sett?

> Igjen spurte øverstepresten: «Er du Messias, Den Høylovedes Sønn?» Jesus svarte: «Jeg er det. Og dere skal få se Menneskesønnen sitte ved Kraftens høyre hånd og komme med himmelens skyer.» (14,61-62)

Mens Paulus hadde talt om Jesu *annet* komme, er evangelisten Markus levende opptatt av Jesu *første* komme. Men han setter langt fra likhetstegn mellom de to når han lar Jesus tale om sin gjenkomst. Dette gir teologen Markus et noe tvetydig preg. Ved å teologisere Jesus har han skapt evangelieboken og fornyet teologien. Vel og bra. Men ved å teologisere ham apokalyptisk har han også redusert meningen med Jesu liv. Derfor er han så realistisk i fremstillingsmåten, derfor opererer han så lineært, uten dybdevirkninger, todimensjonalt så å si.

Kirken kunne ha løst dilemmaet annerledes: ved å konsentrere all oppmerksomhet mot Jesu død og oppstandelse, ved å se denne begivenheten som det store endetidstegn, ved å vende oppmerksomheten fra fremtiden mot fortiden og la dem møtes i nåtiden. Men dette skulle først komme på et annet stadium av kirkens liv, under andre historiske omstendigheter.

Men Markus har likevel dannet skole nettopp hva presentasjonen av Jesus som apokalyptiker angår. Kap. 13 er en endetidsvisjon, en apokalypse, som vi gjenfinner både hos Matteus (kap. 24) og Lukas (kap. 21). Den er ikke tilfeldig innlemmet i Markus' Jesus-bok, men kommer som et logisk klimaks, noe den derimot ikke gjør hos de to andre, der fungerer den ulogisk – hvorfor, skal vi se senere.

I kap. 13 viser Markus oss endetidens logikk. Den minner mistenkelig om apokalypser som vi finner i intertestamental litteratur («Moses' himmelferd», Henoks første bok, Fjerde Esrabok). Den kristne anvendelse er riktignok friere, den går ikke så langt i nøyaktig beskrivelse av tidspunktet for endetidsbegivenheten.

> Men dag eller time kjenner ingen, ikke englene i himmelen og heller ikke Sønnen, men bare Faderen. Vær på vakt og våk! For dere vet ikke når tiden er inne (v. 32-33)

Selv om verdenskrigen som Markus og hans kirke står midt oppe i, er et endetidstegn, har den ikke muligheten til å provosere frem Gudsriket. Verdenskrig og dommedag er fortsatt to forskjellige ting. Her er Markus helt klarsynt.

Likevel er henvisningene til krigen mot jødene og hendelsene i Roma ikke vanskelige å få øye på i kap. 13: Rådet om å flykte opp i fjellene (v. 14), advarslene mot falske Messias-pretendenter og profeter (som er en advarsel mot en ensidig politisk tolkning av Gudsriket, v. 19-23), forfølgelsen av de kristne (v. 9-13), vanhelligelsen av templet (v. 14, sml. Daniel 11,31; 12,11). De peker alle i samme retning og vitner om de kristnes fremmedgjørelse i verden (v. 22,27) og deres tolkning av samtiden som endetidens begynnelse.

Hvor passer så Markus' interesse for misjonen inn i alt dette? Den er en tydelig del av hans endetidsskjema.

> Da offiseren som stod rett foran ham så hvorledes han utåndet, sa han: «Sannelig, denne mannen var Guds Sønn.» (15,39)

> Evangeliet må først forkynnes for alle folkeslag. (v. 10)

> Han skal sende ut englene sine og samle sine utvalgte fra de fire verdenshjørner, fra jordens ende til himmelens yttergrense. (v.27)

> Sannelig, jeg sier dere: Overalt i verden hvor evangeliet blir forkynt, skal også det hun gjorde fortelles til minne om henne. (14,9)

Hedningenes innlemmelse i Israels siste dagers hellige er altså blitt et endetidstegn i seg selv. Det vitner ikke om at enden er fjern, men nær, at prosessen alt er i full gang.

Et annet tegn på denne tro er at Markus venter gjenkomsten i Galilea:

> Men etter at jeg er oppstått, skal jeg gå i forveien til Galilea. (14,28; 16,7)

Galilea var et utpreget blandingsområde i kulturell og religiøs forstand, med hedninger, og fungerer derfor godt som teologisk kodespråk for hedningemisjonen og dens

verden. At Jesus også hadde vist seg der etter sin død, forsterker bare geografiens symbolverdi.

Mens Jesus var opptatt av *måten* Gudsriket skulle komme på, finner vi altså Markus opptatt av *tidspunktet*. Han er orientert mot fremtiden på en annen måte enn Jesus var det. Enkelt og konsekvent har han forskjøvet oppmerksomheten fra «nå» til «da». Men en annen forklaring på boken er også mulig.

Kanskje er den et svar på en situasjon i kirkens liv da endetidstroen var på retur. Det var gått ca. 40 år uten at gjenkomsten var inntruffet. En lignende utålmodighet så vi hos tessalonikerne, og den resulterte i motstridende og forvirrende tolkninger av gjenkomsten. Var den derfor på retur da Markus grep til pennen? Var det derfor han skrev? Vi vet ikke.

Det vi vet, er at han har gitt oss kirkens første gjennomførte svar på det problem utsettelsen avstedkom, men skrevet under spesielle omstendigheter. Hele Markusevangeliet foregår derfor i de siste tider, i kronologisk forstand. Den teologiske tendensen hos Markus blir derfor kvantitativ mer enn kvalitativ.

Hvorfor da denne boklige aktivitet, i tider som disse?

Trolig fordi det var den beste måte å rette opp misforståelsene på. For å kunne undervise i den rette forståelse av Jesu lære, gjengir han hele Jesu offentlige liv messiansk og apokalyptisk, fra dåp til grav. Det er dette som gjør boken så intens. For å oppnå en slik virkning har han bruk for det apokalyptiske språk og dets tidsforståelse.

Da endetiden heller ikke inntraff denne gang, skjønt Jerusalems tempel lå i ruiner og var et tegn på Guds dom over Israel, kom kirken opp i en ny situasjon. Et nytt forhold til den tradisjonelle kristne forståelsen av endetiden er med andre ord å vente seg. For både jøder, kristne og romere kom på fote igjen uten at løftene gikk i oppfyllelse slik de hittil var blitt forstått. Løftene begynner etterhvert å bli et teologisk problem av første klasse, slik de tidligere hadde vært det for Israels teologer i tiden etter landflyktigheten.

Dersom man i det hele tatt skulle fortsette å skrive teologi i form av Jesus-bøker, måtte man avmytologisere Markus' Jesus. Den neste teolog i rekken viste seg utmerket egnet til oppgaven, og slik vi finner Markus-evangeliet i Det

nye testamente, er det mangt som tyder på at oldkirken med tiden oppfattet hans bok som en forenkling av den neste Jesus-bok i rekken, Matteus-evangeliet.

Å finne grunnen til dette blir vår neste oppgave.

Kirken

Mens Markus var og ble en overgangsfigur, har Matteus et mer varig siktemål med sin bok. Han skriver en bok for kirken, og den var ment å skulle bli stående, det vitner både form og innhold om. Det nye Israel trengte en ny Moses og en ny lov, forventninger som Jesus hadde forårsaket. Først av alt fikk denne nye orienteringen konsekvenser for fremstillingen av Jesu liv. Den får fra nå av et helt annet preg enn Markus hadde gitt den. Årsakene til dette har atskillig med endetidstroen å gjøre, og hører derfor med i vår sammenheng.

> Da ble kongen harm og sendte ut sine tropper som drepte disse morderne og brente byen deres. Så sa han til tjenerne: Festen er gjort i stand, men de innbudte var ikke verdige. Gå derfor ut på veikryssene og innby til bryllupet alle dere treffer. Og tjenerne gikk ut på veiene og samlet alle de møtte, både onde og gode, så bryllupssalen ble full av gjester. (Matt 22,7-10)

Etter år 70 fortsatte både synagogen og kirken å utvikle seg uten at endetidsforventningene gikk i oppfyllelse. Dersom Markus' teologi var representativ for de kristne i overgangsårene 60-70, blir vi tvunget til å spørre oss selv hvordan en apokalyptisk bevegelse som kristendommen i det hele tatt kunne overleve i en slik situasjon. Den kristne sekt hadde i de første 40 årene etter Jesu død levd i forventningen om en alternativ verdensordning. Det var dette som hadde gitt sekten dens eksistensberettigelse, som et alternativt Israel. Det opplagte spørsmål etter Markus – og det kan neppe formuleres for tilspisset – er: Hvordan overlevde kristendommen en slik skuffelse?

Endetidskrisen inntraff ikke. I stedet fulgte en teologisk krise, og den førte til at de kristne i annen generasjon begynte å gi nye svar på gamle spørsmål.

Når vi derfor søker etter Matteus' svar på endetidsproblematikken, befinner vi oss straks i et annet klima, historisk som teologisk, og det første tegn på dette er hans Jesus-bilde. Skjønt Matteus siterer nesten hele Markus' Jesus-bok og følger hans opplegg, er det et radikalt annerledes portrett vi her står overfor. Jesus er ikke apokalyptiker hos Matteus – fordi Matteus selv ikke er det. Fortid, nåtid og fremtid er her atskilt, og Jesu liv beveger seg på det fortidige (Jesu) og samtidige (kirkens) plan, mindre på det fremtidige. Jesu liv er med dette blitt en selvstendig epoke, hellig tid, kirkens grunnleggelsesstadium. Jesu liv er rett og slett blitt bibelhistorie, fordi det er oppfyllelsen av Skriften og åpenbaringen av Gud. Dette gjelder fra nå av Jesu liv i sin helhet, hele Jesu liv, ikke bare hans siste få offentlige år. På bibelsk vis utstyrer Matteus Jesus-boken med en skikkelig begynnelse, fødselsberetningen, og en mer komplett slutt, oppstandelsesberetningene. Dette gir Jesu livshistorie et avrundet og fremfor alt avsluttet preg, på en måte som var Markus fremmed.

> Sannelig, jeg sier dere: Blant dem som er født av kvinner, har det ikke stått frem noen større en Døperen Johannes. Men selv den minste i himmelriket er større enn han. Fra Døperen Johannes' dager og like til nå blir himmelriket stormet, og de som stormer det, river det til seg. For alle profetene og loven har profetert inntil Johannes. Om dere vil tro det: han er den Elia som skal komme. (11,11-15)

Gammelt og nytt er klart atskilt, og hele Jesu liv er en oppfyllelsens tid. Dette gjør Jesu liv til noe mer «objektivt». Jesu egne endetidsforventninger, som også Matteus gjengir, er tydeligvis ikke forfatterens egne, siden han refererer til det faktum at Jesus venter endetiden og Menneskesønnens komme i Galilea i *sine* dager.

> Sannelig sier jeg dere: Dere skal ikke bli ferdige med byene i Israel før Menneskesønnen kommer. (10,23)

Matteus lever selv med et annet endetidsperspektiv som forutsetter en lengre tid med kirkeliv og misjonsarbeide, ikke minst blant jødene (sml. 10,5; 15,24). Og det er denne tiden som er Matteus' og hans kirkes tid. Den er ikke endetiden, som hos Markus, men den grotid som fulgte etter år 70.

> Og det sier jeg deg: Du er Peter; på denne klippe vil jeg bygge min kirke, og dødsrikets porter skal ikke få makt over den. Jeg vil gi deg himmelrikets nøkler; det du binder på jorden, skal være bundet i himmelen, og det du løser på jorden skal være løst i himmelen. (16,18-19)

Kirkens tid lærer vi å kjenne gjennom hele Matteus' Jesus-bok. For Jesu undervisning er i det meste et svar på kirkens behov i den nye situasjon: behov for lære, organisasjon og autoritet. Markus opererte med en slags «åpen slutt» som lett kunne gli direkte over i endetiden. Matteus gir kirken langt mer vekt, fordi den er inne i en avgjørende fase av sin eksistens. Den må nå, for første gang, besinne seg på seg selv, fordi den tydeligvis er kommet for å bli. Matteus er også den første som bruker ordet «kirke» (gresk: «ekklesia») i teknisk forstand, og ordet «disippel» er langt på vei en parallell til «fariseer» slik de hadde utviklet seg etter år 70, i Jamnia.

Matteus' «bok» – merk at dette er tittelen på verket, ikke «evangelium» som hos Markus – er altså et lignende svar på år 70 som fariseernes rabbinisme var det. Begge skal tolke åpenbaringen. Mens jødene gjør det ved å kommentere Loven i stor detalj, gjør Matteus det ved å hevde at Jesus er oppfyllelsen av Loven, at hans lære er den nye Lov. Altså er de kristne på vei bort fra sin sekteriske tilstand og på vei mot en selvstendig eksistens som kirke, med lære, Hellig skrift, osv. Det var slik de kristne kompenserte for at endetidsforventningene ikke var gått i oppfyllelse.

> Tro ikke at jeg er kommet for å oppheve loven eller profetene! Jeg er ikke kommet for å oppheve, men for å oppfylle. Sannelig sier jeg dere: Før himmel og jord forgår, skal ikke den minste bokstav eller en eneste tøddel i loven forgå – før alt er skjedd. (5,17-18)

Jesu lære om Gudsriket og Matteus' normer for kirken faller nesten sammen. Kirken *er* ikke Gudsriket ganske enkelt, men er bygget på Gudsrikets prinsipper. Kirken er med dette blitt et bilde på Gudsriket og har derved fått stor vekt. Kontrasten til Markus er igjen iøynefallende. Han visste ikke at kirkens liv hadde slike muligheter, og hadde heller ikke behov for å teologisere denne perioden. For ham var og ble talen om Gudsriket et fremtidsanliggende.

Grunnen til at Matteus skriver sin Jesus-bok som han gjør, som en eneste lang undervisning til de troende, er ikke minst dette nye forholdet til endetidstroen. De apokalyptiske profetene har foreløpig utspilt sin rolle – ordet går fra nå av over til kirkens menn, teologene, og de er levende opptatt av nåtiden, med å bygge opp det fellesskap som skal vare – kirken.

Er det da helt slutt med troen på Jesu gjenkomst, slik Matteus hadde fått den overlevert fra de første kristne? Har teologen i ham avviklet den ved å vende oppmerksomheten mot nåtiden, kirkens liv? Dersom Jesu liv er fortid og kirkens liv skal fortsette, hva da med fremtiden?

> Og evangeliet om riket skal forkynnes i hele verden til vitnesbyrd for alle folkeslag, og så skal enden komme. (24,14)

Matteus er forbausende rik på gjengivelser av de kristne profetenes håp, apokalyptikernes. Hans kapitel 24 overgår langt Markus' i detaljrikdom. Hvorfor siterer så teologen de kristne profetene? Hvorfor så mange apokalyptiske ekko?

For det første fordi det er blitt en fast bestanddel av den kristne tradisjon, slik vi har sett i det foregående. For det annet fordi teologen indirekte har avmytologisert det apokalyptiske språket, og derfor trygt kan la det bli stående som et stykke tradisjon. For det tredje utvikler han jo ikke myten om Jesu gjenkomst, han nøyer seg med å gjengi den, fordi den nå en gang hører med. Selv har han vendt oppmerksomheten annenstedshen, mot kirkens tro og liv.

Å lese kapitel 24 alene er som å være tilbake hos tessalonikerne 30 – 40 år tidligere. Å lese kapitel 24 i sammenheng med resten av boken, er en ganske annerledes opplevelse. Da finner man raskt at balansen i vektskålene er blitt forflyttet og oppmerksomheten vendt bort fra fremtiden til nåtiden. Kirken (nåtiden) henter hele sitt liv og sin lære fra Jesu liv (fortiden). Det er forholdet mellom de to som opptar Matteus og som har fått ham til å gripe til pennen. Dette gjør han ikke av teoretiske årsaker – Matteus er ingen skrivebordsteolog – men på grunn av kirkens behov for en ny teologi i brytningstiden etter år 70.

Da revnet forhenget i templet i to, fra øverst til nederst. Jorden skalv og klippene slo sprekker. Gravene åpnet seg, og mange hellige som var døde, stod legemlig opp. Etter Jesu oppstandelse gikk de ut av gravene og inn i den hellige by, hvor de viste seg for mange. (27,51-53)

Matteus går ikke inn for å avlive myten om Jesu gjenkomst direkte: Han gjør det *indirekte* ved å legge større vekt på Jesu første komme og hans oppstandelse. Derved har han lagt alt til rette for en videre tolkning av fremtiden i lys av fortiden. Egentlig har han klart nok antydet at Jesu oppstandelse fra de døde har avmytologisert endetidsspråket, fordi hans oppstandelse fra de døde er selve endetidstegnet. Endetiden hører nå på sett og vis fortiden til. Og ettersom teologene fordypet seg i forståelsen av Jesu oppstandelse mer enn den kollektive oppstandelsen ved tidenes ende, fikk den første klarere konturer, mens den siste ble vagere.

Til tross for det tradisjonelle ropet «våk og be» (16,28; 23,24) kan man ikke fri seg fra følelsen av at Matteus også har latt gjenkomsten finne sted. Jesus hadde satt disiplene stevne i Galilea etter sin død, hvor han selv hadde ventet at Gudsriket skulle komme. Det som møtte dem der, var så visst ikke endetidskatastrofen, men nye arbeidsoppgaver på jorden.

Men de elleve disiplene drog til det fjellet i Galilea hvor Jesus hadde satt dem stevne. Og da de fikk se ham, falt de ned og tilba ham; men noen tvilte. Da trådte Jesus frem og talte til dem: «Meg er gitt all makt i himmel og på jord. Gå derfor ut og gjør alle folkeslag til disipler, idet dere døper dem til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn, og lærer dem å holde alt det jeg har befalt dere. Og se, jeg er med dere alle dager inntil verdens ende.» (28, 16-20)

Matteus viser oss kort sagt teologen i arbeid, dvs. i arbeid med det teologiske språk. Arv og fornyelse går hånd i hånd hos denne kristne rabbineren. Hva endetiden angår, leverte han et viktig bidrag på et avgjørende tidspunkt av kirkens liv. Bevisst eller ubevisst finner vi kanskje en diskret signatur i kapitel 13, vers 52:

Derfor er enhver skriftlærd som har gått i himmelrikets skole, å ligne med en husbond som har både nytt og gammelt å hente frem av sitt forråd.

Guds rike kommer ikke på en slik måte at en kan se det med øynene. Ingen vil kunne si: Se, her er det, eller: Der er det. For Guds rike er blant dere. (Luk 17,20-21)

Hos Lukas befinner vi oss enda fjernere fra endetidsforventningene enn hos forgjengeren Matteus. Vår tredje evangelist nøyde seg nemlig ikke med å modifisere Markus, ved å atskille Jesu tid og kirkens tid innenfor selve Jesusboken. Han tar skrittet fullt ut og skriver to bøker, en om Jesus og en om kirken. Dette sier oss egentlig alt om hans syn på eskatologien; for ingen som venter Gudsriket i morgen, setter seg ned og skriver kirkehistorie.

Lukas er et nytt vitne om hvordan kristendommen overlevde det faktum at løftene om en snarlig ende ikke ble innfridd. Også han gjør det ved å vende oppmerksomheten mot kirken, ikke først og fremst teoretisk, men praktisk, altså historisk. Han skriver tilstrekkelig lenge etter år 70 til å vite at dersom endetiden ikke kom da, kommer den ikke på lenge.

Og når dere hører om krig og opprør, så la dere ikke skremme, for først må dette skje; men det betyr ikke at enden kommer straks. (21,9)

Når dere ser Jerusalem kringsatt av hærer, da skal dere vite at byen snart skal bli ødelagt. (v.20)

Og Jerusalem skal bli trådt under fot av andre folk inntil folkeslagenes tid er forbi. (v. 24)

Det underlige er ikke at kristentroen overlever endetidstroen – ved å utvikle seg fra sekt til kirke – men at endetidstroen overlever år 70. Dersom hverken verdenskrig eller jødekrig er endetidstegn, hva er det da?

