



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSAKULTET

Er han oppstanden?

En vurdering av Richard Carriers kritikk av argumentet for
Jesu oppstandelse

Martin Jakobsen

Veileder

Atle Ottesen Sjøvik, Phd

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske Menighetsfakultet, 2014, høst.
AVH5020: Avhandling Master i kristendomskunnskap (60 ECTS).
Studieprogram: Master i kristendomskunnskap.

Forord

Hvordan endte historien til Jesus fra Nasaret? Var det endelig slutt da han ble korsfestet og døde, eller skjedde det noe mer? Hvis Jesus endte sitt liv i graven betyr det at hele den kristne tro og hele det kristne håp faller sammen (1 Kor 15,14). Hvis Jesus derimot har stått opp fra de døde, da står vi overfor en historisk hendelse som har store og grunnleggende konsekvensen for hva vi skal tro om Gud, om livet og om fremtiden. Derfor bør vi stille oss følgende spørsmål: Er det sant at Jesus sto opp fra de døde? Hvordan skal man forklare allment anerkjente historiske fakta, slik som Jesu død, beretningene om en tom grav, opplevelser av å møte en oppstanden Jesus samt en helt ny tro på en oppstandelse fra de døde? Den som leser får se.

Dette er altså en systematisk undersøkelse av en påstått historisk hendelse: Jesus oppstandelse. Hva slags disiplin faller et slikt tema inn under? Store deler av avhandlingen inneholder drøfting av bibelske tekster, spesielt evangeliene oppstandelsesfortellinger og Paulus' tekster om oppstandelsen. Slikt sett kunne dette ha vært en nytestamentlig avhandling. På den andre siden undersøker jeg oppstandelsen med en historisk vinkling, tar i bruk flere historiske kilder fra antikken, og store deler av mitt materiale er hentet fra historikere. Betyr det at mitt arbeid faller inn under kirkehistorie? Jeg vil plassere den under disiplinen systematisk teologi, og det er to grunner til å gjøre det. For det første har vurdering av argumenter en helt sentral rolle i denne avhandlingen, og i sin helhet er dette et arbeid med ett eneste argument – argumentet for Jesu oppstandelse. Et argument består av premisser og en konklusjon. I den sammenheng trenger jeg bibelfag og kirkehistorie, samt systematikk, til å undersøke om premissene er sanne. Deretter trenger jeg systematikk til å undersøke om konklusjonen følger fra premissene. Det gjør systematikk til den overordnede disiplinen. For det andre er en historisk drøftelse av oppstandelsen både et dogmatisk og et apologetisk tema, og både dogmatikk og apologetikk plasseres vanligvis under systematisk teologi.¹

Takk til veileder Atle Ottesen Søvik. Atle har et godt øye for struktur og for argumenter, og det har jeg hatt svært god nytte av. Takk til Glenn Øystein Wehus, John Kaufman, Ole Jakob Filtvedt, Bjørn Hinderaker, Gjermund Sødal og Kristian Sveinall Øgaard. Deres innspill har vært til stor hjelp. Og takk til min kone Målfrid som har holdt ut med mine mange lange studiedager. I fremtiden vil jeg forsøke å bringe måtehold inn i mitt vitebegjær.

¹ Her forstår jeg apologetikk som det å gi en rasjonell begrunnelse for en sannhetspåstand i den kristne tro. Craig, 1994, 15.

Jeg er av den oppfatning at en forsker bør være åpen om sin bakgrunn og motiver. Selv går jeg inn i denne problemstillingen med bakgrunn i et kristent livssyn. Av den grunn vil det være vanskelig for meg å konkludere med at Jesu oppstandelse ikke har skjedd. Betyr det at min tilnærming til stoffet er partisk og forutinntatt? Jeg mener at det ikke er tilfellet. Avhandlingen søker å finne ut om Jesu oppstandelse er den beste historiske forklaringen, eller om en naturalistisk hypotese er like god eller bedre. Hvis Jesu oppstandelse er den beste forklaring, kan det brukes som et argument for at kristen tro er sann. Hvis en annen forklaring viser seg å være den beste, vil det kunne brukes som et argument mot den kristne tro. Må jeg i et slikt tilfelle konkludere med at Jesus ikke sto opp og at den kristne tro ikke er sann? Ikke nødvendigvis, da dette ikke er et deduktivt argument. Oppstandelsen vil fortsatt være mulig, men mindre sannsynlig. Jeg må imidlertid konkludere med at Jesu oppstandelse ikke kan brukes som et historisk argument for den kristne tro. Det er altså ikke slik at hele den kristne tro står og faller på denne avhandlingens konklusjon. Spørsmålet er hvorvidt en historisk og systematisk argumentasjon taler for eller mot Jesu oppstandelse. Jeg vil vurdere argumentene og følge dem dit de leder meg.

Martin Jakobsen

Innhold

1 - INNLEDNING	9
1.1 MÅLET MED AVHANDLINGEN	9
1.2 PROBLEMSTILLING, MATERIALE OG AVGRENSNING	10
2 - METODE	15
2.1 KOHERENSTEORI	16
2.1.1 <i>Innvending: Koherens handler ikke om virkeligheten</i>	16
2.1.2 <i>Sannhet, språk og virkelighet</i>	17
2.2 PASSER KOHERENSTEORI PÅ AVHANDLINGSMATERIALE?	19
2.2.1 <i>Liconas metode: Den beste forklaringen</i>	19
2.2.2 <i>Carriers metode: Bayes' teorem</i>	21
2.3 MÅ OPPSTANDELSESHYPOTEBEN UTELUKKES PÅ FORHÅND?	22
2.3.1 <i>Ikke konsistent med vår bakgrunnskunnskap</i>	22
2.3.2 <i>For lav grad av sammenknytning</i>	23
2.3.3 <i>Mot metodologisk naturalisme</i>	24
2.4 HISTORIE, HISTORISK KUNNSKAP OG ARGUMENTASJON	25
3 - DEN TOMME GRAVEN	29
3.1 ARGUMENT FRA KVINNERS MANGLENDE TROVERDIGHET	30
3.1.1 <i>Carrier: Kvinner kunne være vitner</i>	30
3.1.2 <i>Juridisk vitne eller religiøst vitne?</i>	32
3.1.3 <i>Antikke fordommer</i>	33
3.2 KVINNERS TROVERDIGHET I KRISTNE KILDER	34
3.2.1 <i>Lukas' skepsis til de kvinnelige vitnene</i>	34
3.2.2 <i>Apostlenes brev som tolkningsnøkkel</i>	35
3.2.3 <i>Apologetisk ubehag</i>	36
3.2.4 <i>Mot en intendert forfalskning</i>	37
3.3 KVINNENE VED GRAVEN: EN LITTERÆR KONSTRUKSJON?	37
3.3.1 <i>Reversert: Kvinnene som flykter i stedet for å fortelle</i>	38
3.3.2 <i>Reversert: Kvinner i stedet for menn</i>	39
3.4 GRAVEN: EN LITTERÆR KONSTRUKSJON?	40
3.4.1 <i>Fraværet av tom grav i 1 Korinterbrev 15</i>	41
3.4.2 <i>Graven og kroppen i Markusevangeliet</i>	42
3.5 MYTISK UTVIKLING I GRAVFORTELLINGEN?.....	43

3.5.1	<i>Avhengighet av Markus</i>	44
3.5.2	<i>Kvinnelige vitner som et religiøst ubehag</i>	45
3.5.3	<i>Mangel på teologiske refleksjoner</i>	46
3.6	GRAVTRADISJONEN SOM ØYEVITNEBERETNINGER.....	47
3.7	JØDISK RESPONS PÅ DEN TOMME GRAV	49
3.8	SAMMENFATNING: EN TOM GRAV	51
4	- OPPSTANDELSESTRO HOS PAULUS	53
4.1	HVORFOR ER PAULUS VIKTIG?	54
4.2	CARRIER OM PAULUS SIN BAKGRUNN.....	55
4.2.1	<i>Fariseeren Paulus</i>	58
4.3	OPPSTANDELSE I 1 KORINTERBREV	60
4.3.1	<i>Kontekst: Hva er spørsmålet?</i>	60
4.3.2	<i>Åndelig kropp (15,44)</i>	63
4.3.2.1	Psychikon/pneumatikon i andre antikke kilder.....	64
4.3.2.2	Psychikon/pneumatikon i paulinsk litteratur.....	65
4.3.3	<i>To kropper: Kornmetaforen (15,37.42-44)</i>	66
4.3.4	<i>To kropper: Kle av, kle på (15,51-54)</i>	69
4.4	OPPSTANDELSE I 2 KORINTERBREV	71
4.5	OPPSTANDELSE I ROMERBREVET.....	75
4.6	OPPSTANDELSE I FILIPPERBREVET.....	76
4.7	SAMMENFATNING: OPPSTANDELSE HOS PAULUS	78
4.8	HVA MENTE ORIGENES?.....	80
4.8.1	<i>Carrier: Ikke identisk, to forskjellige kropper</i>	80
4.8.2	<i>Kontinuitet ved forvandling</i>	82
4.8.3	<i>Tekstkritikk</i>	84
4.8.4	<i>Sammenfatning: En ortodoks kirkefader</i>	85
5	- OPPSTANDELSESTRO I EVANGELIENE	87
5.1	CARRIER: MYTISK UTVIKLING, SARCISISTISK POLEMIKK	88
5.2	HISTORIE SOM FORTELLING: MUNTlig OVERLEVERING	89
5.2.1	<i>Øyevitner som kilde til historie</i>	93
5.2.2	<i>Øyevitner i evangeliene</i>	94
5.2.3	<i>Den oppstandne Jesus i Markus</i>	99
5.2.4	<i>Sarcisistisk polemikk i de senere evangeliene?</i>	100
5.2.5	<i>Utvikling fra Paulus?</i>	101
5.3	SAMMENFATNING: FORTELLINGEN FORUT FOR TEOLOGIEN.....	103

6	ER HAN OPPSTANDEN?	105
6.1	EN TOM GRAV?	106
6.2	MØTENE MED DEN JESUS: HALLUSINASJONER?	108
6.2.1	<i>Vurdering av hallusinasjonsteorien</i>	112
6.3	OPPSTANDELSESTROEN: EN ÅNDELIG OPPSTANDELSE?	118
6.4	OPPSTANDELSESTROEN: EN UTVIKLET LEGENDE?	120
6.5	HVORFOR OPPSTANDELSESTRO?	121
6.6	EN KOHERENT TEORI	125
6.6.1	<i>Konklusjon</i>	127
6.6.2	<i>Veien videre: Hvorfor Messias?</i>	129

1 - Innledning

1.1 Målet med avhandlingen

Det finnes flere gode argumenter for Guds eksistens som passer godt sammen med en kristen gudsforståelse,² men som også kan gi støtte til andre religiøse eller filosofiske gudsbegrep. Finnes det noen argumenter som utelukkende støtter på det kristne livssynet? Jesu oppstandelse kan være et slikt argument, et historisk argument som spesifikt peker på at den kristne troen er sann. Påstanden “Gud reiste Jesus opp fra de døde” lar seg best integrere i et kristen livssyn, og hvis den påstanden er sann er Jesu oppstandelse et argument som spesifikt støtter kristen gudstro.

Flere teologer bruker Jesu oppstandelse som et historisk argument for den kristne tro. Gary Habermas har spesialisert seg på dette temaet, og både William Lane Craig og Mike Licona har skrevet doktorgrad hvor de argumenterer for at Jesu oppstandelse var en virkelig hendelse. Også to av nåtidens mest fremtredende teologer, N. T. Wright og James Dunn, argumenterer historisk for oppstandelsen. Hvordan ser et slikt argument ut? Habermas lister opp tolv fakta knyttet til omstendighetene rundt Jesu død som blir akseptert av majoriteten av forskere som har uttalt seg om temaet.³ Av de tolv faktaene er det disse fem som oftest går igjen i debatten om Jesu oppstandelse:

² Fininnstillingsargumentet (R. Collins, 2009), det kosmologiske argument (Craig, 1994), det ontologiske argument (Plantinga & Sennett, 1998), argumentet fra kontingens til nødvendighet (Spitzer, 2010) og det moralske argument (Ritchie, 2012).

³ Gary R. Habermas, 2003, 9. Habermas har så langt gjennomgått 3400 bøker og artikler, og er svært liberal med hvem han inkluderer. Også personer uten spesialisering eller uten artikler i fagfelleverderte tidsskrift. Det har gjort at ekstreme skeptikere, de som forkaster alle faktaene og hevdet at Jesus aldri har levd, kommer svært mye bedre ut av undersøkelsen enn om Habermas skulle begrenset seg til anerkjente akademikere. Gary R. Habermas, 2012, 18.

1. Jesus døde ved romersk korsfestelse
2. Jesus ble gravlagt i en privat grav.
3. Jesu grav ble funnet tom.
4. Etter Jesu død hadde disiplene opplevelser som de mente var møter med Jesus.
5. De første kristne trodde at Jesus hadde stått opp fra de døde.

Oppstandelsesargumentet går så ut på å vise at Jesu oppstandelse er den beste forklaringen på disse historiske faktaene. Nøyaktig hvilke av disse faktaene som ligger til grunn for en slik argumentasjon varierer. Fakta 1 og 2 vil alltid være to grunnleggende premisser, og svært få vil forsøke å benekte deres historisitet.⁴ Utover det argumenterer Habermas og Licona for Jesu oppstandelse fra fakta 4 og 5,⁵ og Dunn gjør det samme.⁶ Wright bruker fakta 3 og 4,⁷ mens Craig bruker 3, 4 og 5.⁸ Det er altså ikke alle som inkluderer den tomme graven i argumentasjonen sin. Habermas og Licona ønsker å inkludere så få kontroverser som mulig i argumentasjonsrekken sin, og utelater den tomme graven fordi dette forholdet ikke har like stor tilslutning som de resterende.⁹

I denne avhandlingen ønsker jeg å finne ut hva som er den beste forklaringen på disse fem historiske faktaene. Historiker Richard Carrier har nylig presentert en omfattende kritikk av oppstandelsesargumentet, og argumenterer for et helt annet hendelsesforløp enn at Gud reiste Jesus opp fra de døde. Carrier er både uenig i hva som er de historiske faktaene og hva som er den beste forklaringen på dem. Målet med denne avhandlingen er å vurdere Carriers kritikk, samt undersøke om han presenterer en bedre teori enn dem som argumenterer for en oppstandelse.

1.2 Problemstilling, materiale og avgrensning

Min problemstilling er: *Hva er den beste forklaringen på de fem fakta omkring Jesu død?* De fem faktaene jeg sikter til er nevnt ovenfor. Som en forklaring på disse faktaene vil jeg

⁴ Schleiermacher benektet faktum 1, og argumenterte for at Jesus aldri døde på korset. Strauss kritiserte Schleiermachers posisjon for at den ikke passet sammen med disiplenes oppstandelsestro, og siden den gang har svært få holdt frem teorien om at Jesus bare var skinndød. Gary R. Habermas, 2001 Strauss, 1865, 409-412.

⁵ G.R. Habermas & Licona, 2004, kap. 3-4; Gary R. Habermas, 2003, 26; Licona, 2010, 463.

⁶ Dunn, 2003, kap. 8.5.

⁷ Wright, 2003b, 686.

⁸ Craig, 1994, 395.

⁹ Licona, 2010, 462-463 Den tomme grav er inkludert på Habermas' liste over 12 anerkjente fakta, men ikke på listen over seks "minimal facts". Gary R. Habermas, 2003, 9; 26-27.

vurdere Richard Carriers naturalistiske hypotese opp mot oppstandelseshypotesen. Det er to grunner til at jeg velger Carrier som utfordrer til oppstandelseshypotesen. Før det første er han faglig dyktig. Carrier har en PhD i antikk historie, har spesialisert seg på Romerriket i tidsperioden 100 f.kr til 310 e.kr. og har god kjennskap til filosofi- og religionshistorien i denne tidsperioden. For det andre er han aktuell. Carrier har nylig kommet med boken *Not The Impossible Faith*, hvor han mener å ha tilbakevist sentrale deler av Craigs og Wrights argumentasjon. Han har flere bidrag i antologiene *The Empty Tomb*, *The Christian Delusion* og *The End of Christianity*, og har deltatt i debatter mot Craig og mot Licona. Han har også gjort seg synlig gjennom nettstedet www.infidels.org, også kjent som “The Secular Web”.¹⁰

For det første er Carrier uenig i hva som er de historiske fakta. Han argumenterer for at det ikke er tilfellet at disiplene fant noen tom grav. I tillegg mener han at de første kristne ikke trodde på noen fysisk oppstandelse av Jesu kropp, men at de trodde på en åndelig oppstandelse hvor Jesus får en ny åndelig kropp. For det andre er Carrier uenig i hva som er den beste forklaringen på de historiske fakta. Han holder frem en naturalistisk hypotese, hvor faktum 4 forklares som hallusinasjoner.

Siden Carrier er enig i at fakta 1, 2 og 4 virkelig fant sted vil jeg ikke bruke tid på å drøfte hvorvidt disse hendelsene kan regnes som historiske. I stedet vil jeg undersøke de faktaene som Carrier retter sin kritikk mot: Fantes det en tom grav, og hvilke oppfatninger hadde de første kristne om Jesu oppstandelse? Ved å vurdere dette undersøker jeg hvorvidt Carriers kritikk av oppstandelsesargumentet er holdbar. Carriers kritikk av den tomme grav treffer Wrights og Craigs argumentasjon, og kritikken av disiplenes oppstandelsestro treffer samtlige oppstandelsesargument. Når det til slutt blir klart hvilke fakta vi må forholde oss til vil jeg undersøke hva som er den beste forklaringen på disse faktaene. Jeg vil vurdere Carriers hypotese opp mot oppstandelseshypotesen. All drøfting i avhandlingen vil ta utgangspunkt i det jeg oppfatter som de beste argumentene hos Carrier. Licona og Wright vil være de primære forsvarerne av oppstandelseshypotesen, men siden Carriers kritikk er svært bred vil jeg også trekke inn andre forskere der jeg finner det nødvendig.

I denne avhandlingen vil jeg dekke de mest sentrale delene av Carriers argumentasjon, men jeg gjør ett unntak. Carrier presenterer også argumenter for at den kristne

¹⁰ Det er flere forskere som argumenterer langs de samme linjene som Carrier. Man kan nevne navn som Robert Price, Jeffery Lowder, Dag Øistein Endsjø, Troels Engberg-Pedersen og Dale Martin. Det er også store likheter til argumentasjonen hos forskere som Bart Ehrman og John Dominic Crossan. Carriers posisjon kan altså ikke marginaliseres fullstendig.

oppstandelsestroen har blitt til som et resultat av påvirkning fra greske og romerske oppstandelseskulter.¹¹ Det er tre grunner til at jeg ikke følger opp denne kritikken. For det første er det nesten unison enighet blant fagfolk om at det ikke finnes noen signifikante paralleller til Jesu oppstandelse forut for den kristne oppstandelsestroen.¹² For det andre er det svært vanskelig å påvise en kausal sammenheng mellom parallelle trosforestillinger og dermed påvise at den ene har sitt opphav i den andre. For det tredje har Wright presentert et omfattende motsvar til en slik påvirknings-teori.¹³

Med hvor stor grad av sikkerhet kan man slå fast årsaken til Jesu oppstandelse, at det var Gud som reiste ham opp fra de døde? Forsvarerne av oppstandelsesargumentet har ulike tilnærminger til dette. Craig arbeider etter hypotesen om at Gud reiste Jesus opp fra de døde.¹⁴ Wright konkluderer først med at Jesus sto opp fra de døde, og videre mener han at den beste tolkningen av dette er at Gud reiste Jesus opp fra de døde.¹⁵ Licona mener at oppstandelsesargumentet ikke kan fastslå noen spesifikk årsak utover det at årsaken må ha vært overnaturlig.¹⁶ Han har nemlig en fundamentteoretisk tilnærming til sannhet, han undersøker om oppfatninger er sanne ved å se om de korresponderer med virkeligheten, og vil derfor ikke inkludere andre forhold i teorien enn det som kan verifiseres. Nedenfor vil det bli klart at jeg ikke deler den samme fundamentteoretiske tilnærmingen, og jeg kan derfor gå frem på en annen måte. Jeg oppfatter oppstandelsesteorien på denne måten: *Gud reiste Jesus opp fra de døde*. I avhandlingens siste kapittel vil jeg vise at denne spesifiseringen av årsaken til oppstandelsen har bedre sammenknytning og er derfor å foretrekke fremfor en mer generell “overnaturlig” årsak.

Avhandlingen er bygget opp slik at jeg først tar for meg de historiske fakta, deretter vurderer hva som er den beste forklaringen på disse. I kapittel 2 vil jeg legge frem en metode for å kunne diskutere hvorvidt de fem fakta har inntruffet, samt hva som er den beste forklaringen på disse. Kapittel 3 søker å finne ut om disiplene fant en tom grav. Carriers teori kan vanskelig forenes med at det fantes en tom grav, og oppstandelseshypotesen kan

¹¹ Carrier, 2009, kap. 1,3 og 7. Det er et viktig poeng for Carrier når han, i sine mindre flatterende øyeblikk, argumenterer for at Jesus ikke er en historisk person, men en legende. Se <http://www.youtube.com/watch?v=mwUZOZN-9dc> (hentet 27.02.2014). Dette vil være tema for Carriers kommende bok *On the Historicity of Jesus*. På norsk jord har Andreas Edwien et lignende syn: Edwien, 1995, kap. II.1;III.

¹² G.R. Habermas & Licona, 2004, 90; Wright, 2007, 196.

¹³ Wright, 2003b, 32-206.

¹⁴ Craig, 1994, 239.

¹⁵ Wright, 2003b, kap. 19.

¹⁶ Licona, 2010, 583.

vanskelig forenes med at det ikke fantes en tom grav. Dette er altså et viktig spørsmål å få avklart. I Kapittel 4 tar jeg for meg Paulus sitt syn på Jesu oppstandelse, og i Kapittel 5 tar jeg for meg det syn som blir presentert i evangeliene. Dette gjør jeg for å klargjøre innholdet i de første kristnes oppstandelsestro, da Carriers teori og oppstandelsehypotesen baserer seg på svært ulike oppfatninger om dette innholdet. Kapittel 6 vil være en drøfting av hvordan de ulike faktaene passer inn i Carriers teori og oppstandelsehypotesen. Her vil en drøftelse av disiplenes opplevelse av å møte en oppstanden Jesus få betydelig plass, da Carrier integrerer disse opplevelsene i sin teori ved å tolke dem som hallusinasjoner.

Med denne avhandlingen ønsker jeg å komme med et bidrag til den pågående debatten om hvorvidt Jesu oppstandelse kan regnes som en historisk hendelse. Bidraget er tverrfaglig og gjør en vurdering av et bredt spekter av argumenter. Det er også et aktuelt bidrag, da jeg tar utgangspunkt i Carriers nylig publiserte bøker og artikler, og jeg håper dermed å kunne bringe den aktuelle debatten ett steg videre. Jeg presenterer blant annet en grundig drøftelse av Carriers sarcisisme-teori, en ny teori som forklarer evangeliens oppstandelsesfortellinger som utviklede legender. Jeg gjør også en vurdering av Carriers bruk av Origenes som belegg for sin Paulus-tolkning, noe som ikke – etter hva jeg kan se - har blitt gjort tidligere. Hva gjelder spørsmålet om det fantes en tom grav mener jeg å presentere argumentet fra kvinnenens manglende troverdighet på en måte som gjør argumentet både sterkere og mer nyansert. Det gjør jeg ved å ta tak i kvinnenens stilling som religiøse vitner, ikke bare som juridiske vitner, og viser hvordan en slik tilnærming både taler mot at gravsfortellingen er en intendert forfalskning, og mot at gravsfortellingen er et resultat av legendeutvikling.

2 - Metode

Sammendrag

Hvordan skal man diskutere hvorvidt oppstandelsen er en reell historisk hendelse? Jeg vil bruke koherensteori som metode for diskusjonen. Koherensteori kan både brukes til å etablere historiske fakta, og til å diskutere hva slags hendelsesforløp som best passer sammen med disse faktaene. Etter å ha presentert koherensteorien vil jeg kort imøtekomme Liconas kritikk mot den ved å kort drøfte forholdet mellom sannhet, språk og virkelighet. Deretter vil jeg diskutere om koherensteori passer på mitt materiale. Både Licona og Carrier bruker forskjellige metoder, men jeg vil vise at de begge lar seg integrere i koherensteori. Etter dette vil jeg undersøke om denne metoden kan brukes til å diskutere om et mirakel har inntruffet eller om mirakler på forhånd må utelukkes, enten fordi et mirakel er inkonsistent eller fordi det er for lite sannsynlig. Til slutt vil jeg presentere mitt historiesyn, forklare hvordan man må forholde seg til historisk kunnskap, og hva det vil si å etablere et historisk argument for oppstandelsen.

2.1 Koherensteori

Hvordan skal man avgjøre om en oppfatning er sann eller ikke? Av og til er det en enkel sak å finne ut hva som er sant. Til daglig bruker vi sansene våre for å sjekke om kaffekoppen er varm eller om trafikklyset er rødt. Andre ganger er det ikke like lett å kontrollere hva som er sant, for eksempel hva gjelder etiske, metafysiske eller historiske sannheter. De vanligste metodene for å avdekke sannhet er koherensteori og korrespondanseteori, samt pragmatisk sannhetsteori. Nicholas Rescher ser på koherensteori som den beste av disse tre metodene. Koherens handler om å etablere et helhetlig system. Hvis en oppfatning er koherent, så må den være koherent i forhold til noe annet, og dermed innordnes i et system av andre oppfatninger. Koherensbegrepet har tre aspekter:¹⁷

- 1) Konsistens: Elementene må være logisk forenlige, de kan ikke utelukke hverandre.
- 2) Sammenknytning: Elementene må ha en forbindelse, de må ikke antas ad hoc. Jo flere forbindelser og tettere sammenknytninger, desto bedre.
- 3) Omfang: Elementene bør kunne innordnes i en mest mulig omfattende helhet av relevante oppfatninger som antas å være sanne.

Jeg vil bruke koherensteoretisk metode fordi kriteriene er klare og oversiktlige, metoden har en sterk sammenheng med den forståelsen av sannhet jeg opererer med (mer om det nedenfor), og fordi denne metoden egner seg godt til en systematisk avhandling. Her kan vi ikke simpelthen kikke ut av vinduet for å finne ut hva som er sant. Vi må systematisere en gitt mengde data, og finne den beste forklaringen på denne mengden. Jeg vil nå ta for meg en sentral innvending mot å bruke koherens som sannhetskriterium.

2.1.1 Innvending: Koherens handler ikke om virkeligheten

Hayden White, en postmoderne historiker, problematiserer muligheten til å nå frem til historiske sannheter. En fortelling refererer nemlig ikke til noe utenfor seg selv.¹⁸ Dette synet henger sammen med en holistisk meningsteori, slik vi finner den hos for eksempel Quine:¹⁹ Slik som et enkeltord bare kan forstås i en setning, slik kan en historisk hendelse bare forstås i

¹⁷ Gravem, 2004, 361-362.

¹⁸ White, 1978, 84-85. Hentet fra Licona, 2010, 72.

¹⁹ Quine kritiserer den logiske positivismens meningsatomisme i Quine, 1951

en fortelling. Hendelser gis kun mening innenfor fortellingen, og plassert i en annet fortelling vil hendelsen få en annen mening. Det finnes ingen referanse utenfor denne fortellingen, det eneste som finnes er forskjellige fortellinger. Historiske påstander plasseres inn i ulike fortellinger og gis forskjellig mening og tolkning innenfor disse. Dermed kan ikke historiske påstander være sanne eller falske, hvilket betyr at slike påstander ikke har noen sannhetsverdi.

White argumenterer mot at historiske påstander kan ha sannhetsverdi fordi de ikke refererer til noe utenfor fortellingen. Licona mener dette problemet også må gjelde for koherensteoretikeren. Et koherent system består av relasjoner mellom oppfatninger, men en oppfatning er ikke det samme som en hendelse. Oppfatningen er på et mer abstrakt plan, og det er her koherensen måles, mener Licona. På den måten mangler koherensteorien en referanse til virkeligheten, til den historiske hendelsen. Kan koherensteoretikeren forholde seg til koherens mellom både oppfatninger og historiske hendelser? Hvis man gjør det forlater man koherensteori og beveger seg over til korrespondanseteori, skriver Licona. Man sier da at sannhet er det som korresponderer med virkeligheten.²⁰ For å gi et svar til Liconas innvending mot å bruke koherens som metode kreves det en kort drøfting av forholdet mellom sannhet, språk og virkelighet.

2.1.2 Sannhet, språk og virkelighet

Ovenfor tok jeg utgangspunkt i koherens som metode for å finne ut hva som er sant. Her skal jeg undersøke koherensteori som sannhetsteori. Filosofen Lorentz B. Puntel gjør også bruk av koherens som metode, forstått som Reschers tre aspekter nevnt ovenfor. Puntel er imidlertid opptatt av at det må være en sammenheng mellom metoden for å finne ut av hva som er sant og selve sannhetsteorien. Denne sammenhengen fantes nemlig ikke hos Rescher, som arbeidet ut fra korrespondanseteorien om sannhet. Å skille sannhetsteori og metode på en slik måte er problematisk, for hvordan kan man da hevde at *vår* sannhet, den vi finner frem til ved metoden, virkelig er *sannheten*? Puntel vil altså definere sannhet som koherens, og etter kritikk fra Puntel har Rescher gjort det samme.²¹

Hva er forholdet mellom min oppfatning av hva som er sant og et sant forhold i den virkelige verden? I sin sannhetsteori gjør Puntel gjør et skille mellom tre forskjellige nivåer av sannhet, tre forskjellige sannhetsbærere. Øverst står den kognitive instansen, deretter

²⁰ Licona, 2010, 92.

²¹ Gravem, 2004, 353 Gravem viser til Reschers bevegelse fra Rescher, 1973 til Rescher, 1985/87.

setningen, deretter proposisjonen. Disse tre sannhetsbærerne står i et hierarkisk forhold til hverandre hvor det er saksforholdet som er den primære sannhetsbæreren. Det første nivået, proposisjonen, er den informasjonen som uttrykkes gjennom en setning. En proposisjon uttrykker *det at noe forholder seg slik og slik*. Setningen befinner seg på det andre nivået av sannhetsbærere. En setningen er sann bare når proposisjonen er sant. Eksempelvis vil den korte setningen “Det snør” bare være sann bare hvis det faktisk snør, altså hvis proposisjonen er sann. Til slutt kommer Puntels tredje nivå, den kognitive instansen. Det er her vi finner subjektets oppfatninger. Slike oppfatninger er sanne hvis setningen som uttrykkes er sann, og setningen er sann hvis proposisjonen er sant.²²

Når det nå har blitt klart at proposisjonen er den primære sannhetsbæreren må vi stille oss følgende spørsmål: Hva er forholdet mellom proposisjonen og virkeligheten, mellom semantikk og ontologi? Svaret kan kort skisseres slik: Hvis en proposisjon sann er den identisk med et saksforhold i den virkelige verden. Dette svaret kan virke noe overraskende fordi man vanligvis forstår en proposisjon som en semantisk størrelse i bevisstheten, og dermed som noe helt annet enn en ontologisk størrelse i den virkelige verden. Etter Kant har man dessuten operert med en uoverstigelig kløft mellom disse to kategoriene. For å forstå hvordan Puntels svar kan henge sammen kreves det et raskt blikk på hans ontologi.²³ Puntel ser på forholdet mellom språk og virkeligheten på en annen måte enn Kant. Virkeligheten lar seg uttrykke, sier Puntel. Han er altså ikke enig i Kants skille mellom språk og tanker på den ene siden, og virkeligheten på den andre. Virkeligheten er uttrykkbar, og hvis virkeligheten er uttrykkbar må det være noe som kan uttrykke virkeligheten, nemlig språk, forstått som ett eller annet semiotisk system. Dette tilsier en sterk sammenheng mellom semantikk og ontologi. Disse to størrelsene har ikke lenger en uoverstigelig kløft mellom seg, men er som to sider av samme mynt.²⁴

Puntel er enig med den tidlige Wittgenstein i at verden ikke består av ting, men av fakta.²⁵ Et faktum er det som er tilfelle, *det som forholder seg slik og slik*. Som sagt ovenfor er det nettopp dette en proposisjon uttrykker. Dermed kan man si at virkeligheten består av sanne proposisjoner, og at en sann proposisjon er identisk med et saksforhold. Det betyr ikke at virkeligheten først og fremst er språk, eller et språk-spill. Virkeligheten er ikke-språklig -

²² Gravem, 2004, 354-357. I disse avsnittene holder jeg meg tett til Gravems oversettelse av Puntels termer.

²³ Det bør nevnes at Puntel kaller sin ontologi for kontekstuell- eller konfigurasjonsontologi. Her er relasjoner mer grunnleggende enn substanser. Søvik, 2011, 88.

²⁴ Søvik, 2011, 85-86.

²⁵ Søvik, 2011, 86.

Puntel presiserer imidlertid at den må være språk-avhengig - men fordi den er språklig uttrykkbar kan det uttrykkes gjennom setninger og relateres til våre oppfatninger. Når språket er riktig strukturert, og presist, er det en én-til-én korrespondanse mellom semantiske strukturer og ontologiske strukturer.²⁶

Språket er altså et viktig mellomledd mellom den kognitive instansen og virkeligheten. Det er et element av korrespondanse mellom disse to størrelsene, men det er viktig å klargjøre at dette ikke er en korrespondansteori om sannhet. Puntel forstår nemlig “korrespondanse” som identitet mellom semantikk og ontologi, mellom saksforholdet og setningen. Saksforholdets sannhet defineres ikke ved korrespondanse, men ved koherens. Et saksforhold er sant når det kan innordnes i virkeligheten, altså når det er koherent med den virkelige verden. Dermed er dette en koherensteori om sannhet.²⁷

Koherens gjelder ikke bare mellom oppfatninger, slik Licona ser ut til å mene. Det kan se ut som Licona, både i sin kritikk og i sin sannhetsteori, forutsetter en ikke-språklig tilgang til saksforhold, og det er selvsagt ikke mulig.²⁸ Rescher snakker om koherens mellom data, og vår erfaring av verden er en type data.²⁹ Hos Puntel blir det tydelig at både saksforholdet, setningen og den kognitive instansen må integreres i en koherent mengde av henholdsvis andre saksforhold, setninger og kognitive instanser. Det betyr at koherens brukes som kriterium både for å avgjøre hvorvidt et saksforhold er sant, og hvorvidt en fortelling, en helhet av kognitive instanser, er sann. Hvis noe er sant er det koherent, og dermed kan vi bruke koherensteori som metode til å finne ut hvorvidt et saksforhold eller en større fortelling er sann. Det er altså en tydelig forbindelse mellom koherens som sannhetsteori og koherens som metode.³⁰

2.2 Passer koherensteori på avhandlingsmateriale?

2.2.1 Liconas metode: Den beste forklaringen

Når Licona, Craig og Wright skal vurdere hvilken forklaring som svarer best til de historiske hendelsene, vender de seg til historiker og filosof Christopher Behan McCullagh og hans

²⁶ Gravem, 2004, 360; Søvik, 2011, 87.

²⁷ Gravem, 2004, 357-360.

²⁸ Licona, 2010, 89-93.

²⁹ Gravem, 2004, 352.

³⁰ Gravem, 2004, 357.

kriterier for “argument to the best explanation.”³¹ Man kan tenke seg at det er problematisk å anvende koherensteori som metode i denne avhandlingen når disse tre personene bruker McCullaghs. Jeg skal nå gi en kort presentasjon av Liconas, Craigs og Wrights metode, for så å vise at denne metoden uten problemer kan integreres i koherensteorien. McCullagh fremhever følgende kriterier når man skal vurdere en teori:³²

- 1) *Forklaringsomfang*: Teorien må integrere flere saksforhold enn alternative hypoteser.
- 2) *Forklaringskraft*: Teorien må gjøre de aktuelle saksforholdene mer sannsynlig enn alternative hypoteser. Teorien skal ikke være vag eller tvetydig, men passe godt med saksforholdet.
- 3) *Plausibilitet*: Teorien skal være i overensstemmelse med, og implisert av, allerede aksepterte sannheter, gjerne kalt bakgrunnskunnskap.
- 4) *Lite konflikt*: Konflikter mellom teorien og vår bakgrunnskunnskap gjør teorien mindre plausibel.
- 5) *Opplysning*: Teorien skal implisere andre sanne påstander.
- 6) *Mindre ad hoc*: Teorien skal, sammenlignet med alternative teorier, ha færre uberettigede antakelser. Dette punktet kalles også *simplisitet*.³³

Ingen av disse seks kriteriene står i konflikt til koherensteorien, men fremstår som ulike presiseringer av de tre kriteriene for koherens. *Plausibilitet*, *opplysning* og *simplisitet* er uttrykk for teoriens sammenknytning. *Opplysning* er et svært sterkt uttrykk for dette, og tilsier en gjensidig implikasjon i den komplette koherente mengden. *Lite konflikt* er et negativt uttrykk for at teorien må ha konsistens. *Forklaringskraft* og *forklaringsomfang* er begge uttrykk for at teorien etterstreber omfang. Den ene påpeker kvalitet, den andre kvantitet. Alle McCullaugh's kriterier kan altså innordnes i koherensteorien.

³¹ Craig, 1994, 233; Licona, 2010, 109-111; Wright, 1992, 99-104.

³² McCullagh, 1984 Listen forekommer i noe forskjellige versjoner, både i McCullaghs egne verk, og i andres gjengivelse av ham. Jeg vil legge meg nært opp til Craigs gjengivelse i Craig, 1994, 233

³³ Simplisitet kan også forstås som enkelhet, slik at en enkel forklaring som regel vil være å foretrekke. Jeg vil ikke forstå simplisitet i den retningen, siden historiske hendelser ofte kan være svært sammensatte. Jeg vil heller fokusere på mengden uberettigede antakelser. Licona, 2010, 111.

2.2.2 Carriers metode: Bayes' teorem.

I boken *Proving History* argumenterer Carrier for Bayes' teorem som metode i historiefaget. Carrier mener at Bayes' teorem gir en mer klar og presis forståelse av historiske sannheter, og at dette egner seg spesielt godt i jakten på den historiske Jesus.³⁴ Bayes' teorem er en matematisk formel for vurdering av sannsynlighet. Det kan formuleres på svært mange forskjellige måter. I denne sammenhengen mener jeg følgende formulering er mest oversiktlig:

$$\frac{P(h|e\&b)}{P(-h|e\&b)} = \frac{P(h|b)}{P(-h|b)} \times \frac{P(e|h\&b)}{P(e|-h\&b)}$$

P står for sannsynlighet, h for hypotese, e for evidens og b for bakgrunnskunnskap. Gjennom hele formelen veies sannsynligheten for at hypotesen er sann, opp mot sannsynligheten for at hypotesen ikke er sann. Det første leddet i formelen, $\frac{P(h|e\&b)}{P(-h|e\&b)}$, betegner sannsynligheten for at hypotesen er sann gitt vår evidens og bakgrunnskunnskap, veid opp mot sannsynligheten for at hypotesen ikke er sann gitt vår evidens og bakgrunnskunnskap. Det andre leddet, $\frac{P(h|b)}{P(-h|b)}$, betegner sannsynligheten for at hypotesen er sann gitt vår bakgrunnskunnskap, veid opp mot sannsynligheten for at hypotesen ikke er sann gitt vår bakgrunnskunnskap. En slik vurdering av hypotesens sannsynlighet gitt vår bakgrunnskunnskap kalles for *à priori punktsannsynlighet* (engelsk: *prior probability*). Det siste leddet $\frac{P(e|h\&b)}{P(e|-h\&b)}$ tar for seg sannsynligheten for at vi har den aktuelle evidens, eller *data* som Reschers ville ha kalt det, gitt vår bakgrunnskunnskap og at hypotesen er sann, veid opp mot sannsynligheten for at vi har den aktuelle evidensen gitt vår bakgrunnskunnskap og at hypotesen ikke er sann.

Det er imidlertid et stort problem ved å bruke Bayes' teorem som metode. Carrier holder frem Bayes' teorem fordi han vil ha en klarere og mer presis vurdering av historiske hendelser. For å få til det er han avhengig av å gi de ulike faktorene en presis sannsynlighetsvurdering, og det vil være tilnærmet umulig, spesielt hva gjelder *à priori punktsannsynlighet*. Å i det hele tatt tallfeste de ulike faktorene fremstår som svært problematisk.

³⁴ Carrier, 2012, 7; 103.

Spørsmålet blir så om det er problematisk å vurdere Carriers argumenter opp mot Craig og Liconas teorier når det er to forskjellige metoder i bruk. Jeg skal nå vise at det ikke vil være problematisk. Carrier mener selv at McCullaghs kriterier ikke er annet enn en oppsummering av Bayes' teorem.³⁵ *Plausibilitet, lite konflikt* og *simplisitet* er en beskrivelse av teoriens å priori sannsynlighet, ledd nummer to i teoremet. Det siste leddet i teoremet er ute etter å gi en forklaring på den aktuelle evidens. Nettopp det er også målet til kriteriene *forklaringskraft* og *forklaringsomfang*. Bedre forklaringskraft øker sannsynligheten til $P(e|h\&b)$, mens bedre forklaringsomfang minker sannsynligheten til $P(e| - h\&b)$. Det viser seg altså at Bayes' teorem kan oversettes til McCullaghs kriterier, som igjen kan innordnes i koherenteorien. Det andre leddet i teoremet gir uttrykk for teoriens konsistens og sammenknytning, mens det tredje leddet handler om teoriens omfang.

2.3 Må oppstandelseshypotesen utelukkes på forhånd?

Å plassere oppstandelsen, forstått som Guds mirakuløse inngripen, inn i historieforskning kan virke noe underlig. Man kan spørre seg om det i det hele tatt er mulig operere med et mirakel som den beste forklaringen, eller om dette på forhånd må utelukkes fordi det ikke er koherent. Hvis mirakler har for lav grad av sammenknytning med vår kunnskap om verden vil det være problematisk å vurdere oppstandelsen som den mest sannsynlige hendelsen. Dersom mirakler ikke er konsistent med vår kunnskap om verden, vil det vært problematisk å i det hele tatt vurdere oppstandelsen som en mulig hendelse.

2.3.1 Ikke konsistent med vår bakgrunnskunnskap

Begrepet bakgrunnskunnskap, som hos Licono og Craig inngår i kriteriene *plausibilitet* og *lite konflikt*, har to aspekter. For det første må en plausibel teori være i overenstemmelse med etablerte historiske sannheter. Passer eksempelvis påstanden "Jesus ble korsfestet" med vår kunnskap om den aktuelle tiden, stedet og forholdene, da er påstanden plausibel. Dette aspektet av bakgrunnskunnskap er tjenlig å bruke under drøftelsen av historisiteten til de fem historiske faktaene.

For det andre må en plausibel teori være i overenstemmelse med en bredere forståelse av vår bakgrunnskunnskap, vår virkelighetsoppfatning og metafysiske antakelser. Det er dette

³⁵ Carrier, 2012, 102.

aspektet som ofte er grunnen til at oppstandelseshypotesen gis lav plausibilitet.³⁶ Craig hevder grunnen til at oppstandelseshypotesen for mange virker svært usannsynlig, er forståelsen av at vi lever i en verden hvor døde mennesker ikke reiser seg opp igjen. Dette er en etablert sannhet som ikke er konsistent med oppstandelseshypotesen. Craig mener at denne innvendingen er lett å imøtegå. Hvis tesen er “Gud reiste Jesus opp fra de døde”, er det fortsatt sant at døde mennesker ikke reiser seg opp igjen, iallfall ikke av seg selv.³⁷

Hva hvis metafysisk naturalisme³⁸ inngår i vår bakgrunnskunnskap? Det ville gjøre Jesu oppstandelse umulig, siden oppstandelsen ikke er konsistent med en slik metafysikk. Det er interessant å se at Carrier, med rette, ikke tar dette standpunktet. Han presiserer at grunnen til å betvile mirakler er historisk, ikke metafysisk. Argumentet for naturalisme må gå fra historie, fra mangelen på mirakler, til metafysikk. Noe annet vil være sirkelargumentasjon.³⁹

2.3.2 For lav grad av sammenknytning

Carrier mener at oppstandelsen kan utelukkes fordi det er en alt for usannsynlig hendelse. De fleste døde kroppar forsvinner ikke som følge av et mirakel, og de fleste møter med døde mennesker skjer ved hallusinasjoner. Derfor bør vi ikke tro at dette er et mirakel, selv om mirakler faktisk skulle være en mulighet. Naturlige hendelser skjer mye oftere enn mirakler, og vil alltid passe bedre med vår kunnskap om hvordan naturen oppfører seg. Oversatt til koherensteoretiske termer mener Carrier at en naturlig forklaring alltid vil ha mye høyere grad av sammenknytning, og derfor må mirakuløse forklaringer på forhånd utelukkes. Vanligvis står ikke døde mennesker opp igjen, og vanligvis har historier om oppstandelse ikke noen rot i virkeligheten.⁴⁰

Carrier ser ut til å argumentere på samme måte som filosofen David Hume. Hume fører to epistemiske argumenter for hvorfor et mirakel er lite plausibelt, hvorav det første

³⁶ McCullagh om oppstandelseshypotesen: ”This hypothesis is of greater explanatory scope and power than other hypotheses which try to account for the relevant evidence, but is less plausible and more ad hoc than they are. That is why it is difficult to decide on the evidence whether it should be accepted or rejected.” (McCullagh, 1984, 21).

³⁷ Craig, 1994, 239 For en rask drøftelse av hvorvidt mirakler er konsistent med naturlovene, se Lennox, .

³⁸ Det finnes lite konsensus om hva termen *naturalisme* egentlig refererer til. Det er kanskje lettere å si hva den ikke refererer til, nemlig et verdensbilde som inneholder Gud, sjeler, spøkelseser, eller mirakler. For en utfyllende drøftelse av temaet, se Craig & Moreland, 2000.

³⁹ Lewis, 2002, 161-162.

⁴⁰ Carrier & Craig, 2009; Carrier & Licona, 2010..

argumentet er prinsipielt.⁴¹ Hume skriver at vi har en enstemmig erfaring som tilsier at naturen alltid følger naturlovene, og dermed at mirakler ikke skjer. Om noen skulle presentere et godt bevis for at et mirakel har skjedd, vil det fortsatt ikke være overbevisende. Mot dette beviset står nemlig et bedre bevis, den enstemmige erfaring som tilsier at mirakler ikke skjer. Det eneste som kan etablere et mirakel, skriver Hume, er om det ville være mer mirakuløst at bevisene var usanne enn at mirakelet faktisk skjedde.⁴²

Mye kan sies om Humes argument, om forholdet mellom mirakler og naturlover, men jeg vil her begrense meg til de epistemiske kravene han setter.⁴³ Argumentet tilsier at man ikke skal tro på mirakler selv om mirakler er en reel mulighet, og selv om mirakler faktisk inntreffer. Både Carrier og Hume mener det alltid er mer sannsynlig at naturen går sin vante gang enn at et mirakel finner sted. Imidlertid vil jeg mene at både Hume og Carrier i dette tilfellet opererer med en for smal forståelse av sannsynlighet. Craig påpeker at Humes argument bare veier mirakelets *à priori* punktsannsynlighet opp mot bevisene for at hendelsen fant sted. Dette er, ifølge Bayes' teorem, for få faktorer. Hume er bare opptatt av det midterste leddet i teoremet: $\frac{P(h|e\&b)}{P(-h|e\&b)} = \frac{P(h|b)}{P(-h|b)} \times \frac{P(e|h\&b)}{P(e|-h\&b)}$. Men denne delen kan ikke alene veies opp mot de aktuelle bevisene for mirakelet. Andre faktorer må også med, slik som sannsynligheten for at det rapporterte mirakelet ikke fant sted, gitt at vi fortsatt har evidens for mirakelet. Det er nettopp dette den nedre delen av det tredje leddet i teoremet uttrykker. Siden det andre og tredje leddet skal multipliseres, så vil en sterk forklaringskraft og forklaringsomfang veie opp for en lav *à priori* sannsynlighet. Dette betyr at man ikke trenger mirakuløse bevis for å etablere en teori som isolert sett fremstår som lite sannsynlig. Ekstraordinære hypoteser krever ikke ekstraordinære bevis, de krever bare å ha bedre forklaringskraft og forklaringsomfang.⁴⁴

2.3.3 Mot metodologisk naturalisme

Historikere flest antar metodologisk naturalisme, de postulerer ikke mirakler. Men selv om historikere på forhånd har utelukket mirakler i sin forskning, kan det være at mirakler faktisk

⁴¹ Carrier presenterer også et argument som er på linje med Humes andre argument, hvor han påpeker at det ikke finnes gode kilder for et mirakel. Hume, 1998, X, 92-94; Carrier, 2005d, 231-235, 2005e, 170-177 Hvorvidt det finnes gode kilder i dette tilfellet er tema i kapittel 5.2.

