

AVH504 – spesialavhandling (30 studiepoeng)

Det teologiske Menighetsfakultet

Høst 2010

# **Jesus - filosof eller profet?**

- en vurdering av John Dominic Crossans og Per Bildes Jesusbilder

Helge Kollerøs Nylenna

Studieprogram: cand.theol.

Veileder: Prof. dr. theol. Hans Kvalbein

**Innholdsfortegnelse**

Innledning.....	s.3
<b>Del 1 Jakten på den historiske Jesus.....</b>	<b>s.5</b>
Jakten på den historiske Jesus.....	s.5
Den nye jakten på den historiske Jesus.....	s.6
Den tredje jakten på den historiske Jesus.....	s.6
<b>Del 2 Presentasjon og drøfting av bøkene til Crossan og Bilde.....</b>	<b>s.9</b>
John Dominic Crossan: The Historical Jesus.....	s.9
Kort presentasjon av boken som helhet.....	s.10
Kildebruk.....	s.11
Galilea på Jesu tid.....	s.14
Johannes og andre profeter.....	s.15
Jesu egen forkynnelse.....	s.17
Per Bilde: Den historiske Jesus.....	s.19
Kort presentasjon av boken som helhet.....	s.20
Kildebruk.....	s.20
Galilea på Jesu tid.....	s.22
Johannes og andre profeter.....	s.24
Jesu egen forkynnelse.....	s.26
<b>Del 3 Jesus – profet eller filosof?.....</b>	<b>s.28</b>
Innledende ord om drøftingen.....	s.28
Kildebruk.....	s.28
Galilea på Jesu tid.....	s.33
Johannes og andre profeter.....	s.35
Jesu egen forkynnelse.....	s.38
Konklusjon.....	s.43
Litteraturliste.....	s.45

## Innledning

Hvem var Jesus? Er den Jesus vi hører om på søndagsskolen, i konfirmasjonstiden og på gudstjenestene den samme Jesus som levde i Galilea for 2000 år siden? Er det en distinksjon mellom dem? Og så fall, hvor stort er dette skillet?

Det er i dag stor uenighet om hvem Jesus egentlig var, og det kan virke som om hver forsker som presenterer "sin" historiske Jesus, presenterer en ny versjon av ham<sup>1</sup>. Uenigheten strekker seg fra store spørsmål, som for eksempel om man virkelig kan vite noe som helst om den Jesus som levde, til relativt små spørsmål, som for eksempel Jesu forhold til kvinner.

I denne oppgaven ønsker jeg å se på de litt større linjene i forskningen om den historiske Jesus. Jeg vil derfor ta for meg to helhetlige bilder, det ene tegnet i 1991 av John Dominic Crossan i *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, det andre av Per Bilde i *Den historiske Jesus* i 2008. For å ha en innfallsvinkel til disse bildene som presenteres, har jeg snevret inn undersøkelsen min til ett bestemt mål: Å se hvordan de plasserer Jesus i spenningen mellom jødisk og hellenistisk kultur.

Palestina var på Jesu tid del av den romersk provinsen Syria, men med utstrakt indre selvstyre. Landet hadde da vært underlagt andre stormakter mer eller mindre hele tiden etter at Babylon inntok Jerusalem i 587 f.Kr, med unntak av den hasmoneiske perioden 142-63 f.Kr. Det jødiske folket var derfor ikke ukjent med å være underlagt andre, men det betyr ikke nødvendigvis at de forholdt seg passive til den herskende makt av den grunn. Opprøret fra 167 til 142 f.Kr. som resulterte i det hasmoneiske riket, var et opprør mot den selevkidiske kongen Antiokus IV Epifanes (215-163 f.Kr.) som hadde prøvd å tvangshellenisere Palestina<sup>2</sup>. Blant annet sies at han tvang jødene til å ofre til de greske gudene.

Etter at romerne hadde tatt makten, var det flere opprør i Israel, også i Galilea. Blant annet tror man at byen Sepforis ble ødelagt som en konsekvens av sitt opprør etter kong Herodes den store sin død. Det store opprøret kom allikevel først i år 66 og varte fram til år 70. Konsekvensene av dette opprøret var store: Tempelet ble ødelagt.

Det er altså en spenning mellom den jødiske kulturen på den ene siden, og den gresk-romerske på den andre. Spørsmålet er i hvor stor grad dette er politikk eller religion, eller begge deler. Betyr det at man ikke aksepterte andre guder at man nødvendigvis også forkastet alt gresk tankegods?

---

<sup>1</sup> Crossan 1991:xxviii og Witherington 1997:77

<sup>2</sup> Bilde 2008:45

Utgravinger av galileiske byer som Tiberias og Sepforis viser at de var preget av gresk-romersk arkitektur. Kong Herodes, som selv hadde nære forbindelser med det romerske imperiet, var, slik som var vanlig for en regent på den tiden, en stor byggherre. Ikke bare bygget han på tempelet, men også andre byggverk, tydelig inspirert av det gresk-romerske, ble bygget. Men betyr det å ta til seg noen sider av en kultur nødvendigvis å ta til seg hele kulturen?

Sannsynligvis vil John Dominic Crossan og Per Bilde ha forskjellige svar på disse spørsmålene. I denne oppgaven vil jeg se på begge syn og, med hjelp fra andre forskere, prøve å vurdere disse bildene opp mot hverandre. Var Jesus en kynisk filosof, slik Crossan skildrer han, eller var han en jødisk eskatologisk profet, slik Bilde skildrer han?

Oppgaven er bygd opp slik at jeg i første del gir en kort innføring i de tre epokene med forskning på den historiske Jesus. Her vil jeg se om jeg finner diskusjoner som kan være relevante for denne oppgaven.

I den andre delen vil jeg presentere Jesusbildene til John Dominic Crossan og Per Bilde. Dette vil jeg gjøre ved å ta for meg deres bøker om den historiske Jesus. Crossan har gitt ut flere slike bøker, men jeg velger å holde meg til den største av disse: *The Historical Jesus, the Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. Jeg vil ta for meg bestemte temaer fra bøkene: kildebruk, Galilea på Jesus tid, Jesus i forhold til Johannes døperen og andre profeter, og Jesu egen forkynnelse. Jeg vil her også se kort på hva andre forskere har kommentert om arbeidet til Bilde og Crossan. Mitt eget syn vil ikke komme til uttrykk i denne delen, og jeg prøver så godt jeg kan å gjengi forfatterne på en objektiv måte.

I den siste delen av oppgaven vil jeg sette de to bildene som tegnes opp mot hverandre, og på bakgrunn av dette prøve å konkludere.

Jeg forutsetter i denne oppgaven at det lar seg gjøre, gjennom vitenskapelig arbeid med tekster og arkeologi, å kunne si noe om den historiske Jesus og den kulturen og det miljøet han levde i. Det er ikke et mål for meg å presentere et eget bilde av den historiske Jesus i denne oppgaven.

## Del 1 – Jakten på den historiske Jesus

### *Jakten på den historiske Jesus*

I 1906 ga teologen Albert Schweitzer (1875-1965) ut boken *Jakten på den historiske Jesus*. Der tok han for seg den forskningen som hadde blitt gjort omkring den historiske Jesus, fra H.S. Reimarus (1694-1768) til William Wrede (1859-1906) og kritiserte sterkt det arbeidet som hadde blitt gjort. Han mente at de skapte et galt bilde av Jesus, et bilde som hadde mer utgangspunkt i deres egen virkelighet enn i Jesus og hans samtid. Schweitzer beskrev en konsekvent eskatologisk Jesus, en Jesus som var jøde, levde i det jødiske samfunnet og som forventet at endetiden var nært forestående. I dette arbeidet gir han, i tillegg til et sterkt bidrag til selve forskningen, en grunnleggende innsikt i historien om forskningen omkring den historiske Jesus.

Reimarus var den første som arbeidet historisk-kritisk med personen Jesus, og vi kan si at det er med ham arbeidet med den historiske Jesus begynner. Dette er av interesse fordi Bilde tydelig gir uttrykk for at han står på skuldrene til Reimarus og Schweitzer<sup>3</sup>. Reimarus setter et tydelig skille mellom personen Jesus og troens Jesus og forstår det slik at man kun kan forstå Jesus på bakgrunn av den jødiske konteksten han levde i<sup>4</sup>.

Fra Reimarus og fram til Schweitzer hadde Jesus-forskningen vært til dels preget av den liberale teologi. Med uttrykket liberal teologi mener jeg den retningen innfor teologien som kom på midten av 1800-tallet i Tyskland og som kom til å prege den teologiske debatt i lang tid. Retningen kan sies å "*ville bringe den tradisjonelle kristendommen i overensstemmelse med det samtidige menneskets verdensanskuelse*"<sup>5</sup>. I sin kritikk skriver Schweitzer at de (en gruppe liberale forskere, som inneholdt for eksempel C.H. Weisse (1801-1866), mannen bak tokildehypotesen: at Markusevangeliet og Q-kilden ligger til grunn for Matteus og Lukas) er alle enige i at Jesus ikke var eskatologisk rettet. Han "skapte et indre kongedømme av anger"<sup>6</sup>. Et eksempel er den tyske forskeren D. Schenkel (1813-1885) som mente at når Simon Peter, i Matt 16,16, sier at Jesus er Messias og Jesus svarer at "*det har ikke kjøtt og blod åpenbart deg*", skyldes det at Simon Peter har overkommet de falske ideene om hva Messias skal være, og anerkjenner Jesus som en "*etisk og åndelig frelser av Israel*"<sup>7</sup>.

Denne liberale forskningen var preget av en optimisme omkring resultatene av en slik forskning, at det var mulig å kunne gi et objektivt, sannferdig og helhetlig bilde av den historiske

---

<sup>3</sup> Bilde 2008:285-286

<sup>4</sup> Theissen 1998:3

<sup>5</sup> Hägglund 2003:356

<sup>6</sup> Schweitzer 2005:205

<sup>7</sup> Ibid s.205

Jesus. Verdt å merke seg er denne tidens a priori oppfatning av en utvikling hos Jesus<sup>8</sup> som nok ikke er veldig ulik Crossans oppfatning av en utvikling hos Jesus.

Vi kan trekke klare linjer fra denne tidens strømninger i forskningen fram til Crossan og Bilde. Grovt sett kan vi si at Bilde er en forlenging av Reimarus og Schweitzer, mens Crossan er en moderne fortsettelse av den liberale forskningen på 1800-tallet.

### ***Den nye jakten på den historiske Jesus***

Med Schweitzers bok, og de to store teologene i den første halvdel av det 20. århundret, Rudolf Bultmann (1884-1976) og Paul Tillich (1886-1965), som mente at den historiske Jesus ikke var av interesse for troens Jesus, stoppet forskningen på den historiske Jesus opp i flere tiår. Men i 1953 holdt Ernst Käsemann (1906-1998), en av Bultmanns gamle studenter, et foredrag om problematikken med den historiske Jesus. Der hevdet han at selv om evangeliene er tolket av troende, betyr ikke dette at de ikke kan ha bevart noe autentisk historisk materiale<sup>9</sup>. Den nye jakten handlet derfor om å finne et historisk grunnlag for kerygmaet, forkynnelsen om Jesus, Guds sønn. Vi kaller gjerne denne perioden i Jesus-forskningen for den andre, eller den nye, jakten på den historiske Jesus. Blant bidragene fra denne perioden var Günther Bornkamms bok *Jesus fra Nasaret*, som har blitt stående som et av de viktigste verkene fra denne perioden. Bornkamm vektlegger at Jesus, selv om han ikke distanserte seg fra de fundamentale delene av jødedommen, må forstås på bakgrunn av det unike som skiller han fra samtidens jødedom og tidlig kristendom.<sup>10</sup> Dette kalles for ulikhetskriteriet.

I denne perioden ble Jesu jødiske opprinnelse mindre viktig i forskningen. Ettersom disse forskerne begynte i kerygmaet, for å se om det lå noe historisk bak denne forkynnelsen, startet forskningen med utgangspunkt i urkristendommen, ikke i det jødiske Palestina i det første århundret. Likeledes gjorde ulikhetskriteriet at Jesu jødiske identitet ble lite vektlagt<sup>11</sup>.

### ***Den tredje jakten på den historiske Jesus***

Fram til 1970-tallet hadde de tyske forskningsmiljøene i stor grad preget arbeidet med den historiske Jesus. Men etter hvert kom det et skifte, og en tredje jakt på den historiske Jesus oppsto i den engelskspråklige verden<sup>12</sup>.

I boken *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth.*, første gang utgitt i 1995, gir teologen Ben Witherington III en grundig innføring i den moderne forskningen omkring

---

<sup>8</sup> Theissen 1998:5

<sup>9</sup> Witherington 1997:11

<sup>10</sup> Labahn 2008:77

<sup>11</sup> Theissen 1998:8

<sup>12</sup> Ibid s.10

den historiske Jesus. Han presenterer der de forskjellige synene på Jesus som har gjort seg gjeldende, deriblant Jesus som eskatologisk profet og Jesus som kynisk filosof.

Witherington siterer et lengre avsnitt fra David Kaylors bok *Jesus the Prophet* for å gi et bilde av synet på Jesus som eskatologisk profet: ”Jesus var ikke en revolusjonær, men godtok heller ikke samfunnet slik det var. Han var ikke en moderne kvinnesaksforkjemper, men sto heller ikke inne for et patriarkalsk syn. Alt i alt kan man ikke bruke moderne termer og båser for å beskrive Jesus. Han var en mann av sin tid og det er dermed umulig å gjøre han til en mann av vår tid.” Vi ser her en klar tankelinje fra Albert Schweitzer.

Som representant for retningen som mener Jesus var en eskatologisk profet tar Witherington for seg E.P. Sanders (f.1937) og redegjør for hans arbeid. Sanders har tiltro til de kanoniske evangeliene som troverdige kilder til historisk informasjon, hvis det ikke er spesiell grunn til å tro annet i enkelte tekster<sup>13</sup>. Han har en del kjensgjerninger om Jesus som han anser for sanne, blant annet at Jesus ble døpt av Johannes, som utgangspunkt for sitt arbeid om den historiske Jesus. Videre forstår han en profet ikke kun som en person som forkynner, men som også handler. Han trekker paralleller til Elisja som også var en profet av handling, ikke kun ord. Spesielt er det tempelrenselsen (Mark 11,15-18) som blir forstått som en profetisk handling.

Sanders forstår Jesu forkynnelse om Guds rike som både presentisk, at det allerede har kommet, og som futurisk, at det snart skal komme, med en klar vekt på det siste. Witherington siterer fra Sanders' bok *Jesus and Judaism*: ”Jesus så etter den nært forestående inngripen av Gud i historien, elimineringen av det onde og de som gjør det onde, byggingen av et nytt og strålende tempel og gjenforening av Gud og Israel og hans disipler som foregangsfigurer i dette.”<sup>14</sup>.

Et kapittel i boka til Witherington tar for seg Jesus som kynisk filosof, men for å få et bedre grunnlag for en forståelse av dette, gjør jeg først rede for kapittelet som tar for seg The Jesus Seminar. The Jesus Seminar er en samling av forskjellige forskere som alle følger den historisk-kritiske metoden i sin forskning på den historiske Jesus, men som også vektlegger bruken av sosialvitenskapelig metode og datateknologi<sup>15</sup>. Denne gruppen er svært omstridt på grunn av sine metoder og resultater i Jesusforskningen. Blant annet sammensetningen av medlemmene og hvordan de avholder avstemminger om et bibelord er et autentisk Jesusord, er gjenstand for kritikk hos Witherington. Det er allikevel kildebruk og ekthetskriterier som er viktigst å vie oppmerksomhet.

---

<sup>13</sup> Witherington 1997:119

<sup>14</sup> Ibid s.123

<sup>15</sup> Ibid s.43

Witherington trekker fram tre eksempler på ekthetskriterier hos The Jesus Seminar, og stiller seg til dels negative til alle tre. Det første er ulikhetskriteriet, at kun utsagn som verken er jødisk eller kristent kan forstås som ekte. Dette fordi det da sannsynligvis er Jesus som siterer noe eldre jødisk, eller at det er senere tillegg av den første kristne menigheten. Witherington skriver at dette blir for snevert ettersom det trekker Jesus fullstendig ut av den sammenhengen han sto i. Det andre er kriteriet om flere kilder. I de synoptiske evangeliene ser man for seg flere forskjellige kilder: Det er Markusevangeliet, som Lukas og Matteus i stor grad bygger på, Q-kilden som er det andre fellesstoffet til Lukas og Matteus og til slutt L og M som er særstoff. Dersom et utsagn eller en historie forekommer i flere av disse kildene øker sannsynligheten for at det er ekte. Det siste kriteriet er mer en forutsetning, og en forutsetning Witherington stiller seg spesielt negativ til, nemlig forståelsen av at man må forutsette at et Jesusord ikke er autentisk dersom man ikke kan bevise annet.