Lukas er påviselig langt mindre presis i sine spørsmål om endetiden og enda vagere i sine svar enn forgjengeren Matteus. Kapitel 21, som behandler samme tema som Markus 13 og Matteus 24, gjentar tradisjonell lære på en generell måte, uten å legge for dagen større interesse for selve problematikken. Lukas er heller opptatt av den side ved eskatologien som tradisjonelt angikk hedningenes rolle i endetidsdramaet, dvs. den tro at hedningene skulle omvende seg før endetiden, som del av hele endetidsopp-

gjøret. Slik skulle hedningenes plass i Israel bli et endetidstegn.

Lukas løser foreløpig det eskatologiske dilemma ved å vende oppmerksomheten mot kirkens tid, for kirkens tid er hedningenes tid. At kirkens tid selv står i endetidens tegn, er et av hans ledemotiver. Kirken er Den Hellige Ånds tid, Guds Ånds innhøstningsperiode i historien. Lukas bruker altså det eskatologiske språk mot eskatologien! Ved å skildre kirkens liv i Den Hellige Ånds tegn har han bevart det tradisjonelle syn på kirken som han mottok fra de første kristne, samtidig som han tar brodden av dette språkbruket. For Lukas vet at kirken har levd i de siste tider i over 50 år. Og dette sier ham like meget om endetidstroen som om kirken.

Ved å skrive kirkehistorie med fortegn hentet fra det eskatologiske språk, avmytologiserer han forståelsen av dette språket. Han gjør det så elegant at det nesten skjer umerkelig. Leseren utvikler, kanskje uten å vite det, et helt nytt syn på saken ved at oppmerksomheten blir henledet på det som etterhvert var blitt sakens kjerne: kirkens misjon.

> Men dere skal få kraft når Den Hellige Ånd kommer over dere og dere skal være mine vitner i Jerusalem og hele Judea, i Samaria og like til jordens grenser. (Apg 1,8)

> Hvordan henger det sammen med at enhver av oss hører dem tale på vårt eget morsmål? Vi er partere og medere og elamitter, folk fra Mesopotamia, Judea og Kappadokia, fra Pontos og Asia, Frygia og Pamfylia, fra Egypt og Libyaområdet mot Kyrene, vi er jøder eller har gått over til jødedommen og har flyttet hit fra Roma, kretere og arabere – og vi hører dem tale om Guds storverk på våre egne språk. (Apg 2,8-11)

I disse versene har forfatteren av Apostelgjerningene sammenfattet hele bokens idé, dens teologiske program.

Misjonen er for Lukas kjennetegnet på kirkens tid, og kirken har følgelig en viktig plass i Guds frelsesplan. Når Lukas derfor er blitt kalt opphavsmannen til begrepet «frelseshistorie», er det nettopp på grunn av hans måte å inndele historien i *perioder* på. Periodetenkning var jo ellers apokalyptikernes kjennetegn, men hos Lukas tjener inndelingen helt andre formål. Han deler historien inn i perioder fordi han er interessert i historien selv, dens egenart og egenverdi. Apokalyptikernes interesse for historiske etapper innskrenket seg til å gjelde dens symbolske verdi. For Lukas er historien langt mer reell, derfor tenker han historisk i egentlig forstand, ikke bare billedlig eller symbolsk. Historiens mening ligger for ham i historien selv.

> Loven og profetene hadde sin tid inntil Johannes. Fra da av forkynnes evangeliet om Guds rike, og alle trenger seg inn i det med makt. (Luk 16,10)

De frelseshistoriske etapper eller perioder har altså full religiøs tyngde. De er: Israels tid, Jesu tid, kirkens tid. Overgangsstadier mellom disse etappene er Johannes Døperen og tiden mellom Jesu oppstandelse og hans himmelferd. En slik periodetenkning er bare en logisk fortsettelse av Matteus' teologi, og samtidig representerer den et helt annet tankeklima enn vi fant hos Markus, for hvem samtidshistorien hadde fått symbolsk verdi, som en følge av Jesu oppstandelse og den eksatologiske utålmodighet verdenskrigen medførte.

Siden Lukas først tenker i distinkte etapper av frelsesverket, har han virkelig anledning til å «ordne opp» i forgjengernes arbeider, noe han selv antyder i forordet til evangelieboken (1, 1-2). Særlig gjelder dette omstendighetene omkring oppstandelsen. Oppstandelse, himmelfart og Åndens komme atskilles nøye og omhyggelig. Her kommer alt til sin tid. For Lukas er dette vesentlig, siden historien hos ham er frelseshistorie, fordi frelsen ligger i nåtiden – uansett hvilken epoke man måtte befinne seg i – og ikke i fremtiden. I Jesu liv er frelsen selve møtet med ham, i kirkens liv er den mottagelsen av Den Hellige Ånd.

> Vend om og la dere døpe i Jesu Kristi navn, hver og en av dere, så dere får tilgivelse for syndene, og dere skal få Den Hellige Ånds gave. (Apg 2,38)

Jesus representerer Gudsriket i sitt liv – Den Hellige Ånd gjør det samme i kirkens liv.

Kirkens tid er slik: *Faderen* er usynlig; *Sønnen* er steget opp

til Faderen og sitter ved hans høyre hånd; *Ånden* er den som virker i historien, gjennom kirken. Det er følgelig Den Hellige Ånd som er hovedpersonen i Apostelgjerningene. Ånden er drivkraften bak misjonen. Han leder apostlene fra sted til sted, gir dem råd, advarsler og hjelp. At Lukas' forståelse av Ånden ikke har mistet sine opprinnelige eskatologiske overtoner, ser vi tydelig av de tegn som ledsager Åndens nærvær: profeti og tungetale (f.eks. Apg 10,46; 19,6). Men dette betyr ikke at historien har mistet sine frelseshistoriske muligheter. Den «frelse» Lukas så ofte taler om, er å finne her og nå.

Ved å legge vekten på Den Hellige Ånds gjerning i historiens tredje og siste etappe, har Lukas avmytologisert Markus' Jesus-bok, hvor Jesu liv og kirkens liv syntes å gå i ett. Ved å gi nåtiden så høy eskatologisk status som Lukas faktisk gjør, avmytologiserer også han fremtiden (sml. Apg 2,17-21). Spørsmålet om Jesu fravær og hans annet komme «løser» han altså ved å introdusere Den Hellige Ånd på den måte vi ser det i Apostelgjerningene. Derfor kan han trygt gjengi den primitive kristne forkynnelsen, selv med dens mest ufullkomne teologiske særegenheter (sml. 3,26). Ånden er med dette blitt nokså selvstendiggjort hos Lukas og fremstilles som en slags «agent» for Faderen og Sønnen. Det er som dette gir evangelistens teologiske univers et noe «toetasjes» preg.

Fordi kirken har lang fremtid på jorden, er det viktig at forholdet til staten, romerne, er så godt som mulig. Dette slår en begge bøkene igjennom. Bedre kan forholdet nesten ikke bli enn hos denne forfatteren (sml. slutten på Apostelgjerningene). Hans understrekning av hedningenes innlemmelse («de gudfryktige») er hans måte å si at kristendommen er begynt å bli verdensreligion. Misjonen er derfor blitt det springende punkt for de kristne. Den begynte med hellenistene og ble videreført av Paulus. Vi finner faktisk ingen direkte parallell til Paulus på jødisk grunn, fordi den kristne typen misjonær ikke har noe direkte forbilde eller motstykke i samtidig jødedom. Jødene var mer passive enn aktive hva konvertitter angikk. Derfor ble også hellenistene såvel som Paulus møtt med atskillig skepsis fra de kristne lederne i Jerusalem.

En begrunnelse av denne nye kristne utviklingen er

nettopp å finne i eskatologien. Jødedommens universelle tendenser ble først virkeliggjort i kristendommen som verdensreligion, og den kulturelle tilpasning som dette forutsatte, medførte samtidig en oppmykning av endetidstroen, i hvert fall forståelsen av denne troen. For Lukas er derfor kirken det sanne og egentlige Israel, Guds eskatologiske folk, det universelle Israel.

Endetiden kan derfor trygt utsettes «inntil folkeslagenes tid er forbi» (Luk 21,24). Skjønt Lukas trofast gjentar de kristnes tro på en endetid (3,9-17; 10,9; 21,32; 18, 7-8), gjør han det helt klart for sine lesere at ropet «tiden er nær» (21,8), kommer fra falske profeter. De samme leserne får vite at de hver dag må ta sitt kors opp og følge Jesus (9,23), fordi hver dag er blitt en viktig frelseshistorisk begivenhet.

Lukas førte med dette endetidsproblematikken videre enn Matteus hadde gjort det, skjønt de står hverandre ganske nær i teologisk intuisjon. Begge arbeider de i en kirke som lever på god avstand fra apostelgenerasjonen og fra katastrofeåret. Derfor konsentrerer de seg om Jesu første komme. Når Lukas likevel tar med kap. 21 i sitt evangelium, må det være av lojalitet mot tradisjonen mer enn av egeninteresse.

En samtidig teolog, forfatteren av Hebreerbrevet, legger også vekten på Jesu første komme, og hans eneste referanse til gjenkomsten faller egentlig utenfor hans teologiske idéverden, som i tilfellet Lukas.

> Men Jesus har båret frem et eneste offer for synder og har deretter satt seg ved Guds høyre hånd for alltid. Nå venter han bare på at hans fiender skal bli lagt som skammel for hans føtter. For med et eneste offer har han for alltid gjort dem som helliges fullkomne. (10, 12-14)
>
> Men nå har han åpenbart seg én gang for alle ved tidenes ende for å utslette synden ved sitt offer (9,26).
>
> Siden skal han for annen gang komme til syne, ikke for syndens skyld, men for å frelse dem som venter på ham. (9,27)

Denne forfatteren lever også i «hedningenes tid», den tid da kirken gjør Guds fiender, hedningene, til hans venner.

Siden Lukas selv trolig var en av disse, er det ikke å undres over at han tenker og skriver som han gjør.

> Den som tror på ham, blir ikke dømt. Den som ikke tror, er allerede dømt, fordi han ikke har trodd på Guds enbårne Sønns navn. Og dette er dommen, at lyset er kommet til verden, og menneskene elsket mørket høyere enn lyset, fordi deres gjerninger var onde. (Joh 3,18-19)

Dersom Johannes kjente til Lukas' dobbeltverk, valgte han å ikke følge denne nye tendensen innen teologien, men å vende tilbake til Markus' måte å skrive om Jesus på. I formen er han i så fall konservativ. Han går i en helt motsatt retning av den Lukas hadde forsøkt da han oppdelte og atskilte de ulike etapper og begivenheter i frelseshistorien. Johannes ønsker å behandle etappene Jesus – Kristus – kirken under ett i form av en ny Jesus-bok. Men han gjør det på en så gjennomført og original måte at hans Jesus-bok er blitt ganske annerledes enn forgjengernes.

Tradisjonen han skriver ut fra kan, som nevnt i forrige kapitel, gå tilbake til Jesu yndlingsdisippel, en skikkelse som ikke nødvendigvis er identisk med Sebedeussønnen Johannes eller presbyteren av samme navn (i Johannes-brevene). Uansett hvordan det innbyrdes forhold mellom disse tre måtte være, er det trolig at hele den johanneiske litteratur stammer fra et lilleasiatisk miljø, som i mangt og meget skiller disse skriftene fra den teologiske tendens vi har iakttatt i de andre lokalkirkene. Men uansett hvor meget kirkelig bakgrunn og teologisk miljø har preget våre forfattere, sitter vi igjen med inntrykket av at hvert evangelium har et sterkt *personlig* preg. Følgelig har vi valgt å tale om *teologer* heller enn om *skoler*. Johannes er intet unntak fra denne regelen, selv om det er tydelig at boken har gjennomgått flere revideringer eller har sett flere utgaver enn tilfellet var hos synoptikerne.

Når vi derfor lar det eskatologiske spørsmål («Når kommer Gudsriket?») gå over til Johannes, er det fortsatt i tro på at det er en teolog vi også her står overfor – ikke en katekisme, prekensamling eller et komitéarbeide. Han er like jødisk som sine forgjengere og krever et godt kjennskap til Skriften for i det hele tatt å kunne forstås. Han skriver like meget i et teologisk kodespråk som de andre.

Johannes lever så pass lenge etter år 70 og bruddet med

synagogen at vi venter en videreutvikling av den nytolkning av endetidstroen som vi fant hos Matteus og Lukas. Og her skuffer han oss ikke.

Hittil har vi iakttatt to helt forskjellige tendenser hos teologene etter år 70. De er i det store og hele originale nytenkere som vender oppmerksomheten mot nåtiden heller enn fremtiden. Samtidig har vi sett dem opptre som teologiske buktalere i deres gjentagelser av det apokalyptiske språket, hvor eskatologien ble et spørsmål om *tid* (fremtid), og ikke om *mening* (nåtid).

Johannes er den av våre teologer som klarest understreker at eskatologien ikke primært er et spørsmål om tid, men om mening. Han vender derfor hele sin oppmerksomhet mot nåtiden. Han er den mest gjennomreflekterte av våre teologer på dette punkt og står i markant kontrast til de populære forestillingene. For i det fjerde evangelium er Jesus minst apokalyptisk av alle våre portretter – samtidig er han den mest eskatologiske, endetidsorientert fra først til sist. Det er blant annet dette perspektivet som gjorde Johannes fortjent til teologtitelen allerede i oldkirken, for de gamle utdelte den ikke så rundhåndet som vi gjør det.

Jesus hadde vært en utypisk apokalyptiker, så pass utypisk at vi i det foregående har beskrevet hans lære profetisk, som eskatologi (endetid innenfra historien) mer enn apokalyptikk (endetid utenfra historien). En slik tolkning lar seg kun forsvare ut fra den vekt han la på nåtiden, tegnene på at Gudsriket allerede var i ferd med å komme. Selv om denne utypiske apokalyptikeren, historiens Jesus, er vanskelig å gjenfinne i Johannesevangeliet, er det ikke vanskelig å se at det johanneiske Jesusbildet handler om galileeren. Det er fordi de to står hverandre så nær og fjernt på samme tid at vi har beskrevet Johannes som genial.

Jesu ettertrykk på *nuet* kan bare stamme fra hans «abba»-opplevelse samt hans møte med Døperen. Uansett hvor man legger hovedtrykket, på ytre eller indre impulser, psykologiske eller historiske, var det hans opplevelse av nuet som fikk ham til å bruke språket om Gudsrikets komme. Når denne forkynnelsen er utelatt hos Johannes, er det fordi Johannes nærmest lar Gudsrikets rolle gå over til

Jesus selv, til hans person. Endetidens kamp mellom lys og mørke er nettopp kjennetegnet på Jesu liv (sml. sitatet fra 3,18). Endetiden er kommet ifølge Johannes, den pågår nå.

> For likesom Faderen har liv i seg selv, har han også gitt Sønnen å ha liv i seg, og han har gitt ham myndighet til å holde dom, fordi han er Menneskesønnen. (5,27)
>
> Faderen dømmer ingen, men han har overgitt all dom til Sønnen. (5,22)
>
> Til dom er jeg kommet til denne verden, så de som ikke ser skal bli seende, og de som ser, skal bli blinde. (9,39)
>
> Nå felles dommen over denne verden, nå skal denne verdens fyrste kastes ut. (12,31)
>
> Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Den tid kommer, ja, den er nå, da de døde skal høre Guds Sønns røst, og de som hører, skal leve. (5,25)
>
> Men den tid kommer, ja, den er nå, da de sanne tilbedere skal tilbe Faderen i ånd og sannhet. (4,23)

Johannes tar altså sitt utgangspunkt i teologenes *allerede* mer enn i tradisjonens *ennå ikke*. Begge er del av tradisjonen, og vi finner dem side om side hos teologene – det er spørsmål om hvor man legger vekten som teller, fordi det avslører hvilket forhold til det apokalyptiske språk vi står overfor i hvert av tilfellene. Og denne diskusjonen vil i stigende grad måtte dreie seg om *språket*, for det er her teologenes innsats til enhver tid vil måtte ligge.

Johannes har, som sitatene ovenfor viser, gått lengst i retning av å se eskatologiens oppfyllelse i selve Jesu liv. Jesus er ikke en Gudsrikets profet hos Johannes – han er Gudsriket selv, i dets avgjørende innledningsfase. Det det her dreier seg om, er en tiltagende plassering av eskatologien i *fortiden,* altså en tolkning *bakover,* i historien, i Jesu historie. Det første komme oppfyller de forventninger som hadde knyttet seg til gjenkomsten. Jesus er en gang for alle steget ned fra himmelen, og møtet med ham er det valg som dømmer mennesket. Jesu første komme synes derfor å innfri de håp jødene hadde satt til historiens mening. Det som *pågår,* er kampen om denne meningen er den eneste eller ikke – det som *gjenstår,* er dens endelige gjennombrudd, at denne meningen blir den eneste mulige.

For Johannes har de kristne levet i de siste tider i snart 70 år. Jesu oppstandelse, som Johannes kaller hans «herliggjørelse», er fullbyrdelsen av den eskatologiske realitet som hele Jesu liv hadde vært. Gudsriket hadde vært der hele tiden. På denne måten samler Johannes under ett de eskatologiske elementer som forgjengerne hadde splittet opp med sine tradisjonelle apokalypser (Mark 13, Matt 24, Luk 21). Det gjentatte ordet «herliggjørelse» understreker meningen med Jesu første komme, hans lidelse, død og oppstandelse (7,39; 8,54; 12,16-22; 17,1). Derfor behandler han lidelse, død og «herliggjørelse» som ett og samme tema. Samtidig med at jødene spikrer Jesus til korset, løfter Faderen ham opp til seg. Det samme perspektivet oppnår han ved å behandle «opphøyelsen» (oppstandelsen, himmelfarten og Den Hellige Ånds utsendelse) under ett, og ikke i etapper. Johannnes' sinn er med andre ord preget av syntese, evnen til å kunne sammenstille og gjennomreflektere. De omtalte frelseshistoriske begivenheter – for å bruke et lukansk uttrykk – er hos Johannes sider ved samme sak. Han har intet ønske om å skille dem fra hverandre.

Saken mot Jesus var i lys av dette ugyldig og galileeren uskyldig dømt. Det jødene ikke visste, var at han forlengst hadde innfridd forventningene om en ny tid. Når Johannes åpner saken på ny, er det bl. a. for å påvise dette faktum.

Teologisk talt kan dette hans forsøk på å hugge over den eskatologiske knuten beskrives som en *protologi,* dvs. en forskyvning av problematikken *bakover* i tid, altså frem mot begynnelsen, Jesu offentlige virke. Han finner atskillig hjelp til dette i det sakramentale symbolspråk vi har sett ham bruke i beskrivelsen av Jesu undergjerninger, hans «tegn». Kirkens sakramenter meddeler nettopp de eskatologiske realiteter som gjenfødelse, nytt liv, evig liv, frelse, osv. I kirken lever man stadig i de siste tider, ikke i betydningen *før* endetiden, men *etter*. Kirken lever med historiens mening åpenbart og meddelt sakramentalt.

Det er for Johannes – som det var for Lukas – Guds Hellige Ånd som muliggjør alt dette, fordi Han er selve bindeleddet mellom disiplene (de kristne) og Faderen. I kirkens liv faller det første komme på sett og vis sammen med gjenkomsten, fordi den jødiske myten om en ny

tidsalder er blitt virkelighet i og med Åndens gave – Han er Jesus kommet igjen til disiplene, de kristne.

> Og når jeg er gått bort og har gjort i stand et sted for dere, vil jeg komme tilbake og ta dere til meg, så dere skal være der jeg er. (14,3)

> Og jeg vil be Faderen, og han skal gi dere en annen talsmann, som skal bli hos dere for alltid . . . han blir hos dere og skal være i dere. Jeg skal ikke la dere bli igjen som foreldreløse barn, jeg kommer til dere. (14,16-19)

Med dette har Johannes som ingen annen maktet å forene nåtid og fremtid. Men det betyr ikke at han anser Gudsriket for å være fullt etablert på jorden. Nåtiden viser oss fortsatt noe om fremtiden, for alle Jesu løfter er ikke gått i oppfyllelse, fordi lyset har ennå ikke seiret helt over mørket på jorden, selv om seieren er sikret. Johannes nøler derfor heller ikke med å legge tradisjonens apokalyptiske språk i Jesu munn, og han gjør det ofte i samme åndedrett som han forkynner nåtidens eskatologiske status.

