

De gode nyhetene hos Paulus

En analyse av *εὐαγγέλιον* hos Paulus, i lys av debatten om Paulus og Romerriket

Kandidat nummer 1009

Veileder

Dr. Theol. Karl Olav Sandnes

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,

AVH5010: Masteroppgave i teologi (60 ECTS), vår 2020

Antall ord: 43 693



Forord

Gjennom skrivingen av denne avhandlingen har jeg vært privilegert som har vært omgitt av gode venner, medstudenter og en dyktig veileder. Takk for gode samtaler, fruktbare betraktninger og støtte. Ikke minst vil jeg takke min mann, og trygge havn, Martin – livet med deg er herlig.

Kjærlighet tar aldri slutt.

Profetgavene skal bli borte, tungene skal tie og kunnskapen forgå.

For vi forstår stykkevis og taler profetisk stykkevis.

Men når det fullkomne kommer, skal det som er stykkevis, ta slutt.

Da jeg var barn, talte jeg som et barn,

tenkte jeg som et barn, forsto jeg som et barn.

Men da jeg ble voksen, la jeg av det barnslige.

Nå ser vi i et speil, i en gåte, da skal vi se ansikt til ansikt.

Nå forstår jeg stykkevis, da skal jeg erkjenne fullt ut,

slik Gud kjenner meg fullt ut.

Så blir de stående, disse tre: tro, håp og kjærlighet.

Men størst blant dem er kjærligheten.

1 Kor. 13:8-13

Sammendrag

I denne avhandlingen undersøker jeg evangeliebegrepet (εὐαγγέλιον) i den paulinske litteraturen, med hovedfokus på dets rolle i debatten om Paulus og imperium. Debatten har jeg redegjort for gjennom fire figuranter sine posisjoner, N. T. Wright, Neil Elliott, John M. G. Barclay og Seyoon Kim, og jeg har eksemplifisert Rom. 13:1-7 som en sentral perikope.

Intertekstualitet står sentralt i de metodiske betraktningene, ettersom jeg undersøker teksters forhold til andre tekster og inskripsjoner. Derfor har jeg tatt utgangspunkt i Richard Hays' kriterier for intertekstualitet, som også N. T. Wright anvender i argumentene for en imperiekritisk Paulus. James Scotts kategorier for skjulte eller offentlig transkripsjoner kan kaste lys over tekstenes deltakelse i den offentlige diskursen på sin tid, og Sandmels «Parallelomania» kan bidra med et kritisk blikk i etableringen av paralleller mellom tekster. Dette gjør jeg med vissheten om at tekstenes mening kan være vanskelig å konstatere, men med utgangspunkt i at forfatterens hensikt er avgjørende.

For å undersøke begrepets rolle i debatten om Paulus og imperium har jeg besluttet å sammenligne de med et utvalg antikke tekster og inskripsjoner som også anvender evangeliebegrepet, eller omtaler de romerske keiserne. Disse tekstene lar jeg sammen med den historiske konteksten danne bakteppe for arbeidet med Paulus' epistler. Jeg har brukt en tradisjonell eksegetisk metode hvor jeg har bibeltekstene selv som startpunkt. Tekstene er primærkildene som kan informere om hva Paulus' intenderte.

Jeg har konkludert at evangeliebegrepet hos Paulus fungerer som et samlebegrep for innholdet i frelsesbudskapet, kerygmaet, som er kategorisk ulikt fra hvordan evangeliebegrepet brukes om Caesar. Jeg mener derfor også at Paulus fokuserer på seieren over synden og døden, gjennom Jesu oppstandelse, og at det er usannsynlig at han oppmuntret menighetene til å motsette seg Romerriket. Dette er særlig fordi han flere steder legger ned en forsiktighetslinje overfor de som er utenfor menighetene. Likevel var Paulus kompromissløs når det gjaldt livet etter evangeliet, og konsekvensene av dette var at budskapet kunne oppfattes undergravende. Jeg mener at Paulus ikke hadde som hensikt å undergrave imperiet, men derimot å oppmuntre menighetene til å leve liv i tråd med evangeliet og i lydighet til offentlige myndigheter.

Innholdsfortegnelse

FORORD	III
SAMMENDRAG	IV
INNHOLDSFORTEGNELSE	V
1: INNLEDNING	1
1.1: FORSKNINGSSPØRSMÅL OG PROBLEMSTILLING	1
1.3: FORSKNINGSHISTORIE – FIRE FIGURANTER.....	2
1.3.1: <i>Neil Elliott</i>	3
1.3.2: <i>N. T. Wright</i>	4
1.3.3: <i>John M. G. Barclay</i>	6
1.3.4: <i>Seyoon Kim</i>	7
1.3.5 <i>Oppsummering</i>	8
1.4: EN SENTRAL PERIKOPE I DEBATTEN	9
1.4.1: <i>Rom. 13:1-7</i>	9
1.4.2: <i>Oppsummering og egen tolkning</i>	12
2: METODE: HERMENEUTISKE TILNÆRMINGER OG BEMERKNINGER	13
2.1: FORHOLDET MELLOM FORFATTER, LESER OG TEKST – HVOR MENING SKAPES.....	14
2.2: HAYS KRITERIER FOR INTERTEKSTUALITET	16
2.3: JAMES C. SCOTTS KATEGORIER – SKJULTE ELLER OFFENTLIGE TRANSKRIPSJONER	19
2.4: SAMUEL SANDMELS «PARALLELOMANIA» – FAREN FOR Å TREKKE PARALLELLENE FOR LANGT	21
2.5: BEGREPSAVKLARING OG TEKSTAVGRENSNING.....	23
3: DEN PAULINSKE NÆRKONTEKST – IDEOLOGI OG TILBEDELSE	24
3.1: DEN ROMERSKE IDEOLOGIEN I PAULUS’ SAMTID.....	24
3.2: DEN JØDISKE POSISJONEN I DET ROMERSKE IMPERIET	27
4: EVANGELIEBEGREPET I ANTIKK LITTERATUR	29
4.1: HOMER – ODYSSEEN 14.152,166.....	29
4.2: DEUTERO-JESAJA 52:7.....	32
4.3: SKRIFTER OG INSKRIPSJONER OM AUGUSTUS (OKTAVIAN)	34
4.4: SKRIFTER OG INSKRIPSJONER OM GAIUS (CALIGULA)	36
4.5: FLAVIUS JOSEFUS OM VESPASIAN	40
4.8: OPPSUMMERING.....	41
5: EVANGELIEBEGREPET HOS PAULUS	42

5.1: ROMERBREVET 1:1-4.....	42
5.2: 1 KORINTERBREV 15:1-4; 23-28.....	54
5.3: 2 KORINTERBREV 2:12-16.....	67
5.4: GALATERBREVET 1:6-9.....	71
5.5: FILIPPERBREVET 1:27-30.....	76
5.6: 1 TESSALONIKERBREV 1:5-6; 5:2-4.....	85
6: REFLEKSJON.....	97
6.1: METODOLOGISK EVALUERING I LYS AV TEKSTGJENNOMGANGEN.....	97
6.1.1: Intertekstuelle ekko og sammenfallende termer, er det «parallellomani»?.....	97
6.1.2: Skjult kritikk?.....	102
6.1.3: Tekstens mening, er den kun én?.....	104
6.2: EVANGELIEBEGREPETS ROLLE I DEBATTEN.....	105
6.2.1: Sammenhengen mellom imperiets og Paulus' «gode nyheter».....	105
6.2.2: Paulus' intensjon.....	107
6.2.3: Er evangeliebegrepet avgjørende i debatten?.....	109
7: KONKLUSJON - BIDRAR INNSIKT I BEGREPSBRUKEN TIL EN BEDRE FORSTÅELSE AV PAULUS' FORHOLD TIL IMPERIET?	110
8: LITTERATURLISTE.....	112
8.1: KILDER.....	112
8.2: LEKSIKA, ORDBØKER OG VERKTØY.....	114
8.3: LITTERATUR.....	114

1: Innledning

1.1: Forskningsspørsmål og problemstilling

I de tidligste kristne dokumentene, som i stor grad er paulinske, er uttrykkene «evangelium» (*εὐαγγέλιον*) og «å forkynne (evangeliet)» (*εὐαγγελίζεσθαι*) godt etablert som tekniske termer for det kristne budskapet og den kristne forkynnelsen.² Likevel har det i løpet av de siste tiårene blitt mer aktuelt å stille spørsmål om opphavet til slik begrepsbruk i Det nye testamente. Man kan observere en voksende trend i å lese inn tendenser av anti-imperialisme i de paulinske tekstene, både som polemikk mot den romerske keiserkulten og ideologien.³ Et utgangspunkt for denne tolkningen er at mye av Paulus' språk, både nøkkelord og tematikk, kan se ut til å være ekko av den romerske keiserdyrkelsen.⁴ Det har for eksempel vært argumentert at Paulus ved å etablere menigheter (*ἐκκλησία*) i det romerske imperiet, opprettet en forsamlingsstruktur for å motarbeide de offisielle forsamlingene (*ἐκκλησία*) i de aktuelle byene. I tillegg, når Paulus beskriver budskapet sitt som et evangelium (*εὐαγγέλιον*), gode nyheter, har dette blitt tolket som en bevisst handling for å kontrastere Caesars evangelium. Den fred (*εἰρήνη*) som kom med Kristus var derfor det ekte og mer dyptgripende evangeliet i motsetning til Caesar og “*pax Romana*”.⁵

En slik tolkning avhenger i stor grad av det paulinske materialets kontekst, og hvor fremtredende den romerske keiserdyrkelsen var i områdene Paulus virket. Debatten har på flere måter vekket til live en interesse for den romerske bakgrunnen til epistlene, særlig den politiske siden av dem, ettersom den har sett ut til å bringe frem flere nyanser i det paulinske materialet. Eksempelvis har S. R. F. Price⁶ og Richard Horsley⁷ bidratt med forskning som

¹ Jeg anvender denne betegnelsen flere steder i avhandlingen, og jeg er bevisst på at bruken er debattert. Jeg mener likevel, i denne sammenhengen, at ordet «kristen» fungerer som en definisjon på de som «tilhører Kristus» og bekjenner troen på han.

² Koester, Helmut. *Ancient Christian Gospels – Their History and Development*. (Philadelphia: Trinity Press International, 1990), s. 4

³ Kim, Seyoon. *Christ and Caesar – The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke*. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2008), s. xiv

⁴ Horsley, Richard. *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*. (Harrisburg: Trinity Press International, 1997), s. 1-8

⁵ Dunn, James D. G. *Beginning from Jerusalem – Christianity in the Making Vol. 2*. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009), s. 549-50

⁶ Price, S. R. F. *Rituals and Power – The Roman imperial cult in Asia Minor*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984)

⁷ Horsley, Paul and Empire, 1997; Horsley, Richard. *Paul and Politics – Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation: Essays in Honor of Krister Stendahl*. (Harrisburg: Trinity Press International, 2000)

viser at Caesarkulten ikke bare var én av mange nye religioner i den romerske verden på Paulus tid, men var den dominerende kulten i store deler av riket. Bevismengden for Caesarkultens tilstedeværelse i imperiet, både politisk og religiøst, er stor. Derfor er det flere som har problemer med tanken om at Paulus forkynte og skrev uten aktivt å ta stilling til sine omstendigheter. Adolf Deissmann, en av teologene som tidlig leste og forsto Paulus i lyset av den romerske keiserkulten, skrev for eksempel i den anerkjente boken *Licht vom Osten* at: «It must not be supposed that St. Paul and his fellow believers went through the world blindfolded, unaffected by what was then moving the minds of men in great cities...»⁹ Det er likevel flere som mener en antiimperialistisk tolkning av Paulus er vanskelig å akseptere. Dette er særlig fordi Rom. 13:1-7 tolkes som en positiv evaluering av statsmakt, i tillegg til at det mangler åpenbar kritikk i de resterende delene av det paulinske korpus. På grunn av dette motsvaret til trenden, har mange sett det som aktuelt å lete etter kritiske allusjoner i «undertekstene», altså som koder eller subtile hint, i stedet for det alle kan forstå på overflaten.¹⁰ Men hvor dypt må man lete for å finne disse allusjonene, og er det i det hele tatt hensiktsmessig eller nødvendig å tolke de dithen for å gi tekstene mening? Og hvor stor rolle har evangeliebegrepet i debatten om Paulus og imperium? Dette er noe av det jeg ønsker å se på i min avhandling.

Med dette som bakteppe har jeg valgt problemstillingen:

«Hva er rollen til evangelie-begrepet i den Paulinske litteraturen, og hva kan det bidra med i debatten rundt Paulus og det Romerske imperiet?»

1.3: Forskningshistorie – fire figuranter

Det finnes en lang rekke teologer og historikere som har forsket på den paulinske litteraturen med det romerske imperiet som kontekst, og evangeliebegrepet som en del av denne tematikken. Jeg har allerede nevnt Adolf Deissmann og boken hans *Licht vom Osten*, som et viktig bidrag innenfor området. Seyoon Kim har eksempelvis erklært Deissmann som en av

⁸ Deissmann, Adolf. *Licht vom Osten : das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1923)

⁹ Deissmann, Adolf. *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*, oversatt av Lionel R. M. Strachan, (New York: Aeterna Press, 2015), s. 192

¹⁰ Kim, *Christ and Caesar*, s. 22

pionerne i å lese Paulus i lys av imperiekulten.¹¹ Simon R. F. Price med klassikeren *Rituals and Power*¹² og Paul Zanker med *The Power of Images in the Age of Augustus*¹³ har bidratt med nøyaktige nedtegnelser av formingen og formidlingen av romersk ideologi gjennom bilder og ritualer. Richard Horsley¹⁴ har redigert tre bøker om temaet, i tillegg til mange monografier og artikler, og har i senere tid blitt kalt «leder» av bevegelsen.¹⁵ Både Helmut Koester¹⁶, Joseph A. Fitzmeyer¹⁷, Dieter Georgi¹⁸ og James D. G. Dunn¹⁹ har bidratt med grundige studier av den paulinske konteksten, samtidig som det finnes bidragsytere fra nyere tid som for eksempel Bruce C. Winter²⁰, Mikael Tellbe²¹, Christopher Heilig²², John Dominic Crossan og Jonathan L. Reed²³ som også har utforsket koblingen mellom det kristne evangelium og den romerske ideologien. Likevel ønsker jeg å presentere forskningshistorien gjennom fire figuranter, N. T. Wright, Seyoon Kim, Neil Elliott og John M. G. Barclay, utvalgt fordi de på en god måte representerer nyanser i debatten.

1.3.1: Neil Elliott

I kapittelet «Paul and the Politics of Empire»²⁴ beskriver Neil Elliott debatten om Paulus og imperium som en utfordring til den teologiske agendaen nedarvet fra reformasjonen. Selv innenfor «the new perspective», når spørsmål om kultur og imperialism har blitt løftet frem, mener han jødedommen har kommet i fokus. Fokuset på Paulus' interaksjon med jødedommen har dermed bidratt til å ta oppmerksomheten bort fra eventuelle kritiske samspill

¹¹ Ibid., s. xv

¹² Price, *Rituals and Power*

¹³ Zanker, Paul. *The Power of Images in the Age of Augustus*, Oversatt av Alan Shapiro. (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990)

¹⁴ Horsley, Richard. "1 Corinthians: A Case Study of Paul's Assembly as an Alternative Society" i *Paul and Empire*, redigert av Richard Horsley, s. 242-252; Horsley, Richard. "Rhetoric and Empire – and 1 Corinthians" i *Paul and Politics*, redigert av Richard Horsley, s. 72-102

¹⁵ Kim, *Christ and Caesar*, s. xiv

¹⁶ Koester, *Ancient Christian Gospels*, s. 1-48; Koester, Helmut. "Imperial Ideology and Paul's Eschatology in 1 Thessalonians," i *Paul and Empire*, redigert av Richard Horsley, s. 158-166.

¹⁷ Fitzmeyer, Joseph. *To Advance the Gospel*. (New York: The Crossroad Publishing Co., 1981), s. 149-161

¹⁸ Georgi, Dieter. *Theocracy in Paul's Praxis and Theology*, oversatt av David E. Green. (Minneapolis: Fortress Press, 1991)

¹⁹ Dunn, *Beginning from Jerusalem*, s. 549-55

²⁰ Winter, Bruce W. *Divine Honours for the Caesars – The First Christians' Responses*. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2015)

²¹ Tellbe, Mikael. *Paul Between Synagogue and State – Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians*. (Stockholm: Alqvist & Wiksell International, 2001)

²² Heilig, Christopher. *Hidden Criticism? The Methodology and Plausibility of the Search for a Counter-Imperial Subtext in Paul*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015)

²³ Crossan, J. D., Reed, J. L. *In Search of Paul: How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*. (San Francisco: Harper San Francisco, 2004)

²⁴ Horsley, *Paul and Politics*, s. 17-39

Paulus kunne hatt med det romerske imperiet.²⁵ Neil Elliott mener at det romerske imperiet er et viktig bakteppe til den paulinske litteraturen, og at problemet med keiserdyrkelsen var minst like avgjørende for Paulus som å motkjempe jødernes loviskhet. Han påstår at Paulus bevisst motarbeider det romerske imperiets keiser og ideologi, og sier at: «Paul opposes the apostolic manifestation of God's power to its inevitable rival in the city square, the imperial ritualization of power.»²⁶ Flere har redegjort for de politiske implikasjonene i deler av Paulus' vokabular, og Elliott påstår spenningen mellom Paulus' retorikk og imperiets ideologi er alt annet enn tilfeldig. Romerbrevet er for Elliott et viktig argument for å lese Paulus antiimperialistisk²⁷, fordi budskapet som helhet uunngåelig kolliderer med imperiets ideologi, selv om ikke kritikken finnes der eksplisitt.²⁸ En systematisk eller omfattende kritikk av keiserdyrkelsen medgir han dermed ikke å finne hos Paulus, men han tror heller ikke dette var Paulus' målsetting. Målet var derimot å stille krav om troskap til mottakerne, i omstendigheter hvor keiserdyrkelsen på mange måter var en forstyrrende rival. Problemet, mener Elliott, er at Paulus' tenkning og retorikk var formet av de ideologiske strømningene i samtiden. Paulus var med andre ord preget av maktkampene som foregikk rundt ham, noe som gjør det vanskelig å løsrive epistlene fra datidens propaganda.²⁹

I tillegg til Romerbrevets budskap beskriver Elliott Jesu korsfestelse som en av de mest utvetydige politiske hendelsene nedskrevet i det Nye Testamentet, en hendelse som han også påpeker var av stor viktighet for Paulus.³⁰ Oppstandelsen tolker han som en apokalyptisk begivenhet som avslører alle «denne verdens herskere» (1 Kor. 2:6-8), en samlebetegnelse for konger, herskere, i tillegg til overnaturlige «krefter» som er fiendtlige mot Gud og er dømt til ødeleggelse av Messias i endetiden. Jesu korsfestelse er derfor kjernen i Guds plan for å avsløre og styrte denne verdens makter.³¹

1.3.2: N. T. Wright

²⁵ Elliott, "Paul and the Politics of Empire", s. 22

²⁶ Ibid., s. 26

²⁷ Her anvender jeg et begrep som er gjennomgående i debatten. Det må likevel spesifiseres at det menes «mot imperium», rettet mot det romerske imperiets ideologi, og ikke «mot imperialism».

²⁸ Elliott, Neil. *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire*. (Minneapolis: Fortress Press, 2008), s. 14

²⁹ Ibid., s. 15

³⁰ Elliott, Neil. "The Anti-Imperial Message of the Cross" i *Paul and Empire*, redigert av Richard Horsley, s. 167-183

³¹ Ibid., s. 176

N. T. Wright, professor i det Nye Testamentet og tidligere anglikansk biskop, er en av teologene som har stilt spørsmål til hva som skjer når Paulus evangelium og Caesars imperium blir stilt opp ved siden av hverandre.³² Inspirasjonen sier han at han fant gjennom en av tesene til Richard Horsley, nemlig at det var keiserkulten, formidlet gjennom spredningen av mynter og statuer, som opprettholdt romersk kontroll over områder. Caesar fikk dermed, ved å være symbolsk tilstedeværende, raskt både trofaste politiske og religiøse tilhengere i imperiet.³³ Ved å avdekke hvor altomfattende keiserdyrkelsen var i det romerske imperiet på Paulus tid mener Wright en antiimperialistisk tolkning er godt begrunnet:

His missionary work must be conceived not simply in terms of a traveling evangelist offering people a new religious experience, but of an ambassador for a king-in-waiting, establishing cells of people loyal to this new king, and ordering their lives according to his story, his symbols, and his praxis, and their minds according to his truth. This could not but be construed as deeply counter imperial, as subversive to the whole edifice of the Roman Empire; and there is in fact plenty of evidence that Paul intended it to be so construed, and that when he ended up in prison as a result he took it as a sign that he had been doing his job properly.³⁴

Wright mener derimot ikke at Paulus var i opposisjon med hele det romerske imperiet, men hovedsakelig ideologien knyttet til keiseren og propagandaen som fulgte denne.³⁵

Wright anvender i *Paul: In Fresh Perspective* Richard Hays' syv kriterier for allusjoner som grunnlag for sitt arbeid med de paulinske tekstene.³⁶ I den antikke verdens «massemedia» finner man gjennomgående temaer som frihet, rettferdighet, fred og frelse formidlet gjennom statuer, mynter, dikt, sanger og taler. Disse temaene fokuserer på personen som har oppnådd og garantert dem, nemlig keiseren, og erklæringen av oppnåelsene kan ses på som et evangelium (*εὐαγγέλιον*), gode nyheter.³⁷ Wright mener at ordet bærer to meninger og kontekster for Paulus. På den ene siden var evangeliet fullbyrdelsen av budskapet fra Jesaja 40 og 52 til Israel. På den andre siden var det feiringen av inntredelsen av en ny konge eller

³² Wright, N. T. "Paul's Gospel and Caesar's Empire", i *Paul and Politics*, redigert av Richard Horsley, s. 160-183

³³ Ibid., s. 161

³⁴ Ibid., s. 161-162

³⁵ Ibid., s. 164

³⁶ Wright, N. T. *Paul: In Fresh Perspective*. (Minneapolis: First Fortress Press, 2009), s. 61

³⁷ Ibid., s. 63

keiser. Dette er bemerkelsesverdig for Wright ettersom de gode nyhetene som sannsynligvis var mest feiret i Paulus' verden var Caesar.³⁸ For Wright ser det dermed ut til å være nettopp Paulus' jødiske arv, den messianske teologien, som legger grunnlaget for at Paulus tenkte som han gjorde. Siden Jesus er Israels Messias, Herren, betyr at Caesar ikke kunne være det.³⁹

1.3.3: John M. G. Barclay

Under SBL (Society of Biblical Literature) sitt møte i San Diego i 2007, ble temaet Paulus og imperium løftet frem gjennom en debatt mellom N. T. Wright og John M. G. Barclay. Her kritiserer Barclay sin lærer Wright for å lese inn antiimperialistiske holdninger i Paulus' retorikk. Barclay mener at Paulus ville ha gjort det åpenbart om han tenkte slik, og at Wright dermed gjør galt i å mene at det romerske imperiet var så signifikant for Paulus.⁴⁰ Denne debatten ser ut til å ha vært avgjørende i aktualiseringen av tematikken blant flere teologer de siste årene, i tillegg til at den har blitt videreført av Barclay selv i kapittelet «Why the Roman Empire Was Insignificant to Paul» i boken *Pauline Churches and Diaspora Jews*.⁴¹ Kapittelet er i det store og hele en respons til N. T. Wright, som et motsvar til hans hypoteser. En av hovedgrunnene til at Barclay mener Wright gjør feil i å tolke polemiske tegn i de paulinske tekstene, er at han i større grad vektlegger diskontinuitet mellom det Gamle Testamentets fysiske rike, Israel, og det åndelige «Guds rike» innledet gjennom Jesu frelseshandling:

Where Wright placed Paul in ideological continuity with the biblical/Jewish tradition of monotheistic critique of paganism, I would place stronger emphasis on the new division of the cosmos created by the Christ-event (cf. Gal 1.4; 1 Cor 1.18-2.16), which strongly reshapes and reapplies the biblical categories themselves.⁴²

Barclay mener derimot ikke at Paulus' teologi er apolitisk eller hovedsakelig en privatsak, løsrevet fra den sosiale og politiske virkeligheten i tiden. Likevel forstår han Paulus kamp mot «makt» og «krefter» i Rom. 8:38 som noe større enn det romerske imperiet. Begrepene overgår dermed det antropologiske og dekker heller spekteret av ondskap i det menneskelige

³⁸ Wright, "Paul's Gospel and Caesar's Empire", s. 165

³⁹ Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, s. 69

⁴⁰ Gupta, Nijay. "SBL San Diego: Review Part 1: Sessions," *Crux Sola* (blogg). 22.11.2007. Hentet: 14.09.2019 fra: <https://cruxsolablog.com/2007/11/22/sbl-san-diego-review-part-1-sessions/>

⁴¹ Barclay, John M. G. *Pauline Churches and Diaspora Jews*. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2011), s. 363

⁴² *Ibid.*, s. 384

eksistens.⁴³ Barclay påstår at det romerske imperiet, fra et paulinsk perspektiv, aldri var eller ville bli betydningsfullt i det større dramaet i historien. Det betyr ikke at Paulus var ignorant overfor romerske keiserdyrkelse, men at maktene han konsentrerte seg om var mye større, åndelige krefter.⁴⁴ Det er et ganske stort steg, påpeker Barclay, å bevege seg fra at Paulus var klar over de politiske og religiøse omstendighetene i det romerske imperiet til å påstå at Paulus' evangelium må forstås som en direkte antitese til den romerske ideologien.⁴⁵

1.3.4: Seyoon Kim

I boken *Christ and Caesar* tar S. Kim utgangspunkt i et utvalg teologers tolkninger av en antiimperialistisk Paulus, og undersøker flere av de hans epistlene i lys av disse. Deretter påviser han svakheter ved flere av disse tolkningene, bok for bok. Han starter med Lukas' vitnesbyrd i Apostelgjerningene 17:1-9, og fortsetter med brevene til Tessaloniki, Filippi, Roma og Korint. Deretter redegjør han for de fundamentale problemene ved å trekke for mange paralleller mellom Paulus og det romerske imperiet.⁴⁶ Det første karakteriserer han som «parallelomania», samme begrep som Samuel Sandmel anvender⁴⁷ om overanalysering av paralleller. Deretter ser han på det han kaller «deduction from assumptions», å trekke konklusjoner fra antakelser heller enn fakta, og «proof-texting», å lese antiimperialistisk mening inn i begreper uavhengig av litterær og historisk kontekst. Til slutt redegjør han for «appeal to coding», et prinsipp som forklares gjennom at Paulus antiimperialistiske budskap først og fremst var skjult. Kim påpeker at det hos Paulus ikke finnes noen tydelig kritikk mot avgudsdyrkelse av keiseren, særlig ettersom Paulus unngår å nevne keiserdyrkelsen i tekstene om hedensk avgudsdyrkelse både i 1 Kor. 8-10 og Rom 1:18-32.⁴⁸ Han løfter også frem Rom. 13:1-7 som Akilles-helen til all antiimperialistisk lesning av Paulus. Her mener han Paulus understreker at de romerske myndighetene er Guds «tjenere», og stiller spørsmål til Elliotts forståelse av teksten som en midlertidig oppfordring til å ligge lavt for de kristne, grunnet det jødiske opprøret.⁴⁹ Tolkningen av denne perikopen, både fra Kim og Elliott sine perspektiver, skal jeg se på senere.