Jeg gjør i avsnittet om kildebruk hos Crossan (se nedenfor) rede for kildebruk, om hvordan han gir apokryfe evangelier en særskilt plass. Dette er typisk for *The Jesus Seminar* der skrifter som Thomasevangeliet, Korsevangeliet, Det hemmelige Markusevangeliet og Q-kilden gis stor tyngde.

Ut i fra dette fagmiljøet springer tanken om Jesus som en kynisk filosof. Witherington vier her mest oppmerksomhet til Crossan, og en god del mindre om de andre. Men fordi jeg redegjør for Crossans syn nedenfor, tar jeg for meg kun Burton Mack og Gerald Downing her.

Kynismen var en av de tradisjonelle greske filosofiene. Utviklet av Diogenes<sup>16</sup> (f.ca.410 f.kr d.323 f.kr) i Athen, fremstår den som en av de mer kontroversielle filosofiene. Ordet kynisme kommer av *kyon* som er det greske ordet for hund – opprinnelig en nedsettende kommentar om levestedet til Diogenes. Kynismen tar et oppgjør med den materialistiske verden, og ønsker ikke å være en del av sivilisasjonen. Der stoikeren kan si ”jeg har, men oppfører meg som jeg ikke har”, vil kynikeren si ”jeg har ikke, men oppfører meg som jeg har” – *har* her forstått som i å ha materiell rikdom. Der en stoiker godt kunne være søkkrik, var det ikke et alternativ for en kyniker å ha materiell rikdom.

Et eksempel på dette er historien om Diogenes, populært kalt Diogenes i tønna ettersom det sies at han bodde i en tønne, som møtte Alexander den store. Alexander spurte hva han, som den mektigste mannen i verden, kunne gjøre for Diogenes, da Diogenes tørt svarte: ”Du kunne flytte deg litt slik at du ikke skygger for sola”.

Det var ikke bare rikdom og eiendom kynikerene tok avstand fra, men også strukturer og sosiale normer i samfunnet. Institusjoner slik som ekteskap, familie o.l. var også gjenstand for kritikk.

---

<sup>16</sup> Crossan 1991:74



Med keiser Augustus og Pax Romana kom rikdom og dekadanse til å prege den romerske eliten. Fremvekst av kynisme i det første århundret kan derfor sees på som en reaksjon på det materialistiske levesettet som preget byene på denne tiden<sup>17</sup>.

Burton Mack (f.1926 d.2005) legger stor vekt på at Galilea var svært hellenisert. Witherington siterer fra Macks bok *A Myth of Innocence*: ”Den kyniske analogien trekker den historiske Jesus vekk fra et spesielt jødisk sekterisk miljø og til et hellenistisk etos som er kjent for å ha vært fremtredende i Galilea”<sup>18</sup>. Dette blir for ensidig for Witherington som fremhever at selv om Galilea var preget av hellenismen, gjaldt dette først og fremst de store byene (som Jesus i følge evangeliene ikke oppsøker), og trolig ikke så små steder som Kapernaum og Nasaret.

Den som kanskje har gått mest i detalj i å beskrive likhetene mellom Jesus og kynismen er F. Gerald Downing, også han en del av The Jesus Seminar. Witherington er allikevel kritisk til funnene hans og mener at likheter ikke nødvendigvis er likheter kun kynikere og Jesus deler, men også andre retninger. Det er også deler av Jesusbevegelsen som passer veldig dårlig sett i en kynisk ramme – blant annet Jesu forhold til mat: Der kynikerne var asketer, fremstår Jesus mer som en livsnyter.

I tillegg til disse to retningene innenfor moderne Jesusforskning beskriver Witherington mange flere retninger innenfor den moderne Jesusforskningen, de fleste med forskjellige hovedfokus. Blant annet plasserer han Gerd Theissen under fanen ’Jesus the prophet of social reform’ og John P. Meier under ’Jesus: A marginal jew or a jewish messiah’, to forskere som brukes som tilleggslitteratur i denne oppgaven.

## **Del 2 – Presentasjon og drøfting av bøkene til Crossan og Bilde**

### ***John Dominic Crossan: The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant***

Innenfor moderne Jesusforskning er John Dominic Crossan (f. 1934) en av de mest omstridte forskerne. Han har skrevet flere bøker om den historiske Jesus, og er professor i bibelfag ved DePaul University i Chicago.

Sammen med Robert Funk (1926-2005) grunnla Crossan The Jesus Seminar i 1985. Støttet av Funks organisasjon Westar Institute, som har som mål å fremme religiøs leseferdighet<sup>19</sup>, samler The Jesus Seminar over 150 personer som i større eller mindre grad er tilknyttet forskning på bibel,

---

<sup>17</sup> Crossan 1991:75

<sup>18</sup> Witherington 1997:61

<sup>19</sup> <http://www.westarinstitute.org/Mission/mission.html> (27.04.2010)

kristendom og Jesus. Som tidligere nevnt har seminaret har fått mye oppmerksomhet for sine arbeidsmetoder. Blant annet har de brukt en demokratisk prosess for å avgjøre ektheten av Jesusord, der medlemmene har kunnet gi sin stemme om et utsagn enten er 1. svært troverdig, 2. sannsynlig, men ikke sikkert, 3. mulig, men ikke sannsynlig, 4. lite trolig. Resultatet av denne avstemmingen kan man se i en egen utgave av Det nye testamentet som seminaret har gitt ut.

The Jesus Seminar har fått mye kritikk av andre forskere, og som vist ovenfor er blant annet Ben Witherington hard i sin dom. Han kritiserer dem for å være en marginalisert, homogen gruppe med liberale Jesus-forskere som har en tydelig agenda: Å skape en Jesus som er en kynisk filosof, der de eskatologiske trekkene blir vurdert som senere tillegg.<sup>20</sup> Seminaret har også blitt sagt å skape en Jesus fra California i stedet for en Jesus fra Galilea<sup>21</sup>. Med det menes det at de skaper en Jesus som passer inn i vår tid og vår vestlige kultur i stedet for å ta hensyn til hans historiske kontekst. Dette er det samme som Schweitzer kritiserte de liberale Jesus-forskerne i det 19. århundret for: ”.. *Den [forskningen] satte ut på en jakt etter den historiske Jesus, i en tro på at de når de fant ham, kunne ta ham inn i vår tid..... Men han [Jesus] blir ikke værende; Han går forbi vår tid og returnerer til sin egen.*”<sup>22</sup>.

#### Kort presentasjon av boken som helhet

*The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, som kom i 1991, er et stort verk. På over 500 sider presenterer Crossan sin oppfatning av den historiske Jesus. I epilogen skriver han at Jesus i boken blir beskrevet som en jøde, som representerer en inklusiv holdning i forhold til den hellenistiske kulturen, og at han best kan beskrives som en jødisk kyniker<sup>23</sup>.

Crossan begynner boken i et fugleperspektiv der han gjør rede for antropologisk forskning om middelhavsområdet. Han fortsetter videre med å legge ut om historiske forhold i den gresk-romerske verden på Jesu tid, alt som en del av hans metode (jfr. nedenfor). Crossan bruker mye plass for å fortelle om kilder, historisk bakgrunn, sosial forhold etc. før han begynner å tegne et bilde av personen Jesus.

Boken er delt inn i 15 kapitler, i tillegg til innledning, epilog og appendikser. I denne oppgaven er det spesielt innledningen og appendikser der Crossan gjør rede for metoden og kildebruken sin jeg benytter meg av. Om Galilea på Jesu tid bruker jeg kapittel 1 *Then and Now*, til avsnittet om Jesus, Johannes og andre profeter bruker jeg kapittel 11 *John and Jesus* og kapittel 8

---

<sup>20</sup> Witherington 1997:42-57

<sup>21</sup> Theissen 1998:11

<sup>22</sup> Schweitzer 2005:397

<sup>23</sup> Crossan 1991:421

*Magician and Prophet*. Til delen om Jesu egen forkynnelse har jeg brukt kapittel 12 *Kingdom and Wisdom*.

### Kildebruk

Crossan presenterer veldig kort ulike forskeres resultater fra Jesusforskningen, resultater som understreker ulikhetene i hva de forskjellige forskerne kommer fram til. Ulikheter som Crossan mener er en akademisk belastning<sup>24</sup>, og som skyldes manglende metode i arbeidet. Han savner en klar metodologisk innfallsvinkel i forskningen, noe han benytter seg av i sin bok.

Crossans metode består i å bruke tre innfallsvinkler til temaet, der alle de tre er gjensidig avhengige av hverandre. Det er den flerkulturelle og tidløse sosiale antropologien, altså forståelsen av mennesket på et makroskopisk nivå som ikke binder seg verken til en bestemt kultur eller en bestemt tid, noe som lar seg illustrere ved at Crossan begynner sin bok med å benytte seg av antropologiske undersøkelser fra hele Middelhavsområdet. *”Det er mulig og lærerikt å ta en foreslått middelhavsk konstant, i dette tilfelle seksuell ære, og studere det både forbi det spesifikke stedet og gjennom tiden, fra feltarbeid til bibelske tekster.”*<sup>25</sup> Den andre innfallsvinkelen er å benytte seg av den lokale historien, i dette tilfellet den gresk-romerske. I tillegg må man også benytte den tilgjengelige litteraturen fra den aktuelle tiden, historier om Jesus, utsagn, anekdoter og lignende. Den interaksjonen som må foregå mellom disse tre innfallsvinklene er svært delikat, og svakhet i det ene leddet truer de to andre<sup>26</sup>.

Det konkrete tekstarbeidet er allikevel av spesiell verdi for Crossan, men han problematiserer de kanoniske evangeliene som historiske kilder i og med at de i veldig mange begivenheter beskriver forskjellige hendelsesforløp etc.<sup>27</sup>. Problemene med ulikhetene har i kirken blitt løst ved å i stor grad harmonisere de - man har for eksempel i julekrybbene både hyrdene og vismennene tilstede. Han reiser spørsmålet om de kanoniske evangeliene har større troverdighet enn andre evangelier og beretninger om Jesus: Man finner evangelier også utenfor Det nye testamentet (NT). De fire evangeliene i NT ble valgt ut blant mange andre, ikke kun på grunn av innhold, men også på grunn av form. Omarbeidelser av Jesusmateriale er funnet både innenfor og utenfor NT. Forskjeller mellom evangeliene er ikke først og fremst der fordi evangelistene ikke husket alt, men fordi man har valgt å vektlegge forskjellige ting. Troen på at Jesus var oppstått og utgytelsen av

---

<sup>24</sup> Crossan 1991:xxviii (hele avsnittet om kildebruk bygger på prologen, s. xxvii-xxxiv, hos Crossan)

<sup>25</sup> Ibid s. 8

<sup>26</sup> Ibid s.xxix

<sup>27</sup> Ibid s.xxx

Den hellige ånd ga evangelistene en frihet til å trekke inn og utelate historier de selv fant godt.

Crossan bruker alle kilder til Jesus i sitt arbeid, og tillegger ikke de kanoniske evangeliene noen spesiell verdi. Kildearbeidet handler om å plassere kildene tidsmessig og i deres litterære relasjoner, slik at leseren kan forstå hvor kilden vil plassere seg i forskjellige kontroverser. Ved å finne innhold og datering av kildene, kan man se hvilke kilder som er påvirket av andre, og hvilke som er særegne i sine bevitnelser.<sup>28</sup>

For å plassere kildene i tid, bruker Crossan fire tidsperioder som han plasserer de ulike kildene i, år 30-60, år 60-80, år 80-120 og år 120-150. Jeg nevner kort her noen kjente dokumenter han plasserer: I den første fasen plasserer han flere Paulusbrev (blant annet Romerbrevet og 1. Korinterbrev) og Thomasevangeliet. I den andre plasserer han Markusevangeliet, den tredje fasen putter han de tre siste kanoniske evangeliene og i den fjerde finner vi blant annet Apostlenes gjerninger<sup>29</sup>. Det som utmerker seg spesielt her er en tidlig datering av Thomasevangeliet.

Thomasevangeliet ble funnet i Nag Hammadi i Egypt i 1946, sammen med flere andre kristne skrifter. Det inneholder 114 logier, utsagn av Jesus. I motsetning til de kanoniske evangeliene som i stor grad forteller historier om Jesus, nøyer Thomasevangeliet seg med å gjengi hva Jesus sa. Over halvparten av disse utsagnene finner man paralleller til i de kanoniske evangeliene<sup>30</sup>. Mange forskere mener at Thomasevangeliet bærer preg av en gnostisk teologi – en retning innen kristendommen som knyttet Jesus opp mot tradisjonell gresk filosofi. De mener at dette evangeliet bruker de kanoniske evangeliene og tilpasser de et gnostisk budskap. Man daterer vanligvis Thomasevangeliet til ca. år 200<sup>31</sup>. Noen forskere har allikevel et annet syn, og mener at dette kan kalles det femte evangelium og gir det en større autoritet enn de kanoniske evangelium. Dette synet representeres sterkest av The Jesus Seminar med Burton Mack og John Crossan som dets sterkeste representanter<sup>32</sup>.

Crossan plasserer også Q-kilden og Korsevangeliet i den første tidsperioden. Q-kilden, som er det navnet man bruker på det felles materialet hos Lukas og Matteus, men som man ikke finner i Markus, er hos Crossan et eget evangelium, med kun utsagn slik som i Thomasevangeliet. Korsevangeliet er også et slikt evangelium som ikke eksisterer lenger, men som man finner rester av i andre tekster, her da i evangeliet etter Peter som ble funnet i 1887.

---

<sup>28</sup> Crossan 1991:xxxix

<sup>29</sup> Ibid s.427-434

<sup>30</sup> Kvalbein 2008:49

<sup>31</sup> Meier 1991:127

<sup>32</sup> Kvalbein 2008:48

Ut i fra disse kriteriene om datering, innhold o.a., lager Crossan et skjematisk oppsett for hver tekst, som viser hvor mange steder vi finner denne teksten, og i hvilke, og i hvilken grad av autentisitet vi finner i disse tekstene. Han trekker fram tekstene om Guds rike og barna, og setter opp dette skjemaet:

- 20     *Kingdom and Children (1/4)*  
      (1) *Gos. Thom. 22:1-2*  
      (2) *Mark 10:13-16 = Matt. 19:13-15 = Luke 18:15-17*  
      (3) *Matt. 18:3*  
      (4) *John 3:1-10*<sup>33</sup>

Det første tallet, 20, henviser til hvor i appendiksen til boken (*The Historical Jesus*) vi finner denne teksten. I (1/4) viser 1 til at vi finner denne teksten i den første perioden av kilder, år 30-60, mens 4 viser til hvor mange steder man finner teksten (de synoptiske evangeliene regnes som regel som én tekst). Tommelfingerregelen for Crossan er at jo lavere tall til venstre, og høyere til høyre, jo mer alvorlig skal man ta teksten. Tallene og tekstene nedover viser i hvilken rekkefølge tekstene rangeres ut ifra de kriteriene Crossan setter.

Crossan understreker at hans metode ikke er objektiv, ettersom hvert skritt av metoden hans krever faglig dømmekraft og kunnskap<sup>34</sup>.

I boken *The Jesus Quest* kritiserer Ben Witherington III metoden til Crossan, og kaller ham en litterær arkeolog framfor en historiker<sup>35</sup>. Han mener at Crossan er for opptatt med å finne relasjoner mellom tekster og å gå lag-for-lag tilbake til originalteksten, og at han ikke tar hensyn til at evangelistene kan ha hatt noe historisk informasjon de ønsket å formidle. Witherington legger spesiell vekt på Crossans datering av det apokryfe skriftet Evangeliet etter Peter, som Crossan daterer før Markusevangeliet. Witherington stiller spørsmålsteget ved denne dateringen ettersom det virker som om ingen av de andre tidlige kristne dokumentene (som for eksempel Didaché, Ireneus eller Justin Martyr) kjenner til dette evangeliet<sup>36</sup>.

Witherington kritiserer også Crossan for å ha en for stor tiltro til apokryfe skrifter og for liten til de kanoniske evangeliene. Han vektlegger at selv om disiplene og evangelistene sikkert

---

<sup>33</sup> Crossan 1991:xxxiii

<sup>34</sup> Ibid s. xxxiv

<sup>35</sup> Witherington 1997:266

<sup>36</sup> Ibid s.267-268

tolket tegn i tiden og fokuserte på spesielle elementer i det Jesus sa og gjorde, så levde de i en jødisk mester-disippel kultur hvor disiplene tok vare på og husket mesterens lære<sup>37</sup>

### Galilea på Jesu tid

Det finnes ingen ikke-kristne øyenvitnebeskrivelser av Nasaret før på 300-tallet, skriver Crossan<sup>38</sup>. Det gjør at han bruker andre innfallsvinkler for å kunne prøve å tegne et bilde av hvordan Nasaret kunne være på Jesu tid.