> Den som spiser mitt legeme og drikker mitt blod, har evig liv, og jeg skal reise ham opp på den siste dag. (6,54)

> «Din bror skal stå opp,» sier Jesus. «Jeg vet at han skal stå opp i oppstandelsen på den siste dag,» sier Marta. «Jeg er oppstandelsen og livet, den som tror på meg skal leve om han enn dør. Og hver den som lever og tror på meg, skal aldri i evighet dø. Tror du dette?» «Ja, Herre,» sier hun, «jeg tror at du er Messias, Guds Sønn, han som skal komme til verden.» (11,23-27)

> For dette er min Fars vilje, at den som ser Sønnen og tror på ham, skal ha evig liv, og jeg skal reise ham opp på den siste dag. (6,46)

> Han (Faderen) har gitt ham (Sønnen) myndighet til å holde dem, fordi han er Menneskesønnen. Dere må ikke undre dere over dette, for den time kommer da alle de som er i gravene, skal høre hans røst. De skal komme frem, og de som har gjort det gode, skal stå opp til livet, men de som har gjort det onde, skal stå opp til dom. (5,28-29)

> Den som avviser meg, og ikke tar imot mine ord, har likevel en dommer: Det ord jeg har talt, skal dømme ham på den siste dag. (12,48)

Johannes gjentar altså tradisjonens «ennå ikke». Hadde han ikke gjort det på ett eller annet vis, ville hans teologi på

mange måter ha brutt med den jødiske tradisjon han arbeider ut fra, for denne hevder at frelsen til sist må omfatte *hele* mennesket, i hele dets sammenheng: skaperverket. Men Johannes antydet at dette fra nå av mer er et spørsmål om Den Hellige Ånds nærvær i de troende og deres enhet med Faderen i Sønnen enn om et Gudsrike som skal invadere jorden fra himmelen.

Så klart som det overhodet var mulig på dette stadium av kirkens liv, pekte teologen Johannes på det springende punkt i det hele: At den jødiske myte om endetiden er lik andre myter (som f.eks. om skapelse og syndefall), og dreier seg mer om en beskrivelse av det som faktisk foreligger som en menneskelig situasjon, som nåtid, enn det som kommer til å skje, fremtid.

På grunn av sin jødekristne bakgrunn var Johannes naturligvis forhindret fra å uttrykke dette i begreper, han talte i historier, lik alle bibelske teologer før ham. Likevel ser vi at han holder muligheten åpen for en endelig og kollektiv konklusjon på frelsesdramaet, i form av oppstandelsen på den siste dag. Teologen i ham var fullt ut klar over at det som var begynt, ikke var fullendt, hverken i individuell eller kollektiv forstand. Men frelsen er i prinsippet et faktum.

Det kommer likevel uventet på oss at den johanneiske litteratur har produsert en klassisk apokalyptisk bok, den eneste helt apokalyptiske bok i Det nye testamente: Johannes' Åpenbaring.

Frem og tilbake

> Jeg vet om det du har gjennomgått og vet at du er fattig – og likevel rik. Jeg vet også at du blir spottet av dem som kaller seg jøder, men ikke er det, for de er Satans synagoge. Vær ikke redd for det du skal lide! Djevelen kommer til å kaste noen av dere i fengsel, for at dere skal settes på prøve, og i ti dager skal dere lide vondt. Vær tro til døden, så skal jeg gi deg livets krone. (Åp 2,9-10)

> Se, han kommer i skyene! Hvert øye skal se ham, også de som har gjennomboret ham, og alle jordens folk skal bryte ut i klagerop over ham. Ja, sannelig, amen! Jeg er Alfa og Omega, sier Gud Herren, han som er og som var og som kommer, Den Allmektige. (Åp 1,7-8)

Ånden og bruden sier: «Kom!» Og den som hører dette, skal si: «Kom». Den som tørster, skal komme, og den som vil, skal få livets vann for intet. (Åp 22,17)

Han som gir dette vitnesbyrd, sier: «Ja, jeg kommer snart». Amen, Kom, Herre Jesus! (Åp 22,20)

Hele Åpenbaringsboken vitner om Herrens *fravær,* hvilket kommer som en overraskelse etter vår gjennomgåelse av teologenes innsats. De hadde ikke hatt vanskeligheter med å se hans nærvær i kirkens liv. Forklaringen på de utålmodige utbruddene vi finner i Johannes' Åpenbaring, er betinget av historiske omstendigheter, krisesituasjoner som avstedkom kriseteologi. Slik var apokalyptikken oppstått under krisen på 160-tallet f.Kr. (sml. Daniels bok), og slik ser vi den avrunde Det nye testamente.

På sett og vis er vi tilbake der hvor Markus befant seg, i forbindelse med krigen i 66-70. Patmos har fungert som et forvisningssted, og den lokale forfølgelse det her dreier seg om, kan kanskje tilbakeføres til bruddet mellom de kristne og synagogen, som antydet i første sitat. I det øyeblikk de kristne ikke lenger er del av jødedommen – enten dette skjer på det lokale eller det sentrale plan – er de ikke lenger en «tillatt religion» («religio licita») i romernes øyne, men en ny og farlig overtro. Derfor kan de angis til romerne for «ateisme». Kanskje er det en slik situasjon vi står overfor i Åpenbaringsboken. For dette ble grunnlaget for kristen-forfølgelsene i århundrene som fulgte, like til freden i 313. Men å plassere denne apokalypsen i sin rette historiske sammenheng er vanskelig fordi boken gir få sikre holde-punkter. Forskerne har vanligvis gjettet på utrenskningene under keiser Domitian. Men disse gjaldt kun overklassen, og det er ikke helt klart om det er jødedom eller kristendom det er spørsmål om. Derfor kommer vi kanskje den historiske situasjon nærmere ved å anta at det dreier seg om en helt lokal krise, forfølgelser «nedenfra», fra jøder eller hedninger som har vært angivere.

Uansett problemer som disse, er det ett som er sikkert hva Åpenbaringsboken angår: Den kan umulig være skrevet av samme forfatter som skrev Johannes-evangeliet. At de har felles navn, kan tyde på at tradisjonen har bevart minnet om at begge bøker skriver seg fra samme lokalkirke, den

«johanneiske».

Etter å ha gjennomgått hovedtrekkene i teologenes understrekning av nåtiden og kirken, er det et spørsmål som straks melder seg: Er Åpenbaringsboken en ensom ulv? Kommer den i utide, teologisk sett?

Boken har lidd en svært vekslende skjebne i den kristne kirke. Mens ortodokse og katolske kristne aldri har tillagt den større vekt, er den blitt et viktig skrift for alle kristne sekter. Årsakene til dette skulle si seg selv: Åpenbarings-boken vitner om kristendommens sekteriske stadium – den passer ikke helt inn i en større og kirkelig sammenheng. Det var dette teologene hadde forsøkt å gjøre oppmerksom på da de jevnt og sikkert avmytologiserte det apokalyptiske språket ved å bruke det om nåtiden. Men her, etter de teologiske prestasjoner vi har iakttatt hos Matteus, Lukas og Johannes, finner vi altså på ny kristne som ikke trenger den hjelp teologenes utstrakte hånd kunne by dem, men som gjentar påstanden om Jesu fravær og bønneropet om hans gjenkomst. Jesu fravær illustrerer de med den etterhvert klassiske jødiske myten om en ny himmel og en ny jord og den nye kristne myten om Jesu gjenkomst. Med andre ord: Historien er igjen blitt redusert til symbolske verdier, til å skulle fungere som brikker i et spill som styres fra «bak kulissene».

Det er oppsiktsvekkende å finne slike utbrudd så lenge *etter* Messias, etter Jesu oppstandelse og Den Hellige Ånds komme.

Men Åpenbaringsboken er ikke alene om å hevde troen på gjenkomsten i dette sluttstadiet av Det nye testamente. Vi hører andre ekko av samme lære i *Peters annet brev,* som ofte dateres til begynnelsen eller første halvdel av det annet århundre.

Først og fremst må dere vite at det i de siste dager skal komme folk som farer med spott og hån og følger sine egne lyster. Hånlig sier de: «Hva med løftet om hans gjenkomst? Våre fedre er døde, men alt er som det har vært fra skapelsen av.» De som sier slikt, glemmer at det fra eldgammel tid var himler og en jord som steg frem av vann og består ved vann, i kraft av Guds ord. Og ved vann gikk den første verden under da den ble oversvømt av vann. Men de himler og den jord som nå er, har dette Guds ord spart til ilden; de holdes oppe inntil dommens dag da de ugudelige skal gå fortapt. Men én ting, mine kjære, må dere ikke glemme: For Herren er én dag som tusen år og tusen år som én dag. (3,3-8)

Den diskusjonen vi her overhører, skriver seg ikke fra en krisesituasjon, men kommer til oss fra fredelige tider, da troen på gjenkomsten var blitt en teologisk kuriositet. Det ble den ikke mindre av ved det svaret som forfatteren her gir, all den tid det ikke er ment som noe svar i det hele tatt, men en måte å stanse diskusjonen på. «Svaret» setter egentlig et nytt spørsmålstegn ved det kristne håp og viser at urkirken var ute av stand til helt å velge mellom Herrens nærvær og hans fravær.

Hvorfor all denne pendlingen frem og tilbake? Hvorfor løste de aldri konflikten? Hvorfor får vi aldri høre at ord som «endetid» og «gjenkomst» er mytisk, jødisk språk som kirken ikke kan ta bokstavelig? At myten kun er sann billedlig talt?

Nettopp fordi de første kristne var jøder og fordi dette språket er del av deres intellektuelle univers. Som jødekristne og arvtagere til den bibelske tradisjon tenker og skriver de i *historier* og ikke i abstrakte *begreper*. En filosof som Filon fra Alexandria tenkte filosofisk, i greske begreper, og avmytologiserte i ett sett – slik filosofene hadde avmytologisert Homer. Men hans bøker var ikke skrevet i den bibelske tradisjon, og hans teologi ble aldri Hellig Skrift. Mens Filon var filosofisk teolog, finner vi at våre forfattere er bibelske teologer. Derfor har de et mer positivt forhold til selve det mytologiske språk, fordi de tenker og skriver i et fortellende språk, i konkrete bilder, ikke abstrakte.

Så lenge kristendommen intellektuelt sett befinner seg på jødisk grunn, fortsetter det apokalyptiske språket å bli brukt, også i tiden etter Det nye testamente. Men når kirken er blitt en hedningekristen kirke, fra midten av det annet århundre av, og filosofisk skolerte teologer, som f.eks. kirkefaderen Origenes, uttrykker kristendommens innhold i et nytt språk, som er europeisk og hedensk, da blir den mytiske tale mindre anvendbar. For Origenes var Jesu person selve Gudsriket, og det er den forståelsen av endetidsordet «Gudsriket» som nok har fungert best i den kristne tradisjon.

Men avviklingen av det mytologiske språk i streng forstand henger også sammen med at kristendommen etterhvert utviklet seg fra sekt til kirke. Det ble den imidlertid ikke i full forstand før på 300-tallet, da den etter å ha vært tillatt religion en tid oppnådde å bli en ny statsreligion.

Mytene om endetid og gjenkomst minner oss altså om kristendommens jødekristne opphav. Våre teologer hadde derfor ikke de samme muligheter som hedningene til å avmytologisere endetidsspråket. Men de muligheter som stod til rådighet, benyttet de seg flittig av – som vi har sett – og det er på grunnlag av deres innsats berettiget å tale om en *indirekte avmytologisering*. De forflytter balansen i vektskålene ved å vende oppmerksomheten bakover, mot nåtid og fortid, mer enn mot fremtiden – mot kirken, troen og sakramentene mer enn gjenkomsten. De gir på denne måten historien større religiøs egenverdi.

Pendlingen mellom hvor hovedtrykket skal ligge, på *nærvær* eller *fravær,* viser at teologenes innsats ikke hadde universell gjennomslagskraft i urkirken. Tvert imot, det er intet som tyder på at pendelen faller til ro i Det nye testamente. Teologisk og geografisk utvikling går ikke hånd i hånd: Noen steder er man kommet lenger enn andre. Slik er det, dessverre, fortsatt innen den kristne kirke.

Når vi antydet at teologene på sin indirekte måte har satt fingeren på det svake punkt i det hele – apokalyptikernes mytologiske tale – er det også fordi dette språket ikke utvikler seg. Billedrikdommen blir stadig større, fra Markus kap. 13 til Åpenbaringsboken, men tankeinnholdet synes å være konstant, altså like snevert som det var fra starten av. Teologene derimot utvikler sine horisonter i ett sett. Perspektivene på samtiden blir stadig større ettersom de tar opp emner som tro, lære, misjon og Jesu sønneforhold til Faderen. Sammenlignet med denne teologiske utviklingen arter det apokalyptiske språket seg som tung ballast, eller skal vi heller kalle det «et lik i lasten», for fristelsen til å ta det mytologiske språket bokstavelig og ikke billedlig, vil alltid være tilstede selv for lesere av en jødisk kulturkrets. Men derfor har kirken alltid hatt teologer i sin tjeneste, for bl.a. å gjøre oppmerksom på slike faktorer. Hvorvidt de troende velger å lytte til dem, er en annen sak. Når vi i det foregående ikke har tildelt forfatteren av Åpenbaringsboken *teolog*tittelen, er det nettopp fordi han fungerer som teologisk buktaler mer enn som teolog.

Til syvende og sist har historien selv gitt teologene rett. Den sterkeste kritikken av en bokstavelig, ukritisk forståelse

av det apokalyptiske språket, som vi fant det i 2 Pet, er det faktum at dette språkets bokstavelige mening aldri er blitt innfridd: Ikke for Jesus på 30-tallet; ikke for Paulus på 50-tallet; ikke under verdenskrig og jødekrig; ikke under lokale forfølgelser; ikke til denne dag. Et slikt faktum taler for seg selv og avgjør diskusjonen om dette språkets bokstavelige mening. Det har med andre ord overlevd seg selv.

Men vi sitter igjen med spørsmålet om vi kan integrere og anvende den symbolske – altså billedlige – betydning av all denne tale om endetiden. Pendelbevegelsen frem og tilbake peker jo også i retning av en slik mulighet.

Bevegelsen *fremover* er den billedlige bruk av apokalyptikkens språk. Bevegelsen *bakover* er den bokstavelige. Vi har sett dem begge anvendt, for det er ingen grunn til å tvile på at talen om gjenkomsten er ment bokstavelig. Å gi hele det historiske kodespråket en rent symbolsk verdi, ville være å gå for langt i en abstraherende retning. Arven fra fedrene såvel som Jesus-bevegelsen dreide seg om historiske realiteter, ikke idéer, tanker eller symboler. Det er kanskje fordi vi innen den jødekristne tradisjon beveger oss på historisk grunn – ytre realiteter, ikke bare indre – at det mytologiske språk kunne tas bokstavelig. Grekernes fristelse var den motsatte, tendensen til å psykologisere det hele til en mystikk, noe «vertikalt». Da har man med ett vendt seg fra *tiden* som Guds «sted» og har gjort langt mer enn å oversette innholdet fra semittisk til gresk, fra fororientalsk til europeisk tale. Da har man tilpasset innholdet til formen.

Logisk sett kan altså våre teologers innsats fortone seg som et kompromiss. Den kristne kirke har levd i de siste tider i snart to tusen år, og da kan det virke som om teologene ikke gikk langt nok i sin omtolkning av eskatologien, da de anvendte den på nåtiden mer enn på fremtiden. Forhåpentlig har de foregående paragrafer til en viss grad avklart årsakene til at de ikke helt og holdent avviklet myten om endetiden og gjenkomsten. De gjentok den heller, men gjorde samtidig en banebrytende innsats ved å anvende den på nåtiden. Derved gav de bare myten tilbake dens status som myte (forstått som beskrivelse av *nuet*). Det er dette vi har kalt en *indirekte avmytologisering*. Samtidig lot de myten uttrykke håpet om en konklusjon på det hele – det hele og fulle Gudsriket – selv om svaret allerede er gitt i prinsippet.

Kirken er ikke Gudsriket, for når Gudsriket blir den eneste mulige tolkning av tilværelsen, da har vi ikke lenger bruk for kirken – og heller ikke for dens teologer.

> I Ånden førte han (engelen) meg opp på et stort og høyt fjell og viste meg den hellige by Jerusalem. Den kom ned fra himmelen, fra Gud. Den hadde Guds herlighet, og den strålte som den skjønneste edelsten, som krystallklar jaspis. Noe tempel så jeg ikke i byen, for Gud Herren, Den Allmektige og Lammet er dens tempel. (Åp 21,10-22)

5. *MYTEN OM JESUS*

Nå ser vi som i et speil, i en gåte, da skal vi se ansikt til ansikt. Nå forstår jeg stykkevis, da skal jeg forstå fullt ut, slik Gud kjenner meg fullt ut. 1 Kor 13, 12

Inntil Guds rike er blitt den eneste mulige mening med våre liv, så lenge verden og kirken består, vil vi fortsatt måtte tale i bilder og lignelser, i symboler og myter. Dette gjelder ikke bare talen om Jesu annet komme. Det gjelder også vår tale om Jesus selv, hans person og hans liv. Tolkningen av Jesus som Kristus, som vi i forordet kalte en *teologisk myte,* er Det nye testamentes hovedanliggende, og en undersøkelse av det språket våre forfattere benytter seg av i dette tolkningsforsøket, er derfor den eneste farbare vei inn til sakens kjerne.

Når Jesus er blitt teologisert, like til et glansbildeportrett, er han derved blitt et symbol, eller rettere sagt: en myte. Teologene ikledde ham kodespråkets mange tegn og skapte derved myten om Jesus – Kristus, Guds Sønn. Å kalle denne tolkningen en myte, er naturligvis ikke å avvise dens sannhetskrav. Myten er sann såfremt man er klar over hvordan den fungerer og hva den innebærer.

I forrige kapitel ble det antydet at et mytologisk språk er å forstå billedlig, ellers fører det oss på avveier. Hva *eskatologien* angår, var dette forholdsvis lett å påvise: Apokalyptikken kan aldri bli «stueren». Hva *kristologien* angår – læren om at Jesus egentlig var og uten tvil er Messias, Guds salvede, Hans Sønn – blir oppgaven annerledes. Her er nemlig forholdet mellom symbolene og historien de skal illustrere noe annerledes. Men våre teologer tenker fortsatt bibelsk, altså gammeltestamentlig, når de taler og skriver om Jesus.

Det som er våre forfatteres særpreg, er at de er jøder, og jødenes språk er vesensforskjellig fra europeernes. Begge taler i bilder, men på forskjellig vis. Forskjellen ligger i at jødene bruker konkrete bilder (historier, lignelser), mens grekerne bruker abstrakte bilder (begreper). Her, i distinksjonen mellom disse to uttrykksformene, ligger en viktig nøkkel til rett bibelforståelse.

Jødenes språk er oss uvant og fremmed fordi det består av konkrete og ikke abstrakte bilder, og fordi det er oss fremmed, blir det tolket bokstavelig og ikke billedlig. Resultatet er at det bibelske språk ikke lenger fungerer som et kodespråk, som tegn og veivisere, men blir et mål i seg selv, intellektuelt sett en endestasjon. Slik er fundamentalismen oppstått på kristen grunn. Den vil alltid være en trusel mot ekte tekstforståelse og virke hemmende på den menneskelige religiøsitet.

I dette kapitlet skal vi følgelig vende oppmerksomheten fra myten om fremtiden til myten om nåtiden. Myten om Jesu første komme er også bygget av symboler og tegn – lik myten om hans gjenkomst – men fungerer annerledes. Som alle myter handler den om oss selv, dvs. om nåtiden, og likevel handler den om Jesus. Myten om Jesus lar seg ikke psykologisere til et rent indre og universelt anliggende, nettopp fordi den handler om *Jesu* liv, ikke om ethvert menneskeliv som sådant. Myten om Jesu første komme er altså vesensforskjellig fra skapelsesmyten og endetidsmyten. Ikke desto mindre er læren om Jesus som Kristus en myte i ordets mest positive forstand. Likevel har den også mytens negative trekk.

Innledningsvis begynner vi derfor med å spørre: Hvorfor ble akkurat denne mannens liv og død til historiens mest gjennomførte og livskraftige myte?