⁴² Hume, 1998, X, 91.

⁴³ En omfattende drøftelse av Hume ligger utenfor denne avhandlingens rammer. Se heller Craig, 1994; Earman, 2000; Licona, 2010; Lennox, 2004b.

⁴⁴ Craig, 1994, 270-273.

inntreffer. I denne avhandlingen vil jeg ha et annet utgangspunkt: Jeg vil ikke på forhånd utelukke at mirakler kan skje. Å vurdere hva som er den mest koherente forklaringen på de data vi har knyttet til oppstandelsen, er nemlig i større grad en systematisk-filosofisk oppgave enn en historisk oppgave. Carrier har ingen innvendinger til dette, og av den grunn vil jeg avgrense meg fra å ytterlig begrunne det utgangspunktet.⁴⁵

Man kan i tillegg spørre seg hvorfor naturalisme, heller enn teisme, skulle lede til den beste beskrivelsen av virkeligheten. Metafysisk naturalisme er ingen nøytral posisjon, men en filosofisk retning som må forsvares på samme måte som supernaturalisme og teisme. Kanskje lar historien seg forklare på en mer koherent måte hvis vi også tar med en Gud som handler.⁴⁶ Jeg mener det er tilfellet, og at det finnes gode grunner for å innta denne posisjonen.⁴⁷ Jeg vil altså forutsette at det finnes en Gud, og at det er mulig for ham å involvere seg i historien. Et slikt utgangspunkt vil selvsagt styrke oppstandeshypotesens sammenknytning.

Vil en slik forkastelse av naturalismen gi en inflasjon av mirakler? Nei, mirakler kan fortsatt være svært usannsynlige, slik at nesten enhver naturlig forklaring vil være å foretrekke. Men av og til kan et mirakel integrere flere data. Det vil gi mirakelet større grad av omfang enn den naturlige hypotesen, hvilket gjør mirakelet til en bedre forklaring enn den naturlige hypotesen.⁴⁸

2.4 Historie, historisk kunnskap og argumentasjon

I denne avhandlingen forutsetter jeg historisk realisme. Det betyr at jeg anser fortiden er noe reelt, og at historie handler om å avdekke hva som har skjedd. Når jeg omtaler et saksforhold som “historisk” mener jeg at dette er noe som har funnet sted i fortiden. En slikt forståelse av historie blir tydelig i filosofen Stephen Davis sin definisjon: “*history is understood as the events that occurred in the real past and that historians attempt to discover.*”⁴⁹

I senere kapitler vil jeg undersøke hvorvidt de bibelske forfatterne anså noen gitte hendelser som historiske. I den sammenheng er det viktig å få klarhet i hvordan disse menneskene forholdt seg til fortiden, til historien. I kapittel 4 vil det bli klart at man også i antikken forsto historie som avdekking av fortidens hendelser, og i så måte er forståelsen av

⁴⁵ Det finnes mange gode kritikker av dogmatisk historisme, slik man finner den hos Troeltschs og delvis videreført i The Jesus Seminary. Se Eddy & Boyd, 2007, 63-73; Pannenberg, 2008; Rae; Wright, 2003b, kap.. 1.

⁴⁶ Rae, 74.

⁴⁷ Se for eksempel Swinburne, 1991 Se også fotnote 2.

⁴⁸ Søvik & Davidsen, 2013, 125.

⁴⁹ Davis, 1993, 24(Kursivering i originalen). Hentet fra Licona, 2010, 29.

“historisk” overførbar. Man var interessert i å avdekke hva som hadde funnet sted, og de involverte øyevitner var det essensielle middel for å se tilbake i fortiden.⁵⁰ Dette bringer frem en forskjell mellom nåtidens og datidens forståelse av fortidige hendelser, nemlig hvem man anså som de beste vitnene. Antikke historikere anså ikke den nøytrale observatør for å være det beste vitne, men den involverte aktøren.⁵¹ Involvering var ikke et hinder til forståelse, men en fordel. Det betyr, naturlig nok, at vitnets forståelse av en situasjon ville farge historieskrivingen. Antikke historikere var klar over dette, men foretrakk slike partiske vitner fordi de forsto “historie” som innvevd i de subjektive oppfatninger til historiens aktører.⁵² Det betyr at antikk historie, så vel som de bibelske evangeliene, kan sees på som en syntese mellom empirisk rapportering og vitnets tolkning av situasjonen.⁵³

Med hvor stor sikkerhet kan vi holde frem noe som en sann historisk hendelse? Noen vil mene at historikeren når frem til absolutt sikker kunnskap så lenge hun følger korrekt metode. Dette er et naivt syn på historisk kunnskap. Andre holder frem en postmoderne historieoppfatning, en retning som i større eller mindre grad betviler at det er mulig å kjenne, eller å beskrive, fortiden.⁵⁴ Mellom den naive realismen og den postmoderne linjen finnes den såkalte vitenskapelige realismen. Vitenskapelig realisme, det synet jeg slutter meg til, går ut på at historikeren kan nå frem til mer eller mindre sikker kunnskap. De færreste vitenskapsgrener forholder seg til absolutt sikkerhet, men det utelukker ikke at vi kan snakke om tilfredsstillende sikkerhet. Når man gir en historisk forklaring, slik som “Hannibal krysset Alpene”, sier man egentlig følgende: *Gitt de data vi har tilgjengelig er dette den beste forklaringen. Ved nye data kan det hende at nåværende teorier må revideres.*⁵⁵ En slik tilnærming er ikke særegen for å slå fast historiske fakta, men er helt vanlig arbeidsform innenfor naturfagene.⁵⁶ Det er også en tilnærming som passer godt sammen med bruken av koherens som metode. Rescher forstår sannhet som den komplette koherente mengde; som ideell koherens i den fullstendige samlingen av all data.⁵⁷ En slik mengde vil vi ufullkomne mennesker ikke kunne nå frem til. Spørsmålet er derfor hvilken teori som har best koherens,

⁵⁰ Byrskog, 2000, 64.

⁵¹ Byrskog, 2000, 165-166.

⁵² Byrskog, 2000, 153; 166.

⁵³ Byrskog, 2000, 304-305.

⁵⁴ Licona, 2010, 70-71.

⁵⁵ Licona, 2010, 69.

⁵⁶ Godfrey-Smith, 2003, kap. 10.

⁵⁷ Gravem, 2004, 353 Gravem viser til Rescher, 1985/87, 285.

som integrerer de forskjellige delene best. Vi kan danne oss et bilde av hva som er sant, komme så nært sannheten som vi klarer ved å søke den mest mulig koherente mengden.

Teologen James D. G. Dunn gjør et skille mellom data, faktum og hendelse.⁵⁸ Data er det materialet historikeren har å forholde seg til, slik som arkeologiske funn, tekster skrevet av øyevitner, tekster om øyevitner, lovttekster og så videre. Rapporter om den tomme grav og rapporteringer om møter med den oppstandne Jesus, regnes som data. På bakgrunn av slike data kan man etablere et faktum. Det er på denne måten den tomme grav og de første kristnes oppstandelsestro kan refereres til som historiske faktum, og jeg vil bruke koherensteori for å etablere disse historiske faktaene. Det tredje nivået er den historiske hendelsen, og det er her Jesu oppstandelse må plasseres.⁵⁹ Jeg vil, også på dette nivået, bruke koherensteori til å vurdere om Jesu oppstandelse er den beste forklaringen på de historiske fakta. Et argument for oppstandelsen vil altså bevege seg gjennom to etapper: Først må man etablere de historiske fakta, deretter må man vurdere hva som er den beste forklaringen på disse historiske fakta, om det virkelig dreier seg om et mirakel. Carrier vil nemlig ta fatt i de samme historiske faktaene som Licona bruker, men argumentere for et annerledes hendelsesforløp. Å argumentere for oppstandelsen som historisk hendelse vil dermed gå ut på å vise at oppstandelsehypotesen er mer koherent enn alternative hypoteser.

Hvordan skal man på best mulig måte vurdere hvilken teori som er mest koherent? De to teoriene består av svært mange elementer med svært mange forbindelser, og jeg vil ikke ha mulighet til å liste opp alle disse. I stedet vil jeg fokusere på de negative aspektene ved koherens.⁶⁰ Først vil jeg vurdere inkonsistens. Dette er et enten-eller-kriterium, og hvis en teori er inkonsistent er den ikke koherent. Deretter vil jeg vurdere manglende sammenknytning og manglende omfang. Har en av teoriene dårlig sammenheng mellom elementene, eller finnes det viktige elementer som den ene teorien ikke klarer å integrere? I så fall vil en teori fremstå som mer koherent enn en annen.

Med hvor stor grad av sikkerhet kan man føre et argument for oppstandelsen? Det finnes i hovedsak tre måter å føre et argument på. Man kan føre et induktivt argument, et deduktivt argument eller et argument for den beste forklaringen.⁶¹ Når jeg i denne avhandlingen bruker koherensteori for å komme frem til den beste forklaringen på de

⁵⁸ Dunn, 2003, §6.3b; §18.16a.

⁵⁹ Licona ser ut til å skille mellom to nivåer. Licona, 2010, 97.

⁶⁰ Slik som Søvik gjør i 2011, 93.

⁶¹ I vid forstand kan induktivt betegne "alt som ikke er deduktiv", og dermed inkludere argument for den beste forklaring. Swinburne, 1991, kap. 1.

historiske fakta, betyr det at et eventuelt argument for oppstandelsen ikke vil være et tvingende deduktivt argument, men et argument for den beste forklaringen. Selv om alle premissene er sanne, vil ikke konklusjonen følge med tvingende nødvendighet. Likevel er dette et gyldig argument og bør av den grunn ha overbevisningskraft. Konklusjonen vil være den beste forklaringen, den man bør holde for sann.⁶²

⁶² For å kunne presentere en enda sterkere sak kan argumentet brukes som en del av et kulminerende argument, hvor flere argumenter sees i sammenheng slik at konklusjonen kan stadfestes med større tyngde. Se Swinburne, 1991; Williams, 2011.

3 - Den tomme graven

Sammendrag

Craig mener at de kvinnelige vitnene i gravsfortellingen taler for at det faktisk fantes en tom grav. Kvinners vitnesbyrd ble ikke regnet som troverdig, hvilket betyr at ingen ville konstruert en fortelling med kvinner som vitner. Carrier er uenig. For det første presenterer han eksempler på kvinner som brukes som vitner i rettsaker, og som kilde hos historikere. Kvinners vitnesbyrd var troverdige. For det andre mener han at gravfortellingen ble til uten apologetisk siktemål, og kvinners eventuelle manglende troverdighet er da irrelevant. Jeg drøfter først Carriers kritikk av Craigs argument og viser at tidlige romerske, jødiske og kristne tekster tilsier en skepsis mot kvinners vitnesbyrd. Jeg viser at denne skepsisen ikke bare gjaldt i juridiske sammenhenger, men også i religiøse sammenhenger. Deretter drøfter jeg Carriers teori om at de kvinnelige vitnene og den tomme graven oppsto som litterære grep i Markus, og deretter gjennomgikk en mytisk utvikling i de tre resterende evangeliene. Her viser jeg at tekstmaterialet taler mot en litterær avhengighet av Markus hos de senere evangeliene, og at både de kvinnelige vitnene og den manglende teologiske refleksjonen taler mot en mytisk utvikling. Til slutt argumenterer jeg for at spenningen mellom fortellingenes likheter og forskjeller i de forskjellige evangeliene, sammen med mangelen på teologisk og apologetisk refleksjon, tilsier at dette dreier seg om øyevitneberetninger. Tidlige uavhengige øyevitneberetninger om en tom grav tilsier at disiplene faktisk fant en tom grav.

3.1 Argument fra kvinners manglende troverdighet

Craig spør seg om den tomme grav kan ha vært oppdiktet. Svaret hans er nei. En av grunnene er at det nettopp er kvinner som er vitner til den tomme graven. I alle fire evangeliene står det at kvinnene møtte en eller to engler ved Jesu grav, og at englene fortalte dem at Jesus hadde stått opp. To av disse beretningene, Matteusevangeliet og Johannesevangeliet, forteller også at Jesus viste seg for kvinnene etter møte med englene.

Hvorfor er det så oppsiktsvekkende at det nettopp er kvinner som finner den tomme graven? Den jødiske kulturen hadde et lavt syn på kvinner,⁶³ samt et lavt syn på kvinner som vitner. Craig finner belegg for denne mistilliten til kvinnelige vitnesbyrd hos jødiske Josefus, som skriver at kvinners vitnesbyrd ikke skal tillates.⁶⁴ Kvinner var ikke en gang kvalifisert som vitner i rettsaker, skriver Craig.⁶⁵ Siden kvinner ble regnet som mindre troverdige, ville fortellingen om den tomme graven oppfattes som mindre troverdig. Derfor ville man, av apologetiske hensyn, ikke diktet en historie hvor kvinner hadde en så sentral rolle som vitner. Vitnenes manglende troverdighet i det første århundre er dermed grunnen til sakens troverdighet i det tjueførste århundre. De kvinnelige vitnene tilsier at gravfortellingen ikke er oppdiktet, og derfor bør vi tro at kvinnene faktisk fant en tom grav.⁶⁶

3.1.1 Carrier: Kvinner kunne være vitner

Carrier er uenig med Craig. For det første mener Carrier at kvinner kunne være vitner i rettsaker, og at de ofte ble brukt som vitner i rettsaker. Cicero tilkaller kvinnelige vitner til retten, og Valerius Maximus nevner flere kvinner som selv tar sin sak til retten.⁶⁷ Når Cicero tilkaller kvinnelige vitner i rettsaken mot den tidligere guvernøren Verres, oppleves det hele svært ubehagelig for Verres. Verres' reaksjon viser at kvinner ikke ble regnet som upålitelige, men at kvinner ikke hadde noe å gjøre i en offentlig rett. Lov og rett tilhørte det offentlige

⁶³ Craig henviser til Jerusalem Talmud, som er nedskrevet på 400-tallet og er en tolkning av den muntlige loven Mishna. Den Jerusalemske Talmud hadde ikke like stor autoritet som den Babylonske, men den er et tidligere skrift og gir derfor et godt bilde av jødiske holdninger. Craig viser til Sotah 19a og Kiddushin82b, samt Berachos 60b: "Blessed be God; for not creating me a pagan, nor foolish, nor a woman." Craig, 1994, 367. Oversettelsen er hentet fra Schwab, 1886, 156.

⁶⁴ Craig, 1985; 1994, 367; Josefus, *Antiquities of the Jews*, IV.8.15. Alle sitater av Josefus (Ant., War. og AA.) er hentet fra Josephus, 1999.

⁶⁵ Craig, 1985.

⁶⁶ Craig, 1994, 367.

⁶⁷ Cicero, *Against Verres*, 2.1.94; Maximus, *Memorable Deeds and Sayings*, 3.8.6; 8.2.3; 8.3 i Carrier, 2009, 303.

rom, og det offentlige rom var mennenes domene.⁶⁸ Kvinners plass i rettsaker har derfor ikke noe med kvinners troverdighet å gjøre, men kommer av synet på kjønnsroller.⁶⁹

For det andre hevder Carrier at Josefus ikke kan brukes som belegg for at kvinners vitnesbyrd ikke ble trodd på. Josefus var ikke negativ til en kvinnes troverdighet, men negativ til at kvinner skulle ha en rolle i den offentlige diskurs. Heller ikke kristendomskritikeren Celsus kan tas til inntekt for en slik skepsis, slik Licona gjør.⁷⁰ Celsus avviste oppstandelsen og han avviste Marias vitnesbyrd. Celsus tvilte imidlertid ikke på Maria fordi hun var kvinne, men fordi han mente hun var gal. Av samme grunn tvilte han også på Thomas og Peter, skriver Carrier.⁷¹

For det tredje mener Carrier at kvinner faktisk ble regnet som troverdige. Josefus stoler utelukkende på kvinner når han rapporterer fra slagene ved Gamala og Masada.⁷² Johannesevangeliet forteller at flere samaritanere kommer til tro på bakgrunn av kvinners vitnesbyrd.⁷³ Samtlige evangelier forutsetter at kvinnenes tale om den tomme grav faktisk ble trodd. Disse eksemplene viser at det ikke fantes en slik skepsis til kvinners vitnesbyrd som Craig forutsetter. Carrier påpeker at det var en forskjell på hva en kvinne har sett, og hva hun har sluttet seg til at har skjedd. Antikk materiale som omtaler det siste kan ikke brukes til å undergrave kvinners troverdighet hva gjaldt førstehåndskunnskap.⁷⁴

For det fjerde er Carrier uenig i ett av Craigs premisser. Craig forutsetter nemlig at gravfortellingen er en apologetisk tekst, nedskrevet og fortalt for å overbevise utenforstående om at Jesus har stått opp. Carrier mener, som vi senere skal se i kapittel 3.3, at det finnes et annet alternativ: Teksten er en litterær konstruksjon som over tid har gjennomgått en mytisk utvikling. Tekstens funksjon er ikke utadrettet apologetisk. Teksten er til opplæring og oppbyggende av menigheten. Det betyr at kvinnene i fortellingen ikke fylte noen apologetisk rolle. Kvinnenes eventuelle manglende troverdighet er derfor ikke relevant, mener Carrier.

⁶⁸ Cicero, *Against Verres*, 2.1.94; 4.99. Carrier, 2009, 302-303.

⁶⁹ Carrier, 2009, 302-304.

⁷⁰ Licona, 2010, 350n277.

⁷¹ Carrier, 2009, 300;311; Origenes, *Contra Celsum*, 2,55. Alle sitater fra *Contra Celsum* er hentet fra Origenes, 1965.

⁷² Flavius Josephus, "War of the jews," 7,339; 4,81.

⁷³ Johannes 4,39. Carrier trekker frem dette som et eksempel på at kvinner ble trodd, selv om han mer at denne fortellingen er oppdiktet. Han kaller det "believable fiction." Carrier, 2009, 301.

⁷⁴ Carrier, 2009, 303-304. Det kan diskuteres hvorvidt kvinnenes vitnesbyrd baserer seg på en slutning eller på en øyevitneberetning. Kvinnene møter en engel som sier at Jesus har stått opp, og til dette er kvinnene øyevitner. Men kvinnene bevitner ikke selve oppstandelsesøyeblikket, en slik skildring finner vi bare i Petersevangeliet. Men Spørsmålet som diskuteres her er hvorvidt det fantes en tom grav, og i det spørsmålet er kvinnene utvilsomt øyevitner.

3.1.2 Juridisk vitne eller religiøst vitne?

Hvordan forholdt jødene seg til kvinner som vitner? Licona gir Carrier rett i at kvinner kunne opptre som vitner i rettsaker. Indre-jødiske debatter tilsier at det var tilfellet, selv om hovedregelen var at kvinner ikke ble brukt i rettsaker.⁷⁵ Licona korrigerer dermed Craig, som mener at kvinner ikke kunne brukes som juridiske vitner. Samtidig fastholder han at kvinner ble regnet som dårligere vitner enn menn, hvor verdien av vitnesbyrden ble regnet på linje med en kjeltrings påstander.⁷⁶ I den sammenheng kan vi notere oss at Mishna, en rabbinisk tekst nedskrevet 200 e.Kr., tolker loven om vitnesbyrd (3 Mos 5,1) til bare å gjelde for menn.⁷⁷

Hva gjelder rettspraksis og kvinnelige vitner, bør vi merke oss at det kan være en forskjell på jødiske og gresk-romerske holdninger. Carrier skriver selv at jødiske holdninger kan ha vært mer restriktive, men dette hindrer ham ikke fra å bruke gresk-romerske kilder for å etablere et generelt bilde av antikken, og deretter å applisere dette bildet på den jødiske kulturen. Richard Bauckham, professor i Det nye testamentet, påpeker to ting i denne sammenheng. For det første kan det ha vært en forskjell på jødiske holdninger og rettslig praksis. Man må ikke for enkelt anta at Mishna handler om hvordan lov og rett ble *praktisert*. Kanskje er den en slik antakelse som gjør at Craig hevder at kvinner ikke ble brukt som vitner i rettsaker. Mishna gir ikke et bilde av rettspraksis, men av jødiske holdninger, skriver Bauckham, og her støtter han seg til historikeren Tal Ilan. Hun hevder at rabbinerne diskvalifiserte kvinner som vitner, men det juridiske systemet i den gresk-romerske perioden opererte ikke etter fariseernes preferanser og gjorde bruk av kvinnelige vitner.⁷⁸ Det var altså en konflikt mellom gresk-romersk rettspraksis og jødiske holdninger, og dette gjør at Carriers generalisering ikke er gyldig. Disse holdningene ser også ut til å gjelde for Josefus, som bruker kvinner til å rapportere fra slagene ved Gamala og Masada fordi de eneste gjenlevende var kvinner.⁷⁹

⁷⁵ Licona, 2010, 352.

⁷⁶ Licona viser til Rosh HaShshanah 1.8, en del av Mishna. Licona, 2010, 350. Mishna er en nedskrivning av jødiske muntlige tradisjoner fra den andre tempelperioden. Den kalles "Den muntlige toran", og er det viktigste jødiske skriftet etter Torah. Jeg har brukt Neusner, 1988 for å kontrollere henvisningene til dette skriftet.

⁷⁷ Shabuot 4.1A. Dunn, 2003, 833n828.

⁷⁸ Bauckham, 2002, 270; Ilan, 1996, 227 Det finnes også jødiske tekster med et høyt kvinnesyn. Se Licona, 2010, 352. Liconas eksempler er hentet fra JT, som er et senere skrift enn Mishna. Se også Bauckham, 2002, 270n223 for andre eksempler.

⁷⁹ Craig, 2001, kap. 3

For det andre, og dette er et viktigere poeng for Bauckham, foregår ikke gravfortellingene i en rettsal. Derfor er denne delen av jødisk lov (Halakah) og av datidens rettspraksis ikke direkte overførbart til fortellingen om kvinnene ved graven. Bauckham vil ikke følge den rettslige linjen i spørsmålet om kvinners troverdighet, men den religiøse linjen. Dermed blir kilder som omtaler kvinners stilling i offentlig rett straks mindre relevante. I den gresk-romerske kulturen ble kvinner regnet som “godtroende i religiøse spørsmål, lett overtroiske, og overdrevne i religiøs praksis”.⁸⁰ Nettopp dette, oppfatningen av kvinner som godtroende og lett overtroiske, er lettere overførbart til oppstandelsesvitnene enn til hvorvidt kvinner kunne være vitner i en rettsak. Det er på denne bakgrunnen vi bør forstå Celsus sin polemikk mot vitnene av oppstandelsen:

[W]ho beheld this? A half-frantic woman, as you state, and some other one, perhaps, of those who were engaged in the same system of delusion, who had either dreamed so, owing to a peculiar state of mind, or under the influence of a wandering imagination had formed to himself an appearance according to his own wishes, which has been the case with numberless individuals⁸¹

Det er interessant å se at Celsus sitt angrep på det kvinnelige oppstandelsesvitne er et klart *ad hominem*, mens det eventuelle mannlige vitne (*tis allos* er maskulin) krever en forklaring. Dette betyr, kontra Carrier, at Celsus vurderte kvinner og menns vitnesbyrd forskjellig, iallfall i denne sammenheng.

3.1.3 Antikke fordommer

Bauckham viser at det i antikken fantes fordommer mot kvinner, slike som at kvinner er mindre rasjonelle enn menn, at de blir lettere påvirket av følelser og at de for raskt trekker konklusjoner.⁸² Det er på en slik bakgrunn Bauckham leser Josefus sitt utsagn om kvinnelige vitnesbyrd: “Let not the testimony of women be admitted, on account of the levity and

⁸⁰ Bauckham, 2002, 270. Bauckham viser til Juvenal, *Sat.* 6511-91; Plutarch, *De Pyth.* 25; Fronto *apud* Minucius Felix, *Octavius* 8-9; Clement of Alexandria, *Paed.* 34.28, Strabo, *Geog.* 1.2.8; 2.Tim 3,6-7, samt historier i pseudo-Filon som viser at kvinner ikke blir trodd når de hevder å ha en guddommelig åpenbaring.

⁸¹ Origenes, 1965, 2,55.

⁸² Bauckham, 2002, 270 Hos Filon er fornuften, *Nous*, noe guddommelig og maskulint, noe kvinnen ikke har del i. Emosjoner er feminint og negativt. Se også Filon *Fug.* 50-52, hvor Filon forklarer hvorfor visdom er maskulin, selv om sofia (Σοφία) grammatisk sett er feminin. Filon, *De Fuga et Inventione* hentet fra Philo, 1981, 94-95.

boldness of their sex.”⁸³ Det fantes altså en antikk skepsis mot kvinnelige vitner. Denne skepsisen var ikke av en absolutt karakter, men antikke fordommer gjorde at menns vitnesbyrd var å foretrekke.⁸⁴ Slike fordommer førte med seg både en skepsis til kvinnelige vitner i juridisk sammenheng, og en skepsis til kvinner som godtroende og overtroiske i religiøs sammenheng. Det siste kan lett overføres til en skepsis mot kvinner som vitner til den tomme grav.

3.2 Kvinners troverdighet i kristne kilder

Vi kan altså konkludere med at det fantes en jødisk skepsis til kvinnelige vitnesbyrd, særlig i tilfeller hva gjaldt religiøse opplevelser. Men hvor omfattende var denne skepsisen? Carrier mener at en slik skepsis eventuelt bare hørte hjemme i de mer intellektuelle miljøene, og at holdningene blant de kristne var annerledes.⁸⁵ Neste spørsmål blir derfor om denne skepsisen også fantes i de tidlige jødisk-kristne miljøene, i de miljøene hvor fortellingen om den tomme grav ble formidlet.

3.2.1 Lukas’ skepsis til de kvinnelige vitnene

Hvordan blir kvinners troverdighet fremstilt i evangeliens beretning om den tomme grav? Claudia Setzer, professor i NT, argumenterer for at Lukas føler en viss ambivalens ved å inkludere kvinnene som vitner. Da kvinnene møtte disiplene står det at “[disiplene] mente det hele var løst snakk, og trodde ikke på dem” (Luk 24,11). På samme tid bekrefter fortellingen at noen faktisk hørte på hva kvinnene sa: “Peter sto likevel opp og løp til graven” (v. 12). Det er altså en spenning mellom hva teksten eksplisitt sier og hva narrativet sier om tilliten til kvinnenes vitnesbyrd. Teksten nedtoner tilliten til kvinnene, mens narrativet bekrefter den.⁸⁶

Den samme nedtoning av kvinnenes vitnesbyrd finnes i Lukas’ beretning om Emmaus-vandrerne. På veien mot Emmaus sier disiplene at ”noen kvinner blant oss gjorde oss forvirret” (v. 22). Kvinnene hadde sagt at graven var tom. Det hadde de tydeligvis rett i, for noen av mennene hadde gått ned til graven for å undersøke. De mannlige disiplene blir følgelig fremhevet som hovedvitner for den tomme grav. Kvinnene hadde også fortalt at Jesus

⁸³ Josefus, *Ant.*, IV.8.15. Bauckham holder frem Josefus som et vitne om jødiske holdninger, ikke om praktiserende rett. Bauckham, 2002, 270.

⁸⁴ Bauckham, 2002, 269-271.

⁸⁵ Carrier, 2009, 298.

⁸⁶ Setzer, 1997, 268.

hadde stått opp, men på dette punkt tok kvinnene tydeligvis feil, for disiplene hadde ikke sett Jesus.⁸⁷ Kvinnenes vitnesbyrd ble altså ikke trodd med mindre det ble bekreftet av mannlige disipler.

Til sist kan vi notere oss at kvinnenes vitnesbyrd heller ikke får noen store konsekvenser hos Lukas: Deres vitnesbyrd blir overgått, og gjort overflødig, når Jesus selv viser seg for disiplene. Det er altså tydelig at Lukas minimerer kvinnenes rolle. På bakgrunn av disse eksemplene kan vi trekke to konklusjoner. For der første behandler Lukas kvinnene som mindre troverdige enn menn. For det andre (dette blir relevant senere), det at Lukas synes ukomfortabel med å ha kvinner som de første vitner, men likevel inkluderer dem, tyder på at kvinnenes rolle ved graven er en svært tidlig tradisjon.⁸⁸ Det styrker fortellingens historisitet, og taler mot at Lukas' beskrivelse av hendelsen skulle være oppdiktet.

3.2.2 *Apostlenes brev som tolkningsnøkkel*

Ovenfor så vi hvordan Lukas skriver at disiplene ikke tror på kvinnenes budskap om den tomme grav og oppstandelsen. Mark 16,11 sier det samme.⁸⁹ Hva var det som gjorde at disiplene ikke trodde på kvinnene? Carrier mener de ikke ble trodd på grunn av budskapets utrolige karakter,⁹⁰ men kan det være tilfellet at kvinnenes manglende troverdighet også spilte en rolle? For å undersøke det vil jeg se hvordan en senere kristen tekst har forholdt seg til denne fortellingen.

Apostlenes brev dateres vanligvis til år 150, er antakelig skrevet i Egypt og er tydelig avhengig av Matteus, Lukas og Johannes. Skriftet har en original versjon av fortellingen om kvinnene og den tomme grav, hvilket kan tyde på at fortellerteknikk har påvirket den muntlige tradisjonen.⁹¹ Skriftet kan i så måte si oss noe om hvordan fortellingen om kvinnene og graven ble oppfattet og tolket. I *Apostlenes brev* sender Jesus de to kvinnene til disiplene, først Marta, så Maria. Begge forteller om hva de har sett, men de blir ikke trodd. Disiplene svarer: "What have we to do with you, O woman? He that is dead and buried, can he then live?"⁹² Fra den første delen av dette svaret er det tydelig at kjønn ikke er irrelevant hva

⁸⁷ Av den grunn kaller Jesus disiplene for uforstandige, og sene til å tro (Luk 24,25).

⁸⁸ Setzer, 1997, 268.

⁸⁹ En majoritet av forskere mener at denne delen av Markus er et senere tillegg. Likefult kan den si noe om hvordan et kvinnelig vitne ble oppfattet.

⁹⁰ Carrier, 2009, 301.

⁹¹ Bauckham, 2002, 269.

⁹² Epistula Apostolorum 10. Hentet fra Elliott & James, 1993.

gjelder troverdighet, skriver Bauckham.⁹³ I evangeliene ser vi riktignok at også menns vitnesbyrd ble møtt med vantro,⁹⁴ og selv når Jesus viste seg var det noen som ikke trodde.⁹⁵ Kjønn kan derfor ikke være det eneste forholdet som garanterer troverdighet, men det er likevel tydelig at kjønn spiller en rolle.

3.2.3 Apologetisk ubehag

Petersevangeliet er et senere skrift, vanligvis datert til andre halvdel av det andre århundre, og har klare mytiske trekk.⁹⁶ Det er interessant å undersøke hvordan denne teksten forholder seg til kvinner som vitner, nettopp fordi denne teksten har et klart apologetisk siktemål.⁹⁷ Denne teksten vil heller ikke fjerne kvinnene fra fortellingen, men de blir fraskrevet sin rolle som vitner. Kvinnene finner en tom grav etter at jødene allerede har bevitnet oppstandelsen, og kvinnene har ikke lenger noen rolle som vitner overfor disiplene. Her er det utelukkende menn, jøder eller romere, som rapporterer om oppstandelsen.⁹⁸ I en apologetisk sammenheng fremstår altså ikke kvinnene som gode nok vitner.

Vi har altså sett at skepsisen mot kvinnelige vitner også kommer til syne i det nye testamentet og i senere kristne skrifter. Senere skal vi se at dette trolig er grunnen til at Paulus ikke nevner kvinner blant oppstandelsesvitnene i 1. Kor 15,3-7. Det ser ut til å være et apologetisk ubehag at de første vitnene til oppstandelsen, og til den tomme grav, var kvinner. Licona spør seg hvorfor ikke Josef fra Arimatea eller Nikodemus blir brukt som de første vitner. Disse ville fremstått som langt mer troverdige, mens kvinner i en slik nøkkelrolle vil gjøre fortellingen enda vanskeligere å svelge.⁹⁹ Fortellingen om den tomme grav ser ut til å ha blitt til før noen har tenkt: “Vi vil fortelle historier om Jesus som sto opp fra de døde. Hva kan best tjene våre apologetiske behov?”¹⁰⁰

⁹³ Bauckham, 2002, 269.

⁹⁴ Markus 16,13. Alle sitater fra Bibelen er hentet fra *Bibelen: Den hellige skrift*, 2011 ved mindre noe annet er oppgitt.

⁹⁵ Matteus 28,17. Lukas 24,37-41.

⁹⁶ Forskere som Ron Cameron og John Dominic Crossan mener at kjernen i *Petersevangeliet* kan dateres tidligere enn de kanoniske evangeliene. Det vil ikke påvirke mitt argument, annet enn å mulig plassere skepsisen til kvinnelige vitnesbyrd enda tidligere. Setzer, 1997, 269.

⁹⁷ Craig, 1984.

⁹⁸ *Petersevangeliet* 8,28; 9,34. Hentet fra Elliott & James, 1993.

⁹⁹ Licona, 2010, 351

¹⁰⁰ Wright, 2003b, 608; Bauckham, 2002, 287.

3.2.4 Mot en intendert forfalskning

Kan de kvinnelige vitnene brukes som argument for at fortellingen om den tomme grav ikke er oppdiktet? For å kunne svare presist på det spørsmålet vil jeg operert med et skille mellom to forskjellige måter denne fortellingen kunne ha blitt til på, et skille som blir tilslørt både hos Craig og Licona. For det første kunne fortellingen vært en intendert forfalskning. Noen kunne ha diktet opp fortellingen om den tomme grav og forsøkt å overbevise andre om at denne fortellingen var sann. Den tomme graven vil da ha en apologetisk funksjon. I dette tilfellet er kvinnenes troverdighet som vitner svært viktig. Carrier argumenterer for at det ikke var noe å utsette på kvinners vitnesbyrd, men ved å fokusere på romerske tekster overser han viktige jødiske og kristne kilder som tilsier en skepsis mot kvinners vitnesbyrd. At det nettopp er kvinner som står som de første vitner gir, i motsetning til hva Carrier hevder, dårlig sammenknytning til teorien om at fortellingen om den tomme grav er en intendert forfalskning.

For det andre kunne fortellingen være et tilfelle av mytisk utvikling. Det er i hovedsak et slikt scenario Carrier seg for seg, hvor en fjær har blitt til fem høns, en tom grav, jordskjelv, engler og kvinnelige vitner.¹⁰¹ Carrier mener at de kvinnelige vitnene og den tomme graven er litterære konstruksjoner, og at disse elementene sammen med resten av gravfortellingen har gjennomgått en mytisk utvikling i de resterende tre evangeliene. Det er denne teorien vi nå skal vende oss mot.

3.3 Kvinnene ved graven: En litterær konstruksjon?

Richard Carrier noterer seg at Markusevangeliet er den tidligste kilden som nevner kvinnene ved graven. Han argumenterer for at kvinnenes plassering ved graven bare er et litterært grep. Dette er ikke et forsøk på å argumentere mot at det fantes en tom grav, men et argument mot at kvinnene kan brukes som et argument for den tomme grav. Carrier mener at Markus sitt hovedtema er “reverserte forventninger”. Carrier viser hvordan Markus hele tiden ønsker å snu leserens forventninger på hodet: Det er ikke Jakob og Johannes som plasseres ved Jesu side, men to tyver. Simon Peter ble fortalt at han skulle ta opp sitt kors og følge Jesus, men den som virkelig bærer korset er Simon fra Kyréne. Jødene, Jesu eget folk, spotter sin egen frelser, mens en hedensk romersk offiser omtaler Jesus som guddommelig. Carrier mener at

¹⁰¹ Carrier, 2005e, 65-67.

Markus har lagt inn tilsvarende elementer i oppstandelsesberetningen. Alt dette er gjort for å understreke evangeliets hovedpoeng, at de siste skal bli de første.¹⁰² Jeg skal ikke drøfte hvorvidt dette er et sentralt motiv hos Markus,¹⁰³ men nøyer meg med å undersøke de påståtte reverserte forventningene som omhandler kvinnene i oppstandelsesberetningen.

3.3.1 Reversert: Kvinnene som flykter i stedet for å fortelle

Carrier peker på kvinnenes reaksjon til oppstandelsen, at de “ikke sa et ord til noen, for de var redde”.¹⁰⁴ Hvorfor skulle et slikt møte skape redsel, og ikke glede eller begeistring? Og hvorfor skulle de holde dette hemmelig? Denne avslutningen er et litterært grep som snur på forventningene fra Mark 1,3, forventningene om en røst som skal proklamere evangeliet. Carrier fremhever dette som den største av alle reverseringer, og mener at dette sterkt impliserer at kvinnene bare er litterære konstruksjoner.¹⁰⁵

For det første må vi spørre oss hva det betyr at kvinnene ble redde. Redsel (φοβέομαι) blir brukt 11 ganger i Markus. Rett over halvparten av gangene refererer det til frykt i møte med det guddommelige. Bauckham mener at Mark 9,6, hvor Peter ser Moses, Elia og en herliggjort Jesus, er en god parallell til kvinnenes reaksjon. Peters reaksjon er at han ikke vet hva han skal si, nettopp fordi han er grepet av stor frykt. Licona merker seg at “å være ute av seg” (ἔκστασις) brukes to steder i Markus. Det brukes om kvinnenes reaksjon i Mark 16,8 og når Jesus reiser opp Jairus datter i Mark 5,42.¹⁰⁶ Det at kvinnene er redde og ute av seg, ser ikke ut til å vitne om reverserte forventninger fra Mark 1,3. Markus sitt ordvalg synes heller å vise leseren at kvinnene har hatt et møte med det guddommelige, og det knytter fortellingen sammen med en oppstandelse tidligere bevitnet i evangeliet.

For det andre må vi spørre oss om Mark 16,8 må tolkes dithen at kvinnene var tause for alltid. Hvis det var tilfellet, hvordan fikk forfatteren av Markusevangeliet vite om denne fortellingen? NT-forsker Larry Hurtado mener at dette verset må leses i lyset av Mark 1,44. Her blir den samme befalingen forstått som en restriksjon, ikke et fullstendig forbud, over

¹⁰² Carrier, 2005e, 163. Carrier har også en teori om at Markus' oppstandelsesfortelling har blitt til som en refleksjon over salme 22-24 (Carrier, 2005e, 160) og Matteus' som en refleksjon over Daniel 6 (Carrier, 2005c).

¹⁰³ Man kan jo spørre seg om dette motivet i det hele tatt finnes hos Markus. Carrier mener at det er et vanlig litterært grep i antikk litteratur, men er det virkelig slik at leseren ville forvente at Jakob og Johannes skulle korsfestes ved siden av Jesus, eller at formaningen om å ta opp sitt eget kors egentlig handlet om å bære Jesus sitt kors?

¹⁰⁴ Markus 16,8.

¹⁰⁵ Carrier, 2009, 312-318. Carrier forholder seg til Markus 16,8 som den originale avslutningen av evangeliet. De påfølgende versene forstås vanligvis som et senere tillegg.

¹⁰⁶ Licona, 2010, 347.

hvem man skal snakke til. I Mark 1,44 er befalingen forstått dithen at budskapet skal fortelles, men bare til en spesiell gruppe. Av den grunn forstår Hurtado Mark 16,8 som en sendelse, hvorpå Markus sin avslutning står i kontinuitet med begynnelsen av evangeliet, ikke som en reversert forventning.¹⁰⁷

3.3.2 Reversert: Kvinner i stedet for menn

Carriers første poeng er at Markus ville vise at de minste skulle bli de første. Derfor *måtte* Markus plassere kvinner først ved graven. De mannlige disiplene flykter, og det er de minste, kvinnene, som virkelig følger Jesus.¹⁰⁸ Men måtte det egentlig være slik? I Mark 9,35 leser vi at den som skal bli den første må være den siste av alle, og være en tjener for alle. Hvis Markus virkelig skulle holde seg til dette motivet, hvorfor ikke la nettopp en tjener, en slave, være den første til å finne graven tom? Videre i vers 37 ser vi at Jesus fremhever barna som de siste som skal bli de første. Barna brukes som en kobling mellom det å være minst og å få del i frelsen. Etter Carriers egen logikk burde det altså være slaver eller barn, og ikke kvinner, som fant graven tom. Det ville ha vært en bedre illustrasjon på Markus sitt hovedanliggende: De siste blir de første.

Carriers andre poeng er at Markus ville snu våre forventninger på hodet. Ingen ville forvente at det nettopp var kvinner som fikk en slik sentral rolle.¹⁰⁹ Mot dette må det først påpekes at kvinner ikke er fraværende i Markus, og at det var mange kvinner som fulgte Jesus til Jerusalem. Kvinner ble ikke holdt på utsiden, men var en del av disippelflokken.¹¹⁰ Derfor påpeker Claudia Setzer at den virkelige overraskelsen over de kvinnelige vitnene finner sted i Matteus, ikke i Markus. Matteus har gjennom evangeliet et mer nedtonet forhold til kvinner, men i oppstandelsesberetningen kommer de til syne som uforutsette helter. Kvinnelige aktører i Markus fremstår altså ikke som noen reversert forventning.¹¹¹ For det andre finnes det en rekke karakterer som ville bli oppfattet som mer overraskende enn kvinner. Blant annet ville det fremstå som svært oppsiktsvekkende hvis en rik mann ble fremhevet som oppstandelsesvitne og mottaker av guddommelig åpenbaring (jf. Mark10,25).

¹⁰⁷ L. Hurtado, 2009, 22-24. Sidetallene stemmer overens med artikkelen slik den foreligger på <http://larryhurtado.files.wordpress.com/2010/07/the-women-the-grave-and-the-ending-of-mark1.doc>.

¹⁰⁸ Bauckham, 2002, 287; Carrier, 2005e, 164. Jeg noterer meg en viss konflikt i Carriers argumentasjon. Carrier fremhever kvinnes redsel og stillhet som den ultimate reverserte forventning, samtidig som han påstår at kvinnene er ment å fremstå som de ideelle disipler.

¹⁰⁹ Carrier, 2009, 314.

¹¹⁰ L. Hurtado, 2009, 2-7.

¹¹¹ Setzer, 1997, 267.

3.4 Graven: En litterær konstruksjon?

Carrier mener at også den tomme graven kan tilskrives Markusevangeliets forfatter. Den eldste kilden som omtaler oppstandelsen, 1 Korinterbrev, nevnte ingen kvinner og nevner heller ingen tom grav. Den finner vi først hos Markus, og Carrier mener at den brukes som et litterært symbol. Den tomme grav en illustrasjon, et bilde på at Jesu kropp var tom: Sjelen var borte. Carrier mener at *grav* var et gjenkjennelig symbol for *kropp*. Sokrates viser nemlig til etymologien: Soma (σῶμα), kropp, kommer fra sema (σῆμα), grav. Kroppen er en grav for sjelen, skriver Platon.¹¹² Carrier mener at dette bildet, koblingen mellom kropp og grav, ikke er esoterisk. Graven til Aleksander den store ble nemlig kalt σῶμα, og denne graven befant seg i Aleksandria, et senter for jødisk intellektualisme. Markus sin fortelling om Jesu tomme grav kan derfor forstås som et bilde på Jesu tomme kropp. Kroppen er tom, fordi sjelen har stått opp. Sjelen har nå fått en ny kropp.¹¹³

En slik forståelse av oppstandelse, en sjelelig oppstandelse, fantes både hos Filon og Josefus. Carrier mener også å finne en slik åndelig oppstandelse hos Paulus, i 1. Kor 15. Hvorvidt det er tilfellet vil bli undersøkt i et senere kapittel, men hvis dette stemmer, da er det ikke usannsynlig at Markus skulle følge i Paulus fotspor. Carrier finner belegg i Markus 14.58. Her sier Jesus at han skal "rive ned dette tempelet som er gjort med hender, og på tre dager bygge et annet som ikke er gjort med hender." Tempelet Jesus snakker om her, er hans egen kropp. Den gamle kroppen skal rives ned, mens en ny kropp skal bygges opp. Dette er to numerisk forskjellige kropper, skriver Carrier, hvilket tyder på at Markus så for seg en oppstandelse som involverer en annen kropp enn den jordiske kroppen. I en slik forståelse av oppstandelsen er det to forskjellige kropper involvert, hvor den jordiske kroppen erstattes av oppstandelseskroppen.¹¹⁴

For å undersøke om Carrier har rett i at den tomme graven er en litterær konstruksjon, vil jeg kort drøfte hvilken rolle graven har i 1 kor 15, deretter hvilken rolle den har i Mark 16. Et alternativ til Carriers teori om opphavet til gravsfortellingen vil bli presentert mot slutten av kapittelet. Jeg vil da ta for meg James Dunns teori om at gravstradisjonen kan føres tilbake til de første øyevitner.

¹¹² Platon, Cratylus 400b-c i Platon, 2006. Den greske teksten er hentet fra "Perseus Digital Library," .

¹¹³ Carrier, 2005e, 158.

¹¹⁴Carrier, 2005e, del 1, 2009, kap. 3.

3.4.1 Fraværet av tom grav i 1 Korinterbrev 15

1 Kor 15,3-7 bærer preg av å være en svært tidlig tekst, vanligvis datert senest 2-3 år etter korsfestelsen, og har sannsynligvis blitt skrevet i Jerusalem.¹¹⁵ Denne teksten nevner verken den tomme graven eller kvinnelige vitner. Det er oppsiktsvekkende, mener Carrier. Han bruker dette som belegg for at verken Paulus eller de første kristne kjente til noen tom grav.¹¹⁶

Er fraværet av referanse til den tomme graven et bevis for at Paulus ikke kjente til den? I kapittel 4 vil det vise seg hvorvidt Paulus sin forståelse av oppstandelsen tilsier at han kjente til den tomme graven. Her er det nok å nevne at Wright argumenterer for at den tomme graven kan leses mellom linjene, for bare slik ville "oppstandelse" gitt mening for opphavsmiljøet til denne teksten.¹¹⁷ Dunn støtter Wright sitt poeng, og noterer seg at denne formelen i 1 Kor 15,3-7 ikke beveger seg direkte fra død til oppstandelse, slik Apg 3,15 og 10,39-40 gjør. Ledd nummer to i formelen, "at han ble begravet", tilsier at de første kristne ville poengtere at Jesus ble reist opp fra graven. Apg 2,29 og 13,28-31, hvorav sistnevnte er en gjengivelse av Paulus sin tale i Antiokia, tyder på at en referanse til begravelsen tilsier at graven nå er tom. I disse to tekstene nevnes begravelsen og oppstandelsen uten at den tomme graven nevnes, akkurat slik som i 1 Kor 15. Men i de påfølgende versene, 2,31 og 13,37, leser vi at den begravede kroppen ikke skal råtne, hvilket tilsier at graven er tom. Når Lukas i sin gjengivelse av Paulus sin tale nevner gravleggingen, impliserer han altså at graven er tom. Av den grunn kan ikke en manglende presisering av at graven nå er tom brukes som belegg for at Paulus og de første kristne ikke kjente til den tomme grav. Lukas' gjengivelse av Paulus sin tale tyder på at den tomme graven ligger implisitt i teksten.¹¹⁸

I denne sammenheng må det gjøres et skille mellom to fortellertradisjoner. Fortellingene om den tomme graven og fortellingene om møtene med den oppstandne Jesus er to distinkte fortellertradisjoner. Også Carrier anerkjenner dette skillet ved å behandle de to tradisjonene separat.¹¹⁹ De to tradisjonene ser ut til å ha oppstått fra, og blitt holdt i live, av

¹¹⁵ Licona, 2010, 226 Dunn mener teksten har et enda tidligere opphav: "This tradition, we can be entirely confident, was formulated as tradition within months of Jesus' death." Dunn, 2003, 855.