På grunn av handel var samspillet mellom byer, landsbyer og tettsteder viktig. Store byer må importere forskjellige varer, bøndene fra tettsteder er avhengige av å selge varene sine. Det kan derfor settes opp et system der vi har store byer, mindre byer, landsbyer og tettsteder; dette er en symbiose der alle er avhengige av hverandre for å overleve. Crossan skriver at i Galilea var Skytopolis en stor by, Sepforis og Tiberias var mindre byer, Kapernaum er et eksempel på en landsby, mens Nasaret da må være et tettsted. Den nærmeste byen til Nasaret må ha vært Sepforis, som ikke lå mer enn et par kilometer unna<sup>39</sup>. (Det kan være verdt å notere seg at Skytopolis ikke var en del av det juridiske Galilea, men utgjorde en av de ti byene i det hellenistiske Dekapolis som lå øst i landet.)

Sepforis ble bygd opp av Herodes Antipas på begynnelsen av det første århundret og ble brukt som regional hovedstad i en kortere periode før Tiberias ble bygget omkring 20 e.Kr. Vi må dermed forstå Sepforis som en viktig by, både politisk og kulturelt, på Jesu tid. Ettersom Nasaret lå så nærme og var avhengig av byen økonomisk, må man også forutsette at Nasaret var en forlengelse av Sepforis også kulturelt<sup>40</sup>.

Nærheten mellom by og tettsted er også viktig med tanke på demografien i Galilea. I den sørlige delen var det, i forhold til størrelse på landområdene, svært mange byer og landsbyer. Denne delen av landet var derfor en av de tettest befolkede i hele Romerriket<sup>41</sup>. Å leve i Galilea var derfor å leve i et urbanisert område, uansett om du bodde i selve byene eller utenfor.

Galilea kan deles i øvre og nedre Galilea, og de to delene har forskjellig topografi. Der det i øvre del av Galilea er høye fjell som isolerer området, skjærer ikke de lave fjellene i sør på samme måte. Denne delen er derfor mer åpen, rent topografisk, enn den nordlige. Altså er den også mer åpen for påvirkning fra andre kulturer fordi det her ville være mer handel med andre. En av datidens travleste handelsruter gikk igjennom dette området. Øvre Galilea vil, fordi det er mer skjermet der,

---

<sup>37</sup> Witherington 1997:80

<sup>38</sup> Crossan 1991:15

<sup>39</sup> Ibid s.17

<sup>40</sup> Ibid s.19

<sup>41</sup> Ibid s.19

fastholde på et tradisjonelt jødisk, jordbrukssamfunn, mens det i sør vil preges mer av handel og møte med den hellenistiske kulturen. Nasaret ligger sør i Galilea. Det kan hende at det språklige i Det nye testamentet er preget mer av en hellenistisk preget kultur enn av det tradisjonelle jødiske jordbrukssamfunnet<sup>42</sup>.

I en redegjørelse for Josefus (37-ca.100, jødisk general og historiker) rolle i Galilea i begynnelsen av opprøret i 66-70, kommer det fram at Josefus ikke fikk med seg folket i sin motstand mot det romerske imperiet, i hvert fall ikke i selve opprøret. Den Jødiske Krig forteller kun om ett slag i Galilea<sup>43</sup>. Galileerne beskrives som nasjonalistiske, men ikke revolusjonære.

Verdt å notere seg er Josefus' bruk av begrepet "galileerne". I det er det en like mye sosial del som geografisk. "Galileerne" hos Josefus bor ikke i de store byene, men i områdene rundt. De karakteriseres ved deres "hat" mot de mer urbane strøkene. Disse byene var mer tilbakeholdne i opprøret i 66, mens "galileerne" var med Josefus. Dette hatet mot de urbane byene var mer politisk enn kulturelt motivert<sup>44</sup>.

Crossan avslutter delen om Nasaret ved å sitere Thomas Longstaff: *"..Det er ikke lenger mulig å beskrive Jesus som en simpel bonde fra Nasaret eller å beskrive disiplene som 'bondeknøler fra Galilea'. Deres liv, og til mange av de som fulgte dem, var klart påvirket av det i alt gjennomtrengende nærværet av den romerske by."*<sup>45</sup>

### Johannes og andre profeter

Crossan legger stor vekt på Josefus' omtale av Johannes døperen for å forstå hvem Johannes var, og i mindre grad på hva de kanoniske evangeliene forteller. De tekstene han bruker fra disse evangeliene er i stor grad tekster han tillegger Q-kilden, som hos Crossan eksisterer som et evangelium forut for de kanoniske.

Det første han kommenterer er hvordan dåpen hos Johannes ikke er en magisk rite, men et symbol på en allerede etablert spirituell virkelighet<sup>46</sup>. Den var derfor kun et symbol for noe annet, ikke noe som hadde en funksjon i seg selv. Denne dåpen var allikevel spesiell fordi Johannes tilbød sine tilhengere syndsforlatelse, noe man ellers bare kunne få i tempelet i Jerusalem. Det andre er hvordan Josefus fjerner alle eskatologiske sider ved Johannes, og ikke nevner Jordan. På tross av dette er det sannsynlig, ut i fra de geografiske forutsetningene, at Johannes hadde sitt virke ved Jordanelven.

---

<sup>42</sup> Crossan 1991:17

<sup>43</sup> Ibid s.193

<sup>44</sup> Ibid s.19

<sup>45</sup> Ibid s.19

<sup>46</sup> Ibid s.231

Louis Feldman, som skriver at det ikke nødvendigvis er en motsetning mellom Josefus' og evangeliene forståelse av Johannes' død, blir ikke godtatt av Crossan. Han mener heller at evangeliene skaper sin egen fortelling om Johannes for å få det til å passe med historien om Jesus<sup>47</sup>

Crossan går metodisk til verks for å forstå mer om Johannes, og spesielt forholdet mellom Johannes og Jesus. Jesus var i begynnelsen av sitt offentlige virke knyttet til Johannes, og at han ble døpt er noe av det best dokumenterte vi har om både Jesus og Johannes<sup>48</sup>, men Jesus utviklet snart sitt eget budskap og egen bevegelse, som skilte seg klart fra Johannes<sup>49</sup>. Budskapet til Johannes var et eskatologisk budskap om Guds komme, noe evangeliene har omtolket til å handle om Jesus. Jesus sitt budskap var visdomspreget, slik vi kan se i redegjørelsen under *Jesu egen forkynnelse* nedenfor.

Noe av det sikreste vi vet om både Jesus og Johannes, er at Johannes døpte Jesus. Det finner vi i ni forskjellige tekster, basert på tre ulike tradisjoner. Den teksten Crossan mener er den eldste av disse, er fra Evangeliet etter hebreerne<sup>50</sup>. Denne tidlige dateringen bestrides av John Meier som plasserer Evangeliet etter hebreerne i det andre århundret, altså senere enn de kanoniske evangeliene<sup>51</sup>.

Enigheten om at Johannes døpte Jesus blir fort til uenighet når man skal forstå hvorfor dette skjedde. Kildene er i stor grad uenige. For å forstå dette må vi se på Johannes' forkynnelse. Med utgangspunkt i Q-kildens utsagn om Johannes (Luk 3,16b-17 og Matt 3,11-12) forstår Crossan Johannes' budskap som et budskap om en nær forestående inngripen av Gud i verden, uten at Jesus er en del av denne inngripen<sup>52</sup>. At det er Jesus Johannes viser til, er et resultat av utvikling i en kristen forståelse av tekstene som kommer til sitt endelige uttrykk i Johannes vitnesbyrd i Joh 1,19-34. Evangeliet etter Johannes dateres til den tredje tidsperioden, år 80-120, og sannsynligvis til begynnelsen av det andre århundret.

Teorien om at Jesus brøt med Johannes, forklarer Crossan ut i fra tekstene om Johannes' askese og Jesu livsnytelse. I Lukas 7,33-34, med parallell i Matt 11,18-19 (og dermed fra Q-kilden), leser vi at Jesus sier "For døperen Johannes er kommet, han spiser ikke brød og drikker ikke vin, og dere sier: 'Han er besatt.' Menneskesønnen er kommet, han spiser og drikker, og dere sier: 'Se, for en storeter og vindrikker, venn med tollere og syndere!'" Det samme temaet finner vi også i Thomasevangeliet. En slik sammenligning som Jesus gjør her forutsetter at de begge er på samme

---

<sup>47</sup> Crossan 1991:232

<sup>48</sup> Ibid s.234

<sup>49</sup> Ibid s.238

<sup>50</sup> Ibid s.232-233

<sup>51</sup> Meier 1991:116

<sup>52</sup> Crossan 1991:235



nivå, Jesus setter ikke seg selv naturlig høyere enn Johannes. Teksten viser at Johannes levde et apokalyptisk, asketisk liv mens Jesus gjorde det motsatte<sup>53</sup>

Crossan redegjør for to typer profetskikkelser i Israel i det første århundret – magikere og millennialprofeter. En magiker er en person som opererer på et selvstendig og individualistisk grunnlag, i motsetning til rabbier og prester som representerer det kollektive og rituelle<sup>54</sup>. Magikeren har en autoritet fra en høyere makt, og utfører undere på en måte som skiller seg fra vanlig, tradisjonell religiøs praksis. Det er viktig å understreke at Crossan, når han bruker termen magiker, ikke vil sammenligne disse skikkelsene med trollmenn og andre personer en forbinder med magi, men han mener at det per i dag er den beste beskrivelsen av disse personene. Enkelte har ment at slike magikere var begrenset til øvre Galilea, men Crossan mener at det blir for snevert, og knytter heller magikerne opp mot de lavere samfunnsklassene.

Millennialprofetene er apokalyptiske profeter, med forventning om en nær endetid. Begrepet millennial spiller på tusenårsriket som er beskrevet i Johannes åpenbaring. Disse millennialprofetene var, i likhet med magikere, også representanter for lavere sosiale lag. Der de øvre samfunnslag gjerne skrev ned sine apokalyptiske visjoner, tok de lavere til handling. Det er samme type apokalyptikk, men den får forskjellige uttrykk etter hvilke muligheter man hadde<sup>55</sup>. Bevegelsene som oppsto i forbindelse med slike profeter var gjerne ikke-voldelige, i og med troen på at det guddommelige ville gjøre en innгриpen i hverdagen. Bildet som Crossan tegner av disse profetene står i kontrast til hva som står hos Josefus, der slike profeter ofte forbindes med banditter og sikarii (jødiske opprørere).

Crossan identifiserer Jesus mer med magikerne enn med millennialprofetene.

### Jesu egen forkynnelse

Crossan vier et kapittel til kongeriket, *basileia*, i Jesu forkynnelse. Han finner 77 kilder om dette, der 33 av disse kildene forekommer i flere tekster. Kilder blir her forstått som skriftsteder. Det er allikevel kun 12 av disse han bruker som utgangspunkt for sin behandling av temaet, ettersom disse er de eneste der uttrykket kongeriket i seg selv forekommer flere ganger<sup>56</sup>. Før han begynner redegjørelsen for Jesu bruk av uttrykket, understreker Crossan at han selv foretrekker at *basileia* forstås som utøvende kongemakt, ikke et sted – kongeriket<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> Crossan 1991:260

<sup>54</sup> Ibid s.157

<sup>55</sup> Ibid s.159

<sup>56</sup> Ibid s.265

<sup>57</sup> Ibid s.266

Med utgangspunkt i tekster i Thomasevangeliet, Markus, Matteus og Johannes redegjør Crossan for tekster om kongeriket og barn. Ordene i Thomasevangeliet som sier at ”Disse barna som blir diet, er som de som kommer inn i kongeriket” (Thom 22,1-2) forstår han ut i fra hvordan Thomasevangeliet ser tilbake i historien, og at barnet da blir et bilde på en urtilstand før syndefallet<sup>58</sup>. Markus 10:13-16, hvor Jesus sier ”La de små barn komme til meg”, ses i sammenheng med kap. 9,33-36, ”Hvem er den største i Guds rike”. Et kongedømme av barn blir her et kongedømme av de ydmyke<sup>59</sup>. Det samme ser vi hos Matteus. I Johannes, med historien om Nikodemus i kap. 3 som utgangspunkt, ser vi at det barnlige handler om dåpen – i dåpen blir en født på ny. Dette er allikevel kontekstualiseringer av den opprinnelige betydningen, selv om de også kan ha vært historiske tolkninger. Det er først og fremst forståelsen av barnet som ingenting verdt som er det originale budskapet: Guds rike er for de som ikke er verdt noe. Og dette må ha blitt oppfattet problematisk i skam-ære samfunnet på Jesu tid<sup>60</sup>.

Crossan gir deretter en redegjørelse for det greske ordet *ptochoi*, fattig, og viser hvordan dette ikke bare betyr fattig, slik som store deler av befolkningen var, men mer *på bar bakke*, altså en som ikke hadde noen ting. Dette ordet blir brukt i saligprisningene (Matt 5,3), og Crossan ser dette i forbindelse med hvordan Guds rike er for de helt marginaliserte.

Guds rike er her og nå. Crossan ser at Jesus både i Lukas 17,20-21 og i Thomasevangeliet 113 retter opp det som tydeligvis er en misforståelse. Guds rike er ikke noe som engang skal komme, det er allerede nå<sup>61</sup>. Han ser dette som et korrektiv til Johannes døperen: Der Johannes forkynte et futurisk kongedømme, er det hos Jesus presentisk. Problemstillingen presentisk/futurisk er bredere behandlet i redegjørelsen av Per Bildes bok nedenfor.

Videre går Crossan inn i en diskusjon om Guds rike er et apokalyptisk eller et visdomsetisk (sapiential) rike. Han hevder at det er grunnlag for begge syn. Selv om begrepet Guds rike ikke forekommer i annen apokalyptisk litteratur på Jesu tid, heller ikke før hans tid, er strømningene i den tiden, om at Gud er konge og at et rike av rettferdighet skal komme, kjente<sup>62</sup>. På samme måte skriver han at også på den tiden kunne man forstå *basileia* som kongedømme, og lener seg på Burton Mack som har skrevet om dette: ”... ’Konge’ trenger ikke lenger å referere til en ekte konge av en by eller et kongerike. ’Konge’ ble en abstrakt representasjon av mennesket på det ’høyeste’ mulige nivå...”<sup>63</sup>. Crossan viser til tre antikke tekster, blant annet av den jødiske filosofen Filo (10 f.Kr. – 45 e.Kr), som knytter konge/kongedømme til visdom snarere enn til et fysisk kongerike.

---

<sup>58</sup> Crossan 1991:267

<sup>59</sup> Ibid s.268

<sup>60</sup> Ibid s.269

<sup>61</sup> Ibid s.283

<sup>62</sup> Ibid s.284

<sup>63</sup> Ibid s.287

Crossan plasserer Jesus i den visdomsetiske gruppen, blant annet med Fader vår som kilde. Crossan anser ikke Fader vår som genuine Jesusord. Han anser det som lite sannsynlig at Jesus skulle ha lært bort denne bønningen ettersom det ikke finnes dokumentasjon for den bortsett fra i Q-kilden. Derimot mener han at den beskriver, på en enkel måte, utfordringene til vanlige bønder på Jesu tid – brød og tilgivelse av gjeld<sup>64</sup>. Vi må her forstå brød og tilgivelse av gjeld helt bokstavelig, det er ikke noe apokalyptisk i denne bønningen.

Dette Gudsriket er også eskatologisk, men uten den apokalyptiske dimensjonen man forbinder med det. For eksempel kan etikken utfordre den gjeldene moralen, og man kan dermed forstå at det moralske samfunnet som har vært er til ende. Man må heller ikke tro at et slikt visdomsetisk Gudsrike ikke er like negativ til verden som det apokalyptiske<sup>65</sup>. Men der det apokalyptiske riket er en størrelse der en selv ikke kan bidra, bortsett fra å forberede seg til dets komme, er det visdomsetiske noe man selv kan tre inn i ved hjelp av dyd og rettferdighet.

Crossan beskriver Jesus som en jødisk kynisk filosof. Kynikerne forkastet tradisjoner og ville leve et dydig liv uten materialistiske goder. Jesus passer, i følge Crossan, godt inn i dette bildet. I motsetning til de fleste kynikere, som opererte i urbane områder, holder Jesus seg på bygda. Sepforis lå allikevel så nær Nasaret at det er sannsynlig å tro at han hentet kulturelle impulser derifra. Hans budskap var en religiøs egalitisme – der alle var like for Gud. Han var ikke selv mellomledet mellom mennesker og Gud, men den personen som meddelte at dette leddet ikke eksisterer<sup>66</sup>.