Fra Jesus til Kristus

Men vi forkynner en korsfestet Kristus. For jøder er dette anstøtelig og for hedninger uforstand, men for dem som er kalt, både jøder og grekere, er Kristus Guds kraft og Guds visdom. For Guds uforstand er forstandigere enn menneskers visdom, og Guds svakhet er sterkere enn menneskers styrke. (1 Kor 1,23-25)

Det underligste ved hele kristendommen – myten om Jesus – er kanskje at den er den eneste historiske religion som ikke forkynner grunnleggerens lære som sådan. Jesu lære er på

sett og vis blitt ubrukelig i den kristne sammenheng. Forkynnelsen av Gudsrikets snarlige komme, av de få rikes fordømmelse og de mange fattiges frelse, er ikke nettopp den kristne kirkes evangelium. Hva verre er: Den som ville gjøre det til sitt, ville sikkert risikere å måtte dele Jesu skjebne. Det kristne evangelium er derimot orientert mot Jesu person. Det dreier seg ikke bare om en tro på Gud, men også om en tro på Jesus.

I de foregående kapitlene har vi iakttatt en gradvis utvikling fra Jesu lære til læren om Jesus, fra læren til læreren, fra kongedømmet til kongen. Vi har konstatert at troen på historiens Jesus døde med ham på korset, og sammen med ham døde myten om Gudsriket. Det oppsiktsvekkende er at denne tro ikke gjenoppstår sammen med ham til tross for troen på gjenkomsten. Kristendommen er altså den eneste historiske religion hvor grunnleggerens ideer ikke bærer religionen, enn si er kjent av den troende masse.

Selv om dette er å sette tingen på spissen – ved å konsentrere seg om visse sider ved Jesu forkynnelse mer enn andre – sier det oss noe vesentlig om kristendommen. Mens Jesus selv hadde vært minimalt interessert i sin egen rolle, og mellommenn for Gudsriket i det hele tatt, viser kirken seg fremfor alt opptatt av Jesu rolle. Grunnen til dette er naturligvis at de kristne trodde seg å leve *etter* Messias.

Men hvilken Messias er det vi blir presentert for i Det nye testamente? Hans liv er tidligere blitt beskrevet som anstøtelig, som «en skandale fra vugge til grav», og før vi på ny begir oss teologien i vold, kan det være nyttig å gjenta noen av de få fundamentale fakta om Jesu liv som trygt kan sies å være historisk sikre.

Utgangspunktet vil alltid måtte bli hans død i så henseende, selv om vi i kap. 1 begynte i motsatt ende,med Johannes Døperen.

Jesus ble korsfestet av romerne, anklaget for å ville være «Jødenes konge». Evangelistene fremstiller Pilatus som en svak mann som er ettergivende for jødene, men det vi vet om hans person ellers, antyder heller at svakheten ved hans person var at han var for sterk. Dersom han lot Jesus henrette, var det trolig med viten og vilje. To mulige

begrunnelser for en slik handling fra Pilatus' side foreligger.

Enten betraktet romeren galileeren som en politisk trusel, slik dommen sier, eller så handlet han som han gjorde for å stå på god fot med Sanhedrin, noe enhver fremmed hersker ville legge vekt på å gjøre. I Kapitel 1 foreslo vi at Pilatus handlet ut fra begge motiver, samtidig. Dette medfører at Jesus må ha utfordret Sanhedrin på en måte som førte ham i døden. Han hadde gjort det ved sitt forhold til templet og Gudsrikets tradisjonelle mellommenn forøvrig, prestene og teologene. Det er viktig for forståelsen av Jesu død at vi innser den enhet som rådet mellom religiøse og politiske faktorer på hans tid. Jesus levde lenge før skillet mellom stat og kirke, mellom det verdslige og det sakrale, og hans utfordring til samtidens religiøse system var derfor også en politisk handling. Dette var noe selv Pilatus forstod, og han var såvisst ikke den mest forståelsesfulle prokurator jødene hadde sett.

Å søke et svar på Jesu død i den forstand at han ble henrettet fordi han gjorde krav på guddommelig status, fører ikke noe steds hen. Det har aldri vært en forbrytelse å hevde noe slikt, og de fleste av oss har sikkert truffet mennesker som hevdet å være Gud, Jesus, Den Hellige Ånd, Adam eller Eva. Den gang som nå ble de møtt med et smil – og der endte den saken. Blasfemi i teknisk forstand var å ha uttalt Guds hellige navn, Jahve. Jødene var dessuten mer liberale når det gjaldt tro enn praksis. Og det var nettopp i forholdet til templet at Jesus kom i søkelyset.

Teologene har lagt vekt på de religiøse årsakene som på deres tid var sakens kjerne i forholdet til jødene, altså spørsmålet om Jesu messianske identitet. Når dette ble den teologiske forklaring, skyldes det blant annet at den var langt mer begripelig for mennesker som levde etter år 70, da templet var borte. De historiske årsakene må derfor historikerne lese seg til mellom linjene. Og spørsmålet om Jesus var skyldig eller ikke, hvorvidt han var en religiøspolitisk trusel, må altså besvares bekreftende. Mens fariseerne hadde tolket loven på en måte som indirekte overflødiggjorde tempelkulten, ved den muntlige lov, hadde Jesus forflyttet Guds nærvær i tid og rom på en måte som overflødiggjorde selv fariseerne. Men det ble en erfaring de

kristne gjorde seg senere. Jesus selv ble først og fremst konfrontert med saddukeerne og romerne.

Nå var Pilatus europeer, og europeere har henrettet et utall jøder gjennom historien. Hvorfor ble akkurat denne jødens liv en myte?

Fordi han er den eneste jøde og det eneste menneske overhode som Gud har reist opp fra de døde. Korset ble med ett mer enn en tragisk slutt på et vakkert om enn farlig eventyr. Korset ble en åpenbaring av Gud – helt uventet og stikk i strid med all verdens kløkt og visdom. For at ikke denne forklaringen skal virke som en «troll av eske»- eller «Deus ex machina»-løsning, vil vi senere vende tilbake til spørsmålet om Jesu tro og liv, og sammenhengen mellom Jesus og Kristus. Oppstandelsen snur nemlig opp-ned på våre begreper om godt og galt. Begivenheten markerte et Guds «ja» til Jesu anstøtelige liv, et «ja» til den ene skandalen etter den annen. Og myten om Jesus består nettopp i at de øyeblikk i hans liv som verdens kloke ville kalle de svakeste, av teologene ble ansett for de sterkeste og tolket deretter, som selve høydepunktene i hans liv: Korset, dåpen og unnfangelsen er blitt de viktigste *messianske øyeblikk* i galileerens liv. Historien om resten av hans liv er også blitt myte under teologenes penn, men i det følgende skal vi holde oss på høydene.

Den oppmerksomme leser vil straks skjønne at teologene arbeider på samme vis når de skriver *kristologi* (tolkningen av Jesus som Kristus) som når de skriver *eskatologi:* De arbeider seg *bakover* i Jesu liv. De tolker stadig nye etapper messiansk, og til slutt sitter vi tilbake med en myte som dekker hele Jesu liv, fra vugge til grav. Paulus konsentrerer seg om *korset* som messiansk øyeblikk, Markus om *dåpen,* Matteus og Lukas om *unnfangelsen.* Johannes tar alt dette for gitt og plasserer Jesus *før* tidenes opphav *i begynnelsen.* Tendensen til å skrive baklengs, har gitt Jesus-bildet en jevn vekst fra generasjon til generasjon i urkirken. Stadig flere sider av hans liv blir mytologisert, uten at Jesus blir mer guddommelig av den grunn. Prinsippet forelå i oppstandelsen og gav derfor en opplagt tolkningsnøkkel til alt som hadde gått forut.

Med et fagteologisk uttrykk beskrives denne tendensen som *protologi.* Det er den samme tendensen vi iakttok under

teologenes arbeide med endetidsspråket. For eskatologi og kristologi er bare to sider av samme sak i et teologisk perspektiv, og løsningen på hele endetidsdilemmaet er til syvende og sist å finne i læren om at Jesus er Kristus, slik vi antydet i slutten av forrige kapitel.

Men en korsfestet Messias var en ukjent skikkelse innen jødedommen. For å komme overgangen fra Jesus til Kristus nærmere, må vi derfor se nærmere på de *ærestitler* som er de viktigste bestanddeler i myten om Jesus. Utviklingen fra Jesu myte om Gudsriket til kirkens myte om Jesus dreier seg i stor grad om det språk som anvendes på den oppstandne Jesus.

De første kristne teologene, som alle var jødekristne, uttrykte sin tro på Jesu person ved hjelp av den bibelske tradisjon, altså kodespråket. Ærestitlene er alle teologiske «lånord» – ingen er nye. Jesus, som hadde kalt seg selv «menneskesønnen», blir nå omtalt som *Messias* (gresk: kristos; ordet betyr «den salvede» og er en kongetittel), *Davids sønn* (igjen en kongetittel; Messias skulle være av Davids ætt, altså en konge som David), *Guds sønn* (som igjen er en fororientalsk kongetittel, brukt billedlig av jøder, men mer bokstavelig av hedninger), *Herren* (gresk: Kyrios, som er den greske oversettelsen av Gudsnavnet «Adonai» og var en viktigere tittel i Diaspora enn i Palestina), *tjener* (fra Den annen Jesaja), *profeten* (fra 5 Mos kap 18) *Guds visdom* (fra visdomslitteraturen; «visdommen» er en Guds «høyre hånd» i skapergjerningen), *Ordet, Gud* (ytterst få ganger), *Overstеprest* (bare i Hebreerbrevet), *Frelser* (særlig anvendbar i polemikk mot den hedenske keiserkult), og mange andre.

Disse titlene har hver enkelt av dem en lang historie og skriver seg fra forskjellig bakgrunn. Tilsammen utgjør de en komplisert mangfoldighet av uttrykksformer. Vi behøver ikke oppspore røttene til dem alle her, men nøye oss med å konstatere at de er avgjørende elementer i konstruksjonen av myten om Jesus. De er avgjørende, fordi dette er den eneste måten Jesu liv kan få sin rette vekt, den tyngde og gjennomslagskraft som tilkommer hans liv. For dersom Jesu liv skal få universell og tidløs status, må Jesu person fremstilles i symboler, bilder og tegn – i dette tilfellet *personlige* symboler.

Men her er det likevel bilder vi har med å gjøre, for Jesus passer jo ikke noen av disse beskrivelsene i bokstavelig forstand. Like lite som Israels Gud har en menneskelig sønn, like lite var Jesus Davids sønn, Messias, Øverstemprest, visdomsfiguren, osv. Titler som *profet* og *tjener* kommer nok historiens Jesus nærmere, men er ikke tilstrekkelig når det gjelder å gi hans liv dets fulle mening. De viktigste og hyppigste titlene er derfor *Kristus, Guds Sønn* og *Herren.* Å anta at kirken av denne grunn begynte med beskjednere og mer historisk passende titler (profet, tjener) for senere å erstatte dem med høyere og mer symbolske (Kristus, Guds Sønn, Herren), har vist seg å være en ufarbar vei, siden vi finner de «høyere» titlene side om side med de «lavere» helt fra starten av.

Alle disse talemåtene er imidlertid blitt fjerne og gamle ord med tiden. De hedningekristne teologene erstattet i århundrene som fulgte jødenes konkrete bilder med abstrakte begreper, slik vi finner det hos kirkefedrene. Konger, profeter, visdomsskikkelser, slaver og herrer, osv. er ikke lenger del av *vår* virkelighet slik de var det på nytestamentlig tid, og det eneste som i det moderne menneskes bevissthet kommer til jorden fra himmelen, er UFO'er. Moderne titler som *Jesus Christ Superstar* og *Jesus Christ Guerilla-Fighter* er nye forsøk, men overlever neppe vår tid. De titlene som har klart seg best gjennom tiden og som taler tydeligst til oss i dag, er trolig *Guds Sønn* og *Guds ord,* fordi disse fortsatt er umiddelbart forståelige og følgelig er de av dem alle som bærer myten om Jesus i dag. Dette skyldes, naturligvis, at de er *naturlige* og ikke *historiske* symboler. De blir derfor ikke så lett daterte og passé.

Man bedrar seg selv dersom titlene får en til å tro at det bare dreier seg om en mytologisering av Jesu *gjerning,* dvs. hans livsfunksjon, og ikke hans person. Selv om det hebraiske språk er mer praktisk og funksjonelt og mindre orientert mot «vesen» og «væren» enn det greske, dreier det seg her om måter å si noe om Jesu identitet, *hva* han er og *hvem* han var.

I skildringen av Jesu person har vi ikke latt hans identitet bli et spørsmål om hans selvbevissthet, hans selvforståelse, spørsmålet om hvem han ville være. Vi søkte ham i myten om Gudsriket, i teori som i praksis, og fant at hele hans liv

dreide seg om hans himmelske Far, hans «abba». Det var på denne måten han hadde opplevd seg selv som sønn, som Guds gave til ham selv. For historiens Jesus hadde følgelig alt og alle blitt en Guds gave. Slik ble han selv historiens største giver. Han aksepterte alle dem han møtte, slik Gud gjorde det, og inviterte dem til en himmelsk bankett på jorden. Han fant livets mening i å gi. Hans største gave til menneskene ble derfor å gi Gud tilbake den gave han selv hadde fått av Gud, sitt eget liv, og med dette fratok han døden dens seier over livet.

Jesu myte om Gudsriket var altså hans måte å uttrykke denne sin tro på. De kristnes myte om Jesus er deres måte å si at han til syvende og sist ikke var en taper, men historiens største seierherre. Derfor denne myten om nettopp denne jøden. Han har med sitt liv snudd opp-ned på våre verdibegreper, og vårt Gudsbilde er blitt mer menneskelig.

> Gud oppreiste denne Jesus, og vi er alle vitner om det. Han ble opphøyd til Guds høyre hånd og mottok av Faderen Den Hellige Ånd som var lovet oss, og utøste den. (Apg 2,32-33)
>
> Og nå bringer vi dere det gode budskap, at det løftet som ble gitt våre fedre, har Gud oppfylt for oss, deres barn, da han oppreiste Jesus. Slik står det jo skrevet i den annen salme: Du er min sønn, jeg har født deg i dag. (Apg 13,32-33)

Det bildet som går igjen i disse sitatene fra den eldste kristne forkynnelsen og som er blitt ett av de viktigste symbolene i myten om Jesus, er tatt fra jødenes gamle kongeideologi. Oppstandelsen er det øyeblikk da Jesus «krones», da han offentlig innsettes som konge og Guds sønn, og fra nå av sitter ved Guds høyre side (Sml. Sal 2,7; 10,1). Ord som «oppstandelse», «opphøyelse», «å reise opp», «å ta sete ved Guds høyre hånd», «å motta Den Hellige Ånd» dreier seg alle om ett og det samme: at Jesus er Kristus, Guds «salvede» (i kongeideologien ble kongen salvet – dvs. mottok Guds Ånd – før han ble «kronet», dvs. innsatt). Bildet ble kun brukt i overført betydning om Israels konger. Ingen av dem, selv de verste, trodde at de var noe mer enn mennesker. Men her er bildet brukt på en diametralt motsatt situasjon – Jesu død og oppstandelse. Det er i kraft av denne at disiplene nå tolker Jesus som Messias.

En misforståelse som dukker opp med jevne mellomrom, er at Jesus *ble* Messias og Guds Sønn i oppstandelsen – dvs. at han ikke var det før. Misforståelsen består i at man glemmer at vi står overfor billedlig tale. Bildet forutsetter at den som innsettes offentlig, allerede var konge, utpekt og salvet. Opphøyelsen er for de kristne en bekreftelse på hans identitet. Den kommer ikke *på tross av* Jesu død, som var en konklusjon på et ellers tvilsomt livsløp, men *på grunn av* den. Spørsmålet om tidspunktet *når* Jesus ble salvet til Messias, vil teologene behandle i tur og orden. Først må vi løse ett problem som angår kronvitnet blant de første kristne.

Hvilken opplevelse var det som fikk dem til å skape myten om Jesus? Vi har konstatert *at* det skjedde. Hva skjedde med disiplene da Jesus ble opphøyet?

Oppstandelsen

> Men Gud reiste ham opp på den tredje dag og lot ham tre synlig frem, ikke for hele folket, men de vitner Gud i forveien hadde utvalgt, for oss som spiste og drakk sammen med ham etter at han var stått opp fra de døde. (Apg 10,40-41)

> Aller sist viste han seg for meg, jeg som bare er et ufullbåret foster. For jeg er den ringeste av apostlene, ja, jeg er ikke verdig til å kalles apostel, for jeg har forfulgt Guds kirke. (1 Kor 15,8-9)

Alt vi med sikkerhet kan hevde å vite om Jesu oppstandelse, er at apostlene *trodde* å ha sett ham etter hans død. Dette er et absolutt minimum som viten betraktet, men det er alt vi faktisk har, og blir følgelig innfallsporten til en forståelse av hva en slik tro innebærer.

Fariseeren Paulus var forsåvidt åpen for endetidsspråket. Han var bare ikke forberedt på å møte det i sitt liv som noe mer enn en teologisk antagelse, et fremtidsperspektiv. Det som skjer, er – ifølge sitatene ovenfor – at han får oppleve oppstandelsen som et reelt personlig anliggende. Av alle «kronvitnene» til begivenheten er det hans vitnesbyrd vi kjenner best, og hans forståelse av opplevelsen er like dypsindig som selve hendelsen var revolusjonerende.

Det første faktum som slår en, er at møtet med Jesus for Paulus' vedkommende førte til en total omveltning i hans liv. Fra nå av er han like omstridt og anstøtelig i folks øyne som Jesus hadde vært det: Han blir pisket i synagogen, straffet, fengslet, dømt og henrettet av romerne. Paulus var både jøde og romer, og Jesus var blitt forkastet av begge systemer. At de kristne med dette selv var kommet på kollisjonskurs med både synagogen og statskulten – noe tiden skulle vise – er derfor ikke å undre seg over. Paulus fikk føle denne situasjonen hele sitt kristne liv igjennom.

Guds «ja» til hele Jesus-affæren må ha snudd totalt opp-ned på Paulus' begreper om jøder såvel som romere. Selv om han aldri hadde kjent galileeren, er han blitt den fremste talsmann for de første kristne og deres nye forståelse av Jesus. Hva selve utarbeidelsen av myten om Jesus angår, er Paulus særdeles verd å lytte til, fordi vi her ser den fungere så dramatisk som mulig, beskrevet i førstehåndskilder. Vi ser i Paulus hvordan et enkeltindivid opplever meningen med oppstandelsen og forsøker å uttrykke denne erfaringen i ord.

Paulus er derfor vår første og viktigste myteskaper.

Selv om Lukas har beskrevet Paulus' liv som en parallell til Jesus-boken, i form som i innhold, bekrefter brevene det inntrykk Lukas søker å meddele oss, nemlig at Paulus' liv mer og mer ligner Jesu eget. Derfor har vi all god grunn til å tro at hans beskrivelse av troen og hans versjon av myten om Jesus er troverdig, selv om den ikke er den eneste mulige.

Hva som egentlig skjedde med Paulus på veien til Damaskus, kjenner vi ikke *ytre sett*, i historisk forstand, kun *indre*, i form av den tro og det liv som fulgte. Ordet «oppstandelse» dekket fra først av alltid det faktum og det resultat som begivenheten førte til, det beskriver aldri begivenheten selv. I Paulus' tilfelle trer dette tydelig frem.

> Er jeg ikke fri? Er jeg ikke apostel? Har jeg ikke sett Jesus, vår Herre? (1 Kor 9,1)

Resultatet av denne opplevelsen kan vi lese oss til i hvert av brevene. Selv om Lukas understreker at Paulus senere ble

døpt og mottok Den Hellige Ånd, er det ingen grunn til å betvile at opplevelsen var livgivende i den betydning at den gav ham Jesu Ånd, Åndens liv, kort sagt: troen. Det er ingen hallusinasjon det er tale om, men en opplevelse av troens virkelighet.