⁴³ Ibid., s. 384

⁴⁴ Ibid., s. 386

⁴⁵ Ibid., s. 366

⁴⁶ Kim, *Christ and Caesar*, s. 28-71

⁴⁷ Sandmel, Samuel. «Parallelomania.» *Journal of Biblical Literature* vol. 81. Nr. 1. 03/1962, Hentet: 05.10.2019, fra:

https://www.jstor.org/stable/3264821?sid=primo&origin=crossref&seq=9#metadata_info_tab_contents

⁴⁸ Kim, *Christ and Caesar*, s. 34-35

⁴⁹ Ibid., s. 36

Et annet argument som taler for at Paulus søkte fred mellom de kristne og det romerske imperiet er for Kim at han oppmuntrer menighetene til å leve etter Guds Rikes borgerrett (πολιτεύεσθε) (Fil. 1:27; 3:20), og at dette ingen steder i den paulinske litteraturen innebærer å gjøre opprør mot et verdslig kongerike. Det betyr derimot, for Kim, at de skal underlegge seg styringsmaktene (Rom. 13:1-7), og leve stillferdige liv (1 Tess. 4:11-12) i tråd med Guds evangelium.⁵⁰ Dette er også koblet til hans tolkning av Paulus' håp om Jesu gjenkomst, som innebærer at Paulus var for opptatt med å spre evangeliets budskap til hele verden (οικουμένη) til å planlegge revolusjonære tiltak mot det romerske imperiet.⁵¹ Når det i tillegg er mangel på antiimperialistiske tolkninger i den tidlige kirken, som Kim eksemplifiserer med en bønn for myndighetene med deres gudgitte autoritet fra 1 Klemens 60:2-61:2,⁵² mener han det er enda vanskeligere å støtte en antiimperialistisk tolkning.⁵³ Sist, men ikke minst, ser Kim Jesu evangelium og frelse, som også Paulus forkynte, i et eschatologisk perspektiv. Det er ikke materiell orden Kristus bringer, men nyskapelse. Guds perfekte fred, rettferdighet og ære kan tenkes å ha blitt forstått som en overlegen kontrast til det Romerske imperiet. Likevel mener Kim det er risikabelt å miste syne av de kategoriske ulikhetene mellom de to. Hvis analogien får dominere mener han man står i fare for å redusere evangeliet til noe materielt, og dermed også utilstrekkelig.⁵⁴

1.3.5 Oppsummering

Neil Elliott leser Paulus med det Romerske imperiet som bakteppe, og ser dette som like avgjørende som det jødiske. Han mener at evangeliet hos Paulus ble formulert bevisst som kontrast til imperiets ideologi, selv om denne kritikken ikke var systematisk.⁵⁵ I tillegg ser Elliott korset som et direkte oppgjør med imperiet, som del av «denne verdens herskere» (1 Kor. 2:6-8). Korset er derfor en utvetydig politisk hendelse, hvor Paulus formidler imperiets nederlag.⁵⁶ N. T. Wright er enig med Elliott i at Paulus' budskap ble artikulert for å undergrave ideologien til det romerske imperiet.⁵⁷ Wright legger til at evangeliebegrepet hos

⁵⁰ Ibid., s. 50-52

⁵¹ Ibid., s. 54

⁵² Holmes, M. W. *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, updated ed. (Grand Rapids: Baker Books, 1999), s. 97-98, 1 Klemens 60:2-61:2

⁵³ Kim, *Christ and Caesar*, s. 60-62

⁵⁴ Ibid., s. 64

⁵⁵ Elliott, *The Arrogance of Nations*, s. 14-15

⁵⁶ Elliott, "The Anti-Imperial Message of the Cross", s. 167

⁵⁷ Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, s. 59

Paulus utfordrer «de gode nyhetene» formidlet om Caesar, og keiserkulten som helhet. Når Paulus sier at Jesus er «Messias» og «Herre», så betyr det at Caesar ikke kunne være det.⁵⁸ John M. G. Barclay mener at Paulus ikke har imperiet i tankene når han formidler evangeliet. I et motsvar til Wrights' tese påpeker han at mangelen på eksplisitt kritikk av imperiet hos Paulus gjør en slik tolkning vanskelig.⁵⁹ Barclay mener at det hos Paulus brukes andre kategorier, og at den avgjørende kampen er mot «synden» gjennom «nåden» (Rom. 5:12-21). «Makter» og «myndigheter» er dermed større enn det romerske imperiet som bestemt enhet, og Barclay mener at begrepene i stedet dekker hele spekteret av ondskap i den menneskelige eksistens.⁶⁰ Seyoon Kim tar et lignende standpunkt som Barclay i debatten, og mener heller ikke at det kan påvises noen kritikk av imperiet hos Paulus.⁶¹ Ettersom Paulus oppfordrer menighetene etter å leve stillferdige liv (1 Tess. 4), og være lydige mot styresmaktene (Rom. 13), er det vanskelig å argumentere for at Paulus samtidig oppmuntrer menighetene til å gjøre opprør mot imperiet. Kim ser Paulus' evangelium i et eschatologisk rammeverk, hvor det sentrale for Paulus er frelse og forestående gjenopprettelse, ikke et oppgjør med verdslige, politiske makter i nåtiden.⁶²

Med en introduksjon av noen ulike sider ved debatten om Paulus og imperium, representert gjennom fire figuranter, kan vi se på en perikope fra Romerbrevet som er spesielt avgjørende i debatten. Denne vil jeg også fremstille gjennom Elliott, Wright, Barclay og Kim sine tolkninger, før jeg gjør meg opp noen egne tanker.

1.4: En sentral perikope i debatten

1.4.1: Rom. 13:1-7

Rom. 13:1-7 er en sentral perikope i debatten, og har som nevnt blitt karakterisert av Kim som Akilles-helen til antiimperialistiske tolkninger av Paulus.⁶³ Disse versene er aktuelle å nevne, selv om de ikke inneholder evangeliebegrepet, fordi de løfter frem noen av de fundamentale tolkningsforskjellene i debatten. For å begrense meg ønsker jeg igjen kun å anvende de fire figurantene, Wright, Barclay, Elliott og Kim:

⁵⁸ Ibid., s 69

⁵⁹ Barclay, *Pauline Churches*, s. 374

⁶⁰ Ibid., s. 384

⁶¹ Kim, *Christ and Caesar*, s. 34

⁶² Ibid., s. 59-60

⁶³ Ibid., s. 36

1Enhver skal være lydige mot de myndigheter han har over seg. For det finnes ingen myndigheter som ikke er fra Gud, og de som finnes, er innsatt av Gud. 2Den som setter seg opp mot dem, står derfor imot det Gud har bestemt, og de som gjør det, skal få sin dom. 3For de som styrer, skal ikke skape frykt hos den som gjør det gode, men hos den som gjør det onde. Vil du slippe å frykte myndighetene, så gjør det gode, og du skal få ros. 4Styresmakten er en Guds tjener, til beste for deg. Men gjør du det onde, har du grunn til å være redd. For styresmakten bærer ikke sverd uten grunn, men er Guds tjener som skal fullbyrde hans straff over den som gjør det onde. 5Derfor er det nødvendig å være lydige, ikke bare av frykt for straffen, men også for samvittighetens skyld. 6Betal også skatt av samme grunn. For myndighetene er Guds tjenere og har ansvar for alt slikt. 7Gi alle det du skylder dem. Betal skatt til den som skal ha skatt, toll til den som skal ha toll, vis respekt for den som skal ha respekt, gi ære til den som skal ha ære.

Elliott mener han har funnet nøkkelen til en sammenhengende forståelse av Paulus' argumentasjon i Romerbrevet. Den ligger i at Paulus forsøker å bevege sine hedenske kristne lesere vekk fra det teologiske «skrytet» over et beseiret Israel (11:13-32) til en mer «sindig tanke» (σωφρονεῖν)(12:3) som beskrives videre i kapittel 12-15.⁶⁴ Han er enig med S. Kim i at disse versene skaper problemer for en antiimperialistisk lesning, og beskriver Rom. 13:1-7 som en trussel mot alt annet enn en politisk konservativ, eller tradisjonell tolkning.⁶⁵ Likevel mener Elliott det er spenninger i disse versene som antyder at de er en type «skjult transkripsjon», kommunikasjon i tilslørt form, etter James C. Scotts kategorier,⁶⁶ som han mener man også kan observere hos eksempelvis Filon av Alexandria.⁶⁷ Disse kategoriene vil jeg gå nærmere inn på senere i avhandlingen. En annen årsaken til at Elliott mener versene kan være en «skjult transkripsjon» er at de ser ut til å motsi hvordan Paulus tenker om verden og styresmaktene andre steder (2. Kor. 4:4, Gal 1:4, 1 Kor. :6-8, 7:31).⁶⁸ At noen forklarer problemet ved å henvise til en Romerbrevets ansente historiske kontekst, nemlig det jødekritiske klimaet i Roma, mener Elliott relativiserer Paulus' formaninger. Forklaringen på

⁶⁴ Elliott, "Paul and the Politics of Empire", s. 38

⁶⁵ Ibid., s. 38

⁶⁶ Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. (New Haven: Yale University Press, 1992)

⁶⁷ Elliott, "Paul and the Politics of Empire", s. 39

⁶⁸ Elliott, "Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda" i *Paul and Empire*, redigert av Richard Horsley, s. 184-204

hvorfor Paulus i denne perikopen ser ut til å motsi seg selv ved å gi støtte til styresmaktene er og blir, for Elliott, en gåte.⁶⁹

Wright, ulik Elliott og Kim, ser ikke Rom. 13:1-7 som truende mot en liberal, eller utradisjonell politisk tolkning av Paulus. Sett i lys av dets bredere kontekst påstår han at problemet ikke er så vanskelig som det noen ganger har fremstått.⁷⁰ Han mener at teksten har som hensikt å påpeke at lojalitet til Jesus ikke nødvendigvis mener anarki i staten, og at keiseren, selv om han erklærer seg eneveddig, forblir ansvarlig overfor Gud.⁷¹ Slik som i Kol. 1 og 1 Tim. 2, mener Wright at Rom. 13:1-7 fremstiller alle makter som er skapt av Gud, og at det dermed er riktig at de skal adlydes.⁷² Det betyr likevel at de er underlagt Gud, som representerer en alvorlig nedgradering fra stillingen de først hevdet å ha.⁷³ Han mener perikopen er tett forbundet med det eschatologiske løftet mot slutten av kapittelet, og at Paulus derfor ikke oppmuntrer til noen form for revolusjon. Menigheten må leve som et tegn på kongeriket som skal komme, men siden dette kongeriket blir karakterisert av rettferdighet, fred og glede i Ånden (14:7), så kan det ikke innledes i nåtiden med vold og hat.⁷⁴

Barclay virker usikker på Wrights tolkning av Romerbrevet 13. Er den uten problemer bare fordi han ikke føler han må presentere en Paulus som motarbeidet Roma på alle måter, og fordi han mener Paulus viderefører en jødisk tradisjon av «politisk» underleggelse samt «religiøs» kritikk av hedenske imperier?⁷⁵ Barclay mener eksempelvis at Wrights «nevertheless», som han bruker i sin kommentar til Romerbrevet⁷⁶, er selvmotsigende. Det kan forklares som spenningen mellom at Romerbrevet formidler antiimperialistiske tanker som helhet, men at Paulus i Rom. 13:1-7 forklarer hvordan romerske autoriteter er avgjørende for å opprettholde sosial stabilitet.⁷⁷ Perikopen kan for Barclay ikke være noe «nevertheless», fordi Paulus har et perspektiv som leser politisk historie etter et annet manus. På samme måte som Paulus både kan være underlagt og utenfor Toraen, alt ettersom hva evangeliet krever (1 Kor. 9:20-21), så er hans holdning til det romerske imperiet hverken enkel motstand eller

⁶⁹ Ibid., s. 185-86

⁷⁰ Wright, "Paul's Gospel and Caesar's Empire", s. 172

⁷¹ Ibid., s. 172

⁷² Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, s. 70

⁷³ Ibid., s. 78

⁷⁴ Ibid. s., 78-79

⁷⁵ Barclay, *Pauline Churches*, s. 372

⁷⁶ Wright, N. T. "The Letter to the Romans: Introduction, Commentary and Reflections" i *The New Interpreter's Bible Volume X: Acts; Introduction to Epistolary Literature; Romans; 1 Corinthians*, redigert av J. Paul Sampley, N. T. Wright og Robert W. Wall. (Nashville: Abingdon, 2002), s. 722

⁷⁷ Barclay, *Pauline Churches*, s. 372

lydighet. Den forholder seg til en menneskelig virkelighet i møte med motstridende krefter av både kjøtt og ånd, i en kamp skapt av evangeliet.⁷⁸

Seyoon Kim tolker Rom. 13:1-7 som en genuin oppfordring fra Paulus' side om å underlegge seg herskere, muligens som et grunnlag for den videre oppmuntringen til å betale skatt.⁷⁹ Han mener Paulus følger det jødiske prinsippet om å leve stillferdig der de bor (Jer. 29:7) i stedet for en kritisk holdning, siden menigheten er i en situasjon med spenninger mellom jøder og romerske autoriteter.⁸⁰ Oppfordringen er dermed situasjonsbestemt, og er ikke forenelig med antiimperialistiske tendenser. Kim er også enig med Barclay i at Wright motsier seg selv ved å si at Paulus bruker parallelle ord til keiserdyrkelsen for å motarbeide romersk ideologi, samtidig som styresmaktene er Guds tjenere i Rom 13:1-7.⁸¹ Kim argumenterer at Rom. 13:1-7 er en genuin og positiv evaluering av styresmaktene, og han mener at Paulus må ha foretrukket den romerske ordenen og rettferdigheten, på tross av dens ufullkommenhet, fremfor kaos og anarki.⁸²

1.4.2: Oppsummering og egen tolkning

Elliott mener Rom. 13:1-7 er en vanskelig perikope, som står i kontrast til mye annet som Paulus har skrevet.⁸³ Derfor argumenterer han at det er en «skjult transkripsjon», altså en kodet form for kritikk.⁸⁴ Wright er ikke enig i at Rom. 13:1-7 skaper noen problemer for en politisk utradisjonell lesning av Romerbrevet. Wright påpeker at Paulus nedgraderer keiseren til Guds tjener, og mener kritikken mot imperiet ligger i dette.⁸⁵ Perikopen gjør det dermed klart at Paulus ikke oppfordrer menigheten til anarki, men legger vekt på myndighetenes ansvar overfor Gud.⁸⁶ Barclay er uenig med Wrights vurdering av perikopen, og mener at Wrights forsøk på å forene Rom. 13 med en antiimperialistisk Paulus er selvmotsigende.⁸⁷ Barclay sier at Rom. 13:1-7 fremstiller en verden, og myndigheter, i møte med motstridende

⁷⁸ Ibid. s. 386

⁷⁹ Kim, *Christ and Caesar*, s. 36-37

⁸⁰ Ibid. s. 37

⁸¹ Ibid., s. 42

⁸² Ibid., s. 42-43

⁸³ Elliott, «Paul and the Politics of Empire: Problems and Prospects» i *Paul and Politics*, redigert av Richard Horsley, s. 17-39

⁸⁴ Ibid., s. 39

⁸⁵ Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, s. 78

⁸⁶ Wright, «Paul's Gospel and Caesar's Empire», s. 172

⁸⁷ Barclay, *Pauline Churches*, s. 372

krefter av kjøtt og ånd.⁸⁸ I den grad myndighetenes autoritet var underlagt Gud, så burde de anerkjennes og æres deretter, men der hvor myndighetene viste sin tilbøyelighet mot synd, ville de evalueres av Gud som en del av syndens herredømme (Rom 8.31-39).⁸⁹ Kim ser perikopen som en genuin oppfordring om å underlegge seg autoritetene, en oppfordring som mest sannsynlig er situasjonsbestemt. Han mener en antiimperialistisk tolkning vil ende med selvmotsigelse i møte med denne teksten, og at Paulus foretrakk det romerske imperiets orden fremfor kaos og anarki.⁹⁰

Jeg mener at Romerbrevet 13:1-7 gjør det vanskelig å argumentere at Paulus motarbeidet imperiet, særlig lest i kontinuitet med kapittel 12 som oppfordrer menigheten til å «holde fred med alle, om det er mulig» (v. 18) og «ikke ta hevn..., men overlatt vreden til Gud» (v.19). Versene Elliott trekker frem som kontraster til det Paulus sier i Rom. 13:1-7, eksempelvis 2 Kor. 4:4, Gal. 1:4 og 1 Kor. 7:13⁹¹, mener jeg heller ikke bidrar til å skape noe holdbart argument. Dette er fordi Paulus i disse versene først og fremst er opptatt av synd og død som verdens onde makter, noe også Barclay argumenterer for,⁹² og at oppgjøret med disse i all hovedsak er Guds oppgave. Det er dermed ingen motsetning mellom å påpeke ondskap i verden, men samtidig oppfordre mennesker til å underlegge seg styresmaktene og si de er Guds tjenere. Jeg er derfor enig med Kim i at denne perikopen er en slags Akilles-hel for antiimperialistiske tolkninger.⁹³

2: Metode: hermeneutiske tilnærminger og bemerkninger

Flere hermeneutiske spørsmål kommer frem i arbeidet med evangeliebegrepet og den paulinske konteksten. Hvordan skal vi forstå forholdet mellom forfatter og leser, og er det forfatterens hensikt eller leserens tolkning vi søker etter? Hva er forfatterens intensjon og hensikt, og kan vi med sikkerhet si at Paulus intenderte det ene eller andre? Andre spørsmål dukker også opp. Anvender Paulus evangeliebegrepet med direkte inspirasjon fra jødisk tradisjon, romersk keiserideologi, eller skaper han en ny kontekst i sin kristne misjon?

⁸⁸ Ibid., s. 386

⁸⁹ Ibid., s. 383-384

⁹⁰ Kim, *Christ and Caesar*, s. 42-43

⁹¹ Elliott, «Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda», s. 184

⁹² Barclay, *Pauline Churches*, s. 384

⁹³ Kim, *Christ and Caesar*, s. 36

Hvordan bruker Paulus kildene sine; er det ekko, allusjon, eller kodet kritikk, og hvilke kriterier skal man bruke for å avgjøre det? I evalueringen av spørsmålene har jeg valgt å vurdere intertekstualitet, spørsmål om diskurskontekst og et kritisk blikk på det som har blitt kalt «parallelomania». Jeg mener disse elementene er informative og danner et godt grunnlag for analysen videre. Samtidig vil jeg diskutere forholdet mellom forfatter, leser og tekst, jeg vil avklare og avgrense begreper, og deretter etablere et tekstutvalg.

2.1: Forholdet mellom forfatter, leser og tekst – hvor mening skapes

I en avhandling som primært undersøker tekst finner vi en utfordring når det gjelder forholdet mellom forfatter, tekst og leser, og hvor meningen skapes. Jeg undersøker tekster forfattet av en forfatter som levde for nærmere 2000 år siden, i en kontekst fjern fra vår egen samtid. Tekstene gjenstår, men det er vanskeligere å finne tilbake til forfatterens hensikt, og ikke minst hva slags mening de første lytterne og leserne fant i tekstene. Etersom jeg i min problemstilling stiller spørsmål til evangeliebegrepets betydning i den paulinske litteraturen, er det hensiktsmessig å etablere at betydning, eller mening, kan være flertydig i arbeidet med tekst. Finnes meningen primært hos forfatteren, eller har leseren også en rolle i å etablere den? Kan man på noen måte si at forfatteren er ute av bildet, og at meningen skapes i leserens møte med teksten? For å illustrere dette har uttrykket «death of the author» blitt brukt om tanken at bare teksten står igjen, fri fra forfatterens intensjon, og at leseren dermed står fri til å skape mening ut av teksten på egen hånd.⁹⁴ I et slikt tilfelle kan man skape mening ut av teksten, farget av ens egen forståelseshorisont, uten å ta hensyn til hva forfatteren kan ha intendert.

Det virker åpenbart at oppgaven om å lete etter forfatterens intensjon er vanskelig, men skal vi av den grunn forlate spørsmålet fullstendig? Jeg mener det er mulig å snakke om intensjon fra forfatterens side, og at denne kan oppdages i tekstene ved nøyaktig undersøkelse av ulike aspekter ved teksten, og forfatterens kontekst. Samtidig vil jeg være forsiktig med å påstå at dette er det eneste stedet mening skapes i en tekst, ettersom intensjon og mening ikke er synonymmer.⁹⁵ Intensjonen ligger hos forfatteren, og teksten finner i øyeblikket den skapes en

⁹⁴ Clark, E. A. *History, Theory, Text*. (Cambridge: Harvard University Press, 2004), s. 133

⁹⁵ *Ibid.*, s. 139

mening også hos forfatteren. Samtidig kan meningen endres avhengig av kontekstuelle forutsetninger. Den kan derfor ofte oppfattes som ulik fra person til person, noe som kan sammenlignes med det som kalles polyfoni i et orkester. Hver stemme er likeverdig og en del av den samme symfonien, selv om de opptrer selvstendig.⁹⁶ På samme måte kan også tekst være flertydig, og fremstå som én ting for noen, og som noe annet for andre. Likevel vil jeg påstå at mening ikke er noe relativt, og at teksten ikke kan bety hva som helst.⁹⁷ Spørsmål som dette er utfordrende i arbeid med tekst. Meningen kan sies å bli skapt både hos forfatter og leser, samtidig som det ligger en fundamental intensjon i teksten selv. Ettersom vi bruker teksten vi har fremfor oss for å forstå hva den handler om, kan man også si at mening skapes i den.⁹⁸

Flere perspektiver på relasjonen mellom forfatter, leser og tekst kan gjelde i arbeidet med avhandlingens problemstilling. Paulus hadde som forfatter en egen intensjon med tekstene, og den er avgjørende for at leserne kunne forstå hvorfor teksten var blitt til. Jeg tar også, som flere andre har gjort før meg, utgangspunkt i at det er denne hensikten og intensjonen man i første rekke søker etter i debatten om Paulus og imperium. Deretter er det av interesse hva slags betydning de originale mottakerne tilskrev budskapet. Samtidig er det flere teologer som påberoper seg å ha funnet de rette svarene, men med motstridende konklusjoner. Derfor er det tydelig at mening varierer fra leser til leser, og det neste steget blir en vurdering av hvilken tolkning som er den best egnede.

Intertekstualitet er et annet viktig begrep i denne sammenhengen, en beskrivelse av det uunngåelige ved at alle tekster forholder seg til andre tekster og til meningsskapingen som dermed oppstår.⁹⁹ For å finne den beste tolkningen, i dette tilfellet den som best mulig fanger forfatterens intensjon, er det også viktig å undersøke hvordan Paulus forholdt seg til andre tekster. I problemstillingen løfter jeg frem konteksten av det romerske imperiet, og da blir tekster som omtaler imperiet med lignende ordlyd som det paulinske materialet dermed aktuelle. Spørsmålet blir eksempelvis hva slags kontekstuel materiale lesingen bør informeres ut ifra, og hvilket stoff som best mulig måte kan hjelpe oss å finne tekstens mening. I henhold til min problemstilling vil det som sagt også stilles spørsmål til forfatterens

⁹⁶ Det Norske Akademis Ordbok, «Polyfoni,» Hentet: 10.01.2020 fra: <https://www.naob.no/ordbok/polyfoni>

⁹⁷ Ibid., s. 131-35

⁹⁸ Ibid., s. 133-34

⁹⁹ Store Norske Leksikon, s.v. «Intertekstualitet,» av Hans H. Skei. Hentet 10.01.2020 fra: <https://snl.no/intertekstualitet>

hensikt, ettersom det i debatten om Paulus og det romerske imperiet vurderes om han kan tilskrives en antiimperialistisk holdning eller ikke. Samtidig kan mottakerne ha gitt tekstene en annen mening, som muligens var løsrevet fra Paulus' egen hensikt. Hvordan han ble forstått utenfra vil også være interessant å se nærmere på i min avhandling.