### ***Per Bilde: Den historiske Jesus***

Per Bilde, født 1939, har vært professor i religionsvitenskap ved Århus Universitet og har arbeidet spesielt mye med den jødiske historikeren Josefus. Bilde disputerte over *Josefus som historieskriver* i 1983. Men også kristendom har vært et fagfelt han har arbeidet mye med. Bilde kan knyttes opp mot den tradisjonelt konservative skolen innenfor forskningen på den historiske Jesus, med linjer tilbake til Albert Schweitzer. I 2008 ga Bilde ut boken ”Den historiske Jesus”, og det er denne boken som er hovedkilden til å forstå Bildes syn på den historiske Jesus. Jeg vil nedenfor gjengi hovedtrekk fra boken og kort trekke inn kommentarer på hans arbeid fra andre forskere.

---

<sup>64</sup> Crossan 1991:294

<sup>65</sup> Ibid s.292

<sup>66</sup> Ibid s.421-422

### Kort presentasjon av boken som helhet

"Formålet med denne boken er å konstruere et historisk, troverdig bilde av Jesu offentlige virksomhet, dvs. hans budskap, målsetning, relasjoner til andre personer, grupper og institusjoner i samtiden, hans henrettelse i Jerusalem og den betydning som han deretter fikk for sine tilhengere."<sup>67</sup> Med disse ordene begynner Per Bildes bok *Den historiske Jesus*.

I et dansk fagmiljø der slike helhetlige framstillinger av Jesus er uvanlige<sup>68</sup>, blir Bildes bok ikke bare nyttig som presentasjon av en fagmanns syn på den historiske Jesus, men også spesielt fordi den også gir et innblikk i deler av den nordiske forskningen. Med blant annet de norske samtidige forskerne Hallvard Moxnes og Oskar Skarsaune, danske Mogens Müller og svenske Geert Hallbäck som kilder, gir denne boken, i motsetning til amerikansk litteratur, innsikt i det som foregår i de skandinaviske landene.

Boken er delt opp i 13 kapitler, der de 12 første tar for seg hvert sitt tema. Av spesiell interesse i denne oppgaven finner jeg kapittel 3 og 7: "Den historiske kontekst" og "Jesus som representant for Gallilæa?", kapittel 4 og 5: "Samtidige jødiske eskatologiske profeter og messiasprætendenter" og "Johannes Døber", og kapittel 9 og 10: "Hvad sagde Jesus?" og "Hva gjorde Jesus?". Det siste kapittelet, 13, er en oppsummering. I tillegg er det to appendikser. Appendiks to er viktig fordi Bilde der gjør rede for metode og bruk av kilder.

I boken tegner Bilde et bilde av Jesus som ikke avviker stort fra den jødiske kulturen, religiøsiteten eller samfunnet i sin helhet, men som er radikal innenfor disse rammene. Han ser tydelige likheter mellom andre samtidige religiøse skikkelser og Jesus, og plasserer de i kategorien "Den jødiske eskatologiske profet".<sup>69</sup> I kapittelet om Jesu forkynnelse skriver Bilde: "Jesu opprinnelige budskap.. .... en intens forventning om at gudsriket var meget nært forestående"<sup>70</sup>.

Det er ut i fra dette, og at Bilde selv plasserer seg i denne tradisjonen, tydelig at Bilde beskriver Jesus som en jødisk profet, og at det er minimalt med gresk innflytelse i Jesu ord og gjerninger.

### Kildebruk

Bilde peker på de kanoniske evangeliene som de kildene det er mest naturlig å bruke når det handler om den historiske Jesus<sup>71</sup>. Det er allikevel problemer knyttet opp til bruken av disse. Det første er kronologien i det som blir fortalt. Evangeliene er ikke opptatt av hva som skjedde når, men å plassere begivenheter som står i tilknytning til hverandre sammen, slik at kronologien får en

---

<sup>67</sup> Bilde 2008 s.11

<sup>68</sup> Ibid s.11

<sup>69</sup> Ibid s.85

<sup>70</sup> Ibid s.161

<sup>71</sup> Ibid s.277-292 appendiks 2 – metodespørsmål (hele avsnittet om kildebruk bygger på dette kapittelet)

tematisk og konstruert oppbygning. Dette gjør at den historiske Jesus blir en umulig størrelse, vi kan ikke vite hva som skjedde når og hvilke begivenheter som utløste andre begivenheter og hva som påvirket hva. Bilde sier derfor at når han snakker om den historiske Jesus, er det den Jesus som lar seg rekonstruere, han sikter til – ikke til den Jesus som faktisk var. ”*For med dette uttrykk refererer jeg til den optimale rekonstruksjon av Jesu liv, virksomhet og budskap, som lar seg gjennomføre på grunn av det bevarte kildemateriale*”<sup>72</sup>. Bildes historiske Jesus blir dermed det som lar seg skimte av den Jesus som faktisk levde for 2000 år siden.

Det er også andre sider ved evangeliene som problematiserer den historiske verdien i de. Redaktørene av evangeliene har i stor grad latt de samtidige begivenheter få innflytelse på det som har blitt skrevet. Evangelistene har tydelig latt egne erfaringer overfor fariseere og andre personer farge Jesu forhold til de samme gruppene. Også uteblivelsen av endetiden har satt sitt preg på evangeliene, skriver Bilde. Jesus forkynte Gudsrikets umiddelbare ankomst. Da det ikke skjedde, tilpasset evangelistene Jesu ord slik at de også kunne brukes i en virkelighet der Gudsriket ikke var så umiddelbart nært. En siste hovedutfordring i de kanoniske evangeliene, er hvordan de knytter Jesus opp mot skikkelser fra Det gamle testamentet. Ved å gjøre dette, for eksempel parallellen mellom Jesus og Moses i Matteus 2, identifiserer de Jesus i sammenheng med, eller som en fortsettelse av, disse eskatologiske skikkelsene. I det kan noe av den historiske Jesus forsvinne bak sammenligninger.

Det kan ut i fra dette virke som om Bilde ønsker å plassere seg noenlunde på midten, i retning det konservative, i forhold til synet på evangeliene: Han plasserer seg ikke blant de som mener at evangeliene er så preget av evangelistene at det er umulig å skimte den historiske Jesus bak, samtidig som han heller ikke plasserer seg sammen med den ”konservative reaksjonen” i bibelforskningen, sammen med James Dunn og Richard Bauckham. Disse forskerne legger spesiell vekt på formhistorien, hvordan historiene i evangeliene fikk sin endelige form. De betoner påliteligheten til den muntlige tradisjonen som eksisterte før historiene ble skrevet ned og hvordan ”øyenvitnene” garanterer for historienes troverdighet<sup>73</sup>. Jesper Tang Nielsen, i en anmeldelse av Bildes bok, setter Bilde i forbindelse med denne konservative bibelforskningen på grunn av hans tiltro til kildenes historiske verdi<sup>74</sup>

I forhold til ikke-kristne kilder om Jesus, konkluderer Bilde med at det finnes et betydelig materiale som vitner om Jesus og hans samtid<sup>75</sup>. Han tar da utgangspunkt i Josefus og den romerske

---

<sup>72</sup> Bilde 2008:285 (oppgaveskriverens oversettelse)

<sup>73</sup> Ibid s.280

<sup>74</sup> Tang Nielsen 2009:275

<sup>75</sup> Bilde 2008:283

historikeren Tacitus (f. 56 – d. 117) som begge bekrefter Jesu eksistens, og spesielt Josefus som en kilde til kunnskap om Israel på Jesu tid.

Arkeologi er også viktig, ikke så mye fordi den sier noe direkte om Jesus, man har ingen arkeologiske funn man kan trekke direkte tilbake til den historiske Jesus, men fordi den kan gi kunnskap om det samfunnet og den kulturen Jesus levde i.

I appendiks 2 redegjør Bilde for sine interesser i arbeidet med boken, som han skriver er historiske og religionshistoriske, han er ikke på utkikk etter å forankre sine egne verdier og eget liv ut i fra hvordan han forstår Jesus<sup>76</sup>. Forstått: Bilde har ingen personlig religiøs interesse i det arbeidet han driver. Med dette som basis påberoper han seg objektivitet i det arbeidet han driver. Verdt å merke seg, er at han i en anmeldelse av Hans Kvalbeins bok *Jesus – Hva ville han? Hvem var han?*, karakteriserer seg som en ”religions- og kristendomskritisk arbeidende religionsvitenskapelig forsker..”<sup>77</sup>.

Bilde redegjør likevel for et bestemt utgangspunkt i arbeidet sitt, han knytter seg opp til Reimarus og Albert Schweitzer i forståelsen av Jesus som en eskatologisk skikkelse, fordi kildene i stor grad støtter dette synet.

I appendiks 2.6<sup>78</sup> lister Bilde opp syv ulike ekthetskriterier for kilder. Han legger særlig vekt på det kriteriet at jo mindre preget en tekst er av kristologi, jo høyere er sannsynligheten for at det er genuint. Dette fordi fortellingene og nedtegnelsene om Jesu liv og forkynnelse tidlig ble påvirket av forståelsen av Jesus som Guds sønn. Samtidig legger han vekt på stoff av klart jødisk karakter, i det han forstår Jesus som jøde, som en som ikke ønsket å bryte med jødedommen, men som selv levde et jødisk liv. Ettersom de første kristne etter hvert kom mer i konflikt med jøder, er sannsynligheten høy for at de tekstene der Jesus er i konflikt med jødene er senere tekster, jfr. problemet med at evangelistene lar sin egen samtid farge bildet av Jesus.

### Galilea på Jesu tid

Jesus og hans disipler var alle fra Galilea. Har området de er fra noe å si for hvem de er? Kan de politiske og religiøse funnene fra Galilea på Jesu tid si oss noe mer om hvem han er? Per Bilde vier et kapittel til disse spørsmålene.

Alle de fire kanoniske evangeliene knytter Jesus til byen Nasaret i Galilea, en by som i annen samtidig litteratur er ukjent<sup>79</sup>, dog på forskjellige måter. Hos Lukas fortelles det at Maria og Josef bodde i Nasaret, men at Jesus ble født i Betlehem (Luk 2,1-21). Matteus forutsetter at familien

---

<sup>76</sup> Bilde 2008:285

<sup>77</sup> Ibid s.276

<sup>78</sup> Ibid s.291-292

<sup>79</sup> Ibid s.124

har bodd i Betlehem hele tiden, men at de på grunn av politisk usikkerhet må flytte til Nasaret (Matt 2,19-23). Markus og Johannes har ingen barndomshistorie om Jesus, men knytter ham til Nasaret.

De fire evangeliene er ikke samkjørte i sin beskrivelse av hvor mye Jesus oppholdt seg i Galilea. Markus og Matteus antyder at Jesus oppholdt seg lenge i Galilea og hadde et lengre virke her. Hos Lukas er Jesus på en reise fra Galilea til Jerusalem. Hos Johannes er Jesus flere ganger i Jerusalem. Bilde mener at det er vanskelig å si noe om hva som er den mest autentiske av disse tre versjonene, og at det er umulig å rekonstruere Jesu virke geografisk<sup>80</sup>. Det er allikevel klart, ut i fra de kanoniske evangelier, at Jesus kom fra Galilea og har hatt i hvert fall store deler av sitt virke der.

Bilde redegjør for seks ulike synspunkter om det religiøse Galilea som har gjort seg gjeldende opp igjennom årene. Han knytter sitt navn opp til en av disse<sup>81</sup>: At Galilea på Jesu tid var omgitt av ikke-jødiske byer, og at Galilea derfor i høyere grad, enn for eksempel Judea, var preget av hellenistisk kultur og at jødene her hadde mer kontakt med ikke-jøder. Dette kan være årsaken til at Jesus har en videre horisont enn andre samtidige og er mer åpen overfor ikke-jøder.

De andre synspunktene er: 1. Galilea representerte den gamle isrealittiske religionen og var derfor spesielt opptatt av moseloven. 2. Befolkningen i Galilea ble sent omvendt til jødedommen og tolket derfor moseloven strengere enn andre. 3. Den apokalyptiske tradisjonen sto sterkere i Galilea enn Judea. 4. Galilea var mer opprørsk og "selotisk" enn Judea. 5. Galilea ble mer utnyttet av skatter og avgifter enn Judea, og at dette har ført til at Jesus har en spesielt samfunnskritisk forkynnelse<sup>82</sup>. Dette siste synspunktet knytter han opp til Crossan, som en av dens meningsbærere.

Bilde skriver videre at ingen av disse seks synspunktene har vist seg overbevisende de siste årene. Det som allikevel står fast er at Galilea var i periferien i forhold til Judea som var sentrum, og således var adskilt fra det som skjedde der. Det kan igjen bety at Galilea hadde en viss form for autonomi også i religiøse spørsmål.

Galilea var på Jesu tid en egen region i den romerske provinsen Syria, med en del selvstyre, under kong Herodes Antipas. Galilea og Judea var således to adskilte provinser, og har opp igjennom historien ofte vært det. Det er derfor grunn til å skille mellom Judea – det religiøse sentrum i den jødiske verden, og Galilea – en selvstendig provins i den jødiske periferien.

Bilde avdramatiserer en eventuell konflikt mellom Jesus og Jerusalem. Selv om det i evangeliene, spesielt Markus og Matteus, kan forstås som om Jesus, som representant for Galilea, står i spesiell motvekt til Jerusalem, er ikke dette nødvendigvis et helt balansert bilde. Dette kan være senere tillegg, og hvis man går under overflaten i evangeliene ser man et mer positivt bilde. Det er også konflikter mellom Jesus og Galilea (Luk 4,14-30).

---

<sup>80</sup> Bilde 2008:125

<sup>81</sup> Ibid s.127

<sup>82</sup> Ibid s.127-128

Johannes og andre profeter

Selv om Bilde er positiv til bruk av de kanoniske evangeliene som hovedkilder til den historiske Jesus, stiller han seg kritisk til deres skildring av forholdet mellom Jesus og Johannes døperen. Evangeliene presenterer Johannes døperen kun som en skikkelse som peker fram mot Jesus og hvis forkynnergjerning står i en direkte forbindelse med Jesu forkynnelse. Dette kommer klarest til uttrykk i tekster der døperen sier at det er Jesus som bør døpe ham, ikke motsatt (Matt 3,14) og ”..han skal vokse, jeg skal avta” (Joh 3,30). Dette er en gal fremstilling mener Bilde, og peker på at evangeliene selv motsier seg: I Matt 11,3 spør Johannes, som sitter i fengsel, Jesus om han er den de venter på. Hvorfor skal Johannes stille et slikt spørsmål når han tidligere (kap 3) har sagt at det er han som trenger å døpes av Jesus? Det samme finner vi i Johannesevangeliet: Johannes erklærer Jesus som Guds lam (Joh 1,36), mens det i kap 3 kommer tydelig fram at Jesus og Johannes har hver sin gjerning og opererer fritt fra hverandre.

Bilde mener at det er et sekundært og tendensiøst bilde som tegnes av døperen i evangeliene<sup>83</sup>. Det er en kristianisert Johannes vi møter her, en Johannes som tilpasses det bildet av Jesus som tegnes i evangeliene. Men hvorfor skal det da være to Johannestradisjoner i NT: Én der han kun peker på Jesus, og én annen der han virker fritt? Jo, fordi det siste bildet er det historisk korrekte, mens det første er kristen tilpassing.

Josefus har i bind XVIII av *Jødenes historie* i vers 116-119<sup>84</sup> et lengre avsnitt om Johannes, der Herodes Antipas nederlag for kong Aretas settes i forbindelse med Antipas' henrettelse av Johannes. I dette avsnittet tegnes det et positivt bilde av Johannes, et bilde som sannsynligvis er mer positivt fordi Josefus er grunnleggende negativ til Antipas<sup>85</sup>.

Bilde viser hvordan Josefus fremstiller Johannes i hellenistiske termer, for eksempel ved at han skriver at man kun ble døpt dersom en ”...øvde seg i dyder”. Dyd, et kjent gresk, etisk prinsipp, blir her brukt for å forklare noe jødisk for et hellenistisk publikum. Tanken om dyder blir da ikke noe som Johannes hadde som filosofi, men et begrepsapparat Josefus bruker for at hellenistiske lesere skal forstå bedre. Et viktig forutsetning for å lese Josefus, er å forstå at han skriver etter det jødiske opprøret og prøver å gjenskape en respekt for jødedommen i en hellenistisk verden, og dette gjør han ved å hellenisere en del jødiske begreper<sup>86</sup>. Vi må altså forstå bruken av ordet dyder i historien om Johannes på denne måten: Johannes kan ha snakket om å leve et liv etter loven, i en gresk begrepsapparat vil det å leve etter loven være en dyd, Johannes krevde derfor at de som skulle

---

<sup>83</sup> Bilde 2008:91

<sup>84</sup> Jeg bruker Louis Feldmans oversettelse av *Jødenes historie*, der brukes kun boknummer og vers for å angi stedet.