¹¹⁶ Paulus nevner heller ikke kvinnelige vitner. Støtter det Carriers teori om at kvinnene ble til som et litterært grep hos Markus? Formelen som Paulus siterer ble til for evangelisering og apologetisk bruk (Wright, 2003b, 325-326; 607), og ovenfor så vi at det ville være et apologetisk nederlag å stole på kvinnelige vitner. Den mest plausible grunnen til at kvinnene ikke er nevnt i denne listen, er at kvinnene ikke ble regnet som troverdige vitner på linje med menn. Licona siterer B. B. Scott på vegne av The Jesus Seminar: "[Mary is absent] in Paul's list of appearance witness in 1 Corinthians. In the view of the Seminar scholars, she would have been mentioned had she not been a woman." Licona, 2010, 352.

¹¹⁷ Wright, 2003b, 321.

¹¹⁸ Dunn, 2003, 389.

¹¹⁹ Carrier, 2005e.

uavhengige vitnesbyrd.¹²⁰ Fortellingene impliserer hverandre, men de kunne formidles separat.¹²¹ Av den grunn fungerer ikke Carriers argument fra stillhet. Denne teksten hos Paulus dreier seg først og fremst om møtene med den oppstandne Jesus, og er et eksempel på at de to fortellingene kunne formidles uavhengig av hverandre. Den ene fortellingens fravær tilsier ikke at Paulus ikke kjente til den.

Dette skillet mellom de to tradisjonene virker også negativt inn på andre områder av Carriers argumentasjon. For det første blir det vanskelig for Carrier å argumentere for at fortellingen om den tomme grav ble til som en konsekvens av oppstandelsesvitne-tradisjonen.¹²² En slik argumentasjon må innebære at den ene tradisjonen er avhengig av den andre, hvilket ikke er tilfelle. For det andre tilsier dette skillet en betydelig svekkelse av Carriers påstander om legendeutvikling i tom-grav-tradisjonen. Hans viktigste eksempler på legendeutvikling er, som vi så ovenfor, hentet fra oppstandelsesvitne-tradisjonen, og vil derfor bli behandlet i kapittel 5.2.¹²³ Disse eksemplene kan ikke brukes som belegg for legendeutvikling i tom-grav-tradisjonen, som er en separat tradisjon.

3.4.2 Graven og kroppen i Markusevangeliet

Det er tydelig at forfatteren av Markus legger vekt på den tomme graven. Spørsmålet er hvorvidt teksten selv tyder på at dette er en litterær konstruksjon, eller om den tomme graven henviser til noe konkret, på samme måte som henvisningen til Jesu korsfestelse peker på en faktisk korsfestelse. Hurtado er enig med Carrier i én ting: Den tomme graven er tolkningsnøkkelen som forteller oss hvordan Markus oppfattet oppstandelsen. Men, skriver Hurtado, fortellingen viser oss at Markus peker på en konkret grav, og at han så for seg en fysisk oppstandelse hvor kroppens kontinuitet fastholdes.

Hvordan formidles oppstandelsen i slutten av Markusevangeliet? Den unge mannen, vanligvis forstått som en engel,¹²⁴ forteller kvinnene at graven er tom fordi "Han er stått opp, han er ikke her. Se, der er stedet hvor de la ham!" (Mark 16,6). Det er verd å legge merke til at budskapet om oppstandelsen er det primære, mens den tomme graven kommer i andre

¹²⁰ Dunn, 2003 kap.18.2 og 18.3; Wright, 2003b, kap. 18.

¹²¹ Wright, 2003b, 591.

¹²² Carrier, 2005e, 156; Dunn, 2003, 840.

¹²³ Carrier, 2005e, 166.

¹²⁴ Dunn viser til 2 Makkabeer 3,26, Josefus *Ant.*, 5.213, 277, og Visdommen 2.4.1, 3.1.6, 3.2.5 som belegg for at "ung mann" ble forstått som en engel. Han viser også til at hvite klær har et himmelsk aspekt ved seg: Dan 7,9; 2 Makkabeer 11.8; JohÅp 19,14. Dunn, 2003, 829n812.

rekke. Det er den unge mannens autoritative påstand om at Jesus har stått opp som forklarer hvorfor graven er tom, ikke den tomme grav som forklarer at Jesus har stått opp.¹²⁵ Den tomme graven fungerer ikke som basis for troen på Jesu oppstandelse, men den kan fortelle oss noe om oppstandelsen. For det første må vi merke oss at kvinnene, før de kommer til graven, spør seg hvordan de skal klare å fjerne steinen fra inngangen til graven (16,3). Da kvinnene kom frem ”fikk de se at steinen var rullet fra. Den var meget stor” (16,4). Med et slikt fokus på at graven før var stengt, men nå var åpnet, ser Markus ut til å ville fortelle at Jesus har gått ut av graven. Det tilsier en kroppslig oppstandelse.¹²⁶

For det andre må vi merke oss den tette sammenhengen mellom Jesu korsfestelse, gravleggelse og den tomme grav. Hurtado merker seg at Markus, mer enn de andre evangeliene, understreker Jesu død. Pilatus krever å få vite om Jesus har vært død lenge, hvilket offiseren kan bekrefte. Markus presiserer at Pilatus overgir Jesu lik (πτῶμα), ikke Jesu kropp (σῶμα) som i de andre evangeliene skriver. Når Jesu død er så tydelig understreket, og når kvinnene har observert hvor Jesu lik ble lagt, er det desto mer oppsiktsvekkende at graven blir funnet tom. Fortellingen setter disse leddene i en slik sammenheng at kvinnenes observasjon av den tomme graven må forstås på samme måte som observasjonen av korsfestelsen og gravleggelsen. Den samme kontinuiteten finner vi i den unge mannens budskap: Jesus ble korsfestet, nå er han reist opp, han er ikke lenger her i graven. Den tette koblingen mellom død, gravleggelse og tom grav tilsier en kroppslig kontinuitet, og dermed også en kroppslig oppstandelse. Den tomme graven viser oss at oppstandelsen er like kroppslig som korsfestelsen.¹²⁷

3.5 Mytisk utvikling i gravfortellingen?

Til nå har vi undersøkt Carriers teori om gravtradisjonens opphav. To andre forhold må også undersøkes. For det første hevder Carrier at de tre resterende evangeliene baserer sin fortelling om den tomme grav på Markus. For det andre hevder han at det har foregått en mytisk utvikling i denne tradisjonen. I Markus sin originale slutt finner vi ingen møter med den oppstandne Jesus, men de andre evangeliene går lenger og lenger i å portrettere en kroppslig oppstandelse. Hos Matteus har gutten ved graven blitt en engel, vi finner jordskjelv

¹²⁵ Hurtado skriver dette som et svar til Bultmann, som hevdet at graven fungerer som bevis på oppstandelsen og at Markus' gravfortelling er en apologetisk legende. Bultmann, 1963, 290.

¹²⁶ A. Y. Collins, 1992, 146.

¹²⁷ L. Hurtado, 2009.

og vakter, møter med Jesus og muligheter til å berøre ham. Hos Lukas har gutten ved graven blitt til to menn, disiplene ser Jesus spise, og Jesus proklamerer sin fysiske oppstandelse. Johannes tar dette fysiske elementet enda lenger, hvor Thomas får kontrollere Jesu sår. Dette er helt klart et tilfelle av mytisk utvikling, mener Carrier, og derfor kan vi ikke sette vår lit til evangeliene fortelling om den tomme grav.¹²⁸ Jeg skal nå undersøke om det ser ut til å være litterær avhengighet mellom Markus og de tre resterende evangeliene, og om gravfortellingene reflekterer mytisk utvikling.

3.5.1 Avhengighet av Markus

Hvor mange kilder er det som omtaler den tomme graven? Reelt sett er det bare én kilde, hevder Carrier, nemlig Markus, som er den første til å nevne den tomme graven. Vi vet godt, skriver Carrier, at Matteus, Lukas og Johannes har brukt Markus som kilde. Carrier bruker generelle argumenter om hvordan de senere evangeliene har brukt Markus som belegg for at de også i dette spesifikke tilfellet støtter seg til Markus – de forteller jo samme historie som ham.¹²⁹

Wright argumenterer mot en litterær avhengighet av Markus hos de senere evangeliene. Det er nemlig alt for stor variasjon i hvilke ord og uttrykk som brukes. Språkvalget hos Johannes skiller seg (som vanlig) fra synoptikerne, hvilket også Carrier innrømmer.¹³⁰ Av de 123 ordene i Lukas 24,1-9 er det bare 16 som korresponderer med de 138 ordene i Markus 16,1-8. Matteus ligger noe nærmere. Her korresponderer 35 av 136 ord med Markus sine ord. Dette er en svært liten grad av overlapp, vesentlig mindre enn hva vi finner andre steder i evangeliene. Det er verd å merke seg at samtlige av disse overlappingene finner sted i tradisjonens kjerne, i fortellingens faste elementer. Dette er deler av fortellingen hvor det er svært vanskelig å unngå identisk ordvalg, slik som *uke*, *Maria Magdalena*, *Maria*, *hvit*, *se*, *grav*, *fortell disiplene*, *Galilea*. Interessant nok er også engelens budskap, “Han er stått opp, han er ikke her,” identisk i evangeliene. Å hevde at dette tilsier en litterær avhengighet er en illusjon basert på det overlappet som nødvendigvis må finne sted. Her finnes det ikke spor av litterær avhengighet til Markus, ei heller av noen felles Q-kilde.¹³¹ Carriers argument, at evangelistene ved tidligere anledninger har fulgt i Markus sine fotspor,

¹²⁸ Carrier, 2005e, 165.

¹²⁹ Carrier, 2009, 177; Carrier & Craig, 2009.

¹³⁰ Carrier, 2005e, 165.

¹³¹ Wright, 2003b, 589. Overlappet mellom Matteus og Lukas er 10 ord.

kan derfor ikke generaliseres til å også gjelde gravfortellingene. Det ser tvert imot ut som om evangeliene opererer som selvstendige og uavhengige kilder.

3.5.2 Kvinnelige vitner som et religiøst ubehag

Ovenfor ble det klart at de kvinnelige vitnene talte mot at gravfortellingen var en intendert forfalskning fordi kvinnelige vitner var et apologetisk ubehag. Kan kvinnene også tale mot en mytisk utvikling? Carrier mener at gravfortellingen ikke er en apologetisk og utadrettet tekst, men at den har en indrekirkelig målgruppe.¹³² I den sammenheng vil jeg peke på to former for ubehag i fortellingen som gjør det usannsynlig at den er konstruert. For det første er den ubehagelig for kirkens første ledere. Disiplene trodde at kvinnenens vitnesbyrd bare var tomt snakk, og trodde ikke noe på dem (Luk 24,11). På den måten stilles disiplene i et dårlig lys: Det var kvinnene som både fikk være vitner og fikk motta en guddommelig åpenbaring, mens mennene står dumme tilbake. Fortellingen om den tomme grav gir et dårlig bilde av de mannlige disiplene, de kommende kirkelederne. Dette taler mot at gravfortellingen er konstruert, eller utviklet, av den tidlige kirke.¹³³

For det andre har denne fortellingen også et religiøst ubehag ved seg. Licona støtter seg her til Bauckham, som argumenterer for at det var en patriarkalsk antakelse at Gud prioriterte menn når han handlet i verden.¹³⁴ I gravfortellingene blir åpenbaringen gitt til kvinner, og kvinner blir gitt rollen som formidlere av åpenbaringen. At kvinner er det første til å motta en slik åpenbaring må ha vært svært ubehagelig i en mannsdominert kultur. For å understreke denne patriarkalske antakelsen viser Bauckham til Josefus, som minimaliserer kvinners rolle i åpenbaringer. I 1 Mosebok 25 spør Rebekka Herren om hvorfor hennes ufødte barn er så urolige, og hun får en åpenbaring som forklarer hvorfor. Hos Josefus er det mannen hennes, Isak, som ber og som mottar profetien fra Gud.¹³⁵

Ifølge NT-professor Samuel Byrskog har dette poenget begrenset vekt, fordi åpenbaringen gitt til kvinnene ved graven ikke bærer den samme tyngde, eller de samme konsekvensene, som den åpenbaring som gis til de mannlige disiplene. De mannlige disiplene fikk etter hvert en direkte åpenbaring fra den oppstandne Jesus, hvilket tilsier at de ikke var

¹³² Dette er grunnen til at Bart Ehrman forkaster kvinne-argumentet. <http://ehrmanblog.org/the-women-and-the-empty-tomb-for-members/> (Hentet 28.10.2013).

¹³³ Licona, 2010, 352.

¹³⁴ Bauckham, 2002, 271-277.

¹³⁵ Josefus, *Ant.*, 1:257 i Bauckham, 2002, 273.

avhengig av kvinnenes vitnesbyrd. I tillegg får mennene et mer omfattende oppdrag. Kvinnene skal bare formidle budskapet til disiplene, mens disiplene skal formidle det til alle folkeslag.¹³⁶ Byrskog har rett i at den endelige utsendelsen kan forstås som mer omfattende enn den kvinnene mottar ved graven. Men det er ikke gitt at kallelsen ved graven begrenser seg til kun å være en utsendelse til de mannlige disiplene. Det kan også tenkes at kvinnene hadde en rolle som vitner også etter møtet med disiplene.¹³⁷ Videre får kvinnene rollen som formidlere av guddommelig åpenbaring, og er de første til å få dette åpenbart. At kvinner skulle gis en slik rolle ved en så sentral åpenbaring var neppe forenlig med kulturens patriarkalske fordommer, og det gir dårlig sammenknytning til teorien om at fortellingen er et resultat av mytisk utvikling.

3.5.3 Mangel på teologiske refleksjoner

Hva kjennetegner en fortelling som har gjennomgått mytisk utvikling? I denne sammenhengen finnes det et svært godt eksempel på en tekst som har utviklet seg i en slik retning. Craig viser igjen til Petersevangeliet. Denne teksten gir en beskrivelse av Jesu oppstandelse, og den bærer klart preg av mytisk utvikling.¹³⁸ Petersevangeliet forteller at de romerske vaktene ser to enorme engler fare ned fra himmelen til graven, for så å ta med seg en enda mer enorm Jesus opp til himmelen. Et snakkende kors følger etter, og vi får høre en samtale mellom Gud og den oppstandne. Alt dette skjer foran en skare av tilskuere, både romere og jøder.¹³⁹ Evangeliet er fylt med teologisk refleksjon, slik som en henvisning til “Herrens dag”, skildringen av englenes hoder som bare når opp til himmelen mens Jesu hode beveger seg over himlene, og refleksjoner rundt forholdet mellom oppstandelsen og himmelfarten. Ovenfor ble det klart at Petersevangeliet hadde en mye mer bevisst apologetisk refleksjon enn de kanoniske evangeliene. Nå ser vi at også den teologiske refleksjonen og eksegesen er tydeligere her.

Wright noterer seg at de kanoniske evangeliene ikke bare er mer nøkterne, de mangler også den eksegetiske refleksjonen. Matteus refererer stadig til at “dette måtte skje slik at det

¹³⁶ Byrskog, 2000, 82.

¹³⁷ Bauckham argumenterer for at Maria Magdalenas sendelse går utover å være en ”apostel for apostlene”, og at kvinnene var til stedet under sendelsen i Lukas. Bauckham, 2002, 279, 283 og 285.

¹³⁸ Craig, 1994, 367.

¹³⁹ Petersevangeliet 9,34-10,42.

skulle bli oppfylt som profeten hadde sagt ...”,¹⁴⁰ men det uteblir fra gravfortellingen. Johannesevangeliet er fylt med bibelske referanser og billedbruk, men i gravfortellingen finnes ingen slike referanser. Den eneste tydelige referansen finner vi i oppstandelsesvitne-tradisjonen, i 20,22, hvor Jesus som ånder på disiplene er en referanse til 1 Mosebok 2,7. Også Markus, spesielt kapittel 11 til 15, er fullt av skriftsiter og allusjoner, men i kapittel 16 stilner det. Lukas nøler ikke med å fortelle at det som skjedde med Jesus *måtte* skje, men teologiske refleksjoner og skriftbevis - som for øvrig var sentrale momenter i jødisk-kristen apologetikk -¹⁴¹ uteblir fra kapittel 24. Det nærmeste vi kommer teologisk refleksjon er Jesus som “utlegge[r] for dem [Emmaus-vandrerne] det som står om ham i alle skriftene” (v. 27), men dette er langt unna den guddommelige samtale og bekreftelse som vi finner i Petersevangeliet.¹⁴²

Det er også verd å merke seg at evangeliene befinner seg langt unna den teologiske refleksjonen som finner sted i andre nytestamentlige tekster. Vi finner ingen kobling mellom Jesu oppstandelse og det kristne liv (Rom 6,3-11; Kol 3,1), ingen kobling mellom Jesu oppstandelse og vår oppstandelse (1 Kor 15; 2 Kor 4,5; 1 Tess 4,14; 1 Pet 1,3-4) og ingen kobling mellom Jesu oppstandelse og hans guddommelighet (Rom 1,4; Ef 1,20-23; 1 Pet 1,21).¹⁴³ Dette gir dårlig sammenknytning og omfang til teorien om at evangeliene er resultatet av en mytisk utvikling. Tvert imot gir det sterkere sammenknytning og omfang til teorien som skal presenteres nå, nemlig at disse tekstene viser oss en svært tidlig fortellertradisjon som kan spores tilbake til de første øyevitner.

3.6 Gravtradisjonen som øyevitneberetninger

I boken *Jesus Remembered* argumenterer Dunn for at tradisjonen om den tomme graven strekker seg helt tilbake til de aller første øyevitnene. La oss først legge merke til bokens tittel. Dunn mener at det eneste realistiske objektet for en jakt på den historiske Jesus er “Jesus Remembered”. Noen “objektiv Jesus” vil vi ikke finne, men vi kan lete etter hva slags inntrykk Jesus gjorde på disiplene. Jesustradisjonen, den tidlige muntlige fortellertradisjonen om Jesus, viser at de tidlige kristne ville bevare dette inntrykket, og dette inntrykket ble etter hvert nedskrevet i evangeliene. I så måte er ikke slutten av evangeliene noe annerledes enn

¹⁴⁰ Eks.: Matt 2,23; 4,14; 8,17; 13,14; 13,35; 26,54; 27,9.

¹⁴¹ Eks.: Apg 2,24-31; 17,2; 18,24

¹⁴² Wright, 2003b, 600.

¹⁴³ Wright, 2003b, 602.

resten av innholdet - de siste kapitlene viser oss et inntrykk som fikk avgjørende betydning for de første kristne.¹⁴⁴

Craig bruker evangeliefortellingene til å nå frem til en historisk kjerne.¹⁴⁵ Dunn arbeider ikke på samme måten, og gjør et skille mellom *den historiske kjernen* og *tradisjonens kjerne*. For å finne frem til den historiske kjernen må man gjennomføre en “subtraksjons-prosess”, man må fjerne alle elementer som har mytiske eller legendariske trekk. Dette er en vanskelig prosess, for det er ikke alltid så lett å vite hva som skal fjernes og hva som skal anses som historisk. Craig og Carrier er eksempelvis uenige om hvorvidt fortellingen om den tomme graven har mytiske trekk, og om den av den grunn må regnes som uhistorisk eller om den er del av den historiske kjernen. Dunn ønsker først og fremst å nå frem til kjernen i tradisjonen. Denne kjernen finner man ved å ta for seg de stabile elementene i tradisjonen. Det er disse elementene som gir tradisjonen identitet. Denne identiteten vil forbli intakt gjennom muntlig overlevering, og etter all sannsynlighet er det også denne identiteten som konstituerte tradisjonen.¹⁴⁶

Dunn identifiserer gravtradisjonens kjerne ved å peke på følgende faste elementer: Hendelsen skjedde den første dagen i uken, de første som kommer til graven er kvinner, Maria Magdalena gis en fremtredende rolle, stenen foran graven er allerede rullet bort, kvinnene ser at graven er tom, en engel gir beskjed om at Jesus har blitt reist opp, og til slutt er det en referanse til et møte i Galilea. Evangeliene har variasjoner seg imellom, eksempelvis er det ikke full enighet om kvinnene kom til graven før eller etter soloppgang, eller om de sjekker graven før eller etter engelens budskap. Matteus inkluderer en historie om vakter og jordskjelv, Markus skriver at kvinnene reagerer på engelens budskap med frykt og redsel, og vi har sett at Lukas og Johannes undergraver kvinnenes rolle som vitner til fordel for de mannlige disiplene.¹⁴⁷

Hvordan har denne tradisjonen oppstått? Hva er den beste forklaringen på spenningen mellom kjerne og variasjoner? Dunn imøtegår først Jesus-seminarets forståelse av pasjonsfortellingene som liturgi.¹⁴⁸ En slik teori har for lite omfang, mener Dunn. En liturgisk

¹⁴⁴ Dunn, 2003.

¹⁴⁵ Craig, 2010, 190. Craig støtter seg til historiker Adrian Nicholas Sherwin-White, som argumenterer for at tiden mellom hendelse og nedskrivning er for kort til at den historiske kjernen skulle gått tapt. Sherwin-White, 2004.

¹⁴⁶ Dunn, 2003, 832n824.

¹⁴⁷ Dunn, 2003, 828.

¹⁴⁸ Dette er den vanlige oppfatningen blant de som er tilknyttet Jesusseminaret, sier John Shelby Spong, som selv identifiserer seg med Jesusseminaret. Craig & Spong, 2005.

tradisjon ville være fast i både form og innhold og klarer ikke å gjøre rede for den store variasjonen i innhold. Hva så med Carriers teori, at forskjellene i tradisjonen forklares med at det har foregått en mytisk utvikling? En slik utvikling kan forklare noen forskjeller hos evangelistene, men ikke alle. Hvis Matteus og Lukas bare kjente til Markus, gir det ikke mening at de skulle være uenige i tidspunktet for hendelsen og rekkefølgen for hendelsesforløpet. Dermed har også Carriers teori for lite omfang. Hvordan skal man da forklare opphavet til tradisjonen om den tomme graven? Ovenfor ble det klart at tradisjonen om den tomme grav mangler teologisk og apologetisk refleksjon. Det tilsier at tradisjonen har et svært tidlig opphav, forut for slik refleksjon. Dunn mener at forskjellene i evangelieberetningene tilsier at forskjellige versjoner, altså uavhengige versjoner, av gravfortellingen har vært i omløp. Disse versjonene hadde samme gjenfortellinger av kjernen, men med variasjoner i detaljene og ulik vektlegging av forskjellige perspektiv. Det er nettopp en slik spenning mellom kjerne og variasjoner vi forventer av øyevitneberetninger, vitner som fortalte om hva de hadde sett og hørt. I forskjellene ser vi det levende, det menneskelige inntrykket, de forskjellige perspektivene som øyevitnene tar med seg. Kjerneelementene konstituerte fortellingen og gav den gav den stabilitet og identitet. Av den grunn sporer Dunn gravtradisjonen tilbake til de første vitnene og de første mottakerne av deres vitnesbyrd.¹⁴⁹

Dunn konkluderer med at gravsfortellingene kan spores tilbake til de første øyevitnene. Denne konklusjonen taler direkte mot Carriers teori, både at gravsfortellingen er en litterær utvikling hos Markus og at de resterende evangeliene baserer seg på Markus sin fortelling. Det tredje leddet i Carriers teori, spørsmålet om evangelieberetningene har gjennomgått mytisk utvikling, samt spørsmålet om evangeliene reflekterer øyevitneberetninger, vil bli enda grundigere gjennomgått i kapittel 5.1. Temaet der vil være tradisjonen om oppstandelsesmøtene, og det er der Carriers kritikk av evangelieberetningene kommer til sin fulle rett.

3.7 Jødisk respons på den tomme grav

Dunn har vist at tradisjonen om den tomme grav er en svær tidlig tradisjon som har sitt opphav hos de første vitner. Dette budskapet spredte seg i Jerusalem kort tid etter oppdagelsen, og den aktuelle graven var kjent for både disiplene og jødene.¹⁵⁰ Påstanden om

¹⁴⁹ Dunn, 2003, 831.

¹⁵⁰ Matt 27,66.

en tom grav møtte motstand fra tempelautoritetene i Jerusalem.¹⁵¹ Hvorfor ble denne påstanden oppfattet som provoserende? Jødisk gravleggingsskikk avspeiler troen på en fremtidig oppstandelse. En slik gravlegging foregikk i to etapper. Først ble den døde kroppen lagt i en grav. Etter at kjøttet var råtnet bort ble benrestene lagt i en liten kiste i en ny grav.¹⁵² Dette ser ut til å ha vært en unik jødisk skikk, og reflekterer troen på at Gud vil kle benene med kjøtt.¹⁵³ Gitt denne gravleggingsskikken ville en oppstandelse forstås som en fysisk oppstandelse, en oppstandelse fra benrestene (mer om dette i kapittel 4.2). En oppstandelse krever dermed en tom grav, og hvis noen forkynte en tom grav kunne det tale for en oppstandelse.

Hvordan ble denne påstanden om en tom grav møtt av de jødiske kritikere? Påstander om en tom grav var tross alt falsifiserbare; jødiske kritikere kunne ha pekt på graven og vist at den fortsatt var i bruk. Hvorvidt påstanden om en oppstandelse også var falsifiserbar er vanskeligere å svare på. Hvis noen hadde vist frem Jesu døde kropp ville oppstandelsen vært falsifisert, men på grunn av forråtnelse er det begrenset hvor lenge en slik påstand kan være falsifiserbar.¹⁵⁴ Her dreier det seg imidlertid ikke om falsifisering av påstander om oppstandelse, men om falsifisering av påstander om en tom grav. Da er det interessant at tidlig jødisk polemikk antar at det fantes en tom grav.¹⁵⁵ Den jødisk-kristne debatten handlet ikke om falsifisering av den tomme graven, om funn av Jesu døde kropp eller identifisering av ukjente lik, men om hvorvidt graven ble tom på naturlig vis. De jødiske kritikerne fant ingen grunn til å tvile på påstandene om at det fantes en tom grav. Derimot forutsettes det at den tomme graven fantes, og man forsøker heller å gi en alternativ forklaring på *hvorfor* graven var tom.¹⁵⁶ Den samme fremgangsmåten bør også gjelde i dag. De tidlige historiske kildene, både fra kristen og jødisk side, tilsier at det fantes en tom grav. Ikke en gang kritikerne tvilte på det. En drøftelse av oppstandelsen bør derfor, nå som da, gå ut i fra at det fantes en tom grav og heller drøfte hva som er den beste forklaringen på den tomme graven.

¹⁵¹ Apg 2-3; Gal 1,23. Dunn, 2003, 837.

¹⁵² Dunn, 2003, 834.

¹⁵³ Esekiel 37,7-10.

¹⁵⁴ Habermas og Licona anslår at Jesu døde kropp ville vært identifiserbart selv etter 50 dager. G.R. Habermas & Licona, 2004, 70. Hadde dette blitt aktuelt er det ikke godt å si hvem som ville hatt bevisbyrden. Craig og Dunn mener den ville ligget på disiplene, mens Carrier mener den ville ligget på kritikerne. Carrier, 2009, kap. 13; Craig, 1994, 361-362; Dunn, 2003, 837.

¹⁵⁵ Matt 28,15; Martyr et al., 2012, 108,102 Er beretningen om vaktene ved graven og det jødiske ryktet bare apologetiske innovasjoner fra Matteus? Craig avviser dette. En apologetisk innovasjon ville gått lenger, slik vi ser er tilfelle i Petersevangeliet. Craig, 1984.

¹⁵⁶ Craig, 1985; Dunn, 2003, 836.

3.8 Sammenfatning: En tom grav

Det finnes gode grunner for å anta at evangelistene ikke konstruerer noen ny fortelling når de skriver om den tomme graven. For det første er det apologetisk uklokt å plassere kvinner i rollen som vitner, da kvinner både i juridiske og religiøse sammenhenger fremsto som lite troverdige. For det andre er det religiøst ubehagelig å ha kvinner i rollen som vitner og formidlere av en guddommelig åpenbaring. Carriers argument for at kvinnene og den tomme grav er litterære symboler som har oppstått i Markus er ikke holdbare, og hans teori om en litterær avhengighet fra Markus til de tre siste evangeliene passer svært dårlig sammen med den litterære variasjonen. Påstanden om en mytisk utvikling i gravstradisjonen har dårlig sammenknytning med de kvinnelige vitnene, et religiøst ubehagelig forhold, og dårlig omfang da det fremstår som svært vanskelig å forklare den manglende teologiske og apologetiske refleksjonen. Det ser tvert imot ut som om de senere evangeliene bekrefter en svært tidlig tradisjon, en tradisjon som går forut for teologisk refleksjon, og som er interessert i å beskrive hva som har skjedd uten hensyn til apologetiske anliggende. Forholdet mellom kjerne og variasjoner tilsier, som Dunn påpeker, at en tradisjonen om den tomme grav må føres helt tilbake til de første øyevitner. Fortellingen om den tomme grav stammer fra de første vitners fortellinger om hva de hadde sett og finnes i fire (Paulus ikke medregnet) uavhengige kilder. Oppdagelsen av den tomme graven fremstår dermed som historisk troverdig.

4 - Oppstandelsestro hos Paulus

Sammendrag

Carrier hevder at Paulus ikke trodde at Jesu oppstandelse var en kroppslig oppstandelse. Paulus må ikke forstås som en fariseer, skriver Carrier, men som en gresk-inspirert tenker på linje med Filon. Dette innebærer to ting, både at oppstandelseskroppen er en helt annen kropp, uten bånd til vår jordiske kropp, og at oppstandelseskroppen er av en helt annen natur, den er ikke fysisk men åndelig. Carrier finner støtte for dette i 1 Kor 15 og 2 Kor 4-5, samt i Origenes' tolkning av Paulus. Jeg tar først for meg Paulus sin bakgrunn, og argumentere for at han bør forstås som en tradisjonell jøde, ikke som en platonsk tenker. Sammen med Wright og Licona argumenterer jeg for at Paulus i 1 Kor 15 verken beskriver åndelig oppstandelse eller et bytte mellom den jordiske kroppen og oppstandelseskroppen, men kroppslig kontinuitet gjennom oppstandelsen. Her blir Paulus sitt skille mellom soma psychikon og soma pneumatikon viktig, samt kornmetaforen og klesmetaforen. Deretter tar jeg for meg 2 Kor 4,16-5,8, Rom 8 og Fil 3, og vise at disse tekstene støtter tanken om kontinuitet fremfor tanken om et bytte mellom to kropper. Til slutt undersøker jeg Origenes' oppfatning av oppstandelsen, som Carrier bruker til å legitimere sin egen tolkning av Paulus, og vise at også Origenes så for seg en oppstandelse hvor den døde kroppen ble forvandlet, ikke byttet ut.

4.1 Hvorfor er Paulus viktig?

Det femte av de fem faktaene fastslår at de første kristne trodde at Jesus hadde stått opp fra de døde. Hva var innholdet i denne oppstandelsestroen? En svært sentral del av Carriers oppstandelseskritikk består i å vise at Paulus ikke trodde at Jesu oppstandelse var kroppslig.¹⁵⁷ Paulus skriver riktignok ikke direkte om Jesu oppstandelseskropp, men han skriver om vår oppstandelseskropp, og nedenfor vil det bli klart hvordan Paulus skriver at vår oppstandelseskropp kommer til å være lik Jesu oppstandelseskropp (se kap. 4.6).¹⁵⁸ Paulus sin oppfatning av de kristnes oppstandelseskropp kan derfor overføres til hans oppfatning av Jesu oppstandelseskropp.

Hvorfor er Paulus så viktig hva gjelder de første kristnes oppstandelsestro? For det første er Paulus den tidligste kilden som nevner Jesu oppstandelse, og tekstene hans gir dermed uttrykk for en svært tidlige oppfatninger om oppstandelsen. For det andre ble Paulus ansett som en autoritet i den tidlige kirke, hvilket betyr at hans oppfatninger om oppstandelsen synes å være representativ for hva de første kristne mente. For det tredje hevder Paulus å ha møtt den oppstandne Jesus, og det finnes ikke-paulinske skrifter som bekrefter et slikt møte.¹⁵⁹ Paulus uttaler seg altså om et tema hvor han hadde førstehåndskunnskap, og han hadde også personlig kjennskap til andre vitner av den oppstandne. For det fjerde er det interessant at Paulus i utgangspunktet ikke var en etterfølger av Jesus. Paulus var tvert imot en fiende av kirken da møtet med den oppstandne fant sted. Det betyr at den oppstandne Jesus ikke bare er bevitnet og omtalt av Jesu egne venner, men også av en selverklært og ivrig motstander.¹⁶⁰ Alt dette gjør at Paulus settes i en særstilling, og han er ikke til å komme utenom når man skal undersøke hva de første kristne trodde om Jesu oppstandelse. For Carrier er det nok et forhold som gjør at Paulus sitt syn på oppstandelsen fremstår som helt avgjørende. Carrier hevder, som vi skal se i kapittel 5, at evangelienes budskap om oppstandelsen er basert på og videreutviklet fra Paulus. Paulus mente, eller ikke mente, om oppstandelsen fungerer dermed som basis for en svært stor del av Carriers oppstandelseskritikk.

¹⁵⁷ Carrier, 2005e; Carrier, 2009, kap. 3; kap. 7; Carrier & Licona, 2004; Carrier & Licona, 2010..

¹⁵⁸ 1 Kor 15,20; Rom 8,29; Fil 3,21; 2 Kor 3,18.

¹⁵⁹ Apg 9. I denne oppgaven vil jeg ikke gå nærmere inn på nøyaktig hvordan Paulus møtte Jesus, hva slags møte det var. Se Sandnes, 1996, 56; Wright, 2003b, kap. 8; Dunn, 1995, kap. V; Licona, 2010, kap. 4.3.3.

¹⁶⁰ Licona, 2010, 437.

I dette kapittelet vil det komme ulike påstander om hvordan man skal forstå Paulus, både hans bakgrunn og hans oppfatninger om oppstandelsen. Carrier sier én ting, andre sier noe annet. Hvem skal man da høre på? Jeg vil i hovedsak støtte meg til Wright, som for øvrig er en sentral skikkelse i Paulus-forskningen som går under navnet “The New Perspective on Paul”.¹⁶¹ Underveis vil jeg vise at Wright gir en koherent tolkning av Paulus, og jeg vil fortløpende stille dette opp som alternativ til Carriers tolkning.

4.2 Carrier om Paulus sin bakgrunn

Carrier skriver at Paulus riktignok hadde bakgrunn som fariseer, men det er en kjent sak at Paulus hadde gått bort fra enkelte av fariseernes lærepunkter, slik som omskjærelse og spiseforskrifter. Etter den sterke omvendelseepisoden på vei til Damaskus er det derfor godt mulig, mener Carrier, at Paulus også la fra seg andre fariseiske dogmer. Carrier mener at Paulus har forlatt det fariseiske standpunktet og viser til at Paulus omtaler oppstandelsen på en helt annen måte enn hva fariseerne gjør.¹⁶² Når den rabbinske tradisjonen omtaler oppstandelsen gjør den det med en svært sterk vektlegging av at den nåværende kroppen er identisk med den kommende oppstandelseskroppen, ikke ulikt det vi kan finne i Makkabeerbøkene.¹⁶³ Dette kommer frem i spørsmål som “skal de døde stå opp nakne, eller i klærne sine?” og “skal de stå opp med sine skader og deretter bli helbredet?”¹⁶⁴ For noen var denne vektlegging av identitet så viktig at det åpenbare svaret var at Gud lar de lamme bli reist opp som lamme, og de blinde reist opp som blinde, og deretter helbreder han dem. Bare slik hindrer Gud noen fra å si at “de Han lot dø er forskjellige fra de Han har gjenreist”.¹⁶⁵ Indre-jødisk debatt viser også at man spurte seg hvordan jøder som døde i diasporaen kunne bli reist opp i Jerusalem. En teori var at benrestene til de avdøde ville rulle gjennom underjordiske tunneler slik at de kunne bli oppreist i Jerusalem.¹⁶⁶ Dette tilsier en svært sterk tro på et tett forhold, for ikke å si et identisk forhold, mellom den døde kroppen og

¹⁶¹ Wright er i stor grad uenig med E. P. Sanders, og på flere områder også med Dunn, de to fremste forskerne i The new perspective. The new Perspective er ingen homogen gruppe. Wright skriver at “there are probably almost as many ‘New Perspective’ positions as there are writers espousing it – and that I disagree with most of them.” Wright, 2003a.

¹⁶² Carrier, 2005e, 116.

¹⁶³ “Og [den tredje] sa tappert: ‘Himmelens Gud har gitt meg disse lemmer. Hans lover betyr mer for meg enn lemmene, og av ham håper jeg å få dem tilbake igjen.’” 2. Makkabeer 7,11.

¹⁶⁴ Den Babylonske Talmud, *Sanhedrin*, 90b & 91b; Carrier, 2005e, 114. Den Babylonske Talmud ble nedskrevet rundt 500 e.Kr, og henvisninger til dette skriftet er sjekket opp i Epstein, 1961.

¹⁶⁵ Carrier viser til Midrash Rabbah, Ecclesiastes 1,6. Carrier, 2005e, 115.

¹⁶⁶ Wright, 2003b, 194.

oppstandelseskroppen.¹⁶⁷ Paulus har ikke samme vektleggingen av at oppstandelseskroppen skal være identisk med den jordiske kroppen. Han diskuterte ikke hvorvidt oppstandelseskroppen vil ha de samme blemmene eller samme klærne som den døde kroppen. Han bruker heller ikke de samme skriftbevisene for å sikre kontinuitet eller identitet.¹⁶⁸ Paulus går tvert imot svært langt i å vektlegge diskontinuiteten, skriver Carrier, og på den måten skiller han seg tydelig fra fariseisk jødedom, hvor enhver form for diskontinuitet ville utfordre oppstandelsesdogmet.¹⁶⁹

Paulus skiller seg ifølge Carrier ikke bare fra fariseerne, men også fra de kristne apologetene. Carrier finner to grunner til at Paulus også må plasseres utenfor det vi kjenner som den ledende kristne tradisjonen. Den første grunnen er hans syn på kroppen. Carrier sammenligner Paulus med Justin, Athenagoras og Tertullian. Disse tre kristne tenkerne argumenterer sterkt for at kroppen ikke er uverdigg eller avskyelig, men i utgangspunktet god, og argumenterer for at Gud ikke vil ødelegge det han mente var godt å skape.¹⁷⁰ Alle disse apologetene argumenterer mot dem som undergraver kroppen, men i Paulus sitt tilfelle ser det ut til at han tvert imot er en av dem som undergraver kroppen. Paulus skriver at “i mitt kjøtt og blod, bor det ikke noe godt” (Rom 7,18) og “[s]lik menneskene er i seg selv, tar det ikke imot det som hører Guds til” (1 Kor 2,14-15). Dette tilsier at oppstandelsen ikke er en oppstandelse av den døde kroppen, skriver Carrier, og bruker 1 Kor 15,50 som det fellende bevis: “Kjøtt og blod kan ikke arve Guds rike.”¹⁷¹

Den andre grunnen til å skille Paulus fra de kristne apologetene er måten oppstandelsen blir omtalt på. Apologeten Justin Martyr, født år 100 e.Kr., hevder eksplisitt at “The resurrection is a resurrection of the flesh which died”.¹⁷² Også Tertullian hevder svært eksplisitt at oppstandelsen gjelder for hele mennesker, kroppen inkludert.¹⁷³ Athenagoras

¹⁶⁷ Ikke absolutt alle jødiske grupper går under dette bildet. Wright viser til en diskusjon mellom de fariseer/rabbinske skolene Shammaittene og Hillelittene, hvor sistnevnte åpner for at det ikke nødvendigvis er en kontinuitet mellom den døde kroppen og oppstandelseskroppen, men at Gud kan skape en ny kropp. Diskusjonen finnes i Genesis Rabbah 14.5 og Leviticus Rabba 14,9. Disse er nedskrevet i år 400, men har sannsynligvis inkorporert eldre materiale. Wright, 2003b, 195-196.

¹⁶⁸ Carrier viser til Dan 12,2; Jes 26,19; 60,21; Esek 37,1-14; Job 19,26; 10,10-11. Carrier, 2005e, 204n267. Se også Wright, 2003b, 147-150.

¹⁶⁹ Carrier, 2005e, 135.

¹⁷⁰ Carrier, 2005e, 124. Carrier viser til Justin Martyr, “On the Resurrection.” 2; Athenagoras “Treatise on the Resurrection” 10-14, 24; Tertullian “On the Resurrection of the Flesh 1-10, 18-19. Se også Wright, 2003b, 500-506; 510-513.

¹⁷¹ Carrier, 2005e, 125-126; 134 En drøftelse av Paulus’ bruk av kjøtt (*sarx*) som i “kjøtt og blod” (*sarx kai haima*) kommer under ”Fariseeren Paulus”. Se også fotnote 195.

¹⁷² Justin Martyr, “On the Resurrection.” 10. Hentet fra Roberts et al., 1971.

¹⁷³ Tertullian, “On the Resurrection of the Flesh”, 57 i Roberts et al., 1971.

understreker det samme poenget, og forklarer hvordan Gud holder styr på kroppens nedbrutte deler, slik at Gud kan rekonstruere kroppen ut fra de delene kroppen en gang besto av.¹⁷⁴ Disse apologetene uttaler seg, i likhet med fariseerne, svært eksplisitt om at det er den samme kroppen som reises opp. Hvorfor gjør ikke Paulus det samme? Paulus er aldri så eksplisitt, men påpeker heller diskontinuiteten som oppstandelsen fører med seg. Dette viser oss, skriver Carrier, at Paulus hadde en annen oppfatning av oppstandelsen enn de kristne apologetene.¹⁷⁵

Hvis Paulus ikke hører hjemme blant fariseerne, ei heller blant apologetene, hvor hører han da hjemme? Carrier mener at Paulus sitt negative syn på den fysiske kroppen peker oss i retning av den jødisk-hellenistiske filosofen Filon, samt momenter hos den jødiske historikeren Josefus. Filon setter sjelen høyere enn kroppen. Den jordiske naturen trekker sjelen ned i slaveri. Frelsen krever at sjelen forlater, eller blir frigjort fra, kroppen.¹⁷⁶ Kroppen vil løse seg opp i de fire elementer, mens sjelen vil være av det femte element, *eter*, et guddommelig materiale som også stjernene er laget av.¹⁷⁷ Josefus har ikke så sterke platonske innslag som Filon. Han ser ut til å tro på en kroppslig oppstandelse,¹⁷⁸ men sjelen skal ikke stå opp i den samme kroppen som døde. Den skal stå opp i en ny kropp. Josefus skriver at fariseerne tror at “every soul is imperishable, [although] only that of the good passes over to a different body”.¹⁷⁹ Carrier mener at “a different body” betegner en helt ny kropp. Dette dreier seg altså om en oppstandelse som involverer forskjellige to kropper, en oppstandelse hvor den døde kroppen forgår og Gud skaper en helt ny kropp. Den nye kroppen er en erstatning av den gamle, og er helt uavhengig av og uten bånd til den døde kroppen.¹⁸⁰

Paulus sitt syn på oppstandelseskroppen befinner seg mellom disse to jødene, mener Carrier. Paulus tror, i likhet med Josefus, at oppstandelseskroppen en ny kropp, en annen kropp enn den som døde. Hva gjelder denne kroppens natur mener Carrier at Paulus ligger på linje med Filon: Den nye kroppen er en guddommelig – rettere sagt en åndelig - enhet, en *sóma pneumatikon*. Carrier ser ut til å være klar over at det ontologiske skillet mellom det materielle og det immaterielle er en moderne distinksjon som vi ikke uten videre kan applisere på disse antikke tekstene.¹⁸¹ I antikken ble det åndelige svært ofte oppfattet som noe

¹⁷⁴ Athenagoras, “On the Resurrection of the Dead,” kap. 2;4-5 i Athenagoras; Hermas et al., 1979.

¹⁷⁵ Carrier, 2005e, 123-125.

¹⁷⁶ Filon, Questions and answers on genesis, 3,10.

¹⁷⁷ Carrier viser til Filon, Questions and answers on Genesis, 1,92; 3,10;3,11ff. Carrier, 2005e, 111.

¹⁷⁸ Wright, 2003b, 176.

¹⁷⁹ Josephus, *War.*, 2.163.

¹⁸⁰ Carrier, 2005e, 110-112.

¹⁸¹ Wright, 2003b, 315.

materielt. Stoikerne forsto *pneuma* som bestående av luft eller ild, eller en blanding av de to.¹⁸² Når Carrier bruker ordet ”åndelig” mener han altså ikke at Paulus så for seg en immateriell kropp, men en kropp bestående av *eter*.¹⁸³

Paulus kan altså ikke plasseres i samme bås som fariseerne, skriver Carrier, de som holdt fast på en kroppslig identitet gjennom oppstandelsen. Han kan heller ikke plasseres sammen med de kristne apologetene.¹⁸⁴ Han må derimot plasseres i en jødisk retning, svært nær den platonsk-inspirerte tenkeren Filon, som hadde en forståelse av oppstandelsen hvor den jordiske kroppen blir erstattet av en åndelig kropp. Carrier trekker mange paralleller mellom Paulus og Filon, og bruker nærmest Filon som tolkningsnøkkel for å forstå Paulus sitt syn på frelse og oppstandelse.¹⁸⁵ Er dette en helt ny og fremmed tolkning av Paulus? Nei, Origenes hadde akkurat den samme forståelsen av Paulus, skriver Carrier, og bruker dette som belegg for at han har gjort en plausibel tolkning.¹⁸⁶

4.2.1 Fariseeren Paulus

Er det slik at Paulus sitt syn på kroppen, samt hans lære om oppstandelsen, sammenfaller med Filons syn? Hellenisten Filon forlot ikke sin jødiske identitet, men hans tanker om menneskets identitet og livet etter døden viser at han hentet inspirasjon både fra Platon, Aristoteles og stoikerne.¹⁸⁷ Sjelen, eller i det minste en del av sjelen, er udødelig. Døden er dermed ingen trussel; den er like mye en frigjører som slipper sjelen fri fra kroppen. Siden sjelen ikke dør, trenger den heller ingen oppstandelse. Filon hadde altså ingen lære om oppstandelsen, men en lære om sjelens udødelighet. Paulus skiller seg fra Filon ved at den ene taler om oppstandelse fra de døde, hvor døden er en fiende, mens den andre taler om sjelens udødelighet, hvor døden er en frigjører.¹⁸⁸ De to har også forskjellige syn på eskatologien. Det platonske problemet er at kroppen er et fengsel for sjelen.¹⁸⁹ Paulus har ikke et slikt negativt

¹⁸² Etter ens død stiger denne substansen opp til himmelen og blir blant stjernene. Dale Martin viser spesielt til Cicero og Markus Aurelius. Martin, 1995, 115-118

¹⁸³ Carrier, 2005e, 129; 208n125. Carrier ligger ikke langt unna Troels Engberg-Pedersen, som også mener at Paulus må forstås på bakgrunn av datidens filosofiske retninger. Engberg-Pedersen mener Paulus var påvirket av stoicismen (hvilket også Filon var). Paulus støtter seg til stoisk etikk (Engberg-Pedersen, 2000), og han støtter seg til stoisk materialisme når han skriver om *pneuma* og oppstandelsen (Engberg-Pedersen, 2010, 16). Av de stoiske filosofene er spesielt Cicero en viktig tolkningsnøkkel for Engberg-Pedersen.

¹⁸⁴ Justin Martyr, “On the Resurrection.” 10.

¹⁸⁵ Carrier, 2005e, 118-119; 128-130; 137-138; 146-147; Carrier & Licona, 2004 59 min.

¹⁸⁶ Carrier, 2005e, 143-145, 2009, 144n115; Carrier & Craig, 2009; Carrier & Licona, 2004.

¹⁸⁷ Copleston, 2003, 458-462.

¹⁸⁸ Wright, 2003b, 145.