2.2: Hays kriterier for intertekstualitet

I arbeidet med Paulus' romerske kontekst har N.T. Wright blant annet anvendt Hays' 7 kriterier for å konstatere intertekstuelle ekko.¹⁰⁰ Disse kriteriene er kjent fra boken *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, som en del av en kritisk tilnærming til den paulinske hermeneutikken.¹⁰¹ Hays beskriver Paulus som en jødisk tenker fra det første århundret som på mange måter gjennomgikk et brudd med sin egen religiøse tradisjon, samtidig som han forsøkte å utarbeide en ny teologi i tråd med Israels skrifter.¹⁰² På tross av diskontinuitet ønsket Paulus dermed å vise at evangeliet var grunnfestet i den jødiske skriftradisjonen, og Hays ønsker å tilbakevise at det Gamle Testamentet ikke var noen formativ faktor for den paulinsk teologien.¹⁰³ Wright mener disse kriteriene like gjerne kan anvendes på «echoes of Caesar» som Hays' «echoes of scripture».¹⁰⁴ Jeg mener likevel det er viktig å påpeke at arbeidet med intertekstualitet i konteksten av Paulus og imperium ikke kun innebærer å undersøke parallellene mellom to nedskrevne tekster, eller teksttradisjoner, slik Hays' gjør. Det romerske imperiets keiserdyrkelse er sammensatt av flere komponenter formidlet gjennom ulike typer medier. Både statuer, ikonografi, inskripsjoner, autobiografier, brev og teaterforestillinger var avgjørende i formidlingen av den romerske keiserideologien.¹⁰⁵ Dette mener jeg Wright glemmer å redegjøre for i sin bruk av Hays' kriterier. Jonathan Culler har noen bemerkninger i sin bok *The Pursuit of Signs* som forklarer hvorfor intertekstualitet likevel er relevant i min problemstilling: «Intertextuality... becomes less a name for a work's relation to prior texts than a designation of its participation in the discursive space of a

¹⁰⁰ Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, s. 59-62

¹⁰¹ Hays, Richard. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. (London: Yale University Press, 1989)

¹⁰² Hays, *Echoes of Scripture in Paul*, s. 2

¹⁰³ *Ibid.*, s. 7

¹⁰⁴ Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, s. 61

¹⁰⁵ Harrison, James R. *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011)

culture.»¹⁰⁶ Intertekstualitet kan dermed både innebære at en tekst siterer eldre tekster, og at den deltar i sin egen kultur sitt diskursive rom.

Hays' grunnleggende hypotese er at det finnes noen tilnærminger innenfor litterær kritikk som viser seg å være opplysende når de anvendes på Paulus' brever.¹⁰⁷ Hypotesen hviler på det hermeneutiske aksiomet: at det er en autentisk analogi, selv om det ikke er en enkel enhet, mellom hva teksten har ment og hva den mener. Den hermeneutiske hendelsen finner sted i vår lesing av teksten, men utledes likevel alltid i et tolkningsfellesskap med hermeneutiske konvensjoner som styrer lesingen. Hays er dermed overbevist om at det med en foreslått tolkning må foreligge noen bevis som kan rettferdiggjøre tolkningen. Dette tilsvarer påstanden om at mening til en tekst ikke er relativ, og at tolkninger kan variere i kvalitet avhengig av hvor godt den blir redegjør for. Slike rettferdiggjørende bevis kan anskaffes gjennom nøye undersøkelse av tekstens retoriske struktur, og gjennom forståelse av forfatteren og de originale leserne med deres kontekst.¹⁰⁸ Syv kriterier for å oppdage intertekstuelle ekko har blitt utarbeidet av Hays med dette utgangspunktet, som jeg deretter har tilpasset til min problemstilling og vil anvende videre i avhandlingen¹⁰⁹:

1. Tilgjengelighet: Var de tiltenkte kildene til ekkoet tilgjengelig for forfatteren og de originale leserne?
2. Volum: «Volumet» er hovedsakelig bestemt av graden av eksplisitt repetisjon av ord og syntaktiske mønstre. Andre faktorer er hvor fremtredende begrepene og temaene er i den Jødiske kanon eller andre antikke skrifter, og hvor mye retorisk vekt Paulus legger på ekkoet i sin diskurs.
3. Gjentakelse: Hvor ofte bruker Paulus de samme begrepene, eller henviser til andre lignende?
4. Tematisk koherens: Dette kriteriet analyserer hvor godt ekkoet passer i flyten av Paulus' argument og andre temaer i brevene hans.
5. Historisk plausibilitet: Er det historisk plausibelt at Paulus ville ha tiltenkt effekten av ekkoet og at leserne hans kunne ha forstått det?
6. Fortolkningshistorie: Har ekkoet blitt identifisert før?

¹⁰⁶ Culler, Jonathan. *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. (Ithaca: Cornell University Press, 1981), s. 103

¹⁰⁷ Hays, *Echoes of Scripture in Paul*, s. 15

¹⁰⁸ Ibid., s. 27-28

¹⁰⁹ Ibid., s. 29-32

7. Tilfredshet: Dette kriteriet stiller spørsmål som: Gjør den nye lesingen mening? Kaster det lys over diskursen? Tilbyr den en god forklaring på den intertekstuelle linken?

I boken *Hidden Criticism* har Cristopher Heilig kommet med et forslag til hvordan man kan evaluere sannsynligheten av hypotesen om at Paulus kritiserte det romerske imperiet i sine brev, og forenkler Hays' kriterier.¹¹⁰ Dette gjør han med bakgrunn i Bayes' teorem, som går ut på at sannsynligheten for at et gitt symptom skal være uttrykk for en spesiell sykdom, er avhengig av hvor hyppig denne sykdommen forekommer i den aktuelle befolkningen. På samme måte som Bayes' teorem studerer hyppigheten av sykdommer, er det mulig at man gjennom kunnskap om jødedommen i det første århundret e.Kr. kan få en anelse av sannsynligheten for om Paulus ville kritisert Romerriket. Dette tilsvarer Hays' kriterium om historisk plausibilitet. Hvis det var vanlig for jøder på denne tiden å kritisere det romerske imperiet kan man argumentere at sannsynligheten også er ganske høy for at Paulus gjorde det.¹¹¹ Et eksempel på en slik hypotese er at Paulus kritiserte det romerske imperiet i underteksten av sine brever, skjult. Med disse betraktningene foreslår han tre steg, nemlig en undersøkelse av diskurskonteksten, deretter den historisk/romersk konteksten og til slutt den paulinske konteksten.¹¹²

Heilig mener stegene kan være mer hjelpsomme i en fortolkningsprosess enn Hays' kriterier, ettersom de støtter seg mot Bayes' teorem og abduktiv argumentasjon, å trekke slutninger etter de beste og mest sannsynlige forklaringene.¹¹³ Jeg mener likevel at begge tilnærmingene kan være nyttige i dette arbeidet, siden de stiller krav til god undersøkelse av både den historiske og litterære konteksten. Hays' kriterier er nyttige når det gjelder intertekstualitet, og jeg vil ta hensyn til de i undersøkelsen av romersk ideologi og evangeliebegrepet i antikk litteratur, før jeg deretter sammenligner de med den paulinske litteraturen og konteksten. Likevel har Heilig et godt poeng når han fremhever sannsynligheten til slutningene som trekkes, noe som avhenger av bakgrunnskunnskap, som jeg vil se på i neste kapittel. Jeg mener dermed at både Hays og Heilig sine tilnærminger til intertekstualitet, på hvert sitt vis, er viktige for arbeidet med min problemstilling. Likevel mener jeg det er hensiktsmessig å se nærmere på det Heilig beskriver som kritikk av det romerske imperiet på «overflaten» av

¹¹⁰ Heilig, *Hidden Criticism?*, s. 44

¹¹¹ Ibid., s. 43

¹¹² Ibid., s. 45

¹¹³ Ibid., s. 46-47

teksten, eller i «underteksten». Heilig mener James C. Scotts kategorier kan hjelpe oss til å forstå hvordan Paulus' brever ble påvirket av de uskrevne reglene for offentlig diskurs på sin tid.¹¹⁴

2.3: James C. Scotts kategorier – skjulte eller offentlige transkripsjoner

James C. Scott's kategorier, skjulte og offentlige transkripsjoner, er en tilnærming flere har anvendt for å kontekstualisere Paulus' retorikk innenfor det romerske imperiet. Neil Elliott har bemerket at det fortsatt er mye igjen å utforske når det gjelder Paulus' retorikk i den videre konteksten av imperialismen og kolonialisme. Dette gjelder hovedsakelig diskursene formet av imperialismens og kolonialismens sosiale dynamikker. Elliott mener at det er uoppmerksomt å lete etter analogier mellom Paulus' brever og de klassiske retorikkhåndbøkene, uten først å undersøke forholdet mellom den retoriske overbevisningen og tvangen som fant sted både innenfor slaveri og imperium.¹¹⁵ Kategoriene Scott fremmer baserer seg på dette, at offentlige og private diskurser eller transkripsjoner ville variere avhengig av sosiale forhold. Elliott sier at en sammenligning av paulinske brever med annen samtidig litteratur vil hjelpe oss med å se nyanser av føyelighet eller motstand i Paulus' retorikk. En slik sammenligning mener Elliott kan få frem en ellers skjult antagonisme mot det romerske imperiets propaganda hos Paulus, og dette er følgelig noe jeg må ta stilling til i arbeidet med denne avhandlingen.¹¹⁶

Begrepet "offentlig" transkripsjon beskriver den åpne interaksjonen mellom underordnede og de som dominerer. Scott beskriver det slik: "The public transcript, where it is not positively misleading, is unlikely to tell the whole story about power relations. It is frequently in the interest of both parties to tacitly conspire in misrepresentation."¹¹⁷ De skjulte transkripsjonene definerer han slik:

...I shall use the term hidden transcript to characterize discourse that takes place "offstage," beyond direct observation by powerholders. The hidden transcript is thus

¹¹⁴ Heilig, *Hidden Criticism?*, s. 50

¹¹⁵ Elliott, "Paul and the Politics of Empire", s. 27-29

¹¹⁶ Ibid., s. 32-33

¹¹⁷ Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, s. 2

derivative in the sense that it consists of those offstage speeches, gestures, and practices that confirm, contradict, or inflect what appears in the public transcript.¹¹⁸

I debatten rundt Paulus og imperiet stilles det spørsmål til om Paulus' brever er «skjulte», eller «offentlige» transkripsjoner. Eller er de kanskje «skjulte» transkripsjoner, men i en offentlig diskurs? John M. G. Barclay mener de er “skjulte” transkripsjoner i ren form, altså en privat diskurs, men uten behov for kodet språk eller underliggende beskjeder.¹¹⁹

Sammenlignet med Scotts kategorier betyr dette at Barclay sier seg enig med Richard Horsley som påstår at en potensiell kritikk av det romerske imperiet måtte ha vært åpenlys. Dette står i kontrast til både Elliott og Wright, som mener at en kritikk av det romerske imperiet er å finne i “underteksten” hos Paulus, kodet, som en “skjult” transkripsjon i en offentlig diskurs.¹²⁰

Barclay mener at Scotts kategorier legger til rette for en antiimperialistisk tolkning av Paulus, særlig på grunn av at kategoriene assosieres med det tilslørte og skjulte, og dermed umiddelbart vekker en mistenksomhet hos leseren. Han påstår derimot at brevene inneholder det Paulus skriver til likesinnede, uten frykt for å bli oppdaget, og at de ikke inneholder noen tydelig kritikk.¹²¹

Barclay henviser til Josefus som et eksempel på en «skjult» transkripsjon i den offentlige diskursen for å begrunne hvorfor lignende kategorier er vanskelige å anvende på det Paulinske materialet.¹²² Ettersom Josefus skriver offentlige dokumenter, mener Barclay at maktdynamikken i Josefus' samtid legger bånd på hva Josefus kan si åpenlyst. Slike «offentlige transkripsjonene» kunne leses av alle, men ble tolket på forskjellige måter avhengig av publikumet. Selv om de med makt hører føyelighet, kunne andre kjenne igjen, eller mistenke, en skjult transkripsjon og dermed oppdage strategiene de underordnede brukte for å opprettholde en alternativ diskurs. Barclay foreslår at vi bør ta for gitt at Josefus skrev i en presset situasjon, og at dette hadde en innvirkning på hvordan han skrev om Vespasian, Titus, og mer generelt om romerske kulturelle praksisene.¹²³ Et eksempel på slik varsomhet er

¹¹⁸ Ibid., s. 4-5

¹¹⁹ Barclay, *Pauline Churches*, s. 382-83

¹²⁰ Elliott, Neil. “Strategies of Resistance and Hidden Transcripts in the Pauline Communities,” I *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance: Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul*, redigert av Richard A. Horsley, s. 97-122. (Atlanta: Scholars Press, 2004); Wright, “Paul’s Gospel and Caesar’s Empire”, s. 7

¹²¹ Barclay, *Pauline Churches*, s. 382-83

¹²² Ibid., s. 305

¹²³ Ibid., s. 305-6

en referanse til «grekere og noen andre» i *Mot Apion* §2,74.¹²⁴ Kritikken er hovedsakelig en respons til Apion som i 38 e. Kr. beskyldte jødene for å være fiendtlige mot Roma, ettersom de ikke bøyd seg for keiserstatuer som ble reist opp i flere synagoger på denne tiden. Selv her tillot Josefus seg å eksplisitt konstatere kulturelle ulikheter mellom jødene og Roma.¹²⁵ Det paulinske materialet er ulik Josefus sitt ettersom Barclay ikke mener Paulus skrev offentlige brev i fare for å bli oppdaget. Paulus' brever kan derfor sies å være "offstage", private sirkulerte brev, uten behov for kodede beskjeder. Barclay påpeker at Scotts analyse dermed ikke er like anvendbar på det paulinske materialet som for eksempel Josefus sitt er.¹²⁶

Jeg mener likevel disse kategoriene er nyttige som et verktøy i undersøkelsen av tekster skrevet i konteksten av undertrykkende maktforhold, slik det paulinske materialet er. Jeg er enig med Heilig når han skriver at Paulus må ha vurderte sannsynligheten for at brevene hans kunne falle i feil hender, og at det kan være vanskelig å karakterisere de som «skjulte» transkripsjoner i ren form, slik som Barclay gjør. Scotts paradigme løfter frem den berettigede observasjonen at maktstrukturer skaper regler for diskurser, som kan undertrykke fri uttrykkelse av mening i et offentlige rom.¹²⁷ Derfor eksisterer fortsatt muligheten for at det kan være skjult kritikk i det Paulinske materialet, og ikke minst en mulighet for at de tidligste mottakerne av budskapet forsto det kritisk. Et viktig spørsmål som kan utfordre denne tanken er derimot om Paulus brydde seg om slike regler for offentlig diskurs? Dette vil jeg ta i betraktning videre i avhandlingen.

2.4: Samuel Sandmels «Parallelomania» – faren for å trekke parallellene for langt

Som jeg har nevnt tidligere, trekker Seyoon Kim frem «parallelomania» som en av de fundamentale metodologiske problemene ved det han kaller en politisk tolkning.¹²⁸ Begrepet «parallelomania» ble tidlig anvendt av Samuel Sandmel, og han definerer det slik:

We might for our purposes define parallelomania as that extravagance among scholars which first overdoes the supposed similarity in passages and then proceeds to describe

¹²⁴ Josephus, *The Life. Against Apion*. Oversatt av H. St. J. Thackeray. (Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 186, 1926), s. 322-324, §2,74

¹²⁵ Barclay, *Pauline Churches*, s. 337-38

¹²⁶ Ibid., s. 382-83

¹²⁷ Heilig, *Hidden Criticism?*, s. 64-66

¹²⁸ Kim, *Christ and Caesar*, s. 28

source and derivation as if implying literary connection flowing in an inevitable or predetermined direction.¹²⁹

Eksempelvis kan samfunnet i Qumran, eller talmudtradisjonen, på en abstrakt måte ha utøvet innflytelse over Jesus og dermed Det nye testamentet. Filon kan ha blitt påvirket av de jødiske tolkningstradisjonene halakha og aggada, nå samlet i det som kalles midrasj, og han kan ha påvirket Paulus. Oppgaven ligger derimot ikke i det abstrakte, men i det spesifikke mener Sandmel. To utdrag kan se like ut om de settes opp mot hverandre uten hensyn til kontekst, men kan gjenspeile ulikhet om de leses i lys av deres respektive kontekster.¹³⁰ Et viktig poeng Sandmel bidrar med er muligheten for at forfattere, på tross av paralleller i tekster, hadde ulike holdninger og konklusjoner, og dermed kunne være fundamentalt uenige. Dette viser han gjennom et eksempel med Paulus og rabbinerne: “In the case of Paul and the rabbis, let us assume that at no less than 259 places, Paul’s epistles contain acknowledged parallels to passages in the rabbis... I doubt that as many as 59, let alone 259 parallels could be adduced.”¹³¹ Sandmel er av den oppfatning at Paulus skriver med individualitet og nyskaping, og at de paulinske epistlene både har sammenhengene og strukturert mening. Så om parallellene skulle ha vært der med overlegg, hva er hensikten med å plassere de i tekstene?¹³²

I forskningen på Paulus er «parallelomania» gjerne brukt som kritikk av en antiimperialistisk lesning av paulinsk litteratur basert på vektleggingen av noen viktige termer fra romersk imperieideologi og propaganda som også forekommer hos Paulus. Seyoon Kim mener at forfatterens og tekstens intensjon er avgjørende for hvorvidt det er kurant å trekke paralleller til en antiimperialistisk holdning.¹³³ Da vil det være interessant å stille følgende spørsmål: hvor enkelt er det å finne tekstens, og ikke minst forfatterens, intensjon i en slik tekst? Likevel mener jeg både Sandmel og Kim har et godt poeng i at begrepskonteksten er vesentlig for å kunne begrunne parallellene, og dra nytte av de i en fortolkning. Derfor ønsker jeg å bruke dette som verktøy videre i avhandlingen, ved å undersøke hvor passende det er å trekke paralleller mellom det romerske imperiets ideologi og den paulinske litteraturen.

¹²⁹ Sandmel, «Parallelomania», s. 1

¹³⁰ Ibid., s. 2

¹³¹ Ibid., s. 4

¹³² Ibid., s. 5

¹³³ Kim, *Christ and Caesar*, s. 28

2.5: Begrepsavklaring og tekstavgrensning

Begrepet evangelium, oversatt direkte fra det greske *εὐαγγέλιον* til norsk, forstås vanligvis som «gode nyheter». Dette korresponderer igjen med verbet «å forkynne/proklamere gode nyheter, på gresk *εὐαγγελίζεσθαι*. Begrepet forekommer ofte i Det nye testamentet, både i substantiv- og verbform, i tillegg til at vi også finner det i annen tidlig kristen litteratur. Likevel er både substantivet og verbet sjeldent brukt i gresk litteratur utenom i bibelske og kristne skrifter. Verbformen finner vi for første gang brukt i gresk litteratur hos Aristofanes, og både her og senere har det blitt anvendt for å proklamere gode nyheter om militære seiere eller andre gledelige hendelser. Likevel ble ordet etter hvert synonymt med alle nyheter, både gode og dårlige.¹³⁴ I *Odysseen* av Homer (14.152, 166) betegner substantivet en “belønning gitt til sendebudet av de gode nyhetene”, og i hellenistiske skrifter forekommer det som oftest i betydningen «gode nyheter» eller kun som «nyheter». I en kalenderinskripsjon fra Priene i Lilleasia har ordet *εὐαγγέλιον* en positiv, nesten sakral undertone, slik som flertallsformen *εὐαγγέλια* betegner.¹³⁵ Jeg vil avgrense meg ved å undersøke konteksten av begrepet, representert gjennom et utvalg antikke tekster eller inskripsjoner, før jeg vil undersøke hvordan Paulus bruker det i sine brev, særlig i tekster som kan medvirke til en bedre forståelse av Paulus i konteksten av det romerske imperiet. Mitt hovedfokus er derfor ikke hva evangeliebudskapet innebærer for Paulus, altså det semantiske perspektivet, som til syvende og sist er vanskelig å begrense her.¹³⁶

Når det gjelder de antikke tekstene og inskripsjonene har jeg begrenset meg til seks eksempler (*Odysseen* 14.152-166; Jesaja 52:7; Priene-inskripsjonen; *Legatio ad Gaium* §18 og 22 av Filon; Inskripsjon om Gaius fra Sardes §10-15; Josefus’ *Den Jødiske Krig* §618 og 656-657). Bakgrunnen for at jeg har valgt disse tekstene baserer seg på tre kriterier: 1) Alle tekstene har forekomster av evangeliebegrepet, dog i varierende former av ordet; 2) Alle tekstene inneholder motiver som også er sentrale i evangeliets teologi hos Paulus; 3) Dette er tekster og inskripsjoner som det er sannsynlig at formet Paulus’ intertekstuelle verden, eller som ble skrevet i en lignende historisk og kulturell kontekst. Rekkefølgen på tekstene er kronologisk,

¹³⁴ Friedrich, Gerhard. «εὐαγγελίζομαι, κτλ.» i *Theological Dictionary of the New Testament Vol. II*, redigert av Gerhard Kittel og Gerhard Friedrich, s. 707-37. (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1964)

¹³⁵ Fitzmeyer, *To Advance the Gospel*, s. 158

¹³⁶ Louw, Johannes P. og Nida, Eugene A. *Lexical Semantics of the Greek New Testament*. (Atlanta: Scholars Press, 1992)

fra eldst til yngst, og sortert etter keisere når jeg undersøker tekster og inskripsjoner om imperiet.

Med hensyn til isagogiske spørsmål rundt forfatterskap av det paulinske materialet vil jeg begrense tekstutvalget i Det nye testamentet til de udiskuterte brevene. Jeg har dermed begrenset meg til åtte perikoper, fra seks forskjellige epistler (Rom. 1:1-4; 1 Kor. 15:1-4; 23-28; 2 Kor. 2:12-16; Gal. 1:6-9; Fil. 1:27-30, 1 Tess. 1:5-6 og 5:2-4). Også her har jeg basert utvalget på tre kriterier: 1) En forutsetning er at evangeliebegrepet brukes, med unntak av 1 Tess. 5:2-4, som er utvalgt på grunn av dets litterære og tematiske tilknytning til 1 Tess. 1:5-6; 2) Jeg vil prioritere tekster som allerede er sentrale i debatten; 3) Tekstene bør gi et nyansert bilde på hvordan evangeliebegrepet brukes hos Paulus. Rekkefølgen på tekstene er bestemt av rekkefølgen epistlene har i Det nye testamentets kanon, ettersom det ikke er avgjørende at de utforskes kronologisk.

3: Den paulinske nærkontekst – ideologi og tilbedelse

3.1: Den romerske ideologien i Paulus' samtid

I senere år har den romerske keiserkulten vakt stor interesse, både blant historikere og bibelforskere, og har i større grad blitt integrert i konteksten av det romerske samfunnslivet.¹³⁷ På flere måter var keiserdyrkelsen et middel som holdt forskjellige byer og provinser samlet, samtidig som den fremmet sosial orden.¹³⁸ Dette var særlig grunnet det ideologiske systemets tilpassningsdyktighet. Da systemet i det første århundret e.Kr. så ut til å svikte, på grunn av to rivaliserende krigsherrer, var senatet raske med å presentere den gryende seierherren Oktavian (Augustus) som en hellig figur. Augustus vendte tilbake seirende til Roma fra slaget ved Aktion i 31 f.Kr., og ble vist stor heder og ære. Han ble fremstilt som formidleren av *pax Romana*, ettersom han ikke bare hadde sikret dem mot ødeleggende krig, men også brakt fred til riket. Han fikk et seremonielt gyldent skjold, og ble feiret som legemliggjørelsen av tapperhet (ἀρετή), nåde (ἐπιεικεία), rettferdighet (δικαιοσύνη) og hengivenhet til gudene (ἐυσέβια).¹³⁹ Tittelen «frelser» (σωτήρ), som før var brukt om greske guder og helter, ble også

¹³⁷ Heilig, *Hidden Criticism*, s. 21

¹³⁸ Horsley, Richard. "The Gospel of Imperial Salvation: Introduction" i *Paul and Empire*, redigert av Richard Horsley, s. 10-24

¹³⁹ Elliott, *Arrogance of Nations*, s. 29

reservert den romerske keiseren. Inskripsjoner fra både Priene, Halikarnassus og Myra løfter Augustus frem som «alle menneskers frelser», og beskrivelsen ble en viktig del av imperiets ideologi.¹⁴⁰ Motivet om frigjøring, gjenoppreising og en ny gullalder kjenner vi også fra Vergils fjerde ekloge. Diktsamlingen regnes som Vergils første betydelige verk, og ble til rundt 41-39 f.Kr.¹⁴¹ Begrepet «gullalder» har interessant nok opphav i denne eklogen og visjonen om en gyllen tid under Augustus.¹⁴² Teksten er av eschatologisk art, og forutsier en ny generasjon som vil stige ned fra himmelen. Profetien henger sammen med fødselen av et barn, som skal medføre at skyld blir fjernet fra folket, og at verden blir fri fra dens kontinuerlige lidelse. Det er også interessant at barnet skulle forbindes med guder: «he shall have the gift of divine life.»¹⁴³ som gjør teksten til et viktig eksempel på ideologien knyttet til keiserne i det tidlige romerske imperiet.