<sup>85</sup> Bilde 2008:95

<sup>86</sup> Ibid s.96



bli døpt måtte leve et dydig liv. At Josefus helleniserer budskapet til Johannes, betyr også at han toner ned det eskatologiske budskapet.

Hos Josefus står det også at folk sluttet seg til bevegelsen til Johannes. Bilde drar derfor slutningen, kun med Josefus som kilde, at Johannes var en eskatologisk profet som virket i Palestina i det første århundret og ble henrettet av Herodes Antipas av frykt for at hans tilhengere skulle utgjøre en fare for den politiske stabiliteten i området<sup>87</sup>.

Ut i fra beretningene om Jesus og Johannes i NT tolker Bilde det slik at Jesus opprinnelig var en del av kretsen rundt Johannes<sup>88</sup>, men brøt med den gruppen og begynte å forkynne på egenhånd. Budskapet var allikevel ganske likt, det var forkynnelsen av en snarlig endetid.

Det er, i følge Bilde, ikke bare Johannes som har en lignende profil som Jesus i Palestina på denne tiden, og han gir en presentasjon av samtidige eskatologiske skikkelser og setter Jesus i sammenheng med dem. De han nevner er Rettferdighetens lærer i Qumran, Judas Galileer, Tevdas, Den egyptiske profet og Bar Kokhba. Jeg vil her kun redegjøre for Bildes presentasjon av Rettferdighetens lærer, Judas Galileer og Tevdas. Dette på grunn av plassmangel og fordi disse vil være sentrale for å forstå Bildes syn på Jesus.

Jesus knyttes opp til Johannes døperen og til Qumran-sekten. De såkalte Dødehavsrullene som ble funnet i 1947 skildrer en sekt tydelig preget av en nær endetidsforventning. Det spekuleres i om dette var en gruppe essener, en retning i datidens jødedom som Josefus nevner, som brøt ut av samfunnet og flyttet til Dødehavet. I rullene fra Qumran nevnes flere ganger Rettferdighetens lærer, den personen som utlegger skriftene for brorskapet<sup>89</sup>. I en av rullene står det: "...av det Rettferdighetens lærer, for hvem Gud kunngjorde alle hemmelighetene i hans tjenere, profetenes ord.". Bilde identifiserer derfor Rettferdighetens lærer med den prestelige Messias, som Qumran-rullene også beskriver.

Josefus skriver i Den jødiske krig (II,VII,I<sup>90</sup>) at da Coponius var stattholder i Judea, år 6-9 e.Kr., sto en galileer ved navn Judas fram og mænte til opprør og erklærte det for en forbrytelse hvis man fortsatte å betale skatt til romerne. Videre gjør han det klart at det er kun Jahve en kan ha som Herre. Judas Galileer nevnes også i Apostlenes gjerninger 5,37. Det er tydelig at Judas representerer tradisjonelle jødiske religiøse forestillinger, og at han, da Judea mistet sin selvstendighet, gjorde et religiøst begrunnet opprør – muligens inspirert av messiasteologien. Bilde legger stor vekt på Judas'

---

<sup>87</sup> Bilde 2008:98

<sup>88</sup> Ibid s.284

<sup>89</sup> Ibid s.68

<sup>90</sup> Jeg bruker oversettelsen av Den jødiske krig utgitt i Thorleifs Dahls Kulturbibliotek. Parentesen angir bok, kapittel og vers. Teksten om Judas finner du dermed i bok II, kap VII, vers I

i sin tolkning av Jesu holdning til å betale skatt til romerne<sup>91</sup>. Dette problematiseres i Hans Kvalbeins anmeldelse av boken til Bilde. Der Bilde forstår det slik at Jesus nektet å betale skatt fordi ”kun Jahve er Herre”, mener Kvalbein at et slik ensidig romerfiendtlig syn blir for snevert sett på bakgrunn av blant annet med budene om å elske sine fiender og å vende det andre kinnet til<sup>92</sup>.

Verdt å merke seg er at Josefus omtaler Judas med den hellenistiske termen sofist. Dette kan sees på samme måten som bruken av ordet dyd: Josefus beskriver en tradisjonelt jødisk skriftlærd person med det mer, for leseren, gjenkjennelige ordet sofist.

Tevdas var en annen profetisk/messiasiansk skikkelse på denne tiden, nevnt både i Apostlenes gjerninger (5,36) og Josefus (Jødenes historie bok XX, vers 97-98). Bilde plasserer også Tevdas i båsen ”eskatologisk profet” og skriver at ”..Tevdas ville lede sine tilhengere inn i det forgjette land, hvor Jahve selv ville knuse romerne på samme måte som han i urtiden først knuste egypterne og så kanaaneerne.”<sup>93</sup>. Gerd Theissen spør i en anmeldelse av boken om det er riktig å trekke klare paralleller mellom Tevdas og Jesus. Han vil heller sette et skille før og etter år 40 e.Kr. Der profetene før år 40, som Johannes døperen og Jesus, la vekt på indre omvendelse, var profetene etter år 40 utadvendte, i det de i større grad vender seg mot fremmede. Theissen forstår dette på bakgrunn av keiser Caligulas forsøk på å gjøre tempelet i Jerusalem om til et hedensk tempel<sup>94</sup>

Bilde er klar i sin forståelse av forholdet mellom Jesus og andre eskatologiske skikkelser:

- 1) De tolker de jødiske skriftene på samme eskatologiske måte.
- 2) Alle proklamerer at endetiden er ”nå”
- 3) De ser alle for seg at den eskatologiske frelse er en gjenreising av urtiden
- 4) Alle disse profetene henrettes enten av romerne eller en klientkonge<sup>95</sup>

Jesus blir for Bilde én av mange eskatologiske profeter i det første århundret. Bilde kritiserer flere ledende forskere på den historiske Jesus, deriblant Crossan, for å ha forsømt dette perspektivet i deres arbeider<sup>96</sup>.

### Jesu egen forkynnelse

Jesus forkynte først og fremst at Gudsriket var nært. ”Vend om, for himmelriket er kommet nær!” (Matt 4,17). Bilde skriver at alle jøder på Jesu tid visste hva dette betydde, men analyserer

---

<sup>91</sup> Bilde 2008:74

<sup>92</sup> Kvalbein 2009:189

<sup>93</sup> Bilde 2008:75

<sup>94</sup> Theissen 2009:305

<sup>95</sup> Bilde 2008:85

<sup>96</sup> Ibid s.260

setningen for den moderne leser<sup>97</sup>: Himmelriket er en omskrivning for Guds rike. Man var på denne tiden svært forsiktige i bruke gudsnavnet, Jahve, og brukte derfor synonymmer. Dette riket er et kongerike, en militær eller politisk størrelse. Dette kommer klart fram i den greske betegnelsen *hê basileia tou theou*, Guds rike, eller *hê basileia tou ouranou*, himmelens rike. Her kan vi oversette *basileia* med kongemakt/kongerike og får dermed kongsdimensjonen inn. Frasen *vend om* ser Bilde i sammenheng med Johannes døperens forkynnelse om å endre livsførsel for å bli en del av den eskatologiske rest – den delen av folket som ble frelst.

Videre trekker Bilde inn begrepet presentisk eskatologi, at gudsriket ikke bare er fremtidig, men at det allerede har begynt å manifestere seg nå. I forskningen på den historiske Jesus er dette av sentral betydning<sup>98</sup>. Dette er en problemstilling man blant annet møter i Matt 12,28 der Jesus driver ut onde ånder og sier ”Men er det ved Guds Ånd jeg driver ut de onde åndene, da er jo Guds rike kommet til dere.”, med en klar hentydning til at Guds rike er kommet. Bilde ser denne type tekster i sammenheng med de som har en klar forventning om at gudsriket er nært og tolker Jesus både som profeten som forkynner at riket er nært og den Messias som faktisk bringer riket med seg<sup>99</sup>.

En lignende problemstilling finner vi i Lukas 17,21 der Gudsriket forstås som noe presentisk. Men her handler det like mye om hva Guds rike er. I den norske oversettelsen står det ”For Guds rike er midt i blant dere”. Bilde viser at det på gresk står *entos humôn* som kan oversettes både som *i blant dere* og *i dere*. Der det i Thomasevangeliet oversettes med *i dere*, er den vanligste tolkningen blant moderne forskere å oversette med *i blant dere*.

Det er likevel en hovedvekt av sitater som forventer at endetiden er noe som skal komme i fremtiden. I følge Bilde er flere av disse forventningene senere tillegg ettersom evangelistene ikke opplevde at endetiden kom. Som eksempel trekker han fram Mark 9,1: ”..Noen av dem som står her, skal ikke smake døden før de ser at Guds rike er kommet med kraft”. Han mener at dette ikke er et eksempel på en forventning om at endetiden er nær, men at den lot vente lengre på seg enn forventet. Forstått: Det skulle ta så lang tid før endetiden kom at flere av disiplene ville være døde før den kom<sup>100</sup>. Dette må vi så tolke som et negativt bevis for at Jesu opprinnelige budskap var en intens forventning om at gudsriket var veldig nært forestående.

Hans Kvalbein stiller seg kritisk til Bildes forståelse av Jesu endetidsforventning, og mener at han ikke har belegg for å skrive at evangeliene har omtolket Jesu budskap, men at begge syn, langt og kort perspektiv, på endetiden, levde side om side uten noen krise seg i mellom<sup>101</sup>.

---

<sup>97</sup> Bilde 2008:158-159

<sup>98</sup> Ibid s.160

<sup>99</sup> Ibid s.161

<sup>100</sup> Ibid s. 161

<sup>101</sup> Kvalbein 2009:188

Lignelsen er, i følge Bilde, noe av det mest autentiske stoffet fra NT. Og lignelsene er konsekvent eskatologiske, Bilde trekker fram høsten som eksempel: Mange lignelser, for eksempel Mark 4,26-29, handler om jordbruk og om å få høstet før høsten kommer. Høsten er da et bilde på endetiden, ”Høsten er verdens ende” (Matt 13,39). Bilde skriver at der lignelsene ikke lenger er eskatologiske har det skjedd en omskrivning av evangelistene. Dette skyldes at de tilpasset Jesu budskap til en endetid som aldri kom. Han trekker fram Matt 13,10-17, der Jesus forklarer hvorfor han taler i lignelser, og skriver at dette er et senere tillegg som skulle forklare hvorfor ikke flere tok seg til forkynnelsen hans<sup>102</sup>

Ved å se på disse utvalgte temaene fra boka til Bilde, er det et konsekvent eskatologisk bilde som presenteres av Jesus. Han forkynte en umiddelbar endetid. Når denne ikke kom, tilpasset disiplene og evangelistene historiene slik at de passet overens med den virkeligheten som var. Der det i samtidige skrifter, og da spesielt Josefus, finnes hellenistiske begreper eller annet som kan knytte en hellenistisk kultur til det jødiske samfunnet, er dette kun for å forklare jødiske fenomener på en forståelig måte for de gresk-romerske leserne.

### **Del 3 – Jesus – filosof eller profet?**

#### Innledende ord om drøftingen

I del 2 av oppgaven har jeg gjort rede for bøkene til Crossan og Bilde, med utgangspunkt i fire kategorier. Jeg vil i drøftelsen ta utgangspunkt i de samme kategoriene og stille de to Jesusbildene opp mot hverandre, før jeg prøver å trekke min egen konklusjon til slutt.

Jeg trekker inn andre forskere for å gi et bredere bilde av forskningen på den historiske Jesus. Spesielt den amerikanske, katolske forskeren John P. Meier blir mye brukt, mye fordi han kan plasseres mellom Crossan og Bilde i sitt syn på Jesus og fordi hans flerbinds verk *A Marginal Jew* sannsynligvis er et av de mest omfattende verker om den historiske Jesus.

#### Kildebruk

Hvilke resultater man kommer fram til i forskning handler i stor grad om hva slags kilder man benytter og hvordan man benytter de. Slik er det også i forskningen omkring den historiske Jesus. Det er i stor grad kildebruken som har gjort Crossan til en omstridt person i Jesusforskningen. Hans datering av enkelte skrifter, vektlegging av Thomasevangeliet og liten tro på de kanoniske evangeliene som troverdige historiske kilder, skiller seg fra store deler av forskningsmiljøene

---

<sup>102</sup> Bilde 2008:185

verden over. Kildebruken hans gir også et bilde av en ganske annen historisk Jesus enn det flertallet heller mot. Per Bilde er mer tradisjonell i sin kildebruk, men også hos han er det noen spørsmål som må stilles, spesielt om hvorvidt alt stoff i evangeliene som ikke passer inn i en modell der Jesus er den eskatologiske profet må regnes som senere tillegg.

Jeg vil i denne delen i stor grad bygge mine argumenter ut i fra John P. Meiers redegjørelse om kildebruk i bind én av sitt omfattende verk om den historiske Jesus: *A Marginal Jew*. Dette må ikke forstås slik at jeg bruker Meier som en fasit opp i mot de to andre, men heller som hjelp til å få et enda bredere blikk i forståelsen av kildebruk.

De kanoniske evangeliene, altså Matteus, Markus, Lukas og Johannes, er de viktigste kildene vi har til den historiske Jesus. Det er de eldste, fullstendige tekstene vi har om Jesus og hans liv. En tradisjonell datering av disse evangeliene er Markus omkring år 70, Matteus og Lukas sannsynligvis mellom år 80 og 90, og til slutt Johannes i begynnelsen av det andre århundret. Det er imidlertid ikke snakk om fire forskjellige frittstående kilder til Jesu liv. C.H. Weiss viste, som nevnt innledningsvis, at Matteus og Lukas i stor grad bruker materiale fra Markus i sine skrifter. Den andre store bolken av fellesstoff i Matteus og Lukas omtales gjerne som Q-kilden, av tysk quelle som betyr kilde. Johannes regnes som oftest som en egen kilde. Vi kan dermed si at vi i de fire kanoniske evangeliene har tre hovedkilder (Markus, Q og Johannes) og to mindre (M og L som er særstoff hos Matteus og Lukas)<sup>103</sup>.

Hos Crossan får Q-kilden en spesiell stilling, ettersom det er den eneste kilden i de kanoniske evangeliene som dateres til den tidligste perioden (år 30-60). Crossan presenterer denne kilden som at den er *”komponert på 50-tallet, muligens i Tiberias i Galilea, inneholder denne ingen pasjons- eller oppstandelseshistorie, men forutsetter samme myte om Visdommen som Thomasevangeliet og Hebreerevangeliet”*<sup>104</sup>. En kan undre seg på hvordan Crossan vet så mye om dette skriftet, som vi ikke har andre kilder til enn det som står i Matteus og Lukas. Det er ikke funnet noe gammel pergament eller lignende som inneholder kun det vi omtaler som Q-kilden. Det som hos de fleste forskere kun er en hypotese, en hypotese som har stått støtt i snart 200 år, er hos Crossan blitt et fullverdig evangelium! Et skrift som går forut for andre kilder i NT, og dermed får forrang hos Crossan og som skal ha et visdomspreg som vi også finner igjen i Thomasevangeliet. Allerede her ser vi hvordan Crossan beveger seg i sin egen retning, med en egen forståelse av datering og innhold i kildene.

---

<sup>103</sup> Meier 1991:44

<sup>104</sup> Crossan 1991:429

Det som både Crossan og Bilde problematiserer ved evangeliene er hvordan hver evangelist bruker de forskjellige historiene i forskjellige kontekster, alt ut i fra hvilke poenger de selv ønsker å fremheve. Dette er i og for seg et problem i jakten på den historiske Jesus. Bilde har et godt poeng når han skriver at ettersom rekkefølgen på de forskjellige historiene er byttet om, kan vi umulig få et klart bilde av hvilke hendelser som utløste andre, og i hvilken grad Jesus selv ble påvirket og endret seg. Denne omstokkingen av historier og hendelser må ikke føre til en mistillit til kildenes historiske verdi. Selv om vi må gå ut i fra at rekkefølgen er historisk ukorrekt, betyr ikke det at historiene nødvendigvis ikke er historisk korrekte. Men man må prøve å se forbi det teologiske utgangspunktet til evangelisten og se hvilke fellesnevner man finner på tvers av evangeliene. På et slikt grunnlag kan man prøve å tegne et bilde av hvem Jesus var. Med denne usikkerheten omkring kronologien som Per Bilde har, og som jeg stiller meg bak, synes jeg det er noe underlig at i hans forskning blir utviklingen av Jesu liv og forkynnelse så kronologisk betinget.