¹⁸⁹ Wright, 2003b, 145n160.

syn på det materielle. Problemet for Paulus er at synden og døden kontrollerer kroppen, som igjen gir forgjengelighet, vanære og svakhet. Løsningen er ikke å forlate kroppen, men å bytte ut det prinsippet som styrer eller animerer kroppen (mer om dette i avsnittet om 1 Kor 15,44). Hva er det da frelsen består i? For Filon betyr det at vi skal forlate denne verden. For Paulus betyr det at Kristus skal komme fra himmelen, til denne verden.¹⁹⁰ Frelsen er ikke å forlate jorden eller å forlate kroppen, men en fornyelse av alt det skapte.¹⁹¹ Paulus deler ikke Filons gresk-hellenistiske syn på kropp og frelse. Det betyr at Filon ikke kan brukes som tolkningsnøkkel for å forstå Paulus sin lære om frelse og oppstandelse, slik Carrier ser ut til å gjøre.¹⁹²

Carrier mener at Paulus skiller seg fra de kristne apologetene. Hvorvidt det er relevant at Paulus og de kristne apologetene ordlegger forskjellig vil bli kommentert lenger nede. La oss først vende oss til spørsmålet om Paulus sitt syn på kroppen gjør at han skiller seg ut. Paulus bruker tre forskjellige termer for å betegne mennesket. Ved å bruke *psyché* viser Paulus til hele mennesket, men med utgangspunkt i personens indre liv. Denne termen kan sies å ha samme betydning som hebraiske *nephesh*, og svarer til hvordan vi i dag forstår ordet *person*. Ordet *sóma* betegner hele mennesket, men med vekt på det fysiske, tilstedeværelsen i tid og rom. Det samme kan sies om ordet *sarx*, men med et viktig unntak. *Sóma* fremstår som en nøytral betegnelse, mens *sarx* har en tydelig negativ ladning. *Sarx* ser mennesket ut fra dets synd og forgjengelighet, og kanskje også dets opprørskhet og manglende kjennskap til Gud.¹⁹³ Hva betyr dette skillet for Carriers argumentasjon? I Rom 7,18 og 1 Kor 15,50 bruker Paulus ordet *sarx*. Vekten ligger altså på det syndige, ikke på det materielle. Carrier gjør ikke noe skillet mellom Paulus sin bruk av *sarx* og *sóma*, men behandler dem som synonymer og lar det negative ved det ene overføres på det andre. Dermed ender han opp med en feilaktig lesning av Paulus' syn på kropp og frelse.¹⁹⁴ Paulus er altså ikke negativ til kroppen, slik Carrier mener, men skiller mellom det nøytrale *sóma* og det negativt ladede *sarx*.¹⁹⁵

I hvor stor grad skiller Paulus seg fra fariseerne? Det er riktig at Paulus skiller seg fra fariseerne ved at han ikke hevdet en streng identitet mellom oppstandelseskroppen og den

¹⁹⁰ Rom 1,18; 1Tess 4,16; 2Tess 1,7. Hva gjelder borttrykkelsen i 1 Tess 4 kan dette leses både som en forvandling av menneskekroppen, og som en ledsagelse av Kristus ned til jorden. Sandnes, 1996, 119-121

¹⁹¹ Rom 8,32; Wright, 2003b, 230-231; 274.

¹⁹² Carrier, 2005e, 118-119; 128-130; 137-138; 146-147; Carrier & Licona, 2004 59 min.

¹⁹³ Wright, 2003b, 282; Sandnes, 1996, 143; Thiselton, 2000, 1291.

¹⁹⁴ Carrier, 2005e, 210n148.

¹⁹⁵ Hva gjelder termen "kjøtt og blod" (*sarx kai haima*) er det en minoritetsoppfatning at dette skal forstås synonymt til fysisk. Majoritetsoppfatningen er at dette er et uttrykk for mennesket som et dødelig vesen. Se Licona, 2010, 417-419.

døde kroppen. En bør likevel spørre seg om Paulus virkelig har tatt et så radikalt oppgjør med sin fariseer-bakgrunn som Carrier legger opp til, om han har kuttet alle bånd mellom oppstandelseskroppen og den jordiske kroppen eller om han har beveget seg fra å vektlegge identitet til å vektlegge kontinuitet. En grundig drøftelse av dette krever at man tar for seg de aktuelle delene av Paulus sitt forfatterskap, og det vil bli gjort nedenfor. Hva gjelder oppstandelseskroppens natur er det viktig å huske at Paulus sin virkelighetsoppfatning er jødisk.¹⁹⁶ I den jødiske tradisjonen forsto man "oppstandelse", det vil si oppstandelsen på den siste dag,¹⁹⁷ som en fysisk oppstandelse.¹⁹⁸ Gud skulle reise opp den døde kroppen, den fysiske kroppen. Det fysiske elementet hører med til den jødiske oppstandelsestroen, og ovenfor ble det klart hvordan dette kom til uttrykk gjennom jødisk gravleggingsskikk. De jødene som strøk det fysiske elementet og i stedet hevdet en kroppsløs overlevelse, brukte ikke ordet oppstandelse.¹⁹⁹ At Paulus tar i bruk ordet "oppstandelse", og dermed uttrykker en tradisjonell jødisk virkelighetsoppfatning, har i utgangspunktet dårlig sammenknytning med Carriers Paulus-tolkning. Imidlertid er det selvsagt en mulighet for at Paulus bruker dette begrepet på en helt ny måte. Det betyr at de aktuelle Paulinske tekstene nå står for tur, sammen med en forløpende drøfting av hva slags syn på oppstandelsen som uttrykkes gjennom disse.

4.3 Oppstandelse i 1 Korinterbrev

4.3.1 Kontekst: Hva er spørsmålet?

I første Korinterbrev 15 presenterer Paulus et langt argument for, en av de mest fylldige redegjørelsene av et tema vi finner hos Paulus. Jesu oppstandelse og den endelige

¹⁹⁶ Wright, 2003b, 274. Paulus' virkelighetsoppfatning ble selvsagt justert etter møtet med Jesus.

¹⁹⁷ Det er en forskjell mellom "oppstandelse" (resurrection) og å "stå opp fra de døde" (resuscitation). Ordet oppstandelse siktet alltid, i jødisk tradisjon, til oppstandelsen på den siste dag. Wright, 2003b, 31;204. Å "stå opp fra de døde" kunne derimot sikte til to ting. Enten til oppstandelsen på den siste dag, hvorpå man aldri igjen vil dø, eller til en oppvåkning fra døden til det gamle livet, slik som når Jesus vekker opp Lasarus, hvorpå man igjen vil dø. Et slikt skille mellom "resurrection" og "resuscitation" fantes som konsept, men ikke i språket. Man brukte altså ikke egne termer for å skille mellom de to konseptene. Dette blir tatt opp i Carrier & Licona, 2004.

¹⁹⁸ Til en hvis grad er dette en generalisering. Som vi så ovenfor i kap. 4.2 viser den rabbiniske tradisjonen en svært sterk vektlegging av det fysiske aspektet ved oppstandelsen. Imidlertid fantes det også andre tradisjoner, slik som saddukeerne som nektet for noen oppstandelse, og essenerne som hadde samme oppfatning som Filon. Blant fariseerne, den tradisjonen Paulus tilhører, var det enighet om det fysiske aspektet, men utover det finner vi forskjellige oppfatninger. Se fotnote 167. Det er verd å merke seg at den samme spredningen av oppfatninger om oppstandelsen ikke fantes blant de tidlige kristne. Wright, 2007.

¹⁹⁹ Wright, 2003b, 204.

oppstandelsen for alle kristne er tema for hele kapittelet. Her er det mange illustrasjoner og flere tekniske termer. For å få en god forståelse av hvilket problem hos korinterne Paulus adresserer må vi forstå konteksten dette brevet er skrevet inn i. Ifølge Wright har det skjedd et skifte i konsensusoppfatningen av hva dette brevet tar for seg. Man har beveget seg bort fra forståelsen av at korinterne opererte med en over-realisert eskatologi, en teori forsvart av korinterbrev-kommentatoren A. C. Thiselton. Flere og flere har sluttet seg til teologiprofessor Richard Hays' syn, nemlig at problemet ikke var en over-realisert eskatologi, men ikke nok eskatologi.²⁰⁰ Gjennom hele brevet, skriver Wright, påpeker Paulus at korinterne må la seg prege av eskatologien. Hva gjelder personlighetskult i kapittel 1, visdom i kapittel 2, umoral i kapittel 5, dom i kapittel 6, nådegaver eller gudstjenesteliv, tegner Paulus opp en pil fra eskatologien til nåtiden. Eskatologien skal prege livet nå. Dette munner ut i Paulus sin utleggelse av eskatologien og oppstandelsen i kapittel 15.²⁰¹

Hva er det så Paulus besvarer i 1 Kor 15? Carrier viser at det fantes tre innvendinger mot oppstandelsen. Man kunne hevde (1) at det ikke var belegg i skriften for en oppstandelse, (2) at Gud enten ikke kunne eller ikke ville foreta en oppstandelse, eller (3) innvendinger mot hvilken form oppstandelsen vil ha.²⁰² Siden Paulus ikke bruker skriftbevis kan det ikke være den første innvendingen (1) han besvarer, og han er heller ikke opptatt av å argumentere for hva som er mulig for Gud (2). Derfor, skriver Carrier, må korinternes problem være (3) spørsmålet om oppstandelsens og oppstandelseskroppens form, hvilket blir tydelig i vers 35: "Men nå vil vel noen si: 'Hvordan står de døde opp? Hva slags kropp har de?'"²⁰³

Wright mener Paulus adresserer et litt annet spørsmål. Paulus argumenterer ikke først og fremst for *hvordan* den kollektiv oppstandelsen skal skje, men *at* den skal skje. Denne agendaen kommer tydelig frem i vers 12: "Hvordan kan noen blant dere da si at det ikke finnes noen oppstandelse fra de døde?"²⁰⁴ Strukturen i kapittelet bekrefter at dette er det underliggende spørsmålet. Først slår Paulus fast at Kristus har stått opp (v1-11). Ved *reductio ad absurdum*-argumenter viser Paulus konsekvensene av å benekte dette (v12-19; 29-34). Deretter viser Paulus hvordan den kollektive oppstandelsen følger fra Jesu oppstandelse (v20-24). Jesu oppstandelse brukes som basis for å argumentere for den kollektive

²⁰⁰ Wright, 2003b, 279. Wright viser til Thiselton, 1978; Hays, 1999.

²⁰¹ Wright, 2003b, 278-297.

²⁰² Carrier, 2005e, 114.

²⁰³ Carrier, 2005e, 121.

²⁰⁴ Dette er majoritetsoppfatningen av Paulus' agenda i 1 Kor15. Gillman, 1988, 442.

oppstandelsen.²⁰⁵ Denne første halvdel av kapittel 15 hopper Carrier elegant bukk over, og det gjør at han misforstår Paulus' anliggende.

Hva betyr dette for spørsmålet i vers 35? Wright mener at spørsmålet om hvordan oppstandelseskroppen skal se ut er bare en del av en større argumentasjon. Vi må merke oss Paulus sitt umiddelbare svar på spørsmålet: "Du uforstandige menneske!" Det tyder på at spørsmålet ikke ble oppfattet som genuint spørrende, men som en avvisende påstand, ikke ulikt spørsmålet fra saddukeerne i Markus 12,18-24. Derfor er det mest naturlig å lese dette spørsmålet som to avvisende påstander, uttrykt i spørreform. Først: Hvordan kan det skje at de døde står opp - vi vet jo at det er umulig. Deretter: Hva slags kropp har de - vi kan ikke forestille oss noen slik kropp.²⁰⁶ Paulus følger så opp med å besvare begge disse påstandene, først ved to illustrasjoner (v 35-41) og så ved å forklare illustrasjonene (42-49).²⁰⁷

Paulus sitt hovedanliggende i kapittel 15 er altså ikke å svare på hva slags kropp oppstandelseskroppen er, men å vise at oppstandelsen er en realitet, både den oppstandelsen som har skjedd og den kollektive som står for tur.²⁰⁸ I versene 35 til 49 omtaler han også oppstandelseskroppen. Hva er det han ønsker å si om den? For å forstå det må man huske på hvordan eskatologien blir brukt som et underliggende premiss i Paulus sin argumentasjon gjennom hele brevet: Eskatologien skal påvirke og forandre nåtiden. Derfor er det helt naturlig, og nødvendig, at klimakser i brevet tar for seg *forskjellen* på det jordiske og det eskatologiske, forskjellen på *sóma psychikon* og *sóma pneumatikon*.²⁰⁹ Dette betyr at svært mange av Carrier sine innvendinger mot en klassisk lesning av Paulus faller fra hverandre. Spørsmål som "hvorfor argumenterer han ikke mer som fariseerne?", "hvorfor argumenterer han ikke mer som de kristne apologetene?", "hvorfor gjør han ikke som Justin, og eksplisitt hevder en identitet mellom den døde kroppen og oppstandelseskroppen?" og "hvordan kan han hevde identitet, eller i det minste kontinuitet, når han bare er opptatt av bruddet og forskjellene?" mister sin relevans..²¹⁰ Carrier ønsker å lese dette kapittelet som en redegjørelse for oppstandelseskroppens natur, men en slik lesning er feilaktig. Paulus argumenterer for oppstandelsens realitet, og forskjellen på det jordiske ufullkomne og det eskatologiske

²⁰⁵ Keener, 1993, 484; Wright, 2003b, 316-317; 330-340.

²⁰⁶ Wright argumenterer her mot Hays, som mener at de to delene i v. 35 ikke uttrykker to spørsmål – hvordan og i hvilken form – men at det pressende spørsmålet er hvilken form oppstandelseskroppen vil ha. Hays, 1997, 270.

²⁰⁷ Wright, 2003b, 342-343.

²⁰⁸ Carrier mener at Paulus ikke kan argumentere for oppstandelsen, for da ville han ha vist til øyevitner. Carrier må ha oversatt vers 6-8. Carrier, 2005e, 121.

²⁰⁹ Wright, 2003b, 286.

²¹⁰ Carrier, 2005e, 117-118; 121; 123; 126 .

herliggjorte. Nedenfor vil det bli tydelig at dette ikke står i motsetning til, men er godt knyttet sammen med, tanken om kroppslig kontinuitet gjennom oppstandelsen. Dette bringer oss videre til de tekstavsnittene i 1 Kor 15 hvor Carrier mener å finne støtte til sin Paulus-tolkning.

4.3.2 Åndelig kropp (15,44)

“det blir sådd en *sóma psychikon*, det står opp en *sóma pneumatikon*”.

Carrier hevder at Paulus ikke mente at oppstandelseskroppen var en fysisk kropp, men en åndelig kropp.²¹¹ Som vi så ovenfor viser *sóma* til en fysisk kropp, men hvordan skal man forstå skillet mellom *psychikon* og *pneumatikon*? Carrier merker seg at *psychikon* kommer fra adjektivet *psyché*, som betyr sjel eller liv. *Pneuma* betyr ånd, og er det ordet som brukes om Den hellige ånd. Carrier påpeker at Paulus setter *pneumatikon* i kontrast med jordiske fysiske ting, slikt som penger, mat, drikke, steiner, menneskekroppen (*sarkinos*) og kjøtt og blod (*haima kai sarka*).²¹² Når da *psychikon* settes i kontrast til *pneumatikon* er det klart at *psychikon* sikter til noe fysisk, skriver Carrier. *Psychikon* er alt det *pneumatikon* ikke er, *pneumatikon* er absolutt ikke noe fysisk,²¹³ og derfor må *psychikon* i denne sammenheng betegne noe fysisk.²¹⁴ Av den grunn oversetter Carrier skillet mellom *sóma psychikon* og *sóma pneumatikon* med “biologisk kropp” og “åndelig kropp”.²¹⁵ Den biologiske kroppen blir lagt i jorden for å dø, men opp skal det stige en ny kropp, en *sóma pneumatikon*,²¹⁶ den åndelige kroppen som lever selv om den jordiske kroppen dør.²¹⁷

²¹¹ Gjennom avhandlingen vil jeg bruke betegnelsen ”fysisk” som en kontrast til en åndelig eller eterisk enhet. Dette skillet er imidlertid ikke helt problemfritt. Ovenfor ble det klart at Filon (og stoikerne) oppfattet *pneuma* som noe materielt, og Carrier mener at Paulus delte den oppfatningen. Antikkens forståelse av *pneuma* vil attpåtil falle inn under moderne definisjoner av hva det materielle er (se eks. Markosian, 2000; Searle, 2004, 81). Skillet mellom det fysiske og det åndelige er derfor ikke et skille mellom det materielle og det immaterielle. Det er et skille mellom et angivelig guddommelig materiale (eter) og et alminnelig jordisk materiale (det fysiske, Carrier kaller denne kategorien for ”det biologiske”).

²¹² Carrier viser til Rom 7,14; 15,26-27; 1 Kor 10,3-4; 15,50; Ef 6,12. Carrier, 2005e, 216n123.

²¹³ Legg merke til at Carrier her setter opp en kontrast mellom *pneumatikos* og *sarkikos*, ikke *pneumatikos* og *psychikos* slik som Paulus gjør i 1 Kor 15,44. Carrier, 2005e, 208n224.

²¹⁴ Her er Carriers terminologi forvirrende. Han setter *det åndelige* og *det fysiske* opp mot hverandre, samtidig som hans bruk av Filon tilsier at han ikke står inne for et slikt skille (se kap. 4.2). Jeg går derfor ut i fra at dette er snakk om slurv fra Carriers side. Carrier, 2005e, 208n125.

²¹⁵ Carrier, 2005e, 128-129.

²¹⁶ Carrier skriver at Paulus, på samme måte som Clement av Alexandria, kaller stjernene for *sómata pneumatika*. Carrier bruker dette for å plassere Paulus nærmere Filon og platonsk tradisjon. Dette kan imidlertid ikke sies å

4.3.2.1 *Psychikon/pneumatikon* i andre antikke kilder

Presenterer Carrier er god forståelse av termen *psychikon*? Ifølge Licona finnes det 846 forekomster av dette ordet mellom det åttende århundre f.Kr og det tredje århundre e.Kr., og funnene eskalerer kraftig i første og andre århundre.²¹⁸ Licona skriver at han “failed to find a single reference where ψυχικόν possessed a meaning of 'physical' or 'material’”²¹⁹ Tvert imot fant han at *psychikon* kunne bli satt opp som en kontrast til det fysiske.²²⁰ Den vanligste bruken av ordet var å sette det som en kontrast til *sómatikon*, ved at *psychikon* enten fyller eller gir liv til kroppen.²²¹ Det virker svært usannsynlig at ordet skulle bety noe annet for Paulus.

Bruken av ordet *pneumatikon* er noe mer variert. I svært mange tilfeller refererer ordet til det åndelige eller immaterielle, men det finnes mange unntak. Hos Zeno og Chrysippus settes ordet i sammenheng med *mennesket* eller *menneskekroppen* og viser til en egenskap, ikke til materialet noe er satt sammen av.²²² Carrier gjør rett i å påpeke at Filon, samt Ptolemaeus, setter sammen *pneuma* og *sóma*, og med det sikter til en åndelig substans. Men det finnes også andre oppfatninger. Både Demokrit, Straton, Comarius, Klement av Aleksandria og Pseudo-Plutarch setter sammen *pneuma* og *sóma*, og alle ser ut til å omtale en vanlig fysisk kropp, ikke en guddommelig substans.²²³ Carrier gjør dermed ikke rett i å hevde at *sóma pneumatikon* må stå i kontrast til det materielle. I svært mange tilfeller er det slik at

være tilfellet. I 1 Kor 15,40 bruker Paulus helt andre ord om stjernene. Carrier, 2005e, 129. Carrier viser til Martin, 1995, 117

²¹⁷ Herfra utleder Carrier, på vegne av Paulus, et syn på mennesket som ligger ganske nært det vi så hos Filon, og som vi også finner hos Marcus Aurelius. Jeg mener å ha vist at Paulus’ virkelighetsoppfatning og frelsessyn ligger så langt unna det vi så hos Filon at dette momentet ikke trenger videre drøftelse. Carrier, 2005e, 129-130.

²¹⁸ Licona, 2010, 407n426.

²¹⁹ Licona, 2010, 407.

²²⁰ Licona viser til Pseudo-Galen *Introductio seu medicus* 14.697.7; 14.726.7 (andre/tredje århundre e.kr.) og Alexander av Aphrodisias, *De an.* 104.4. Licona, 2010, 407n427.

²²¹ Platon, “Cratylus.” 399d-400d Utdrag fra Platon er hentet fra Platon, 2006 og den greske teksten fra "Perseus Digital Library," .

²²² Licona viser til Zeno, *Testimonia et fragmenta* 33.4 (fjerde/tredje århundre f.Kr); Chrysippus, *Fragmenta ligica et physica* 389.5; 1054.13 (tredje århundre f.Kr) Chrysippus kan mulighens tolkes annerledes, men i 1054.13 skiller ham mellom 'spiritual' og 'etheral'); *Fragmenta varia* i “Corpus hermeticum” 21.2 (andre århundre e.Kr). Licona, 2010, 407-408.

²²³ Licona viser til Demokritus, *Testimonia* 140.2 (fremte århundre f.Kr); Straton, *Fragmenta* 94.2 (tredje århundre f.Kr); Comarius, *De lapide philosophorum* 2.290.18 (andre århundre e.Kr); Klement av Aleksandria, *ecl* 55.1.1 (tredje århundre e.Kr); Pseudo-Plutark *Plac. philos* 905.B.7 (tredje-fjerde århundre e.Kr.). Licona, 2010, 408.

sóma pneumatikon ikke brukes som en kontrast til det materielle, men for å betegne en egenskap ved det materielle. Siden antikk litteratur viser at *sóma pneumatikon* ble brukt på to forskjellige måter, må vi undersøke om Paulus sine tekster kan vise oss hvordan han oppfattet denne termen.

4.3.2.2 *Psychikon/pneumatikon* i paulinsk litteratur

Hvordan skal man forstå kontrasten mellom *psychikon* og *pneumatikon* hos Paulus? Paulus bruker ordet *psychikon* fire ganger, alle gangene i 1 Korinterbrev. Licona merker seg at Paulus nærmest definerer ordet når det brukes for første gang, i 1 Kor 2,14-15. Paulus definerer *psychikon* som en kontrast til *pneumatikon*, og dette er nøkkelen for å forstå 1 Kor 15,44.²²⁴ I kapittel 2 kommer det frem at det mennesket som er *psychikon* ikke tar imot det som kommer fra Gud ånd. Det som kommer fra Guds ånd er nemlig dårskap for *psychikon*-mennesket, og kan bare bedømmes av den som er *pneumatikos*.²²⁵ Når Paulus skiller mellom *pneumatikon* og *psychikon* skiller han altså ikke mellom hva slags materiale noe er laget av, men hvilke krefter som styrer et menneske.²²⁶ Grammatikken bekrefter dette, skriver Wright. Når et gresk adjektiv har endingen “-ikos” sikter det som hovedregel til en etisk eller funksjonell betydning, mens endelsen “-inos” sikter til det materialet noe er laget av. At Paulus konsekvent bruker “-ikos”-endelse i denne sammenhengen støtter en funksjonell tolkning.²²⁷

Carriers tolkning av skillet mellom *psychikon* og *pneumatikon* som et skille mellom det fysiske og det åndelige synes ikke å være berettiget. *Psychikon* har aldri betydningen “materieell”, verken hos Paulus, i Det nye testamentet, hos de apostoliske fedrene eller generelt i den greske litteraturen.²²⁸ Hva gjelder *pneumatikon* finnes det tilfeller i gresk litteratur hvor ordet brukes for å betegne en slags åndelig substans, men i den paulinske litteraturen brukes ordet om det som hører til Ånden eller styres av Ånden, slik som termen defineres i 1 Kor

²²⁴ Licona, 2010, 415; Wright, 2003b, 349. I “The Spiritual Body of Christ” bruker Carrier sin tolkning av 1 Kor 15,44 som nøkkel til å forstå 1 Kor 2,14-15, for deretter å hevde at hans tolkning av 1 Kor 2,14-15 vil bli bekreftet i 1 Kor 15,44. Dette er et klart sirkulært resonnement.

²²⁵ Dette blir ytterligere bekreftet av Paulus’ tale om Åndens gaver, *pneumatika*, i kapittel 12. Dette skal ikke forstås som immaterielle gaver, men gaver som involverer åndens gjerning. Wright, 2003b, 350.

²²⁶ Carrier svarer på dette ved å henvise til Dale Martin, som mener at kontrasten mellom *psychikon* og *pneumatikos* skal forstås som både funksjonell og materiell. Carrier, 2005e, 208n125; Martin, 1995, 276n281. Det synes uansett unaturlig å lese inn noen materielle anliggende i 1 kor 2,14-15. Se også en kort kritikk av Martin i Thiselton, 2000, 1276-1278.

²²⁷ Wright, 2003b, 351n120. Se Carrier, 2005e, 129 for et motsvar.

²²⁸ Licona, 2010, 414.

2,14-15. Oppstandelseskroppen omtales altså ikke, slik Carrier mener, som en åndelig eterisk substans.²²⁹ Den kontrasten som Paulus maler opp, er en kontrast mellom hva Wright kaller “The 'spiritual' person [who] is the one whose heart and mind the living God has worked by the Spirit”, altså det mennesket som allerede har fått del i eskatologien, og hva Hays kaller “*psychikoi* [...] human beings living in their natural state apart from the Spirit of God and therefore unenlightened and blind to the truth. They just don't ‘get it.’”²³⁰ Det er verd å nevne at Dunn, som er en sentral skikkelse i *New perspective on Paul*, ser ut til å ha snudd i denne saken, fra en materiell til en funksjonell tolkning av nevnte skille.²³¹

4.3.3 To kropper: Kornmetaforen (15,37.42-44)

“Og det du sår, er jo ikke den planten som kommer opp, men et nakent korn, av hvete eller et annet slag. [...] Det blir sådd i forgjengelighet, det står opp i uforgjengelighet. Det blir sådd i vanære, det står opp i herlig glans. Det blir sådd i svakhet, det står opp i kraft.”

Carrier mener at Paulus' kornmetafor forteller oss to ting. For det første viser den at oppstandelseskroppen har andre type egenskaper enn den jordiske kroppen, og at den derfor er en annen type kropp. I vers 37 skriver Paulus om et nakent korn som blir sådd, og dette nakne kornet er ikke det samme som planten som kommer opp. Videre skriver Paulus at det finnes mange forskjellige typer kropper, og i vers 42 til 44 kommer det tydelig frem at oppstandelseskroppen har andre egenskaper enn den jordiske kroppen. Carrier tar dette til inntekt for sin egen Paulus-forståelse, og bruker det til å utvikle læren om oppstandelseskroppen som en åndelig substans.²³² Men ovenfor kom det frem at dette aspektet av metaforen, skillet mellom oppstandelseskroppen og den jordiske kroppen, også passer godt inn i Wright og Hays' forståelse av Korinterbrevets kontekst: Eskatologien er noe annerledes, og skal påvirke livet nå.

²²⁹ Hadde Paulus ønsket å formidle at oppstandelseskroppen var av en immateriell åndelig eteral substans, da kunne han heller brukt ordet *aoratos*, skriver Licona, som brukes på denne måten i Rom 1,20; Kol 1,16; 1 Tim 1,17. Det forekommer også i Heb 11,27; Gen 1,2 (LXX); Jes 45,3 (LXX) og 2. Makk 9,5 (LXX). Licona, 2010, 415n460. Hva gjelder Paulus forfatterskap bør det sies at de fleste forskere setter et stort spørsmålsteget ved 1 Tim, og et litt mindre ved Kol., men jeg mener at det finnes gode argumenter for en mer klassisk linje i forfatterspørsmålet. Sandnes, 1996, kap. 2; Skarsaune, 2005, 128.

²³⁰ Hays, 1997, 46.

²³¹ Dunn, 1985, 74; Dunn, 2003, 870-872.

²³² Carrier, 2005e, 127.

For det andre, og dette er et viktig poeng for Carrier, viser dette avsnittet at oppstandelseskroppen er en ny kropp, uten bånd til den jordiske kroppen. I vers 42 og 43 viser Paulus til kontrastene mellom kroppen med sjel og kroppen med ånd. Disse kontrastene når sitt klimaks i vers 44, som Carrier oversetter slik: “A biological body is sown, a spiritual body is raised.”²³³ I denne siste setningen har vi to subjekter, og dermed også to forskjellige kropper, skriver Carrier. Den jordiske kroppen dør, og en helt ny kropp står opp. Disse to kroppene er vidt forskjellige, og viktigst av alt: De er uten bånd til hverandre. Det er altså ingen kontinuitet mellom den jordiske kroppen og oppstandelseskroppen.²³⁴

For at Carriers lesning skal gi mening er han avhengig av at *det blir sådd* er en metafor for å dø.²³⁵ I vårt samfunn er denne assosiasjonen naturlig, siden vi begraver våre døde ned i jorden og ikke i en steingrav. Metaforen ble imidlertid oppfattet på en annen måte i antikken. “Det blir sådd” ble ikke oppfattet som en metafor for å dø, men for menneskets tilblivelse.²³⁶ Det blir tydelig i vers 36, hvor Paulus behandler det å bli sådd og det å dø som to forskjellige ting. Avsnittet handler altså ikke om overgangen fra død til oppstandelse, men om skapelse og nyskapelse. Det blir tydelig videre i teksten, i vers 44-49, hvor Paulus skriver om skapelsen av Adam og om Kristus, om skapelsen fra jord og om skapelsen fra himmelen.²³⁷ Når Paulus i vers 44 bruker termen *sóma psychikon* trekker han linjer tilbake til 1 Mos 2,7 (LXX) hvor det står at Adam ble “en levende sjel.”²³⁸ Paulus utlegger skapelsesteologi, og skriver om forholdet mellom skapelsen og nyskapelsen. Senere, i kapittel 4.5, vil det bli klart at Paulus tale om nyskapelse forutsetter en kroppslig kontinuitet, ikke utskiftning. Dette tilsier at Carriers lesning av vers 44-49 ikke er særlig god, og at han misforstår Paulus’ bruk av kornmetaforen.

Hvordan er forholdet mellom den jordiske kroppen og oppstandelseskroppen? Er dette to helt forskjellige kropper, eller står de i kontinuitet til hverandre? Carrier bruker vers 44 som belegg for at dette er to forskjellige kropper. Carriers oversettelse av vers 44 er imidlertid meget uvanlig. Overfor så vi hvorfor han bruker begrepene “biologisk” og “åndelig”, men Carrier har også gjort et annet uvanlig grep. Han har et annet subjekt i setningen enn hva som er vanlig, nemlig “kropp”. Bibeloversettelser er så godt som enstemmige i at det ikke er

²³³ Carrier, 2009, 127

²³⁴ Carrier, 2005e, 126-128.

²³⁵ Carrier, 2005e, 127; 147.

²³⁶ Garland, 2003, 733.

²³⁷ Wright, 2003b, 353-354.

²³⁸ Hays, 1997, 272.

“kropp” som er subjekt, men “det”, slik at setningen lyder “*Det* blir sådd... *Det* står opp ...”.²³⁹ Hva betyr forskjellen på disse oversettelsene? Carrier skriver at hans egen oversettelse, “En biologisk kropp er sådd, en åndelig kropp står opp”, viser at det her er snakk om to forskjellige subjekter, og dermed to forskjellige og uavhengige kropper.²⁴⁰ Licona argumenterer for at den vanlige oversettelsen er den beste: “Det blir sådd ... Det står opp...”, hvor de to tilfellene av “det” i vers 44 viser tilbake til “kropp” i vers 41-42, og altså refererer til ett og samme subjekt. Den vanlige oversettelsen tilsier dermed at Paulus mener at det er den ene og samme kroppen som skal sås og reises opp.²⁴¹

Hvilken oversettelse er den beste? Carrier argumenterer med at pronomenet “det” ikke finnes i den greske teksten,²⁴² men det er ikke noe sterkt argument. På gresk er subjektet ofte implisert i verbet, hvilket vers 42 til 44 er et godt eksempel på. Her finner vi setninger uten et eksplisitt subjekt, men med et implisitt subjekt i verbet. Det betyr altså at det er to mulige oversettelser av 1 Kor 15,44, både med og uten implisitt subjekt. Hvis man leser vers 44 helt isolert blir Carriers oversettelse mulig, men hvis man ser det i sammenheng med de foregående versene blir saken en annen. Parallellene *speiretai en ... egeipetai en ...* gjentas tre ganger: ”*Det bli sådd i forgjengelighet, det står opp i uforgjengelighet. Det blir sådd i vanære, det står opp i glans. Det blir sådd i svakhet, det står opp i kraft.*” I alle disse tilfellene er det klart at “det” ligger implisitt i det greske verbet, hvis ikke står de alle uten noe subjekt. Hva med vers 44? Her finner vi den samme gjentakelsen med den samme bruk av verb. Denne fjerde gjentakelsen står i kontinuitet til de tre foregående, og den klart beste lesningen er at “det” også ligger implisitt her. Dermed må *sóma psychikon* forstås som predikat, ikke som subjekt, hvilket støtter Liconas lesning. Vers 44 må leses som en av fire paralleller, hvor alle bruker det samme subjektet “det” til å henvise til én og samme ting: Kroppen. Gjennom alle fire parallellene er det den samme “det”, altså den samme kroppen, som blir sådd og som står opp. Dermed er det den samme kroppen som sås som en *sóma psychikon* som står opp som en *sóma pneumatikon*. 1 Kor 15,44 støtter altså ikke Carriers tolkning, men viser at Paulus så for seg en kontinuitet mellom de to kroppene, ikke et fullstendig brudd.²⁴³

²³⁹ Min kursivering. Licona undersøkte de 30 engelske oversettelsene som finnes i BibleWorks 8.0, og bare en oversettelse hadde satt kropp som subjekt. Licona, 2010, 405n421.

²⁴⁰ Carrier, 2005e, 126-128.

²⁴¹ Licona, 2010, 405n421.

²⁴² Carrier & Licona, 2004 1t25min.

²⁴³ Licona, 2010, 405n421.

Det er viktig å påpeke at kontinuitet er et helt grunnleggende element i Paulus' bruk av kornmetaforen. Akset springer opp av frøet, men akset er ikke identisk med frøet. Dette, en kontinuitet men ikke identitet, er alt selve metaforen kan fortelle oss. Carrier presser metaforen for langt når han forsøker å utlede Paulus sitt syn på oppstandelseskroppens natur ut fra forskjellene på et frø og et aks.²⁴⁴ Paulus bruker nemlig en gammel egyptisk metafor. I en egyptisk grav, slik som i graven til Ma-her-pa-Ra, kunne det bli sådd korn for å illustrere at det livet som nå var ødelagt og kastet til jorden igjen skulle reise seg og leve videre. Denne illustrasjonen skulle ikke si noe om hvilken form det nye livet skulle ta, annet enn at man mente at det nye livet også var kroppslig. Det som derimot var helt sentralt i metaforen var å formidle kontinuitet mellom det levde livet og det kommende livet.²⁴⁵

Etter å ha undersøkt Paulus sitt spørsmål i vers 35 og svaret han har gitt her i vers 42 til 44, kan man spørre seg om Carriers Paulus-tolkning makter å integrere disse tekstavnittene. Hays mener Paulus tar det totalt motsatte standpunkt av det Carrier tillegger ham. Carrier mener teksten taler for en platonsk-inspirert oppstandelsestro, men Hays snur dette tvert om og spør om ikke teksten lar seg bedre forstå som et angrep på en platonsk-inspirert oppstandelsestro. Hays forstår nemlig korinthernes spørsmål i vers 35 som et uttrykk for platonsk dualisme. Paulus svarer på dette med å si at det finnes forskjellige type kropper med forskjellig grad av herlighet (v. 39-41), hvilket vil si at oppstandelseskroppen både kan være herliggjort og kan være en kropp. I tillegg til å påpeke at oppstandelsen er kroppslig, viser Paulus gjennom kornmetaforen at oppstandelseslegemet står i kontinuitet til den jordiske kroppen. Det fremstår som en skarp avvisning av platonsk-inspirert eskatologi.²⁴⁶

4.3.4 To kropper: Kle av, kle på (15,51-54)

“...vi skal bli forvandlet. For det forgjengelige må bli kledd i uforgjengelighet, og det dødelige må bli kledd i udødelighet.” (v. 52-53)

I disse versene forteller Paulus hva som skal skje i oppstandelsen. Her er det to nøkkelbegrep som må forstås, skriver Carrier. Hva betyr det å bli forvandlet (*alasso*, her i futurum passiv:

²⁴⁴ Carrier, 2005e, 129;144.

²⁴⁵ Whatham, 1917, 355-356.

²⁴⁶ Hays, 1997, 270-271.

allagesometha), og hva betyr det å bli kledd (*enduo*)? *Alasso* kan riktignok bety forandre eller forvandle, mener Carrier, men en mye vanligere lesning av ordet er å forstå det som et bytte mellom to separate ting. Ordet er nemlig knyttet til handel, hvor én ting ble byttet mot en annen. Det er med en slik betydning ordet brukes i 1 Mos 35,2, Esra 6,11, Jer 2,10; 13,23 (alle fra LXX) og Apg 6,14. Hva med å bli kledd (*enduo*)? Det greske verbet betyr bokstavelig talt å gå inn i, skriver Carrier, for eksempel å gå inn i en rustning, en skjorte eller et par sandaler. Når dette leses sammen med *allasso* betyr det at en bekledning byttes ut for en annen, at en kropp byttes ut for en annen. Mennesket tar av seg en kropp og blir kledd i en annen. Hva er denne nye kroppen? Det er menneskets sjel, *pneuma*, som overlever selv om kroppen går til grunne. Det indre mennesket lever videre, som en ny åndelig kropp. Oppstandelseskroppen er dermed en annen kropp enn den jordiske kroppen.²⁴⁷

Må dette avsnittet forstås dithen at Paulus omtaler et bytte mellom to kropper? Licona påpeker at Paulus bruker verbet *allasso* både i betydningen av et bytte (Rom 1,23; Heb 1,12) og i betydningen noe som forvandles (Gal 4,20).²⁴⁸ Paulus kan altså bruke ordet i begge betydninger. Det samme må sies om verbet *enduo*, å bli kledd. Ordet trenger ikke å bety et bytte mellom to plagg. Ordets betydning er at man “tar noe på”, og ordet brukes gjerne om at man tar på seg et plagg utenpå et annet.²⁴⁹ Dette betyr at vers 51-54 også lar seg forstå som at Paulus omtaler en kropp som gjennomgår forandring, og Carrier kan derfor ikke bruke denne teksten som belegg for sitt syn. Denne klesmetaforen behøver ikke å leses som et bytte, men kan leses som en forvandling: *Den dødelige kroppen blir forvandlet ved å bli kledd i udødelighet.*

Presenterer Carrier en konsistent teori? Tidsperspektivet må sies å være et problem for Carrier. Carrier omtaler oppstandelsen som sjelens overlevelse når kroppen dør, men i den aktuelle teksten skriver Paulus om en oppstandelse i fremtiden, ikke direkte etter døden men “ved det siste basunstøt” (1 Kor 15,52).²⁵⁰ Det er altså en lenger tidsperiode mellom døden og oppstandelsen, en periode hvor Paulus skriver at de kristne er sammen med Jesus.²⁵¹ Wright kaller derfor oppstandelsen for overgangen til “livet etter livet-etter-døden.” (mer om dette i

²⁴⁷ Carrier, 2005e, 137; Carrier & Craig, 2009.

²⁴⁸ Licona, 2010, 421n478.

²⁴⁹ Strong, 1890, 1746; Gillman, 1988, 444; Licona, 2010, 430. Denne forståelsen av metaforen finnes også i den Babylonske Talmun, Sanhedrin 90b. Carrier bør være klar over dette da han har sitert Sanhedrin 90b ved en tidligere anledning. Se fotnote 164.

²⁵⁰ Se også 1 Tess 4,16.

²⁵¹ 2 Kor 5,8; Fil 1,21-24; 3,20-21.

kap. 4.4)²⁵² Oppstandelsen skal altså foregå i fremtiden, ikke direkte etter døden. Carrier står her overfor et dilemma. Når skal den sjelelige oppstandelsen foregå, direkte etter døden, slik han mener Paulus' metafysiske antakelser tilsier, eller etter "livet etter døden", slik det kommer frem i 1 Kor 15,23 og 15,52? Paulus skriver at Jesus sto opp "den tredje dagen" (1 Kor 15,4), og det passer svært dårlig sammen med en direkte åndelig oppstandelse.²⁵³

Vi har nå undersøkt Paulus sin beskrivelse av oppstandelseskroppen i 1 Kor 15. Har Carrier rett i at Paulus her beskriver en oppstandelse hvor den jordiske kroppen blir erstattet av en åndelig kropp? For det første har det vist seg at skillet mellom *sóma psychikon* og *sóma pneumatikon* ikke gir belegg for synet på en åndelig oppstandelseskropp. Hos Paulus er dette et skille mellom hvilke krefter som styrer mennesket, ikke et materielt skille. Det har også vist seg at kornmetaforen ikke gir belegg for at oppstandelseskroppen skal erstatte den jordiske kroppen, men at både selve illustrasjonen og grammatikken forutsetter en kroppslig kontinuitet mellom livet nå og det kommende livet. Hva gjelder klesmetaforen har vi sett at selve illustrasjonen både kan integreres i Liconas og Carriers Paulus-tolkning. Det viste seg imidlertid at denne metaforen presenterte et tidspunkt for forvandlingen som var inkonsistent med Carriers teori. Carriers teori har altså dårlig sammenknytning med Paulus' bruk av *psychikon* og *pneumatikon*, klarer ikke å integrere kornmetaforen og er ikke konsistent med klesmetaforen. Vi skal nå vende blikket over på andre tekster som omtaler oppstandelsen, nemlig 2 Korinterbrev, Romerbrevet og Filipperbrevet.

4.4 Oppstandelse i 2 Korinterbrev

Paulus skriver nok et brev til korinterne. Hva er konteksten nå? Korinterne kan fortsatt ikke forstå hvordan oppstandelsen skal gå for seg, skriver Carrier. Han mener at Paulus nok en gang skriver for å fortelle hvordan oppstandelsen og oppstandelseskroppen kommer til å være.²⁵⁴ Paulus' svar er ikke at Gud vil restaurere menneskers kropp, men at det indre mennesket skal leve videre: "[F]or selv om vårt ytre menneske går til grunne, blir vårt indre menneske fornyet dag for dag" (4,16). Gode kristne mennesker skal nemlig ikke bekymre seg

²⁵² Wright, 2003b, 226-227. Wrights syn har vakt oppmerksomhet også i ikke-akademiske kretser. Se for eksempel intervju i magasinet TIME: <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,1710844,00.html> (hentet 30.04.14)

²⁵³ Licona, 2010, 324;420-422; Wright, 2003b, 322.

²⁵⁴ Carrier, 2005e, 140. En slik analyse av konteksten ser det ikke ut til å finnes mye støtte for. Den gitte teksten må forstås som et forsvar for Paulus' apostoliske tjeneste. Se Wright, 2003b, 297-300; 361-262; Gillman, 1988, 445; Harris, 2005, 4; kap. B.

om de synlige tingene, slik som kroppen, men om det usynlige, ”[f]or det synlige tar slutt, det usynlige er evig” (4,18). Dette viser, ifølge Carrier, hvordan Paulus har et platonsk-inspirert menneskesyn hvor den usynlige sjelen er viktigere enn kroppen. Videre skriver Paulus om kroppene våre som bygninger. Vår jordiske bygning skal rives ned, og i himmelen skal vi få en ny bygning av Gud (5,1). Oppstandelseskroppen er altså en helt ny kropp, en usynlig kropp. For å få denne kroppen må vi forlate vår jordiske kropp, og først da kan vi være sammen med Herren (5,8).²⁵⁵

Carriers argumentasjonsrekke hviler på to vers.²⁵⁶ Det første er 5,1: ”For vi vet at om det rives ned, dette teltet som er vårt jordiske hus, så har vi i himmelen en bygning som er fra Gud, et evig hus, som ikke er gjort med hender.” Denne teksten ser ut til å være vanskelig å forene med en kontinuitet mellom den jordiske kroppen og oppstandelseskroppen. Den nåværende kroppen skal rives ned, og Gud skal gi oss en helt ny kropp. Ordet som er oversatt ”rives ned” er *kataluo*, og betyr å ødelegge. Carrier leser dette som en fullstendig utslettelse, men verbet trenger ikke å forstås på den måten. Paulus bruker dette verbet to andre steder, i Gal 2,18 og Rom 14,20, og begge steder brukes *kataluo* ikke i betydningen utslettelse. Den norske oversettelsen ”rive ned” synes derimot å være svært god, siden ordet heller handler om at noe som er bygget opp kan rives ned, og deretter kan det igjen bygges opp. I de synoptiske evangeliene bruker Jesus ordet på samme måte når han snakker om tempelet (Mark 13,2; Matt 24,2; Luk 21,6). Johannes bruker et lignende ord, *lusate*, som ble tolket på samme måte av de jødiske lederne, når Jesus refererer til sin egen død og oppstandelse.²⁵⁷ At den jordiske kroppen ”rives ned” trenger altså ikke å forstås som en utslettelse, men kan forstås konsistent med tanken om en kontinuitet mellom den jordiske kroppen og oppstandelseskroppen.

Det andre verset Carrier lener seg på er 5,8: ”Helst vil vi flytte bort fra kroppen og hjem til Herren.” Ifølge Carrier blir det her klart at Paulus mener at vi må forlate den jordiske kroppen, til fordel for sjelens guddommelige kropp, slik at vi kan være sammen med Jesus. Man bør spørre seg om Carrier misforstår hvilket spørsmål Paulus tar for seg. De fleste tolkninger av 2 Kor 4,16-5,8 kan plasseres inn i en av tre kategorier:²⁵⁸ (1) Paulus presenterer

²⁵⁵ Carrier, 2005e, 139-143.

²⁵⁶ Carrier tar også for seg 2 Kor 5,3, om av ”vi vil bli avkledd, men ikke nakne.” Vi skal dø, sjelen skal bli avkledd, men vi skal ikke være nakne. Imidlertid er det slik at Carriers oversettelse baserer seg på dårlig tekstkritikk. NB11 sier det slik: ”Når vi slik er blitt kledd, blir vi ikke stående nakne.” For en tekstkritisk drøfting, og begrunnelse av sistnevnte oversettelse, se Licona, 2010, 427-429.

²⁵⁷ Licona, 2010, 429.

²⁵⁸ Licona henviser til Gillman, 1988. Gillman viser riktignok til fem forskjellige tolkingsmodeller, men Licona deler dem inn i tre kategorier. Licona, 2010, 426.

her et annet syn enn i 1 Kor 15, nemlig en platonsk-inspirert dualisme. (2) Paulus taler her om oppstandelsen på Herrens dag. (3) Paulus taler her om noe annet enn det vi så i 1 Kor 15, nemlig tilstanden etter døden, men før oppstandelsen. Carriers tolkning kan plasseres i den første kategorien. Han mener som sagt ikke at Paulus presenterer et annet syn enn i 1 Kor 15, men vi har sett at Carriers tolkning av 1 Kor 15 ikke er berettiget. Dermed innebærer Carriers posisjon at Paulus enten er inkonsistent, eller at Paulus skifter syn mellom første og andre Korinterbrev, og at han skifter syn tilbake igjen når han skriver Romerbrevet (en kort drøftelse av Romerbrevet følger lenger nede). En slik endring i synet på eskatologi og soteriologi, fra jødisk til mellomplatonsk og tilbake til jødisk, fremstår som svært usannsynlig.²⁵⁹

Licona mener den tredje kategorien er et mye bedre alternativ til å forstå vers 6-9, hvilket vil si at Paulus omtaler tiden mellom døden og oppstandelsen.²⁶⁰ I jødisk tradisjon var det en klar oppfatning at oppstandelsen ikke ville foregå direkte etter døden, hvorpå innholdet i denne mellomtilstanden ble debattert.²⁶¹ I denne teksten skriver Paulus om å være borte fra kroppen, men hos Kristus. Både livet på jorden og livet etter oppstandelsen handler for Paulus om å ha en kropp. Mellomtilstanden derimot, den handler om å få være hos Kristus (Fil 1,23-24).²⁶² En slik lesning har bedre sammenknytning; den er lettere å integrere i en helhetlig paulinsk teologi.

Betyr det at 2 Kor 4,16-5,8 kun er en utlegging av livet i en mellomtilstand? Licona understreker at det finnes en parallell til denne teksten i Filipperbrevet. Fil 3,21 kan leses som en parallell til 2 Kor 5,1-5, som handler om kroppens fornyelse ved oppstandelsen på Herrens dag. Videre kan Fil 1,23-24 leses som en parallell til 2 Kor 5,6-8, og handler om de som dør før oppstandelsen og befinner seg i en kroppsløs tilværelse sammen med Kristus. Paulus viser

²⁵⁹ Wright, 2003b, 365.

²⁶⁰ Licona, 2010, 431.