Gjennom keiseren og prinsipatet ble romerne introdusert for en ny skjebne med verdensherredømme. Augustus ble blant annet kjent for å ha arbeidet aktivt for restaureringen av gamle romerske kulturer, samtidig som han fremmet den typiske gresk-romerske assosiasjonen mellom religion og stat ofte karakterisert som samspillet mellom gudenes fred, *pax deorum*, og statens fred og sikkerhet, *pax Romana*. Her er det naturlig å trekke assosiasjoner til 1 Tess. 5:3, «Når de sier: «Fred og ingen fare...» (εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια), som er en slående lik formulering. Dette verset vil jeg behandle senere i avhandlingen. Augustus ble gjennom imperiekulten fremstilt som formidleren av en helt spesiell *pax deorum*, religionenes selveste *pontifex maximus*, eller brobygger. Det berømte monumentet *Ara Pacis Augustae*, som nå finnes utstilt i Roma, er et eksempel på dette. Alteret ble innviet i år 9 f.Kr. og dedikert til den romerske fredsgudinnen Pax, til ære for Augustus som i år 13 f.Kr. vendte tilbake til Roma etter tre år med krig i Hispania og Gallia.¹⁴⁴ Her ser vi at Augustus' fred og gudenes fred ble fremstilt som parallelle i den romerske kulturen. Imperiets genius ble dermed den eneste velgjøreren statens byggverk hvilte på, og keiserkulten, også kalt «lojalitetskulten», legitimerte imperiets ideologi og ble brukt for sosial og politisk vinning.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Gilbert, Gary. "Roman Propaganda and Christian Identity" i *Contextualizing Acts – Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, Redigert av Todd Penner og Caroline Vander Stichele, s. 233-256. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), s. 238

¹⁴¹ Store Norske Leksikon, s.v. «Vergil.» av Egil Kraggerud. Hentet: 07.02.2020 fra <https://snl.no/Vergil>

¹⁴² Virgil, *Eclogues, Georgics, Aeneid I-VI*, oversatt av H. Rushton Fairclough, (Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1935), s. 28

¹⁴³ Ibid., s. 80

¹⁴⁴ Zanker, *The Power of Images*, s. 120-21, 315

¹⁴⁵ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 31

Da statskupp, keisermord og andre kriser senere truet ideen om at keiseren var utskiftbare maktinstrumenter, ble den dynastiske suksesjonen løsningen for stabilitet.¹⁴⁶

Det var likevel etter Augustus død at de guddommelige titlene *Divus* og *Divi Filius*, Gud og sønn av Gud, ble vanlige i det romerske politiske vokabularet.¹⁴⁷ Den augustinske «revolusjonen» sørget for at keiseren ble den romerske maktens fremste representant. Keiserens bilde ble integrert i det politiske og kulturelle bildet gjennom mynter, inskripsjoner, statuer og byster på offentlige områder. Mediene for den politiske propandaaen var dermed både flerfoldige, og ble strategisk utført for å overbevise folket.¹⁴⁸ Augustus skrev dessuten et eget verk, *Res Gestae Divi Augusti*, om sine fantastiske oppnåelser. Dette ble innskrevet på tempelvegger i flere byer rundt om i riket.¹⁴⁹ Mikael Tellbe beskriver hvordan Augustus også ble tilskrevet gudommelige titler utenfra:

The Augustan poets constantly flattered the emperor by assigning him the role of a god. In the famous words of the great Latin poet Virgil (70-19 BCE), the emperor is lauded as a messianic ruler, who ushers in a new era: “And this in truth is whom you so often hear promised you, Augustus Caesar, son of a god (divi genus), who will again establish a golden age in Latium amid fields once ruled by Saturn” (Aen. 6,791-94).¹⁵⁰

De eneste unntakene til de opphøyde titlene etter Augustus var i tilfellene av Gaius (Caligula), Nero og Domitian, som endte med gjennomgående dårlige rykter spredt over hele riket.¹⁵¹

I områdene Paulus fokuserte sin misjonsaktivitet gjennomsyret keiserkulten både de offentlige områdene, kulturen og det offentlige livet. I Efesos vokste det frem et nytt urbant senter rundt keiserstilbedelsen, med tempelet til Augustus plassert på det øvre torget. I Korint ble imperiets tilstedeværelse dominerende i de offentlige områdene eksempelvis gjennom den Julianske basilikaen ved øst-enden av forumet, samtidig som helligdommer og bilder av Augustus og

¹⁴⁶ Elliott, *Arrogance of Nations*, s. 29

¹⁴⁷ Elliott, Neil og Reasoner, Mark. *Documents and Images for the Study of Paul*, Minneapolis: Fortress Press, 2011, s. 141

¹⁴⁸ Gilbert, “Roman Propaganda and Christian Identity”, s. 236

¹⁴⁹ Elliot og Reasoner, *Documents and Images*, s. 127-135

¹⁵⁰ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 145

¹⁵¹ Barclay, *Pauline Churches*, s. 351

hans etterfølgere ble plassert rundt templer dedikert til andre guder.¹⁵² Som imperiets hovedstad og politiske sentrum fremviste Roma på midten av det første århundret keiserlig propaganda på mange måter. I løpet av *saeculum Augustum* ble Roma omformet til en by med marmortempler og ekstravagante bygninger. Et eksempel er *Forum Augustum*, det mest storslåtte atriets i det Augustinske keiserdømmet.¹⁵³ Richard A. Horsley skriver dette om keiserkulten:

...[T]hat the imperial cult pervaded the urban ethos in cities such as Corinth and Ephesus and was the most widespread of religious cults particularly in Greece and Asia Minor has serious implications for our understanding of Paul's mission, which was focused precisely in those areas.¹⁵⁴

Man har dermed god grunn for å påstå at den Romerske keiserdyrkelsen var en del av det arkitektoniske bybildet i imperiet, og derfor langt fremme i bevisstheten selv for de som ikke var romerske statsborgere.

3.2: Den jødiske posisjonen i det romerske imperiet

For å lokalisere Paulus' holdninger til det Romerriket er det også hensiktsmessig å utforske jødernes posisjon der. Ifølge loven hadde ikke romerske statsborgere lov til å praktisere fremmede kulturer med mindre de var autorisert av staten. Denne loven ser likevel ikke ut til å ha blitt håndhevet det første tiåret e.Kr., og i den sene republikken og det tidlige imperiet var holdningen preget av toleranse mot fremmede religionspraksiser.¹⁵⁵ Toleransen var derimot begrenset i tilfeller hvor gudsdyrkelsen førte til utskeielser eller offentlig uro.¹⁵⁶ Under Tiberius ble både jødiske og Egyptiske riter forbudt. Den jødiske historikeren Josefus reagerer sterkt på dette i verket *Contra Apionem*, hvor han vil fjerne all negativ assosiasjon mellom egypterne og jødene. I stedet forsvarer han seg ved å fremme den jødiske religionens filosofiske karakter, lange tradisjoner og fredelige holdning til det Romerske imperiet.¹⁵⁷ Augustus kom i år 8 f.Kr. med et edikt som bekreftet rettighetene Julius Caesar i sin tid hadde

¹⁵² Horsley, "The Gospel of Imperial Salvation: Introduction", s. 21

¹⁵³ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 142-43

¹⁵⁴ Horsley, "The Gospel of Imperial Salvation: Introduction", s. 20

¹⁵⁵ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 26

¹⁵⁶ Ibid., s. 27

¹⁵⁷ Barclay, *Pauline Churches*, s. 277-299

gitt til jødene. Det var primært på grunn av jødernes lange tradisjon i riket, og deres tilsynelatende lojalitet overfor romerne, slik som også Josefus argumenterte. Dermed fikk de lov til å følge egne skikker og lover innenfor rikets grenser, som var spesielt viktig for jødene når det gjaldt tilbedelsen.¹⁵⁸

I 41 e.Kr innførte Claudius et dekret som bekreftet rettighetene Julius Caesar og deretter Augustus hadde gitt jødene. Claudius, som regjerte samtidig med Paulus' virke, blir likevel ofte husket for bannlysningen av jødene i midten av det første århundret e.Kr. På denne tiden ble det vanskeligere for jødene å praktisere fritt. I 41 e.Kr. ble det forbudt for dem å holde møter, og i 49 e.Kr. ble de utvist fra byen.¹⁵⁹ Sveton skriver i *Claudius* 25.4 at dette var et resultat av opprør ledet av en viss Krestus.¹⁶⁰ Noen tolker Krestus som en feilstavelse av Kristus, men jeg er enig i både Elliot og Reasoner, Tellbe og Benko sine vurderinger at Krestus mest sannsynlig var en aktiv, selotisk jøde i en politisk gruppe. Dette først og fremst fordi Sveton senere kaller de kristne ved sitt rette navn.¹⁶¹ Det er likevel ikke sikkert hvor stort omfanget av utviste jøder var fra Roma på dette tidspunktet.

Jødernes holdninger til Romerriket var ikke utelukkende negative. I *Embassy to Gaius* skriver den jødiske filosofen Filon av Aleksandria stort om Augustus' dyder og prestasjoner.¹⁶² Denne teksten er oppsiktsvekkende først og fremst fordi den argumenterer så langt for rituelle opphøyelser av keiseren at det er ensbetydende med avgudsdyrkelse. Filons agenda med brevet var primært å adressere problemet med aleksandrinere som invaderte synagoger og satte opp statuer av Gaius (Caligula) der. Hans fremste argument er at overtredelsene var mer grunnet misnøye med jødene, enn de var i ærbødighet til Gaius. Hadde det vært sistnevnte, mener Filon at de skulle ha vist denne æren til Augustus, som fortjente den så mye mer.¹⁶³ Dette reflekterer hvordan jødene ofte tilpasset seg den imperialistiske ideologien. I stedet for å ofre til keiseren ble det, i det minste under Augustus, godkjent at jødene kunne ofre til Gud for keiserens sikkerhet, *Deo Aeterno pro salute Augusti*.¹⁶⁴ Lojaliteten til keiseren kunne dermed bevares samtidig som tilbedelsen ble forbeholdt Gud alene. Dette gir oss et innblikk i

¹⁵⁸ Ibid., s. 99

¹⁵⁹ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 29

¹⁶⁰ Elliott og Reasoner, *Documents and Images*, s. 211

¹⁶¹ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 152-156

¹⁶² Elliott og Reasoner, *Documents and Images*, s. 218

¹⁶³ Ibid., s. 218-19

¹⁶⁴ Barclay, *Pauline Churches*, s. 110

Paulus' situasjon som jøde i det romerske imperiet, som også er relevant for hvordan han forholdt seg til det i sine brev.

4: Evangeliebegrepet i antikk litteratur

Ettersom Paulus levde i et krysningspunkt mellom synagogefellesskapet og det gresk-romerske samfunnet, er det interessant å stille spørsmål til hvordan han tilnærmet seg evangeliebegrepet i sin teologi. Har det for Paulus tydelige jødiske undertoner, eller henter han inspirasjon fra andre tradisjoner? Som et bakteppe til den videre undersøkelsen i oppgaven ønsker jeg dermed å se nærmere på et utvalg kjente antikke tekster som anvender den samme termen, εὐαγγέλιον, dog i varierende former av ordet.

4.1: Homer – Odysseen 14.152,166

Odysseen er et epos av 24 sanger som blir tilskrevet den greske forfatteren Homer fra ca. år 700 f.Kr. Det har i utgangspunktet vokst frem som en muntlig sangtradisjon gjennom generasjoner, men ble nedskrevet ganske snart etter at alfabetet ble utviklet i Hellas.¹⁶⁵ I sangnummer 14 beskrives en hendelse hvor Odyssevs selv, i forkledning, profeterer til Evmaios at han vil vende tilbake. Deretter ber han Evmaios om et evangelium (εὐαγγέλιον), en belønning for gode nyheter (Od. 14.152; 14.166). Dette er det samme ordet som hos Paulus, og kan sies å bli brukt på samme måte – for å erklære de gode nyhetene om en konges hjemvendelse til sitt rike:¹⁶⁶

Straks tok Odyssevs, den hårdføre helt, til orde og svarte: «Venn, når du nekter iherdig å tro og påstår at mannen aldri skal komme igjen og stadig er håpløs og vantro, vel, så vil jeg ei bare få si, men også få sverge dyrt at Odyssevs skal komme, og la meg få som lønn for mitt **budskap** (εὐαγγέλιον¹⁶⁷), straks når han nu på sin ferd er kommet tilbake til hjemmet.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Andersen, Øyvind. «Her Begynner vår Litteratur.» *Aftenposten*. Hentet: 24.01.20 fra: <https://www.aftenposten.no/meninger/kronikk/i/qLyn1/her-begynner-vaar-litteratur>

¹⁶⁶ Louden, Bruce. *Homer's Odyssey and the Near East*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), s. 261, 14.152

¹⁶⁷ Homer. *Homerus Odyssea*. Oversatt av Martin L. West. (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017), s. 296, 14.152

¹⁶⁸ Homer. *Odysseen*. Oversatt av P. Østbye. 4. utg. (Oslo: Gyldendal, 2000), s. 205

Derpå tok du, Evmaios, du svinenes gjeter, til orde: «Gamle, jeg kommer nok ei til å skjenke deg lønn for ditt **budskap** (εὐαγγέλιον¹⁶⁹), like så lite som Odyssevs vil komme tilbake til hjemmet. Tøm nu ditt beger i ro, og la oss tale om annet. Minn meg ei mere om dette. Det piner mitt hjerte i brystet, hver gang man nevner og minner meg om min elskede herre.¹⁷⁰

Et gjennomgående motiv i disse tekstene er «hjemvendelse». I sang 2 forteller Halitherses om da han profeterte at Odyssevs ville vende tilbake til Ithaka 20 år senere, da Odyssevs dro mot Troja.¹⁷¹ Hjemvendelse er derfor det overordnede temaet for Odysseen, og en bevissthet om dette burde ligge i bakgrunnen når tekstene ovenfor leses. De gode nyhetene er i 14.152,166 til syvende og sist hjemvendelsen til Evmaios' herre Odyssevs, og håpet kan ha bli plantet der gjennom Halitherses' profeti. På samme måte er et aspekt ved de gode nyhetene hos Paulus at kongen skal komme tilbake til sitt rike. Et eschatologisk håp om Kristi tilbakevendelse er særlig å finne i Tessalonikerbrevene. I 1. Tess. 1,5 skriver Paulus om «vårt evangelium» (τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν) som ble mottatt i Tessaloniki, og i 1,10 skriver Paulus: «De forteller selv hvordan vi ble mottatt hos dere, og hvordan dere vendte om til Gud fra avgudene for å tjene den levende og sanne Gud og vente på hans Sønn fra himmelen,» og i v. 2,8 skriver han: «Da skal den lovløse åpenbare seg, han som Herren Jesus skal utrydde med pusten fra sin munn og tilintetgjøre den dagen han kommer i herlighet.» Kapittel 1 i 1. Tessalonikerbrev oppmuntrer menigheten både ved å understreke at de er utvalgt, og at Kristus vil komme igjen for å redde dem.

Senere i eposet får vi vite at Odyssevs utfører en agenda eksplisitt dirigert av gudinnen Athene.¹⁷² Det ligger derfor i teksten at Odyssevs er gudenes agent, på samme måte som Paulus evangelium innebærer at Jesus er sendt av Gud med et frelsesoppdrag (Gal. 4:4-5). Bruce Loudon trekker flere paralleller mellom helteeoset Odysseen og evangeliet om Kristus: De er begge assosiert med lyset, de får begge flere lojale etterfølgere, de blir begge transfigurert foran sine nærmeste, deres kongeriker er under fienders kontroll, de blir salvet med olje av en kvinnelig etterfølger, de forutser begge en kommende apokalypse, og de blir

¹⁶⁹ Homer, *Odyssea*, overs. West, s. 297, 14.166

¹⁷⁰ Homer, *Odysseen*, overs. Østbye, s. 206, 14.166

¹⁷¹ Loudon, *Odyssey and Near East*, s. 261

¹⁷² Ibid., s. 262

begge forrådt av sine egne.¹⁷³ Jeg skal ikke legge for mye vekt på disse parallellene i min tolkning av Paulus' bruk av evangelie-begrepet, men det er likevel interessant å bemerke seg at måten Jesus blir fremstilt som helt og frelser ikke er så fremmed for den greske diktertradisjonen. I en artikkel i *Novum Testamentum* skriver Christopher D. Stanley:

Both the Homeric texts and the Hebrew Scriptures functioned as the “primordial texts” of their respective societies, exercising a formative influence on communal life and thought from earliest recorded history... both were thoroughly ingrained into the memories and lives of their peoples from earliest childhood through their central role in education.¹⁷⁴

Ifølge Stanley var Homers verker anerkjent på Paulus' tid, mer eller mindre på folkemunne, på samme måte som de Hebraiske Skriftene var for jødene. Poenget er ikke at Paulus var fortrolig med tekstene i sin fysiske form, men det vitner likevel om en kulturell tilstedeværelse av eposets motiver og temaer i Paulus' samtid. Karl Olav Sandnes beskriver tilstedeværelsen slik:

Homes of the well-situated, as well as public squares, were ornamented with scenes taken from these writings. Literary style and story-telling found a prime model in Homer's writings. These writings were essential for the development of textual interpretation and hermeneutics, and were means of preserving ‘Greek-ness’ and a cultural identity. They were also means of entertainment, as they were parts of literary contests and performances. ‘Homer was a cultural inevitability’, as Dennis R. MacDonald has put it. This was the air they breathed.¹⁷⁵

Dette er en viktig betraktning for drøftingen senere i avhandlingen.

¹⁷³ Ibid., s. 262-77

¹⁷⁴ Stanley, Christopher D. “Paul and Homer: Graeco-Roman Citation Practice in the First Century CE”, *Novum Testamentum*. Vol. 32, 1 (1990): s. 52. Hentet 18.09.19. fra:

https://www.jstor.org/stable/1560676?seq=1#metadata_info_tab_contents

¹⁷⁵ Sandnes, Karl Olav, “A Respectable Gospel, The Passion “According to Homer” in Eudocia’s *Homerocentones*.” *Svensk Exegetisk Årsbok 2016*. Hentet: 11.02.2020, fra:

<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rft&AN=ATLAI EYD160926000748&site=ehost-live>, s. 25-26

4.2: Deutero-Jesaja 52:7

I Jesaja 52:7 hører vi om føttene som bringer godt budskap, og dette motivet kan heller ikke ha vært fjernt for Paulus, særlig ettersom han siterer det i Romerbrevet v. 10:15, i konteksten av evangeliets forkynnelse. I Septuaginta, den greske oversettelsen av Det gamle testamentet, er det vanligvis det hebraiske substantivet *besôrah* som oversettes til det greske *εὐαγγέλιον*.¹⁷⁶ Septuaginta var den mest brukte oversettelsen i den tidlige kirken, ettersom deres hovedspråk var gresk, og vi ser ofte at det er ordlyden i LXX som ligger bak når Det gamle testamentet siteres i Det nye.¹⁷⁷ Disse faktorene ligger til grunn for at også denne teksten, som opprinnelig var hebraisk, er relevant for opphavet til Paulus' bruk av begrepet:

Jes. 52:7: Hvor vakre de er der de løper over fjellene, føttene til den som bringer bud, forkynner fred, **bringer godt budskap** (*εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά*¹⁷⁸), forkynner frelse og sier til Sion: «Din Gud er konge!»

Rom. 10:15: Og hvordan kan de forkynne hvis de ikke er utsendt? Det står jo skrevet: Hvor vakre de er, føttene til dem som **bringer godt budskap** (*εὐαγγελιζομένων τὰ ἀγαθά*)!

Her henger ordet *εὐαγγέλιον* sammen med forkynnelsen av frelse, og erklæringen: «Din Gud er konge!». Proklamasjonen av budskapet er eschatologisk, som betyr at det peker mot frigjøring og fremtidig frelse. Motivet ligner svært på tekster som reflekterer den romerske keiserdyrkelsen, selv om teksten fra Deutero-Jesaja er mange år eldre. Hvorfor er det ikke dermed selvsagt at Paulus hentet inspirasjon ene og alene fra sin jødiske bakgrunn? Og vil inspirasjonsopphavet gjøre en forskjell for vår tolkning av Paulus' intensjon i konteksten av den romerske keiserideologien? Og hva med de opprinnelige mottakerne av budskapet, hvordan ville de forstått det i denne konteksten?

N. T. Wright argumenterer at begrepet er todelt for Paulus. På den ene siden var evangeliet oppfyllelsen av Jesaja 40 og 52, det betryggende budskapet til Israel og verden om at Gud

¹⁷⁶ Fitzmeyer, *To Advance the Gospel*, s. 159

¹⁷⁷ Næsheim, Per W. «Dødehavsruller, kileskrift og apokryfer» på *Norsk Bibelinstitutt*. Hentet 27.01.20 fra: https://www.norskibibelinstitutt.no/fileadmin/norskibibelinstitutt.no/data/images/Resurser/BIBEL_OG_TROSSP_OERSMAAL/Bibeloversettelse/Doedehavsruller_kileskrift_og_apokryfer.pdf

¹⁷⁸ Rahlfs-Hanhart. *Septuaginta – Editio Altera*. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006), s. 638

ville vende tilbake til Sion for å dømme og frigjøre. På den andre siden innebar evangeliebegrepet i Paulus' kontekst feiringen av en ny konges fødsel eller tiltredelse på tronen. I Paulus' verden var som nevnt det primære evangeliet de "gode nyhetene" om Caesar.¹⁷⁹ Wright mener at Paulus' budskap er gjennomgående jødisk, og at det av denne grunn utfordrer imperiets keiserdyrkelse:

...[F]or Paul «the gospel» is the announcement that the crucified and risen Jesus of Nazareth is Israel's Messiah and the world's Lord. It is, in other words, the thoroughly Jewish, and indeed Isaianic, message which challenges the royal and imperial messages in Paul's world.¹⁸⁰ (Wright, 2002-2004)

James Dunn påpeker at ordet *εὐαγγέλιον* ble brukt i flere sammenhenger enn keiserkulten, og at den bestemmende innflytelsen på Paulus ordvalg antageligvis kom fra et annet sted. Han holder derfor med Wright i antakelsen at den direkte innflytelsen fra Deutero-jesajas språk i den tidlige kristne tradisjonen kan være en sannsynlig kilde. At Paulus siterer Jesaja 52:7 mener Dunn er et tydelig tegn på dette. Han skiller seg likevel fra Wright når det gjelder Paulus' intensjon. Dunn mener at Paulus og hans etterfølgere ville ha vært klar over at evangeliet som ble forkynt gikk imot Caesarkulten, men at de ikke dermed var fiendtlig innstilt. Med Jesaja som inspirasjon antyder Dunn at det ikke fantes noen direkte konflikt mellom de to evangeliene, mens Wright oppdager kritikken av Caesars evangelium nettopp i det jødiske begrepsopphavet.¹⁸¹

Både Wright og Dunn argumenterer at evangeliebegrepet hos Paulus har jødiske undertoner. Graham Stanton mener derimot at det er vanskeligere å trekke disse parallellene, ettersom Paulus ikke siterer Jesaja i Rom. 10:15 for å understreke oppfyllelsen av verset i de «gode nyhetene» om Jesus. Dette forklarer han slik:

Isaiah's announcement concerning the good news of Yahweh's deliverance of his people and his kingship is adapted by Paul in order to underline the irony that not all

¹⁷⁹ Wright, "Paul's Gospel and Caesars Empire", s. 165

¹⁸⁰ Ibid., s. 165

¹⁸¹ Dunn, *Christianity in the Making*, 552-53

have responded to the Gospel (Rom.10.16). Hence Isa. 52:7 is not a strong candidate in our quest for the origin of Christian usage of the ‘gospel’ word group.¹⁸²

Helmut Koester er enig i at det finnes få bevis for at den tidlige kristne bruken av evangeliebegrepet var påvirket av bruken i Jesaja. Et viktig poeng han kommer med i begrunnelsen for denne påstanden er at verbet εὐαγγελιζομένων, slik det står i teksten som presens partisipp entall, ikke alene bærer meningen «å forkynne gode nyheter». At nyhetene er «gode» presiseres gjennom adjektivet ἀγαθά.¹⁸³ Jeg er enig i at det kan bli for ensporet å legge vekk annen litteratur med lignende begrepsbruk til fordel for Jesaja alene. Derfor vil jeg se videre på noen av de tidligste anvendelsene av ordet som relaterer det til den romerske keiseren, og dermed også keiserideologien.