Det som var meningen med Jesu myte om Gudsriket, hans tro og hans liv, er nå blitt meningen med Paulus' liv. Jesu «abba»-opplevelse er blitt Paulus' Jesus-opplevelse. Begge er bygget på en erfaring som kun kan uttrykkes billedlig. Meningen med oppstandelsen uttrykker han derfor i myten om Jesus. Bak begge mytene og deres rike billedbruk ligger opplevelsen av livet som gave, tro og nåde i en radikal forstand. Jesus hadde aldri talt om *tro* som sådan, men om Gudsriket. Men myten om Gudsriket er hans tro i en total forstand. Paulus gjør derfor ordet *tro* til sitt nøkkelbegrep fordi han nå tror på Jesus, Jesu tro, meningen med myten om Gudsriket.

Med andre ord dreier det seg her om nytt liv, omvendt liv, motsatt liv. Korsets anstøtelighet gjør Paulus anstøtelig, både i jøders og romeres øyne. Guds visdom viste seg å være annerledes enn fariseeren Paulus hadde tenkt seg.

> Dere har ikke fått trelldommens ånd, så dere ikke igjen skulle være redde. Dere har fått barnekårets ånd, som gjør at vi roper: «Abba, Far!» Ånden vitner sammen med vår ånd og sier at vi er Guds barn. (Rom 8,15-16)

> Jeg er korsfestet med Kristus, jeg lever ikke lenger selv, men Kristus lever i meg. Det liv jeg nå lever på jorden, det lever jeg i troen på Guds Sønn som elsket meg og gav seg selv for meg. (Gal 2,20)

Opplevelsen bak disse sterke ord er en opplevelse av Jesu virkelighet. Jesu gudsforhold har nå Paulus fått del i, han er blitt en «kristen», en «annen Kristus». Gud er blitt «far» på en radikalere måte enn før, livet er helt en Guds gave og nåde, og Ånden er selve livgiveren, det nye livsprinsipp i en ny skapelse. «Ånd» er nettopp et bilde på liv: pust, ånde.

Paulus glir etter dette lett inn i Jesus-bevegelsen, og han blir en av de første kristne. Resten av hans liv er preget av fellesskap, bønn og tjeneste. Disse var uttrykk for troen på Gudsriket i Jesu liv – nå er de for Paulus uttrykk for troen på Jesus.

> Han var i Guds skikkelse,
> men han så det ikke som et røvet gode
> å være Gud lik
> Han gav avkall på sitt eget,
> tok på seg en tjeners skikkelse
> og var mennesker lik.
> I sin ferd var han som et menneske;
> han fornedret seg selv
> og ble lydig til døden,
> ja, korsets død.
> Derfor har Gud høyt opphøyet ham
> og gitt ham navnet over alle navn,
> for at hvert kne skal bøye seg i Jesu navn,
> i himmelen, på jorden og under jorden,
> og hver tunge bekjenne til Gud Faders ære;
> Jesus Kristus er Herre! (Fil 2,6-11)

Når Paulus siterer denne tidlige kristne hymnen, er det fordi den nå også uttrykker hans egen tro og erfaring. Ordet «oppstandelse» er impulsen bak, og ordet er et *livgivende* symbol, lik ordet «ånd». Det betyr i Jesu tilfelle noe langt mer radikalt enn det å «våkne», «reise seg» eller «stå opp» (som ordet betyr i bokstavelig forstand). Møtet med den oppstandne Jesus var for Paulus møtet med Guds Ånd, slik det hadde vært det for disiplene etter oppstandelsen. Her er det klokt å se bort fra den oppstykking av oppstandelsesopplevelsen som Lukas bruker i sin fremstilling (oppstandelse – opplevelsen hos disiplene – himmelfarten – Åndens komme) og være klar over at det dreier seg om en mer *enhetlig* og samlet begivenhet, slik Johannes skildrer det i kap. 20 av sitt evangelium, hvor de forskjellige sider ved begivenheten gjensidig synes å gi mening til hverandre.

> Lovet være Gud, vår Herre Jesu Kristi Far,
> han som i Kristus har velsignet oss
> med all Åndens velsignelse i himmelen.
> I Kristus har han utvalgt oss før verden ble skapt,
> så vi skulle stå hellige og feilfrie for hans ansikt.
> I kjærlighet har han,
> av sin egen fri vilje, forut bestemt oss til
> å få barnekår hos seg ved Jesus Kristus,
> til pris og ære for hans herlighet
> og for den nåde han gav oss i sin elskede Sønn.

I ham har vi forløsningen
som ble vunnet ved hans blod,
tilgivelse for syndene.
Så stor og rik er hans nåde
som han i rikt mål har latt oss få.

Slik gav han oss all visdom og innsikt,
da han kunngjorde oss sin viljes hemmelighet,
den frie beslutning han hadde fattet
om å fullføre sin frelsesplan når tiden var inne:
å sammenfatte alt i Kristus, alt i himmel og på jord.

I ham har vi også fått del i arven,
vi som på forhånd var bestemt til det
etter Guds forsett,
han som gjennomfører alle ting
etter sin plan og vilje.
Slik skulle vi være til pris og ære for hans herlighet,
vi som alt nå har satt vårt håp til Kristus.

I ham er også dere kommet til tro da dere hørte sannhetens ord,
evangeliet om deres frelse.
I ham er dere blitt merket med et segl,
Den Hellige Ånd som var lovet,
og som er pantet på vår arv,
inntil forløsningen kommer for Guds folk,
til pris og ære for hans herlighet. (Ef 1,3-14)

Dette sitatet er verdt å ta med i sin helhet fordi det inneholder et kortfattet og rikholdig sammendrag av Paulus' måte å forkynne myten om Jesus på. Den inneholder på et vis både myten og en oversettelse av den, både mytologisk og eksistensiell tale. Ord som *barnekår, nåde, tro, håp, ånd* er en måte å uttrykke meningen med myten på. De er, i motsetning til ærestitlene, ikke så fjerne i tid og taler til oss mer direkte enn mytologiske trekk (ord som engler, demoner, helvete, makter, myndigheter, himler osv.), rituelle (hellig, ren, soning, blod, offer), eller typisk antikke trekk (trell, slave, herre, frelse, løskjøping osv.).

Egentlig sier alle disse bildene det samme på forskjellig vis, og det de søker å gjengi, er *meningen* med det nye liv i troen på Jesus som Kristus. Mens fariseeren Saulus hadde lagt vekten på hva han *hadde*, er den kristne Paulus opptatt av at man *får*. Å leve i troen er å leve under nåden, ikke under Loven. Betingelsesløst aksepterer Gud oss som sine barn – og vi ham. Slik er Paulus' Jesus-opplevelse.

Under utarbeidelsen av dette språket har Paulus ofte en tendens til å utmale det gamle liv, synden, dvs. enhver alternativ mening til Guds vilje. Det nye liv beskriver han derfor ofte i negative bilder (frelse, forløsning, forsoning, rettferdiggjørelse, tilgivelse osv.). Dette er ikke bare for kontrastens skyld, men er fullt forståelig ut fra den opplevelse han selv har hatt. Overgangen fra nytt til gammelt var i hans tilfelle dramatisk. Men i våre ører kan det gi historien et mørkere preg enn det som er nødvendig. Derfor bør den moderne leser være klar over at de alle henter sin mening fra det livgivende symbol som oppstandelse innebærer. Men som både jøde og romer vet Paulus bedre enn noen annen at den største skandalen i Jesu liv – hans død – er den som ble selve tegnet på hans seier. Derfor er korset et så viktig tegn i hans språk, og ord som *frelse* og *forløsning* beveger seg følgelig i to retninger: både *fra* det gamle og *til* det nye.

Og så til selve myten. Vi har sett at den er berettiget i Paulus' liv, og vi har sett hvilke uttrykksmidler han har til rådighet. Hvordan fungerer den? Hvordan konstruerer han den?

Ikke alle historiens tragedier har vært en åpenbaring av Guds nåde, og for Paulus hadde Jesu død heller ikke vært unntaket fra regelen før han opplevde meningen med nettopp *Jesu* død. Når derfor Paulus begynner å utarbeide denne meningen, i sin egen versjon av myten om Jesus, er de bilder han bruker solid forankret i den jødiske tradisjon. Men de har fått ny mening gjennom den erfaring han selv har gjort seg. Bildene fungerer godt som veivisere – blir de tatt for bokstavelig, formidler de ikke lenger den realitet som for Paulus var sakens kjerne.

Paulus' egen myte om Jesus har tre «stadier», ikke i kronologisk, men i teologisk forstand: tolkningen av Jesus som individ – som en kollektiv størrelse – som en kosmisk faktor. Vi skal nevne dem i all korthet fordi de godt illustrerer hvordan hans omvendelse kom til å bli tolkningen av hele hans intellektuelle univers, og selv om Paulus – lik evangelistene – neppe kan regnes blant antikkens intellektuelle elite, har han atskillig intellektuell kultur, både jødisk og europeisk.

I *individuell* forstand er myten for så vidt helt tradisjonell.

Den uttrykker det andre hadde opplevd, og på samme vis:

> Evangeliet om hans Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som menneske kommet av Davids ætt, ved hellighets Ånd innsatt som Guds mektige Sønn da han stod opp fra de døde. (Rom 1,3-4)

Paulus diskuterer aldri hva som skjedde rent fysisk i oppstandelsen, men han er opptatt av hva som skal skje med ham selv på den ytterste dag, da de troende skal få legemer som er forherliget lik Jesu eget. Selv om det er *vår* oppstandelse det her er tale om, er det samtidig en tale om Jesu oppstandelse, for det er den samme person som oppstår, men i en ny form.

Men hvordan kan Jesu oppstandelse tolkes som en garanti for vår egen? Jødene, særlig fariseerne, trodde at alle mennesker, i hvert fall de selv, skulle oppstå i en legemlig form på den ytterste dag. Nå er nettopp dette inntruffet for Jesu vedkommende og Paulus lever følgelig i de siste tider. Men spørsmålet om forholdet mellom det ene mennesket Jesus og alle mennesker står fortsatt ubesvart tilbake: Hvordan kan det som skjedde med Jesus ha kollektive konsekvenser? For å kunne besvare dette spørsmålet må Paulus ta myter til hjelp. Det vi kaller «alle mennesker», dvs. «menneskeheten», har for ham et mytisk navn som både er personlig og kollektivt: Adam. Paulus går altså tilbake til skapelsesmyten.

Paulus' myte om Jesus som en *kollektiv* størrelse, en fellesskikkelse om man vil, er ganske original, og den lyder slik:

> Det første mennesket, Adam, ble en levende sjel. Den siste Adam ble en ånd som gir liv. Det første mennesket var fra jorden og dannet av jord, det annet menneske er fra himmelen. For likesom vi har båret den jordiskes bilde skal vi også bære den himmelskes bilde. (1 Kor 15, 45,47,49)

> Men nå er Kristus stått opp fra de døde, som førstegrøden av dem som er sovnet inn. Fordi døden kom ved et menneske, er også de dødes oppstandelse kommet ved ett menneske. For likesom alle dør på grunn av Adam, skal alle få liv ved Kristus. (1 Kor 15, 20-22)

> Adam står her som et motstykke til ham som skulle komme. Men det er likevel annerledes med Guds nådes gave enn med Adams fall. På grunn av den enes fall måtte mange mennesker dø. Men Guds nåde er uendelig mye større: Den er en gave, og den gis til de mange i rikt mål på grunn av det ene mennesket Jesus Kristus. (Rom 5,14-17)

Med utgangspunkt i korset og oppstandelsen ser han Jesus favne hele menneskeheten, som Guds nye, livgivende Ånd i de siste tider. For å uttrykke dette mysteriet må han derfor gå lenger tilbake i tid enn til Moses og Abraham – han må bruke et helt annet språk. Opplevelsen av troen på den oppstandne er ensbetydende med en ny skapelse, og brevene er fulle av uttrykk som beskriver hva livet i Kristus betyr. Den nye Adam er en like kollektiv skikkelse som den gamle.

Et annet brukbart bilde som også dekker den felles virkelighet som troen på Jesus Kristus gir, er ordet *«legemet»*. Egentlig sier det seg selv at et biologisk og organisk bilde er velegnet til å beskrive menneskets kollektive situasjon. For Paulus tenker ikke på enkeltmennesket, men på en menneskehet («Adam»), den han prøvde å vinne for sitt evangelium. Det organisk sammenføyende prinsipp er den nye livsånd i de troende, Guds Ånd som livgivende prinsipp, som nyskapende, som gir nytt liv.

> Vet dere ikke at deres legemer er Kristi lemmer? (1 Kor 6,15)

> Vet dere ikke at deres legemer er et tempel for Den Hellige Ånd som er i dere, og som dere har fått av Gud? (1 Kor 6,19)

> Likesom legemet er ett selv om det har mange lemmer, og alle lemmer danner ett legeme, enda de er mange, slik er det også med Kristus. For med én Ånd ble vi alle døpt til å være ett legeme, enten vi er jøde eller greker, slaver eller fri, og vi fikk alle én Ånd å drikke. (1 Kor 12,12-13)

> Ett legeme, én Ånd, likesom dere fikk ett håp da dere ble kalt, én Herre, én tro, én dåp, én Gud og alles Far, han som er over alle og gjennom alle og i alle. (Ef 4,4-5)

Den store styrken i dette bildet er at det også er kultisk, sakramentalt. Gjennom hele Paulus' korrespondanse lyder mange ekko av at hans tro er kultisk forankret. Myten om Jesus ble feiret på samme måte som jødene hadde feiret myten om Gud og Israel – kultisk. Det er nettopp ikke natur- eller mysteriereligionene som dukker opp igjen i den kristne sammenheng, men Israels historiske tro, som nå er blitt en tro på Jesus. Kulten er en aktualisering av myten, også på kristen grunn, og selv om Det nye testamente gir oss

få gløtt av de første kristnes liturgiske liv, er den en konstant bakgrunnsfaktor, slik vi ser det i bruken av bildet «legemet».

Men troen på Jesus gjør det fortsatt både mulig og berettiget å anvende et annet symbolspråk som også er naturens, nemlig universets. Det *kosmiske* aspektet ved det nye liv som troen på Jesus Kristus gir, kommer ofte til uttrykk i Paulus-brevene.

> Med denne veldige makt og styrke reiste han Kristus opp fra de døde og satte ham ved sin høyre hånd i himmelen, over alle makter og myndigheter, over alt velde og herredømme og over alle navn som kan nevnes, ikke bare i denne verden, men også i den kommende. (Ef 1,20-23)

Dette språket er ikke å undres over all den tid Jesus er gått over til en annen form for tilværelse. Den antikke kosmologi var vesensforskjellig fra vår (med mange flere himler, sfærer, demoner, makter, engler, ordener, osv.), men tjener godt Paulus' formål.

> Han er den usynlige Guds bilde,
> den førstefødte, som står over alt det skapte.
> For i ham er alt blitt skapt,
> i himmelen og på jorden,
> det synlige og usynlige,
> de som troner og de som hersker,
> både makter og myndigheter –
> alt er skapt ved ham og til ham.
> Han er før alle ting, og alt består ved ham,
> han er hodet for legemet, som er kirken.
> Han er opphavet, den første som stod opp
> fra de døde,
> så han i ett og alt kan være den fremste.
> Det var Guds vilje
> å la hele sin fylde ta bolig i ham,
> og ved ham forsone alle ting med seg selv,
> alt i himmelen og på jorden,
> da han skapte fred ved hans blod, på korset. (Kol 1,15-20)
>
> Han avvæpnet maktene og myndighetene og stilte dem frem til spott og spe da han triumferte over dem på korset. (Kol 2,15)

Her siterer Paulus trolig en annen tidlig kristen hymne til Jesus som Kristus. Den antyder at en total, universell tolkning av Jesus fant sted raskt etter hans oppstandelse. Paulus var arvtager til denne, men utviklet den i dybden ved sin bruk av myten om det første menneske.

Med utgangspunkt i Jesu kors, død og oppstandelse skriver derfor Paulus myten om Jesus *vertikalt* heller enn horisontalt. Det vi har iakttatt, er en teolog som går i dybden. Han er ikke interessert i å bruke Jesu livshistorie som grunnlag for sin teologi. Han lar dåpen, unnfangelsen og alt det andre ligge og konsentrerer seg helt om det siste stadiet av Jesu liv.

For Paulus var hans myte om Jesus en sann tolkning av hans tro, en tolkning av meningen med hans eget kristne liv. Men teologene etter ham skulle skrive kristologi på en mer historisk måte, noe mer horisontalt. Det er dette som skjer i og med Jesus-bokens tilblivelse. Myten om Jesus får med ett en ny form, som er Jesu eget liv. Denne muligheten hadde foreligget hele tiden, men den første som benyttet seg av den, var Markus. Han følte behovet for å gå «bak» oppstandelsen da han skulle gjengi myten om Jesus.

Vi vender ikke derved tilbake til Jesu myte om Gudsriket, selv om vi nå for første gang ser den dukke opp. Markus er, som før nevnt, fullt i stand til å skrive på et dobbelt plan, og hans tro er ikke Jesu tro, men en tro på Jesus. Likevel foretrekker han et annet språk enn Paulus hadde gjort, og det består av historier mer enn av bilder.

Dåpen

> Før han (Jesus) trådte frem, hadde Johannes forkynt omvendelsens dåp for hele Israels folk. Da Johannes stod ved slutten av sitt verk, sa han: «Jeg er ikke den dere tror jeg er. Men etter meg kommer en som jeg ikke er verdig til å løse sandalremmen for». (Apg 13,24-25)

Markus, som skriver sitt evangelium i form av Jesu liv, og som har skapt den første kristne bok vi kjenner, tar sitt utgangspunkt i Jesu dåp. Markus-evangeliet begynner med Johannes Døperen. På en måte er dette en ukorrekt beskrivelse av boken, siden den heller er skrevet baklengs, som en lidelseshistorie forlenget bakover i Jesu liv – derfor er boken ofte blitt sammenlignet med et rumpetroll hva formen angår. Årsakene til dette har vi tidligere berørt, og i denne omgang er det ikke hodet, men halen på rumpetrollet som interesserer oss.

Paulus hadde lagt vekt på at Jesus er *Kristus* – Markus understreker at *Jesus* er Kristus. Slik går historie og trosbekjennelse i ett, hele boken igjennom. Markus bringer oss altså tilbake der vi startet i kapitel 1, til Johannes Døperen. Vi har i det foregående antydet at møtet med Døperen var helt avgjørende i Jesu liv, at Døperen fungerte som en slags katalysator for det som allerede var tilstede i Jesu liv, «abba»-opplevelsen. Derfor er Døperen så viktig – og samtidig så problematisk.

De første kristne levde nemlig side om side med de Johannes-døpte og følte dem som irriterende konkurrenter, all den tid disse kunne hevde at Jesus var Døperens konvertitt. Døperen var der altså fra starten av enten man likte det eller ikke. Jesus kan naturligvis ha mottatt myten om Gudsriket fra ham og gjort den til en forklaring på «abba»-forholdet. Selv om dette skulle medføre riktighet, gav Jesus myten et mer horisontalt preg enn Døperen hadde gjort med sin endetidstale.

> Mens Apollos var i Korint, reiste Paulus gjennom innlandet og kom til Efesos. Der støtte han på noen disipler og spurte dem: «Fikk dere Den Hellige Ånd da dere kom til troen?» Men de svarte: «Vi har ikke engang hørt at det er noen Hellig Ånd.» «Hva slags dåp er dere døpt med?» spurte han. De sa: «Johannes' dåp.» Da sa Paulus: «Johannes døpte med omvendelsens dåp, men sa til folket at de skulle tro på den som kom etter ham, og det er Jesus.» De hørte på dette og lot seg døpe til Herren Jesus navn. (Apg 19,1-6)

Det irriterende med Døperen var altså ikke bare at han hadde vært der fra starten av, men at han på sett og vis hadde vært selve starten – en overgangsmekanisme i Jesu liv fra det private og ukjente til det offentlige. Det var derfor godt historisk belegg for å begynne evangelieboken med ham. Jesu fødsel, barndom og ungdom ble ikke gjenstand for Markus' oppmerksomhet, fordi de for ham kun har historisk og biografisk, ikke teologisk interesse.