²⁶¹ Utsagn om mellomtilstanden finnes for eksempel i Josefus, *War*, 3.355-360; Pseudo-Filo, *Biblical Antiquities*, 23,13; 2 Makkabeer 12,44f; 1 Enok 1,8; 4 Ezra 7,28-32; Dan 12,2-3. De to store fariseerskolene, Hillelittene og Shammaittene, debatterte innholdet i mellomtilstand. Wright, 2003b, 194-195.

²⁶² Det er ikke særlig kontroversielt at Paulus så for seg en tilstand mellom døden og oppstandelsen. Det spesifikke innholdet er derimot mer kontroversielt. Wright og Licona mener at Paulus ser for seg mellomtilstanden som å "være hos Kristus", et annet syn er at Paulus ser på mellomtilstanden er en sjele-søvn Hansen, 2009, 87 (Paulus bruker dog ikke "søvn" som metafor på døden i dette avsnittet). Selv støtter jeg meg til Wright og Liconas lesning av 2 Kor 5 6-8. Hva gjelder Fil 1,23 som belegg for en slik forståelse av mellomtilstanden, se Hawthorne & Martin, 2004, 58-62. Tanken om en mellomtilstand før den kollektive oppstandelsen er også uttrykt i Åp 6,9-11.

altså både til en mellomtilstand og til oppstandelsen på Herrens dag. Dette er en mellomting av kategori to og tre ovenfor, og er etter min mening en god tolkning.²⁶³

Uttrykker denne teksten, slik Carrier hevder, at Paulus har et platonsk-inspirert menneskesyn?²⁶⁴ Det er riktig at skillet mellom det synlige og det usynlige i vers 4,18 isolert sett kan oppfattes som platonsk tankegods, men Paulus motsetter seg et slikt ontologiske skille når han i vers 5,1-5 skriver om kontinuitet og oppstandelse. Skillet mellom det synlige og det usynlige er altså ikke et ontologisk skille, men et eskatologisk skille.²⁶⁵ Isolert sett kan også det å bli “funnet naken” referere til sjelen som har forlatt kroppen.²⁶⁶ Men hos Paulus er denne kroppsløse tilstanden kun beskrevet som en mellomtilstand, og Paulus er klar på at oppstandelseslegemet er å foretrekke over denne mellomtilstanden (5,4).²⁶⁷ Derfra må vi notere oss hva Paulus skriver i vers 5,3, nemlig at vi i oppstandelsen *ikke* skal stå opp nakne. Vers 5,3 kan altså leses som en distansering fra en platonsk-inspirert eskatologi, en forsikring om at vi ikke skal stå opp som nakne ånder.²⁶⁸

Hvis Paulus ikke presenterer en platonsk eskatologi, hva presenterer han da? Ovenfor så vi at Paulus presenterer et nytt perspektiv som vi ikke så i 1 Kor 15, nemlig en mellomtilstand før oppstandelsen. Kanskje kommer dette nye perspektivet av at Paulus har gjennomgått mye lidelse, og at han nå ser det som en mulighet at han kan dø før Kristi gjenkomst.²⁶⁹ Utover dette nye perspektivet er Liconas forståelse av avsnittet i overenstemmelse med Paulus’ utlegging i 1 Kor 15, hvilket gir en paulinsk teologi med god sammenknytning. Paulus skriver både om hvor radikalt ny kroppen vår kommer til å bli (5,1), og hvordan den står i en kontinuitet til den nåværende jordiske kroppen (5,2-5). Denne kontinuiteten kommer tydelig frem i vers 4: “Så lenge vi bor i vårt jordiske telt, er vi nedtrykt og sukker. For vi ønsker ikke å bli avkledd, men påkledd, så dette dødelige kan bli oppslukt av livet.” Vi har tidligere sett Carrier legge ut om Paulus’ bruk av klesmetaforen. Det greske ordet som her er oversatt som “påkledt”, som også brukes i vers 2, er *ependuomai*. En direkte oversettelse av dette verbet er “å ha på over”, altså å ta på seg ett plagg over et annet.²⁷⁰ Denne teksten, som kan leses som en parallell til 1 Kor 15,52-54, poengterer at fornyelsen

²⁶³ Verken Licona, Wright eller jeg er alene om det synet. Se Licona, 2010, 426n492; Wright, 2003b, 367.

²⁶⁴ Carrier er ikke alene om å hevde dette. Se f.eks. Boismard, 1995.

²⁶⁵ Wright, 2003b, 366.

²⁶⁶ Platon, Gorgias, 524d i Plato et al., 1990.

²⁶⁷ Wright, 2003b, 367.

²⁶⁸ Licona, 2010, 429.

²⁶⁹ Gillman, 1988, 439. I 1 kor 15,51 ser Paulus ut til å forutsette at han ikke er blant dem som skal sovne inn.

²⁷⁰ Strong, 1890, 1902; Licona, 2010, 429.

innebærer en forandring. Vi skal ta på oss et nytt plagg, ikke bytte plagg: Den nåværende kroppen skal bli oppslukt av livet.²⁷¹

4.5 Oppstandelse i Romerbrevet

“Han reiste Jesus opp fra de døde, og dersom hans Ånd bor i dere, skal han som reiste Kristus opp fra de døde, også gi deres dødelige kropp liv ved sin Ånd, som bor i dere.”
(Rom 8:11)

I denne teksten ser vi at Paulus skriver at Gud skal gi liv til våre dødelige kropper. Dette tilsier at kroppen skal forvandles, ikke skiftes ut. Carrier mener at dette avsnittet ikke handler om oppstandelsen, men om hvordan Ånden virker i livene til de kristne. Konteksten dette er skrevet i handler nemlig om det nye livet i Kristus, livet her på jorden, ikke om oppstandelsen. Derfor må også det at våre dødelige kropper skal gis liv handle om livet her på jorden, og ikke om oppstandelsen.²⁷²

Det er tre problemer med Carriers innvending. For det første tilsier nettopp referansen til Jesu oppstandelse at det å “gi deres dødelige kropp liv” refererer til vår oppstandelse. Paulus understreker sammenhengen mellom Jesu oppstandelse og vår oppstandelse ved svært mange anledninger,²⁷³ og logikken er klar: Slik x hendte med Jesus, slik skal også x hende med oss. For det andre skriver Paulus at Gud *skal gi* liv til våre dødelige kropper. Verbet *zoopoieo* står i futurum, det viser altså til hva som skal skje i fremtiden. Det må bety at Paulus ikke sikter til Åndens virke i livet nå, slik han gjør i de foregående versene, men til Guds eskatologiske livgivende handling.²⁷⁴ For det tredje må vi merke oss at Paulus ikke opererer med et klart brudd mellom det kristne livet og oppstandelsen. De to sees i sammenheng, oppstandelsen kan sees på som en fortsettelse av det kristne livet.²⁷⁵ Det er jo den samme ånden som virker, og det samme mennesket som forvandles. Ved dåpen og troen har Guds ånd fornyet menneskets hjerte og sinn (Rom 12,2; Ef 4,23), og i oppstandelsen blir fornyelsen

²⁷¹ Licona, 2010, 429-430.

²⁷² Carrier, 2005e, 149.

²⁷³ Rom 6,5; 1 Kor 6,14; 15,12-23; 2 Kor 4,14; 1 Tess,4;14.

²⁷⁴ Paulus bruker verbet *zoopoieo* om det eskatologiske i Rom 4,17; 8,11; 1 Kor 15,22; 15,36.

²⁷⁵ Se Wright, 2010 for sammenhengen mellom helligjørelse og oppstandelse.

komplett når Guds ånd også forvandler kroppen²⁷⁶ Derfor er det ikke merkelig at Paulus tar for seg oppstandelsen midt i en utlegging av det kristne livet. I 1 Kor 15 gjør han det samme, bare med motsatt fortegn; han tematiserer det kristne livet midt i en utlegging av oppstandelsen (v. 29-34).

Paulus skriver også om kroppens oppstandelse i Rom 8,23. Her skriver han at vi som har fått Ånden “sukker med oss selv og lengter etter å bli Guds barn fullt og helt når kroppen vår blir satt fri.” Hva betyr det at kroppen skal bli satt fri? Det kommer frem i vers 21-22, hvor Paulus skriver at hele skaperverket lengter etter å bli frigjort fra “slaveriet under forgjengeligheten og få den frihet som Guds barn skal eie i herligheten.” Her skriver Paulus om nyskapelsen, en nyskapelse hvor kroppen vår er inkludert i eskatologien. Kroppen skal bli satt fri ved at den blir løst fra det forgjengelige. Assosiasjonen til 1 Kor 15,42, skillet mellom det forgjengelige og det uforgjengelige, er nærliggende. Det viser seg altså at både Rom 8,11 og Rom 8,21-23 tilsier at kroppen skal fornyes, ikke skiftes ut.²⁷⁷ Dermed fremstår det som svært vanskelig å integrere disse tekstene i Carriers teori.

4.6 Oppstandelse i Filipperbrevet

“Han skal forvandle vår skrøpelige kropp og gjøre den lik den kroppen han selv har i herligheten.” (Fil 3,21)

I denne teksten er det to forhold å legge merke til. For det første ser vi her en likhet mellom Jesu oppstandelseskropp og vår oppstandelseskropp. Denne sammenhengen er svært viktig i Carriers argumentasjon. Hele Carriers argument hviler nemlig på at Paulus mente at de kristne vil ha samme oppstandelseskropp som Jesus, og bare på denne indirekte måten uttalte Paulus seg om Jesu oppstandelseskropp. Det betyr at en kan undergrave Carriers argument ved å hevde at Paulus ikke opererer med en slik sterk kobling mellom vår oppstandelseskropp og Jesu oppstandelseskropp, men verken Wright eller Licona følger en slik linje.²⁷⁸ Begge to mener at Paulus så for seg to likheter mellom vår oppstandelse og Jesu oppstandelse: Vi vil bli reist opp på samme måte som Jesus, og vi vil bli reist opp med samme type kropp som

²⁷⁶ Sandnes, 1996, 117.

²⁷⁷ Carrier forstår Rom 8,23 ut fra sin tolkning av 2 Kor 5,6-8, og mener at det ikke er kroppen som skal bli satt fri, men vi som skal bli satt fri fra kroppen. Carrier foretar altså en svært grov og feilaktig oversettelse. Carrier, 2005e, 150.

²⁷⁸ Licona, 2010, 422; Wright, 2003b, 215.

Jesus. Dette kommer til uttrykk i 1 Kor 15,20: Kristus sto opp som førstegrøden av alle de døde. Førstegrøden, altså den første delen av avlingen som ble høstet inn, var ikke forskjellig fra resten av avlingen. Kornet var det samme, og innhøstingen foregikk på samme måte. Jesu oppstandelse og vår oppstandelse hører til i samme kategori, det dreier seg om samme type oppstandelse. Den første som sto opp var Kristus, og på samme måte skal de som hører til Kristus også stå opp (1 Kor 15,23). Denne argumentasjonen har samme form som vi så ovenfor: slik x hendte med Jesus, skal også x hende med oss. Slik Jesus sto opp ved at kroppen ble forvandlet, skal også vi stå opp ved at kroppen blir forvandlet.²⁷⁹ At vi også vil stå opp med samme oppstandelseskropp som Jesus kommer både implisitt frem i denne argumentasjonen, og eksplisitt frem i nevnte tekst fra Filipperbrevet, samt i 2 Kor 3,18. I 2 Kor 3,18 skriver Paulus at vi skal forvandles til det samme bilde, den samme herlighet, som Herren. Her i Fil 3,21 fremheves den samme parallellen, det presiseres at kroppen vår skal forvandles til den samme herlighetskroppen som Jesus har. Det tekstmaterialet vi har å forholde oss til tilsier at de kristne, ifølge Paulus, skal stå opp på samme måte som Jesus, og med den samme type kropp som Jesus sto opp med. På grunn av denne koblingen vi kan undersøke Paulus' oppfatning av Jesu oppstandelseskropp.

Det andre viktige forholdet i denne teksten er ordet "forvandle". Igjen skriver Paulus at kroppen vår skal forvandles, ikke byttes ut. Carrier er uenig i denne oversettelsen. Ordet "forvandle", *ometaschématizó*, blir nemlig brukt av Josefus i betydningen et bytte, ikke forvandling. Av den grunn mener Carrier at Paulus her omtaler et bytte mellom to kropper, ikke en forvandling av en kropp.²⁸⁰

Hvordan bruker Paulus ordet *ometaschématizó* i andre sammenhenger? Paulus bruker ordet i tre andre sammenhenger, men ingen av disse kan avgjøre hva som er den beste oversettelsen av Fil 3,14. I 1 Kor 4,6 har det en unik betydning, og i 2 Kor 11,13; 14,15 brukes det om å utgi seg for noe man ikke er. Det kan både bety at man bytter identitet, eller at man forandrer identitet.²⁸¹ Når det er sagt, er det slik at "forandre" eller "forvandle" er en langt mer vanlig bruk av ordet enn "bytte".²⁸² Licona viser til den nære konteksten, selve setningen, og mener at den tilsier at "forvandle" er den beste oversettelsen. "Forvandle" gjør at setningen flyter godt og gir mening, det samme kan ikke sies om bytte: "Han skal bytte vår

²⁷⁹ Licona, 2010, 422; Rom 6,5; 1 Kor 6,14; 2 Kor 4,14.

²⁸⁰ Carrier & Craig, 2009; Josefus, *Ant.*, 7.257; 8.267.

²⁸¹ Licona, 2010, 421; 423 Det er på denne måten Josefus bruker ordet i *Ant.*, 8.267.

²⁸² Bauer et al., 1979, 4859.

kropp og gjøre den lik [ha samme form]²⁸³ den kroppen han selv har,” lyder lite sammenhengende.²⁸⁴ Wright viser til den videre konteksten, Paulus’ argumentasjon gjennom Filipperbrevet. Som i første korinterbrev er Paulus også i dette brevet opptatt av sammenhengen mellom livet nå og eskatologien.²⁸⁵ Menigheten skal ha Kristus som forbilde (2,5), og Paulus som forbilde (3,17). Mens problemet i 1 Kor var for lite realisert eskatologi, ser problemet i Fil ut til å være for mye realisert eskatologi.²⁸⁶ Paulus’ svar er det samme, en begynnende eskatologi som allerede er her, men enda ikke med full kraft (3,12-16). Denne begynnende eskatologien munner ut i den samme fullendelsen: Kroppen skal bli ny. Siden Paulus’ tankegang i første korinterbrev og Filipperbrevet er så lik, synes det mest naturlig å anta at også konklusjonen er lik: Kroppen skal bli forvandlet, ikke erstattet.

Det finnes altså tre grunner til at *ometaschématizó* bør oversettes til “forvandle” fremfor “bytte”. Forvandle er en vanligere betydning av ordet, det passer best inn i setningen, og det passer best inn i en helhetlig lesning av Filipperbrevet. Ingen av disse tre punktene utelukker Carriers oversettelse, men de gjør at “forvandle” fremstår som den klart mest naturlige lesningen. Wrights lesning må dermed sies å ha bedre sammenknytning enn Carriers lesning, og det viser at Paulus nok en gang holder frem kontinuiteten mellom den jordiske kroppen og oppstandelseskroppen.

4.7 Sammenfatning: Oppstandelse hos Paulus

Carrier hevder at Paulus så for seg en oppstandelse hvor den jordiske kroppen blir erstattet av en åndelig kropp. Videre brukes dette som belegg for at de første kristne mente at Jesu oppstandelse var en åndelig oppstandelse, ikke en oppstandelse av den døde fysiske kroppen. Hva slags syn på oppstandelsen kan vi utlegge fra disse Paulinske tekstene? Paulus mener ikke at oppstandelsen skjer direkte etter døden. Når vi dør forlater vi kroppen, og skal være hos Jesus (2 Kor 5,6; 5,8; Fil 1,23-24).²⁸⁷ Deretter skal det skje en forvandling (1 kor 15,51; Fil 3,21; Rom 8,11) når Gud reiser oss opp fra de døde. Kroppen skal fornyes når den kles i

²⁸³ Strong, 1890, 4832.

²⁸⁴ Licona, 2010, 424.

²⁸⁵ Wright, 2003b, 234-235.

²⁸⁶ Thurston & Ryan, 2005, 138.

²⁸⁷ Paulus spekulerer ikke i hva som konstituerer mennesket, eller menneskets identitet, i en slik tilstand. I den systematiske teologien må en slik lære om mellomtilstanden være konsistent med bevisthetsfilosofi. Både naturalistisk reduksjonisme og thomistisk hylomorfisme synes å være vanskelig å integrere i en slik lære om mellomtilstanden.

det uforgjengelige (2 Kor 5,4; 1 Kor 15,54), den skal ikke byttes i en ny kropp.²⁸⁸ Kontinuiteten mellom livet nå og eskatologien fastholdes både i disse enkelttekstene og som en grunnstruktur i Paulus' argumentasjon: I 1 Kor om hvordan vi skal la livet formes etter eskatologien, i 2 Kor om hvordan eskatologien virker på livet nå, og i Filipperbrevet om hvordan man skal løpe mot eskatologien som et mål. Paulus argumenterer for en begynnende eskatologi, en eskatologi som allerede er her men ennå ikke med full kraft, og i denne modellen er kontinuiteten mellom "allerede" og "ennå ikke" helt grunnleggende. En slik kontinuitet innebærer også kroppens kontinuitet gjennom oppstandelsen.²⁸⁹

Carriers Paulus-tolkning har vist seg å ha dårlig omfang. Det ene forholdet ved denne teorien, at en kropp skal erstattes med en annen, makter ikke å integrere viktige tekstavsnitt i både 1 Kor 15, 2 Kor 5 og Rom 8, og må derfor sies å ha dårlig omfang. Klesmetaforen i 1 Kor 15 kunne synes å åpne for Carriers tolkning, men parallellen i 2 Kor 5 tilsier at Carriers tolkning ikke er mulig, og klesmetaforen presiserer et tidsperspektiv som er inkonsistent med Carriers teori. Avsnittet i Filipperbrevet kan integreres i Carriers teori, men har bedre sammenknytning hos Wright og Licona. Dette forholdet har i tillegg dårlig sammenknytning med den grunnleggende forutsetningen i Paulus' argumentasjon i både 1 Korinterbrev, 2 Korinterbrev, Romerbrevet og Filipperbrevet: Det er en sammenheng, kontinuitet, mellom livet nå og eskatologien. Det andre forholdet ved Carriers teori, at oppstandelsen er åndelig, har dårlig sammenknytning med Paulus bruk av *psychikon* og *pneumatikon* i 1 Kor 15. 2 Kor 4-5 kan til en viss grad integreres i Carriers teori, men Carrier har problemer med å favne om vers 3 og 4, og teksten har bedre sammenknytning hos Licona og Wright.

Wright og Liconas Paulus-tolkning makter å integrere alle tekstavsnittene ovenfor, og fremstår som godt sammenknyttet. Denne Paulus-tolkningen gir et bilde av Paulus som mente at Jesus hadde stått opp i en fysisk kropp, den samme kroppen som han hadde før oppstandelsen. Paulus sitt liv og virke vitner om at dette var noe han var genuint overbevist om: Kristus har stått opp som førstegrøden. En slik teori om Paulus' oppfatning av

²⁸⁸ Er det i det hele tatt mulig at den eskatologiske oppstandelsen, hvor kroppene har blitt til jord, kan foregå på samme måte som Jesu oppstandelse? Her kunne mye vært sagt om hvordan en kropp kan beholde identitet gjennom tid og forandring, sett i sammenheng med at vår kropp konstant bytter ut cellene sine. Se Lowe, 2002, kap. 2 Dette spørsmålet ble også tatt opp i oldkirken. Athenagoras sier at Gud er allmektig og kan finne igjen kroppens bestanddeler, selv om kroppen har råtnet eller har blitt utsatt for kannibalisme. Athenagoras, *On the Resurrection of the Dead*, kap. 2;4-5. Selv tror jeg vi må tenke i teleologiske termer i spørsmålet om identitet gjennom forandring (Se eksempelvis Feser, 2008, 203-208). Hvis vi gjør det vil spørsmål om hvordan Gud kan samle alle våre atomer for å gjenbygge den en gang forrånede kroppen være irrelevant. Gud kan da gjenoppbygge den samme kroppen uten å gjøre bruk av kroppens gamle atomer.

²⁸⁹ Wright, 2003b, kap. 5.4; 6.2-3.

oppstandelsen er konsistent, tar hensyn til omfanget av bibeltekster og har god sammenknytning med en mer helhetlig paulinsk teologi, hva gjelder menneskesyn, soteriologi og eskatologi. I tillegg passer det godt sammen med hans jødiske virkelighetsoppfatning og bakgrunn som fariseer.

4.8 Hva mente Origenes?

Carrier mener å finne støtte for sin Paulus-tolkning hos en av kirkehistoriens største teologer. Origenes trodde også på en åndelig oppstandelse, hevder han, og tolket Paulus i den samme platonske retningen. Origenes forstår oppstandelseskroppen som en himmelsk kropp, og denne himmelske kroppen er både en annen kropp enn den jordiske og av en annen art enn den jordiske, hevder Carrier. En slik støtte fra Origenes bidrar til å styrke plausibiliteten til Carriers teori, og er et viktig ledd i Carrier sin argumentasjon som han gjentar både i bøker og debatter.²⁹⁰ Jeg velger å gjøre en grundig drøfting på dette punktet, nettopp fordi Carrier stadig bruker Origenes som støtte, samtidig som ingen – etter hva jeg kan se – har utfordret denne påstanden.

4.8.1 Carrier: Ikke identisk, to forskjellige kropper

For det første, skriver Carrier, mente Origenes at oppstandelseskroppen ikke er identisk med den døde kroppen. Origenes presiserer at vi ikke skal stå opp i den samme kroppen som vi har nå, det er tydelig i *Contra Celsus* 5,18. Videre, i 5,19 og 5,23, kan man lese hvordan Origenes maler ut kontrastene mellom oppstandelseskroppen og vår nåværende kropp. Den største kontrasten er skillet mellom det forgjengelige og det uforgjengelige. Det forgjengelige, kjøtt og blod, kan ikke arve Guds rike. Dette må bety at oppstandelseskroppen er en annen kropp. For det andre: Oppstandelseskroppen er en numerisk distinkt²⁹¹ kropp. Origenes skriver at menneskets sjel alltid er den samme, men denne sjelen kan ikke seg forskjellige kropper. En type kropp er egnet for livet på jorden, en annen er egnet for livet i himmelen. Carrier viser til *Contra Celsus* 7,32:

²⁹⁰ Carrier, 2005e, 143-145, 2009, 144n115; Carrier & Craig, 2009; Carrier & Licona, 2004.

²⁹¹ I filosofien brukes "numerisk" som kontrast til kategori. To like salmebøker er av samme kategori, men er to numerisk distinkte bøker. Carriers poeng er at de to nevnte kroppene ikke bare er av forskjellig type, men også er numerisk distinkte.

“[W]e know that when the soul, which in its own nature is incorporeal and invisible, is in any material place, it requires a body suited to the nature of that environment. In the first place, it bears this body after it has put off the former body which was necessary at first but which is now superfluous²⁹² in its second state. [...] because it needs a better garment for the purer, ethereal, and heavenly regions.”

Dette sitatet hjelper Carrier til å forstå hvordan Origenes, i tillegg til Paulus, bruker kornmetaforen.²⁹³ Enhver bonde, også i antikken, vet at frøet som plantes i jorden beskyttes av et skall. Frøet som sås er et bilde på menneskets sjel, og skallet rundt frøet på menneskets kropp. Når planten springer ut har det lagt fra seg dette skallet, og fått et nytt utsende. På samme måte har menneskesjelen fått en kropp som egner seg til livet på jorden, og ut fra dette skallet skal menneskets sjel springe ut i en ny kropp.

Ifølge Carrier mener Origenes at oppstandelseskroppen skal forstås som en åndelig erstatning av den jordiske kroppen. Origenes skriver at menneskene trenger en bestemt type kropp for livet på jorden, akkurat som fiskene trenger en bestemt type kropp for livet i havet. I himmelen vil vi trenge nye himmelske kropper, slike kropper som englene har. Derfor må menneskets sjel, som vi leste i sitatet ovenfor, kle av seg den jordiske kroppen og kle på seg en himmelsk oppstandelseskropp. Oppstandelseskroppen forstås dermed både som en annerledes kropp, og med en annerledes natur, enn den jordiske kroppen. Carrier mener å finne støtte for dette både hos middelalder-historikeren Caroline Bynum og i Origenes' kommentar til Salmene.²⁹⁴

Et aspekt Carrier ikke tar med, men som synes nærliggende, er sammenhengen mellom Origenes' syn på oppstandelseslegemet og hans frelseslære. I eskatologien skal Gud bli alt i alle, skriver Origenes. Ifølge Joh 17,21 skal vi bli ett med Faderen og med Jesus. Det er umulig at vi, men vår jordiske kropp, kan bli ett med Gud. Det kan bare skje med en himmelsk kropp. Origenes viser et svært høyverdig syn på denne nye kroppen, det nye huset som ikke er laget av menneskehender (1 Kor 5,1). Origenes' syn på oppstandelseskroppens enhet med Gud, samt oppstandelseskroppens veldig høye kvalitet, burde dermed tilsi at oppstandelseskroppen er en helt ny kropp. Carriers Origenes-tolkning ser altså ut til å ha god sammenknytning med Origenes' frelseslære.²⁹⁵

²⁹² Carrier oversetter her ”which is no longer adequate”.

²⁹³ Carrier, 2005e, 144; Origenes, *Contra Celsus*, 5,19; 5,23.

²⁹⁴ Carrier, 2005e, 214n199; Bynum, 1995, 63-71.

²⁹⁵ Origenes, *De Principiis*, 3.6.1. og 3.6.4. Alle utdrag fra *De Principiis* er hentet fra Origenes, 1973. Det høye synet på den himmelske kroppen kommer frem i hans Matteus-kommentar, hvor han foreslår at himmellegemet

4.8.2 Kontinuitet ved forvandling

Dette bringer oss videre til en nærmere drøftelse av Origenes sitt syn på oppstandelseskroppens natur. Mot Carrier vil jeg hevde at Origenes ikke mente oppstandelseskroppen var av en åndelig art, verken eterisk eller immateriell. Det blir tydelig hvis man undersøker Origenes' syn på Jesu oppstandelseskropp i møte med Celsus' kritikk av den. Celsus mener at Jesu oppstandelseskropp ikke er av guddommelig karakter. Han viser til Lukas 24,22, hvor Jesus spiser fisk etter at han har stått opp fra de døde. Dette er, ifølge Celsus, ikke hvordan en gud tar til seg næring. Origenes svarer: "[A]ccording to our view, He assumed a (true) body, as one born of a woman."²⁹⁶ Videre argumenterer Origenes for at Celsus har en feilaktig oppfatning av hva en oppstandelseskropp er. Origenes vil altså holde sammen at Jesu oppstandelseskropp var guddommelig, og at kroppen virkelig var en fysisk kropp. At oppstandelseskroppen virkelig er en fysisk kropp blir også tydelig når Origenes tematiserer den fremtidige oppstandelsen. Origenes påpeker at det som dør og det som står opp er av samme kategori. Det er en kropp som dør, og det er en kropp som vil stå opp. Origenes viser til Paulus sin kornmetafor, og er klar på at Paulus mener det er en kropp som skal stå opp, og at vi skal gjøre bruk av kropper i oppstandelsen.²⁹⁷

Hvordan så Origenes på forholdet mellom oppstandelseskroppen og den jordiske kroppen? Carrier har rett når han hevder at Origenes mente oppstandelseskroppen og den nåværende kroppen ikke er identiske. En slik identitetsforståelse var det tradisjonelle fariseiske synet, og vi har sett at også Paulus skilte seg fra det (kap. 4.2) . Caroline Bynum viser til Origenes sitt syn på kropp og sjel. Sjelen er alltid den samme, og er den som garanterer personlig identitet over tid. Kroppen derimot, den er i konstant forandring. Den er som en rennende elv, hvor materien byttes ut fra den ene dagen til den neste.²⁹⁸ Dermed blir det forståelig hvorfor Origenes ikke kan påstå at den nåværende kroppen er den samme som oppstandelseskroppen. Kroppen er jo ikke en gang den samme fra dag til dag. En streng identitet mellom den jordiske og den himmelske kroppen er altså utelukket. Spørsmålet er

vil være "like the bodies of angels, ethereal and of shining light", uten kjønn og uten alder. Dette førte til fordømmelse fra andre kirkekonsil i Konstantinopel. Bynum, 1995, 67.

²⁹⁶ Origenes, *Contra Celsus*, 1.70.

²⁹⁷ Origenes, *De Principiis*, 2.10.1; Wright, 2003b, 520.

²⁹⁸ Bynum, 1995, 64.

hvorvidt Origenes opererer med *kontinuitet* mellom den jordiske og den himmelske kroppen. I en omtale av oppstandelseslegemet i 1 Kor 15 skriver Origenes:

“But we must not doubt that the nature of the present body of ours may, through the will of God who made it what it is, be developed by its Creator into the quality of that exceedingly refined and pure and splendid body”²⁹⁹

Forvandling er nøkkelen til Origenes forståelse av oppstandelseslegemet.³⁰⁰ Den himmelske kroppen står i en tydelig kontinuitet til den jordiske kroppen. Den er ikke den samme kroppen, den har nemlig blitt forvandlet. Kjøtt og blod skal ikke arve Guds rike, men vi skal bli forvandlet. Ved nåden skal det svake, skambelagte og forgjengelige gjøre sterkt, ærefullt og uforgjengelig.³⁰¹ Det er på denne måten Origenes forstår Paulus’ kornmetafor. Metaforen forteller oss at det som sås gjennomgår en forandring. På samme måten skal kroppen vår forvandles, ikke ødelegges.³⁰²

I denne sammenheng må det påpekes at Carrier virker selektiv når han siterer kilder. Carrier siterer *Contra Celsus* 7,32: ”Accordingly, it [the soul] at one time puts off one body which was necessary before, but which is no longer adequate in its changed state, and it exchanges it for a second.” Dette sitatet bruker Carrier som belegg for at mennesket må kaste fra seg den jordiske kroppen for å kunne kle seg i en himmelsk kropp. Den jordiske kroppen skal erstattes av en ny himmelsk kropp. En slik lesning finnes det imidlertid ikke dekning for. Origenes forklarer nemlig hva han mener med at mennesket kaster fra seg en kropp. Dette skjer når mennesket blir født. Den ene kroppen er egnet til å være i livmoren, den andre kroppen er egnet til å være i verden. Den ene kroppen tar man av seg, den andre tar man på seg. Sitatet Carrier støtter seg til handler altså ikke om oppstandelseskroppen, men om den flyktige menneskekroppen. Videre viser det seg at *Contra Celsus* 7,32 ikke støtter Carriers syn, men tvert imot avviser det. Etter å ha omtalt kroppene som byttes ut, skriver Origenes: “In the second place, it [the soul] puts a body on top of that which it possessed formerly, because it needs a better garment for the purer, ethereal, and heavenly regions.”³⁰³ Dette, forklarer Origenes, handler om oppstandelsen. Tabernakelet, vår nåværende kropp, skal bli

²⁹⁹ Origenes, *De Principiis*, 3.6.4.

³⁰⁰ Wright, 2003b, 520.

³⁰¹ Origenes, *De Principiis*, 2.10.3.

³⁰² Origenes, *Contra Celsus*, 5,23.

³⁰³ Origenes, *Contra Celsus*, 7,32.

kledd med en hus ikke laget av menneskehender. Vi skal ikke ta av oss vår forgjengelige kropp, men vi skal kle den i uforgjengelighet. Kroppen skal altså ta på seg et nytt plagg, slik vi så i 2 Kor 5,4.

Carrier mener også å finne støtte hos Bynum når han hevder at oppstandelseskroppen må være av en ny og åndelig kropp. Origenes mente, ifølge Carrier, at man trengte menneskekropper for å leve på jorden, fiskekropper for å leve i havet, og eteriske³⁰⁴ englekropper for å leve i himmelen. Oppstandelsen må derfor forstås som et bytte mellom to forskjellige kropper, skriver Carrier.³⁰⁵ En slik oppfatning finnes det ikke støtte for, verken hos Origenes eller hos Bynum.³⁰⁶ Hvis vi tar med hele Origenes-sitatet som Carrier refererer til, og ikke bare deler av det, ser vi at Origenes fastholder kontinuitet gjennom forandring:

“[T]hose who are going to inherit [the] kingdom of heaven and be in superior places must have spiritual bodies. *The previous form does not disappear, even if its transition to the more glorious [state] occurs, just as the form of Jesus, Moses and Elijah in the Transfiguration was not [a] different [one] than what had been.*³⁰⁷

4.8.3 Tekstkritikk

Carrier kritiserer Wright for at han gjør bruk av *De Principiis* som kilde til Origenes' teologi, hvilket jeg også har gjort ovenfor. Rufinus, mannen som oversatte Origenes til latin, gjør stadige omskrivninger av *De Principiis* for å få teksten til å harmonere med Rufinus' egen teologi, skriver Carrier. Av den grunn kan vi ikke stole på noen av Rufinus sine oversettelser.³⁰⁸

Ronnie Rombs, teolog ved universitetet i Dallas, mener at en så sterk skepsis mot Rufinus oversettelser er ubegrunnet. Det er riktig at Rufinus gjorde endringer i teksten, hvilket han selv er helt åpen om,³⁰⁹ men graden av disse endringene må ikke overdrives. Rombs viser til *De Principiis* bok 2 kapittel 9, hvor Justinian har anklaget Origenes for å ha

³⁰⁴ N.T Wright argumenterer for at Origenes' forståelse av eter ikke er sammenfallende med Filons. Wright, 2003b, 520n186.

³⁰⁵ Carrier, 2005e, 144.

³⁰⁶ Bynum, 1995, 64.

³⁰⁷ Origenes, *Fragment on Psalm, I.5* i Bynum, 1995, 65. Min kursivering.

³⁰⁸ Carrier, 2005e, 214n196.

³⁰⁹ "His example, therefore, I am following of the best of my ability ... taking care not to reproduce such passages from the books of Origen as are found to be inconsistent with and contrary to his true teaching." Rufinus, Pref., 2 i Rombs, 2007.

hevdet at Guds kraft er endelig, ikke uendelig. Rufinus endrer ikke Origenes' lære, men unngår å direkte skrive at Guds kraft er endelig, og legger heller vekten på at skaperverket er endelig. Origenes' lære gjøres mer spiselige for det latinske publikum, men den endres ikke.³¹⁰

Det må også påpekes at Rufinus ikke jevnet ut alle fremmedelementer hos Origenes. Dogmene som Origenes ble hardest kritisert for, nemlig læren om apokatastasis og sjelens preeksistens, ble ikke fjernet.³¹¹ Hvis Rufinus sin oppgave var å gjøre Origenes lære fri for kontroverser, har han gjort en dårlig jobb. Jeg vil derfor, med Rombs og mot Carrier, konkludere med at

“[T]he complete distrust of Rufinus's text to be excessive. Henri Crouzel and John Rist have each shown through extensive comparison of Rufinus's text and their Greek corollaries that survive in the Philocalia that, although Rufinus at times paraphrases, condenses, and elaborates, he never deliberately does violence to Origen's meaning.”³¹²

4.8.4 Sammenfatning: En ortodoks kirkefader

Origenes forståelse av oppstandelsen ser ut til å ha vært svært ortodoks.³¹³ Han legger stor vekt på at kroppen skal forvandles. I så måte presenterer han et utfyllende bidrag til Clement, Ignatius, Justin og Tertullian, som alle er så opptatt av kontinuitet at de ikke nevner diskontinuitet.³¹⁴ Origenes er kjent som en platonist og en allegorist som er mer opptatt av den åndelige meningen enn den jordiske hendelsen. Likevel holder han fast på at oppstandelseskroppen virkelig er en kropp, ikke et åndelig vesen. Den platonske dualismen hindrer ham ikke fra å hevde at det er den samme kroppen som skal oppstå og forvandles. Origenes kan ikke sies å støtte Carriers oppfatning om oppstandelsen som en åndelig erstatning av den jordiske kroppen. Carriers tolkning baserer seg på et for selektivt utvalg av Origenes' skrifter, og den baserer seg på tekster tatt ut av sin sammenheng. Det kan selvsagt settes spørsmålstegn ved følgefórhóldet i Carriers argument, altså hvorvidt Origenes' tolkning av Paulus skal styre vår Paulus-tolkning. Men her viser det seg altså at Carriers premiss ikke

³¹⁰ Rombs, 2007, 26.

³¹¹ Rombs, 2007, 23; 28.

³¹² Rombs, 2007, 23.

³¹³ Dette skriver jeg, vel vitende om at Origenes ble fordómt av det andre vatikankonsil. Det bør påpekes at Carrier overdriver både følgene og omfanget av denne fordómmelsen. Bynum, 1995, 67-71; Carrier, 2005e, 143-144.

³¹⁴ Wright, 2003b, 527.

er holdbart: Origenes støtter ikke Carriers Paulus-tolkning, men bekrefter det fysiske og kontinuerlige ved oppstandelsen.

5 - Oppstandelsestro i evangeliene

Sammendrag

Hva kan man si om oppstandelsestroen i evangeliene? Carrier benekter ikke at den er uttrykt i evangeliene, men mener at troen på en kroppslig oppstandelse har utviklet seg fra Paulus' åndelige oppstandelsestro til evangelistenes polemiske vektlegging av det fysiske. Først 50 år etter at oppstandelsen fant sted, på den tiden evangeliene ble nedtegnet, mener Carrier at de kristne begynte å tro på en kroppslig oppstandelse. Først vil jeg argumentere mot det syn at evangeliene reflekterer oppfatningene til de senere menighetene fremfor oppfatningen til vitnene rundt år 30 e.Kr. Dette er et stort spørsmål som trenger en grundig drøfting. Sammen med Bailey og Bauckham vil jeg argumentere for øyevitners sentrale rolle i overlevering og nedtegning av muntlig tradisjon, og sammen med Dunn vil jeg vise hvordan mangfoldet i oppstandelsesmøte-tradisjonen tilsier at det her er snakk om nedtegnelse av vitnesbyrd. Deretter vil jeg ta for meg Carriers påstand om at evangeliene har sitt utgangspunkt i Paulus. Med Wright og Hurtado vil jeg argumentere for at evangelistene ikke presenterer polemikk, men et spenningsfylt bilde av en gjenkjennelig og ugjenkjennelig Jesus. I tillegg viser Wright at refleksjonsnivået hos Paulus versus evangelistene tilsier at de aktuelle evangelietekstene må ha et opphav som er logisk og kronologisk forut for Paulus. Dette betyr at fortellingene om møtene med den oppstandne Jesus ikke reflekterer oppstandelsestroen 50 år etter Jesu død, men oppstandelsestroen allerede på "den første dagen i uken".

5.1 Carrier: Mytisk utvikling, sarcisistisk polemikk

I kapittelet om den tomme grav kom det frem at Carrier mener å se en gradvis mytisk utvikling i de kanoniske evangeliene, spesielt innenfor oppstandelsesmøte-tradisjonen. I Markus sin originale slutt finner vi ingen møter med den oppstandne Jesus, men de andre evangeliene går lenger og lenger i å portrettere en kroppslig oppstandelse. Matteus beskriver møter med Jesus og muligheter til å berøre ham. Lukas forteller også om møter med Jesus, forklarer at disiplene ser Jesus spise, og at Jesus proklamerer sin fysiske oppstandelse. Johannes tar dette fysiske elementet enda lenger: Thomas får kontrollere Jesu fysiske sår. Dette er helt klart et tilfelle av mytisk utvikling, mener Carrier.³¹⁵ Carrier forstår denne økende proklameringen av en fysisk oppstandelse som sarcisistisk polemikk.³¹⁶ Han ser det som sannsynlig at det vokste frem to sekter med to ytterliggående tolkninger av Paulus' lære om oppstandelsen: Gnostisisme og sarcisisme. Gnostisistene trodde på en orfisme-inspirert sjelelig oppstandelse, mens sarcisistene trodde på en fysisk kroppslig oppstandelse. Ingen av disse synene samstemmer med Paulus' forståelse av oppstandelsen, skriver Carrier, og i evangeliene ser vi en tydelig sarcisistisk polemikk.³¹⁷ Det bør her nevnes at Carrier ikke har noen kilder å vise til når han omtaler en sarcisistisk utvikling eller sarcisistiske oppfatninger. Dette ser ut til å være en teori som Carrier lanserer for å forklare det han mener er evangeliens økende vektlegging av oppstandelsens fysiske aspekt.³¹⁸

Ut fra dette argumenterer Carrier for at evangeliene, som i sitt innhold bekrefter Jesu legemlige oppstandelse, ikke kan brukes til å bekrefte noen kroppslig oppstandelse hos de første kristne. For det første mener han at evangeliens tale om den oppstandne har utviklet seg fra Paulus, og beveget seg i en polemisk retning. Tanken om en åndelig oppstandelse var nemlig vanskelig å gripe for den ikke-utdannede massen, og det utviklet seg en polemikk som vektla det fysiske.³¹⁹ Denne påstanden vil bli undersøkt lenger nede. For det andre mener han at evangeliene ikke reflekterer de oppfatningene som fantes de nærmeste dagene, ukene og

³¹⁵ Carrier, 2005e, 165.

³¹⁶ Carrier er usikker på hvorvidt Matteus, eller Matteus' kilde, var en sarcisist. Carrier, 2005e, 190.

³¹⁷ Carrier, 2005e, 166.

³¹⁸ Carriers teori har imidlertid flere likheter med Dag Øystein Ensjøs teori, både hva gjelder Paulus-tolkning og hva gjelder forståelsen av at evangeliene reflekterer et miljø som i økende grad proklamerer at Jesu oppstandelseskropp var en fysisk kropp (Endsjø, 2009, kap. 6-7). Også Collins opererer med at det på Markus' tid fantes to oppfatninger av oppstandelsen, en åndelig og en fysisk (A. Y. Collins, 1992, 143-144). Carriers forståelse av Paulus sammenfaller med Martins forståelse i Martin, 1995, 123-129, men i motsetning til Carrier mener Martin at den jordiske kroppen forvandles til en åndelig kropp, ikke at den erstattes av en åndelig kropp (Martin & Licona, 2012).

³¹⁹ Carrier, 2009, 111-113; Carrier, 2005f, 27.

månedene etter Jesu død. De gir derimot uttrykk for de oppfatninger som fantes i den kristne menigheten på det tidspunkt evangeliene ble nedtegnet, altså om lag 50 år etter den historiske hendelsen.³²⁰ Carrier mener altså at det er et stort gap mellom den historiske hendelsen og fortellingene i evangeliene. Dette spørsmålet, om overgangen fra historie til fortelling, er et stort spørsmål og krever en grundig gjennomgang.

5.2 Historie som fortelling: Muntlig overlevering

I kapittelet om den tomme grav kom det frem at Dunn mener Jesustradisjonen ble formet gjennom fortellinger og gjenfortellinger i menighetene. Dette fører oss til den delen av NT-forskningen som kalles formkritikk (*formgeschichte*). Formkritikkens fedre, Karl Ludwig Schmidt og Rudolf Bultmann,³²¹ mente Jesustradisjonen ble formet gjennom en lang muntlig prosess, gjennom en rekke anonyme ledd som forteller og gjenforteller Jesustradisjonen. Denne lange anonyme rekken gjorde at evangeliene ble kategorisert som folkelitteratur. Folkelitteratur er fortellinger som blir fortalt og gjenfortalt i et fellesskap, har et anonymt opphav, og tilhørte fellesskapet mer enn individet. Ved å plassere evangelietekstene i en slik ramme kunne Schmidt og Bultmann hevde at evangelietekstene fikk sin form, samt plassering og organisering, etter hvilken funksjon de hadde i kirken, det være seg tilbedelse, undervisning eller apologetikk.³²² Ifølge formkritikken er det altså menigheten mer enn de historiske fakta som har formet fortellertradisjonen om Jesus. Evangelietradisjonen er i så måte primært et uttrykk for livet i den tidlige kirken, mente Bultmann, ikke for den historiske Jesus.³²³ Carriers sarcisistisme-teori må plasseres innenfor denne tradisjonen. Også han mener at evangeliene reflekterer livet i de kristne fellesskapene mer enn den historiske basisen.

Er dette en god forståelse av forholdet mellom historien og fortellingene? Både Dunn og Wright argumenterer mot at evangelietradisjonen speiler menigheten i større grad enn den historiske Jesus.³²⁴ De støtter seg til Kenneth Bailey, tidligere professor i nytestamentlige

³²⁰ Carrier, 2005e, 166;194, 2009, 111-113.

³²¹ Se Bultmann, 1963; Schmidt, 1969.

³²² Det finnes dem som har adoptert tysk formkritikk uten å ta de same radikale slutningene. Bauckham nevner blant annet Taylor, 1935 og Lightfoot, 1950.

³²³ Bauckham, 2006, 240-249; Bultmann, 1963, 8: "I do indeed think that we can now know almost nothing concerning the life and personality of Jesus, since the early Christian sources show no interest in either." Religionsprofessor Stanley Stowers kritiserer formkritikken for å forutsette homogene avgrensede fellesskap. Stowers, 2011.

³²⁴ Dunn, 2003, 209; Wright, 2003b, 598.

Midtøsten-studier i Jerusalem.³²⁵ Bailey skiller mellom tre forskjellige videreføring av muntlig tradisjon.³²⁶ For det første kan tradisjon videreføres *uformelt og ukontrollert*. En videreføring er uformell når den ikke har en identifisert lærer eller autoritet, og den er ukontrollert når den kan utvikle seg fritt, uten nødvendige bånd til hendelsen den har sitt opphav i. Det er slik Bultmann mener den muntlige tradisjonen ble videreført. For det andre kan tradisjonen videreføres *formelt og kontrollert*. Her er det en tydelig lærer og tydelige rammer for tradisjonen. Bailey mener at Birger Gerhardsson, tidligere professor i nytestamentlig eksegetikk ved Uppsala, tilhører denne kategorien. Gerhardsson mener at Jesus lærte disiplene sine på samme måte som en rabbiner ville gjort, og at disiplene videreførte læren som rabbinerstudenter, altså ved å memorere Jesu lære ord for ord. Tradisjonen er kontrollert ved at den er memorert, og den er formell ved at det er et definert forhold mellom lærer og student.³²⁷ Begge disse formene for videreføring av tradisjon finnes i Midtøsten, både nå og da, men Bailey skriver at det også finnes en tredje vei som kan karakteriseres som *uformell og kontrollert*. Denne måten å videreføre tradisjon på viser seg i Midtøstens landsbyliv. Her samles innbyggerne for å gjenfortelle historier og poesi, og slik tar de vare på landsbyens tradisjon. Ved slike samlinger er det ingen fast lærer. Hvem som forteller er avhengig av hvem som er til stede, og det er gjerne flere personer som er involvert i å fortelle samme historie. Siden det ikke er noe definert forhold mellom lærer og elev kan samlingen defineres som uformell. Det er ingen fast lærer, men det finnes likevel kriterier som gjør at ikke alle kan ta på seg fortellerrollen ved slike samlinger. Bare de som er på innsiden av fellesskapet får ta ordet, de som har vokst opp i landsbyen og hørt fortellingene siden de var små. Landsbyens eldste har en sosial eller intellektuell autoritet, de har vokst opp med historiene og kjenner dem svært godt, og derfor er det som oftest en av de eldste som forteller, eller som blir tildelt ordet ved spørsmål eller utdypelser.³²⁸ Som et eksempel på kravene til denne fortellerrollen skriver Bailey om en hendelse hvor en seksti år gammel

³²⁵ Dunn, 2003, 205-210; Wright, 2003b, 612n662.

³²⁶ Bailey, 1995.

³²⁷ Se Gerhardsson, 1961. For en oversikt over utviklingen i synet på muntlig overlevering, samt debatten omkring Gerhardssons- og Baileys modell, se Mournet, 2009. Mournet støtter Baileys modell.