4.3: Skrifter og inskripsjoner om Augustus (Oktavian)

I inskripsjoner fra flere steder i Lilleasia finner vi et vedtak, lagt frem av ledere fra flere byer i provinsen, som sier at Augustus’ bursdag skal anses som en høytid og begynnelsen på en ny tidsalder.¹⁸⁴ Disse kalenderinskripsjonene er mest kjent fra Priene, men har også blitt funnet i Apamea, Eumensei, Maeonia og Dorylaion, og består egentlig av tre separate dokumenter. Sammen er de viktige kilder til hvordan Augustus’ keiserdømme ble promotert, og de gir oss et interessant innblikk i den tidlige keiserkulten.¹⁸⁵ I tillegg er de gode eksempler på hvordan evangeliebegrepet ble brukt i en slik sammenheng. Inskripsjonen fra Priene er kjent fra ca år 9 f.Kr, og er den mest berømte¹⁸⁶:

It seemed good to the Greek cities in Asia, on the recommendation of the high priest Apollonius, son of Menophilos from Arcadia, since providence, in divinely ordering our existence, has shown esteem and a lavish outlay has embellished the good – perfection – onto life by displaying Augustus, whom virtue has filled for the benefit of humankind, while graciously giving us and those after us a Savior (σωτήρα¹⁸⁷) who has ended war, setting things right in peace, and since Caesar when revealed surpassed

¹⁸² Stanton, Graham N. *Jesus and Gospel*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 22

¹⁸³ Koester, *Ancient Christian Gospels*, s. 3

¹⁸⁴ Elliott og Reasoner, *Documents and Images*, s. 35

¹⁸⁵ Winter, *Divine Honors*, s. 28

¹⁸⁶ Koester, *Ancient Christian Gospels*, s. 3

¹⁸⁷ Dittenberger, Wilhelm. *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae: Supplementum Sylloges Inscriptionum Graecarum*. Vol. 2. (Hirzel: Lipsiae. 1905), s. 54-55

the hopes of all who had anticipated the **good news** (εὐαγγέλια), not only going beyond the benefits of those who had preceded him, but rather leaving no hope of surpassing him for those who will come, because of him the birthday of God began **good news** (εὐαγγελί[ων]) for the world.¹⁸⁸

Det greske ordet for «gode nyheter» forekommer to ganger i formene εὐαγγελίων/εὐαγγέλια i utdraget over om Augustus' gjerninger. I tillegg brukes σωτήρα, som kan oversettes til «frelser», om betydningen Augustus gjerninger hadde for det Romerske folket. Sammen bidrar de til å beskrive Augustus' eksepsjonelle liv og keiserdømme. De gode nyhetene for det Romerske folket var at han etablerte fred i riket og dermed ble deres frelser. En slik opphøyelse av keiseren ser vi også eksempelvis i Augustus' verk fra slutten av hans regjeringstid, *Res Gestae Divi Augusti*. Rett etter §12 der Augustus beskriver innvielsen av *Ara Pacis Augustae*, som nevnt tidligere, forteller han i §13 at Janusdørene ble lukket hele tre ganger i løpet av hans regjeringstid. Også her løftes fredsmotivet (pax) frem:

While I was first man, the Senate ordered that the door of Janus Quirinus, which our ancestors wanted to be shut when peace (pax) was attained by victories through the whole territory of the Roman people, on land and sea, should be shut on three occasions, though before I was born it was only recorded to have been shut twice during all the time since the foundation of the city.¹⁸⁹

Et tilbakevendende tema i *Res Gestae* er at Augustus påstår å ha fremvist ulike dyder – rettferdighet (når han har dømt de onde), nåde (når han har benådet de underdanige), gudfryktighet (når han har gjenoppreist templer), og at alt dette er for Romas velferd.¹⁹⁰ Poeter i det første århundret har anvendt begrepet «gullalder» for å beskrive de guddommelige fordelene Augustus innførte, og «Den andre Gullalder» om Neros regjeringstid. Begrepet «gullalder», er som nevnt i utgangspunktet hentet fra Vergils fjerde ekloge, som knytter det enda sterkere til keiserideologien.¹⁹¹ Erik Wistrand observerer at

¹⁸⁸ Elliott og Reasoner, *Documents and Images*, s. 35

¹⁸⁹ Velleius Paterculus. *Compendium of Roman History. Res Gestae Divi Augusti*, oversatt av Frederick W. Shipley. (Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 152, 1924), I.VII.§13, s. 364-65

¹⁹⁰ Elliott og Reasoner, *Documents and Images*, s. 128

¹⁹¹ Virgil, *Eclogues*, s. 28

ideen *felicitas* ankom Roma fra den hellenistiske Østen, og at forventningene menneskene hadde der om begynnelsen av en messiansk tid ble overført til den Romerske keiseren.¹⁹²

4.4: Skrifter og inskripsjoner om Gaius (Caligula)

Keiserkulten fikk særlig stor innvirkning på jøder under Gaius' regjeringstid. Fra 37-41 e.Kr., kort tid etter Gaius' død, skriver Filon av utfyllende om denne tiden, og særlig Gaius' forhold til jødene.¹⁹³ Det er bemerkelsesverdig i denne konteksten at Filon og apostelen Paulus bærer flere fellestrekk. De var jødiske, men samtidig fortrolige med det gresk-romerske samfunnslivet, i tillegg til at de begge talte i synagoger og foran en romersk keiser. Et annet likhetstrekk er at de i senere tid har blitt satt under lupen for skjult kritikk av det romerske imperiet.¹⁹⁴ Erwin R. Goodenough påstår at Filon kommer med flere vågale og eksplisitte påstander i det han skriver til jøder, enn det han gjør til hedninger.¹⁹⁵ Dette antyder at politisk kontekst var avgjørende for hvordan et budskap ble formidlet, slik som Scott foreslår med sine kategorier. Et av Filons verker som ble adressert til hedninger er *Legatio ad Gaium*. Etter opptøyer i Alexandria på slutten av 30-tallet mellom jødene forteller Filon om da han reiste til Roma for å møte Gaius (Caligula), og hvordan denne delegasjonen gikk. Reiserapporten er unik, og gir oss et viktig innblikk i en jødisk respons til imperiet. På grunn av målgruppen, og en sannsynlig motvilje til å fremstå ambivalent overfor Roma, løfter Goodenough frem *Legatio* som en mulig underliggende kritikk av Romerriket.¹⁹⁶ Filons retorikk er svært fascinerende, og han fremstiller Roma og den ultimate keiseren Augustus som en overlegen kontrast til Gaius. Av denne grunn vil jeg være ikke påstå at Filons kritikk er rettet direkte mot det Romerske imperiet, men heller mot Gaius som hersker. Goodenoughs påstand gjør det interessant å undersøke hvordan evangeliebegrepet benyttes om Gaius her. Verdt å merke er det også at Filon sjelden bruker evangeliebegrepet i en religiøs setting. Likevel bærer setningene nedenfor både språket og ideologien til keiserkulten, og konteksten gjør dermed begrepet mer interessant enn andre steder hos Filon:¹⁹⁷

¹⁹² Winter, *Divine Honours*, s. 44

¹⁹³ Stanton, *Jesus and Gospel*, s. 24

¹⁹⁴ Heilig, *Hidden Criticism?*, s. 1

¹⁹⁵ Goodenough, Erwin R. *The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory*. (New Haven: Yale University Press, 1938)

¹⁹⁶ *Ibid.*, s. 2-3

¹⁹⁷ Stanton, *Jesus and Gospel*, s. 28

§18: So when the sickness began to abate, in quite a short time it was known even to the inhabitants of the ends of the world, for nothing is more speedy than rumour, and every city was on edge, ever craving for a better report until the **good news** (εὐηγγελίσθη¹⁹⁸) of his complete recovery was announced by the travellers who arrived. At this every continent, every island, returned once more to its former happiness, for they felt that they personally shared in his preservation.¹⁹⁹

Gaius' overtakelse av tronen var ifølge Filon kjærkommen i riket, også blant jødene.²⁰⁰ I teksteksempelet over blir sykdomstilstanden hans fremstilt som rystende for hele imperiet, og vi leser at Gaius' vei mot bedring ble feiret som om det skulle gjelde hele rikets opprettholdelse. Filon beskriver gledesbudskapet med stor ærbødighet, men slik optimisme er ikke gjennomgående i *Legatio*. Nicholas R. M. de Lange beskriver den jødiske holdningen til romersk styre som kompleks, noe som også gjelder Filon.²⁰¹ Å godta styret, og endatil dra nytte av dets goder, var ikke nødvendigvis inkompatibelt med troen på messiansk forløsning.²⁰² På tross av Filons respekt for imperiet var det likevel grenser for hans aksept, spesielt når det gjaldt romere som ikke beskyttet de tradisjonelle jødiske privilegiene.²⁰³ Dette kommer også frem i *Legatio*, som på flere måter var en reaksjon mot Gaius selvproklamering som guddommelig. Hvor Augustus hadde vært nølende med å gjøre krav på guddommelige titler, bestilte Gaius kultstatuer hvor hodene var erstattet med en modell av sitt eget, og han forsøkte å reise en statue av seg selv i tempelet i Jerusalem med tittelen: «Διὸς ἐπιφανοῦς Νέου» (*Leg.* §346).²⁰⁴ Både Josefus og Filon reagerte på Gaius' selvhevdelse. Nedenfor ser vi et eksempel på den kritiske tonen Filon har i skriftet:

§22: So it was with Gaius. He who had been recently regarded as a saviour and benefactor (ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης²⁰⁵), who would pour new streams of blessings on Asia and Europe, giving happiness indestructible to each singly and all in common, at

¹⁹⁸ Philo. *On the Embassy to Gaius*, oversatt av F. H. Colson. (Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 379, 1962), s. 12

¹⁹⁹ Ibid., s. 13

²⁰⁰ Stanton, *Jesus and Gospel*, s. 24

²⁰¹ De Lange, Nicholas R. M. "Jewish Attitudes to the Roman Empire," i *Imperialism in the Ancient World – The Cambridge University Research Seminar in Ancient History*, redigert av Peter D. A. Garnsey og C. R. Whittaker, s. 255-282. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), s. 262

²⁰² Elliott, "Paul and the Politics of Empire", s. 32

²⁰³ Heilig, *Hidden Criticism?*, s. 4

²⁰⁴ Stanton, *Jesus and Gospel*, 24

²⁰⁵ Philo, *On the Embassy to Gaius*, s. 12, 14

once “ran amuck” as they say, changing to savagery, or rather revealing the brutality which he used to disguise under the mask of hypocrisy.²⁰⁶

Gaius beskrives som både brutal og hyklersk, en stor kontrast fra det tidligere håpet om en ny frelser (σωτήρ) og velgjører (εὐεργέτης). En kan tenke at slik kritikk ville slå sprekker i ideen om en ufeilbarlig og guddommelig keiser, men når Filon senere kaller Augustus for «the first and the greatest and the common benefactor»²⁰⁷ i *Legatio* §149, og i §145 skriver at «This is the Caesar who calmed the torrential storms on every side, who healed the pestilences common to Greeks and barbarians...»²⁰⁸ mener Heilig det er en retorisk måte å løfte frem Augustus som den fremste av de romerske keiserne, som ville virke flatterende på romerne.²⁰⁹ Selv om Heilig mener *Legatio* er et dokument som åpent diskuterer den jødiske relasjonen til de romerske myndighetene, sier han fortsatt at ideen om en kodet eller skjult kritikk er mulig. Dette er i utgangspunktet fordi det fantes reelle farer for at skrifter kunne tolkes undertrykkende.²¹⁰ Neil Elliott er enig, og påpeker at poenget med undersøkelsen av Filon er å oppnå en mer fullstendig skildring av jødisk tankegang under presset fra romersk ideologi. Han sier:

...[W]e need not expect to find in Paul, or any other first-century Jew, a clear, consistent, univocal “pro-Roman” or “anti-Roman” posture, but should look for more tenuous, situationally determined traces of his response to the pressures of Romanization. When we compare Paul with his contemporaries on these terms, we may find striking examples of antagonism not only to Hellenistic culture but also to the propaganda and the pretense of the Roman Empire itself.²¹¹

Slike tekster er dermed også relevante for forståelsen av konteksten til Paulus’ misjonsarbeid.

I 1912 ble det ved Artemistempleet i Sardes oppdaget en nesten fullstendig bevart innskrifasjon fra rundt år 1 f.Kr.²¹² Delen av innskrifasjonen som er spesielt relevant for avhandlingen,

²⁰⁶ Ibid., s. 13, 15

²⁰⁷ Ibid., s. 74-75

²⁰⁸ Ibid., s. 72-73

²⁰⁹ Heilig, *Hidden Criticism?*, s. 4

²¹⁰ Ibid., s. 2-5

²¹¹ Elliott, «Paul and the Politics of Empire», s. 32-33

²¹² Buckler, W. H., og Robinson, D. M. «Greek Inscriptions from Sardes V: Decrees of League of the Greeks in Asia and of Sardians Honoring Menogenes» i *American Journal of Archaeology*, Vol. 18, No. 3 (Jul. - Sep., 1914): s. 321-362. Hentet: 03.02.2020 fra: <https://www.jstor.org/stable/pdf/497225.pdf>

paragraf 10-15, beskriver seremonien rundt innvielsen av Gaius' statue i sin forgjenger Augustus' tempel. Εὐαγγελίσθη, her som verb i fortidsformen aorist passiv, kan oversettes «den gode nyheten ble mottatt» (av byen) angående Gaius som trådte inn i de voksnes rekker. Denne formen finner vi ikke hos Paulus i Det nye testamentet, men er likevel relevant siden den formidler begeistringen rundt Caesar og keiserkulten:²¹³

§10-15: [O]ur city on the occasion of such a great good fortune has ruled that the day which completed his transition from boy to manhood to be a holy day, on which each year all our people in their brightest clothing shall wear wreaths, and [on which] sacrifices shall be performed by the *strategoï* of the year to the gods (τοῖς θεοῖς²¹⁴), and prayers shall be offered through the sacred heralds for his (i.e. Gaius') safety (ὕπερ τῆς σωτηρίας), and (on which) his image shall be jointly consecrated and set up in his father's temple, and on that (day) on which our city received the glad tidings (εὐαγγελίσθη) and this decree was passed, on that day too wreaths shall be worn and most splendid sacrifices performed to the gods (θυσίας τοῖς θεοῖς).²¹⁵

Teksten gir oss et innblikk i den kultiske praksisen rundt feiringer av romerske keisere. Byens innbyggere skulle kle seg med kranser, ikke bare på selve dagen statuen skulle bli vigslat, men også årlig som en markering. For å understreke at dagen var hellig skulle byens ledere ofre til gudene på vegne av Gaius, for hans sikkerhet og velferd.²¹⁶ I dette tilfellet virker keiseren som en slags mellommann, en *pontifex maximus* (brobygger), mellom gudene og Romerriket. Folket viste ære til Gaius' gjennom å ofre for han, samtidig som det er kjent at keiseren selv ofret til gudene for det romerske imperiets velstand.²¹⁷ I greske inskripsjoner brukes ordet «yppersteprest» (ἀρχιερέυς) om Caesars rolle som mekler, her eksempelvis om Augustus respons fra §23 i samme inskripsjon: «Imperator Caesar, son of god, Augustus, *pontifex maximus* (ἀρχιερέυς²¹⁸).»²¹⁹ Dette er bemerkelsesverdig i undersøkelsen av paralleller mellom Det nye testamentet og den romerske keiserkulten, ettersom Jesus også blir

²¹³ Winter, *Divine Honours*, s. 50-51

²¹⁴ Cagnat, René. *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes avtoritate et impensis Adademiae inscriptionvm et litterarvm hvmaniorvm collectae et editae*. (Toronto: Robarts, 1901), s. 589

²¹⁵ Winter, *Divine Honours*, s. 50-51

²¹⁶ Ibid., s. 51

²¹⁷ Ibid., s. 48

²¹⁸ Buckler og Robinson, "Greek Inscriptions from Sardes", s. 324

²¹⁹ Winter, *Divine Honours*, s. 54

fremstilt som yppersteprest, særlig i Hebreerbrevet. Motivet finnes også hos Paulus, i Rom. 8:34, hvor Jesus er løftet opp av Gud og i forbønn for de hellige.

4.5: Flavius Josefus om Vespasian

Etter keiser Neros selvmord i år 69 e.Kr. overtok etter hvert offiseren Vespasian tronen.²²⁰ I kjølvannet av mange år med misnøye blant det romerske folket som følge av tunge skattekrav for å finansiere oppbyggingen av Roma etter brannen i år 64 e.Kr., i tillegg til finansiering av borgerkrigen i år 69, var en ny keiser gode nyheter²²¹. Dette ser vi eksempelvis i Flavius Josefus' skrift *Den Jødiske Krig*, hvor han i §618 og §656-657 beskriver Vespasians ankomst i Aleksandria:

§618: Tiberius, now having the interests of the empire entrusted to his charge, made all preparations for Vespasian's arrival; and quicker than thought rumour spread the news of the new emperor in the east. Every city kept festival for the **good news** (εὐαγγέλιον²²²) and offered sacrifices on his behalf.²²³

§656-657: On reaching Alexandria Vespasian was greeted by the **good news** (εὐαγγέλιον²²⁴) from Rome and by embassies of congratulation from every quarter of the world, now his own; and that city, though second only to Rome in magnitude, proved too confined for the throng. The whole empire being now secured and the Roman state **saved** (σῆσωσμένων) beyond expectation, Vespasian turned his thoughts to what remained in Judaea.²²⁵

Disse tekstene knytter begrepene εὐαγγελία (evangelium) og σῶζειν (frelse) sammen, som også Paulus gjør i 1. Kor 15:1-2: «Jeg kunngjør for dere, søsken, det evangelium (εὐαγγέλιον) jeg forkynte dere, det dere også tok imot, det dere også står på. Gjennom det blir dere også frelst (σῶξεσθε)...» I Josefus' tekst er Vespasian frelsesagenten, slik som Jesus er hos Paulus.

²²⁰ Store Norske Leksikon, s.v. «Vespasian» av Øyvind Andersen. Hentet: 04.02.2020, fra: <https://snl.no/Vespasian>

²²¹ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 178

²²² Josephus, Flavius. *The Jewish War, Volume II Books 3-4*, oversatt av H. St. J. Thackeray. (Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 487, 1927), §618, s. 338

²²³ Ibid., s. 339, §618

²²⁴ Ibid., s. 350, §656-657

²²⁵ Ibid., s. 351, §656-657

Michael J. Bird påpeker at teksten er en del av en politisk eskatologi, hvor en periode med vanskeligheter blir etterfulgt av en gullalder som resultat av ankomsten til en ny politisk leder. «Vespasian's accession was regarded as no mere happenstance but the sociopolitical salvation of the Roman Empire from the disastrous year of 68-69 CE, which had seen three emperors (Galba, Otho and Vitellius) all quickly rise and fall in the wake of Nero's suicide.»²²⁶ I tillegg ser vi at det ofres til gudene på keiserens vegne, slik som i inskripsjonen om Gaius fra Sardes. Dette viser at keiserkulten enda ikke var sidestilt med de andre offentlige kultene i riket, som er en viktig bemerkning for vår evaluering av Paulus' budskap.

4.8: Oppsummering

Gjennomgående i tekster om de romerske keiserne er feiringen av de «gode nyhetene» om seier i krig, tiltredelse på tronen og fred i riket. Dette ser vi både i Kalenderinskripsjonene fra Lilleasia, hvor Augustus blir fremstilt som frelseren som har bragt fred til imperiet. *Res Gestae* reflekterer også noe lignene, gjennom Augustus' egne gjerninger. I teksten og inskripsjonen om Gaius ser vi at han ble mottatt med forventning og jubel som ny keiser, og i teksten om Vespasian fra Josefus kan vi oppdage en kobling mellom de gode nyhetene og en ny konge på tronen. Når jeg samtidig har undersøkt tekster fra Homer og Deutero-Jesaja, som ikke omtaler keiseren, har det fremkommet at de «gode nyhetene» kan være profetiske og eschatologiske. I *Odysseen* er de gode nyhetene tilbakevendelsen til Odyssevs, som tidligere har blitt profetert. Dette motivet kan settes side om side med det profetiske og eschatologiske budskapet hos Jesaja, som fremhever frelse og dom når Gud får sin plass på tronen. Utfordringen ligger dermed i å skille mellom ordet brukt som «nyheter» eller «budskap», og den mer omfattende eschatologiske betydningen av de «gode nyhetene» som et kerygma. Uansett viser disse tekstene at evangeliebegrepet var brukt flittig både i keiserideologien og i andre tekster som formet Paulus' bakteppe. Det kan virke som den litterære konteksten gir Paulus' epistler potensiale til å bli hørt kun på én bestemt måte, men det kan være nyttig å skille mellom forfatterperspektiv og leserperspektiv her. Det er nemlig ikke sikkert at Paulus intensjon og lesernes tolkninger er sammenfallende, noe jeg vil undersøke videre i avhandlingen.

²²⁶ Bird, Michael J. *An Anomalous Jew*. (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2016), s. 230

5: Evangeliebegrepet hos Paulus

Nå har vi formet oss et bakteppe ved å utforske et utvalg antikke skrifter som anvender former av evangeliebegrepet (εὐαγγέλιον), eller som kan ha formet Paulus' bruk av ordet. Det neste steget innebærer å undersøke en rekke tekster i det paulinske materialet som også bruker begrepet. Som nevnt er valget av tekster basert på hvor sentrale de er i debatten, og at de er fra udiskuterte brev.

5.1: Romerbrevet 1:1-4

I *The Romans Debate* foreslår K. P. Donfried dette metodologiske grunnprinsippet for et studie av Romerbrevet: «Any study of Romans should proceed on the initial assumption that this letter was written by Paul to deal with a concrete situation in Rome.»²²⁷ Dette er hovedsakelig fordi de paulinske epistlene, uten unntak, er adressert til menigheter og mennesker i spesifikke situasjoner. Mikael Tellbe samtykker i at Romerbrevet sannsynligvis ikke er et unntak, og anerkjenner at den teologiske argumentasjonen i brevet er drevet av en agenda fra forfatterens side.²²⁸ Jeg har tidligere i oppgaven gitt en kort oppsummering av imperieideologiens innvirkning i Roma, og deretter jødernes posisjon i imperiet. Likevel, med bakgrunn i Donfrieds grunnprinsipp, mener jeg også det kan være nyttig med noen raske bemerkninger angående det sosiopolitiske bakteppet til brevet for en bedre forståelse av den utvalgte perikopen.

Utvisningen av jødene fra Roma i 49 e.Kr. frem til 54 e.Kr., som beskrevet av Sveton, er en hendelse som kan ha påvirket det kristne samfunnet i byen gjennom denne perioden. Siden brevet ofte dateres mellom 55-58 e.Kr.²²⁹ blir utvisningen og tilbakevendelsen av jødene, som korresponderer med Apg. 18:2, løftet frem av flere som en årsak til splittelse mellom de kristne i byen. Det kan likevel se ut til ikke å være så enkelt. Michael F. Bird forklarer det slik:

²²⁷ Donfried, K. P. "False Presuppositions in the Study of Romans" i *The Romans Debate*, redigert av K. P. Donfried, s. 102-26. (Peabody: Hendrickson Publishers, 1991), s. 103

²²⁸ Tellbe, *Paul between Synagogue and State*, s. 141

²²⁹ Schreiner, Thomas R. *Romans, second edition*. (Grand Rapids: Baker Academic, Baker Publishing Group, 2018), s. 3

We do not know for sure how connected Christian groups were with local synagogues and whether “all Jews” were really in fact expelled. Though the Gentile Christians could have become slightly more independent in the absence of their Jewish Christian colleagues, we have no firm reason to believe that Christianity became entirely Gentilized during the years following Claudius’ expulsion.²³⁰

Ettersom det kan være vanskelig å konkludere når det gjelder sammensetningen av hedningkristne og jødiske kristne i den romerske menigheten basert på Svetons rapport, mener Tellbe at vi bør lete i Romerbrevet selv.²³¹ Han mener Rom. 16:1-23 viser at menigheten sannsynligvis var blandet, ettersom det her ramses opp minst seks jøder av de totalt 26 romerske kristne. Problemstillingen rundt Paulus hensikt med hensyn til adressatene fremkommer gjennom denne påstanden: «The issue at stake relates to whether Paul is talking to gentile Christians about Judaism, or whether he is talking to Jewish Christians about their common heritage.»²³² Tellbe konkluderer likevel at Paulus retter Romerbrevet primært mot hedningkristne i menigheten, ettersom bevistygden heller i denne retningen, selv om det kristne samfunnet i byen var blandet.²³³ Jewett mener Claudius’ edikt var årsaken til konfliktene i menigheten (14:1-15:7), ettersom lederne ville ha vendt tilbake til en menighet med nye strukturer etter keiserens død.²³⁴ Om dette var tilfellet, og menigheten hadde opplevd splittelse som resultat av en Caesars inngripen, er det ikke påfallende om det fantes varierende holdninger til imperiet. Uansett hva bakgrunnen for konflikt var, kaller Paulus menigheten til å samles rundt deres felles Herre, Jesus Kristus, og forenes i troskap til han i stedet for å splittes. Det er dette budskapet Wright påpeker står i kontrast til troskap til Caesars evangelium.²³⁵ Jeg, som Tellbe, mener at vi ikke a priori kan anta at jødernes utsendelse var årsaken til menighetens anspente sosiale struktur.²³⁶ Derfor kan man ikke konkludere at Paulus, på grunn av situasjonen i den romerske menigheten, oppmuntret dem til å motsette seg imperiet. Om konflikten så var forårsaket av utvisningen, tror jeg likevel Paulus var mer opptatt av formingen av den kristne identiteten i prosessen av slik sosial reorientering.