Per Bilde har stor kunnskap om Josefus, og bruker hans verker *Den jødiske krig* og *Jødernes historie* i utstrakt grad i et forsøk på å beskrive Jesus. Han forstår det slik at Josefus er en ikke-kristen kilde som bekrefter Jesu eksistens, uavhengig om Testimonium Flavianum, et lengre parti i *Jødernes historie* (Bok XVIII, vers 63-65) som sier at Jesus er Messias, har noe historisk hold eller ikke<sup>105</sup>. Det er allikevel ikke Josefus' få ord om Jesus som blir viktig i Bildes arbeid, men den kunnskapen Josefus gir om jødedom på Jesu tid. Spesielt fortellinger om andre eskatologiske skikkelser blir svært viktig for Bilde, dette blir behandlet nedenfor.

Crossan bruker mange sider (s.92-100) på å redegjøre for Josefus og bruk av han som kilde. Innstillingen hans er at Josefus er en nyttig kilde for å forstå Jesu samtid, men at det er viktig å sette Josefus opp mot seg selv. Dette er mulig å gjøre fordi verkene til Josefus i stor grad overlapper hverandre. Og det hender at Josefus nyskriver historien, altså at han fremhever forskjellige ting i forskjellige skrifter. Crossan legger også vekt på at man, når man leser Josefus, må være observante på de sosioreligiøse og sosiopolitiske forutsetningene til Josefus.

Josefus er en uvurderlig kilde til å forstå Jesu samtid, spesielt det religiøse og politiske landskapet som rådet i Israel i det første århundret. Men, som Crossan skriver, er det viktig å ha i bakhodet at Josefus ikke er en objektiv historieskriver – i en viss grad tilpasser han vinklingen av stoffet slik at det passer helheten i det han ønsker å formidle. Dette kan sees blant annet i teksten om Johannes døperen i *Jødernes Historie* der Johannes sannsynligvis presenteres i et mer positivt lys enn andre slike skikkelser fordi Josefus ønsker å stille Herodes Antipas i et dårlig lys (jfr. ovenfor). Situasjonen Josefus befant seg i må vi også i stor grad forutsette preger måten han skriver på: Han

---

<sup>105</sup> Bilde 2008:282

befant seg i Roma kort tid etter at jødene hadde gjort et av de større opprørene i Romerrikets historie og skriver om jødernes opprør til et romersk publikum. I tidlige skrifter, som *Jødernes krig*, stiller han romerne i et positivt lys. I senere skrifter, som i *Mot Apion*, forsvarer han tradisjonelle jødiske verdier. Som Crossan skriver: *Han (Josefus) begynte som en apologet for romerne til jødene, men endte opp som en apologet for jødene til romerne*<sup>106</sup>. Det er derfor ingen grunn til å forstå Josefus som en objektiv kilde i motsetning til de subjektive evangeliene. Men han gir altså en kunnskap om jøder i det første århundret som gir et mye bredere bilde av det samfunnet Jesus levde i enn det evangeliene gjør.

Bilde og Crossan er ganske enige i bruken av Josefus, men når det kommer til apokryfe skrifter er uenigheten stor. Bilde skriver: ”De apokryfe evangelier har faktisk noe, men forbløffende lite, å fortelle om Jesu liv”<sup>107</sup>. Crossan derimot bygger store deler av sitt arbeid på disse skriftene. Det er derfor kun Crossan det er interessant å ta for seg i denne drøftelsen. Det er tre apokryfe skrifter jeg vil ta utgangspunkt i: Thomasevangeliet, Korsevangeliet og Markus’ hemmelige evangelium.

Dateringen av Thomasevangeliet er en av de mest kontroversielle sidene ved arbeidet til Crossan. Han mener at de eldste delene av Thomasevangeliet ble skrevet på femtitallet i det første århundret, trolig under beskyttelse av Jakob, Jesu bror<sup>108</sup>. Han viser til Thomasevangeliet vers 12, der det står ”...Jesus sa: Hvor dere enn befinner dere, skal dere gå til Jakob den rettferdige, som himmelen og jorden er blitt til for.” for å understøtte dette. Den andre delen av evangeliet tidfester han til 60-70årene, da under beskyttelse av Thomas. Thomasevangeliet er, mener Crossan, uavhengig av de synoptiske evangeliene, og de synoptiske evangeliene er uavhengige av Thomasevangeliet. Der vi har forekomster både i de synoptiske evangeliene og i Thomasevangeliet, er det derfor snakk om to forskjellige kilder.

John Meier problematiserer at Thomasevangeliet er uavhengig av de synoptiske evangeliene. Over 17 sider redegjør han for sitt syn, noe som tilsier at dette er et tema som fortjener grundig behandling. Han daterer de funnene man har til det andre århundret, men spør om det er grunnlag for å si at kildene går lengre tilbake enn det. Han går inn i denne drøftingen med et utgangspunkt jeg synes virker sunt: Dersom man har et skrift som presenterer hittil ukjente Jesusord er dette et ekstraordinært funn som skiller seg vesentlig fra alle andre funn av tekster fra det andre århundret<sup>109</sup>. Man bør derfor møte det med skepsis, ikke la seg blende av hva det muligens måtte innebære. Meier setter spørsmålsteget ved en tidlig datering av Thomasevangeliet fordi man der

---

<sup>106</sup> Crossan 1991:94

<sup>107</sup> Bilde 2008:277

<sup>108</sup> Crossan 1991:427

<sup>109</sup> Meier 1991:130-131

finner Jesusord i en kortere form enn i de synoptiske evangeliene. En vanlig forståelse i formkritikken er at jo lengre og mer utbroderende et Jesusord er, dess større er sannsynligheten for at det er farget av redaktørens teologiske oppfatninger. Meier viser til Matt 19,9 og Mark 10,11-12 for å illustrere dette: Selv om Jesu ord om skilsmisse er kortere i Matteus vil ingen si at her har Matteus en annen kilde enn Markus, eller at Matteus her er kilden til Markus.

Et annet argument for tidlig datering av Thomasevangeliet er at ordene virker lite redigert, altså at ordene står mer for seg selv, ikke i en teologisk sammenheng slik som vi ser i de kanoniske evangeliene. Meier mener derimot at man, hvis man ser på store bolker sammen, kan se en intensjon hos redaktøren. Denne intensjonen forstår han som gnostisk.

Thomasevangeliet er et unikum i moderne forskning fordi man fikk tilgang på et skrift man ikke trodde eksisterte lengre. Det var kjent gjennom skriftene til kirkefedrene, men man visste minimalt om innholdet i skriftet. Når det så viser seg å være gnostisk, har man to muligheter: Enten var gnostisismen fra starten av en stor retning innenfor kristendommen, eventuelt er Thomasevangeliet et senere skrift. Jeg er av den oppfatning at Thomasevangeliet er avhengig av de synoptiske evangeliene, at det er fra det andre århundret, og kan derfor fortelle oss mer om kristendommens utvikling enn om den historiske Jesus.

Et annet viktig apokryft skrift hos Crossan er Korsevangeliet, som nå ikke eksisterer lenger. Vi kan bare se spor av det i de andre evangeliene. Crossan mener at dette skriftet er fra midten av det første århundret og at det legger grunnlaget for pasjonshistorien både for de synoptiske evangeliene og Johannesevangeliet<sup>110</sup> – altså den eneste kilden til at Jesus ble korsfestet! Vi kan nå finne rester av Korsevangeliet i Evangeliet etter Peter, et apokryft skrift fra det andre århundret. Meier viser, i en gjennomgang av parallelltekstene i Matteus 27,64b og Evangeliet etter Peter 30, hvordan Korsevangeliet er avhengig, språklig, av de synoptiske evangeliene. Det er derfor ingen grunn til å tro at Korsevangeliet er noe som går forut for de kanoniske evangeliene.

Det siste apokryfe skriftet jeg skal redegjøre for er Markus' hemmelige evangelium. Bakgrunnen for dette er et brev funnet av Morton Smith (1915-1991) som skal stamme fra Klement av Alexandria (ca. 150 - ca.215), der han forteller om et evangelium Markus skal ha skrevet i Alexandria for *"de som er på vei til perfeksjon"*<sup>111</sup>. Crossan forstår dette evangeliet som det originale Markusevangeliet, og at det så har utviklet seg etter hvert. Det er i dette skriftet vi finner den originale kilden til oppstandelseshistorien. Meier fremhever at å basere store teorier på basis av

---

<sup>110</sup> Crossan 1991:429

<sup>111</sup> Meier 1991:121



20 setninger i et brev, der kun tre er tillegg fra det evangeliet vi kjenner, i et brev som muligens ikke er ekte, blir å lene seg på et strå<sup>112</sup>.

Det er altså stor forskjell i kildebruken til Crossan og Bilde, og ikke overraskende kommer de frem til to veldig ulike bilder av Jesus. Der Bilde i stor grad baserer seg på tradisjonelle kilder som de kanoniske evangeliene og Josefus, blir apokryfe skrifter viktige hos Crossan. For meg virker det som om disse skriftene skaper et så fristende bilde av Jesus for Crossan at han går lange omveier for å få dem datert tidlig slik at de dermed kan legge grunnlaget for en annen Jesus enn den de kanoniske evangeliene fremstiller. Jeg har ingen tro på at disse skriftene er forut for de kanoniske evangeliene. Når vi samtidig vet hvordan enkelte deler av kirken utviklet seg i en gnostisk retning i det andre århundret, er den mest nærliggende forklaringen at disse apokryfe skriftene stammer fra denne gnostiske retningen. Jeg vil derfor avvise tanken om Jesus som en visdomsfilosof på grunnlag av ordkilder som Q-kilden og Thomasevangeliet.

Men at jeg avviser at disse kildene gir et mer korrekt bilde av Jesus enn de kanoniske evangeliene, betyr ikke nødvendigvis at jeg avviser alt hellenistisk ved Jesus. Vi må også se på området han vokste opp og virket i, hans forhold til andre jødiske skikkelser og ikke minst hans eget budskap.

### Galilea på Jesu tid

En av de ledende forskerne på Galilea på Jesu tid, iren Sean Freyne, innleder sin bok *Jesus, a Jewish Galilean* med å legge vekt på stedstilhørighet i forskningen på den historiske Jesus. Ut i fra argumenter den norske forskeren Halvor Moxnes har presentert, skriver han at forskningen i stor grad har vært preget av Jesu forhold til tid, og at hans forhold til sted har blitt oversett<sup>113</sup>. I en moderne verden der det moderne mennesket er det mobile mennesket, der man er verdensborger<sup>114</sup>, blir stedstilhørigheten som var på Jesu tid en radikal motsetning. Kanskje er det derfor denne dimensjonen ved Jesus har blitt oversett? Fordi den bryter med det tidsriktige bildet av hva et menneske skal være.

Det kan ikke være noen tvil om at forståelsen av hvordan Galilea var i det første århundret er viktig for forståelsen av hvem den historiske Jesus var. Med mindre man kun forstår Jesus som et guddommelig vesen som, selv om han tok et menneskes skikkelse, ikke har tilegnet seg noe av det

---

<sup>112</sup> Meier 1991:121

<sup>113</sup> Freyne 2004:7

<sup>114</sup> En artig fotnote: den første til å bruke ordet verdensborger, kosmopolitt, var Diogenes i tønna. Nok et eksempel på hvordan kynikeren distanserte seg fra samfunnet.

menneskelige, kun delt av sitt guddommelige budskap, må den kulturen han sto i være til dels avgjørende for hva han gjorde og hva han sa.

Crossan redegjør for Galilea, og konkluderer med at Jesus mest sannsynlig var vokst opp i og virket i et område som var økonomisk og kulturelt avhengig av det hellenistiske samfunnet. Ved å knytte opp de små stedene, som Kapernaum og Nasaret, opp mot de store byene gjør han Galilea til en homogen kultur. Dette blir vanskelig å forstå ut i fra det han skriver om Josefus og ”Galileerne” som en gruppe i opposisjon til den politiske elite. Uten at jeg skal påberope meg inngående kunnskap om temaet, virker det spesielt at en rik, urban, politisk elite skal ha samme kulturforståelse som fattige bønder – uansett om de er nære hverandre i fysisk avstand og er avhengig av hverandre økonomisk.

Per Bilde er forsiktig i å trekke konklusjoner om hvordan Galilea var på Jesu tid, og illustrerer klokheten i dette ved å vise til flere ”utgaver” av Galilea i det første århundret – ”utgaver” som spriker i stor grad. Han knytter allikevel Jesus og hans krets til Galilea, men da i en forståelse av Galilea som en jødisk periferi i motsetning til Judea som var det jødiske sentrum. Bilde forholder seg altså nøkternt til hva vi kan vite om Galilea. Med utgangspunkt i at Bilde selv tidligere har forstått Galilea som spesielt åpen for handel og møte med den hellenistiske kultur, kan det være et spørsmål om dette nå ikke passer med hans Jesus som en konsekvent jødisk eskatolog.

Selv om arkeologien ikke er en vitenskapsdisiplin som er objektiv (slik man fort kan forstå den som), kan den gi verdifull hjelp til å forstå fortiden. Jeg vil derfor se på de arkeologiske utgravingene som har foregått i Sepforis og i Kapernaum. Jeg velger disse stedene ettersom Sepforis er den byen som lå nærmest Nasaret der Jesus vokste opp, og Kapernaum fordi det var der Jesus hadde sin base som voksen (Matt 4,13).

Det er John McRay, professor emeritus i Det nye testamentet og arkeologi ved Wheaton College, som i sin bok *Archaeology and the New Testament* redegjør for flere av stedene i Israel, blant annet i Galilea. Der forteller han at det er funnet rester av et teater i Sepforis, men at det er usikkerhet til hvordan det skal dateres. Funn av hasmoneiske mynter har ført til at noen har ment at det ble bygget under Herodes Antipas’ tid. Utgravingene John McRay selv har deltatt i viser at det ikke er bygd senere enn i det annet århundre, men umulig å avgjøre om det i det andre århundret ble bygd fra grunnen eller om et eldre teater ble restaurert<sup>115</sup>. Det er blitt funnet et stort antall miquebad, tradisjonelle jødiske renselsesbad, i Sepforis. Men disse kan stamme fra det andre århundret da jødene etter Bar Kokhba-opprøret ble forvist fra Jerusalem av keiser Hadrian i år 117.

---

<sup>115</sup> McRay 1991:176

I Markusevangeliet 1,21 står det at da Jesus, da sabbaten kom, gikk i synagogen i Kapernaum og underviste. Restene av en synagoge fra det første århundret er sannsynligvis funnet. De befinner seg under restene av en yngre synagoge, datert til det fjerde eller femte århundret. Veggene på restene av dette bygget fra det første århundret er såpass tykke at det umulig kan ha vært veggene på et vanlig hus<sup>116</sup>. Det er også funnet flere romerske bygninger i Kapernaum, blant annet et romersk bad fra det siste århundret før vår tidsregning.

Det er vanskelig å trekke klare konklusjoner på bakgrunn av det arkeologiske materialet. Det viser at romerne tydelig preget sin provins med et nærvær som førte til bygging av tradisjonelle hellenistiske bygg, som teatre og bad. Samtidig viser synagogen i Kapernaum at den jødiske religion sto sterkt. Historien om offiseren i Kapernaum (Luk 7,1-5) kan være et signal om at den jødiske Gud ble respektert av romerne.

### Johannes og andre profeter

Crossan og Bilde er enige i sin beskrivelse av Johannes døperen. De skildrer han som en jødisk profet som holdt til ved Jordanelven, der han forkynte at endetiden var nær. Jesus ble en disippel av Johannes, men brøt senere med han. Grunnlaget for dette bruddet er forskjellig for Crossan og Bilde. Der Crossan mener at Jesu brøt med Johannes fordi han hadde et annet budskap å forkynne, mener Bilde at årsaken til bruddet er at den endetid Johannes forkynte ikke kom. Ut i fra dette er det tre momenter jeg ønsker å fokusere på i en drøfting av Jesus og Johannes. Det første er hva det innebar å være en disippel av Johannes. Det andre er en sammenligning av budskapet de forkynte, mens det tredje punktet vil ta for seg Jesusordet fra Matt 11,18-19 der Jesus sammenligner seg selv og Johannes.