³²⁸ Denne måten å forholde seg til en fortelling og fortellerautoritet finnes også her i det moderne vesten. På Kirkemøtet i Tunsberg 2012 var jeg vitne til at en person gikk opp på talerstolen og stilte et spørsmål vedrørende CAs avvisning av gjendøperne. I denne forsamlingen satt mellom ti og tjue teologer, tre dekaner, tolv prester og tretten biskoper, som alle burde kunne svart på spørsmålet. Ingen av dem tok ordet. Alle ventet på at Harald Hegstad, professor i dogmatikk, skulle svare.

mann ikke ble sett på som skikket til å gjenfortelle landsbyens historie fordi han bare hadde bodd der i trettiseks år.³²⁹

Denne tredje modellen, uformell og kontrollert, gir både fasthet og fleksibilitet til fortellertradisjonen. Enkelte momenter i en fortelling krever en eksakt struktur og eksakt gjengivelse, slikt som plottet, nøkkelfraser, fortellingens karakterer og hendelser.³³⁰ Det betyr at hver gjenfortelling er en gjengivelse av selve tradisjonen, ikke en gjengivelse av tradisjonens første, tredje eller femtiredje revidering av tradisjonen.³³¹ Presis muntlig overlevering sto sterkt både i den jødiske kulturen og i det greske samfunnet,³³² og en presis gjengivelse av fortellingens hovedelementer var viktig. Men innenfor denne faste rammen er det åpning for en viss fleksibilitet. Ulike fortellere kan eksempelvis se historien ut fra forskjellige karakterers synsvinkel, eller fremheve forskjellige emosjonelle reaksjoner i fortellingen.³³³ Det er nettopp denne spenningen, spenningen mellom fasthet og fleksibilitet, som gjør at Dunn mener dette er den beste modellen for å forstå den muntlige tradisjonen frem til nedskrivningen av evangeliene. Som vi har sett kaller Dunn dette for en spenning mellom kjerne og variasjoner. Bultmanns modell kan ikke gjøre rede for fortellingenes kjerne, og Gerhardssons modell gjør ikke godt nok rede for fortellingenes variasjoner.³³⁴ Baileys tredje vei er den modellen som stemmer best overens med tekstene i evangeliene.³³⁵

Hvem er det som utøver kontroll i et slikt fellesskap, som sørger for at fortellingens kjerne i Jesustradisjonen blir bevart? Her gir Dunn og Bauckham ulike svar. Dunn legger vekt fellesskapets kollektive hukommelse. Fellesskapet hører historien igjen og igjen, og har en felles hukommelse som gjør at historien formidles kontrollert.³³⁶ Bauckham påpeker at en slik vektlegging av det kollektive fører til en underkommunisering av den sentrale rollen som øyevitnene må ha hatt.³³⁷ Hos Bailey så vi nemlig hvordan de personene som hadde ekstra god kjennskap til en fortelling ble gitt en særegen autoritet, en autoritet som overgikk

³²⁹ Bailey, 1995, 6. Bailey henter mange eksempler fra moderne tid. Kan han dermed anklages for anakronisme? Mournet mener at en slik kritikk ikke er berettiget. Mournet, 2009, 54-55.

³³⁰ Bailey, 1995, 7 Gerhardssons oppfatning av en memorert overlevering kan dermed være riktig for enkelte deler av evangeliene fortelling, men fungerer ikke som et generelt bilde.

³³¹ Dunn, 2003, 209.

³³² Bauckham, 2006, 280-287; Byrskog, 2000, 160-165.

³³³ Bailey, 1995, 7.

³³⁴ For et overblikk over Gerhardssons respons på denne kritikken, se Mournet, 2009, 53; 222n261.

³³⁵ For en utfyllende liste med eksempler, se Dunn, 2003, 209-249. For en kritikk av Bailey, se Weeden, 2009. Dunn svarer denne kritikken i Dunn, 2013, kap. 11.

³³⁶ Dunn, 2003, 240-243 I en debatt med Byrskog presiserer Dunn at han ikke utelukker øyevitners rolle i kontrollen av tradisjonens utvikling, men primært er det fellesskapet som konserverer tradisjonen. Dunn, 2004, 484.

³³⁷ Bauckham, 2006, 260.

felleskapets kollektive hukommelse, når det gjelder å formidle fortellingen og passe på at fortellingen blir bevart. I den tidlige kirke er det svært plausibelt at øyevitner hadde en slik autoritet,³³⁸ og at de øyevitnene som var involvert i den aktuelle hendelsen, ble sett på som de beste vitnene.³³⁹ Lukas forteller nemlig at historiene om Jesus har blitt “overlevert av dem som helt fra først av var øyevitner og Ordets tjenere” (Luk 1,2). Både Dunn, Bauckham og Bailey er enig i at jesustradisjonen har sitt opphav hos øyevitner, men Bauckham og Bailey går lenger i å vektlegge øyevitners rolle i bevaring og videreføring av tradisjonen.³⁴⁰

Mens Dunns tolkning av Bailey heller mot en vekt på fellesskapets kollektive hukommelse, heller Bauckham mot en mer formell overlevering, en hvor øyevitnene har en særskilt rolle.³⁴¹ Bauckham viser til Papias, født en gang på 50- eller 60-tallet e.Kr.³⁴² I prologen til Papias-fragmentene, en prolog som både i tid og form ligger nært opp til Luk 1,1-4, gjør Papias rede for sine kilder til sin fortelling om Jesus.³⁴³ Han ønsker å vite hva disiplene sier om Jesus, men møtte trolig ikke noen av disiplene, selv om noen av dem enda var i live (Papias nevner Ariston og den eldre Johannes, han sikter altså til en videre gruppe enn de tolv). Disiplenes budskap ble videreformidlet av “de eldste”, kristne lærere som hadde blitt lært opp av apostlene.³⁴⁴ De eldste hadde også disipler, og det var sannsynligvis disse som Papias var i kontakt med. Denne prologen, skriver Bauckham, viser hvordan Papias var interessert i vitnesbyrde til de som kjente Jesus, øyevitnene, og hvordan formidlingen av disse vitnesbyrdene skjer gjennom de eldste og deres disipler, altså gjennom personer som kjenner historien svært godt og av den grunn har fått en spesiell læreautoritet.³⁴⁵ Papias ser ikke ut til å være interessert i anonyme fellesskapstradisjoner, men en tradisjon som kan spores tilbake til øyevitnene gjennom kjente læreautoriteter.³⁴⁶ Prologen til Papias-fragmentene ser altså ut til å bekrefte Baileys teori om øyevitners spesielle autoritet, og hvordan tradisjon primært blir formidlet av dem som sto historien spesielt nært.

³³⁸ Bailey, 1995, 10. Dette, skriver Bailey, kan forklare hvorfor Paulus ikke formidler jesustradisjonen. Han var nemlig ikke øyevitne til de hendelsene.

³³⁹ Byrskog gjør her et skille mellom øyevitne og informant. Bare de mest involverte øyevitnene fikk rollen som informanter. Byrskog, 2000, 66; 167.

³⁴⁰ Dunn svarer med at det trolig ikke var praktisk mulig at øyevitner skulle ha en kontrollerende funksjon. Dunn, 2013, 224; 228-229.

³⁴¹ Bauckham har også en kritisk bemerkning til Baileys metode: Ved en ensidig fokusering på landsbylivet overser Bailey den viktige rollen kirken i Jerusalem spilte på den tiden. Bauckham, 2006, 298.

³⁴² Bauckham, 2006, 18n29.

³⁴³ Papias-fragmentene er tilgjengelig på norsk i Baasland & Hvalvik, 1984.

³⁴⁴ Bauckham, 2006, 17.

³⁴⁵ Bauckham, 2006, 15-21; 27.

³⁴⁶ Bauckham, 2006, 294. Dette taler mot Dunns påstand om at en evangelieforfatter heller ville brukt en menighet som kilde til jesustradisjonen enn “the failing memory of an old apostle”. Dunn, 2003, 250.

5.2.1 Øyevitner som kilde til historie

Øyevitner synes å ha hatt en sentral rolle i å bevare fortellingene om Jesus. Det generelle bildet ser ut til å være følgende: Formidlingen av jesustradisjonen har foregått uformelt og kontrollert, men ikke fullstendig uformelt ettersom øyevitner har hatt en sentral rolle i bevaringen av fortellingen. Herfra blir spørsmålet mer spesifikt: Hvordan har evangelistene forholdt seg til jesustradisjonens muntlige kilder? Her skal jeg argumentere for at man på forhånd bør anta at evangelistene var spesielt interessert i å bruke øyevitner som kilde.

Theologiprofessor Samuel Byrskog har forsket på evangelietradisjonen i lys av antikk muntlig historie. Han mener det var forventet av antikke historieskrivere at de brukte øyevitner som kilder, og det svekket deres troverdighet hvis de ikke gjorde det. Herodot (ca. 484 f.Kr.) er regnet for å være historikernes far. Han er først ute med å gi øyevitner en dominerende rolle i historieskriving, enten ved at historikeren selv er øyevitne, eller ved at man stoler på andre øyevitner.³⁴⁷ Deretter kommer historikeren Thukydid (ca. 460 e.Kr.), som selv var øyevitne til sin “historien om den Pelopponesiske krig”. Thukydid poengterer at hendelser i den fjerne fortid er vanskelig å verifisere, fordi de ikke lenger kan høres eller observeres direkte. Han legger derfor vekt på å undersøke den nære historien, den som kan bevitnes.³⁴⁸ Denne koblingen mellom historisk sikkerhet og øyevitner blir viktig for flere antikke historikere. Polybios (ca. 200 f.Kr.) er svært bevisst sin historiske metode. Øyevitner er vesentlige, og han kritiserer historikeren Timaeus (ca. 350 f.Kr.) for å skrive historie om hendelser han ikke hadde øyevitner til.³⁴⁹ Josefus mente også at øyevitner var helt vesentlige; historie måtte skrives enten av dem som selv var øyevitner, eller av dem som hadde tilgang på øyevitner.³⁵⁰ Denne måten å undersøke historien på ble videreført av romerne. Blant annet var historikeren Tacitus (ca. 55 e.Kr.) opptatt av å oppsøke vitner som hadde observert aktuelle hendelser.³⁵¹

Ikke alle historikere levde opp til idealet om å bruke øyevitner eller å selv være øyevitne. Mange historikere, eksempelvis Herodot, brukte muntlige tradisjoner som et supplement til øyevitneberetninger.³⁵² Likefult ser vi her en holdning som peker på at øyevitner er den beste forutsetningen for å få kunnskap om det som har skjedd. Historikerne

³⁴⁷ Byrskog, 2000, 53-57.

³⁴⁸ Byrskog, 2000, 59. Byrskog viser til Thukydid, *History of the Peloponnesian War*: I 1:3.

³⁴⁹ Byrskog, 2000, 61. Byrskog viser til Polybios, *Histories*: XII 25^b:4.

³⁵⁰ Josephus, *Against Apion*, 1:45-46; 1:53.

³⁵¹ Byrskog, 2000, 63.

³⁵² Byrskog, 2000, 94-99.

holdt fast på Heraklits ordtak: Øyne er sikrere vitner enn ører.³⁵³ Øyevitner er altså en bedre kilde enn muntlige tradisjoner. Her er det viktig å få frem at historikere foretrakk det involverte øyevitnet fremfor den passive observatøren. En person som hadde vært delaktig i den aktuelle hendelsen var regnet som et bedre vitne. En involvert aktør hadde nemlig en bedre forståelse av hendelsen, og husket bedre enn observatøren på sidelinjen.³⁵⁴ I antikken fantes det altså visse metodologiske holdninger til hvordan man skulle gå frem for å undersøke og kommunisere fortidens hendelser. Etter all sannsynlighet har disse holdningene vært førende for evangeliene forfattere. Av den grunn mener Byrskog at vi har *a priori* grunner til å anta at evangelieforfatterne brukte involverte øyevitner som kilde til evangelieberetningene.³⁵⁵

Man må selvsagt spørre seg om Byrskog i tilstrekkelig grad tar høyde for sjangerbyttet som foregår her. Byrskog tar utgangspunkt i antikke historieskriveres bruk av øyevitner, men evangeliene blir vanligvis ikke kategorisert som antikk historie. De blir derimot regnet for å være eksempler på antikk biografi.³⁵⁶ Byrskog skriver selv at Plutark hadde strengere kriterier når han skrev historie enn når han skrev biografi,³⁵⁷ men Byrskog knytter ikke argumentet sitt opp mot sjangeren “antikk historieskriving”. Han knytter det opp mot hvordan man skulle skaffe informasjon om fortiden.³⁵⁸ Det finnes nemlig en likhet mellom de antikke historieskriverne og evangelistene: De var interessert i å finne ut hva som hadde skjedd.³⁵⁹ Innenfor den svært brede kategorien “antikk biografi” finner vi et spenn fra historie til fiksjon, og som Byrskog påpeker er evangeliene et tilfelle av det første.³⁶⁰

5.2.2 Øyevitner i evangeliene

Vi har sett at øyevitner står sentralt i å bevare en muntlig tradisjon, og at det i skriftlig formidling av historie ble forventet å bruke øyevitner. Dermed kan man anta at evangelistene brukte øyevitner som kilder når de nedtegnet jesustradisjonen. Fra dette kunne man tegnet et generelt bilde av evangeliene som troverdige historiske kilder, og drøfte bruken av muntlige

³⁵³ Byrskog, 2000, 93.

³⁵⁴ Byrskog, 2000, 154; 167 Som nevnt I kapittel 1 sier dette noe om den tidens historiesyn.

³⁵⁵ Byrskog, 2000, 298.

³⁵⁶ Burridge, 2004, kap. 8-9; Head, 2001, 294.

³⁵⁷ Byrskog, 2000, 216 Carrier ser ikke ut til å være bevisst dette skillet i 2009, kap. 7.

³⁵⁸ Byrskog, 2000, 65.

³⁵⁹ Bauckham, 2006, 277; Byrskog, 2000, 45.

³⁶⁰ Bauckham skriver at “oral societies treat historical tales and historical accounts differently and in such a way the latter are preserved more faithfully.” Bauckham, 2006, 273.

tradisjonen og øyevitner som kilde til evangeliene. Det blir imidlertid et for stort tema i denne sammenheng.³⁶¹ Her er spørsmålet hvilken rolle øyevitner spilte i oppstandelsestro-tradisjonen. Jeg skal nå undersøke to ulike forhold i denne tradisjonen, og argumentere for at disse forholdene tilsier at evangelie-tradisjonen reflekterer oppfatningene hos de første øyevitnene.

Det første gjelder den svært sterke variasjonen innad i oppstandelsesmøte-tradisjonen. I kapittelet om den tomme grav så vi hvordan Dunn ville nå frem til tradisjonens kjerne, og hans skille mellom den faste kjernen og variasjonen i perspektivene. Dunn finner følgende kjerneelementer i tradisjonen om oppstandelsesmøtene:³⁶²

- Jesus blir sett.
- Han viste seg første gang på “den første dagen i uken.”
- Han kan være vanskelig å kjenne igjen.
- Han gir tilhørerne et oppdrag.

Dette er mer eller mindre faste innslag, slik vi også så i tom grav-tradisjonen, men innbyrdes forskjeller og ulike perspektiv er betydelig mer fremtredende her enn andre steder i evangeliene, samt mer fremtredende enn i tom grav-tradisjonen.³⁶³ Det er spesielt lite overlapp mellom de ulike fortellingene i oppstandelsestro-tradisjonen, og flere av dem har et personlig preg over seg. Johannes³⁶⁴ skriver om møtet med Maria ved graven (20,11-18), Matteus skriver om møtet med kvinnene ved graven (28,8-10), Lukas skriver om møtet med Kleopas og en annen (ikke navngitt) disippel på vei til Emmaus (24,13-35), Lukas og Johannes skriver om møtet med de elleve i Jerusalem (Luk 24,36-49; Joh 20,19-23), Johannes skriver om møtet med Peter (21,15-24) og om møtet med Thomas (21,24-29), og alle evangelistene bortsett fra Lukas skriver om møtet i Galilea (Matt 28,16-20; Mark 16,7; Joh 21,1-23). Til sammen er det skildret syv møter med Jesus, og av disse er det bare to som overlapper, nemlig møtet med kvinnene ved graven og med disiplene i Jerusalem. Det er

³⁶¹ For en mer helhetlig vurdering av evangeliens troverdighet, se Byrskog, 2000; Bauckham, 2006; Gerhardsson & Hagner, 2001; Mournet, 2009. For en oversikt over Carriers posisjon i denne saken, se Carrier, 2006c, X-XII.

³⁶² Dunn, 2003, 858-862. Her tar jeg for meg oppstandelsestradisjonen slik vi finner den i evangeliene: Matt 28,8-10; 16-20; Mark 16,9-15; Luk 24,13-49; Joh 20,11-21,23.

³⁶³ Dunn, 2003, 863.

³⁶⁴ Her anerkjenner jeg Johannes som en historisk kilde. Det mener jeg det finnes gode grunner til, spesielt hva gjelder denne delen av evangeliet. Se Bauckham, 2006, kap. 14-15.

riktignok tre evangelister som skriver om møtet i Galilea, men dette fremstår som tre svært ulike fortellinger helt uten felles kontaktpunkter.³⁶⁵ Av de to fortellingene som har overlapp, kvinnene ved graven og møtet med de elleve i Jerusalem, er det bare fortellingen om møtet i Galilea som virkelig har tydelig nok fellesstoff til at vi kan være sikre på at de skildrer den samme hendelsen.³⁶⁶ Det ser ikke ut til å ha blitt gjort noen forsøk på å harmonisere fortellingene i oppstandelsesmøte-tradisjonen, ei heller å skape en felles nytestamentlig teologi.³⁶⁷ Alt i alt må det sies at fortellingene om oppstandelsesmøtene fremstår som svært varierte fortellinger nærmest uten overlapp. Denne spesielt sterke variasjonen trenger en forklaring.

Det andre forholdet gjelder de oppstandelsesmøtene som ikke er beskrevet i evangeliene. Paulus nevner at Jesus viste seg for Peter og for Jakob. Jesu møter med disse kirkelederne må ha vært svært viktig for de første kristne, og man skulle forvente å finne dem nedtegnet og beskrevet. I Paulus' liste over oppstandelsesvitner blir Peter og Jakob tildelt hovedrollene, men i evangeliene får de knapt noen birolle. Lukas refererer til at et møte med Peter har skjedd, og bare Johannes beskriver dette møtet. Spesielt overraskende er det at ikke Matteus trekker frem dette møtet, siden han har en så stor interesse for Peter,³⁶⁸ samt Markus som stadig skriver ut fra Peters perspektiv.³⁶⁹ Jakobs møte med Jesus uteblir fullstendig fra alle evangeliene. Også dette er oppsiktsvekkende. Jakob var Jesu egen bror, skeptikeren som under Jesu virke ikke ble regnet blant disiplene,³⁷⁰ men etter oppstandelsen møtte han den oppståtte Jesus, vendte om og kom til tro på Jesus,³⁷¹ og ble kirkeleder etter Peter.³⁷² Jesu møte med Peter må ha hatt både oppbyggelig verdi og apologetisk verdi for de første menighetene, og det fremstår som svært underlig at dette møtet ikke er beskrevet i noen av evangeliene.

³⁶⁵ Dunn, 2003, 853. For eksempel skriver Matteus om et møte på et fjell, mens Johannes skriver om et møte ved stranden.

³⁶⁶ Møtet med de elleve i Jerusalem er den fortellingen som har størst overlapp. Både Lukas og Johannes skriver at Jesus "sto blant dem", sier "fred være med dere", at Jesus viser hendene sine (Lukas skriver *hendene og føttene*, Johannes skriver *hendene og siden*) og at disiplene responderer med glede.

³⁶⁷ Wright, 2003b, 609-611.

³⁶⁸ Matt 14,28-32. 16,16-19.

³⁶⁹ Bauckham argumenterer for at Peter er en sentral kilde i Markusevangeliet. Bauckham, 2006, kap. 7. Se også Byrskog, 2000, 71-73.

³⁷⁰ Mark 6,2-4.6; Joh 7,1-5.

³⁷¹ Når var det møtet mellom Jakob og Jesus fant sted, før eller etter Jakobs omvendelse? Craig og Dunn og mener møtet var årsak til omvendelsen, mens Licona mener det også er plausibelt at Jakobs omvendelse skjedde på bakgrunn av andres vitnesbyrd, eksempelvis Maria, Jesu mor. Craig, 1994, 380; Dunn, 2003, 863; Licona, 2010, 459-460. Se også Byrskog, 2000, 88.

³⁷² Apg 21,18; Gal 2,9. For en drøftelse av Jakobs skeptisisme og omvendelse, se Licona, 2010, 440-461.

Hva er den beste forklaringen på disse to forholdene, mangfoldet i perspektiv og mangelen på kirkeledernes fortelling? De store forskjellene i fortellingene tilsier at disse har blitt til uavhengig av hverandre, og sammen med de store forskjellene i perspektiv er det naturlig å spore fortellingene tilbake til de involverte øyevitnene.³⁷³ Fortellingene i oppstandelsesmøte-tradisjonen har unormalt lite overlapp, lite kjernestoff, og tilhørende stor grad av variasjoner, hvilket tilsier at fortellingene i denne tradisjonen har blitt videreført med sterkere vekt på kontroll enn andre deler av evangeliet. Dette gjør at til og med Dunn, som vi tidligere har sett går langt i å tilskrive bevaringsprosessen til fellesskapet fremfor øyevitner, mener at øyevitner har hatt en kontrollerende funksjon i denne tradisjonen.³⁷⁴

Dunn skiller han mellom to forskjellige måter en tradisjon kan leve videre på, som kirke tradisjon og som vitnesbyrd. Dunn mener at jesustradisjonen hovedsakelig lever slik Bailey har argumentert for. Fortellingene lever i menighetene gjennom fortellinger og gjenfortellinger, de blir kirke tradisjon, og som vi så i forrige kapittel skaper dette en tydelig kjerne. Det er annerledes med fortellingene i oppstandelsestradisjonen. Disse fortellingene bærer ikke de samme sporene av en tydelig kjerne. Den beste forklaringen på det, skriver Dunn, er at fortellingene ikke fungerte som kirke tradisjon, men på en særegen måte var knyttet til det enkelte vitne.³⁷⁵ Disse fortellingene fungerte som personlige vitnesbyrd, og ble videreført på en mer formell måte enn resten av Jesustradisjonen. Vitnesbyrdene tilhørte ikke menighetens eldste eller menighetens lærere; de tilhørte det enkelte vitne. Menighetens lærere eller eldste kunne bekrefte fortellingen, men de kunne ikke utdype den, og ifølge Bailey vil de ikke ha den samme rett til å gjenfortelle den.³⁷⁶ Dunns teori om at oppstandelsesfortellingene fungerte som personlige vitnesbyrd forklarer hvorfor det er så lite overlapp mellom fortellingene, hvorfor det ikke er den samme kjernen som i Jesustradisjonen, og hvorfor fortellingene i all hovedsak tar for seg private og personlige møter med Jesus.

Dunn mener ikke at alle de nedtegnede fortellingene om møter med den oppstandne fungerte som vitnesbyrd. Møtet med de elleve i Galilea, og kanskje også møtet med kvinnene ved graven, ble fortalt og gjenfortalt som kirke tradisjon. Når disse to fortellingene plasseres ved siden av Marias, Kleopas', Peters eller Thomas' vitnesbyrd fremstår de som vage og uten

³⁷³ Dunn, 2003, 865-866.

³⁷⁴ Dunn, 2003, 863.

³⁷⁵ Dunn, 2003, 863.

³⁷⁶ Bailey, 1995, 10.

det samme personlige preget.³⁷⁷ Bare slike fortellinger, de som ikke var private vitnesbyrd, levde videre som kirketradisjon.³⁷⁸ Når det gjelder modeller for muntlig overlevering ser Dunn ut til å operere med *uformell* og *kontrollert* kirketradisjon, og *formell* og *kontrollert* for vitnesbyrdene.³⁷⁹

Dette fører videre til det andre forholdet som må forklares. Hvorfor mangler Peters og Jakobs møte med Jesus? Johannesevangeliet er det eneste stedet vi finner en beskrivelse av møtet med Peter. Dunn merker seg at denne teksten, Joh. 21,15-24, både har et språk som ikke er spesielt johanneisk og et perspektiv som helt klart tilhører en senere forteller, hvilket tyder på at dette er en gjengivelse av et vitnesbyrd.³⁸⁰ Kanskje er *det* grunnen til at bare Johannes skriver om dette møtet: Dette var Peters personlige vitnesbyrd, først og fremst fortalt av Peter. Det kan være grunnen til at fortellingen ble nedtegnet relativt sent, først etter hans død.³⁸¹ Hva med Jakobs møte? Her kan ikke Dunn gjøre annet enn å spekulere, da ethvert argument blir et argument fra stillhet. En mulighet er at møtet med Jakob, slik som møtet med Peter, innebar et sterkt møte med synd, skam og omvendelse. Jakob møter sin egen bror, som han tidligere ikke har trodd, men som nå er Den oppstandne. Kanskje dette møtet kan ha vært for personlig til å gjenfortelles, kanskje dette forble Jakobs eget møte med Jesus.³⁸²

Så langt har Carriers overordnede teori, hans syn på forholdet mellom historie og fortelling, blitt tilbakevist. Carrier stiller seg opp sammen med formkritikkens fedre og hevder at denne oppfatningen ikke tilhørte de første vitner, men den kristne menigheten 50 år etterpå. Etter å ha undersøkt den muntlige prosessen fra historie til nedskrevet fortelling fremstår Carriers teori som lite sannsynlig. Teorien passer svært dårlig sammen med hvordan øyevitner bevarte muntlige tradisjoner, samt den viktige rollen øyevitner hadde ved nedtegning av historie. I tillegg har det vist seg at den delen av evangeliene som her diskuteres, oppstandelsestradisjonen, på en helt særegen måte kan knyttes til øyevitner. Disse forholdene kan vanskelig integreres i Carriers teori, hvilket gir teorien dårlig omfang. De ser tvert imot ut

³⁷⁷ De to første vitnesbyrdene er gode eksempler på hvordan evangelistene bruker navngivning for å identifisere øyevitner. Bauckham, 2006, 47. For et annet litterært grep for å identifisere øyevitner, *inclusio*, se Bauckham, 2006, 124-147.

³⁷⁸ Dunn, 2003, 864.

³⁷⁹ Både Dunn og Bauckham opererer med en formell modell når det kommer til videreføring av vitnesbyrd, men ser ut til å være uenige i hvor stort omfang av materialet i evangeliene dette kan appelleres på.

³⁸⁰ Dunn sikter til språket i 21,15-19, og perspektivet som presenteres i 21,19a.23. Dunn, 2003.

³⁸¹ Dunn retter oppmerksomheten mot evangelisten: Hvor passende er det ikke at denne fortellingen blir fortalt fra den elskede disippelens perspektiv.

³⁸² Dunn, 2003, 863-864.

til å støtte Carriers antitese, nemlig at oppstandelsestroen oppsto blant de første kristne ble fortalt som uavhengige vitnesbyrd, og ble til slutt nedtegnet i evangeliene. Nå har tiden kommet for å undersøke de mer spesifikke momentene i Carriers teori, nemlig det syn at Markus ikke kjente til noen møter med den oppstandne, at Matteus, Lukas og Johannes presenterer sarcisistisk polemikk, og at dette innholdet er blitt til som en refleksjon og videreutvikling av Paulus sitt første korinterbrev.

5.2.3 Den oppstandne Jesus i Markus

Har Carrier rett i at Markus ikke kjente til noen møter med den oppstandne? Under avsnittet “Graven og kroppen i Markusevangeliet” så vi at Markus beskriver en fysisk oppstandelse, men hva med oppstandelsesmøtene? Majoriteten av NT-forskere mener Markusevangeliet opprinnelig hadde sin slutt i Mark 16,8. Hvordan skal vi forstå at forfatteren av Markus valgte å avslutte evangeliet sitt på denne måten, uten noen møter med den oppstandne? Hurtado ser Markus 16,8 som en naturlig slutt og et passende klimaks. Jesus har stått opp, og nå skal han møte disiplene i Galilea, akkurat som han hadde lovet dem i Markus 14,28. Møtet med den oppstandne ligger altså implisitt i teksten.³⁸³ Både Licona og Bauckham argumenterer for at denne slutten har en åpen fortsettelse, slik som Iliaden og Odysseen. Forfatteren forutsier møter med den oppstandne, men beskriver dem ikke. For leserne av Markus er dette en fortelling de selv er involvert i, en fortelling de selv skal fullføre. At Markusevangeliet ikke beskriver møter med den oppstandne Jesus kan derfor ikke brukes som belegg for at han ikke kjente til dem.³⁸⁴

Betyr dette at Markusevangeliet kan være et tilfelle av sarcisistisk polemikk? Hurtado mener teksten ikke tilsier noen slik agenda. Markus 15,40-16,8 ser ikke ut til å reflektere en debatt om oppstandelseskroppens natur. Hadde det vært tilfelle skulle vi forvente at forfatteren av Markus var tydeligere og mer eksplisitt, slik han er i Markus 13 når han advarer mot vranglære og falske messiaser og profeter.³⁸⁵

³⁸³ L. Hurtado, 2009.

³⁸⁴ Bauckham, 2002, 294; Licona, 2010, 348.

³⁸⁵ L. Hurtado, 2009, 17. Hurtado skriver dette som et svar til Haenchen og Collins. Førstnevnte mener at Markus representerer et første sted i en mer fysisk oppstandelsestro. Sistnevnte mener at det fantes to forskjellige oppfatninger om oppstandelse, både en åndelig slik Paulus uttrykker og en fysisk slik evangeliene uttrykker. Carriers teori har altså momenter av begge disse teoriene. Haenchen, 1966, kap. 80; A. Y. Collins, 1992, 143-146.

5.2.4 Sarcisistisk polemikk i de senere evangeliene?

I de senere evangeliene mener Carrier å se en sterkere og sterkere poengtering av at Jesu oppstandelseskropp var en fysisk kropp. Det er riktig at dette kommer klarere frem i de senere evangeliene, men evangeliene beskriver også andre forhold ved møtene med den oppstandne. I hvor stor grad klarer Carriers sarcisisme-teori å omfavne de resterende beskrivelsene av Jesus? Den samme Lukas som forteller at Jesus spiste stekt fisk, forteller også at Jesus i det ene øyeblikket dukker opp blant disiplene, og i det neste øyeblikket forsvinner han. I tillegg forteller han at Jesus gikk sammen med to venner, to disipler, men at de ikke kjente ham igjen.³⁸⁶ Johannes, som skriver om møtet mellom Jesus og Thomas, forteller også at Jesus to ganger dukker opp hos disiplene selv om de har låst døren, og at han bare halvveis blir gjenkjent når han serverer mat ved Tiberiassjøen.³⁸⁷ I Matteusevangeliet får kvinnene beskjed om at Jesus skal vise seg for disiplene i Galilea. Jesus viser seg for disiplene, men Matteus skriver at “noen tvilte”.³⁸⁸ Det er tydelig at disse tekstene ikke vitner om sarcisistisk polemikk, men om en tvetydig beskrivelse av Jesu kropp.³⁸⁹ Av den grunn må evangelistenes syn på oppstandelseskroppens natur presiseres. Frem til nå har oppstandelseskroppen blitt betegnet som en fysisk kropp. Her ser man derimot at det begrepet ikke er helt dekkende. Oppstandelseskroppen er riktignok en fysisk kropp, men den er ikke begrenset til det fysiske. Den forvandlede oppstandelseskroppen går også utover det fysiske, skriver Wright, og betegnes kanskje bedre som en transfysisk kropp.³⁹⁰ Filosofen Peter S. Williams omtaler oppstandelseskroppen som “metafysisk renovert men [med en] gjenkjennelig fysisk form”.³⁹¹ Carriers teori klarer ikke å forklare hvorfor evangelistene, spesielt Lukas og Johannes, inkluderer slike uventede egenskaper til denne oppstandelseskroppen. Gitt Carriers teori ville vi forventet en mer utvetydig polemikk. Carriers teori må derfor sies å være lite koherent. Han svikter særlig på integrering av data fordi viktige data enten blir utelatt eller blir dårlig knyttet sammen.

³⁸⁶ Luk 24,16.31.36.

³⁸⁷ Joh 20,19.26; 21,12.

³⁸⁸ Matt 28,17.

³⁸⁹ Wright, 2003b, 605-606.

³⁹⁰ Wright, 2003b, 646. Det gjelder både for evangeliene og for Paulus.

³⁹¹ Williams, 2011, 166.

5.2.5 Utvikling fra Paulus?

Vi har tidligere sett at Carriers teori om en sarcisistisk utvikling forutsetter at evangeliens fortellinger om møtene med Jesus er en videreutvikling av Paulus. Bauckham spør seg om evangeliens fortellinger om møtene med den oppståtte Jesus har sitt opphav i 1 Kor 15,3-7, men ender opp med å tilbakevise en slik teori. Det er nemlig for mange forskjeller mellom 1 Kor 15,3-7 og evangelieberetningene. Dette gjelder ikke bare de kvinnelige vitnene, som ikke nevnes i det hele tatt i 1 Kor 15. Det gjelder også de resterende møtene som Paulus nevner. Tre av de fem åpenbaringene i 1 Kor 5, fire av seks hvis vi inkluderer Paulus sitt eget møte med Jesus, har ingen klar referanse i evangeliene. Hadde evangeliene vært en videreutvikling av 1 Kor 15,3-7, da kunne vi forventet en mye klarere henvisning til Peters møte med Jesus (bare Lukas gir oss et hint), Jakob, og de fem hundre som ser Jesus.³⁹²

Evangelistene maler et bilde av Jesus hvor han er fysisk og kroppslig, men på en eller annen måte fremtrer han også som noe annet enn hva disiplene er vant til. Har dette bildet av Jesus blitt til som en refleksjon og videreutvikling av 1 Korinterbrev? For det første er det verd å merke seg at evangelistene ikke setter noen betegnelse på det som er nytt, slik Paulus gjør. Paulus analyserer forskjellene og likhetene mellom oppstandelseskroppen og den jordiske kroppen, og setter ord på spenningen mellom det forgjengelige og det uforgjengelige. Disse begrepene finnes vi ikke igjen i evangelietekstene. De konsentrerer seg om en annen spenning enn Paulus, nemlig spenningen mellom det gjenkjennelige og ugjenkjennelige. Evangeliene presenterer fortellinger om at Jesus både er gjenkjennelig samt vanskelig å kjenne igjen, og om Jesus som både gjør normale menneskelige aktiviteter og unormale aktiviteter. Paulus' tekst er analyserende, mens evangelietekstene ser ut til å først og fremst være beskrivende.³⁹³

For det andre er det en forskjell på refleksjonsnivået hos Paulus og evangelistene. Evangelistene kommer nemlig ikke med teologiske refleksjoner eller analyser av oppstandelseskroppen slik som Paulus gjør. Paulus stiller opp en teologisk ramme for å forstå spenningen mellom det forgjengelige og det uforgjengelige. Han utlegger skapelsesteologi, og greier ut om forskjellen mellom den første skapelsen og den nye skapelsen.³⁹⁴ Videre trekker han eskatologiske konklusjoner: Jesu oppstandelse sier også noe om vår oppstandelse.³⁹⁵

³⁹² Bauckham, 2002, 261.

³⁹³ Wright, 2003b, 611-612.

³⁹⁴ 1 Kor 15,47-49; Rom 8. 1 Kor 15,38 viser til 1 Mos 1,11, og 1 Kor 15,44 viser til 1 Mos 2,7.

³⁹⁵ Rom 8,11; 1 Kor 15,12.

Paulus drar også linjer tilbake til gammeltestamentlig tale om oppstandelsen, og knytter sin tale om oppstandelseskroppen til oppstandelseskroppen i Dan 12,3.³⁹⁶ En slik teologisk refleksjon, en kobling mellom Jesu oppstandelse og det eskatologiske håpet, finner vi ikke i evangeliene. Det må sies å være oppsiktsvekkende, iallfall om oppstandelsesmøte-tradisjonen skulle ha sitt opphav i Paulus, slik Carrier mener.³⁹⁷ Tvert imot presenterer evangeliene det vi kan kalle primitive vitnesbyrd, vitnesbyrd som har blitt til forut for teologisk refleksjon, som først og fremst forteller noe om opplevelsen ved å møte den oppstandne. Oppstandelsesfortellingene i evangeliene må derfor ha et opphav som er både logisk og kronologisk forut for Paulus' tale om oppstandelsen.³⁹⁸ Tekstene forteller altså om en svært tidlig oppstandelsestro, en tro som kan spores tilbake til de første møtene med den oppstandne, en tro som ikke er resultatet av sarcisistisk utvikling.³⁹⁹

I evangelieberetningene finner vi ingen kobling mellom Jesu oppstandelse og vår oppstandelse. Mangelen på denne koblingen gjør at Carriers sarcisisme-teori fremstår som svært lite sammenknyttet. Carrier mener nemlig at den sarcisistiske polemikken utviklet seg på bakgrunn av at den ikke-utdannede massen, de primitive menneskene som Carrier mener at kristen tro først og fremst henvendte seg til, ikke likte tanken på å miste kroppen sin.⁴⁰⁰ Tanken om en åndelig oppstandelse var nemlig vanskelig å gripe for den ikke-utdannede massen, hevder Carrier, og det gav opphav til en polemikk som stadig sterkere vektla det fysiske ved oppstandelsen. Læren om Jesu kroppslige oppstandelse ble til med den hensikt å garantere at de som fulgte ham ikke skulle miste kroppen sin, men stå opp med en fysisk kropp.⁴⁰¹ Hvis motivasjonen bak den sarcisistiske utviklingen var de eskatologiske konklusjoner en slik teori fører med seg, fremstår det som meget underlig at ingen evangelier fremhever denne eskatologiske koblingen, en kobling vi finner allerede hos Paulus.

³⁹⁶ 1 Kor 15,40-43.

³⁹⁷ Wright, 2003b, 602-604;610.

³⁹⁸ Wright, 2003b, 611-612.

³⁹⁹ Dunn, 2003, 865-866.

⁴⁰⁰ Carrier, 2005e, 189. Carrier viser her til Martin, 1995, 107ff, men Martin kan ikke brukes som støtte for Carriers syn. Han beskriver derimot troen på sjelens løsrivelse fra kroppen og opptakelse til himmelen som antikk folketro (Martin, 1995, 118). Imidlertid finnes det andre som støtter Carriers syn, slik som Dag Øystein Endsjø (Endsjø, 2009, 212).

⁴⁰¹ Carrier, 2009, 111-113; Carrier, 2005f, 27.

5.3 Sammenfatning: Fortellingen forut for teologien

Vi har sett på to i denne sammenheng viktige forhold ved oppstandelsesberetningene. For det første gjør ikke evangelistene noen analyse av oppstandelseskroppens natur, men ut fra forskjellige fortellinger peker de på de samme karakteristikker ved oppstandelseskroppen. Dette tilsier at fortellingene har sitt utgangspunkt forut for 1 Korinterbrev. For det andre har fortellingene et mangfold og et personlig preg som tilsier at de må spores tilbake til de involverte øyevitnene. Fortellingene har blitt til uavhengig av hverandre, ikke som del i en felles kirke tradisjon. Disse to forholdene må sies å ha dårlig sammenknytning med Carrers sarcisistiske teori. Historikeren må nemlig stille seg følgende spørsmål: Hva oppsto først, oppstandelsesteologien eller oppstandelsesfortellingene? Carrier mener at teologien, det vil si den sarcisistiske polemikken, skapte fortellingene. For det første, skriver Wright, får en slik teori oss til å forvente en mer eksplisitt og utvetydig polemikk, samt bekreftelser av skriftbevis. Det finner vi ikke i noen av evangeliene.⁴⁰² Polemikken blir tvert imot utfordret ved at evangelistene ikke bare omtaler det fysiske og gjenkjennelige, men også det ugjenkjennelige. For det andre virker det svært usannsynlig at tre uavhengige kilder skulle ta utgangspunkt i samme sarcisistiske teologi for deretter å konstruere tre uavhengige sett med fortellinger om møtene med den oppstandne, uavhengige fortellinger som alle deler den samme særegne spenningen mellom det gjenkjennelige og ugjenkjennelige.⁴⁰³ Dunns teori, at fortellingene kan spores tilbake til involverte øyevitner, og at det er disse beretningene som er fundamentet for den senere teologiske refleksjonen som vi blant annet ser uttrykt hos Paulus, må sies å ha langt større grad av sammenknytning, og den har ingen problemer med å integrere oppstandelsestradisjonens spenning mellom det gjenkjennelige og det ugjenkjennelige. Dette betyr at fortellingene om møtene med den oppstandne Jesus ikke gjenspeiler oppstandelsestroen 50 år etter Jesu død. Oppstandelsestroen oppsto blant de første kristne, ble fortalt som uavhengige vitnesbyrd, og ble til slutt nedtegnet i evangeliene, ikke som teologisk refleksjon men som enkle vitnesbyrd.

⁴⁰² Det nærmeste vi kommer et skriftbevis, som vi burde forvente å finne hos Matteus, er Lukas' antydning til at oppstandelsen oppfylder profetier. Luk 24,44-46.

⁴⁰³ Wright, 2003b.

6 Er han oppstanden?

Abstract

Dette siste kapittelet er en samlet vurdering av de to teoriene. Frem til nå har denne avhandlingen dreiet seg om hvilke historiske forhold som må forklares. Nå blir spørsmålet hvilken av teoriene som best mulig kan integrere disse forholdene i en mest mulig koherent teori. Ingen av teoriene har problemer med å integrere at Jesus døde og at han ble lagt i en grav. Utover dette er det tre historiske fakta som gjenstår. Jeg vil legge frem Carriers forklaring på den tomme grav, møtene med Jesus og disiplenes oppstandelsestro. Først tar jeg for meg hvorvidt den tomme grav lar seg integrere i Carriers teori. Deretter drøfter jeg Carriers teori om hva som lå til grunn for disiplenes opplevelser av å møte Jesus etter hans død. Carrier samtykker i at disiplene hadde opplevelser å møte Jesus, men han mener at dette dreide seg om hallusinasjoner. Jeg vurderer om denne forklaringen har god sammenknytning, eller om Carrier gjør for mange uberettigede antakelser. Sentralt står de tilfellene hvor flere disipler opplever å møte Jesus på en og samme tid. Etter det tar jeg for meg disiplenes oppstandelsestro og spør spesielt om hvorfor denne troen i det hele tatt ble til. Kan de ulike teoriene forklare dens opphav? Til slutt følger en siste vurdering av de to teoriene og spørsmålet om hvilken av teoriene som er den mest koherente.

6.1 En tom grav?

Fantes det en tom grav? Majoriteten av forskere mener nettopp det,⁴⁰⁴ men Carrier er ikke enig. Carrier mener at denne tradisjonen oppsto hos Markus, og at historien bare var ment som en litterær illustrasjon. Denne illustrasjonen har utviklet seg som en legende, som i de senere evangeliene får flere og flere mytiske trekk ved seg. På flere områder har Carriers legende-teori dårlig sammenknytning. For det første påpekte Hurtado at teksten ikke tyder på at Markus bruker den tomme graven som et litterært virkemiddel, men som en bekreftelse på en kroppslig oppstandelse: Han har stått opp, han er ikke lenger her i graven: “Se, der er stedet hvor de la ham!” (Mark 16,6). For det andre viste Wright at det er alt for stor tekstlig variasjon mellom de fire evangeliene til å tro at de tre siste skal basere seg på Markus. For det tredje har Bauckham vist at datidens religiøse fordommer mot kvinners rolle i gudsåpenbaringer, rettere sagt kvinners ikke-eksisterende rolle i gudsåpenbaringer, passer dårlig samme med Carriers teori. Carrier mener at gravtradisjonen ble til hos Markus som en indrekirkelig tekst, men det er svært vanskelig å tro at kvinner ville fått en hovedrolle i en slik sjanger. For det fjerde setter Carrier gravtradisjonen i sammenheng med det han mener er en økende sarcisistisk polemikk i de senere evangeliene. Sjangeren har da beveget seg fra å være et indrekirkelig skrift til å være et forsvarsskrift for Jesu kroppslige oppstandelse. Craig og Bauchkam har påpekt at kvinner ble oppfattet som lite troverdige vitner, både i juridisk og religiøs sammenheng, og det passer dårlig sammen med at disse kvinnene skulle bli fremhevet som de første og beste vitnene til den tomme grav. For det femte, som Wright påpekte, skulle en forvente langt mer apologetisk og teologisk refleksjon hvis dette hadde vært et tilfelle av legende-utvikling. Det finnes også forhold som Carriers teori har vansker med å integrere, hvilket er negativt for teoriens omfang. Det gjelder den jødiske responsen på den tomme grav, som bekrefter at det fantes en tom grav, og det gjelder særlig gravtradisjonens spenning mellom kjerne og variasjoner. Denne spenningen tilsier at evangeliene er uavhengige gjengivelser av gravtradisjonen, og at denne tradisjonen må spores tilbake til de første øyevitnene.

Carriers forklaring på gravtradisjonen, nemlig at det ikke fantes noen tom grav, må sies å være lite koherent. En langt bedre teori er at det faktisk fantes en tom grav. En slik teori har ingen problemer med å integrere øyevitneberetningene om en tom grav. Det passer godt

⁴⁰⁴ Ifølge Habermas' undersøkelse (se fotnote 3) tilsier publiserte artikler som adresserer temaet at 75 % av forskere mener at det fantes en tom grav. G.R. Habermas & Licona, 2004, 287n227.

sammen med den manglende teologiske refleksjonen, og det passer bra med at kvinner er inkludert i tradisjonen. Kvinnene er med fordi kvinner faktisk var de første vitnene, og det ville ikke formidlerne av tradisjonen vike fra. Det er dermed trygt å konkludere med at disiplene faktisk fant en tom grav.

Dette betyr at spørsmålet beveger seg videre fra “fantet det en tom grav” til “hvorfors var graven tom?” Carrier holder frem myte-teorien som sin hovedteori. Når denne teorien har falt, hva står han igjen med da? Carrier mener at det kan finnes andre forklaringer også, men han mener at disse ikke er like gode. Den nest beste forklaringen på hvorfor graven var tom er at en eller flere disipler stjal liket fra graven.⁴⁰⁵ Disiplene ville inspirere folk til å tro på Jesu moralske lære, samt gjenopprette hans gode navn og rykte. En tom grav ville dermed vise at Gud hadde tatt Jesus opp til himmelen, og dermed at Jesu lære var av guddommelig karakter.⁴⁰⁶ Carrier dedikerer ikke mange sidene til denne teorien så dette er ikke noe som vil bli drøftet grundig her, men det bør påpekes at denne teorien strever med dårlig sammenknytning. For det første passer Carriers tyveri-alternativ dårlig sammen med disiplenes oppstandelsestro. Carrier mener at disiplene stjal liket for å vise at Jesus var blitt tatt opp til Gud, men dette stemmer ikke med hva disiplene selv trodde om oppstandelsen. For det andre passer teorien dårlig sammen med forandringen som fant sted i disiplene. I forkant av korsfestelsen og i tiden mellom korsfestelsen og møtene med Jesus hadde disiplene vært redde og gjemt seg. Etter å ha oppdaget den tomme grav og opplevd å møte Jesus var de blitt frimodige og villige til å gå i døden for det de trodde på. Nettopp dette, å være villig til å dø for troen, ble brukt av Pilinus den yngre som kriterium på at noen virkelig var kristne.⁴⁰⁷ Å gjennomgå en slik forandring passer dårlig inn hos bedragere som stjal liket for å villedde folk. For det tredje har Carriers forklaring av motivasjonen bak tyveriet dårlig sammenknytning med det som faktisk var det kristne budskapet. Carrier forutsetter at disiplenes hovedanliggende var å formidle Jesu etiske ideer. Det ser ikke ut til å stemme, da det er forkynnelsen om Guds rike som er hovedtema i Jesustradisjonen.⁴⁰⁸ Guds rike, både som nærværende og som kommende, handler om at de onde maktene er beseiret, at Gud hersker,

⁴⁰⁵ Tidligere hevdet Carrier at den beste forklaringen på hvorfor graven er tom, hvis det faktisk fantes en tom grav, er at noen ukjente aktører flyttet liket som en del av den jødiske gravleggingsprosessen (Carrier, 2005c, 370). Han har nå gått bort fra dette, og mener at tyveri er den beste forklaringen. Se <http://www.richardcarrier.info/BurialFAQ.html#merit> (Besøkt 31.03.2014).

⁴⁰⁶ Carrier, 2005c, 351.

⁴⁰⁷ Søvik & Davidsen, 2013, 137. Pilinius skriver brev til keiser Trajan, ca år 112. Et utdrag av brevet, samt Trajans svar, kan leses i Skarsaune, 2002, 63.