²³⁰ Bird, Michael J. “The Letter to the Romans” i *All Things to All Cultures – Paul among Jews, Greeks and Romans*, redigert av Mark Harding og Alanna Nobbs, s. 177-204. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co. 2013), s. 180

²³¹ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 159

²³² Ibid., s. 160

²³³ Ibid., s. 162

²³⁴ Jewett, Robert. *Romans – A Commentary*. (Minneapolis: Fortress Press. 2007), s. 59

²³⁵ Wright, “Paul’s Gospel and Caesar’s Empire”, s. 172-73

²³⁶ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 165

Når det gjelder forfatterens agenda konkluderer Bird at Paulus' motivasjon for å skrive brevet til romerne var tofoldig, både som følge av egen situasjon som misjonær, og pastorale hensyn.²³⁷ Thomas R. Schreiner nevner også spenninger mellom hedningene og jødene som en primær motivasjon for Paulus' brevskrivning, selv om Schreiner er kritisk til å se den som resultat av Claudius' utvisning av jødene. Deretter leser han Paulus' ønske om å bringe evangeliet til Spania som en personlig motivasjonsfaktor, før han til slutt påpeker at «Guds ære» måtte ha vært Paulus' ultimate mål.²³⁸ Med denne bakgrunnsinformasjonen om den romerske menighetens tilstand, og Paulus mål med brevet, har vi et bedre utgangspunkt for den videre tolkningen av perikopen.

Rom. 1:1-4:

1 Paulus, Kristi Jesu tjener, hilser dere, jeg som er kalt til apostel og utvalgt til å forkynne Guds evangelium (εὐαγγέλιον θεοῦ), 2 det som Gud på forhånd har gitt løfte om gjennom sine profeter i hellige skrifter. 3 Det er evangeliet om hans Sønn, Jesus Kristus, vår Herre (κυρίου), kommet som menneske av Davids ætt, 4 ved hellighets Ånd stadfestet som Guds mektige Sønn (υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει) ved oppstandelsen fra de døde.

1:1: Brevets *exordium* er en hilsen hvor forfatteren redegjøres for, Paulus, Kristi Jesu tjener (Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ). Dette er i tråd med den romerske, diplomatiske stilen, hvor «ambassadøren» tidlig blir introdusert, før oppdraget deretter legges forsiktig frem.²³⁹ Denne forsiktigheten kan være en forhåndsregel ettersom Paulus her forklarer og forsvarer seg og sitt evangelium til menigheter han ikke selv har etablert.²⁴⁰

En av de første anti-imperialistiske tolkningene av Romerbrevet finner vi av Paulus' tittel «Kristi Jesu tjener» (δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ) i vers 1a, som mer riktig burde oversettes «Kristi Jesu slave». Tittelen har av flere blitt løftet frem som et eksempel på at Paulus utfordrer imperiets evangelium, fordi den har en ofte oversett lokal konnotasjon.²⁴¹ Ulik den vanligere parallellen som ofte trekkes til Det gamle testamentets profeter (Am. 3:7; Jer. 7:25;

²³⁷ Bird, "The Letter to the Romans", s. 190

²³⁸ Schreiner, *Romans*, s. 22-26

²³⁹ Jewett, *Romans – A Commentary*, s. 100

²⁴⁰ Schreiner, *Romans*, s. 36

²⁴¹ Jewett, *Romans – A Commentary*, s. 100

Dan. 9:6), mener Robert Jewett at tittelen burde forstås i lys av tittelen innflytelsesrike slaver i imperiets tjeneste fikk, nemlig δοῦλος Καίσαρος:

Largely overlooked in the debate thus far is the local connotation of this expression (δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ), which makes perfect sense in a letter to Rome, where influential slaves in imperial service proudly bore the title “slave of Caesar”... Paul is therefore introducing his “persona” with proper credentials as an agent of Christ Jesus, using the technical term for a “king’s official” or an imperial bureaucrat.²⁴²

Parallellen mener Jewett setter en agenda mot Romerriket som følges gjennom brevet, angående hvem som har den ultimate makt, hvilket evangelium som er det sanne, og hvem som til syvende og sist vil bringe frelse og fred til verden.²⁴³ Schreiner mener derimot at δοῦλος er hentet fra Det gamle testamentet (‘*ebed yhw*h), og brukes av Paulus for å understreke at autoriteten han utøver er avledet fra en høyere makt, nemlig Gud. På denne måten bidrar det til å forsvare hans autoritet som apostel.²⁴⁴ Både hos Schreiner og Jewett kan «autoritet» være et nøkkelord, på tross av at de er uenige om hvor langt parallellen skal trekkes. Selv om Paulus’ hensikt kan være vanskelig å avgjøre, er det tydelig at tittelen «δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ» kunne bli forstått på minst to ulike måter. Enten som innflytelsesrik slave av Kristus Jesus, med parallell til de høyt estimerte slavene til Caesar, eller som utnevnt slave av Kristus Jesus, med parallell til Det gamle testamentets profeter i Guds tjeneste.

Autoritet reflekteres også i beskrivelsen «kalt til apostel» (κλητὸς ἀπόστολος) som følger etter δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ i vers 1. Aposteltittelen henviser til Gud som evangeliets kilde, og forsterker autoriteten formidlet gjennom brevets *exordium*.²⁴⁵ Bruken av tittelen δοῦλος, knyttet til Jesus, finner vi flere steder hos Paulus, men sjelden i brevenes *exordium* (1 Kor 7:22, 2 Kor 4:5, Gal. 1:10, (Ef. 6:6,) Fil 1:1, Kol 4:12, (2 Tim. 2:24, Tit. 1:1)). Det er derimot ἀπόστολος-tittelen som brukes mer eller mindre gjennomgående når Paulus skal introdusere seg selv og sin rolle (1 Kor. 1:1, 2 Kor. 1:1, Gal 1:1, (Ef. 1:1, Kol. 1:1, 1 Tim. 1:1, 2 Tim. 1:1)). Ettersom δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ forekommer sjeldent i innledningene hos Paulus, og i dette tilfellet akkompagneres med ἀπόστολος-tittelen, tror jeg Paulus bruker ordet δοῦλος

²⁴² Ibid., s. 100

²⁴³ Jewett, *Romans – A Commentary*, s. 100-101

²⁴⁴ Schreiner, *Romans*, s. 37

²⁴⁵ Schreiner, *Romans*, s. 37

bevisst. Jeg er ikke enig i at tittelen bør fungerer som et paradigme for en antiimperialistisk lesning av brevet, slik som Jewett foreslår, men tror derimot at den setter Paulus som forbilde for etterfølgelse, som eksempelvis er viktig gjennom kapittel 6 av brevet. Her er kontrasten mellom syndens slaver, som høster død, og Guds slaver, som høster liv, gjort tydelig: «Men nå er dere frigjort fra synden og er blitt tjenere for Gud (δοθλωθέντες δὲ τῷ θεῷ), og frukten er helliggjørelse, og det fører til evig liv.» Da er det naturlig å tenke at Paulus utfordrer døden og synden som slavemester, ikke Caesar.

Dette leder oss til Paulus beskrivelse av Jesus som «Kristus» (Χριστός). Michael Bird mener Kristustittelen i paulinsk bruk tydelig peker i retning av messianisme, som legger grunnlaget for Paulus' kristologi.²⁴⁶ Han sier videre at Messias-tittelen i jødisk tradisjon innebærer kongedømme, og at dette speiler seg i Paulus' «Kristus Jesus»: “The Jewish Messiah was a triumphant king who subdued the nations, and the Romans knew it.”²⁴⁷ N. T. Wright tolker det samme vei, og oversetter Rom 1:1: “Paul, a slave of King Jesus, called to be an apostle, set apart for God’s good news.”²⁴⁸ I disse to tilfellene er det nettopp den jødiske messias-konnotasjonen som er grunnlaget for at Bird og Wright forstår versene som imperiekritiske. Det er sannsynlig at både jøder og romere hadde negative, politiske assosiasjoner til messias-tittelen, noe Paulus antagelig var klar over. Likevel, med brevets helhet i tankene, ser det ikke ut til at Paulus lengter etter Jesu underleggelse av imperiene, men døden og synden (6:16-18). Jeg mener derfor at Paulus like gjerne kunne ha ønsket å redefinere Kristus-tittelen og assosiasjonene til den Davidiske Messias for brevets mottakere, fra politisk frigjører til frelser fra døden.

Paulus' guddommelige oppdrag stadfestes ved at han er «utvalgt» eller «satt til side» (ἀφορισμένος) for Guds evangelium (εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ), som Paulus også bruker i Gal. 1:15 for å beskrive sin omvendelse og sitt apostelkall. Jewett foreslår at bakgrunnen til denne ordbruken kan finnes i Det gamle testamentet, i 3 Mos. 20:26, som et kall fra Gud til Israel om å være hellige, ettersom de er utvalgt av Ham som er hellig.²⁴⁹ Jewett reagerer deretter på formen Paulus bruker evangeliebegrepet i:

²⁴⁶ Bird, *An Anomalous Jew*, s. 230

²⁴⁷ Ibid., s. 230

²⁴⁸ Wright, N. T. *The New Testament for Everyone*. (London: SPCK Publishing. 2011), s. 337

²⁴⁹ Jewett, *Romans – A Commentary*, s. 102

Instead of εὐαγγελίζεσθαι, which ordinarily would be expected after εἰς, Paul uses the expression “God’s gospel.” This reference to God as the commissioner and thus the source of Paul’s message appears again in 15:16 as well as in 2 Cor 11:7; 1 Thess 2:2, 8, 9. Since the *exordia* in the other Pauline letters refer not to the gospel but to Paul’s calling as an apostle “of Jesus Christ” (1 Cor. 1:2; 2 Cor. 1:1; Col. 1:1), the formulation chosen in Romans requires further explanation...²⁵⁰

Forskjellen på «å forkynne evangeliet» (εὐαγγελίζεσθαι) som eksempelvis brukes av Paulus i Rom. 15:20, og «Guds evangelium» (εὐαγγέλιον θεοῦ) blir for Jewett avgjørende. At evangeliet er Guds «gode nyheter» viser brevets adressater at det er enhet mellom den nye og gamle pakt. Dette peker tilbake på ett av Paulus’ mål med brevet, nemlig enhet: “With reference to 1:1, therefore, only if Paul’s gospel is the “gospel of God” can it find common ground between the competing house and tenement churches in Rome and lead them to cooperate in the mission to the barbarians in Spain.”²⁵¹ Schreiner legger til at genitiven θεοῦ både burde forstås som objekts- og opphavsgenitiv, i motsetning til mange andre kommentarverker. Dette er fordi evangeliet både er fra og om Gud.²⁵² Michael Bird er enig i denne påstanden om tosidig genitivsbetydning, og sier videre om dets bakgrunn:

The gospel of God is the good news from God and also about God. The background of this “gospel” lies, on the one hand, in the Jewish world, with the promise of the coming reign of Yahweh to bring an end to Israel’s exile (Isa 52:7; 61:1, Pss. Sol. 11:1). Yet on the other, it also fits within the Greco-Roman context about news of political victory, specifically, the news of the triumph and accession of the emperor.”²⁵³

Jeg vil først legge til at Paulus her, som i 15:19, kunne skrevet «Kristi evangelium» (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ) som i større grad beskriver evangeliets innhold. Derfor mener jeg at bruken av εὐαγγέλιον θεοῦ i større grad signaliserer opphavsgenitiv, for å løfte frem kontinuiteten i pakt, slik Schreiner foreslår. I tillegg må jeg påpeke det interessante med Birds sitat, at evangeliebegrepet i Rom. 1 både har tilknytning til den jødiske verden, samtidig

²⁵⁰ Ibid., s. 102

²⁵¹ Ibid., s. 102

²⁵² Schreiner, *Romans*, s. 41

²⁵³ Bird, *An Anomalous Jew*, s. 229

som det passer i den gresk-romerske konteksten av nyhetene om seier og en ny konge. Likevel er ikke opphav og hensikt det samme, og at evangeliebegrepet har både jødiske og romerske konnotasjoner betyr ikke at Paulus er kritisk til imperiet. Som både Schreiner og Jewett, mener jeg Guds evangelium (εὐαγγέλιον θεοῦ) først og fremst er ment som en samlende faktor i en menighet splittet på grunn av kulturelle og etniske faktorer, ikke som en kritikk mot Caesar.

1:2: «[D]et som Gud på forhånd har gitt løfte om» (ὁ προεπηγγείλατο) peker tilbake på evangeliet, med samme kjerne av ordet, og knytter versene sammen. Dette stadfester budskapets opphav, og informerer mottakerne om at Paulus' budskap er i kontinuitet med jødernes tradisjon. Schreiner fremhever også hvordan Paulus bekrefter evangeliet som oppfyllelse av løftene i Det gamle testamentet.²⁵⁴ Dette temaet tas opp av Paulus både i 3:31 og 8:4. I dette tilfellet er det ikke fjernt å trekke en parallell til Jesaja 52:7, som jeg har utforsket tidligere i avhandlingen. De gode nyhetene lovet i Det gamle testamentet gjennom profetene blir fullbyrdet gjennom evangeliet Paulus forkynner. Schreiner argumenterer for en jødisk kontekst, og mener at opposisjon mot Romerriket hos Paulus er usannsynlig. Dette er særlig siden det ikke finnes noen eksplisitt kritikk i brevet.²⁵⁵ Bird sier samtidig om verset at: “Immediately we have to say that Paul’s gospel is conveyed in language normally used for the celebration of Rome’s emperors, their universal reign, and its worship in popular discourse.”²⁵⁶ Eksempelvis kan tegnmotivet «ὁ προεπηγγείλατο» assosierer med varsler rundt en romersk keisers innsettelse og død. Det var ikke fremmed for imperiets tilhengere å tolke tegn i tiden. Et eksempel er Svetons keiserbiografier, her om Augustus fra *Lives of the Caesars* (XCIV, v. 1): “Having reached this point, it will not be out of place to add an account of the omens which occurred before he was born, on the very day of his birth, and afterwards, from which it was possible to anticipate and perceive his future greatness and uninterrupted good fortune.”²⁵⁷ Både her og hos Paulus tolkes evangeliet, de gode nyhetene om Caesar eller Jesus, som tegn i tiden. Spørsmålet blir likevel om en assosiasjon til Caesar var Paulus' intensjon? Når Paulus løfter frem Guds profeter som tidligere formidlere av budskapet (διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ), og i 1,1 har nevnt seg selv i den samme tjenesten, kan vi tenke at han

²⁵⁴ Schreiner, *Romans*, s. 41

²⁵⁵ Ibid., s. 42

²⁵⁶ Bird, *An Anomalous Jew*, s. 230

²⁵⁷ Suetonius, *Lives of the Caesars, Volume I: Julius. Augustus. Tiberius. Gaius. Caligula*, oversatt av J. C. Rolfe, innledning av K. R. Bradley. (Cambridge, MA: Harvard University Press, Loeb Classical Library 31. 1914), XCIV, v. 1.

forstår seg selv i en lignende rolle som profetene. Parallellen kan medvirke til å skape autoritet i møte med fremmede menigheter, samtidig som det har en eschatologisk undertone. Dette samsvarer med brevets *exordium*, som etablerer Paulus og evangeliets autoritet i møte med en fremmed menighet.

1:3-4: Vers 3-4 har ofte blitt beskrevet som en førpaulinsk hymne eller trosbekjennelse, selv om det har vært uenighet angående mengden redaksjon fra Paulus eller andre.²⁵⁸ Uansett inkluderer Paulus den her som del av sin argumentasjon. Bekjennelsen er bygget opp slik:

1:3a *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*

1:3b *τοῦ γενομένου*

1:3c *ἐκ σπέρματος Δαβὶδ*

1:3d *κατὰ σάρκα*

1:4a *τοῦ ὀριθέντος υἱοῦ θεοῦ*

1:4b *ἐν δυνάμει*

1:4c *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*

1:4d *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*

1:4e *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*

Vers 3a introduserer adressatene for substansen i evangeliet Paulus forkynner. Der verset på gresk er et ledd i en lengre setning, er v. 3a «om hans sønn» (*περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*) og v. 4e (*Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*) i den norske oversettelsen slått sammen og gjort om til en egen setning: «Det er evangeliet om hans Sønn, Jesus Kristus, vår Herre». Schreiner argumenterer at «om hans sønn» (*περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*), som kommer før to partisipper, viser til Jesu preeksistens.²⁵⁹ Jeg mener likevel at Jesu preeksistens ikke er Paulus' primære mål med teksten, men heller at Jesus blir bekreftet som Guds sønn ved oppstandelsen. Dette gir mer mening når man leser bekjennelsen som en helhet. Oppstandelsesmotivet sett i lys av den romerske keiserens apoteose skal jeg komme tilbake til senere i avhandlingen.

I vers 3b og 3c stadfestes Jesu kongelige ætt gjennom David, i tråd med ættetavlene både i evangeliet etter Lukas (3:31) og Matteus (1:1). Ved at Jesus ble menneske gjennom Davids slekt, bekreftes han som den Davidiske Messias forventet i Det gamle testamentet (2 Sam.

²⁵⁸ Jewett, *Romans – A Commentary*, s. 103

²⁵⁹ Schreiner, *Romans*, s. 42-43

7:12-16; Jes. 11:1-5, 10; Jer. 23:5-6; 33:14-17; Esek. 34:23-24; 27:24-25). Dette bidrar også til argumentet i v. 2, at evangeliet oppfyller Israels skrifter og forventninger. Med den romerske menighetens situasjon i bakhodet kan progresjonen i bekjennelsen få interessante implikasjoner. Jesus kom fra Davids ætt, altså fra jødisk avstamning. Evangeliet, sier Paulus videre i brevet, er for jødene først og deretter for hedningene (1:16; 2:9-10). Dette bidrar til å vise den Romerske menigheten evangeliets kontinuitet med den jødiske tradisjonen, og kan ha minnet hedningene på opprinnelsen til evangeliet de tar del i. Wright er på sin side for en politisk tolkning av Paulus' vektleggelse av Jesus som davidisk Messias:

I propose that this reading of Rom. 1:3-4, though always in fact exegetically the most likely, receives substantial support when we set it in the wider context of the realization that Paul's gospel was a royal proclamation aimed at challenging other royal proclamations. Put Paul's theology in its political context, and it will make a lot more sense than if it is put merely within something called "religion."²⁶⁰

For Wright blir etableringen av Jesu kongelige ætt i disse versene det samme som å gjøre krav på den romerske tronen. En grunn til at den jødiske messias-tittelen var så politisk ladet på Paulus' tid, både blant jøder og hedninger, var fordi de hadde negative erfaringer med mennesker som tidligere hadde gjort krav tittelen. Et eksempel på dette ser vi i Apostelgjerningene 5:36-37, hvor fariseeren Gamaliel forteller om Tevdas og Judas som gav seg ut for å være store, og samlet tilhengere. 4 Mosebok 24:17, om «stjernen som skal stige opp» forutsier et opprør som ser ut til å bli hentet opp igjen av Josefus, når han beskriver tempelets ødeleggelse: «So it was when a star, resembling a sword, stood over the city, and a comet which continued for a year.»²⁶¹ Under den jødiske krigen mot Roma, samtidig som tempelet brant ned, stod en falsk profet fram og lovet at jødene ville motta et mirakuløst tegn på befrielse. Ett av disse tegnene var en stjerne. I teksten bekrefter Josefus at mange jøder trodde på tradisjonen om stjernen som ville signalisere frigjøring, gjennom den salvede som ville avsette det romerske imperiet.²⁶² Likevel viste det seg å være mange falske profeter som i stedet for innfri løfter om frigjøring, ledet Israel inn i lidelse. Her er det også interessant å trekke parallellen til Svetons beskrivelse av Julius Caesars apoteose (LXXXVIII):

²⁶⁰ Wright, "Paul's Gospel and Caesar's Empire", s. 168

²⁶¹ Josephus, Flavius. *The Jewish War Volume III: Books 5-7*, oversatt av H. St. J. Thackeray. (Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 210, 1928), s. 263

²⁶² Hatch, Trevan G. *A Stranger in Jerusalem: Seeing Jesus as a Jew*. (Eugene: Wipf & Stock, 2019), s. 127

He died in the fifty-sixth year of his age, and was numbered among the gods, not only by a formal decree, but also in the conviction of the common people. For at the first of the games which his heir Augustus gave in honour of his apotheosis, a comet shone for seven successive days, rising about the eleventh hour, and was believed to be the soul of Caesar, who had been taken to heaven; and this is why a star is set upon the crown of his head in his statue.²⁶³

Stjernemotivet finner vi her, som i 4 Mos. 24:17 og i Josefus' *Den Jødiske Krig*. I dette tilfellet er det ved døden Julius Caesar blir bekreftet som guddommelig, på grunn av stjernen som ble tolket som Caesars sjel tatt opp til himmelen. Jesu oppstandelse blir også av flere teologer tolket som tidspunktet da han ble utnevnt som «Guds mektige Sønn», en tolkning som følgelig etablerer en fellesnevner mellom apoteosen og Jesu oppstandelse. Schreiner løfter frem oversettelsen av ordet ὀρισθέντος som avgjørende for tolkningen av vers 1:4a, som står i kontrast til 1:3d. Han påpeker at ordet, ὀρισθέντος, gjennomgående i Det nye testamentet betyr “utnevne”, “erklære” eller “fastsette” (Luk. 22:22; Apg. 2:23; 10:42; 11:29; 17:26; 31; Heb. 4:7). Salmene 2:7 løftes frem av Schreiner som den gammeltestamentlige bakgrunnen til ordet. Dermed “bekreftes” ikke Jesus som det han hele tiden var, nemlig Guds evige Sønn, men han “utnevnes” som Guds sønn ved oppstandelsen. Det er ved oppstandelsen han blir tilskrevet rollen som Guds mektige Sønn. Schreiner påpeker at dette ikke impliserer adoptianisme, men at Jesus var guddommelig også som menneske. Det er selve innsettelsen på tronen Schreiner mener skjer ved oppstandelsen.²⁶⁴ Elliott tolker ὀρισθέντος som Paulus' form for det romerske *consecratio*, en rituell handling keiserens guddommelighet ble stadfestet, etter vedtak fra senatet:

Along with the reference to Israel's scriptures, these qualifiers go beyond presenting an alternative set of credentials for Jesus. They emphasize the reality of Jesus' messianic identity, as confirmed by sacred writing, royal lineage, and the power of God, and thus offer an implicit contrast with the ubiquitous, but in Paul's view unreal, claims of the imperial house.²⁶⁵

²⁶³ Suetonius, *Lives of the Caesars*, s. 147

²⁶⁴ Schreiner, *Romans*, s. 46

²⁶⁵ Elliott, *The Arrogance of Nations*, s. 71

Elliott er enig i at oppstandelsen er hendelsen hvor Jesus ble «utnevnt» Guds mektige Sønn, og mener at den gjør Jesus overlegen sammenlignet med Caesar. Jeg er enig i at oppstandelsen fører med seg en ny status i seieren over døden, slik som det står i vers 4e. Dermed er ikke *κατὰ σάρκα* og *κατὰ πνεῦμα* motsetninger, eller paralleller, men en progresjon som viser hvordan den opphøyde Jesus går foran de troende i kontinuiteten fra det kroppslige til det himmelske i oppstandelsen fra de døde.²⁶⁶ Dette handler ikke om en åndelig virkelighet som er løsrevet fra det kroppslige, men en endring av status som bærer med seg elementer fra den forrige. På denne måten skiller Jesu oppstandelse seg fra Caesars apoteose, ved at den får positive implikasjoner for livet, døden og livet etter døden også for Jesu etterfølgere.

Harrison påstår at utnevnelsen av Kristus som Guds Sønn i Rom. 1:4 er del av en antiimperialistisk strategi, grunnfestet i Det gamle testamentets eschatologiske forventning: “In a counter-imperial strategy, Paul declared that Christ was the “Son of God in power” by virtue of his resurrection and asserted that, as the eschatological Deliverer, he would return from the heavenly Zion to save national Israel (Rom 1:1-6; 11:26-27; 15:12; 16:25-26).”²⁶⁷ Her mener jeg at Harrison mister syne av noe viktig. Oppstandelsen fra de døde, som Paulus beskriver i v. 4d, er Jesu maktdemonstrasjon, og burde derfor også være grunnlaget for menighetens eschatologiske håp. I oppstandelsen er det ikke det romerske imperiet, eller Caesar som utgjør trusselen, men døden.

Bird er enig med Harrison og Elliot i at tittelen «Guds Sønn» følger som resultat av oppstandelsen, og karakteriserer dette budskapet som imperiekritisk. Deretter relaterer han oppstandelsen og utnevnelsen av Jesus som “Guds Sønn” til den romerske verden:

...[T]he designation of Jesus as the “Son of God” does not follow on from the deification of his adopted father, nor is divinity granted as an honorific title for some military achievement, not even granted by postmortem apotheosis. Jesus was designated the “Son of God” by resurrection from the dead. This is all the more significant because, while Roman mythology could imagine journeys to the underworld, in general, Romans did not believe in resurrection. For instance, the poet Horace lamented that the late Quintilius “sleeps the sleep [from] which men never

²⁶⁶ Schreiner, *Romans*, s. 46

²⁶⁷ Harrison, *Paul and the Imperial Authorities*, s. 261

recover.”... The significance of this is well spelled out by Wright: “To come to Rome with the gospel of Jesus, to announce someone else’s accession to the world’s throne, therefore, was to put on a red coat and walk into a field with a potentially angry bull.”²⁶⁸

Både Harrison, Bird og Elliott mener dermed at oppstandelsen er avgjørende for en antiimperialistisk tolkning av Paulus.