Dåpen i Jordan måtte altså teologiseres av flere grunner dersom man skulle skrive en Jesus-bok. Den var i manges øyne et svakt punkt i Jesu liv, for omvendelsens dåp hadde særlig appellert til de mindre ansette i folket. Lukas har understreket dette ved å vie tollere og soldater særlig omtale (3,10-14). Døperen kalte syndere – og Jesus kom. Slik begynte faktisk Jesus-bevegelsen. Dessuten led de en

lignende skjebne. Begge talte i bilder, i myten om Gudsriket. Begge henvendte de seg til et lignende publikum.

> Slik stod Døperen Johannes frem i ødemarken og forkynte at folk skulle vende om og bli døpt for sine synder. Fra hele Judea og Jerusalem drog alle ut til ham. De ble døpt av ham i elven Jordan idet de bekjente sine synder. Johannes gikk kledd i en kappe av kamelhår og hadde et lærbelte om livet, og maten hans var gresshopper og vill honning. Han forkynte: «Etter meg kommer han som er sterkere enn jeg. Jeg er ikke en gang verdig til å bøye meg ned og løse sandalremmen hans. Jeg har døpt dere med vann, men han skal døpe dere med Den Hellige Ånd.» (Mark 1,4-8)

Dåpen betyr altså ved nærmere ettersyn noe skandaløst, om enn ikke fullt så utfordrende som korset. Men utfordringen var stor nok til at den måtte tolkes teologisk, bli del av myten om Jesus. Derfor representerer den en utpreget «overraskelse» for dem som begynner å søke etter historiens Jesus. Hele behandlingen av Døperen i Det nye testamente – som Elia, Messias' og Jesu forløper – viser at han var et brysomt faktum. Den teologiske presentasjon av møtet mellom Jesus og Døperen har derfor både apologetiske og polemiske overtoner. Bak det glansbildet som er blitt resultatet , får vi et mulig gløtt av historiens Jesus, og hans dåp er like meget av en overraskelse som korset, om enn ikke fullt så anstøtelig.

> Da tok Samuel oljehornet og salvet ham (David) der han stod blant brødrene sine. Fra den dagen kom Herrens Ånd over David og var med ham siden (1 Sam 16,13)

> På den tid kom Jesus fra Nasaret i Galilea og ble døpt av Johannes i Jordan. Straks han steg opp av vannet, så han at himmelen åpnet seg og Ånden kom ned over ham som en due. Og det lød en røst fra himmelen: Du er min sønn, den elskede. I deg har jeg behag.» (Mark 1,9-11)

Teologiseringen av denne enkle historien består i at det er dåpen som utgjør det øyeblikk da Jesus utpekes som Messias, dvs. da han *salves* med Den Hellige Ånd, den Guds Ånd som handler i ham. Det symbolske og myteskapende element er tegnene fra kongeideologien, Åndens komme og stemmen fra himmelen («du er min sønn»). På denne måten er episoden gitt en betydning som langt overgår den

tilsynelatende enkle begivenhet at Jesus ble døpt av Johannes. For Markus er det meningen med episoden som teller, og den er ensbetydende med at Jesus salves som konge (Sml. 1. Sam 16,13). Den *offentlige innsettelse* kommer først senere – på korset.

Da offiseren som stod rett foran ham, så hvorledes han utåndet, sa han: «Sannelig, denne mannen var Guds Sønn.»(Mark 15,39)

Jesus er fra dåpen av en utpekt Messias, en «messias designatus». Spørsmålet dreier seg ikke primært om Jesu identitet, som i Markus' øyne sikkert hadde vært «kongelig» hele tiden, men om hans funksjon som konge og Guds sønn. For Markus uttrykker følgelig bildet «Guds Sønn» det vesentligste han har å si om Jesus. Uttrykket dekker både hans person og dens funksjon, det som var der og det som nå blir kjent for andre.

Hvem som egentlig fikk del i hemmeligheten i denne omgang, hemmeligheten om at Jesus er en «messias designatus», er langt fra klart. For Markus gir oss inntrykk av at åpenbaringen var av privat karakter, selv om den var begynnelsen på Jesu offentlige liv. Det hevdes ikke at noen *så* Ånden eller *hørte* stemmen, dvs. Jesu identitet er ikke blitt til et spørsmål om Jesu selvbevissthet eller om hans offentlige anerkjennelse (selv om man ikke kan se bort fra det faktum at Markus gir Jesus en messiansk selvbevissthet fra og med dåpen av). De som derimot noterer seg det som er skjedd, og som aldri synes å glemme det, er demonene. Det de ikke visste før, det vet de nå: Jesus fra Nasaret er Israels Messias og Guds Sønn. Derfor foregår dramaet ennå bak kulissene, noe som er typisk for Markus' teologiske tenkemåte, apokalyptiker som han er.

Myten om dåpen er med andre ord en måte å si at nå begynner dramaet om historiens største menneske, og dette dramaet begynner på et dypere plan enn som så. Derfor demonene. Vi har tidligere sammenlignet deres funksjon med korets i en gresk tragedie, og de følger oss hele Jesu liv igjennom, for nettopp å undestreke hva saken gjelder: at Jesu liv er historien om historiens mening, livets ytterste realiteter. Derfor er det berettiget å uttrykke den i symboler

som *Guds Ånd* og *Guds Sønn*. Myten viser oss med andre ord meningen med begivenheten: Hva som egentlig foregikk i det som skjedde. Myten åpenbarer for leseren det *nå* offentlige faktum at Jesus er Guds Sønn.

Dåpen er imidlertid ikke alltid blitt tolket som en myte på dette vis. Bokstavtro bibellesere benyttet tidlig historien som belegg for å si at dåpen var det messianske øyeblikk i en total forstand, at den var selve begivenheten som *gjorde* Jesus til Messias, noe han altså ikke hadde vært tidligere. En slik tolkning av historien om dåpen kalles vanligvis for «adopsjonisme» (av ordet «adoptere», dvs. gjøre til sin sønn en som ikke var det før). Ifølge denne har Markus først og fremst uttalt seg om Jesu personlige identitet. Men nettopp fordi Markus fremstiller dåpen så symbolsk, er dette en feiltolkning. Kongesønn er noe man er fra fødselen av, ifølge Markus, ikke ved adopsjon. Men Markus er enig med adopsjonistene i at Jesus er Guds Sønn også *på grunn av* dåpen, ikke på tross av den. Enigheten går dessverre ikke lenger, siden han ikke uttaler seg om problematikken «før-etter» i Jesu tilfelle. Han nøyer seg med å fastslå at hele Jesu offentlige liv var messiansk, ikke bare sluttstadiet. Det som den romerske offiseren innså da Jesus døde på korset, var blitt et stridens eple allerede fra dåpen av. I Jesu død og oppstandelse var striden avgjort for all tid, derfor denne mektige konklusjon på Markus-evangeliet.

Markus velger altså en mer gradvis åpenbaring av meningen med denne døden på korset enn Paulus hadde gjort. Dramaet om Jesu identitet blir offentlig viten etter å ha vært kjent først av de onde makter og så av vantro disipler (kap. 8). Jesus vitner selv om sin messianske identitet i svaret til øverstepresten.

Igjen spurte øverstepresten: «Er du Messias, Den Høylovedes Sønn?» Jesus svarte: «Jeg er det. Og dere skal få se Menneskesønnen sitte ved Kraftens høyre hånd og komme med himmelens skyer.» (14,61-62)

Det er ikke Jesu identitet som vokser gjennom Markus-evangeliet, men åpenbaringen av denne. Resultatet er den teologiske teori som kjennetegner Markus og som kalles den *messianske hemmelighet*. Hvorvidt den er historisk hva Jesu selvbevissthet angår, er blitt diskutert i kap. 1 (hvor vi

antydet at den ikke var det). Kanskje har Markus i hovedsaken bevart den primitive læren, hvor oppstandelsen er det kristologiske øyeblikk, men har samtidig søkt å utvide forståelsen av den ved å skrive «bakover» i Jesu liv.

Hos Markus er det ikke dåpen som *gjør* Jesus til Kristus eller som åpenbarer ham slik for alle. I dåpsscenen er det Markus som *tolker* Jesus som Kristus på en billedlig måte, fordi dåpen var viktig i Jesu liv. Det historiske spørsmål om hva som egentlig skjedde, har vi kort berørt i kap. 1 og skal derfor la det i bero her. Hva Markus selv trodde om den historiske side ved saken, er like uvisst. Kodespråket har for alltid umuliggjort sikre svar på slike spørsmål. Myten er historien om noe som er sannhet, uten nødvendigvis å være bokstavelig talt sann. At Jesus ble døpt av Johannes og at begivenheten endret hans livsløp på en måte som førte ham til Golgata, det vet vi derimot, og det er av denne grunn begivenheten fortjener å fremstilles symbolsk; den er for vesentlig til å skildres bokstavelig og hverdagslig.

Ettertiden slo seg imidlertid ikke til ro med Markus' løsning på problemet om det messianske øyeblikk og de anstøtelige øyeblikk i Jesu liv. Fristelsen til adopsjonisme medførte et behov for ytterligere klargjøring. Denne består i at teologene skyver løsningen enda et steg bakover i Jesu liv, ved å mytologisere selve hans unnfangelse, som også var en anstøtssten. Dåpen ble for ettertiden stående som en innstiftelse av den kristne dåpspraksis, men det tilhører et kirkehistorisk og teologihistorisk stadium som Markus ikke befinner seg i.

Teologien etter Markus endret følgelig fremstillingen av Jesu dåp og den messianske hemmelighet. Matteus neddemper dette hemmelige elementet, og Lukas følger i hans spor. Dessuten tok de opp et annet problem som dåpsscenen hadde ført til og som de behandlet på en apologetisk måte. Markus hadde jo gitt muligheten for å tro at Jesus hadde synder å angre, altså god grunn til å omvende seg i Døperens dåp. Derfor nekter Johannes å døpe ham hos de senere evangelistene:

> Men Johannes ville hindre ham og sa: «Jeg trenger å døpes av deg, og så kommer du til meg!» Jesus svarte: «La det nå skje! Dette må vi gjøre for å oppfylle all rettferdighet.» Da lot Johannes det skje. (Matt 3,13-15)

Vår fjerde evangelist går enda lenger:

> «Se, der er Guds lam som bærer verdens synd.» (Joh 1,29)
>
> «Jeg visste heller ikke hvem han var, men han som sendte meg for å døpe med vann, sa til meg: Han du ser Ånden komme ned og bli over, han er det som døper med Den Hellige Ånd. Og jeg har sett det, og dette er mitt vitnesbyrd: Han er Guds Sønn.» (Joh 1,33-34)

Her blir det ikke direkte sagt at Jesus ble døpt av Johannes i det hele tatt. Slik løste Johannes problemet.

Lukas tar det ikke opp til behandling. Han liker ikke problemer og unngår dem når han kan.

Unnfangelsen

> *Født av jomfru Maria.*
> Den apostoliske trosbekjennelse

Behovet for å gå «bak» dåpen meldte seg hurtig i den unge kirke, for vi finner at de neste teologene i rekken ikke tar sitt utgangspunkt i Jesu dåp, men i hans fødsel, nærmere bestemt hans unnfangelse. Med dette har vi beveget oss enda et steg bakover i Jesu liv, og myten har vokst seg større. Det er ikke Jesu person som på denne måten blir mer guddommelig, men større deler av hans liv som får et mer omfattende mytisk preg. Det som for Markus hadde skjedd i dåpen, skjer ifølge Matteus og Lukas i selve Jesu unnfangelse. Jesus er i deres øyne Messias og Guds sønn fra sitt livs første øyeblikk av.

Vi har altså to evangelister som fant det nødvendig å begynne historien om Jesu messianske identitet før dåpen i Jordan. – Hvorfor?

Spørsmålet lar seg kun besvare ved å se på de forskjellige sider ved deres fremstilling.

Det forelå ikke bare et ønske om å gå bak Markus, men også om å ordne opp i en del vanskeligheter han hadde forårsaket. For det første hadde ikke «den messianske hemmeligheten» vist seg å være den beste løsning på spørsmålet om hvem Jesus egentlig var. Den forutsatte jo at dette var en

hemmelighet for verden helt til sluttstadiet. For det annet hadde Markus viet Døperen en større oppmerksomhet enn han hadde fortjent. For det tredje var ikke dåpen best egnet som messiansk øyeblikk: Det var problematiske sider ved Jesu liv på et tidligere stadium, så problematiske at det ble både naturlig og nødvendig å se Guds finger i det hele.

> Josef, Davids sønn! Vær ikke redd for å føre Maria hjem som din hustru. For barnet som er unnfanget i henne, er av Den Hellige Ånd. Hun skal føde en sønn, og du skal gi ham navnet Jesus; for han skal frelse sitt folk fra deres synder. (Matt 1,20-21)

Problemet med Jesu fødsel, og den direkte årsak til at hans unnfangelse ble del av myten, var altså ganske enkelt det etterhvert kjente faktum at Jesus var født for tidlig. Ikke så å forstå at han ble født før tiden: Han var blitt *unnfanget* før det forelå noen anstendig og respektabel grunn for å gjøre det. Det eneste sikre man syntes å vite om Jesu tidligste liv var at han var blitt unnfanget en gang mellom trolovelsen og ekteskapet mellom Maria og Josef. Dette medførte en stor grad av skam og vanære for Marias vedkommende, men Josef ektet henne og lot tingene gå sin vante gang.

> Maria sa til engelen: «Hvordan skal dette gå til når jeg ikke har vært sammen med noen mann?» Engelen svarte: «Den Hellige Ånd skal komme over deg, og Den Høyestes kraft skal overskygge deg. Derfor skal også barnet som blir født, være hellig og kalles Guds Sønn.» (Luk 1,34-35)

Dette er i et nøtteskall problemet vedrørende Jesu fødsel. Han ble unnfanget før ekteskapet mellom Maria og Josef. Begynnelsen på Jesu liv var altså ikke helt respektabel. Unge piker skulle være jomfruelige når de ble giftet bort. Egentlig ble de solgt, og varen måtte derfor være plettfri. Brudens jomfruelighet lot seg jo kontrollere under det første samleiet. Viste det seg da at hun ikke var jomfruelig, kunne brudgommen vise henne fra seg. Ifølge våre kilder unnfanget derfor Maria *etter* å ha trolovet seg med Josef, men *før* hun hadde vært sammen med ham i seksuell forstand. Ifølge de samme kilder var Josef så ridderlig at han likevel ektet henne.

Den sosiale skam det her dreier seg om, gjaldt følgelig ikke bare de unge selv, men også brudens familie som var

forpliktet til å passe nøye på døtre som skulle giftes bort. Skandalen angikk derfor flere enn bare Maria og Josef, og på et lite sted som Nasaret kunne det ikke unngå å vekke oppmerksomhet. Slik er det fortsatt for en stor del i middelhavsverdenen.

Våre to evangelister enes ikke helt i forestillingene om hva som skjedde på det historiske plan. *Matteus* viser oss en familie fra Betlehem som etter et opphold i Egypt flykter til Nasaret på grunn av frykt for Arkelaos. *Lukas*, som ikke kjenner til denne turen, anser dem for å være en familie fra Nasaret som befant seg i Betlehem da Jesus ble født, på grunn av en folketelling som Matteus ikke har hørt om. Sistnevnte ser dessuten det hele fra Josefs side, mens Lukas ser det fra Marias, slik sitatene ovenfor illustrerer.

Våre to evangelister enes derimot helt om hva som egentlig foregikk i det som skjedde da Jesus ble unnfanget: Jesus mottok Guds Ånd i selve unnfangelsen på en måte som gjorde ham til Guds Sønn fra samme øyeblikk av. Dette faktum preger hele Jesu liv hos Matteus og Lukas, fra vugge til grav. Følgelig var hele Jesu livsløp messiansk, fordi starten hadde vært det. Og starten var ikke lenger dåpen, men fødselen, rettere sagt: unnfangelsen. Slik hadde det trolig også fortonet seg for Markus dersom han hadde kjent denne tradisjonen og valgt å uttale seg om den. For han hadde ikke hevdet at Jesus i dåpen ble noe han ikke tidligere hadde vært, dvs. Guds Sønn.

Men for Matteus og Lukas er Jesu messianske identitet en offentlig hemmelighet fra unnfangelsen av, og den bevitnes av den ene etter den andre: Elisabet og hennes foster, Johannes Døperen (Luk 1,39-43), gjeterne (Luk 2,8-12), vismennene (Matt 2,1-2), Simeon og Anna (Luk 2,27-38). Begge fødselsberetningene er skildret i teologenes kodespråk. Matteus er den frodigste i så henseende og anvender mange bibelske og symbolske trekk: likheten med Moses (Egypt, Herodes, barnemordet), stjernen (brukt om andre store skikkelsers fødsel, f. eks. Sargon, Kyros og Alexander den store), vismennene (som representerer hedningene), osv. Lukas er mer nøktern i sine detaljer, men desto mer generøs med engler og syner. Dessuten avdemper han utfordringen fra Døperen ved å gjøre ham og Jesus til fetre og dessuten la Døperen anerkjenne Jesus allerede i sitt

morsliv. Byen Betlehem er også et viktig kodeord på grunn av den kjente profetien hos Mika som er sitert av Matteus:

> Du Betlehem i Judas land er slett ikke den ringeste av fyrstene i Juda. For fra deg skal det komme en høvding, som skal være hyrde for Israel mitt folk. (Matt 2,6)

Slik skrev de myten om Jesu fødsel, hver med sin variant. Hos disse evangelistene er imidlertid enigheten større enn uenigheten, for begge teologene tolker unnfangelsen som Den Hellige Ånds verk. Resultatet er blitt en «jomfrufødsel», en «partenogenese», historiens eneste for menneskehetens vedkommende. Det som fødes, er av Gud: Guds Sønn.

Slik Matteus og Lukas skildrer Jesu fødsel, er den altså av overnaturlig art: Uten at det forelå mannlig sæd, ble fosteret dannet i Marias morsliv. Det dreier seg om en direkte skapelse ved Guds Ånd, ikke ulik det som skjedde ved skapelsens morgen. Her strekker ikke tanken til – vi står overfor et tankekors, slik tilfellet var med Jesu oppstandelse, bare enda en grad vanskeligere å bli klok på. Igjen har vi en teologisk sensasjon av første klasse, for myten fungerer slik at Jesus er Guds Sønn *på grunn av* det sensasjonelle, anstøtelige eller skandaløse (uttrykket er Paulus', brukt om korset, men det dekker utmerket godt alle de messianske høydepunktene i Jesu liv), ikke *på tross av* det samme.

Mente våre forfattere alt dette bokstavelig eller billedlig? I fall de forstod jomfrufødselen bokstavelig har de fremstilt begivenheten symbolsk, tolket den ved hjelp av kodespråket, og da med god grunn. For dersom Jesus *var* unnfanget på et så overnaturlig vis, måtte denne siden ved hans liv få høy prioritering i tolkningen av ham som Kristus. I fall de *bare* tenkte billedlig, altså myteskapende på en uhistorisk måte, står vi overfor det problem at vi ikke har tradisjonell dekning eller belegg for jomfrufødsel i arven fra fedrene, i Skriften og tradisjonene. Jomfrufødsel er nemlig ikke et kodeord i teologisk forstand, til tross for følgende kjente profeti:

> Se, en jomfru skal bli med barn: hun skal føde en sønn og gi ham navnet Immanuel. (Jes 7,14)

Den nye norske bibeloversettelsen, som her er sitert, er ukorrekt i sin gjengivelse av det hebraiske ordet som er oversatt med «jomfru». Det skulle heller ha stått «ung kvinne», «gifteferdig pike», el. lign. Den norske oversettelsen er så å si den eneste moderne bibeloversettelse som gjør dette. Hvorfor? Trolig fordi det var den mer avgrensede betydning av ordet («jomfru») som nådde våre evangelister, nemlig i den greske oversettelsen av Skriften. Og det er denne betydningen Matteus siterer (hvor altså det hebraiske *alma* er gjengitt med det greske *parthenos* – derav ordet *partenogenese).* Selv om dette ikke unnskylder de moderne oversetterne av Jes 7,14, er det forståelig, siden det er den betydningen av ordet som har fått en så viktig plass i den kristne tradisjon.

Til tross for oversettelsen har jomfrufødsel ingen parallell i Det gamle testamente, men det finnes paralleller i den hedenske litteratur. Problemet arter seg altså slik: Det er lite sannsynlig at den greske oversettelsen gav opphavet til myten om Jesu fødsel, siden originaltekstens videre betydning av ordet må ha vært godt kjent av et jødisk publikum; det er heller ingen god grunn til å tro at man søkte hedenske forbilder i denne saken. Vi sitter følgelig tilbake med det tilsynelatende faktum at jomfrufødselen var en side ved Jesu liv som måtte tas med i myten.