⁴⁰⁸ Dunn, 2003, 385; Blomberg, 2009, 448.

og at himmelen allerede nå har en innvirkning på livet på jorden.⁴⁰⁹ I denne sammenhengen har Jesustradisjonen et sterkt personfokus, et fokus på Jesu rolle i Guds rike, og videre også mer høykristologisk materiale.⁴¹⁰ Etisk forkynnelse er et moment i denne tradisjonen, men det er ikke dekning for å si at det var det som sto i sentrum. Til sist må det sies at Carriers tyveri-alternativ har dårlig sammenknytning med et annet ledd i Carriers teori, nemlig at disiplenes opplevelse av å møte med Jesus kom fra hallusinasjoner. Det er vanskelig å tenke seg at bedragere som har stjålet Jesu lik for å lure andre, senere skulle hallusinere at de møtte Jesus som hadde stått opp fra de døde. Carriers tyveri-alternativ har svært dårlig sammenknytning, og fremstår dermed som lite koherent.

6.2 Møtene med den Jesus: Hallusinasjoner?

Det fjerde av de historiske faktaene, at disiplene hadde opplevelser som de mente var møter med Jesus, har ikke fått noen egen drøftelse så langt. Carrier er nemlig enig i at dette må anses som historisk.⁴¹¹ Hva var det som lå til grunn for disse møtene? Var det faktiske møter med den oppstandne Jesus, eller var det noe annet? Carrier mener at det var noe annet, og forklarer disse hendelsene som hallusinasjoner.⁴¹² Hva er egentlig en hallusinasjon? Carrier definerer ikke begrepet hallusinasjon, så jeg vil legge til grunn den definisjonen som er utarbeidet av American Psychological Association. De beskriver en hallusinasjon som “False perceptions that occur in the absence of objective stimulation.”⁴¹³ Hallusinasjoner er altså feilaktige sansinger uten noe eksterne stimuli, og skiller seg dermed fra illusjoner, som er en feilaktig sansing av et objekt som stimulerer sansene.⁴¹⁴ Det er verd å merke seg at sansinger dreier seg om mer enn synsinntrykk. Hallusinasjoner kan dreie seg om hørsel, om syn, om lukt eller om berøring, eller om flere av disse sanseinntrykkene på en gang. Carrier betegner disiplenes

⁴⁰⁹ Dunn, 2003, 385. Mens Dunn i hovedsak oppfatter Guds rike som Guds herskende kongsmakt, vektlegger Kvalbein i større grad det territoriale aspektet, Guds rike som et sted man går inn i. Se Kvalbein, 2008, 89. Den første tolkningen, Guds rike som Guds kongsmakt, er den mest fremtredende i dagens NT-forskning. Blomberg, 2009, 270. Det bør sies at ”Guds rike” har svært mange referanser i evangeliene, men det er vanskelig å tillegge ordet en presis definisjon eller en presis mening. Se Dunn, 2003, 383-487; Kvalbein, 2008, Del II.

⁴¹⁰ Dunn, 2003, 465; Grindheim, 2012, 148-149.

⁴¹¹ Carrier, 2005e, 197. På sin nettside avslører Carrier at han har mindre og mindre tiltro til evangeliene som historiske kilder. Se: <http://www.richardcarrier.info/BurialFAQ.html#merit> (besøkt 31.03.2014) Man skal derfor ikke se bort i fra at han i sin kommende bok *On the Historicity of Jesus* går bort i fra hallusinasjonsteorien til fordel for en mer omfattende myte-teori.

⁴¹² Gerd Lüdemann og Michael Goulder forsvarer også en hallusinasjonsteori. For en presentasjon av deres syn, se Licona, 2010, 479-519. Carriers posisjon ligger nærmest Lüdemann.

⁴¹³ Hentet fra <http://www.apa.org/research/action/glossary.aspx>. 19.03.2014 Licona støtter seg også til denne definisjonen. Licona, 2010, 483.

⁴¹⁴ G.R. Habermas & Licona, 2004, 105.

møter med den oppstandne Jesus både som hallusinasjon,⁴¹⁵ som drømmer og syner⁴¹⁶ og som åndelige visjoner.⁴¹⁷ Den beste forståelsen av Carriers varierende begrepsbruk er å forstå alle disse termene som betegnelsen av en hallusinasjon, av falske sansinger uten noen objektiv stimuli.⁴¹⁸

Hvor hyppig forekommer hallusinasjoner? Er det ikke et svært sjeldent fenomen? Carrier mener at hallusinasjoner var vanligere da enn nå. Han viser til en undersøkelse gjort av Peter Slade og Richard Bentall,⁴¹⁹ som sterkt indikerer at sosiale og kulturelle faktorer spiller en viktig rolle når det gjelder hyppighet og aksept av hallusinasjoner. Hallusinasjoner er relativt sjeldne i den vestlige verden - mellom 7 og 15 prosent av den generelle befolkning har erfart å hallusinere -⁴²⁰ men ikke så sjeldne i andre områder av verden, slik som i utviklingsland eller i religiøse miljøer hvor åndetro har en sentral plass.⁴²¹ Carrier mener at hyppigheten av hallusinasjoner i Vesten ikke er så lett overførbart til antikken. I Vesten fungerer nemlig hallusinasjoner ofte som et tegn på at man er gal, psykisk syk eller psykologisk utslitt. Hallusinasjoner i utviklingsland er derimot en bedre kandidat. I utviklingsland, så vel som i antikken, finner vi få uttalte koblinger mellom hallusinasjoner og mental sykdom eller galskap, og vi finner mange tilfeller hvor visjoner av guder eller det guddommelige blir ansett for å være troverdig og virkelig.⁴²² Den antikke kulturen oppfordret til slike møter med det guddommelige, hvilket den vestlige kulturen ikke gjør.⁴²³

Det finnes altså kulturelle forhold som antyder at hallusinasjoner var vanligere i antikken enn hva de er nå. Finnes det også noe som tyder på at det i akkurat disiplenes møter

⁴¹⁵ Carrier, 2005e, 186.

⁴¹⁶ Carrier, 2005a, 369.

⁴¹⁷ Carrier, 2005a, 387.

⁴¹⁸ Til tider blander Carrier disse begrepene, og omtaler illusjoner som hallusinasjoner (2005e, 190), andre steder er han svært bevisst denne distinksjonen (2006a). I 2006c, VII-IX er det tydelig at Carrier omtaler Emmaus-vandremes opplevelser som en illusjon, ikke hallusinasjon. Jeg tolker Carrier slik at han i denne artikkelen presenterer illusjoner som en mulig teori, men at han i bøker og artikler presenterer hallusinasjoner som den beste teorien. Denne alternative visjons-teorien blir også presentert i 2005e, 191 sammen med den mulige teorien at fortellingene som oppstandelsesmøtene bare er oppspinn.

⁴¹⁹ Carrier, 2005e, 184. Carrier viser til Slade & Bentall, 1988, 76-88. Slade og Bentall tar utgangspunkt i studier fra 1894, 1948, 1968 og 1983. Dette er altså relativt gamle studier.

⁴²⁰ Dette er ikke medregnet hallusinasjoner ved bruk av narkotiske stoffer. Carrier, 2005e, 185; Slade & Bentall, 1988, 69-71. Se også Licona, 2010, 483.

⁴²¹ Carrier viser til en stamme på Hawaii, hvor 40 % av de innfødte mener å ha møtt og snakket med døde mennesker. Dette skjedde som oftest etter brudd på religiøse riter. Carrier, 2005e, 185; Slade & Bentall, 1988, 78.

⁴²² Carrier siterer Plinius den yngre, *Letters*, 7,27.1-3 (ca 100 e.Kr.) for Rufus sitt møte med gudinnen Afrika Carrier, 2005e, 183. For guddommelige hendelser hos historikeren Herodot, se Carrier, 2009, 333. For mer om hallusinasjoner og kultur, se også Aleman & Larøi, 2008, 27-31.

⁴²³ Carrier, 2009, 282-283; Carrier, 2005e, 184-186. Jeg regner med at Carrier tar utgangspunkt i det sekulære vesten, og ser bort i fra nyreligiøse strømninger, samt religiøse strømninger som vektlegger karismatikk eller mystikk, slik som islamsk sufisme eller pentakostal kristentro.

med Jesus dreier seg om hallusinasjoner? Ja, svarer Carrier, og viser til ulike forhold på individplan som styrker hallusinasjon-teorien. Hva slags faktorer er det som bidrar til å utløse en hallusinasjon? Carrier peker på psykologiske forhold som angst og sorg, samt forventninger eller ønsker. Spesielt sorg er en vanlig faktor, og undersøkelser viser at omtrent 50 prosent av eldre etterlatte opplever hallusinasjoner.⁴²⁴ I tillegg finnes det fysiologiske utløsere, skriver Carrier, slik som mangel på søvn eller næring.⁴²⁵ Var noen av disse faktorene gjeldende for dem som mente å ha sett og møtt Jesus? Carrier mener at de fleste av disse utløserne var til stede hos disiplene. For det første var disiplene fulle av angst og sorg, deres venn og mester hadde blitt henrettet og de var i tillegg redd for sin egen sikkerhet.⁴²⁶ Disiplene hadde også gått inn i en periode med faste, og mangel på mat og vann kan også bidra til at man hallusinasjoner.⁴²⁷ Dessuten husket de at Jesus hadde sagt at han ville stå opp igjen. De hadde dermed en forventning om å se ham igjen, og en slik forventning kan fremprovosere hallusinasjoner.⁴²⁸ Disiplene var altså sterkt disponert for å hallusinere.

Hva med de andre personene som så Jesus? Carrier mener at Paulus slet med skyldfølelse for sin forfølgelse av kristne, og han begynte å engste seg over om det de kristne lærte kunne være sant. Denne angsten, som også førte med seg en frykt for fortapelsen, kunne bidra til å utløse en hallusinasjon. På vei til Damaskus var det sannsynligvis svært varmt, og også dette kan bidra til å utløse hallusinasjoner.⁴²⁹ I tillegg mener Carrier at Paulus kan ha hatt en lett schizofren personlighetstype. Paulus hevder ofte at han har fått et budskap fra Gud, og hans “torn i siden, en Satans engel” (2 Kor 12,17) kan ha vært en ond stemme som han ofte hørte, men forsøkte å undertrykke. Slike schizofrene personer som ofte hører Guds stemme ville mer sannsynlig enn andre personer havne i en profet-lignende rolle.⁴³⁰ Paulus er en *happy schizotype*, hvilket er en form for *schizotype* uten de svært negative personlighetstrekkene som gjerne følger med schizofreni. En person med en slik diagnose beskrives som “[a] relatively well-adjusted person who is functional despite, and in some

⁴²⁴ Licona, 2010, 485. Sorg er et viktig moment i hallusinasjonsteorien til Lüdemann. Lüdemann, 1994, 97-100.

⁴²⁵ Carrier, 2005e, 186. Carrier viser til undersøkelser gjort av Slade & Bentall, 1988, 76-88.

⁴²⁶ Carrier, 2005e, 186.

⁴²⁷ Carrier, 2006a Carrier viser til Mark 5,20.

⁴²⁸ Carrier, 2005a, 387. Carrier mener teksten hvor Jesus forutsier sin egen død og oppstandelse har sitt opphav som Jesu egne ord, ikke som et redaksjonelt tillegg. Jeg mener at det er en riktig vurdering (Licona, 2010, 284-302). Jesu forutsigelser er inkludert i Habermas' liste over de historiske fakta, og han argumenterer for forutsigelsene gjør oppstandelsehypotesen mer plausibel. Gary R. Habermas, 2003, 9; 92.

⁴²⁹ Carrier, 2005e, 187.

⁴³⁰ Gal 1 viser at Paulus ser seg kallet og sendt på linje med gammeltestamentlige profeter. Sandnes, 1996, 53.

cases even because of, his or her anomalous perceptual experiences.”⁴³¹ Derfor er det mulig at både Peter og Maria Magdalena led av samme personlighetsforstyrrelse, skriver Carrier, og dermed var ekstra disponible for hallusinasjoner.⁴³²

Hva med hendelsene hvor flere personer samtidig opplevde å møte Jesus? Carrier vil ikke avfeie disse møtene som uhistoriske eller oppdiktete, men avviser at det dreide seg om konkrete møter. Han mener at flere av disse møtene ble oppfattet som åndelige opplevelser, og knytter det sammen med sin teori om at de første kristnes oppstandelsestro var en åndelig oppstandelsestro. Når Paulus skriver at Jesus viste seg for 500 (*pentakosiois*) mennesker dreier det seg i virkeligheten om samme hendelse som når Lukas forteller om åndelige opplevelser på pinsedagen (*tês pentêkostês*). Denne sammenhengen viser at Paulus ikke omtaler et konkret møter men den oppstandne, men åndelige opplevelser slik vi finner det beskrevet i Apostlenes gjerninger 2.⁴³³ Også Paulus sitt møte med Jesus, samt Emmausvandreernes møte, må forstås som slike åndelige opplevelser.⁴³⁴

De resterende gruppe-møtene, hvor Jesus viser seg for disiplene, krever også en forklaring. Carrier mener at kollektive hallusinasjoner er mulig, men at de ikke er nødvendige for å forklare disse opplevelsene. En hallusinasjon er en subjektiv opplevelse, på samme måte som en drøm er en subjektiv opplevelse, og det er ikke lett å invitere andre personer inn i mine subjektive drømmer.⁴³⁵ Han påpeker i stedet hvordan hallusinasjoner kan påvirkes, hvordan de kan formes av andre personer. Det kan skje ved hypnose, hvor en persons sanseinntrykk kan bli formet av hypnotisørens forslag, og det kan skje blant overlevende på en livbåt, hvor en persons angivelige identifisering av et skip i horisonten kan smitte over på andre i livbåten. Carrier mener at de personene som samtidig opplevde å se Jesus, ikke nødvendigvis delte én og samme hallusinasjon, men at de ble ledet til å tro at de hadde sett det samme. En person kan lede en hel livbåt til å tro at de alle ser et skip, og en karismatisk frontfigur (Peter) kan lede mange mennesker til å tro at de alle ser Jesus. I utgangspunktet har de ikke den samme hallusinasjonen, men de ulike hallusinasjonene har nok likhetstrekk til at

⁴³¹ Carrier, 2005e, 187 Carrier siterer McCreery, 1996.

⁴³² Carrier, 2009, 283-284.

⁴³³ Carrier, 2006c, III; Carrier, 2005e, 192. Se også Lüdemann, 1994, 101-108.

⁴³⁴ Jesu møte med Emmaus-vandrerne og med Maria ved graven (Joh 20,11) kan ha dreid seg om illusjoner, mener Carrier (Carrier, 2006c, VIII-IX). Carrier bortforklarer ikke disiplenes møter med Jesus som åndelige opplevelser (Carrier, 2006a), men mener at Paulus' møte med Jesus var nettopp det (Carrier, 2006c, I). Jeg er ikke overbevist om at man skal forstå Paulus' møte med Jesus som en åndelig visjon. Se Sandnes, 1996, 56; Wright, 2003b, kap. 8; Dunn, 1995, kap. V; Licona, 2010, kap. 4.3.3 .

⁴³⁵ Gary A. Sibcy, som har en doktorgrad på dette temaet, skriver at han ”have yet to find a single documented case of a group hallucination” Sibcy i Licona, 2010, 484.

medlemmene i gruppen kan tro at de ser det samme.⁴³⁶ Dette kan forklare hvorfor fortellingene i oppstandelsesmøte-tradisjonen er så forskjellige fra hverandre,⁴³⁷ og hvorfor Jesus til tider er vanskelig å kjenne igjen.⁴³⁸

6.2.1 Vurdering av hallusinasjonsteorien

Klarer hallusinasjonsteorien å gjøre rede for møtene med den oppstandne Jesus? De tilfellene som er enklest å forklare ved hallusinasjon, er de tilfellene hvor Jesus blir synlig for en enkeltperson, slik som Maria, Peter og Paulus.⁴³⁹ De forskjellige personene kan da ha hallusinert et møte med Jesus, et møte som en tilfeldig forbipasserende ikke ville kunne ta del i. Hva med møtene med kvinnene ved graven, med Emmaus-vandrerne, de tre møtene med disiplene og møtet med de 500?⁴⁴⁰ Lå virkelig forholdene til rette for så mange samtidige hallusinasjoner? For å gjøre en ryddig vurdering av Carriers hallusinasjonsteori vil jeg først vurdere om forholdene lå til rette for at Paulus skulle hallusinere, deretter om forholdene lå til rette for at så mange skulle hallusinere på en gang.

Hva kan man si om Paulus' psykologiske tilstand? Var han mest sannsynligvis en *schizotype*? Å gi en psykologisk diagnose til en person fra en annen tid og en annen kultur er en svært spekulativ vitenskap, og er noe man burde være ytterst forsiktig med.⁴⁴¹ For det første er det ingenting som tyder på at Paulus hadde slike visjoner forut for konverteringen. Det er et viktig poeng, siden schizofreni hos menn vanligvis slår ut i ung alder.⁴⁴² Carriers sak blir ytterligere svekket av at kilden han bruker for å betegne Paulus som *happy schizotype* tar for seg "out-of-the-body'-experiences", ikke slike hallusinasjoner som Carrier vil tillegge Paulus.⁴⁴³ Diagnosen *happy schizotype* inneholder også flere forhold som vanskelig lar seg overføre på Paulus, og eventuelle hallusinasjoner eller unormale sansinger er ikke nok til å stille en slik diagnose.⁴⁴⁴ Carrier er dermed på svært tynn is med sin diagnose av Paulus, og

⁴³⁶ Carrier, 2005b.

⁴³⁷ Carrier, 2005a, 387.

⁴³⁸ Carrier, 2006c, VII-IX.

⁴³⁹ Joh 20,11; Luk 24,34; 1 Kor 15,8.

⁴⁴⁰ Matt 28,8-10; Luk 24,13-35; Joh 20,19-23; 20,26-29; 21,1-23; 1 Kor 15,6.

⁴⁴¹ Licona, 2010, 487; 505.

⁴⁴² Sadock et al., 2007, 468.

⁴⁴³ McCreery, 1996 .

⁴⁴⁴ Holt, 2008, 83-84. Her nevnes avvikende opplevelser og oppfatninger knyttet til kroppen og verden, hypersensitivitet, opplevelser av déjà vu og motpolen jamais vu. I tillegg kommer hallusinasjoner, som Carrier er opptatt av. Man må merke seg at det ikke er mulig å skille en hallusinasjon hos en psykisk frisk person fra en hallusinasjon hos en psykisk syk person. Aleman & Larøi, 2008, 47-48.

det ser dermed heller ikke ut til å være noen grunn til å overføre denne diagnosen på Peter og Maria. Carrier må gjøre mange uberettigede antakelser for å betegne Paulus som en *happy schizotype*, og det gjør at teorien har dårlig sammenknytning.

Det synes heller ikke å være dekning for å anta at Paulus slet med skyldfølelse. I Apostlenes gjerninger får Paulus' forfølgelse av de kristne et offisielt preg, oppdraget er gikk av myndigheter i Jerusalem. I sine brev er han derimot opptatt av å presentere sin egen motivasjon.⁴⁴⁵ Han forteller at dette var noe han gjorde med brennende iver (*zelotés*), og Paulus trekker dermed linjer tilbake til Pinhas (4 Mos 25,1-13). Pinhas så en israelitt og en midianittisk kvinne gå inn i samme telt. I brennende iver drepte han dem begge, og dette var en handling på Guds vegne som førte til at Pinhas ble ansett som en helt.⁴⁴⁶ Paulus satte seg selv i en tradisjon av helter som handlet på Guds vegne. Skal vi tro Paulus selv, handlet han med iver, ikke med skylds- og helveteskvaler.⁴⁴⁷

Var disiplene i en situasjon som gjorde dem ekstra disponert for hallusinasjoner? Fysiologiske forhold som mangel på mat og vann kan trigge hallusinasjoner. Gjaldt dette for disiplene? Carrier mener at disiplene hadde fastet siden Jesus døde, og viser til Matt 9,15 som belegg. Her forteller Jesus at disiplene skal faste (først) når brudgommen forlater bryllupsgjestene sine. Hva vil Jesus fortelle med denne lignelsen? Vil han fortelle at disiplene skal gå inn i en sørge-faste når Jesus dør? Ved en slik lesning tar ikke Carrier hensyn til at spørsmålet kommer fra Døperen Johannes sine disipler, som har opplevd at deres mester allerede var blitt "tatt fra dem". Han tar ikke hensyn til at spørsmålet som stilles henviser til den jødiske fastepraksis hvor det var vanlig å faste to ganger i uken, gjerne i forbindelse med syndsbekjennelse og bønn, og han tar heller ikke hensyn til at Jesus svarer med tre illustrasjoner som må sees i sammenheng, ikke bare denne ene.⁴⁴⁸ Carriers lesning av teksten er for selektiv; teksten gir ikke noe godt belegg for at disiplene gikk inn i en periode med faste umiddelbart etter Jesu død. Man kan spørre seg om det i det hele tatt ville vært mulig for disiplene å tolke Jesu budskap på samme måte som Carrier gjør, da disiplene ikke trodde at Jesus ville bli tatt fra dem.⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ Apg 22,4-5; Gal 1,13-14; Fil 3,6.

⁴⁴⁶ Sal 106,30-31; 1 Makkabeer 1,26; 2,17-28. 54; Josefus, *Ant.*, 10,142.

⁴⁴⁷ Sandnes, 1996, kap. 5.2.

⁴⁴⁸ For en bedre tolkning av teksten, se Kvalbein, 1998, 240-244.

⁴⁴⁹ Mark 8,32;9,32; Matt 16,22 For en lenger gjennomgang av disiplenes oppfatning av Jesu identitet og skjebne, se Dunn, 2003, kap. 15.

Carrier mener også at disiplenes psykologiske tilstand gjorde dem ekstra disponert for hallusinasjoner. Disiplene opplevde naturlig nok sorg over at Jesus hadde blitt tatt fra dem, samt frykt knyttet til deres egen skjebne.⁴⁵⁰ Slike forhold kan gjøre hallusinasjoner mer sannsynlig. Spørsmålet er imidlertid om dette kan ha vært en utløser for at så mange hallusinerte på en gang. Det er viktig å få frem at hallusinasjonsteorien blir betydelig mer kompleks når man må forutsette at flere personer opplever en lignende hallusinasjon samtidig. For der første møter teorien en utfordring når det kommer til antallet personer som hallusinerer. I forbindelse med sorg opplever 50 prosent av eldre etterlatte å hallusinere. I dette tilfelle opplever 100 prosent av disiplene å hallusinere – og de gjør det flere ganger.⁴⁵¹ For det andre er timingen en utfordring. I disse tilfellene må samtlige disipler ha hallusinert samtidig. For det tredje er også måten det hallusineres på en utfordring. Av de 50 prosent eldre etterlatte som opplever å hallusinere, er det bare 14 prosent av dem som opplever visuell hallusinasjon, og bare 3 prosent opplever berøring.⁴⁵² I disiplenes tilfelle opplevde alle å hallusinere på samme måte. For det fjerde er det en utfordring at hallusinasjonene opptrer for flere sanser samtidig. I disiplenes tilfelle dreier det seg både om hallusinasjon knyttet til syn, til hørsel og noen ganger også berøring. Hallusinasjoner opptrer vanligvis bare for en av sansene, og da oftest overfor hørselen.⁴⁵³ Hallusinasjoner som fremtrer for flere sanser på en gang kan forekomme, men er svært sjeldne. Bare 8,4 prosent av alle hallusinasjoner er av en eller annen form for multi-modal type.⁴⁵⁴ I disiplenes tilfeller opplever alle en spesifikk form for multimodal hallusinasjon. Carriers hallusinasjonsteori møter altså en rekke utfordringer, utfordringer knyttet til både antallet disipler som hallusinerer, timingen av hallusinasjoner, samt måten hallusinasjonene fremtrer for sansene. Carrier må legge til grunn en mengde svært usannsynlige forutsetninger for å få dette puslespillet til å gå opp, og det er et problem for teoriens sammenknytning.⁴⁵⁵

Carrier mener at det også fantes andre psykologiske forhold hos disiplene sannsynliggjør hallusinasjoner. Han nevner ønsker og forventninger om å få se Jesus igjen. Ifølge psykologene Leonard Zusne og Warren Jones er det to forutsetninger som skal til for at

⁴⁵⁰ Matt 26,56; Luk 22,54-61; Joh 20,19.

⁴⁵¹ Licon, 2010, 485. I en studie gjort av Sidgwick (1894) kom det frem at det som oftest var kvinner som hallusinerte (12 prosent av kvinner mot 7,8 prosent av menn), og at en minoritet av disse hallusinasjonene hadde religiøst innhold. Slade & Bentall, 1988, 69-70.

⁴⁵² Aleman & Larøi, 2008, 67. Det mest vanlige er å ha en opplevelse av den avdødes nærvær (39 prosent).

⁴⁵³ Aleman & Larøi, 2008, 26. Dette gjelder særlig for schizofreni.

⁴⁵⁴ Slade & Bentall, 1988, 70.

⁴⁵⁵ En alternativ forklaring på disse hendelsene, skriver Carrier, er at oppstandelsesmøte-tradisjonen er et resultat av legende-utvikling. Carrier, 2005e, 190-192. Denne påstanden er tilbakevist i kapittel 4.

en hel gruppe skal hallusinere: Forventninger og en emosjonelt oppglødet stemning.⁴⁵⁶ At det skulle være en emosjonelt oppglødet stemning passer dårlig sammen med at disiplene var både redde og fulle av sorg. Hva med forventninger? Av disse to forutsetningene er forventninger et spesielt viktig forhold. Forventninger ser nemlig ut til å ha den koordinerende rollen som gjør at de ulike hallusinasjonene peker i samme retning. Spørsmålet blir da om disiplene forventet å se Jesus igjen. Carrier hevder at de gjorde det, og viser til Matteus 27,62-63, en tekst som forteller at jødene husket at Jesus hadde sagt at han skulle stå opp etter tre dager. Hvis jødene forsto Jesu budskap, så må vel disiplene også ha forstått det?⁴⁵⁷

Hva forventet disiplene? Disiplene trodde at Jesus var Messias (Mark 8,29).⁴⁵⁸ Hva slags innhold lå i dette Messias-begrepet? Det kretset hovedsakelig rundt tre roller: Prest, profet eller konge.⁴⁵⁹ Av disse tre var den kongelige forventningene både viktigst og vanligst.⁴⁶⁰ Messias skulle sette Guds folk fri, frigjøre dem fra fiendene, og bringe med seg det messianske riket.⁴⁶¹ Det var derfor vanlig å se for seg Messias som en mektig hersker, en som endelig skulle innta kongetronen, og forventningene fikk dermed også politiske overtoner. Det ser man ved at Simon Bar Kosiba, militær leder for det andre jødiske opprøret (132-135 e.Kr), ble hyllet som Messias.⁴⁶² Disiplenes Messias-forventninger er sammenfallende med dette kongelige bildet; disiplene håpet at det var Jesus var kongen som skulle utfri Israel.⁴⁶³ Messias skulle seire over hedningene, men denne forventningen viste seg å bli snudd på hodet. I stedet for å seire over romerne ble han overgitt til dem, torturert og henrettet på en svært ydmykende måte.⁴⁶⁴

⁴⁵⁶ Gary R. Habermas, 2001. Habermas viser til Zusne & Jones, 1982, 135.

⁴⁵⁷ Carrier, 2005a, 387, 2006a. Andre steder mener Carrier at Matt 27,62-63 er et apologetisk tillegg. Carrier, 2005c, 363, 2005e, 165.

⁴⁵⁸ William Wrede mener at Jesus ble utpekt som Messias etter oppstandelsen, og at utsagnene i evangeliene er redaksjonelle tillegg. For en kritikk av en slik teori, se Dunn, 2003, 624-627.

⁴⁵⁹ Dunn, 2003, 618. I Qumran forventet man to messiaser, en prest og en konge. Skarsaune, 2002, 304. Legg merke til hvordan ypperstepresten, i rettsaken mot Jesus, gjør en kobling mellom Jesu utsagn om tempelet og Jesu messianske påstander (Mark 14,58-61).

⁴⁶⁰ Dunn, 2003, 622 Det finnes også en rekke andre nyanser og forventninger, se Grindheim, 2012, kap. 1.

⁴⁶¹ 2 Sam 7,12-13.16; Salomos salmer 17,21-27 (skrevet kort tid etter 63 f.Kr.).

⁴⁶² Skarsaune, 2002, 52.

⁴⁶³ Luk 19:37-40; 24,21. Trolig var det disse Messias-forventningene som gjorde at Jesus aldri brukte tittelen "Messias" om seg selv – han ville ikke bekrefte dette kongelige makt-aspektet. Dunn, 2003, 653. Disiplene har ikke noen messianske presteforventninger knyttet til Jesus, da han ikke har slektsbånd til å innta den rollen. Flere ser ut til å betegne Jesus som en profet (Luk 7,16; 24,19). Dette er sentralt hos Lukas. For et innblikk i hvordan Jesus bekrefter og overgår disse profet-forventningene, se Dunn, 2003, §655-696. For hvorvidt Jesus selv hadde en selvforståelse som Messias, se Kvalbein, 2008, 307-342.

⁴⁶⁴ Jøden Tryfon trekker frem den vanærende korsfestelsen som et bevis på at Jesus ikke kan ha vært Messias, jf. 5 Mos 21,23. Martyr et al., 2012, 32.31; Skarsaune, 2002, 271.

Disiplene forventet altså en seirende Messias, og den forventningen ble ikke innfridd. Forventet de noe mer også, for eksempel at Messias skulle stå opp igjen etter tre dager? Det finnes ingen jødiske Messias-forventninger som innebærer en oppstandelse. Oppstandelsen skulle ikke skje midt i historien, men i eskatologien, og da som en kollektiv oppstandelse.⁴⁶⁵ En oppstandelse i historien var svært uventet. Det ser vi i oppstandelsesberetningene i evangeliene, som helt mangler skriftbevis og henvisninger til Det gamle testamentet.⁴⁶⁶ I den tidlige kristologien ble koblingen mellom Messias og oppstandelse et helt sentralt tema,⁴⁶⁷ men dette var en kobling som ingen tidligere hadde sett for seg eller forventet.⁴⁶⁸

Hva da med de tre tilfellene hvor Jesus forutsier sin død og oppstandelse, ville ikke det føre til at disiplene forventet at han skulle stå opp?⁴⁶⁹ Hva gjelder det første tilfellet kan man lese at Peter tar Jesus til side for å irettesette ham; at Jesus skulle stå opp gikk tydeligvis ikke inn på ham, bare at han skulle lide og dø. Ved det andre tilfellet skriver Markus at disiplene ikke skjønnte hva Jesus mente, og våget ikke å spørre ham. Matteus skriver at disiplene ble dypt bedrøvet.⁴⁷⁰ Heller ikke ved det tredje tilfellet forsto disiplene hva Jesus mente. Disiplene forsto ikke hva Jesus sa, men ble svært bedrøvet over at Jesus skulle dø.⁴⁷¹ Hvorfor ble de bedrøvet, hvorfor fant de ikke noe trøst i Jesu ord om at han skulle stå opp? På kort sikt var det en mager trøst, fordi "oppstandelse" alltid refererte til den eskatologiske oppstandelsen, og med en slik referanse er det ikke rart at disiplene ikke forsto hva Jesus siktet til.⁴⁷² Selv ikke når Jesus sier at han skal stå opp igjen "tre dager etter sin død" forstår disiplene at han sikter til en nært forestående hendelse.⁴⁷³ Trolig oppfattet disiplene henvisningen til de tre dagene som en metafor, eller som nok en lignelse som de ikke

⁴⁶⁵ Craig, 1989, 410.

⁴⁶⁶ Wright, 2003b, 576.

⁴⁶⁷ Apg 2,24-36;13,32-39. For flere eksempler, se Wright, 2003b, 451-457.

⁴⁶⁸ Carrier mener at oppstandelsestroen både ble inspirert av og bekreftet av refleksjon over de jødiske skriftene. Carrier, 2005e, 193; Carrier, 2009, 342. Noen slik refleksjon var det altså ikke tradisjon for å gjøre, og mangelen på teologisk refleksjon og bruk av skriftbevis i oppstandelsesmøte-tradisjonen taler mot en slik inspirasjon. Se kap. 4 ovenfor, og Wright, 2003b, kap. 13.

⁴⁶⁹ Markus 8,31; 9,31; 10,33. Parallelltekster finnes hos både Matteus (16,21; 17,23; 20,19) og hos Lukas (9,22; 18,33).

⁴⁷⁰ Matt 17,23; Mark 17,23.

⁴⁷¹ Luk 18,34.

⁴⁷² I følge Dunn kunne selv ikke Jesus tenke seg at Messias skulle stå opp etter tre dager. Han mener at Jesus selv håpet på en oppstandelse, men da som en del av den kollektive eskatologiske oppstandelsen. Dunn, 2003, 822. Wright er ikke enig Wright, 2003b, 410.

⁴⁷³ Matteus og Lukas skriver "på den tredje dagen." Denne "tredje dag"-tradisjonen er svært tidlig, og ser ikke ut til å være en senere teologisk refleksjon. Se Licona, 2010, 324-329.

forsto.⁴⁷⁴ Tanken om en oppstandelse i nær fremtid ser ikke ut til å ha streifet dem, selv ikke etter påskemorgen. Ingen disipler står frem og sier at “det var dette vi ventet på!” Samtlige evangelier forteller at disiplene tvilte på at Jesus var levende igjen, både når andre fortalte om oppstandelsen,⁴⁷⁵ og når Jesus selv viste seg for disiplene.⁴⁷⁶ Det ser altså ikke ut som om disiplene hadde noen forventning om at Jesus skulle stå opp igjen.⁴⁷⁷

Hvorfor ble det slutt på disiplenes møter med Jesus? Hvorfor stoppet hallusinasjonene? Dette er en utfordring for Carriers hallusinasjonsteori, fordi hallusinasjoner knyttet til sorg vanligvis ikke ender brått. Av de etterlatte som opplever å hallusinere, rapporterer 53 prosent om hallusinasjoner 10 år senere, 43 prosent om hallusinasjoner 20 år senere, og 32 prosent 40 år senere.⁴⁷⁸ I tilfellet med Jesu disipler ser det ut til at møtene tok slutt etter 40 dager, og det i 100 prosent av tilfellene.⁴⁷⁹ Carrier mener at hallusinasjonene stoppet fordi disiplene ønsker å ha en spesiell autoritet; de ville være de eneste som hadde møtt den oppstandne Jesus.⁴⁸⁰ En slik forklaring forutsetter at disiplene hadde kontroll over hallusineringsprosessen. Forutsetningen er at disiplene, både hos seg selv og hos andre, kunne kontrollere hvorvidt slike møter skulle inntreffe. Å forutsette en slik kontroll synes ikke å være konsistent med å hevde at dette var hallusinasjoner. Det gjør derimot at det hele likner mer på et bevisst bedrageri fra disiplenes side, og det passer svært dårlig sammen med det faktum at disse opplevelsene ser ut til å ha skapt en stor forandring i disiplene. Før var de redde og gjemte seg, nå var de blitt frimodige og villige til å gå i døden for det de trodde på.⁴⁸¹ At møtene med Jesus tok slutt henger dårlig sammen med Carriers hallusinasjonsteori,

⁴⁷⁴ Wright, 2003b, 410 Mark 9,9-10 ser ut til å være et slikt tilfelle, hvor disiplene diskuterer ”hva det er å stå opp fra de døde?”

⁴⁷⁵ Mark 16,13; Luk 24,11; Joh 20,25.

⁴⁷⁶ Matt 28,17; Luk 24,37.

⁴⁷⁷ Kan kognitiv dissonans ha skapt forventninger hos disiplene? Kan disiplene, i sin sorg og frustrasjon, ha gransket skriftene (Luk 24,45) og derfra ha begynt å tro på en oppstandelse og at de skulle se Jesus igjen? Både Carrier, Wright og Dunn er klar på årsaksrekkefølgen mellom oppstandelsestroen og møtene med Jesus: Møtene med Jesus førte til oppstandelsestroen, ikke omvendt. Carrier, 2005f, 33; Dunn, 2003, 866; Wright, 2003b, 686. Dette samsvarer med disiplenes egen beskrivelse (Joh 2,21-22).

⁴⁷⁸ Aleman & Larøi, 2008, 67.

⁴⁷⁹ Apg 1,3. Er dette et argument fra stillhet, og dermed et ugyldig argument? Jeg mener at det ikke er tilfellet. Ikke alle argument fra stillhet er ugyldige (Lange, 1966). Hvis Jesus hadde vist seg for disiplene lenge etter sin død, så er det svært sannsynlig at Lukas ville visst om det (jf. Luk 1,1-3). Lukas kjente ikke til slike møter, men mente at de stoppet etter 40 dager (Apg 1,3). Derfor er det svært sannsynlig at disiplene ikke hadde opplevelser av å møte Jesus etter 40 dager. Dette vil være et gyldig argument fra stillhet Duncan, 2012.

⁴⁸⁰ Carrier, 2005e, 195.

⁴⁸¹ Carrier mener også at det kristne svaret, at Jesus stoppet å vise seg og fór opp til himmelen, er svært dårlig. Hvis Gud virkelig ville åpenbart seg, så ville han ikke stoppet. Han ville vist seg for alle mennesker. Carrier mener altså at en god og allmektig Gud burde åpenbart seg tydeligere og vist seg oftere. Carrier, 2006b. Jeg ser på dette som en variant av det ondes problem, og tror det må løses tilsvarende. Se Søvik, 2011 og kapittel 2 i Peterson & VanArragon, 2004.

og Carrier ser ikke ut til å kunne gi noen alternativ forklaring som er konsistent med hallusinasjonsteorien.

Hvor godt står Carriers hallusinasjonsteori? Den har godt omfang, fordi den vil integrere alle møtene med Jesus. Men hvor god sammenknytning har teorien? Hva gjelder Paulus, så er det ingenting som tyder på at han led av angst eller skyldfølelse, og det er ikke grunn til å diagnostisere ham som en *happy schizotype*. Det betyr ikke at det er umulig at Paulus kunne hallusinere, men det er lite sannsynlig. Dette bidrar negativt til teoriens sammenknytning. Hva med de tilfellene hvor større grupper har opplevd å møte Jesus? Det er her hallusinasjonsteorien virkelig møter problemer. Carrier må postulere at samtlige av disiplene hallusinerte, til samme tid og på samme sted, og at dette gjentok seg. Det fremstår som svært lite sannsynlig, gitt at hallusinasjoner i seg selv er sjeldne, og slike multi-modale hallusinasjoner som disiplene skal ha opplevd må sies å være helt marginale. Saken blir ikke bedre av at de to forholdene som må være til stede for at en hel gruppe skal hallusinere samtidig, forventninger og en emosjonelt oppglødet stemning, mangler hos disiplene. Hallusinasjonene er svært lite sannsynlig på individ-nivå, og mangel på forventninger tilsier at de ikke kan forekomme på gruppe-nivå. Carriers hallusinasjonsteori må derfor sies å ha svært dårlig sammenknytning.

6.3 Oppstandelsestroen: En åndelig oppstandelse?

Ifølge Carrier trodde de første kristne at Jesu oppstandelse var en åndelig oppstandelse. Passer teorien om en åndelig oppstandelsestro sammen med de data vi finner hos Paulus og evangeliene? Paulus er en svært tidlig kilde og en autoritet blant de første kristne, dermed kan han brukes som et mål på hva de første kristne trodde om oppstandelsen. I kapittel 4 ble det gjort en drøfting av Paulus' tekster som omhandler oppstandelsen. Det viste seg at 1 Kor 15 ikke gir belegg for oppfatninger om en åndelig oppstandelsestro, men tvert imot inneholder avsnitt som ikke lar seg integrere Carriers teori. 2 Kor 5 kan til en viss grad støtte tanken om en åndelig oppstandelse, men Carrier har problemer med å integrere vers 3 og 4. Materialet i disse brevene taler dermed mot at Paulus mente at Jesu oppstandelse var av en åndelig art.

Hva med materialet i de fire evangeliene? Det er enighet om at Matteus, Lukas og Johannes tegner et bilde av en fysisk oppstandelse. Carrier mener at Markusevangeliet (16,1-8) taler symbolsk om oppstandelsen, og formidler troen på en åndelig oppstandelse. Imidlertid har det vist seg at Carriers argumenter for en symbolsk lesning ikke er holdbare, og at Markus

sin tale om en tom grav viser at han skriver om den døde kroppens oppstandelse. Det betyr at samtlige evangelier taler mot en åndelig oppstandelsestro. Carrier hevder at disse evangeliene reflekterer relativt sene oppfatninger. En slik påstand har vist seg å ikke være holdbar. Evangeliens oppstandelsesfortellinger inneholder øyevitneberetninger, de er gjengivelse av en tradisjon som føres tilbake til den tredje dagen i uken. I evangeliene finner vi det inntrykket som ble skapt i de første vitnene, uten senere teologiske eller apologetiske refleksjoner. Det viser seg altså at også evangeliene, i tillegg til Paulus, er svært tidlige kilder, og at også disse taler mot troen på en åndelig oppstandelse. Dette gjør at teorien om en åndelig oppstandelsestro har svært dårlig omfang.

Passer teorien om en åndelig oppstandelsestro sammen med forkynnelsen av en tom grav? Vi har allerede sett at oppstandelse i jødisk tradisjon alltid refererte til den døde kroppens oppstandelse. Hvis disiplene virkelig fant graven tom, hvilket det har vist seg at de gjorde, fremstår det som svært unaturlig at disiplene skulle tolke ”oppstandelse” på noen annen måte enn hva deres Jødiske tradisjon tilsier. Det samme kan sier om Paulus. Gravstradisjonen viser at budskapet om den tomme grav ble formidlet, og Paulus sin tale om Jesu gravleggelse tyder på at han kjente til denne tradisjonen. Derfor fremstår det også som svært unaturlig at fariseeren Paulus på dette punkt skulle avvike fra den tradisjonen han sto i. Pannenberg skriver at hvis den kristne forkynnelsen av Jesus skal gjøres rede for, sett i sammenheng med den tomme graven, da er mulighetene for en åndelig tolkning av påskebudskapet betraktelig redusert.⁴⁸² Av den grunn har Carriers teori om en åndelig oppstandelsestro dårlig sammenknytning med forkynnelsen av en tom grav.

Til Carriers teori om en åndelig oppstandelse hører det med at den døde kroppen ikke gjennomgår noen forandring, men at den skriftes ut. Carrier mener å finne støtte for dette hos Paulus, men teorien klarer ikke å integrere viktige tekstavsnitt i både 1 Kor 15, 2 Kor 5 og Rom 8. En slik teori har dårlig sammenknytning med Paulus’ jødiske virkelighetsoppfatning, hvor man holdt frem kontinuitet eller identitet gjennom oppstandelsen, ikke kroppslig erstatning. Den har også dårlig sammenknytning med et helt grunnleggende anliggende i Paulus’ argumentasjon i både 1 Korinterbrev, 2 Korinterbrev, Romerbrevet og Filipperbrevet: Det er en sammenheng, kontinuitet, mellom livet nå og eskatologien. En slik grunnholdning til eskatologien fordrer at Paulus omtaler oppstandelsen som en forvandling, ikke som en erstatning.

⁴⁸² Licona viser til Pannenberg i D’Costa, 1996, 70. Licona, 2010, 430n506.

Både Paulus, evangeliene og den tomme grav taler mot en åndelig oppstandelsestro, men hva slags type oppstandelsestro taler disse kildene for? Det har vist seg at alle fire evangeliene ser en sammenheng mellom oppstandelsen og den tomme graven, hvilket tilsier en kroppslig kontinuitet fra død til oppstandelse. Videre taler disse evangeliene om møter med den oppstandne Jesus, hvor de forteller om møter med en konkret fysisk person som fortsatt hadde en kropp merket av korsfestelsen. Det som preger disse fortellingene, fortellingene i tradisjonen om oppstandelsesmøtene, er spenning mellom det gjenkjennelige og ugjenkjennelige ved Jesus. Evangeliene presenterer forskjellige fortellinger, praktisk talt uten overlapp, og alle gjør den samme beskrivelsen av at Jesus både er gjenkjennelig og til tider vanskelig å kjenne igjen, samt at han gjør normale menneskelige aktiviteter og til tider unormale aktiviteter. Oppstandelseskroppen ser ut til å kunne beskrives som transfysisk, en kropp som er fysisk men som ikke er begrenset til det fysiske. Spenningen mellom kontinuitet og forvandling finner vi igjen hos Paulus. Hos Paulus har denne spenningen gått fra å handle om observasjoner til å være en større skapelsesteologisk analyse av oppstandelseskroppens likheter og ulikheter, og han skriver om hvordan denne forgjengelige kroppen skal bli kledd i uforgjengelighet. Paulus har et annet refleksjonsnivå enn evangeliene, men budskapet om at oppstandelseskroppen har noen vedvarende elementer og noen nye elementer er det samme. Også på bakgrunn av Paulus' tekster ser det ut som om oppstandelseskroppen kan beskrives som transfysisk. Det finnes altså god sammenknytning mellom tradisjonen om den tomme grav sin vekt på kontinuitet, tradisjonen om oppstandelsesmøtene sin vekt på det fysiske ved oppstandelseskroppen og spenning mellom det gjenkjennelige og ugjenkjennelige ved Jesus, samt Paulus' vekt på kontinuitet og forandring. De første kristnes oppstandelsestro må forstås som troen på en fysisk oppstandelse. Jesus, som tidligere lå død i graven, har nå blitt levende. Samtidig er ikke denne oppstandelseskroppen begrenset til det fysiske. Det er en forandret kropp med nye egenskaper. En slik forståelse har vist seg å kunne integrere alle de aktuelle tekstene, og nå viser det seg at denne forståelsen også har god sammenknytning.

6.4 Oppstandelsestroen: En utviklet legende?

Er fortellingene om Jesu oppstandelse egentlig bare en legende? En slik posisjon kan ta to former. Man kan hevde at fortellingene i utgangspunktet ikke var ment å forstås historisk, men at de senere ble forstått slik. Carrier tar denne posisjonen når han hevder at Markusevangeliet (16,1-8) konstruerer historien om den tomme grav og taler symbolsk om

oppstandelsen.⁴⁸³ Imidlertid har det vist seg at Carriers argumenter for en symbolsk lesning ikke er holdbare, og at uavhengige kilders tale om en tom grav tilsier at dette ikke er en tradisjon som Markus konstruerer. Alternativt kan man hevde at fortellingen har utviklet seg til en legende. Carrier tar sistnevnte posisjon hva gjelder de resterende evangeliene. Han mener at oppstandelsestroen gjennomgikk en utvikling hvor flere og flere mytiske elementer ble inkorporert som en del av sarcisistisk polemikk, og at oppstandelsesberetningene i de senere evangeliene er et produkt av denne utviklingen.⁴⁸⁴

Hvor sterkt står sistnevnte teori? Teorien har dårlig omfang, siden det finnes viktige elementer som teorien ikke klarer å integrere. Først og fremst har teorien problemer med å integrere det faktum at flere svært tidlige kilder omtaler oppstandelsen. For det første er Paulus en svært tidlig kilde. Ovenfor ble det klart at Paulus' oppfatning av oppstandelsen er lik den vi finner i evangeliene, og i kapittel 5.2.5 så vi at oppstandelsestradisjonen i evangeliene ikke er basert på Paulus. For det andre er evangeliene svært tidlige kilder som kan spores tilbake til de første øyevitnene. For det tredje er evangeliene også uavhengige kilder. I Oppstandelsesmøte-tradisjonens finnes det omtrent ingen overlapp evangeliene imellom, hvilket taler mot en gradvis utvikling. Tradisjonen om den tomme graven har større grad av overlapp, men ordbruken er her så variert at det synes uberettiget å tale om en gradvis utvikling. Legendeteorien viser seg også å ha dårlig sammenknytning. Evangeliene gir ikke uttrykk for teologisk eller apologetisk refleksjon, slik man skulle forvente av en legendeutvikling, men ser tvert imot ut til å være vitnesbyrd formulert forut for teologisk refleksjon.⁴⁸⁵ De tidlige kildene, Paulus og evangeliene, taler dermed mot at oppstandelsestroen er en utviklet legende.