I vers 4a trekker Elliott paralleller mellom Jesus som «guds sønn» og Caesar som «divi filius».²⁶⁹ Han utforsker Romerne 1:3-4 mot bakteppet av keiser Neros tiltredelse til tronen, som beskrevet i Calpurnius Siculus’ ekloger, en romersk dikter som hentet mye inspirasjon fra Virgil, og Senecas satire *Apocolocyntosis*, som kan oversettes «Transformasjonen av (den hellige) Claudius til et gresskar». Med disse skriftene som bakteppe mener han at Rom. 1:3-4 er en skjult transkripsjon:

Comparing the opening lines of Romans with these samples allow us to fill in the contrast at which Jacob Taubes and Dieter Georgi hinted. If Rom 1:3-4 does not provide an explicit “political declaration of war against the Caesar,” as Taubes suggested, it at least offers an oblique, but unmistakable shot across the bow of imperial propaganda.²⁷⁰

Seyoon Kim mener derimot at det er unyttig å lete etter skjulte transkripsjoner i Paulus’ brever, slik han mener Dieter Georgi gjør. At Paulus var i fangenskap Roma tyder på at romerne hadde “knekt koden” som beskyttet brevene. Kim konkluderer: “It is amusing to think that Roman magistrates were able to crack the code that Christian exegetes could not for nearly two thousand years until Dieter Georgi.”²⁷¹ Om Paulus brukte beskyttende koder i brevene sine, og de likevel ble oppdaget av romerske ledere, vil det si at han gjorde en lite gjennomført jobb i å skjule kodene. Det er dermed mer sannsynlig at han ikke forsøkte å skjule budskapet sitt. Likevel er det ikke slik at et offentlig budskap må være et nøytralt budskap. Jeg vil argumentere for at budskapet i Rom. 1:3-4 presenterte et ulikt paradigme for

²⁶⁸ Bird, *An Anomalous Jew*, s. 232

²⁶⁹ Elliott, *The Arrogance of Nations*, s. 66

²⁷⁰ Ibid., s. 72

²⁷¹ Kim, *Christ and Caesar*, s. 20-21

herredømme, som også kontrasterte Romerrikets. Paulus ønsket ikke å motarbeide det romerske imperiet, men presenterte et nytt ideal som først og fremst var åndelig og eschatologisk i karakter. Jesu oppstandelse var primært en seier over døden, ikke over Augustus og Nero. Derfor er jeg enig i det Kim sier om Rom. 1:1-4:

Therefore, the *inclusion* in fact makes it all the more clear that Paul understands Jesus' Davidic Messiahship no longer in the traditional Jewish sense of political reign over the nations but in a transformed sense of the reign of redemption from the powers of sin and death (cf. 2 Cor 5:14-15, 21).²⁷²

En slik tolkning mener jeg favner bedre om brevets budskap som helhet, enn Birds, Harrisons, Elliots og Wrights tolkninger av brevet. Jesu oppstandelse er en maktdemonstrasjon overfor døden, ikke Caesar og det romerske imperiet. Evangeliet om Jesu oppstandelse er et eschatologisk håp for menigheten, og Paulus formidler det i håp om å skape enhet i en menighet i prosessen av sosial reorientering.

5.2: 1 Korinterbrev 15:1-4; 23-28

Korint hadde vært det greske maktsentrum før romerne ødela byen i 146 f.Kr. Det skulle likevel ta litt over 100 år før Julius Caesar etablerte en koloni der i 44. f.Kr, som gav byen både juridisk og sosial høy status som forlengelse av Roma.²⁷³ Den geografiske plasseringen av byen kan også ha vært avgjørende for den romerske interessen. Korint var kjent i antikken for deres rikdom, som resultat av handel ettersom byen befant seg strategisk ved en landbro (ισθμός) mellom øst og vest i Middelhavet. En annen årsak til byens kolonisering kan ha vært som en løsning på Romas overpopulasjon. Byen ble fylt med frigjorte slaver, som både hjalp Roma med eventuelle problemer forårsaket av disse menneskene, og det gav frigjorte slaver en mulighet til å skape nye sosioøkonomiske fremskritt.²⁷⁴ Selv om byen hadde beboere med stor bredde av nasjonaliteter, var romerne dominante. Det betydde at de tok med seg både politikk, lover, kultur og religion inn i en hellenistisk del av verden.²⁷⁵ Samfunnet ble dermed en smeltedigel av både kultur og religion. Forholdet mellom byene beskriver Neil Elliott slik:

²⁷² Kim, *Christ and Caesar*, s. 19

²⁷³ Keener, Craig S. *1-2 Corinthians*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 6

²⁷⁴ Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians, Revised Edition*. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co. 2014), s. 2

²⁷⁵ *Ibid.*, s. 2

The relations between Rome and Corinth exemplify the most extreme forms of Roman imperial practice and of the imperial society it produced... The elite, hungry for honor and office, cultivated the patronage of governors and emperors and sponsored construction of new civic and imperial temples in the city center and festivals such as the newly instituted Caesarean Games.²⁷⁶

Romas interesse for byens handelsmuligheter må ha vært relativt stor, ettersom de så forbi dårlige rykter, blant annet om stor seksuell umoral. Et eksempel er verbet *κορίνθιαζω*, som Aristofanes innførte om å drive utukt som en korinter.²⁷⁷ Dette kallenavnet hører til det gamle Korint, før byen ble en romersk koloni, men med Paulus brev i bakhodet virker det som disse dårlige vanene vedvarte tross den store utskiftingen i byens befolkning. I tillegg var det karakteristisk ved hedensk religion å ofre mat til avguder, som de fattige senere spiste.²⁷⁸ Både seksuell umoral (5:1; 7:1) og problemer rundt mat ofret til avguder (10:7-8) blir adressert i brevet. Menigheten var på sett og vis et speilbilde av byen, en sammensetning av folk med ulike etniske, religiøse og økonomiske utgangspunkt.²⁷⁹ Det er heller ikke overraskende at byen hadde en sterk tilknytning til den romerske imperieideologien. Byen var eksempelvis kjent for en sjelden kult som feiret keiserens seiere i Britannia.²⁸⁰ Som tidligere nevnt ble også helligdommer og bilder av Augustus og hans etterkommere ble plassert ved forumet, samtidig som statuer av keiserne ble satt utenfor templer dedikert til andre guder. To kjente verker som opplyser oss om dette er *Geography* av Strabon, en gresk historiker som levde fra ca. år 64 f.Kr til ca. år 25 e.Kr., og reisebeskrivelsen *Description of Grece* av grekeren Pausanias, som levde fra ca. år 120-180 e.Kr.²⁸¹ Begge er anerkjente for deres nøyaktige nedtegnelse av både geografi, historie og kultur i antikke Hellas, Korint inkludert.

Keener argumenterer for en datering av brevet rundt 54-55 e.Kr., en ad hoc respons til situasjonen som hadde utviklet seg etter at Paulus hadde forlatt byen rundt 51-52 e.Kr.²⁸²

²⁷⁶ Horsley, "1 Corinthians: A Case study of Paul's Assembly", s. 242-243

²⁷⁷ Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 2

²⁷⁸ Keener, *1-2 Corinthians*, s. 9

²⁷⁹ Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 4

²⁸⁰ Witherington III, Ben. *Conflict & Community in Corinth – A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co, 1995), s. 18

²⁸¹ Strabo, *Geography, Vol. I-VIII*, oversatt av Horace Leonard Jones. (Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1917); Pausanias, *Description of Greece, Volume I: Books 1-2 (Attica and Corinth)*, oversatt av W. H. S. Jones. (Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 93, 1918)

²⁸² Keener, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 5

Paulus ser ut til å svare på rapporter, først angående umoralsk atferd, og dermed relatert til usikkerhet rundt det teologiske spørsmålet om oppstandelsen fra de døde.²⁸³ I versene jeg vil utforske er oppstandelse og eschatologi viktige tema. Etter en kort redegjørelse for brevets bakgrunn, og en plassering av kapittelet i debatten om Paulus og imperium ønsker jeg nå å undersøke versene nærmere:

1 Kor. 15:1-5:

1 Jeg kunngjør for dere, søsken, det evangelium jeg forkynnte dere (τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν), det dere også tok imot, det dere også står på. 2 Gjennom det blir dere også frelst (σώζεσθε), når dere holder fast på ordet slik jeg forkynnte det, ellers blir det forgjeves at dere kom til tro. 3 For først og fremst overga jeg til dere det jeg selv har tatt imot, at Kristus døde for våre synder etter skriftene, 4 at han ble begravet, at han sto opp den tredje dagen etter skriftene 5 og at han viste seg for Kefas og deretter for de tolv.

15:1-2: Disse versene innleder kapittelet, som følger en lengre oppfordring angående kvinners plass i menigheten. Det er dermed en ganske brå, men ikke uhensiktsmessig, overgang fra praktiske og etiske til teologiske hensyn. Gordon Fee beskriver hovedanliggendet i kapittelet slik: “The issue itself is clear: “How can some of you say that there is no resurrection of the dead?” (v. 12). In other words, “Given that you believed in the resurrection of Christ (vv. 1-2, 11), how is it that some of you are denying the future bodily resurrection of believers?”²⁸⁴ Dette kan ha blitt tatt opp ettersom menigheten primært forsto oppstandelsen som tilhørende Kristus, slik som bekjennelsen fra Rom 1:3-4 beskriver. En annen årsak kan være at noens død vekket usikkerhet og spørsmål rundt oppstandelsen blant menigheten.²⁸⁵ Det er også aktuelt å stille spørsmålet om den keiserlige apoteosen kunne ha hatt innflytelse på hvordan menigheten forstod oppstandelsen.

I vers 1 stadfester Paulus evangeliet «τὸ εὐαγγέλιον» som det felles bekjennelsesgrunnlaget han argumenterer ut ifra videre i kapittelet. Bekjennelsesgrunnlaget er de gode nyhetene om frelsen, et budskap som heller ikke var fremmed i det romerske imperiets kontekst. Både

²⁸³ Ibid., s. 5

²⁸⁴ Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 793

²⁸⁵ Ibid., s. 795

«evangelium» og «frelse» er tidligere nevnt begreper assosiert med keiseren. Et eksempel er kalenderinskrripsjonen fra Priene hvor både «εὐαγγελίων» og «εὐαγγέλια» beskriver Augustus' gjerninger, i tillegg til at ordet «σωτήρα» brukes om betydningen Augustus gjerninger hadde for det Romerske folket. Spørsmålet er om Paulus' intensjon var at en slik parallell skulle trekkes? Etersom menigheten allerede har tatt imot budskapet (ὁ καὶ παρελάβετε), kan Paulus argumentere at de også bør godkjenne det frelseshistoriske rammeverket som de er en del av.²⁸⁶ Når Paulus skriver at de allerede har mottatt evangeliet, men likevel uttrykker behovet for å gjøre det kjent for dem igjen (Γνωρίζω δὲ ὑμῖν), får vi inntrykk av at han egentlig håpet en slik påminnelse var unødvendig. Vers 1b-2 ser ut til å være en digresjon, ettersom Paulus introduserer evangeliet i vers 1a og i v. 3-4 utleder innholdet av det. På den ene siden hevder leddene i vers 1b-2a at menigheten skylder deres eksistens som troende til evangeliet Paulus har forkynt, som har Kristi kroppslige oppstandelse som en sentral bekjennelse. På den andre siden, hvis de ikke holder fast til evangeliet, og det dermed er sant at det ikke finnes noen kroppslig oppstandelse for troende, har heller ikke Kristus stått opp. Konsekvensen av et slikt resonnement er at deres tro ville vært forgjeves, og at de til syvende og sist mister sin status som troende.²⁸⁷

At ordet «frelst» (σώζεσθε) står i presens indikativ, og ikke eksempelvis i aorist, viser at frelsen ikke er en avsluttet handling, men noe pågående. Dette kan også bidra til å vise korintermenigheten at de fortsatt må være bevisst både på hva de tror og hvordan de praktiserer troen, «ellers blir det forgjeves at de kom til tro» (ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῆ ἐπιστεύσατε). En slik «pågående» frelse står i kontrast til den imperiet tilbyr, slik som vi har sett et eksempel på i *Res Gestae* (VII,13), hvor Caesar Augustus løfter frem den imponerende freden som ble etablert hele tre ganger gjennom hans regjeringstid.²⁸⁸ Det er tydelig at Romerrikets frelse og fred er langt fra konstant, og slett ikke «pågående», slik frelsen Paulus forkynner er. Kan det være at Paulus minner de troende på hva de taper ved å forlate Kristi evangelium og oppstandelse, til fordel for Caesars apoteose og frelse? Slike spørsmål kommer til syne med den romerske konteksten i tankene. Witherington III påstår at Korint var særlig grepet av det romerske imperiets eschatologi: «In view of the economic prosperity of Roman Corinth, there was special reason to believe in the Roman imperial eschatology here, especially on the part

²⁸⁶ Keener, *1-2 Corinthians*, s. 122

²⁸⁷ Fee, *The Epistle to the Corinthians*, s. 801

²⁸⁸ Velleius Paterculus, *Res Gestae Divi Augusti*, s. 365

of those who had benefited most from Roman rule.”²⁸⁹ Er Caesars “frelse og apoteose” det som utfordret evangeliet Paulus forkynnte, og må minne korintermenigheten på? Jeg tror at menigheten bekjente Kristi evangelium og oppstandelse, slik Paulus sier i vers 1, og at de ikke var i ferd med å erstatte det med et annet. Problemet tror jeg for Paulus ligger på et dogmatisk nivå, rundt detaljene ved oppstandelsens implikasjoner for de troende, og at det ikke handlet om det mer grunnleggende spørsmålet om Jesus hadde stått opp fra de døde, eller bare hadde blitt gjort guddommelig i en apoteose, slik som Caesar.

15:3-5: Ordene Paulus bruker i vers 3a, «παρέδωκα» og «παρέλαβον», ligner svært på de han bruker tidligere i brevet når det gjelder nattverden (11:23). Witherington III påpeker at det i begge tilfeller er eksempler av jødisk språk for videreføring av tradisjoner.²⁹⁰ Dette gir ekstra tyngde til budskapet Paulus formidlet, selv om menigheten var av blandet etnisitet. På samme måte som frelsen ikke var Paulus’ eget verk, som han påpekte tidligere i brevet (3:11), var også budskapet vel etablert utenfor Paulus selv. Denne videreformidlingen var ikke statisk, og det er sannsynlig at Paulus forventet at evangeliet ville konkretiseres og bli uttrykt gjennom bekjennelse og tilbedelse hos menigheten. Denne «kerygmatiske tradisjonen» ser vi et glimt av i vers 3-5. På samme måte som Rom. 1:3-4 var en form for tidlig kristen bekjennelse, konkluderer de fleste teologer med at også denne perikopen er det.²⁹¹ Strukturen på bekjennelsen er slik:

- 3b: ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν
κατὰ τὰς γραφὰς
- 4a: καὶ ὅτι ἐστάφη
- 4b: καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ
κατὰ τὰς γραφὰς
- 4c: καὶ ὅτι ὠφθη Κηφᾶ εἶτα τοῖς δώδεκα·

Hver linje i bekjennelsen introduseres med ὅτι, og i tre av tilfellene καὶ ὅτι, «og at». Slik blir innholdet i hver enkelt linje understreket. Gordon D. Fee påpeker at disse fire linjene utgjør to nesten perfekte par med semittiske paralleller. De to som inkluderer «etter skriftene» (κατὰ τὰς γραφὰς) beskriver Jesus død og oppstandelse, og de to andre responderer til henholdsvis

²⁸⁹ Witherington III, *Conflict & Community in Corinth*, s. 297

²⁹⁰ Ibid., s. 299

²⁹¹ Fee, *The Epistle to the Corinthians*, s. 802

linje 1 og 3, og verifiserer innholdet.²⁹² Vers 3b, «at Kristus døde for våre synder», er en grunnsetning i kristen tro, og tittelen «Kristus» (Χριστός), har som også i Romerbrevet 1 messianske overtoner. Videre kan parallellen til Jesaja 53 trekkes, og den lidende tjeneren. Den messianske Kristus «døde for våre synder» (ὕπερ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), som også Paulus løfter frem i kap. 11:23-25. Dette er forsoningsspråk, som tar utgangspunkt i en avstand mellom Gud og menneskene, som resultat av menneskenes synd, som Jesus deretter tar på seg straffen for. Fee beskriver det slik:

Death «for our sins» means that one dies on behalf of others to satisfy the penalty and to overcome the alienation. Thus, even though there is no “theory” of atonement here, simply the affirmation, the concept of substitution is woven into the very earliest of the Christian Creeds.²⁹³

Både Conzelman og Fee er enige i at “etter skriftene” (κατὰ τὰς γραφὰς) ikke peker til et bestemt skriftsted, men «skriftene» sett som helhet.²⁹⁴ Linje 2, som henviser til at Jesus ble gravlagt, verifiserer hans død. Døden var ikke et åndelig fenomen, men en objektivt virkelighet, en fysisk død understreket ved begravelsen av kroppen. Som nevnt tidligere i et sitat av Bird, trodde ikke romerne på fysisk oppstandelse, heller ikke når det gjaldt Caesar.²⁹⁵ Dette kunne være utfordrende for Paulus, som ville grunnfeste Jesu kroppslige oppstandelse for korintermenigheten, med de implikasjonene det gav for den troendes liv, død og liv etter døden. Verbet ἐγήγερα i linje 3 står i perfektum passiv, «han har blitt reist opp», som impliserer at han både ble reist opp og fortsatt lever.²⁹⁶ Det durative aspektet ville være avgjørende for hvordan oppstandelsen var forbilledlig for menigheten. Linje 4 bekrefter linje 3, slik som linje 2 verifiserer linje 1. At et øyevitne bekreftet Jesu oppstandelse, og at Paulus videre i vers 6-8 forteller tre ytterligere historier om at Jesus viste seg, understreker viktigheten av øyevitnene for Paulus mål med bekjennelsen. Jesu kroppslige oppstandelse var faktum, som måtte få den nødvendige implikasjonen av kroppslig oppstandelse også for de som fulgte han. Ettersom evangeliet Paulus forkynte innebar en frelser som var fysisk oppstanden, kunne ikke Caesar, utgjøre noen reell trussel. Jeg mener derfor at det er mer

²⁹² Ibid., s. 803

²⁹³ Ibid., s. 804

²⁹⁴ Conzelman, Hans. *1 Corinthians – A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, oversatt av James W. Leitch. (Philadelphia: Fortress Press, 1975), s. 255; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 804

²⁹⁵ Bird, *An Anomalous Jew*, s. 232

²⁹⁶ Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s 806

sannsynlig at Paulus her ønsker å adressere døden, synden og kreftene bak. Dette vil vi se nærmere på i perikopen nedenfor:

1 Kor. 15:23-26:

23 Men hver i sin tur: Kristus er førstegrøden. Deretter, ved hans gjenkomst (παρουσία), følger de som hører Kristus til. 24 Så kommer slutten, når han overgir sin kongsmakt (βασιλείαν) til Gud, sin Far, etter at han har tilintetgjort alle makter, myndigheter og krefter (καταργήση πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν). 25 For han skal være konge (βασιλεύειν) helt til Gud har lagt alle fiender under hans føtter. 26 Den siste fienden som blir tilintetgjort, er døden.

Tidligere i brevet har Paulus redegjort for oppstandelsen, beskrevet gjennom en bekjennelsestradisjon som danner et felles trosgrunnlag for Paulus og korintermenigheten. Oppstandelsen får nødvendigvis også implikasjoner for de troende, og en fornektelse av de troendes oppstandelse blir en fornektelse av Jesu oppstandelse, som i neste rekke gjør deres trosbekjennelse ugyldig. I denne perikopen forklarer Paulus hvorfor oppstandelsen må gjelde de troende, og legger frem rekkefølgen i de eschatologiske hendelsene.

15:23: Her beskriver Paulus Jesus som “førstegrøden” (ἀπαρχὴ Χριστός) i oppstandelsen. Deretter skal “de som hører Kristus til” (οἱ τοῦ Χριστοῦ) følge etter når Kristus kommer tilbake (ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ). Tilsynekomst, “ἡ παρουσία”, et ord sjeldent i bruk hos Paulus, blir ofte løftet frem som en parallell til Caesar. I politisk kontekst ble ordet ofte brukt om en konges triumferende ankomst og tilstedeværelse i en by,²⁹⁷ mens det i religiøst språk ble brukt om åpenbaringen av en gud.²⁹⁸ Når Paulus derfor sier at Kristus skal komme igjen, er det ikke rart om det fornemmes politiske undertoner for brevets mottakere. Witherington III sier dette om Jesus som frelsens utgangspunkt, og gjenkomsten:

It is not accidental that when Paul addresses Christians in the Roman cities of Corinth and Philippi, he most stresses that it is from Christ that one receives and will receive the benefits of real salvation. He refers to the *Parousia* of Christ in 15:23, as opposed to the appearing of Caesar, and to Christ subjugating all kings and kingdoms when he

²⁹⁷ Witherington III, *Conflict & Community in Corinth*, s. 304

²⁹⁸ Conzelmann, *1 Corinthians*, s. 270

comes in 15:24, as opposed to the boast of Caesar to have already done so in imposing his *pax Romana*.²⁹⁹

Dette er en tolkning av Jesu gjenkomst som overlegen kontrast til Caesars «παρουσία», og dermed også en utfordring til keiserideologien.

15:24: Dette leder oss til vers 24a, som beskriver «slutten» eller «målet» (τὸ τέλος). Med ord som «παρουσία» og «τέλος» er det tydelig at Paulus snakker eschatologisk. Setningen gir oss inntrykk av at de troendes oppstandelse er «målet», eller hendelsen som bekrefter at «enden» har kommet. Dette gir også mening når vi leser at den siste fienden som skal overvinnnes i vers 26 er døden (ὁ θάνατος). Oppstandelsen er dermed beviset på at døden er overvunnet. Det finnes ulike tolkninger av «εἶτα» i vers 24b, men jeg mener Fee argumenterer godt:

The “then” in this third instance is sequential to be sure, but in a more logical sense, meaning that following the resurrection of the believers at the Parousia the final two “events” transpire. With the resurrection of the dead, the end, or goal, has been reached; an “end” that has two sides to it.³⁰⁰

Jesus overgir kongemakten (παραδιδῶ τὴν βασιλείαν) til sin Far, som symboliserer at hans arbeid er fullført, etter at Han har tilintetgjort (καταργήσῃ) alle makter (ἀρχῆν), myndigheter (ἐξουσίαν) og krefter (δύναμιν).

Ordene «παρουσία», «βασιλείαν» og «καταργήσῃ» bringer frem assosiasjoner til det romerske imperiets krigføring for å oppnå *Pax Romana*, og keiserens påfølgende triumftog. Titus og Vespasians triumftog i Roma etter deres seier over det jødiske opprøret i årene 66-73 e.Kr. har vi eksempelvis beskrevet hos Josefus, i *Den Jødiske Krigen* (VII, V, §3-7).³⁰¹ Det er også påfallende at slutten på triumftøget og keiserens hjemkomst fra krig, som kan sees som en parallell til Jesu gjenkomst, ender med at fiendens hærfører blir drept:

²⁹⁹ Ibid., s. 297

³⁰⁰ Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 835

³⁰¹ Esler, Philip. “God’s Honour & Rome’s Triumph – Responses to the Fall of Jerusalem in 70 CE in Three Jewish Apocalypses” i *Modelling Early Christianity: social-scientific studies of the New Testament in its context*, redigert av Philip Esler, s. 233-47. (London: Routledge, 1995), s. 239

The triumphal procession ended at the temple of Jupiter Capitolinus, on reaching which they halted; for it was a time-honoured custom to wait there until the execution of the enemy's general was announced. This was Simon, son of Gioras, who had just figured in the pageant among the prisoners, and then, with a halter thrown over him and scourged meanwhile by his conductors, had been haled to the spot abutting on the Forum, where Roman law requires that malefactors condemned to death should be executed.³⁰²

Døden er hos Paulus det siste som skal tilintetgjøres, finalen av hendelsene rundt Jesu gjenkomst. Kan dette være en utfordring til det romerske imperiet? I stedet for fred gjennom krig, en pasifisering av folkene, forkynner Paulus et evangelium om en keiser som bringer fred gjennom å overvinne opphavet til all frykt, nærmere bestemt døden selv. Dette er interessante paralleller, og det er merkelig om Paulus selv ikke var klar over dem. Likevel er jeg usikker på om de oppmuntrer til å motsette seg imperiet, da Paulus fremstiller Jesu «triumftog» på et helt annet nivå, i seier mot døden. I parallellen får Jesus og Caesar samme rolle i triumftøget, og døden blir som den henrettede fiendens hærfører. Jeg er enig i at Jesus fremstilles som overlegen mot Caesar i denne parallellen, men i den grad at han overvinner den virkelige, ultimate fienden, sammenlignet med Caesar som overvinner verdslige fiender. Barclay mener også at Paulus snakker om regjering (βασιλεύω) med hensyn til synd og død:

If we ask about *imperium*, Paul certainly makes use of the language of “reigning” (βασιλεύω), but employs it for the overthrow of the reign of Sin by the reign of Grace (Rom 5.12-21), and for the “kingdom” being established by Christ, who is engaged in deactivating every “rule”, every “authority” and every “power”, the last of which is Death (1 Cor 15.24-28).³⁰³

Dette leder oss til vers 24b, tilintetgjørelsen av «maktene, myndighetene og kreftene». Dette tolker flere, blant annet Richard Horsley, som en svært politisk offensiv påstand:

“... [O]utrageous was Paul's assertion that Christ, vindicated by God and now “reigning” in heaven – where presumably only the greatest Greek heroes and deified Roman emperors joined the great gods in celestial glory – was about to “destroy every

³⁰² Josephus, *The Jewish War, Volume III: Books 5-7*, s. 351-353 (VII, V, §6)

³⁰³ Barclay, *Pauline Churches*, s. 384

rule and every authority and power” (1 Cor. 15:24-28). In his use of key terms and symbols from political oratory and imperial ideology, Paul was thus proclaiming an alternative gospel of an alternative emperor as well as building an alternative assembly in the city of Corinth.”³⁰⁴

Horsley påpeker at Paulus fremstiller Jesus som et overlegent alternativ til Caesar. Dette forutsetter at de konkurrerer på samme nivå, om samme type kongemakt. I en slik tolkning er gjerne alle makter (ἀρχήν), myndigheter (ἐξουσία) og krefter (δύναμις) forstått som verdslige. Dette er ikke unaturlig om man leser det i konteksten av Det gamle testamentets profetier om ødeleggelse av nasjoner som motsetter seg Israel (5 Mos. 7:1; Sak. 12:9; Joel 3:19). Fee tolker de derimot som åndelige krefter:

This is the first time Paul uses this terminology to refer to the “spiritual powers.” Cf. Eph. 1:21, where the same three terms (plus κυριότης) appear in combination; at least two of them appear together in Rom. 8:38; Col. 1:16; 2:10, 15; Eph. 3:10; 6:12. These other passages make it clear that Paul sees them as malevolent, demonic powers. In the cross Christ has already spelled their doom (Col. 2:15), which will be brought to completion at his coming.³⁰⁵

Det er dermed tre termer som uttrykker den siste fienden, døden (ὁ θάνατος) i vers 26. Man kan likevel undres om Paulus ville motarbeide det romerske imperiet som en del av synden og dødens makt i verden. Caesar kan med andre ord være en del av «maktene, myndighetene og kreftene», som igjen er en underkategori av «døden» som resultat av syndens innflytelse på verden. Alt som forårsaker død er dermed en agent for synden og djevelen. Her kan vi også trekke en parallell til 1 Kor 2:6-8, hvor Paulus skiller budskapet om Jesus og korsfestelsen fra menneskelig visdom (σοφία ἀνθρώπων). Det er en visdom som ikke «tilhører verden og denne verdens herskere, de som går til grunn» (v.6), og senere: «Denne visdommen har ingen av verdens herskere kjent» (v. 8). Er det romerne eller dødens makter Paulus snakker om her? Det kan være begge deler, men det som karakteriserer verdens herskere er at de «går til grunn», altså de er midlertidige og dermed under dødens bånd. Evangeliets visdom er av

³⁰⁴ Horsley, “Rhetoric and Empire – And 1 Corinthians”, s. 92

³⁰⁵ Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 835; Her henviser Fee til både Efeser- og Kolosserbrevet, to epistler i Det nye testamentet hvor det er tvil rundt forfatterskapet. Brevene står uansett i en paulinsk tolkningstradisjon, som nok er grunnen til at Fee henviser til de her.