John P. Meier spør hva det vil si å være en disippel av Johannes. Han skriver at Jesus, ved å dra til Jordan og høre Johannes forkynne og deretter la seg døpe, var en disippel av Johannes<sup>117</sup>. Men betyr det å slutte seg til hans budskap det samme som at han sto i en nær relasjon med døperen? Når vi tenker på ordet disippel, tenker vi det gjerne ut i fra Jesu tolv disipler, som fulgte og bodde sammen med Jesus under hele hans offentlige virke. Meier skriver at det rundt Johannes derimot ikke er grunnlag for å snakke om en slik indre krets av disipler. Det er ingen ting som tyder på at man ved å bli døpt bandt seg til å holde seg til Johannes personlig, eller at de som holdt seg til ham var pålagt å gjøre det. Derimot kan vi forstå kretsen rundt Johannes som uformell, i at den ikke hadde en spesiell struktur, der tilhengere holdt til hos han i ørkenen i en viss tid, mens andre kun kom i nærhet av ham for å bli døpt og deretter dro tilbake til sivilisasjonen. Om Jesus var en nær

---

<sup>116</sup> McRay 1991:164

<sup>117</sup> Meier 1994:116

disippel av Johannes må derfor betraktes ut i fra om vi kan si noe om han oppholdt seg i nærheten av Johannes i tiden etter at han var døpt.

Om dette er de fire evangeliene uenige: I de synoptiske evangeliene drar Jesus umiddelbart ut i ørkenen der han blir fristet (Mark 1,9-12), mens det i Johannesevangeliet i kap 1 virker som om Jesus oppholder seg lenger hos Johannes, og at andre disipler av Johannes etter hvert begynner å følge Jesus (Joh 1,35-51). At evangeliene varier i fremstillingen av begivenheter i Jesu liv er ikke uvanlig (for eksempel fødselshistoriene i Matt 2 og Luk 2), og årsaken til at dåpen fremstilles forskjellig er klar: Det er vanskelig for evangelistene å forklare at deres Messias ble døpt av Johannes. Hvis han var Messias, hvorfor skulle han da døpes? Hvis han var Gud, hvorfor trengte han da å få syndene sine vasket vekk? Vi kan derfor skimte en kristologisk utvikling, der det i Johannesevangeliet, det yngste av de kanoniske evangeliene, har kommet så langt at Johannes ikke lenger doper Jesus, han er kun et vitne om hvem Jesus er. Hos Matteus vil ikke Johannes døpe ham, men Jesus krever det (Matt 3,14-15). Hos Markus, det eldste evangeliet, er det ingen slik kommunikasjon før Jesus døpes. Men også hos Markus forstås Johannes som den som peker fram mot Jesus (Mark 1,7-8). Meier reagerer på at mange forskere, blant dem kan vi kanskje også plassere både Bilde og Crossan, som mener at Johannesevangeliet er lite nyttig i forskningen på den historiske Jesus, akkurat i dette tilfellet mener at det er mer troverdig enn kildene Markus og Q<sup>118</sup>. Til tross for dette slutter han seg til tanken om at Jesus, for en kortere periode, i etterkant av selv å ha blitt døpt, var en del av disippelkretsen rundt Johannes. Forlegenhetskriteriet, kriteriet om at dersom en historie som ville vært pinlig for den tidlige menighet har kommet med i evangeliene bør de tillegges ekstra vekt, understøtter dette synspunktet.

Det er få ting det er så stor enighet om i forskningen på den historiske Jesus som det er omkring Jesus og Johannes, og deres relasjon: At Johannes dømte Jesus og at Jesus i en tid var en del av kretsen rundt Johannes. Jeg ser ingen grunn til å bestride dette, det kan virke som om Johannes har fått med seg en tradisjon som har blitt borte i de synoptiske evangeliene. Ut i fra denne oppgavens problemstilling er det viktig å notere at Jesus dermed kan knyttes opp til en jødisk eskatologisk profettradisjon som Johannes døperen representerer.

Det er videre klart at det skjedde et brudd mellom Johannes og Jesus, Jesus samlet selv disipler og forkynte med egen autoritet. Hvordan skilte budskapet som Jesus forkynte seg fra det Johannes forkynte? Jeg skal nedenfor drøfte mer utgående Jesus forkynnelse, med vekt på Guds rike, men vil her kort ta for meg forholdet mellom døperen og Jesus.

”Vend om, for himmelriket er kommet nær”. Med disse ordene introduseres budskapet til Johannes i Matt 3, 2. I det neste kapittelet, Matt 4,17, introduseres Jesu budskap med akkurat de

---

<sup>118</sup> Meier 1994:118

samme ordene. At begge proklamerer dette tyder på at Matteus ikke ser noen forskjell på budskapet Jesus og Johannes forkynte. Meier poengterer også at Jesus ved å slutte seg til Johannes også delte et eskatologisk verdenssyn<sup>119</sup>.

Crossan sier seg enig i at Jesus, i likhet med Johannes, hadde et eskatologisk verdenssyn, men skiller mellom apokalyptisk eskatologi og annen eskatologi. Der den apokalyptiske eskatologien forutsetter en snarlig inngripen av Gud i den konkrete verden, er annen eskatologi mer et uttrykk for et negativt verdenssyn. Man kan derfor si at apokalyptisk eskatologi er en undergruppe av begrepet eskatologi<sup>120</sup>. Johannes døperen sto for en apokalyptisk eskatologi, Jesus for en annen type. Så vidt jeg kan forstå er denne andre eskatologien Crossan tillegger Jesus en form for kynisk filosofi – verden, med alle sine normer og ordninger, er ond, og det må derfor skje en drastisk verdensomveltning for å oppfylle det guddommelige.

Ut i fra hvordan jeg leser og forstår Jesu og Johannes' forkynnelse kan jeg ikke se de store forskjellene når det kommer til den apokalyptiske eskatologien. Det er tydelig at både Jesus og Johannes ser for seg en nært forestående inngripen i verden, jfr. "Vend om, for himmelriket er kommet nær". Det er allikevel en klar forskjell i hvordan de to forkynner denne endetiden. Der Johannes, i tradisjonell jødisk profetisk tradisjon, kun meddeler Guds budskap, uten at han selv spiller noen rolle i de begivenhetene som skal komme, taler Jesus ut i fra egen myndighet. Dette ser vi spesielt i Matt 24,29-31 der Jesus forteller om Menneskesønnens tegn. Crossan redegjør godt for at Jesus bruker Menneskesønnen som et personlig pronomen, men mener at hans bruk av dette på et senere tidspunkt ble sett i lys av Daniel 7<sup>121</sup>. Jeg tror at selv om han brukte Menneskesønnen som personlig pronomen, og at dette ikke nødvendigvis har en apokalyptisk dimensjon ved seg, er det mer enn nok skriftsteder som understøtter at han så for seg at han selv skulle delta aktivt i endetiden.

En kjernetekst for å forstå forholdet mellom Johannes og Jesus er Luk 7,33-34/Matt 11,18-19, der Jesus viser en forskjell på seg selv om Johannes: Der Johannes levde et asketisk liv, beskyldes Jesus for å være storeter og vindrikker. Bilde bruker ikke denne teksten i sin bok, men hos Crossan blir den viktig. Er dette fordi teksten bryter med Bildes syn på at Jesus kun fortsatte i Johannes' spor, mens det underbygger Crossans syn på at Jesus var noe helt annet enn Johannes?

Meier skriver at dette er nok et eksempel på en tekst som kommer inn under forlegenhetskriteriet<sup>122</sup>: Her sammenligner Jesus seg med Johannes uten å plassere seg over ham i

---

<sup>119</sup> Meier 1994:31

<sup>120</sup> Crossan 1991:238

<sup>121</sup> Ibid s.247

<sup>122</sup> Meier 1994:150

rang. Det virker mer som om de er likestilte, men representerer to forskjellige tradisjoner. Det er derfor naturlig å anse denne teksten for å være historisk. Den gir et bilde av Jesus og Johannes som like, i det at de begge var profeter, samtidig som de var forskjellige i uttrykksmåte. Denne forskjellen i levesett må også forstås som en mer grunnleggende forskjell i innstilling til endetiden og er dermed sentral i det at den viser at Jesus ikke kun var en forlengelse av Johannes. Der Johannes trakk seg ut av samfunnet, forblir Jesus en del av det.

Et interessant moment her blir å trekke kynismen inn i dette: Den tradisjonelle kyniker trakk seg ut av samfunnet. Således passer døperen Johannes bedre inn i rammene for hva en kynisk filosof var enn det Jesus gjør, hvis vi kun tar hensyn til deres ulike levevis.

For Bilde blir Jesus en av flere profeter som virket i Palestina i det første århundret, sammen med Johannes døperen, Rettferdighetens lærer, Judas Galileeren og Tevdas, som nevnt ovenfor. I redegjørelsen for dette trakk jeg inn forskerne Kvalbein og Theissen som stiller seg kritiske til denne ensidige sammenligningen.

Uten at jeg har stor kunnskap om den forskningen som er gjort på den historiske Jesus, sier jeg meg enig i Bildes kritikk av at disse skikkelsene ikke har blitt behandlet grundig nok i arbeidet med Jesus. Disse fortjener mer oppmerksomhet. Men ikke nødvendigvis fordi de kan fortelle oss mer om Jesus, men heller om tiden han levde i.

Etter Antiokus Epifanes' skjending av tempelet i år 167 f.Kr. ser man at en eskatologisk tankegang ble vanligere. Etter alle overgrepene som ble gjort mot tempelet, forventet man at Gud skulle tre inn i historien og gjenreise Israel. Daniel 7 er et tidlig uttrykk for dette. Da romerne inntok landet i 63 f.Kr. ser man igjen en oppblomstring av denne eskatologien. Jeg tror det er disse historiske begivenhetene som legger grunn for de eskatologiske profetene. De har den samme forståelsen av at Guds inngripen er nær. Men selv om dette er en viktig faktor, betyr ikke det at disse personene er identiske – verken i teologi eller uttrykk. Der Judas Galileeren, og senere Bar Kokhba, oppfordret til opprør mot romerne, inntar Jesus en mer moderat holdning, i møte med anklagene fra romerne inntar han en passiv holdning. Dette kan igjen ha bakgrunn i endetidsforståelsen: Hos Jesus er det kun Gud som kan igangsette endetiden, mens det hos Judas Galileeren kan virke som om jødene selv kan bidra til å opprette den messianske perioden.

### Jesu egen forkynnelse

Temaene jeg har drøftet hittil berører ikke Jesu person direkte, men er et viktig bakteppe å forstå Jesus på. Kildebruken gir redskapet for å jobbe med den historiske Jesus, mens en drøftelse av Galilea og andre profetskikkelser gir et bakgrunnsteppes å forstå Jesus på. Det vil allikevel være Jesu egen forkynnelse som vil være det avgjørende. Hvilket budskap forkynte Jesus?

For å kunne drøfte dette, må det først avklares hva som er troverdige Jesusutsagn i NT. The Jesus Seminar har med sine spesielle bibelutgivelser sådd tvil om autentisiteten til en rekke Jesusord, der det har vært demokratiske avstemninger om ektheten til utsagn. Jeg legger vekt på at evangeliene også må kunne leses historisk, og tror at de aller fleste Jesusordene i evangeliene er i hvert fall uttrykk for hva Jesus selv kan ha sagt, selv om de ikke er ordrett gjengitt. Denne sikkerheten øker dersom utsagnet forekommer i flere av kildene (Mark, Q, Joh, L eller M). Vi kommer allikevel ikke unna at enkelte utsagn er sterkt preget av senere kristologi, evangelistens teologiske agenda og historiske begivenheter (som tempelets fall i år 70). Bevisbyrden for om et utsagn er historisk eller ikke bør ligge på den som sår tvil om det, altså at et utsagn må forstås historisk inntil det motsatte er bevist.

Det er forkynnelsen om Guds rike, *hē basileia tou theou*, som er det mest aktuelle i Jesu forkynnelse å drøfte i denne oppgaven. Det er det budskapet som er det viktigste i Jesu forkynnelse og her ser vi stor forskjell på Crossan og Bilde. Crossan forstår Guds rike som noe som allerede er her, og som man selv kan ta del i ved egen innsats. Bilde forstår det som noe som skal komme, selv om han ser noen tegn på en presentisk dimensjon av det, og at det er Gud som lar det skje. I dette ligger grunnforskjellen mellom Crossan, som mener at Jesus er en filosof, og Bilde, som mener at Jesus er en profet.

Det første jeg vil ta tak i er hvordan vi skal oversette *basileia*. Er det et kongerike eller er det kongsmakt, et sted eller en tilstand? Både Crossan og Bilde heller mot det siste. Meier mener også at *basileia* må forstås som at *Gud regjerer som konge* og ikke at det er begrenset til et spesielt territorium<sup>123</sup>. Han tenker at det likevel ikke er dumt å tenke seg at denne kongsmakten utøves innenfor gitte rammer, og at disse rammene nødvendigvis må være fysiske størrelser. Enighet mellom Bilde og Crossan må veie tungt ettersom de har så tydelige ulike fremstillinger av Jesus. Det betyr imidlertid ikke at alle forskere er enige i dette. Hans Kvalbein vier mye plass i sin bok *Jesus. Hva ville han? Hvem var han?* til *basileia*-begrepet. Han konkluderer med at betydningen av *basileia* som uttrykk for frelsens sted er så dominerende i Jesu forkynnelse at det blir feil å ha som utgangspunkt at det skal bety kongsmakt og ikke kongerike<sup>124</sup>. I Dankers gresk-engelske leksikon for det nye testamentet<sup>125</sup> vektlegges derimot forståelsen av *basileia* som kongsmakt. Der *basileia* oversettes som kongedømme er det kun relatert til verdslige kongeriker. Jeg anser det for sannsynlig at *basileia* i hovedsak kan forstås som kongsmakt, men er enig med Meier i at denne kongsmakten

---

<sup>123</sup> Meier 1994:240

<sup>124</sup> Kvalbein 2008:103

<sup>125</sup> Danker 2000. Dette er en engelsk utgave basert på Bauers gresk-tyske leksikon.

må utøves innenfor konkrete rammer. Crossan og Bilde er altså enige i hvordan man bør oversette *basileia*, men kanskje ikke i hvordan man skal forstå denne kongemakten.

Bilde holder fast ved at Guds rike kun var for jødene. Han trekker fram Matt 10,5-8, der Jesus sier at disiplene ikke skal gå til hedninger eller samaritanere, og stusser over at denne historien har kommet med ettersom den bryter med den tidlige misjonerende kristendom<sup>126</sup>. Vi kan derfor igjen trekke frem forlegenhetskriteriet og se at dette eksklusive jødiske fokuset springer ut i fra den historiske Jesus. Bilde viser også til at Guds rike ikke er en del av misjonsbefalingen, og at dette skyldes at man begynte å forkynne den kristne Jesus i stedet for Guds rike. Crossan arbeider langs en annen akse når han redegjør for Guds rike. Hos han er det de utstøtte og marginaliserte som har tilgang til Guds rike. Bilde og Crossan opererer derfor med to størrelser som ikke krysser hverandre. Det blir derfor vanskelig å ta et standpunkt her om hvem som har mest rett. Ut i fra saligprisningene (Matt 5,3-11), Jesu møte med kvinnen ved brønnen (Joh 4,1-26 (her er Guds rike ikke nevnt direkte)) og flere andre tekster er det naturlig å slutte seg til Crossans utsagn om at Guds rike er for de utstøtte i samfunnet. Men ut i fra Matt 9,12, der Jesus sier: ”Det er ikke de friske som trenger lege, men de syke”, kan det virke som om Guds rike ikke er eksklusivt for de utstøtte. Men her er heller ikke Guds rike nevnt eksplisitt. Dette samme gjelder i forhold til argumenter mot Bilde: Jesus møter ikke-jøder og hyller troen deres (eks. Offiseren i Kapernaum (Matt 8,5-13) hvor Jesus også nevner *riket*), men at Guds rike ikke nevnes. Det virker derfor på meg som om både Crossan og Bilde tenker for snevert ut i fra kun de historiene som har begrepet *Guds rike* eksplisitt i historien.

Det er først og fremst forståelsen av Guds rike som et visdomsetisk rike som preger Crossans syn, og det er blant annet dette som har gjort han så kontroversiell innenfor forskningen på den historiske Jesus. Han beskriver Guds rike mer som en livsstil her og nå enn som et håp for fremtiden<sup>127</sup>. James Dunn kritiserer Crossan fordi det i stor grad er Filo, og andre skrifter fra diasporaen (som f.eks. Salomos Visdom), som legger grunnlaget for denne forståelsen av kongemakt (jfr. ovenfor)<sup>128</sup>. Filo levde i den jødiske diasporaen, og levde derfor i en annen kultur (den gjennomført hellenistiske) enn Jesus (som levde i den jødiske). Det virker på meg derfor som enda et eksempel på at Crossan tar lange omveier for å komme fram til konklusjonene sine.