6.5 Hvorfor oppstandelsestro?

I kapittel 4 og 5 har innholdet i den kristne oppstandelsestroen vært tema for diskusjon. Innholdet i denne troen skal nå være avklart, men man bør også merke seg det faktum at denne troen ble til. Hvorfor oppstandelse? Hva var det som gjorde at de første kristne konkluderte som de gjorde? Dette spørsmålet er viktig å stille, fordi disiplenes konklusjon

⁴⁸³ Teologiprofessor John Dominic Crossan, medlem av *The Jesus Seminar*, mener at også de resterende evangeliene, inkludert Paulus, bruker oppstandelsen som en metafor. Copan et al., 1998, 46; 54-55. Se også Fales, 2005.

⁴⁸⁴ Carrier, 2005e, 165.

⁴⁸⁵ Bailey, 1995; Dunn, 2003, §18.14C-D.

faktisk fremstår som ganske overraskende. I kapittel 3.2 så vi at det i den jødiske tradisjonen fantes en mengde varierende forestillinger om hvordan oppstandelsen skal foregå, men at to forhold sto fast: Oppstandelsen var kollektiv, og den var en eskatologisk hendelse som skulle skje i forbindelse med Guds dom ved tidens ende.⁴⁸⁶

Spørsmålet som da reiser seg er: Hvordan kan det da ha seg at de første kristne mente at oppstandelsen nå hadde inntruffet? Det som hadde skjedd med Jesus var jo ikke noen kollektiv hendelse,⁴⁸⁷ og tidens ende hadde ikke inntruffet. Likevel blir denne hendelsen tolket som oppstandelse. Paulus skriver at Jesus ble stadfestet som Guds sønn ved “de dødes oppstandelse” – altså ved den eskatologiske oppstandelsen.⁴⁸⁸ Hans bruk av kornmetaforen viser det samme: Jesus sto opp som førstegrøden, og førstegrøden høstes inn på samme tid som resten av avlingen.⁴⁸⁹ Her er det altså en åpenbar spenning. Hvordan kunne Paulus sette Jesu oppstandelse inn i en eskatologisk sammenheng, og det så lang tid etter Jesu død? Det var jo helt åpenbart at Jesu oppstandelse ikke hadde ført med seg noen kollektiv oppstandelse.

Den kristne oppstandelsestroen ser altså ut til å skille seg fra den jødiske på vesentlige punkt. Oppstandelse refererer ikke lenger utelukkende til eskatologien, men også til en enkelthendelse midt i tiden. Det refererer ikke bare til en kollektiv hendelse, med også til noe som skjedde med én person. I tillegg finnes det andre forhold som gjør at de kristnes oppfatninger om oppstandelse skiller seg fra den jødiske tradisjonen. For det første er det et skille i oppstandelsestroens innhold. I den jødiske tradisjonen finner vi to posisjoner. Noen, slik som makkabeerne, mente at Gud skulle skape en ny fysisk kropp som var nøyaktig lik den jordiske kroppen. En mer marginal gruppe, slik som Filon, mente at Gud skulle skape en ny åndelig kropp, en kropp som en skinnende stjerne. De kristne følger ikke noen av disse sporene, men snakker om at den jordiske kroppen skal gjennomgå en forandring. For det andre er det et skille i oppstandelsestroens sentralitet. I jødisk tradisjon var oppstandelsen viktig, men ikke så viktig at man ikke kunne klare seg uten.⁴⁹⁰ Blant kristne var oppstandelsen derimot en helt essensiell del av teologien, det som definerte troen (1 Kor 15,14; Rom

⁴⁸⁶ Wright, 2003b, 194-196; Craig, 1994, 392-393. Se også Endsjø, 2009, kap. 5.

⁴⁸⁷ Kanskje det er denne koblingen som ligger bak Matt 27,53, hvor det står at de hellige som var begravet utenfor Jerusalem sto opp i forbindelse med Jesu død og oppstandelse. Dunn, 2003, 869-870; n201.

⁴⁸⁸ Rom 1,4. Man kunne kanskje forventet at Paulus heller hadde skrevet ”ved oppstandelsen fra de døde”. Dette skillet mellom oppstandelsen fra de døde (anastasis ek nekrōn)(Luk 20,35; Apg 4,2; 1 Pet 1,3) og de dødes oppstandelse (anastasis nekrōn) (Matt 22,31; 1 Kor 15,13.42; Heb 6,2) kommer ikke frem i bibelselskapets 2011-oversettelse av Rom 1,4. Dunn, 2003, 869.

⁴⁸⁹ Dunn, 2003, 869. Se også kap. 3.6 ovenfor.

⁴⁹⁰ Wright, 2007, 200. Saddukeerne trodde ikke på noen oppstandelse.

10,9).⁴⁹¹ Det var også en helt ukjent tanke i den jødiske tradisjonen at den endelige oppstandelsen var knyttet til Messias sin oppstandelse, slik de kristne hevdet.⁴⁹² Dette gjør at vi må spørre oss hvorfor det brøt ut en slik ny oppstandelsestro. Det trenger en forklaring, spesielt siden oppfatninger om livet etter døden vanligvis fremstår som svært konservative. I møte med døden pleier man å holde seg til tradisjonelle oppfatninger, praksiser og ritualer.⁴⁹³ Landsbyens tradisjoner og skikker er vanligvis retningsgivende, men her har det altså skjedd noe nytt.

Hva var det som førte til den nye oppstandelsestroen? I en jødisk virkelighetsoppfatning ville en tom grav være et nødvendig kriterium for at troen på en oppstandelsestro skulle se dagens lys. Troen på Jesu oppstandelse ville neppe ha oppstått ved mindre man fant en tom grav, og den ville definitivt ikke oppstått hvis man hadde funnet en grav som ikke var tom. Men er den tomme graven også et tilstrekkelig kriterium for å skape en oppstandelsestro? På dette punkt er Wright og Carrier enige: Den tomme grav er ikke et tilstrekkelig kriterium for å forklare disiplenes oppstandelsestro.⁴⁹⁴ Det ser man tydelig i bibeltekstene. Når Maria finner den tomme graven tror hun ikke at Jesus har stått opp, men lurert på hvor gartneren har lagt ham (Joh 20,2.15). Også Peter så den tomme graven (Luk 24,12), samt Emmaus-vandrerne og noen andre av disiplene (Luk 24,24), men ingen av dem begynte å tro på noen oppstandelse. Hva da med den elskede disippelen? Johannes forteller at han kom til tro etter å ha besøkt den tomme grav. Betyr det at den tomme graven likevel var nok til å skape en tro på oppstandelsen? Nei, teksten ser ut til å formidle noe annet. Det er nemlig ikke den tomme graven alene som skaper oppstandelsestro hos disippelen (Joh 20,2). Det er først når han ser Jesu linklær ligge igjen i graven at han kommer til tro (Joh 20,5). Gravklærne viste at Jesu lik ikke hadde blitt båret av sted, verken av venner, fiender eller gartneren. Den elskede disippelen, på samme måte som de andre disiplene, trengte noe i tillegg til den tomme graven for å tro på oppstandelsen.⁴⁹⁵ Den tomme graven fremstår som et nødvendig kriterium, men ikke et tilstrekkelig kriterium.

Hva med opplevelsen av å møte Jesus, hvilken rolle har det spilt? Det er heller ikke grunn til å tro at slike møter er et tilstrekkelig kriterium for at disiplene skulle begynne å tro

⁴⁹¹ Oppstandelsen var også helt essensiell hos kirkefedrene. Se Wright, 2003b, 480-551. Se også Rom 6,3-5; 1 Peter 1,3-5; Apg 2,29-32.

⁴⁹² Craig, 1989, 410.

⁴⁹³ Wright, 2007, 197-198.

⁴⁹⁴ Carrier, 2005a, 387; Wright, 2003b, 686.

⁴⁹⁵ Wright, 2003b, 689. Også Peter ser Jesu linklær, men det er ikke nok til å skape noen oppstandelsestro hos ham.

på Jesu oppstandelse. For det første kunne slike opplevelser blitt tolket som drømmer eller visjoner, og i antikken var man klar over at det fantes en forskjell på visjoner eller hallusinasjoner og det som inntreffer i den “virkelige” verden.⁴⁹⁶ For det andre var man i antikken klar over at det ikke var uvanlig å se nylig avdøde mennesker.⁴⁹⁷ Hva ville det gjøre med en person om han så sin nylig avdøde venn? Ville det vært et bevis på at han var i live? Nei, i antikken ville det ha vært et bevis på at han var død, at personen nå hadde passert over til dødsriket eller til et annet sted.⁴⁹⁸ Hvis møtene med Jesus var alt disiplene hadde å forholde seg til, da er det mest nærliggende å tro at disiplene ville konkludert med at dette var en åndelig visjon og at Jesus nå viste dem at han hadde blitt opphøyet til himmelen, ikke ulikt det som hadde skjedd med Enok og Elia. En slik tolkning ville svart til det jødiske håpet om at den rettferdige, han som en gang var til spott og spe, skal få sin lønn hos Gud.⁴⁹⁹ I jødisk tradisjon har flere visjoner av døde personer blitt tolket på den måten, at personen nå har blitt tatt opp til Gud.⁵⁰⁰ Nettopp det ville vært en naturlig tolkning hos disiplene,⁵⁰¹ hvilket også Carrier bekrefter.⁵⁰² Det betyr at vi må stille oss følgende spørsmål en gang til; hvorfor oppstandelsestro?

Møtene med Jesus var ikke tilstrekkelige for at disiplene skulle begynne å tro at Jesus hadde stått opp fra de døde, men kanskje var det et nødvendig supplement til oppdagelsen av den tomme graven? Den tomme graven var nødvendig, men ikke tilstrekkelig. I tillegg til den tomme graven trengte disiplene bevis at Jesus fortsatt var i live, og møtene med ham var nettopp et slikt bevis.⁵⁰³ Disse møtene må ha vært av en slik karakter at de ikke kunne tolkes på andre måter enn oppstandelse.⁵⁰⁴ De må også ha skapt et slikt inntrykk i disiplene at de har vært formende for oppstandelsestroens innhold. At det skjedde noe med disiplene, denne overraskende oppstandelsestroen, forklares godt av at det hadde skjedd noe nytt og overraskende med Jesus. Møtene med Jesus ser ut til å fungere som nødvendig supplement til oppdagelsen av den tomme grav. Hver for seg er den tomme grav og møtene med Jesus ikke

⁴⁹⁶ Se F.eks Apg 12,9. Carrier siterer Plinius den yngre, *Letters*, 7,27.1-3. Carrier, 2005e, 183.

⁴⁹⁷ Wright, 2003b, 689.

⁴⁹⁸ Craig, 1994, 385; Wright, 2003b, 74; 690-691. Se også Apg 12,16.

⁴⁹⁹ Visdommen 3,1-9; 5,1-5. Craig, 1989, 414; Dunn, 2003, 867; kap. 17.6.

⁵⁰⁰ se 2 Makkabeer 15,11.13-14; Jobs testament 9,13 (skrevet mellom 100 f.Kr og 100 e.Kr). Se Dunn, 2003, 867.

⁵⁰¹ Craig, 1994, 394; Dunn, 1995, 132.

⁵⁰² Carrier, 2005f, 33. Her påstår Carrier også at disiplene faktisk tolket hendelsene som en opptakelse til Gud. Kapittel 4 har imidlertid vist at det ikke er tilfellet.

⁵⁰³ Englers budskap (Matt 28,8) og linkledet (Joh 20,4) ser ut til å fungere som bekreftelse på lik linje som møtene. Jeg mener det finnes gode grunner til at linkledet kan brukes som bekreftelse på oppstandelsen på en enda sterkere måte i dag. Se Søvik, 2013b; Søvik, 2013a; Søvik & Davidsen, 2013, 141-150

⁵⁰⁴ Dunn, 2003, 875-876.

tilstrekkelige for å skape oppstandelsestro, men sammen er de det.⁵⁰⁵ Uten disse to fenomenene ser det ikke ut til at man kan forklare opphavet til disiplenes oppstandelsestro. Det betyr at det er en svært stor grad av sammenknytning mellom disiplenes oppstandelsestro, den tomme grav og disiplenes møter med Jesus.

6.6 En koherent teori

Nå har tiden kommet for en siste sammenfatning. Hvor god er Carriers naturalistiske hypotese? Er det en bedre forklaring enn oppstandelsehypotesen? Her følger en gjennomgang av hvordan disse to teoriene integrerer de nevnte aktuelle historiske fakta.

1. Jesus døde

Verken Carriers naturalistiske hypotese eller oppstandelsehypotesen har problemer med å integrere at Jesus døde. Begge teoriene forutsetter at Jesus ble henrettet.

2. Jesus ble lagt i en privat grav

Heller ikke på dette punktet skiller teoriene seg fra hverandre. Begge teoriene går ut ifra at Jesus ble gravlagt av Josef fra Arimatea,⁵⁰⁶ og at i det minste kvinnene kjente til Jesu gravsted.

3. Den tomme graven

Når det kommer til den tomme graven skiller teoriene seg fra hverandre. Carrier hevder at det ikke fantes noen tom grav. I kapittel 2 ble det imidlertid tydelig at den tomme graven må anses som historisk. Dermed finnes det data som Carriers teori ikke makter å integrere, hvilket betyr at hans teori på dette punktet har dårlig omfang. Carriers alternative teori, at disiplene stjal Jesu lik, sliter ikke med dårlig omfang, men har svært dårlig sammenknytning. Carrier må altså velge mellom lite omfang eller dårlig sammenknytning. Oppstandelsehypotesen har ingen problemer med å integrere den tomme graven. Med bakgrunn i en jødisk virkelighetsforståelse ville oppstandelse forstås som en oppstandelse fra

⁵⁰⁵ Wright, 2003b, 695.

⁵⁰⁶ Var Josef fra Arimatea en historisk person, eller et produkt av legendeutvikling? Carrier mener at han var en historisk person (Carrier, 2005a, 369), og det mener jeg det finnes gode grunner til å tro (Craig, 1989, 176).

de døde benrestene som lå i graven, og dermed forutsette en tom grav. Det betyr at den tomme grav har god sammenknytning med oppstandelseshypotesen.

4. Møtene med Jesus

Carrier mener at møtene med den oppstandne skyldes hallusinasjoner. En slik teori har godt omfang, men viser seg å ha svært dårlig sammenknytning. For det første må Carrier postulere en del psykologiske forhold hos Paulus og hos disiplene som han ikke har dekning for. For det andre må Carrier forutsette gruppe-hallusinasjoner hvor samtlige disipler hallusinerer, til samme tid og sted, gjentakende ganger, og med samme sjeldne multi-modale hallusinasjoner. Det er ikke dekning for å forutsette dette, iallfall ikke når de to forholdene som må være til stede for at en hel gruppe skal hallusinere samtidig, forventninger og en emosjonelt oppglødet stemning, mangler hos disiplene. Oppstandelseshypotesen har ikke noen problemer med å integrere disse møtene. Sammen med den tomme grav ser møtene ut til å være et nødvendig supplement for oppstandelseshypotesens opphav, hvilket gir god sammenknytning til oppstandelseshypotesen. Det har også vist seg at teologisk refleksjon eller mytisk utvikling i fortellertradisjonen ikke kan ha ligget til grunn for disse møtene. Tradisjonen om oppstandelsesmøtene er nemlig for tidlig til å tillate dette. Heller ikke hallusinasjoner er en plausibel forklaring. Opplevelsene av å møte Jesus skyldes altså ikke en forandring i disiplene. Da står vi igjen med oppstandelseshypotesens alternativ: Det hadde skjedd noe med Jesus!

5. Oppstandelsestroen

Carrier mener at Paulus trodde på en åndelig oppstandelse hvor Jesus fikk en ny åndelig kropp, en kropp uten noe som helst kontinuitet til den jordiske kroppen. Denne teorien har vist seg å ha dårlig sammenknytning med Paulus' argumentasjon, den har problemer med å integrere viktige tekstavsnitt, og på ett punkt er den også inkonsistent. Carriers teori om at oppstandelsestroen i evangeliene er utviklede legender har også vist seg å være lite koherent. Evangelienes oppstandelsesfortellinger uttrykker nemlig en svært tidlig tradisjon, de første kristnes tro og vitnesbyrd. De første kristne trodde altså ikke på en oppstandelse hvor den jordiske kroppen blir erstattet med en åndelig kropp, men en oppstandelse hvor kroppen blir forandret. Dette lar seg ikke integrere i Carriers teori, som i stor grad baserer seg på at disiplene gjorde en åndelig tolkning av møtene med Jesus.

Hvordan skal man forklare opphavet til oppstandelsestroen? Den tomme grav fremstår som en nødvendig forutsetning for oppstandelsestroens opphav, og sammen med møtene med Jesus er gir den også en tilstrekkelig forklaring. Oppstandelsehypotesen inneholder både det nødvendige og det tilstrekkelige elementet for at oppstandelsestroen skulle inntreffe. Carriers naturalistiske teori inneholder ikke det nødvendige elementet, og hans hallusinasjonsteori synes ikke å være et tilstrekkelig element. Dette betyr at disiplenes oppstandelsestro har langt bedre sammenknytning i oppstandelsehypotesen enn i Carriers teori.

6.6.1 Konklusjon

Disiplenes konklusjon var klar: Jesus har stått opp fra de døde! Betyr det at vi, 2000 år etter at alle disse hendelsene har funnet sted, også bør tro på en oppstandelse? Hvis valget står mellom Carriers naturalistiske teori og oppstandelsehypotesen bør vi gjøre nettopp det. Oppstandelsehypotesen er den mest koherente forklaringen, altså den beste forklaringen, på de aktuelle historiske fakta. Det kan sammenfattes i en tabell:

	Tom Grav		Møtene med Jesus		Oppstandelsestro	
	Sammenknytning	Omfang	Sammenknytning	Omfang	Sammenknytning	Omfang
Carriers naturalistiske hypotese	NEI	NEI (MULIG)	NEI	JA	NEI	NEI
Oppstandelsehypotesen	JA	JA	JA	JA	JA	JA

Disiplene så at graven var tom, de så at Jesus var i live igjen, og konkluderte med at han hadde blitt reist opp fra de døde. Hva hindrer oss i å trekke samme konklusjon? Fra kapittel 2.3 husker vi at en teoris koherens også må vurderes i forhold til annen bakgrunnskunnskap. Finnes det forhold i vår bakgrunnskunnskap som virker inn på oppstandelsehypotesens koherens? For det første forutsetter oppstandelsehypotesen muligheten for at mirakler kan

skje. Hvis muligheten for mirakler ikke Inngår i vår bakgrunnskunnskap vil oppstandelseshypotesen være inkonsistent. I kapittel 2.3.1 så vi imidlertid at selv Carrier åpner for mirakelets mulighet. Han mener at spørsmålet om hvorvidt et mirakel har inntruffet må undersøkes historisk og systematisk, siden en metafysisk avvisning av mirakelets mulighet vil være et sirkelargument. Denne avhandlingen er en slik systematisk undersøkelse av en påstått mirakuløs hendelse. Oppstandelseshypotesen taler for at et mirakel har inntruffet iallfall én gang, og er dermed godt sammenknyttet med troen på at mirakler er mulig.

Oppstandelseshypotesen passer godt sammen med muligheten for at mirakler kan inntreffe. Vi må likevel spørre oss om det er en utfordring for oppstandelseshypotesens sammenknytning at den inkluderer et mirakel. Mirakler er svært sjeldne hendelser. Vanligvis gjør man slutninger basert på at man har opplevd noe lignende tidligere, men en oppstandelse er ikke noe man har opplevd tidligere. Gjør det oppstandelseshypotesen til en mindre god forklaring? Her må vi kaste et blikk tilbake til kapittel 2.3.2. En hendelse kan isolert sett fremstå som usannsynlig, men hvis den har god sammenknytning og omfang med de aktuelle data veier det opp for at hendelsen i utgangspunktet er svært sjelden. Det er en slik situasjon vi befinner oss i nå. En oppstandelse er en svært sjelden hendelse, men oppstandelseshypotesen har god sammenknytning og omfang i forhold til de historiske fakta. Det har ikke Carriers teori.

For det andre forutsetter oppstandelseshypotesen muligheten for at Gud eksisterer. Oppstandelseshypotesen er ikke konsistent med ateisme. Hvis Gud derimot eksisterer, og hvis hans natur er av en slik art at han både kan og vil åpenbare seg for mennesker, bidrar det svært positivt til oppstandelseshypotesen sammenknytning.⁵⁰⁷ Det finnes flere gode argumenter for Guds eksistens, og når disse veies opp mot argumentene mot Guds eksistens mener jeg at det fremstår som mer sannsynlig at Gud finnes enn at han ikke finnes.⁵⁰⁸ Guds eksistens gjør altså oppstandelseshypotesen mer plausibel. Kan man også snu på dette, og si at oppstandelseshypotesen gjør Guds eksistens mer plausibel? Oppstandelsesargumentet vil ikke være et godt deduktivt argument for Guds eksistens, siden en virkelighet hvor Gud ikke eksisterer ikke vil være inkonsistent med de fem aktuelle fakta. Likevel gjør

⁵⁰⁷ Filosof Anthony Flew, mens han enda var ateist, sa det slik: "Certainly given some beliefs about God, the occurrence of the resurrection does become enormously more likely." Gary R. Habermas et al., 1987, 39, hentet fra G.R. Habermas & Licona, 2004, 174. Oppstandelseshypotesen forutsetter en intensjonal årsak, og har god sammenknytning med teorien om en Gud som har en intensjon om å åpenbare seg.

⁵⁰⁸ Swinburne mener at sannsynligheten for at Gud eksisterer er over 50%. Swinburne, 1991, 289-291. Se også fotnote 2.

oppstandelsesargumentet Guds eksistens mer sannsynlig. Vi har sett at de aktuelle historiske fakta lar seg best integrert i et teistisk rammeverk, og dette støtter teorien om Guds eksistens ved å bidra positivt til teoriens sammenknytning.⁵⁰⁹

Oppstandeshypotesen fremstår som en svært koherent teori, og som mer koherent enn Carriers naturalistiske hypotese. Oppstandeshypotesen har vist seg å være tilstrekkelig til å forklare den tomme grav, møtene med Jesus og den kristne oppstandelsestroen. Er Jesu oppstandelse også en *nødvendig* forklaring? En slik påstand vil være vanskelig å forsvare, fordi det kan tenkes at det finnes andre hypoteser som også gir en tilstrekkelig forklaring. Selv har jeg ikke kommet over noen slike hypoteser, men det betyr ikke at jeg med sikkerhet kan utelukke at de finnes. Av de to hypotesene som har blitt undersøkt har oppstandeshypotesen vist seg å være den beste, og dermed den som bør holdes som sann. Det betyr at man på historisk grunnlag kan konkludere med at *Kristus er oppstanden*.

6.6.2 Veien videre: Hvorfor Messias?

Ovenfor ble det påpekt hvor overraskende det er at disiplene konkluderte med at oppstandelsen hadde inntruffet. Like overraskende er det at disiplene konkluderte med at Jesus er Messias. Den kommende Messias skulle nemlig være en triumferende figur, en som frigjorde Israel fra sine fiender. Det er verd å merke seg at de gammeltestamentlige tekstene legger vekten på det Messias skal oppnå, hans handlinger fremfor hans person.⁵¹⁰ Hvordan kan da Jesus være Messias, han som ikke fullførte de messianske gjerningene? Det messianske riket hadde ikke kommet, lidelse og ondskap fantes fortsatt. Jesus, den angivelige Messias, hadde attpåtil lidd en vanærende død. Som Jøden Tryfon påpeker, så er dette det sikre bevis på at Jesus ikke var Messias.⁵¹¹ Hvordan kunne disiplene konkludere annerledes?

Jesu disipler kunne naturligvis ha konkludert slik som disiplene til Døperen Johannes, nemlig at mesteren deres hadde vært en sann profet,⁵¹² men de gikk lenger. Det må ha skjedd noe som utløste troen på at Jesus var Messias. Kan dette “noe” ha vært oppstandelsen? Her må man være forsiktig med å ikke trekke for raske slutninger. For det første fantes det ingen Messias-profeti som talte om at Messias skulle dø og oppstå igjen. For det andre var det ikke slik at tanken om at Johannes kunne ha blitt vekket opp fra de døde bar med seg noen

⁵⁰⁹ Swinburne, 1991, 241; Gary R. Habermas, 2003, 110.

⁵¹⁰ Skarsaune, 2002, 305; Wright, 2003b, 564-565.

⁵¹¹ Martyr et al., 2012, 32.31; Skarsaune, 2002, 271; 301-302.

⁵¹² Apg 18,25; 19,1-7.

Messias-assosiasjoner.⁵¹³ Messias-tittelen ser ikke ut til å følge umiddelbart fra en oppstandelse. Så hvorfor utrope Jesus som Messias?

Oppstandelsen ser ut til å være en nødvendig forutsetning for Jesu messias-tittel, men ikke tilstrekkelig. Årsaken til at Jesus ble henrettet må også med. Øversteprestens spørsmål til Jesus var: “Si oss: Er du Messias, Guds Sønn?”⁵¹⁴ Jesus svarte bekræftende, og det ble han henrettet for. Dessuten hadde disiplene sett Jesus gått utover hva messiasrollen innebar. Jesus hadde gjort det som bare Gud kunne gjøre; han hadde satt seg i Guds sted ved å heve seg over lovens autoritet, tilgi synder og seire over onde makter. Han tiltaler seg selv som *Jeg er (egō eimi)*, Guds egen betegnelse.⁵¹⁵ Det er naturlig å spørre seg: “Hvem trodde han at han var? Gud?”⁵¹⁶ Jesus hadde gjort seg selv til Messias, og han hadde satt seg selv i Guds sted. Dette ble han henrettet for. Oppstandelsen kunne dermed bare forstås som en guddommelig bekræftelse av den mannen som jødene hadde henrettet for blasfemi, en bekræftelse av de påstandene Jesus hadde kommet med forut for sin død.⁵¹⁷ For å forklare disiplenes messiasstro, samt det faktum at de kristne tilba Jesus på linje med Gud selv,⁵¹⁸ må man inkludere både Jesu egne påstander om seg selv og den guddommelige bekræftelsen av disse påstandene.

Disiplenes Messias-tro gjør at Jesu oppstandelse ikke kan sees uavhengig av hans guddommelige og messianske påstander. Dette betyr to ting. For det første betyr det at oppstandelsestroens innhold, “Gud reiste Jesus opp fra de døde”, er å foretrekke fremfor den mer åpne “Jesus sto opp fra de døde”. Det gjelder både fordi førstnevnte er mer presis, og fordi den fremstår som mer sammenknyttet – den passer godt sammen med disiplenes tro og Jesu påstander om seg selv. Det er dermed ikke ad-hoc å postulere Gud som handlende subjekt.⁵¹⁹ For det andre innebærer det at Jesu oppstandelse betyr en forskjell. Hvis Gud virkelig reiste Jesus opp fra de døde, har Gud gjennom en historisk hendelse sagt noe sant om seg selv, verden og fremtiden. Spørsmålet om Jesu oppstandelse blir dermed svært viktig, og uansett konklusjon vil svare ha livssynsmessig relevans. Dette er et historisk spørsmål som alle på en eller annen måte må velge å forholde seg til. Hva hvis Jesus faktisk har stått opp?

⁵¹³ Mark 6,14.

⁵¹⁴ Matt 26,63. Øverstepresten kobler Messias-påstanden til tempelet, og spør implisitt om Jesus oppfyller Natan-løftet.

⁵¹⁵ Joh 8,24; 13,19; 18,5-6; Jes 43,10.25; 45,18 (LXX).

⁵¹⁶ Matt 5; Luk 5,21; Matt 24,21; Luk 11,20 (Jes 24,21). Wright, 1998. Det er ikke rom for å utlegge en høy kristologi her. Se heller Højlund, 2007; Kvalbein, 2008; Grindheim, 2012.

⁵¹⁷ Dunn, 2003, 627; Wright, 2003b, 576.

⁵¹⁸ L. W. Hurtado, 2003, 605; Dunn, 2010, 6. For eksempler på tilbedelse av Jesus i NT, se Joh 20,27; Heb 1,1-8; Åp 5,1-14.

⁵¹⁹ Craig, 1994, 398; Craig, 1989, 419; Gary R. Habermas, 2003, 89-92.

En slik hendelse vil gjøre noe med vårt syn på verden, og det vil gjøre noe med vårt syn på Jesus.⁵²⁰

*Nå er Kristus stått opp fra de døde, som førstegrøden av dem som er sovnet inn[...]
Han skal herske som konge!*⁵²¹

⁵²⁰ Se Lewis, 1945; Dunn, 2003, 878.

⁵²¹ 1 Kor 15,20.25.

Litteratur

- Aleman, André, & Larøi, Frank. (2008). *Hallucinations: The Science of Idiosyncratic Perception*. Washington, D.C.: American Psychological Association.
- Athenagoras. On the Resurrection of the Dead. Hentet 04.12.2012, fra <http://www.earlychristianwritings.com/text/athenagoras-resurrection.html>
- Bailey, Kenneth. (1995). Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels. *Themelios*, 20(2).
- Bauckham, Richard. (2002). *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*. Edinburgh: T & T Clark.
- Bauckham, Richard. (2006). *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Bauer, Walter, Gingrich, F. Wilbur, Danker, Frederick W., & Arndt, William. (1979). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bibelen: Den hellige skrift*. (2011). Oslo: Bibelselskapet.
- Blomberg, Craig. (2009). *Jesus and the Gospels*. Nashville, Tenn.: Broadman & Holman.
- Boismard, Marie-Emile. (1995). *Our Victory Over Death: Resurrection?* Collegeville, Minn.: The Liturgical Press.
- Bultmann, Rudolf Karl. (1963). *The History of the Synoptic Tradition*. Oxford: Blackwell.
- Burridge, Richard A. (2004). *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Bynum, Caroline Walker. (1995). *The Resurrection of the Body in Western Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Byrskog, Samuel. (2000). *Story as History - History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Baasland, Ernst, & Hvalvik, Reidar. (1984). *De apostoliske fedre*. Oslo: Luther.
- Carrier, Richard. (2005a). The Burial of Jesus in Light of Jewish Law. i R. M. Price & J. J. Lowder (Red.), *The Empty Tomb*. New York: Prometheus Books.
- Carrier, Richard. (2005b). Craig's Empty Tomb & Habermas on Visions. Hentet 20.03.2014, fra http://infidels.org/library/modern/richard_carrier/indef/4e.html
- Carrier, Richard. (2005c). The Plausibility of Theft. i R. M. Price & J. J. Lowder (Red.), *The Empty Tomb*. New York: Prometheus Books.
- Carrier, Richard. (2005d). *Sense and Goodness Without God*. Bloomington: AuthorHouse.

- Carrier, Richard. (2005e). The Spiritual Body of Christ and the Legend of the Empty Tomb. i R. M. Price & J. J. Lowder (Red.), *The Empty Tomb*. New York: Prometheus Books.
- Carrier, Richard. (2005f). Whence Christianity? A Meta-Theory for the Origins of Christianity. *Journal of Higher Criticism*, 11(1), 22-34.
- Carrier, Richard. (2006a). Stephen Davis Gets It Wrong. Hentet 18.03.2014, fra <http://www.richardcarrier.info/Carrier--ReplyToDavis.html>
- Carrier, Richard. (2006b). Why I Don't Buy the Resurrection Story. General Case for Insufficiency: The Event is Not Proportionate to the Theory. 6th. Hentet 02.04.14, fra http://infidels.org/library/modern/richard_carrier/resurrection/1.html
- Carrier, Richard. (2006c). Why I Don't Buy the Resurrection Story. General Case for Spiritual Resurrection: Evidence Against Resurrection of the Flesh. 6th. Hentet 20.03.2014, fra http://infidels.org/library/modern/richard_carrier/resurrection/3.html - x
- Carrier, Richard. (2009). *Not the Impossible Faith*: Lulu.com.
- Carrier, Richard. (2012). *Proving History: Bayes's Theorem and the Quest for the Historical Jesus*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books.
- Carrier, Richard, & Craig, William Lane. (2009). Debate at Northwest Missouri State University: Did Jesus Rise From the Dead? . Hentet 24.09.2013, fra <http://www.youtube.com/watch?v=BaUd234Q3GU>
- Carrier, Richard, & Licona, Mike. (2010.). Debate at Washburn University: Did Jesus Rise From the Dead? . Hentet 24.09.2013, fra <http://www.youtube.com/watch?v=Q43HzpzY04o>
- Carrier, Richard, & Licona, Mike. (2004). Debate at UCLA: Did Jesus Rise From the Dead? . Hentet 24.09.2013, fra <http://www.youtube.com/watch?v=Mpx2v17t3i4>
- Collins, Adela Yarbro. (1992). *The Beginning of the Gospel: Probing of Mark in Context*. Minneapolis: Fortress Press.
- Collins, Robin. (2009). The Teleological Argument. i W. L. Craig & J. P. Moreland (Red.), *The Blackwell companion to natural theology* (pp. XIII, 683 s. : ill.). Chichester, U.K.: Wiley-Blackwell.
- Copan, Paul, Craig, William Lane, Crossan, John Dominic, & Buckley, William F. (1998). *Will The Real Jesus Please Stand up? : A Debate Between William Lane Craig and John Dominic Crossan*. Grand Rapids, Mich.: Baker Books.
- Copleston, Frederick. (2003). *A History of Philosophy: Greece and Rome, Vol 1*. London: Continuum.

- Craig, William Lane. (1984). The Guard at the Tomb. *New Testament Studies*, 30, 273-281.
- Craig, William Lane. (1985). The Historicity of the Empty Tomb of Jesus. *New Testament Studies*, 31.
- Craig, William Lane. (1989). *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen.
- Craig, William Lane. (1994). *Reasonable Faith* (Rev. utg.). Wheaton, Ill.: Crossway Books.
- Craig, William Lane. (2001). *Did Jesus Rise From the Dead?* Pine Mountain, Ga.: Impact 360 Institute.
- Craig, William Lane. (2010). *On Guard: Defending Your Faith With Reason and Precision*: David C Cooc Pub.
- Craig, William Lane, & Moreland, James Porter. (2000). *Naturalism: A Critical Analysis*. London: Routledge.
- Craig, William Lane, & Spong, John Shelby. (2005). Debate at Bethel College: The Great Resurrection Debate. Hentet 01.11.2013, fra <http://www.youtube.com/watch?v=UY6IeU4iqho>
- D'Costa, Gavin. (1996). *Resurrection reconsidered*. Oxford: Oneworld.
- Davis, Stephen T. (1993). *Risen Indeed: Making Sense of the Resurrection*. London: SPCK.
- Duncan, Mike. (2012). The Curious Silence of the Dog and Paul of Tarsus: Revisiting The Argument from Silence. *Informal Logic*, 32(1).
- Dunn, James D. G. (1985). *The Evidence for Jesus* London: SCM.
- Dunn, James D. G. (1995). *Jesus and the Spirit*. London: Xpress Reprints.
- Dunn, James D. G. (2003). *Jesus Remembered*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub.
- Dunn, James D. G. (2004). On History, Memory and Eyewitnesses: In Response to Bengt Holmberg and Samuel Byrskog. *Journal for the Study of the New Testament*, 26.
- Dunn, James D. G. (2010). *Did the First Christians Worship Jesus?* London: SPCK.
- Dunn, James D. G. (2013). *The Oral Gospel Tradition*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Earman, John. (2000). *Hume's Abject Failure*. Oxford: Oxford University Press.
- Eddy, Paul R., & Boyd, Gregory A. (2007). *The Jesus Legend: A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Jesus Tradition*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic.
- Edwien, Andreas. (1995). *Dogmet om Jesus: en bok om hans feiltakelser*. Oslo: Pax.
- Elliott, J. K., & James, Montague Rhodes. (1993). *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Oxford: Clarendon Press.

- Endsjø, Dag Øistein. (2009). *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Engberg-Pedersen, Troels. (2000). *Paul and the Stoics*. Edinburgh: T&T Clark.
- Engberg-Pedersen, Troels. (2010). *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Epstein, I. (1961). *The Babylonian Talmud*. London: Soncino Press.
- Fales, Evan. (2005). Taming the Tehom. i R. M. Price & J. J. Lowder (Red.), *The Empty Tomb*. New York: Prometheus Books.
- Feser, Edward. (2008). *The Last Superstition*. South Bend, Ind.: St. Augustine's Press.
- Garland, David E. (2003). *1 Corinthians*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic.
- Gerhardsson, Birger. (1961). *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Vol. 22). Uppsala: Gleerup.
- Gerhardsson, Birger, & Hagner, Donald A. (2001). *The Reliability of the Gospel Tradition*. Peabody, MA.: Hendrickson Publ.
- Gillman, John. (1988). A Thematic Comparison: 1 Cor 15:50-57 and 2 Cor 5:1-5. *Journal of Biblical Literature*, 107(3).
- Godfrey-Smith, Peter. (2003). *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science*. Chicago ; London: University of Chicago Press.
- Gravem, Peder. (2004). *KRL - et fag for alle?* Vallset: Oplandske Bokforlag.
- Grindheim, Sigurd. (2012). *Christology in the Synoptic Gospels*. London: Continuum International Publishing.
- Habermas, G.R., & Licona, M.R. (2004). *The Case for the Resurrection of Jesus*: Kregel Publications.
- Habermas, Gary R. (2001). Explaining Away Jesus' Resurrection. *Christian Research Journal*, 23(4).
- Habermas, Gary R. (2003). *The Risen Jesus & Future Hope*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Pub.
- Habermas, Gary R. (2012). The Minimal Facts Approach to the Resurrection of Jesus. *Southeastern Theological Review*, 3(1).
- Habermas, Gary R., Flew, Antony, & Mieth, Terry L. (1987). *Did Jesus Rise From the Dead?* San Francisco: Harper & Row.

- Haenchen, Ernst. (1966). *Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der Kanonischen Parallelen*. Berlin: Töpelmann.
- Hansen, G. Walter. (2009). *The Letter to the Philippians*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Harris, Murray J. (2005). *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. Exeter: Paternoster Press.
- Hawthorne, Gerald F., & Martin, Ralph P. (2004). *Philippians* (Vol. 43). Waco, Tex.: Word Books.
- Hays, Richard B. (1997). *First Corinthians*. Louisville, Ky.: John Knox Press.
- Hays, Richard B. (1999). The Conversion of the Imagination: Scripture and Eschatology in 1 Corinthians. *New Testament Studies*, 45(03).
- Head, Peter M. . (2001). The Role of Eyewitness in the Formation of the Gospel Tradition. *Tyndale Bulletin*, 52(2).
- Hermas, Tatian, Antiochenus, Athenagoras, & Clement. (1979). *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria* (Vol. 2). Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Holt, N.J., Simmonds-Moore, C. A., Moore, S. L. (2008). Benign schizotypy: Investigating Differences Between Clusters of 82 Schizotype on Paranormal Belief, Creativity, Intelligence and Mental Health. i S. Sherwood (Red.), *Proceedings of Presented Papers: The Parapsychological Association 51st Annual Convention*.
- Hume, David. (1998). An Inquiry Concerning Human Understanding. i R. W. Ariew, Erik (Red.), *Modern Philosophy, an anthology of primary sources*. Ind.: Hackett Publishing Company, Inc.
- Hurtado, Larry. (2009). The Women, the Tomb, and the Climax of Mark. i Z. Rodgers & M. Daly-Denton (Red.), *A Wandering Galilean: Essays in Honour of Sean Freyne*. Leiden: Brill.
- Hurtado, Larry W. (2003). *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Højlund, Asger Chr. (2007). *Men han gav afkald: Bidrag til kristologien* (Vol. 11). Århus: Fakultetet.
- Ilan, Tal. (1996). *Jewish Women in Greco-Roman Palistine*. Peabody, MA.: Hendrickson.
- Josephus, Flavius. (1999). *Translation and commentary* (S. Mason, Oversettelse.). Leiden: Brill.

- Keener, Craig S. (1993). *The IVP Bible background commentary: New Testament*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Kvalbein, Hans. (1998). *Fortolkning til Matteusevangeliet*. Oslo: Luther.
- Kvalbein, Hans. (2008). *Jesus: Hva ville han? Hvem var han? En innføring i de tre første evangelienes budskap*. Oslo: Luther.
- Lange, John. (1966). The Argument from Silence. *History and Theory*, 5(3), 288-301.
- Lennox, John. (2004a). The Question of Miracles: The Contemporary Influence of David Hume. Hentet 30.10.2013, fra <http://www.bethinking.org/resurrection-miracles/intermediate/the-question-of-miracles-the-contemporary-influence-of-david-hume.htm>
- Lennox, John. (2004b). Was Hume Right. Hentet 24.09.2013, fra <http://www.bethinking.org/resurrection-miracles/intermediate/the-question-of-miracles-the-contemporary-influence-of-david-hume.htm>
- Lewis, Clive Staples. (1945). *Meditation in a Toolshed God in the Dock*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Lewis, Clive Staples. (2002). *Miracles*. London: HarperCollins.
- Licona, Mike. (2010). *The Resurrection of Jesus*. Downers Grove, Ill. Nottingham: IVP Academic ; Apollos.
- Lightfoot, R. H. (1950). *The Gospel Message of St. Mark*. Oxford: Clarendon Press.
- Lowe, E. J. (2002). *A Survey of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Lüdemann, Gerd. (1994). *The Resurrection of Jesus: History, Experience, Theology*. London: SCM.
- Markosian, Ned. (2000). What are Physical Objects. *Philosophy and Phenomenological Research*, LXI(2), 375-395.
- Martin, Dale B. (1995). *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press.
- Martin, Dale B., & Licona, Mike. (2012). Debate: Did Jesus Physically Rise From the Dead? Hentet 14.05.2014, fra <https://http://www.youtube.com/watch?v=oU5z4AlxJ4U>
- Martyr, Justinus, Christiansen, Jørgen, Hyldahl, Niels, & Müller, Mogens. (2012). *Justins dialog med jøden Tryfon*. København: Anis.
- McCreery, Claridge (1996). A Study of Hallucination in Normal Subjects. *Personality and Individual Differences*, 2(5).
- McCullagh, C. Behan. (1984). *Justifying Historical Descriptions*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mournet, Terence C. (2009). The Jesus Tradition as Oral Tradition. i W. H. Kelber & S. Byrskog (Red.), *Jesus in memory: traditions in oral and scribal perspectives* (pp. 291 s.). Waco, Tex.: Baylor University Press.
- Neusner, Jacob. (1988). *The Mishnah: a New Translation*. New Haven: Yale University Press.
- Origenes. (1965). *Contra Celsum* (H. Chadwick, Oversettelse.). Cambridge: University Press.
- Origenes. (1973). *Origen on First Principles* (G. W. Butterworth, H. d. Lubac, P. Koetschau & A. Rufinus, Oversettelse.). Gloucester, MA.: Peter Smith.
- Pannenberg, Wolfhart. (2008). Redemptive Event and History (G. H. Rehm, Trans.) *Basic Questions in Theology*. Minn.: Fortress press.
- Perseus Digital Library. Hentet 29.11.2013, fra <http://www.perseus.tufts.edu>
- Peterson, Michael L., & VanArragon, Raymond J. (2004). *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Malden, MA.: Blackwell Publishing.
- Philo. (1981). *The Contemplative Life; The Giants; and Selections* (D. Winston, Oversettelse.). New York: Paulist Press.
- Plantinga, A., & Sennett, J.F. (1998). *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Plato, Jowett, Benjamin, & Harward, J. (1990). *The Dialogues of Plato* (Vol. 6). Chicago: Encyclopædia Britannica.
- Platon. (2006). *Samlede Verker* (Vol. B. 3). Oslo: Vidarforlagetets kulturbibliotek.
- Quine, W. V. (1951). *Two Dogmas of Empiricism*. New York: Longmans, Green.
- Rae, Murray. (2005). *History and Hermeneutics*. London: T&T Clark.
- Rescher, Nicholas. (1973). *The Coherence Theory of Truth*. Oxford: Clarendon Press.
- Rescher, Nicholas. (1985/87). Wahrheit Als Ideale Kohärenz. i L. B. Puntel (Red.), *Der Wahrheitsbegriff. Neue Erklärungsversuche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ritchie, Angus. (2012). *From Morality to Metaphysics*. Oxford: Oxford university press.
- Roberts, Alexander, Donaldson, James, & Coxe, A. Cleveland. (1971). *The Ante-Nicene Fathers*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Rombs, Ronnie, J. (2007). A Note on the Status of Origen's "De Principiis" in English. *Vigiliae Christianae*, 61(No. 1).

- Sadock, B.J., Kaplan, H.I., & Sadock, V.A. (2007). *Kaplan & Sadock's Synopsis of Psychiatry: Behavioral Sciences/clinical Psychiatry*. Wolter Kluwer/Lippincott Williams & Wilkins.
- Sandnes, Karl Olav. (1996). *I tidens fylde*. Oslo: Luther.
- Schmidt, Karl Ludwig. (1969). *Der Rahmen der Geschichte Jesu*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schwab, Moses. (1886). *The Jerusalem Talmud. Vol 1. Berakhoth*. London: Williams and Norgate.
- Searle, John. (2004). *Mind: A Brief Introduction*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Setzer, Claudia. (1997). Excellent Women: Female Witness to the Resurrection. *Journal of Biblical Literature*, 116, 259-272.
- Sherwin-White, A.N. (2004). *Roman Society and Roman Law in the New Testament: The Sarum Lectures 1960-1961*: Wipf & Stock Publishers.
- Skarsaune, Oskar. (2002). *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Skarsaune, Oskar. (2005). *Den ukjente Jesus*. Oslo: Avenir.
- Slade, P.D., & Bentall, R.P. (1988). *Sensory Deception: A Scientific Analysis of Hallucination*: Croom Helm.
- Spitzer, R.J. (2010). *New Proofs for the Existence of God: Contributions of Contemporary Physics and Philosophy*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Stowers, Stanley. (2011). The Concept of "Community" and the History of Early Christianity. *Method and Theory in the Study of Religion*, 23, 238-256.
- Strauss, D.F. (1865). *A New Life of Jesus*: Williams and Norgate.
- Strong, James. (1890). *A Consise Dictionary of the Words in the Greek Testament*.
- Swinburne, Richard. (1991). *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Søvik, Atle Ottesen. (2011). *The Problem of Evil and the Power of God*. Leiden: Brill.
- Søvik, Atle Ottesen. (2013a). Ekskurser til artikkelen «Likkledet i Torino. En kritisk vurdering». Hentet 29.04.2014, fra http://www.academia.edu/4473455/Ekskurser_til_artikkelen_Likkledet_i_Torino_En_kritisk_vurdering_
- Søvik, Atle Ottesen. (2013b). Likkledet i Torino. En kritisk vurdering. *Teologisk Tidsskrift*, 3.
- Søvik, Atle Ottesen, & Davidsen, Bjørn Are. (2013). *Eksisterer Gud?* Oslo: Cappelen Damm.

- Taylor, Vincent. (1935). *The Formation of the Gospel Tradition: Eight Lectures*. London: Macmillan.
- Thiselton, Anthony C. (1978). Realized Eschatology at Corinth. *New Testament Studies*, 24(04).
- Thiselton, Anthony C. (2000). *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. Exeter: Paternoster Press.
- Thurston, Bonnie Bowman, & Ryan, Judith. (2005). *Sacra Pagina: Philippians and Philemon* (Vol. Vol. 10). Collegeville, Minn.: The Liturgical Press.
- Weeden, Ted J. (2009). Kenneth Bailey's Theory of Oral Tradition: A Theory Contested by Its Evidence. *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 7, 3-43.
- Whatham, A. E. (1917). St. Paul's View of the Resurrection Body. *The Biblical World*, 49(6).
- White, Hayden V. (1978). *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Williams, Peter S. (2011). *Understanding Jesus*. Milton Keynes: Paternoster.
- Wright, N. T. (1992). *The New Testament and the People of God*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Wright, N. T. (1998). Jesus and the Identity of God. *Ex Auditu*, 14, 42-56.
- Wright, N. T. (2003a). New Perspective on Paul. Hentet 02.12.2013, fra http://ntwrightpage.com/Wright_New_Perspectives.htm
- Wright, N. T. (2003b). *The Resurrection of the Son of God*. London: SPCK.
- Wright, N. T. (2007). Appendix B. i A. Flew (Red.), *There is a God*. New York: HarperOne.
- Wright, N. T. (2010). *After You Believe: Why Christian Character Matters*. New York, N.Y.: HarperOne.
- Zusne, Leonard, & Jones, Warren H. (1982). *Anomalous Psychology: A Study of Extraordinary Phenomena of Behavior and Experience*. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.