Vi har hittil sett myten fungere på en måte som gjør det vanskelig, om ikke umulig, å skille mellom kodespråket og historien bak. Spørsmålet «hva *skjedde* egentlig?» er nettopp besvart i form av tegn og symboler, fordi teologene er interessert i meningen med det som skjedde, i deres øyne «det som *egentlig* skjedde». Slik teologiserte de oppstandelsen og dåpen. Slik teologiserte de også Jesu fødsel. Å gå bak teologien og der gjenfinne historien, vil vise seg ugjørlig også hva fødselsberetningene angår, fordi vi kun har teologiske beretninger om saken. Tendensen hos våre forfattere har hittil vært å gjøre et symbol ut av historiske episoder. Skulle jomfrufødselen vise seg å være unntaket fra regelen?

Grunnen til at vi stiller det historiske spørsmålet så presist i denne sammenhengen, er at nettopp jomfrufødselen er blitt et stort tankekors for den moderne leser av myten om Jesus. Her står spørsmålene formelig i kø og venter på å bli

besvart. I og for seg er ikke det historiske spørsmål mer berettiget i denne sammenhengen enn når det gjelder oppstandelsen – og det gis nok av dem som leser myten om oppstandelsen i en rent symbolsk forstand uten å avskrive kristentroen. Men jomfrufødselen er blitt et mer debattert emne, kanskje fordi man vet at Jesu guddommelige status ikke står og faller med en bokstavtro lesemåte av myten om fødselen. Av denne grunn kan vi derfor tillate oss å gå nærmere inn på de historiske spørsmål denne diskusjonen dreier seg om:

Tok *evangelistene* beretningen bokstavelig?

Trodde *de* at Jesu identitet var avhengig av jomfrufødselen?

Visste de kanskje at Jesu unnfangelse var helt normal, men langt mer skandaløs, dvs. at han var født utenfor ekteskap i en «løs» forstand, og at bare Maria visste hvem faren var?

Alt tyder på at våre forfattere mener det hele bokstavelig. De skriver historien om Jesu fødsel som en myte i ordets mest positive forstand, som historien sammen med myten, dvs. begivenheten sammen med dens religiøse mening. Det er denne tolkningen vi finner i våre trosbekjennelser og som er blitt et dogme i de kristne kirkesamfunn. Akkurat hvordan evangelistene forestilte seg selve fosterets tilblivelsesstadium, uttaler de seg ikke om.

I hvilken grad Matteus og Lukas trodde at Jesu guddom var avhengig av denne form for fødsel, er det umulig å uttale seg om. Paulus og Markus hadde begge forkynt at Jesus var Guds Sønn uten å gjøre dette avhengig av en mirakuløs fødsel, for de refererer ikke engang til denne tradisjonen, trolig fordi de ikke kjente den. Dette var teologer og teologier som våre to evangelister kan ha kjent til, og det er ingen grunn til å anta at de ønsket å redusere det messianske øyeblikk som oppstandelsen utgjorde. De ønsker heller å gi det større vekt, ved å skyve det så langt tilbake i Jesu liv som det overhode var mulig. Men likevel sitter vi tilbake med spørsmålet om hva som skjedde da Jesus ble unnfanget, et spørsmål tekstene ikke besvarer i historisk og bokstavelig forstand.

Den bokstavtro forståelsen av dogmet er derfor kommet under heftig kritikk fra et stort antall moderne teologer som

hevder at ordet «jomfru» bør forståes rent billedlig eller, i verste fall, sløyfes i trosbekjennelsen. Denne kritikken antar at Jesus hadde en jordisk far. For kristne blir i så fall Josef den mest respektable kandidat til farskapet, mens den jødiske tradisjon hevder at fødselen var et resultat av en løs forbindelse mellom Maria og en ukjent person, litt hånlig identifisert med en romersk soldat, dvs. at Jesus var født utenfor ekteskap. Begge antagelsene medfører at Matteus og Lukas enten var feilinformerte, godtroende, overtroiske eller rett og slett teologiserte fritt. Det gis altså tre kandidater i denne underlige farskapssaken: Josef (som ikke er belagt i den jødiske eller kristne tradisjon, men ofte antatt av moderne forskere), en ukjent person (som er belagt og identifisert i den jødiske tradisjon), Den Hellige Ånd (som er belagt i den kristne tradisjon).

Er det trekk ved beretningen som kan gi grunn til å akseptere en av de første alternative antagelsene?

> «Vi er ikke født i hor,» sa de. (Joh 8,41)

En av hovedgrunnene til at diskusjonen omkring jomfrufødselen i moderne tid har vært så intens og direkte hissig, er at fødselsberetningene kan synes å ha et apologetisk eller polemisk preg. Det viktigste vitnesbyrd om dette er ættetavlen hos Matteus (1,1-17). Den er utypisk som ættetavle betraktet, fordi den inneholder fire kvinner, og kvinner hører ikke hjemme i en jødisk ættetavle, hvor man regnet avstamming etter faren.

Kvinner i en ættetavle er i seg selv uvanlig, men enda uvanligere er det å konstatere hvilke kvinner det her dreier seg om. De er alle av mer eller mindre tvilsomt rykte: *Tamar*, som drev hor med sin svigerfar Juda (1 Mos 38, 12-30), *Rahab,* som levde som prostituert i Jeriko (Jos 2 og 6), *Rut,* som var moabitt og likevel ble en av kong Davids forfedre ifølge forfatteren av Ruts bok; (Matteus sier direkte at hun var Davids oldemor) og *Urias hustru,* Batseba, som begikk ekteskapsbrudd med kong David og senere ble mor til kong Salomo (2 Sam 11).

Denne underlige kvartetten dukker altså opp i en ættetavle som skal vise at Jesus var av Davids ætt, fordi han som Messias måtte være det. Hvorfor så meget «lett kavaleri»?

Matteus ønsker tydeligvis å forsvare uforsvarlige kvinner, hvilket han ikke finner uforsvarlig, all den tid Gud hadde brukt alle fire til edle formål på tross av synd og skam. Men hva har så dette med Jesu fødsel å gjøre dersom det ikke er en polemikk mot rykter i tiden om at Jesus var født utenfor ekteskap og at Maria følgelig har noe vesentlig felles med i hvert fall tre av disse fire? Dersom han skriver en polemisk ættetavle for å forsvare Jesu mor, taler den da ikke heller *for* enn *mot* den jødiske tradisjon den forsøker å bekjempe? Som det franske ordtaket så treffende sier det: *Qui s'excuse, s'accuse* – den som unnskylder seg selv, anklager seg selv. Var det med andre ord kjennskapet til enda en skandale i Jesu liv som fikk teologen til å teologisere begivenheten 80 år senere?

Mange protestantiske forskere og teologer har i lengre tid avfunnet seg med muligheten av en av de løsningene som her er blitt antydet. Katolikker har derimot hatt en tendens til å tro Matteus og Lukas på deres ord eller tro dem fordi kirken byr dem å gjøre det. Kun i nyeste tid har også katolske teologer søkt en ny forståelse av det tradisjonelle ordet «jomfru» i retning av en mer symbolsk og mindre historisk lesemåte. Men foreløpig befinner en slik alternativ forståelse seg i begynnerstadiet på katolsk hold og har fortsatt preg av å være teologiske eksperimenter. Teologene står alltid fritt til å forske og diskutere, uten at det de måtte komme frem til nødvendigvis blir akseptert av kirkens læreembete. I tilfelle jomfrufødselen vil bare tiden vise hvilken tolkning som blir stående. Det gis nemlig også gode argumenter for at ordet bør forstås like bokstavelig som det er ment, som i tilfellet oppstandelsen (det åpenbare fravær av jødiske forbilder, altså kodespråk, samt Jesus-mytens gjennomgående historiske forankring er begge faktorer som taler for heller enn mot jomfrufødselens bokstavelige sannhet).

Det er derfor fåfengt å diskutere det historiske spørsmål, siden våre eneste kilder gir oss dens *mening,* ikke dens eksakte detaljer. Det historiske spørsmål kan vi derfor trygt la ligge, eller, om man så ønsker, la det stå åpent all den tid det ikke gis noen måte å besvare det på hverken i positiv eller negativ forstand.

Våre forfattere mytologiserte Jesu unnfangelse fordi den

var like uvanlig og kom like uventet som dåpen og korset. Dette er den historiske kjernen og årsaken bak myten enten man velger å følge forfatterne i bokstavelig eller billedlig forstand. I begge tilfeller fungerer myten godt.

I begynnelsen

> Ingen har noen gang sett Gud, men den enbårne Sønn, som er Gud, og som er i Faderens favn, han har vist oss hvem han er. (Joh 1,18)

De synoptiske evangelister hadde forkynt evangeliet om at Jesus var Kristus ved å skrive Jesusboken. På denne måten hadde de skapt en ny teologisk og litterær genre. Årsakene til denne nyvinningen har vi berørt i det foregående. Resultatet av Jesusbokens forkynnerform viste seg der å være en «teologisert», rettere sagt «kristifisert» Jesus – Messias. I løpet av denne utviklingen har vi sett historie og mening gå hånd i hånd. Begivenhet og myte har hørt sammen til en grad som har vanskeliggjort eller direkte umuliggjort sikre svar på historiske spørsmål. Teologene har gjennomgående vist oss hva som *egentlig* foregikk i det som fant sted.

Slik vokste historien om Jesus og sammen med den myten som gav denne historien dens mening. Synoptikerne hadde gjort Jesu liv til en åpenbaringens tid, og de skrev alle ut fra overbevisningen om at de levde etter Messias, i de siste tider. Det messianske spørsmålet var til syvende og sist et praktisk anliggende: Det dreide seg om hvorvidt løftene om nye og bedre tider var blitt til virkelighet. Det var de første kristnes erfaring at så var tilfelle, på grunn av den opplevelse av Guds Ånds nye liv som Jesu oppstandelse hadde ført til. Jesus var ikke bare Guds Sønn, han var Guds *eneste* Sønn: Han alene hadde krav på titelen, uansett hva jøder og hedninger ellers måtte hevde.

Evangelistene før Johannes hadde imidlertid ikke tenkt lenger bakover i tid enn til Jesu unnfangelse, noe som fullt ut var forståelig. I løpet av denne prosessen hadde Matteus og Lukas oppklart en del uklarheter hos Markus (som f.eks.

Døperens rolle, den messianske hemmelighet, Jesu lære, osv.). Men ingen av dem synes å ha forestilt seg at Jesus eksisterte i noen form *før* selve unnfangelsen. Troen på en slik *preeksistens* for Jesu vedkommende finner vi ikke hos synoptikerne. Vi finner derimot en klar vekst i forståelsen av Jesus, ved at teologene stadig oppdaget nye sider ved saken. Ikke desto mindre var ikke resultatet av denne tendensen helt problemfri, hverken hos Matteus eller Lukas.

Noen av problemene ved å mytologisere unnfangelsen sier seg selv. Hvorfor var Jesu unnfangelse ukjent gjennom hele hans liv – siden ingen av dem nevner den i løpet av Jesu offentlige karriere – all den tid den var allment kjent i begynnerstadiet (hos vismennene, Herodes, «hele Jerusalem», gjeterne, Maria og Josef, osv.)? Dersom Maria kjente til hemmeligheten: Hvorfor innviet hun aldri disiplene i den? Hvorfor står i det hele tatt Jesu familie utenfor Jesusbevegelsen til etter oppstandelsen? Dersom Døperen kjente til sannheten (sml. Luk 1,41,44): Hvorfor vitnet han ikke om dette i Jesu liv?

Unnfangelsen fungerte altså litt ulogisk, fordi alle disse spørsmålene antyder klart nok at tradisjonene fra og om Jesu liv var formet og overlevert uten dette høydepunktet. Opplysningene om unnfangelsen kom til senere. Teologien etter Matteus og Lukas hadde derfor gode grunner til å søke andre veier dersom det fortsatt skulle ha noen hensikt å skrive Jesus-bøker.

At Jesus-boken fortsatt hadde teologiske muligheter, ser vi hos Johannes, men han vitner også om at den måtte revideres sterkt, i form som i innhold, dersom den skulle tjene kirkens nye behov. Hans løsning på de oppskisserte problemene er forbløffende enkel og samtidig nokså konservativ: Han går tilbake til tradisjonene fra den tidligste kristne forkynnelse ved å ta sitt utgangspunkt i tanken om at Jesus ikke bare var guddommelig, Guds Sønn, men at han alltid hadde vært Sønn hos Faderen.

> I begynnelsen var ordet. Ordet var hos Gud og Ordet var Gud. Han var i begynnelsen hos Gud. Alt er blitt til ved ham; uten ham er ikke noe blitt til av alt som er til. I ham var liv, og livet var menneskenes lys. (Joh 1,1-4)

Å beskrive dette utsagnet som konservativ teologi, betyr ikke mer enn å knytte utsagnet til de tilløp til en lære om Jesu preeksistens som vi fant hos Paulus (i hymnene i Fil 2,6-11 og Kol 1,15-20, samt steder som 1 Kor 1,15-20; se avsnittet om «Oppstandelsen»). Her forelå altså rikelig med muligheter til å videreutvikle en tendens som hadde vært der fra starten av.

Røttene til denne tendensen hos de første kristne behøver man slett ikke søke i en hedensk sammenheng. Selv om «Ordet» (gresk: «logos») kan ha filosofiske overtoner (nærmere bestemt stoiske), foreligger det rikelig med senjødisk tankegods som kan forklare berettigelsen i å bruke begreper som dette. Den skikkelsen som tradisjonen kalte *«visdommen»*, hadde på mange måter hatt en personlig og preeksistent funksjon og formådde derfor å gi myten om Jesus kosmiske dimensjoner, en høyst farbar vei som synoptikerne imidlertid ikke hadde benyttet seg av.

> Jeg var det første Herren skapte,
> hans første verk i fordums tid.
> I opphavet ble jeg formet,
> i begynnelsen, før jorden ble til.
> Jeg ble født før havdypet var der,
> før kildene fyltes med vann.
> Før fjellene ble satt på sin plass,
> før alle haugene ble jeg født,
> før Herren skapte jord og mark
> og den førstemold på jorden.
> Jeg var der da han reiste himmelen
> og spente hvelvingen over dypet,
> da han samlet skyene der oppe
> og lot havdypets kilder strømme sterkt.
> Da han satte en grense for havet,
> så vannet stanset der han bød,
> og han la jordens grunnvoll,
> da var jeg bygningsmann hos ham.
> Jeg var til glede for ham dag etter dag
> og lekte stadig for hans ansikt. (Ordsp 8,22-30)

Dette eksemplet er bare ett av mange, for visdomslitteraturen er en god bakgrunn for sider ved Johannes' Jesusportrett, særlig hva Jesu preeksistens angår. Derfor kan Johannes konsekvent fremstille Jesus som en som kommer til verden fra Gud og så vender tilbake til Gud.

Når Johannes anvender dette tradisjonelle jødiske språket om Jesus, sier det seg selv at han må tillempe det til Jesu historiske virkelighet. Hos Johannes er det Jesu person som er selve Guds visdom. Utallige ganger understreker Jesus at han er utsendt for å gjøre Faderens vilje og ikke sin egen, Faderens verk og ikke sitt eget (f.eks. 3,34; 7,46; 8,26; 30,36).

Som følge av denne logikken lar ikke forfatteren Jesus legge skjul på sin sendelse eller sin identitet.

> «Deres far Abraham jublet over å skulle oppleve min dag. Han fikk oppleve den og frydet seg.» «Du er ennå ikke femti år og har sett Abraham?» sa jødene. Jesus svarte: «Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Før Abraham var, er jeg.» (Joh 8,56-58)

> «Jeg og Faderen er ett.» Da tok jødene igjen opp stener for å stene ham. Jesus sa til dem: «Mange gode gjerninger som er fra Faderen, har jeg vist dere. Hvilken av dem er det dere vil stene meg for?» Jødene svarte: «For noen god gjerning stener vi deg ikke, men for gudsbespottelse: Du som er et menneske, gjør deg til Gud.» (Joh 10,30-32)

> Da sier Filip: «Herre, vis oss Faderen, og det er nok for oss.» Jesus svarer: «Kjenner du meg ikke, Filip, enda jeg har vært hos dere så lenge? Den som har sett meg, har sett Faderen.» (Joh 14, 8-9)

> Jeg har forherliget deg på jorden da jeg fullførte den gjerning de gav meg å gjøre. Og nå ber jeg at du, Far, vil gi meg den herlighet som jeg hadde hos deg før verden ble til. (Joh 17,4-5)

I denne evangelieboken er det ikke myten om Gudsriket Jesus forkynner – Jesus forkynner myten om seg selv, at han er Guds Sønn, Messias, Faderens evige ord.

Johannes tillater seg altså de største teologiske friheter, men i prinsippet gjør han det samme som forgjengerne. Han gjør det bare fra en annen synsvinkel (preeksistensens – ikke dåpens eller unnfangelsens), og han gjør det hele boken igjennom (ikke bare i begynner- eller sluttstadiet). Bak denne fremstillingen ligger den historiske situasjon som var forfatterens – ikke Jesu – og som vi beskrev i kapitel 3: Jødene hadde alt bestemt at den som bekjente at Jesus var Messias, skulle utstøtes av synagogen (9,22). Hele myten om Jesus er hos denne evangelisten lagt i Jesu egen munn.

Når Johannes lar Jesus henrette for blasfemi (sml. «før Abraham var, *er jeg*» – som trolig var å uttale Guds navn,

altså blasfemi i streng forstand – og «den som har sett meg, har sett Faderen») og brudd på sabbatsbudet, og *ikke* av politisk-religiøse årsaker, er det et klart bilde av det som faktisk var situasjonen for de kristustroende mot slutten av det første kristne århundre. Distansen til templet og saddukeerne forklarer hvorfor hovedtrykket nå ligger helt på den messianske bekjennelsen. Han åpner med andre ord saken mot Jesus på ny fordi det er dette saken nå gjelder, for kristne som for jøder.

Hos Johannes er myten om Jesus blitt selve Jesu liv og budskap. Her er Jesus Kristus fra første til siste linje, ja, fra tidenes morgen og enda før. Hele Jesu liv er myten, og boken er skrevet fra tro til tro. Derfor er distansen til historiens Jesus åpenbar. Fordi Jesus hos Johannes hele tiden er en åpenbaring av Guds herlighet, synes den historiske virkelighet som var utgangspunktet for myten om Jesus, fjern. Følgelig er vår fjerde evangelist blitt kritisert kraftig av ettertiden. Kirken nølte med å bruke denne Jesus-boken en tid, fordi den jo ikke er en *Jesus*-bok, men en *Kristus*-bok.

Det springende punkt i denne kritikken er naturligvis Jesu lidelse og død, det mest historisk virkelige og bokstavelig sanne om mannen fra Nasaret.

> Dette sitt første tegn gjorde Jesus i Kana i Galilea. Han åpenbarte sin herlighet, og hans disipler trodde på ham. (Joh 2,11)

> Far, timen er kommet. Gi din Sønn del i herligheten, så Sønnen kan forherlige deg. (Joh 17,1)

Ordet «herlighet» er igjen et ord som tradisjonen brukte om Gud og som uttrykte hans nærvær blant menneskene. Johannes understreker dette ved å si at Jesus er Guds *nye* tempel, det sted hvor hans herlighet bor (2,13,22).

På denne måten har Johannes satt likhetstegn mellom lidelsen og oppstandelsen. Begge er blitt aspekter ved det begrep han kaller «opphøyelsen». Men derved har ikke nødvendigvis korset fått den vekt vi har iakttatt hos de andre teologene. Johannes vitner derved også om korsets anstøtelighet, men på sin egen måte, ved å «herliggjøre» det. Det er både Faderen og jødene som på samme tid løfter Jesus opp i det øyeblikk da han korsfestes.