Er Guds rike nåtidig eller fremtidig? Crossan er tydelig på at det er presentisk, Bilde legger hovedvekten på at det er futurisk, men at det kan være en presentisk dimensjon ved det – i forståelsen av at Jesus bringer med seg endetiden. Som presentert tidligere, blir Lukas 17,20-21 en

---

<sup>126</sup> Bilde 2008:164

<sup>127</sup> Crossan 1991:292

<sup>128</sup> Dunn 2003:472



av flere viktige tekster for å forstå dette. Meier bruker 7 sider på å redegjøre for utsagnet. Etter en drøftelse av mulige oversettelser av *entos humôn*, som tidligere nevnt kan oversettes både med *i dere* og *i blant dere*, lander han på at den beste oversettelsen er den siste. Selv om flere forskere mener at *entos* aldri kan oversettes med *i blant* i gresk litteratur, skriver Meier at det er flere eksempler på at tekster oversatt til gresk fra semittiske språk, deriblant oversettelsen av Det gamle testamentet, bruker en slik betydning av det<sup>129</sup>. Videre går han inn og ser på hvordan Lukas kan ha redigert et opprinnelig Jesus-ord ved å plassere det inn i en tradisjonell spørsmål-svar-ramme, der noen stiller mesteren et spørsmål som han deretter gir et viktig svar på. Dermed innsnevrer han det slik at han forstår kun vers 20b og 21b som historiske, og da har man et Jesusord som lyder: ”Guds rike kommer ikke på en slik måte at man kan se det med øynene. For Guds rike er midt iblant dere”<sup>130</sup>.

Lukas 17,20-21 gir rom for å forstå Guds rike som allerede tilstede, altså presentisk. Hovedpoenget er allikevel ikke det presentiske, men det futuriske. På spørsmålet om når Guds rike kommer gir Jesus klar beskjed: Vi kan ikke vite verken hvor eller når det skal komme. Meier redegjør for flere mulige tolkninger av hvordan man på Jesu tid prøvde å regne seg fram til det nøyaktige sted og dato for endetiden<sup>131</sup>. Når Jesus så sier at Guds rike er midt iblant dere, henspiller det på at man aldri kan forberede seg på Guds rikes komme, men at man må se at med Jesus har allerede Guds rike begynt å manifestere seg. Det er altså ingen grunn til å forstå teksten slik at den avkrefter en futurisk eskatologi.

Luk 17,20-21 er særstoff hos Lukas, men v.21a har en parallell i Markus som handler om at man skal vokte seg for falske Messiaser. Meier skriver at det er mulig at Lukas plasserer et Markusord inn i teksten fordi Lukas forstår historiene som uttrykk for samme eskatologi<sup>132</sup>.

Bilde, som forstår Gudsriket som i hovedsak futurisk, mener at steder der endetiden blir forskjøvet fram i tid, er senere tillegg. Jesus forkynte en endetid som skulle komme umiddelbart. Som tidligere nevnt kritiserer Hans Kvalbein dette. Kvalbein viser til Antiokus Epifanes skjending av tempelet, Pompeius’ erobring av Jerusalem og ødeleggelsen av tempelet som begivenheter som utløste en sterk endetidsforventning, men som ikke utløste noen krise når endetiden ikke kom<sup>133</sup>. Kvalbein understreker at en slik tankegang om å leve med to typer endetidsforventninger i ettertid kan medføre en del logiske problemer, men at det ikke skapte nevneverdige problemer for de som sto oppe i det.

---

<sup>129</sup> Meier 1994:426

<sup>130</sup> Ibid s.428

<sup>131</sup> Ibid s.425

<sup>132</sup> Ibid s.428

<sup>133</sup> Kvalbein 2008:113

Jeg vil ikke gå inn i en lang drøfting omkring lignelser, men det er noen momenter det er verdt å få med seg: Som nevnt under redegjørelsen mener Bilde at lignelsene er spesielt viktige for å forstå Jesu forkynnelse om Guds rike som er nær. Han viser blant annet til hvordan høsten blir et bilde på endetiden. Han trekker fram lignelsen om såmannen i Mark 4,3-8 og ser den sammen med lignelsen om såkornet i Mark 4,26-29. Selv om Mark 4,3-8 ikke nevner Guds rike direkte, bygger den på de samme motivene som Mark 4,26-29<sup>134</sup> – den handler om den nært forestående endetiden: Jesu ord kaller den som hører til omvendelse, men det er personen selv som må vende om. Dette understrekes med det avsluttende: Den som har ører, hør!<sup>135</sup>

For å se hva Crossan mener, bruker jeg en annen bok han har skrevet: *In Parables – The Challenge of the Historical Jesus* som han ga ut i 1973. Der vier han over fem sider til denne lignelsen. Han skriver at lignelsen om såmannen, slik den står hos Markus, bærer tydelige preg av senere tillegg. Han bruker avsnittet om solen som eksempel: At solen kom og sved kornet er et bilde på de forfølgelsene urkirken opplevde. I versjonen av denne lignelsen som vi finner i Thomasevangeliet, er ikke solen med<sup>136</sup>. Hans tolkning av denne lignelsen blir dermed at den viser til at Guds rike er en gave – selv om mange av kornene blir ødelagt, er det noen som vokser seg store. Det handler altså ikke om at noen skal gå fortapt og noen komme inn i Guds rike. Eskatologien i lignelsen er fraværende hos Crossan, i hvert fall slik Bilde forstår eskatologi.

Kvalbein, på sin side, tolker budskapet i lignelsen som at Guds rike allerede har kommet: Det kommer ved at ordet blir forkynt<sup>137</sup>.

Uenigheten mellom Bilde og Crossan om hvordan denne lignelsen skal forstås blir et bilde på selve denne oppgavens problemstilling: Bilde forstår den som konsekvent eskatologisk – alle andre lignelser som ikke har dette som tema er senere tillegg. Crossan forstår den som et bilde på Guds gave – det eskatologiske er senere tillegg. De to er motpoler når man skal forstå hvem Jesus er.

Årsaken til at Crossan mener at partiet om solen som svir, er et senere tillegg, er fordi dette ikke forekommer i parallellen i Thomasevangeliet 82. Med hans datering blir historien i Thomasevangeliet mer original. Etersom jeg støtter meg til en datering av Thomasevangeliet til det andre århundret, har jeg liten tro på Crossans argumenter. Bildes argument om at det handler om endetiden virker mye mer troverdig. Bilde har allikevel et stort problem i det at han generaliserer alle lignelser som eskatologiske og ser på andre innslag som senere tillegg. Ved å gjøre det fjernes

---

<sup>134</sup> Bilde 2008:184

<sup>135</sup> Ibid s.184

<sup>136</sup> Crossan 1973:42

<sup>137</sup> Kvalbein 2008:151

mye av historisiteten i Jesu lignelser uten at det finnes andre begrunnelser enn at det passer dårlig med Bildes beskrivelse av den historiske Jesus.

### Konklusjon

John Dominic Crossan og Per Bilde tegner to vidt forskjellige bilder av hvem den historiske Jesus var, og sånn sett bidrar de til å fortsatt skape det Crossan omtalte som en akademisk belastning.

Crossan sin Jesus er en filosof, en person som ønsket å formidle en ”ny” Gud<sup>138</sup> med et nytt budskap. Hans virke foregikk, ulik de mer urbane greske filosofene, på landsbygda. Dette er en Jesus Crossan kommer fram til ved å gå mange snirklete og lange omveier i sitt arbeid. En positiv side ved Crossan er at han trekker inn alt fra sosialantropologi til arkeologi til litteraturhistorie for å forstå hvem Jesus var – det gir et bredt spekter av innfallsvinkler og mulige tolkninger. Det store problemet kommer når han skal bruke kristne tekstkilder. Det er vanskelig å skjønne hvorfor tekstene blir datert som de gjør og hvorfor enkelte skrifter får en enorm betydning, mens de hos andre forskere knapt nok nevnes. I denne oppgaven er det spesielt Thomasevangeliet og Q-kilden som får betydning.

At kildebruken til Crossan er så spesiell, får stor betydning i nær sagt alt som har med den historiske Jesus å gjøre. Vi så det i lignelsen om såmannen der Crossan mente at det eskatologiske er senere tillegg fordi det ikke finnes i Thomasevangeliet. Dette gjør at man ikke kan ha tillit til Crossans tekstarbeid. Også i hans forklaring på hvordan Jesus og Johannes forkynte to ulike budskap ser vi store problemer. Én tekst (Matt 11,18-19) som skildrer en ulikhet, får forrang for alle som viser en likhet mellom disse to personene. Crossan går lange omveier for å gjøre apokryfe skrifter fra det andre århundret til de originale kildene fra 50-tallet i det første århundret i stedet for å ta den letteste og mest sannsynlig veien. Det gjør at man mistenker ham for å ha en klar agenda når han jobber med tekstene.

Denne agendaen, å fjerne Jesus fra jødedommen og gjøre han til greker, kan vi også skimte i hans redegjørelse for Galilea. Her prøver Crossan å skape en syntese mellom bygd og by som jeg finner lite troverdig. At han også trekker inn Skytopolis, som ikke var en del av Galilea, for å gi Jesus mer hellenistisk bagasje, forsterker dette inntrykket.

Jeg vurderer på bakgrunn av alt dette, Crossans Jesusbilde for lite troverdig.

Per Bilde er mer nøktern og tilbakeholden i sitt arbeid, og i forhold til kildebruk har han en troverdighet Crossan mangler. Ved å vektlegge de kanoniske evangeliens historiske verdi samtidig

---

<sup>138</sup> Crossan 1991:422

som han er klar på at redaktørene av evangeliene har vektlagt ulike ting og til dels kristologisert flere av teksten viser han en sunn skepsis til kilder som i utgangspunktet ikke er skrevet slik at man to tusen år etter skal kunne gi et historisk riktig bilde av Jesus, men for at man skal komme til tro på den oppstandne Guds sønn.

Den samme nøkternheten viser han i sin redegjørelse for Galilea på Jesu tid. Der Crossan trekker klare konklusjoner i forhold til samspill mellom jødisk og hellenistisk kultur, er Bilde avventende. Og for meg virker det som en klok avgjørelse. Det er vanskelig å si noe sikkert om Galilea – i hvert fall i forhold til hellenistisk påvirkning på det religiøse livet. Vi vet at det med romersk herredømme og trafikkerte handelsruter var et stort innslag av hellenistisk kultur i området. Å tro at denne kulturen levde adskilt fra den jødiske kulturen blir naivt, det er klart at det må ha vært en utveksling av ideer og tradisjoner. Ettersom den hellenistiske kulturen var den ”store” av disse to, samt at det var den herskendes elites kultur, er det sannsynlig at det i stor grad var den jødiske kulturen som tok til seg hellenistiske innslag. Samtidig ser vi en sterk uvilje mot den hellenistiske gudeverden – spesielt i forhold til episoden med Antiokus Epifanes og tempelet i Jerusalem. Men her blir det fort mye om og men, og hva som kan dateres til når, at det er klokt å gjøre som Bilde: Ikke trekke bastante konklusjoner, men være åpen for den kulturelle smeltedigelen Galilea kan, eller ikke kan, ha vært.

Utfordringen til Per Bilde kommer når vi tar for oss døperen Johannes og andre jødiske profeter. Hos disse skikkelsene har Bilde funnet en bås å plassere Jesus i. Som tidligere nevnt støtter jeg Bilde i hans kritikk av andre forskere som ikke har behandlet dette godt nok, men er allikevel ikke enig i alle de konklusjonene han trekker.

Når Crossan mener at Jesus forkynte et annet budskap enn Johannes, er det å trekke det veldig langt, men når budskapene hos Bilde nærmest blir identiske er også det et problem. Det er flere tydelige forskjeller mellom Jesus og Johannes, blant annet ulikheten i måten de levde på, og den autoriteten de forkynte med. Dersom Jesus var i disippelkretsen rundt Johannes og senere brøt med den, må dette skyldes mer enn bare at endetiden Johannes varslet, ikke kom. Dette fordi det ikke virker som om det var en stor krise at den nært forestående endetiden Jesus forkynte ikke kom.

I forhold til de andre eskatologiske profetene Bilde viser til, synes jeg han trekker mye ut av lite informasjon. Vi har såpass mye informasjon om Jesus at vi har mulighet til å tegne et mer nyansert bilde av hans person. Å si at han er akkurat lik Judas Galileer, som vi kun har et par setninger om, blir å nedvurdere det rike materialet vi har, og som Bilde selv benytter seg av. Som nevnt tror jeg at Jesus har mye til felles med disse profetskikkelsene, men ettersom vi vet veldig lite både om Judas Galileer, Rettferdighetens lærer og Tevdas, kan vi vanskelig trekke noen klare konklusjoner. Det virker som om Bilde her er rask til å plassere disse sammen fordi det passer godt med de andre sidene av hans Jesus – den jødiske eskatologiske profeten.

Jeg skal ikke forsøke å tegne mitt eget bilde av den historiske Jesus, oppgaven har vært å vurdere Crossans og Bildes. Konklusjonen må bli at jeg vurderer det slik at Crossan har liten troverdighet, mens Bilde har høy. Jeg vil allikevel ikke være like bastant på den konsekvente eskatologien som Bilde er. Det mest nærliggende blir å plassere Jesus mellom Crossan og Bilde, men nærere Bilde enn Crossan. Jesus var en jødisk profet, men ikke i tradisjonell forstand. Jesus var ikke en kynisk filosof, men bar trekk av å tilhøre en jødisk kultur som hele tiden måtte forholde seg til den hellenistiske.

## Litteraturliste

### Kilder

- *Det nye testamentet*. Det norske bibelselskap: Oslo 2005
- Danker, Frederick William (Ed.) *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. The University of Chicago Press: Chicago 2000
- Josefus. Lassen, Bente (oversettelse). *Den jødiske krig*. H. Aschehoug & Co: Oslo 2002
- Josephus. Feldman, Louis (oversettelse). *Jewish Antiquities Books XVIII-XIX*. William Heinemann LTD: London 1981
- Josephus. Feldman, Louis (oversettelse). *Jewish Antiquities Book XX, General Index to Volumes I-X*. William Heinemann LTD: London 1981
- *Novum Testamentum Graece*. Deutsche Bibelgesellschaft. Hendrickson Publishers: Stuttgart 1993
- *Thomasevangeliet i Apokryfe skrifter – Verdens hellige skrifter*. De Norske Bokklubbene: 2001

### Sekundærlitteratur

- Bilde, Per. *Den historiske Jesus*. Forlaget ANIS: København 2008
- Bilde, Per. *Jesus og budskapet i Præsteforeningens blad* 13/09 s.276-280
- Crossan, John Dominic. *In Parables – The Challenge of the Historical Jesus*. Harper & Row Publishers: New York, NY. 1973
- Crossan, John Dominic. *The Historical Jesus – The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. HarperCollins Publishers: New York, NY. 1991
- Dunn, James. *Christianity in the Making Vol 1: Jesus Remembered*. William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, MI 2003
- Freyne, Sean. *Jesus, a Jewish Galilean*. T&T Clarke International: London 2004

- Hägglund, Bengt. *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*. Församlingsförlaget: Göteborg 2003
- Kvalbein, Hans. *Jesus. Hva ville han? Hvem var han?* Luther forlag: Oslo 2008
- Kvalbein, Hans. *Bokmelding Per Bilde*. Luthersk kirketidende 144, 2009. s.186-189
- Labahn, Michael. *Bornkamm, Günther* (art.) i Evans, Craig (Ed.) *Encyclopedia of the Historical Jesus*. Routledge: New York, NY 2008
- McRay, John. *Archaeology and the New Testament*. Baker Academic: Grand Rapids, MI 1991
- Meier, John P.. *A Marginal Jew – Rethinking the Historical Jesus. Vol:1*. Doubleday: New York, NY. 1991
- Meier, John P.. *A Marginal Jew – Rethinking the Historical Jesus. Vol 2*. Doubleday: New York, NY. 1994
- Schweitzer, Albert. *The Quest for the Historical Jesus*. Dover Publications, Inc.: Mineola, NY 2005
- Tang Nielsen, Jesper. *Uoverensstemmelse mellem den historiske Jesus og den kristne Kristus i Præsteforeningens blad 13/09 s.273-276*
- Theissen, Gerd. Merz, Annette. *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*. SCM Press LTD: London 1998
- Theissen, Gerd. *Eskatologiens udvikling hos den historiske Jesus i Dansk Teologisk Tidsskrift 72.årg., 2009, s. 303-310*
- Witherington, Ben. *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*. InterVarsity Press: Downers Grove, IL. 1997