Når dere får løftet Menneskesønnen opp, da skal dere forstå at «jeg er Han», og at jeg ikke gjør noe av meg selv, men taler slik Faderen har lært meg. (Joh 8,28)

Når Johannes skriver slik, henger det igjen sammen med hans kirkesituasjon og problematikken omkring en korsfestet Messias. Johannes valgte en løsning hvor *hele* Jesu liv representerer *hele* myten. Lidelsen og herliggjørelsen var der egentlig hele tiden, og Jesus valgte selv øyeblikket da han ville fullbyrde verket («Far, timen er kommet.»). For Johannes fortoner striden om Jesu identitet seg som en strid mellom sannhet og løgn, mørke og lys, kirke og synagoge. Derfor er det ikke jødene, verden eller mørket som dømmer Jesus – det er Jesus som dømmer dem. Derfor er dommens dag alltid *nå*.

Ingen annen er steget opp til himmelen enn han som er steget ned fra himmelen; det er Menneskesønnen. Og likesom Moses løftet opp slangen i ørkenen, slik skal også Menneskesønnen løftes opp. (Joh 3,13)

Han som kommer ovenfra, står over alle. Den som kommer fra jorden, er av jorden og taler jordisk. Han som kommer fra himmelen, står over alle. Han vitner om det han har sett og hørt, men ingen tar imot hans vitnesbyrd. (Joh 3,31-32)

Striden om Jesus er altså denne evangeliebokens tema. Striden står defor om bekjennelsen av Jesus som Kristus, av myten om Jesus. Av denne grunn gir Johannes myten den største status den overhode kan få. Han utvider den både horisontalt og vertikalt, i lengde som i dybde. Han gir hele Jesu liv mytens fulle tyngde og vekt. Han gjør det ved å legge myten i Jesu munn – i dens mest utviklete form.

Slik ble Jesu sak sterkere enn saken mot Jesus. Slik er myten om Jesus sann, fordi den i bunn og grunn er meningen med Jesu myte om Gudsriket, en myte Gud bekreftet i oppstandelsen.

Når Johannes var den første av våre forfattere som ble tildelt teolog-titelen i oldkirken, var det nettopp fordi han evnet å se dette under ett og uttrykke det så gjennomført.

KONKLUSJONER – Jesus eller Kristus?

Dengang Jesus levde på jorden, ba og bønnfalt han med høye rop og tårer ham som kunne berge ham fra døden, og han ble bønnhørt fordi han var gudfryktig. Enda han var Sønn, lærte han lydighet av det han led. Hebr 5,7

Etter den undersøkelsen vi har gjort av det nytestamentlige trosvitnesbyrd, skulle det si seg selv at historiens Jesus er en nykommer i den kristne tradisjon. For i uminnelige tider har man satt likhetstegn mellom myten og Jesu historiske person. Behovet for å gå bak tekstenes symbolbruk er av relativt ny dato og skriver seg fra en historisk og kritisk bevissthet som kun kan føres noen få hundre år tilbake i tiden. De kristne kirkesamfunn har nølt med å ta denne utfordringen opp som et teologisk hovedanliggende, og resultatet er at bildet «spriker» i dagens kirkeliv. Man lever med Skriften på høyst forskjellig vis: Noen klamrer seg til bokstaven mens andre søker etter meningen bak. Altfor lenge har en bokstavtro bibelforståelse fått dominere blant bibellesere, med det resultat at ord som *saga, legende, tegn, symbol* og *myte* er blitt behandlet med den største reservasjon.

Foreliggende arbeide har vært et forsøk på å gjøre det helt motsatte: Å ta disse ordene alvorlig – på en måte som gjør langt mer enn bare å akseptere dem. Vi har gjort dem til selve nøkkelen i en moderne bibelforståelse. Samtidig har vi tatt det gamle liberale ondet ved roten ved å bruke mot dem selv de ord som har vært oppfattet som farlige våpen mot Skriftens troverdighet. Derfor er nettopp ordet *myte* blitt vårt gjennomgangstema. Vi har brukt ordet på en måte som heller skaper kontakt med historiens Jesus enn distanse og brudd. Sannheten i bokstavelig forstand har vi søkt i mytens *mening,* ikke så meget i dens bokstav som i hensikten med ordene.

Et godt eksempel på dette er tittelen *Guds Sønn,* som vi har viet atskillig oppmerksomhet. Som tegnspråk betraktet har uttrykket både positive og negative sider, lik alle myter. På den ene siden sier tittelen at det hersker et fundamentalt og intimt forhold mellom Jesus og hans «abba», et forhold som

mellom far og sønn. På den annen side er det en intellektuell avsporing å tro at Jahve, Israels Gud, kan ha en sønn i bokstavelig forstand. Bildet uttrykker altså sannheten om Jesus, men på en billedlig måte.

Til tross for den kontakt med historiens Jesus som myten på denne måten kan gi oss, er det fortsatt berettiget å kalle historiens Jesus en nykommer i den kristne kirke. Jesus var ingen kristen, men en jøde. Han var en utypisk jøde, som viste oss senjødedommens indre spenninger og behovet for en avklaring av hva man forstod med *Gud* og *Guds rike*. Jesus forårsaket imidlertid en større krise enn den som allerede forelå, fordi han etablerte en ny kontakt med Israels Gud; på en måte som forflyttet hans nærvær i tid og rom. Myten om Gudsriket illustrerte en ny type fellesskap som var basert på en langt mer direkte kontakt med Faderen, og som følgelig ble en politisk såvel som en religiøs trusel i Palestina.

Bak myten ser vi konturene av en galileer som aldri kan bli helt «stueren». Myten om Jesus var heller ikke et forsøk på å «temme» ham, men å forstå ham. Derfor la de vekt på nettopp det anstøtelige ved hans liv: hans ukjente og ubetydelige bakgrunn; hans tvilsomme fødsel (dersom man ser helt naturlig på det); hans omvendelse og dåp; hans henrettelse som en trusel mot kirkelige og sivile myndigheter. Myten er med andre ord blitt til *på grunn av* slike faktorer, ikke *på tross av* dem. Det befriende og forløsende ved Jesus er nettopp at han er så utfordrende, at hans liv er så skandaløst.

Vår metode har derfor ikke vært å si at historiens Jesus er Jesus *uten* myten – den metoden er velprøvd, men gir lite resultat. Vår metode har heller vært å hevde at myten om Jesus viser oss hvem den historiske Jesus *egentlig* var, dvs. at myten gir oss historien *sammen med* dens mening, uttrykt i tegn og symboler. Forholdet mellom de historiske data og symbolene er gjennomgående blitt fremstilt som *positivt:* Teologene tolket kjente episoder i Jesu liv ved å ikle dem kodespråket.

Hvor langt man kan gå i å sette likhetstegn mellom historien (Jesus) og dens mening (myten), har vi søkt å illustrere ved hele tiden å tale om Jesu tro, hans bønn, osv., altså myten om Gudsriket. Man kan nemlig ikke gjøre Jesus

for menneskelig. Hele poenget med sitatene fra Hebreerbrevet er ikke at Jesus er *mindre* menneskelig enn oss fordi han er Guds Sønn, men at han er *mer,* nettopp fordi han var uten synd, dvs. levde i en fri og total lydighet mot Faderens vilje.

Før vi derfor gjentar og presiserer ytterligere hva vi har forstått med ordet *myte*, gir vi et sammendrag av selve logikken i vår argumentering.

- Jesu livs egenart henter sin impuls fra «abba»-opplevelsen, som er en opplevelse av Gud som Far og seg selv som Sønn; med andre ord: At livet er tro, nåde og gave i radikal forstand; fordi han selv var fattig og kanskje utstøtt, hadde han bare Gud å støtte seg til – derfor hans «ja» til Gud.

- det er denne tro han uttrykker billedlig i myten om Gudsriket, som er en total tolkning av tilværelsen, i ord som i gjerning, politisk som religiøst, individuelt som kollektivt, kosmisk som nasjonalt: Myten beskriver Guds absolutte herredømme, på en måte som setter menneskene fri, som oppretter en ny type fellesskap dem imellom; det som tradisjonelt tilhørte endetidens velsignelser, er blitt virkelighet; det er himmelen som kommer til oss, ikke omvendt.

- det er dette liv og denne tro – Jesu «ja» til sin «abba» – som Gud har gitt sitt «ja» ved å reise Jesus opp fra de døde; dette «ja» til Jesus må nødvendigvis innebære et «nei» til de menneskelige holdninger som dømte ham – Guds dårskap har derfor gjort denne verdens kloke til skamme.

- det «ja» til Jesus som Gud gav ham i oppstandelsen, gav han også til andre: de som så Jesus etter oppstandelsen; deres «Jesus»-opplevelse ble en livgivende impuls av samme art som «abba»-opplevelsen hadde vært det for Jesus; ordet «oppstandelse fra de døde» ble derfor det viktigste symbol for de kristentroende; sammen med begrepet «Ånden» utgjorde «oppstandelsen» det livgivende tegn som forårsaket kristendommen.

- opplevelsen av disse livgivende symbolene betød i praksis en videreføring av Jesu måte å leve på; i teori betød det at myten om Gudsriket ble til myten om Jesus; det er ikke lenger vi som skal komme til himmelen, men himmelen som er kommet til oss.

Slik er logikken vi har benyttet oss av i den foregående fremstillingen. I all enkelhet sier den at vi står overfor to versjoner av den samme myten, fordi vi har to versjoner av den samme opplevelsen: Meningen med Jesu liv er Gudsriket – gjennom oppstandelsen og de kristnes opplevelse av denne som en livgivende kraft er meningen med deres liv blitt Jesus selv. Slik er Guds Ånd på ny virksom i verden, som ved skapelsens morgen. Det er på dette grunnlag at vi har kunnet bevege oss fra Jesu «abba-opplevelse» til de kristnes «Jesus-opplevelse», fra Jesu myte til kirkens myte, fra Jesus til Kristus.

Tilbake til selve myten. Den tolker Jesus guddommelig. Den ser ham som mellommann mellom Gud og mennesker fordi han meddeler Guds Ånd. Den ser Jesus i et guddommelig lys fordi den hevder at Gud er i dette livsløpet. Den hevder at Jesus er mer enn en helt eller halvgud. Den viser oss ikke et menneske med en gud «inne i seg», heller ikke et legeme med en guddommelig sjel eller en menneskelig sjel med en guddommelig ånd. Myten viser oss ikke Jesus som et tilsynelatende menneske, men som helt Gud og helt menneske, til en grad som endrer vårt gudsforhold og vårt gudsbilde.

Slik fungerer myten.

Når myten fungerer slik, er det fordi den er bygget opp av usedvanlig sterke symboler. Meningen med Jesu myte om Gudsriket er fremstilt i myten om Jesus, fordi han selv er meningen med dem begge. Myten består derfor av symboler, og symbolene fungerer som tegn på meningen med den historien det her dreier seg om, Jesu liv og gjerning får gjennom myten betydning som går langt ut over historiens begrensninger. Dersom Jesu liv skulle fungere som et livgivende symbol for de kristne, måtte følgelig Jesus fremstilles symbolsk. Og det er nettopp slik myten om Jesus som Guds Sønn har fungert. Den har gitt en absolutt og universell status til hans livshistorie.

Ordet myte har på denne måten alle muligheter til å kunne fungere som et positivt bindeledd med galileerens historiske virkelighet, en kontakt med historiens Jesus. Det som ofte har vært betraktet som det minst respektable ord innen teologien, kan derfor lett bli selve nøkkelen til sakens kjerne.

Det nytestamentlige språk har vi kalt et tegnspråk, et symbolspråk, et teologisk kodespråk – derfor berettigelsen i å tale om en myte. Vi har sett den utvikle seg i løpet av det første kristne århundre ved at den kom til å omfatte stadig flere sider ved Jesu liv. Men i prinsippet var den der helt fra starten av, da disiplene møtte den oppstandne og tolket det som et møte med Guds livgivende Ånd, som en «oppstandelse fra de døde». Alle *titlene* Det nye testamente bruker om Jesus, knytter ham direkte til Gud (Messias, Guds Sønn, Ordet, Herren, profeten, tjeneren). Alle *funksjonene* de samme ordene tillegger ham, er veivisere i samme retning (forløsning, frigivelse, frelse, helliggjørelse, osv.) Alle *eksistensielle begreper* som før ble brukt om troen på Gud (tro, håp, nåde, gave, liv, ånd) brukes nå om troen på Jesus. Slik ble Jesus mellommann.

Det er viktig å merke seg at dette språket ikke dreier seg om private åpenbaringer – en slags indre eller esoterisk lære – men en historisk og offentlig begivenhet. Jesus-bevegelsen ble til Jesus-tradisjonen, og den har alltid hatt til formål å forene alle mennesker. Den har altså en fast historisk identitet, basert på en felles sannhet. Fra først av hørte vi derfor de kristne insistere på nødvendigheten av én tro, én hjord, én Gud.

Myten om Jesus er på samme tid lik alle andre myter og ulik dem, er det blitt hevdet.

Likheten består i at den uttrykker Jesu religiøse relevans i nåtiden – derfor er det direkte forfeilet å lese evangeliene som biografier eller historiebøker. En myte er historien om noe som *er* sant, ikke bare om noe som *var* det. Det er denne interessen symbolene ivaretar. Jesu ord og Jesu gjerninger er gjennom symbolene blitt Guds tale til menneskene.

Ulikheten består i at myten om Jesus har en solidere historisk forankring enn myter flest, og kan følgelig ikke tolkes som en rent indre eller psykisk faktor. Myten om Jesus er i sitt historiske utgangspunkt avgrenset i tid og rom.

Sammenlignet med myter om andre religionsstiftere – som f.eks. Buddha, Zoroaster og Muhammed – er den like historisk spesifikk, fordi det dreier seg om personer og ikke om arketyper eller idéer, men vesensforskjellig i sine krav siden myten hevder at Jesus har full guddommelig status; de andre må nøye seg med titler og funksjoner som *mystiker* (Zoroaster), *profet* (Muhammed) og *opplyst* (Buddha).

Den myten som det nytestamentlige kodespråket tegner, reiser naturligvis spørsmålet om historisiteten bak ordene. Her kommer vi i kontakt med mytens *negative* betydning – som også har positiv verdi: billedlig tale i avsannende forstand. Vi har i det foregående definert og brukt ordet *myte* som «en historie om en sannhet, hvor historien ikke nødvendigvis er sann i historisk og bokstavelig forstand». Vi har i tråd med dette påvist styrken i en billedlig forståelse av myten og faren ved en bokstavelig lesemåte, hvor meningen går tapt fordi ordene ikke lenger fungerer som tegn. Vi har imidlertid boken igjennom inntatt en optimistisk holdning til den historiske kjerne bak myten, altså Jesu liv.

For å forstå evangelistenes egenart og den direkte årsak til at deres bøker ble kanonisert, behøver man bare konsultere den senere evangelieproduksjonen i oldkirken. Her viser det seg nemlig at den balansen mellom det historiske og det symbolske som vi har iakttatt i myten om Jesus, blir rokket – med det resultat at myten ikke lenger fungerer som den skal i en kristen sammenheng. De *apokryfe* evangeliene overdriver i en bokstavelig og historisk retning: De skildrer sogar Jesu oppstandelse. Dette er å avmytologisere på en feilaktig måte, å redusere symbol til ren historie. De *gnostiske* evangeliene går like langt, men i motsatt retning og gjør myten til et uhistorisk og rent indre, psykologisk og mystisk, anliggende. Når kirken godtok våre evangelier, men ikke disse andre, visste den altså hva den gjorde. De kanoniske evangeliene er nemlig *både* symbolske og historiske – her gjelder ikke «enten-eller», men «både-og».

Mytens positive aspekt er at den forteller historien om en sannhet; mytens negative aspekt er at den kan være historisk usann. Fordi myten om Jesus er en utypisk myte, fordi den er så rotfestet i tid og rom, har vi konsentrert oppmerksomheten mot de positive aspektene, ikke minst i forsøket på å gjenerobre ordet fra en bruk som er rent

destruktiv. I kapitlet *«Myten om Jesus»* har vi søkt å finne en positiv verdi i dette ordvalget, i kristologiens *protologi* (teologiseringen av oppstandelsen – dåpen – unnfangelsen – preeksistensen). I kapitlet *«Myten om gjenkomsten»* så vi at den samme bevegelsen bakover i Jesu liv førte til motsatt resultat: avsanning av myten om gjenkomsten; det samme gjelder de apokalyptiske aspekter ved Jesu myte om Gudsriket. Vi har med andre ord sett begge sider ved mytebegrepet fungere i en nytestamentlig sammenheng, for begge aspekter er sider av samme sak. Myten om gjenkomsten måtte med tiden vike plassen for myten om Jesus. Myten om Jesus avmytologiserte derfor myten om gjenkomsten. Begge var de inspirert av Jesu myte om Gudsriket.

Overgangen fra Jesu myte om Gudsriket til kirkens myte om Jesus er selve krumtappen i det hele, og vi har antydet at det er oppstandelsesopplevelsene som er bindeleddet mellom de to. Jesus oppstår nemlig ikke bare i myten, men også i virkeligheten, *derfor* er myten berettiget, fordi den i prinsippet fungerer *på grunn av* og ikke *på tross av* historiske omstendigheter. Med andre ord er den kristne tro ikke en slags «troen alene», en tro uten myte. Den er en tro fullt og helt, slik myten om Gudsriket hadde vært det for Jesus.

Myten om Jesus tolket Jesu anstøtelige liv som en åpenbaring av Gud, ikke på tross av de mange anstøtsstenene, men på grunn av dem. Myten viser oss et enkeltindivid som fremkaller de dypeste og mest livgivende symboler: liv, Ånd, oppstandelse. Kontakten med Jesus – gjennom myten – er derfor kontakt med Gud selv. Dette er meningen med mytens form og funksjon. Hvorvidt myten fungerer som meningsfull eller ikke, sann eller falsk, står og faller følgelig med den trosopplevelse som er forutsetningen og som har skapt myten. For ikke-troende vil derfor myten si det samme som mytologi, en usann historie, uriktig i sine påstander, et rent fantasiprodukt. For troende vil derimot myten om Jesus være historien om hans identitet, historien om meningen med mennesket Jesus fra Nasaret. Selv om denne historien i sine mange detaljer aldri har vært sann i bokstavelig forstand – derav ordet myte – er den fortsatt historien om historiens største

sannhet.

Spørsmålet «Jesus eller Kristus?» avslører derfor en feilaktig problemstilling: Vi kan ikke ha den ene uten den andre – nettopp fordi myten er berettiget i Jesu tilfelle.

Litteratur

Bøkenes tall er legio. Her skal kun de nevnes som har vært viktigst for utformingen av boken.

X. Léon-Dufor: *The Gospel and the Jesus of History.* (Eng. overs. 1968)

P. D. Rosa: *Jesus who became Christ* (1974)

R. E. Brown: *Jesus, God and Man* (1968)

R. E. Brown: *The Birth of the Messiah* (1977)

E. Schillebeeckx: *Jesus* (Eng. overs. 1979)

E. Schillebeeckx: *Christ* (Eng. overs. 1981)

J. P. Mackey: *Jesus, the Man and the Myth* (1979)

Jesu liv var i samtidens øyne en skandale fra vugge til grav. Han ble dømt og henrettet som en forbryter sammen med to opprørere, han ble ifølge gode vitner døpt og omvendt til troen på Gudsriket av Johannes Døperen sammen med en stor skare syndere og tvilsomme individer, han var ifølge ryktene født utenfor ekteskap og hadde aldri kjent sin far.

Myten om Jesus er beretningen om hvordan Jesus ble Kristus i de første kristnes øyne, hvordan hans jordiske liv ble til en teologisk myte, hvorfor det skjedde og hvem som skapte myten. Teologene som skrev Det nye testamente har gitt Jesu liv en sensasjonell tolkning. De har sett en mening i alt det skandaløse, og de har gitt denne meningen en uttrykksform som er blitt klassisk og lever videre innen den kristne kirke.

Aage Hauken er dominikanerpater i Oslo. Han har tidligere utgitt **Teologene som skapte Det gamle testamente.** Hans behandling av de nytestamentlige forfatterne, i første rekke Paulus og evangelistene, er en direkte fortsettelse av denne. Boken forutsetter ingen spesielle kunnskaper, bare en interesse for Det nye testamentes tilblivelse og opprinnelige mening.

Land og Kirke
Gyldendal Norsk Forlag ISBN 82-05-14805-8