Ånden, med oppstandelsen som bevis, og er derfor en motsats til verden og døden. Kim beskriver det slik:

In 1 Cor 15, what of the Roman Empire is being criticized? Nothing particular or specific, beyond its being fundamentally implicated along with all other rules and authorities of this age in the kingdom of Satan, who inflicts death on human beings. In other words, in 1 Cor 15, Paul does not address any particular problems of the Roman Empire at all.³⁰⁶

Den pågående prosessen av død, som påvirker hele skaperverket, er et resultat av Adam og syndefallet (15:22). Det er denne virkeligheten Paulus argumenterer at Jesus og evangeliet tar oppgjør med gjennom oppstandelsen. Døden er et vedvarende problem som innebærer mennesker, men som likevel er større enn dem. Jesu verk, som Paulus forkynner i evangeliet, innebærer at alle mennesker som før har vært under synden, selv Caesar, kan bli frelst, og dermed reist opp av den oppstandne Jesus. Dermed utfordrer ikke evangeliet Caesar, fordi han er en del av den verden Paulus vil frelse gjennom Kristi evangelium. Paulus' argument, som står i sammenheng med resten av brevet, er at målet med Kristi kongedømme er oppstandelse, fordi den beviser at døden, som resultat av syndefallet, er overvunnet.

15:25-26: I vers 25 siterer Paulus Salme 110:1: «Herren sier til min herre: «Sett deg ved min høyre hand til jeg får lagt dine fiender som skammel for dine føtter!» Å legge noen «under dine føtter» signaliserer fullstendig underleggelse (1 Kong. 5:2-5; Salm. 47:2,3; Jes. 66:1; Ef. 1:20-22; Hebr. 1:8). Lignede motiv finner vi også på mynter fra det flaviske dynastiet, en ikonografi som økte etter Jerusalems fangenskap. Myntene hadde som hensikt å fremme Roma og Caesars seier, og vanære Israel og deres Gud:

³⁰⁶ Kim, *Christ and Caesar*, s. 25



IVDAEA CAPTA – Judea Captured, ca. år 70-80 e.Kr.³⁰⁷

Her er den romerske keiseren Vespasian avbildet på den ene siden av mynten, mens det på den andre siden står en romersk soldat oppreist over en sittende kvinne som representerer Judea. Et slikt motiv, som tydelig illustrerer den høye, seirende over den nedtrykte, fangede part, representerer en underleggelse på samme måte som ordleggingen «å legge noen under sine føtter» gjør i vers 25.

Om perikopen leses i lys av 15:1-5 ser det ut til at Paulus argumenterer for en eschatologi med utgangspunkt i evangeliet om Kristi død, oppstandelse og fremtidige gjenkomst. Som vi har sett tidligere kan behovet for en evangelieorientert eschatologi ha blitt formet av Paulus som en respons til en økende favorisering av imperiets eschatologi blant menigheten.

Witherington III mener at Paulus dermed relativiserer lojalitet til all menneskelig realisert eschatologi, og følgelig også til det romerske imperiets:

...Paul seeks to replace the present imperial eschatology of some Corinthians with his own “already ... not yet” Christ-centered eschatology. Surely some if not all in Corinth would have heard the political overtones of vv. 23ff. If one lives in the light of such future eschatology, all loyalties to any sort of human realized eschatology have become pointless, for as ch. 7 makes clear, all purely human things and institutions have been relativized by the eschatological first coming and promised return of Christ.³⁰⁸

³⁰⁷ CoinQuest. *Rome Judaea Capta*. (Bilde) hentet: 17.03.20, fra: <https://coinquest.com/cgi-bin/cq/coins.pl?large=19119>

³⁰⁸ Witherington III, *Conflict & Community in Corinth*, s. 298

Dette er ikke en antiimperialistisk tolkning i den grad at Witherington mener Paulus oppmuntrer til aktiv opposisjon. Likevel mener han Paulus adresserer det romerske imperiet, og fremstiller det som meningsløst og relativt sett i lys av en Kristussentrert eschatologi. Jeg mener derimot at Paulus, eksempelvis i Romerbrevet kapittel 12:19-21 og 13:1-7, fremstiller myndigheter som verken meningsløse eller relative. At Romerbrevet ble skrevet i Korint er også interessant å trekke frem her, ettersom det reiser spørsmålet om hvorfor Paulus eventuelt ville ha skrevet imperiekritisk i akkurat denne byen, som var en romersk koloni. Det Witherington III kaller “already ... not yet” Christ-centered eschatology,”³⁰⁹ reflekterer en slags midlertidig tilstand, en overgangstid før Kristus vender tilbake. Jeg mener Paulus i Romerbrevet understreker myndighetenes rolle i denne overgangstiden. Dette står i kontrast til Epiktets kritikk av imperiets *Pax Romana* og dets påståtte fordeler (*Epict. Dis.* 3.13.9-13; 4.1.11-14; 4.1.41-50; 4.1.95), mener Harrison. Kritikken gjelder hovedsakelig imperiets hierarki og jag etter overfladisk status, som overkjører de tradisjonelle moralske verdier som *fides*, *virtus*, *pietas* og *dignitas*, fremmet av filosofen.³¹⁰ Dette ser vi i Epiktets *Discourses* (4.1.41-50), hvor han latterliggjør den som vil kalle seg Caesars venn:

Paul’s strategy of simultaneously affirming and demoting the authority of the ruler in Romans 13 has greater subtlety than the full frontal attacks of Epictetus. Moreover, in contrast to Epictetus, Paul does not exalt the moral purpose of the philosopher king over the earthly ruler (1 Cor 1:20), but endorses the ruler’s right to govern as God’s servant within the confines of Christ’s heavenly rule in the present and the coming eschatological kingdom of the Father (2:6-8; 8:4-6; 15:24-27).³¹¹

Keiseren er Guds tjener, en lavere status enn imperiet ville tilskrevet sitt overhode. Som vi har sett tidligere i avhandlingen ble keiseren etter alt å dømme sidestilt med gudene. Han ble eksempelvis kalt guddommelig (*Divi Augusti*), yppersteprest (*pontifex maximus*), og Romas sikkerhet (*securitas populae romae*).³¹² I 1 Kor. 1:25 som i Rom. 13:1 ser vi at alle er underlagt Gud, selv keiseren. Det er dermed tydelig at Paulus går vekk fra de gresk-romerske forfatternes beskrivelser av regenten som en refleksjon eller formidler av guddommen.³¹³

³⁰⁹ Ibid., s. 298

³¹⁰ Nguyen, V. Henry T. *Christian Identity in Corinth – A Comparative Study of 2 Corinthians*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), s. 80-82

³¹¹ Harrison, *Paul and the Imperial Authorities*, s. 278

³¹² Elliott & Reasoner, *Documents and Images*, s. 138-41

³¹³ Ibid., s. 310

Jeg vil derfor konkludere at Paulus utfordrer keiserens status i det romerske imperiet, men at han likevel ikke oppmuntrer til noe form for opprør eller eksemplifiserer en antiimperialistisk holdning. Dette er spesielt fordi oppstandelsen, først for Kristus, og så for de troende, er målet med evangeliet og de eschatologiske hendelsene. Jesu oppstandelse viser at dødens grep om menneskenes liv er i ferd med og løsne. Ved kulmineringen av de eschatologiske hendelsene, hvor oppstandelsen er et faktum for alle de troende, er den siste fienden, døden, overvunnet.

5.3: 2 Korinterbrev 2:12-16

Bakgrunnen til 2 Korinterbrev er vanskelig å stadfeste, samt at det har vært uenigheter i spørsmålet om brevet er enhetlig eller sammensatt av flere.³¹⁴ Denne debatten vil jeg ikke gå nærmere inn på her.³¹⁵ Det som derimot kan sies med sannsynlighet er at forholdet mellom Paulus og korintermenigheten endret seg etter at 1 Korinterbrev ble skrevet og mottatt i Korint. 1 Korinterbrev ble skrevet for å oppmuntre til forsoning mellom folk i menigheten, og 2 Korinterbrev ble på den andre siden skrevet for å oppmuntre til forsoning mellom menigheten og Paulus selv.³¹⁶ Store deler av brevet er derfor apologetisk i karakter.³¹⁷ Når det gjelder imperiets rolle i Korint på denne tiden, gjelder bakgrunnsinformasjonen gitt for 1 Kor. 15 også her.

2 Kor. 2:12-16:

12 Da jeg kom til Troas med Kristi evangelium (εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ), hadde Herren alt åpnet en dør for meg. 13 Likevel var jeg urolig fordi jeg ikke fant Titus, min bror. Derfor tok jeg farvel med dem og dro videre til Makedonia. 14 Men Gud være takk, som i Kristus alltid fører oss fram i triumftog (θριαμβεύοντι) og gjennom oss sprer duften (ὄσμην) av kunnskapen om ham overalt. 15 For vi er Kristi vellukt (ἐσμὲν) for Gud, blant dem som blir frelst (σωζομένοις) og blant dem som går fortapt: 16 en duft av død til død for dem som går fortapt, en duft av liv til liv for dem som blir frelst. Hvem er vel i stand til dette?

³¹⁴ Keener, Craig S. *The IVP Bible Background Commentary – New Testament, second edition*. (Downers Grove: IVP Academic, InterVarsity Press, 2014), s. 498

³¹⁵ For to ulike synspunkter: Keener, *1-2 Corinthians*, s. 146-151; Welborn, L. L. «The Corinthian Correspondence» i *All Things to All Cultures*, s. 230-242

³¹⁶ Witherington III, *Conflict & Community in Corinth*, s. 328

³¹⁷ Keener, *1-2 Corinthians*, s. 143

2:12-13: Disse versene følger en oppfordring fra Paulus om å tilgi en mann de har rapportert å ha disiplinert, så ikke Satan får handlingsrom i menigheten (2:6-11). I vers 12 forteller Paulus om sin ankomst i Troas. Det ser ut til at han ble godt tatt i mot der (καὶ θύρας μοι ἀνεωγμένης ἐν κυρίῳ), med Kristi evangelium (εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ). Witherington III tolker vers 12-13 som Paulus' refleksjoner rundt øyeblikket han fikk høre nyhetene om korintermenighetens lydighet. Det skjedde mens han hadde mulighet til å forkynne evangeliet i Troas, men ikke kunne bli ettersom han ikke fant Titus der. Han fortsatte derfor mot Makedonia for å møte Titus på veien hjem fra Korint. Witherington III sier om dette at: "While Paul's concern was in part for Titus, the whole context suggests that his larger concern was for the Corinthians."³¹⁸

2:14: I vers 14a takker Paulus Gud for nåden som førte til at situasjonen utartet seg som den gjorde (Τῷ δὲ θεῷ χάρις), fordi Kristus alltid fører dem (ἡμᾶς), sannsynligvis Paulus og hans kolleger, i «triumftog» (θριαμβεύοντι). Her får vi igjen assosiasjoner til triumfprosesjonene ledet av de romerske keiserne, slik jeg har beskrevet tidligere. Slik som romerske erobrere ville lede sine fanger i et triumftog, hadde Kristus triumfert og ledet de som trodde på ham som sine «fanger», eller «tjenere» (Sal. 68:18; Ef. 4:8).³¹⁹ I romerske triumfprosesjoner ble fangene vanligvis henrettet etterpå, men Paulus' deltagelse i Kristi triumftog gjaldt både hans lidelse for evangeliet, død, og det evige livet han ville dele med Kristus i oppstandelsen.³²⁰ S. Hafemann påpeker at triumftoget hadde en tosidig hensikt:

The explicit purpose or goal of the triumphal procession, from beginning to end, was twofold: First, to render thanks to the deity who had granted the victory in battle (in Rome, Jupiter, and in Egypt, Dionysus), and second, to glorify the general or consul who had achieved it. These goals were by no means independent of one another, but inextricably interwoven so that the political and religious aspects of the triumphal procession combined to form an indistinguishable unity.³²¹

³¹⁸ Witherington III, *Conflict & Community in Corinth*, s. 365

³¹⁹ Keener, *The IVP Bible Background Commentary*, s. 503

³²⁰ Keener, *1-2 Corinthians*, s. 164

³²¹ Hafemann, S. *Suffering and the Spirit: An Exegetical Study of 2 Corinthians 2:4-3:3 within the context of the Corinthian Correspondence*. (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1986), s. 31

Det finnes ulike tolkninger av rollen Paulus beskriver, «πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ». I Bauers leksikon favoriseres tolkningen: “leads us as captives in Christ’s triumphal procession.”³²² Hafemann er enig i at «θριαμβεύοντι ἡμᾶς» beskriver Paulus som en av de erobrede som føres i triumftog, ikke som en del av hæren til de triumferende. Han legger til at oppgaven til de som ble «ledet i triumftog» var å vise makten og æren til den seirende. Jo større status og styrke de erobrede hadde, jo større status og styrke hadde erobreren. Hafemann beskriver det nærmere slik: «To be led in triumph, i.e. to be the object of θριαμβεύειν, could thus mean, in a word, to be led to one’s death in the ceremony of the triumphal procession as a display of the victor’s glory and, by implication, of the benevolence of the deity in granting this victory.”³²³ Om Paulus benytter seg av denne analogien er triumftog, altså Paulus liv, tjeneste og død, et bevis på at erobringen har funnet sted, som i dette tilfellet er Paulus’ kallelse på veien til Damaskus fra Apostelgjerningene kapittel 9. Han blir dermed ledet mot døden av Gud, slik at han kan vise majestet, makten og æren til sin erobrere. Med denne tolkningen er det usannsynlig at ordet bærer antiimperialistiske undertoner. Hadde vi konkludert at Paulus viste seg selv som den triumferende, kunne det tenkes at det ville utfordret det romerske imperiet som den daværende erobreren over alle erobrere. Men det er som «fange» av Kristus, ikke som mederobrere, Paulus ønsker å bli godtatt av korintermenigheten. Belegg for denne tolkningen finner vi eksempelvis i andre ord Paulus bruker om sin egen rolle i forhold til Kristus. I 1 Kor. 9:16 beskriver han forkynnelsen av evangeliet som en «tvang» (ἀνάγκη), og i v. 19 sin rolle som «slave» (δοῦλος). Slavemotivet har jeg også beskrevet tidligere, i tolkningen av Rom. 1:1.

Det er gjennom lidelse og død at Paulus demonstrerer Jesu seier over døden, fordi livet hans er tro til budskapet om å «ta opp sitt eget kors» (Luk. 9:23). Neil Elliott mener derimot at triumftogmotivet er med på å fremme den apostoliske manifestasjonen av Guds makt mot imperiets makt:

...Indeed, his repeated play on metaphor and imagery drawn from imperial ceremonial – being “led in triumph” by God (2 Cor. 2:14-16; 5:14); being made a spectacle in the arena (1 Cor. 4:9-13); “carrying about” the dying of Jesus in the persecution he shared with his coworkers (2 Cor. 4:10; 6.4-10) – is more than irony. Paul opposes the

³²² Bauer, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, third ed, redigert av Fredrik William Danker. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2000, s. 459

³²³ Hafemann, *Suffering and the Spirit*, s. 33

apostolic manifestation of God's power to its inevitable rival in the city square, the imperial ritualization of power.”³²⁴

Her samler Elliott flere metaforer, og jeg ikke påstå at han tolker 2 Kor. 2:14 isolert som imperiekritisk. Likevel mener jeg at Elliotts påstand om at Paulus motsatte seg det romerske imperiet ved å bli «ledet i triumftog»³²⁵ er vanskelig å argumentere for. Dette er fordi Paulus ikke motsatte seg de som etterfulgte han, men søkte å overvinne det onde med det gode (Rom. 12:21), og være utholdende i lidelse for evangeliets fremgangs skyld (Fil. 1:12-14). Dette mener jeg Seyoon Kim beskriver godt:

Using the vivid and tragic picture of conquered slaves led to death in the triumphal procession of a victorious Roman general (cf. 2 Cor 2:14), Paul speaks of his experiences of suffering as an apostle. Here he is not thinking only of suffering from the want of elemental physical needs or from general disdain and scorn. Together with the brutal imagery of the triumphal procession, the rest of his language clearly points to public persecution: “beaten,” “reviled,” “persecuted,” “slandered.” When he is persecuted in such a way, he indeed perseveres, repaying evil not with evil but with good, and seeking reconciliation and peace with persecutors.³²⁶

2:15-16: Paulus' liv og lidelse, som blir beskrevet gjennom triumftog-metaforen, gir ære til Gud. Dette forklarer Paulus ved metaforene «vellukt» (ἔσμῆν) og «duft» (ὄσμῆ), som gir konnotasjoner til røkelsen som ofte ble brent for å kvele lukten av brennende eller råttent kjøtt, både ved offerritualer i Det gamle testamentet og sannsynligvis også ved romerske triumffeiringer.³²⁷ Hafemann mener at Paulus, ved først å sammenligne seg selv med en fange i det romersk-hellenistiske triumftog og dermed med den gammeltestamentlige kultiske offer-aromaen, skaper et helhetlig bilde av seg selv som et medium for åpenbaringen av Gud gjennom Kristus.³²⁸ Gjennom å bli ledet mot døden som en apostel for Kristus, samtidig som han bærer Guds Ånd, åpenbarer Gud kunnskapen om seg selv gjennom hele Paulus liv, alltid (πάντοτε).

³²⁴ Elliott, «Paul and the Politics of Empire», s. 25-26

³²⁵ Ibid, s. 25-26

³²⁶ Kim, *Christ and Caesar*, s. 56

³²⁷ Keener, *The IVP Bible Background Commentary*, s. 503

³²⁸ Hafemann, *Suffering and the Spirit*, s. 51

Denne progresjonen av metaforer bidrar til å etablere Paulus' rolle som en formidler og åpenbarer av Gud, gjennom å være apostel og «slave» av Kristus, for korintermenigheten. Perikopen viser derfor at ikke bare forkynnelsen av evangeliet, men også livet Paulus lever, gir Gud ære. Paulus påpeker at dette er et liv i lidelse og forfølgelse, slik som Jesu liv også var, fordi den ultimate seieren er gjennom døden, og over døden. Derfor mener jeg at triumftog- og vellukt/duft-metaforene ikke har som hensikt å leses imperiekritisk, selv om det er forståelig hvordan noen av de originale leserne forstod det slik.

5.4: Galaterbrevet 1:6-9

Michael F. Bird kaller Galaterbrevet et irettesettelsesbrev, skrevet for å overbevise galaterne om at de ikke trengte å bukke under for jødiske kristnes krav om omskjæring.³²⁹ For å overbevise måtte Paulus også forsvare seg selv og evangeliet han forkynte gjennom å understreke at den eschatologiske frelsen fantes utelukkende i den korsfestede Messias. Her er ikke eschatologien utfordret av et mulig romersk-hellenistisk alternativ, slik som muligheten var i 1 Korinterbrev, men av jødiske tradisjoner.³³⁰ Denne hensikten er støttet av teorien om at brevet er rettet mot provinsen Galatia i sør, altså den frygiske regionen henvist til i Apostlenes Gjerninger 13-14, som inkluderer Antiokia, Ikonium, Lystra og Derbe.³³¹ Både Antiokia i Pisidia og Lystra var Romerske kolonier, på et senere tidspunkt ble også Ikonium dette, og det gikk viktige veier gjennom disse områdene mot Syria i øst fra de greske byene på vestkysten i Lilleasia. Området hadde fått en blandet befolkning, både grekere som hadde fulgt Alexander den Store, jøder som hadde blitt etablert der av selevkidenes konger, og deretter romere gjennom romersk erobring.³³² Det er derfor naturlig å tro at brevets mottakere var av blandet kulturell bakgrunn.

Paulus erklærer i introduksjonen av brevet at Jesu død og oppstandelse vil bringe frigjøring fra kosmiske krefter, også her og nå, når han i kapittel 1:3-4 sier: «Jesus Kristus, han som ga seg selv for våre synder, så han etter Gud, vår Fars vilje kunne fri oss ut fra den onde tiden vi nå lever i.» I denne referansen kan vi oppdage et apokalyptisk motiv, nemlig eschatologisk dualisme. Likevel avviker Paulus fra andre apokalyptiske skrifter fordi han formidler at Gud

³²⁹ Bird, *An Anomalous Jew*, s. 124

³³⁰ Ibid., s. 124

³³¹ Keener, *The IVP Bible Background Commentary*, s. 525

³³² Coad, F. Roy. "Galatians" i *Zondervan Bible Commentary, one-volume illustrated ed.*, redigert av F. F. Bruce, s. 1418-1434. (Grand Rapids: Zondervan, 2008), s. 1418

allerede har lansert denne nye tiden, midt i den gamle, gjennom Jesu oppstandelse. Bird argumenterer at denne eschatologien er motstridende i natur: “A cosmic war to liberate creation is underway, which calls for an attitude of resistance against the present order of things (Rom. 12:1; 1 Cor. 2:6-8; 10:11; Phil. 2:15-16)”³³³ Opprøret mot verdens nåværende tilstand kan dermed også innebære et opprør mot det romerske imperiet. Den onde tiden (αιῶνος τοῦ ἐνεστώτος), som Jesu oppstandelse allerede er i ferd med å endre, er karakterisert av synd og død. For troende kan dette bety motstand mot de ting som er drevet av onde krefter, også det romerske imperiet. Jeg mener likevel at motstanden i utgangspunktet ikke innebærer politisk opprør, men en formidling av Jesu oppstandelse og seier over synd og død gjennom livet i Ånden, karakterisert av «kjærlighet, glede, fred, overbærenhet, vennlighet, godhet, trofasthet, ydmykhet og selvbeherskelse», som Paulus beskriver videre i kapittel 5:22-24. Jeg vil undersøke nærmere hvordan dette utarter seg gjennom evangeliebegrepet, som forekommer hele fire ganger i introduksjonen til brevet (1:6-9). Brevet adresserer i hovedsak forvirring rundt kristne trospraksiser etter press om blant annet omskjæring fra jødiske kristne, men det er nettopp derfor det her er interessant å undersøke om ordet har undertoner av kritikk mot romersk keiserideologi.

Gal. 1:6-9:

6 Det undrer meg at dere så raskt vender dere bort fra ham som har kalt dere ved Kristi nåde, og til et annet evangelium (εὐαγγέλιον), 7 men det finnes ikke noe annet, det er bare noen som forvirrer dere og vil forvrengte Kristi evangelium (εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ). 8 Men om vi selv, ja, om en engel fra himmelen skulle forkynne (εὐαγγελίζεται) dere et annet evangelium enn det vi forkynnte (εὐηγγελισάμεθα) dere forbannet være han! 9 Vi har sagt det før, og jeg gjentar det nå: Hvis noen forkynner (εὐαγγελίζεται) dere et annet evangelium enn det dere har mottatt, forbannet være han!

1:6-7: I vers 6 beskriver Paulus sin undring (θαυμάζω) over at galatermenigheten har fattet interesse av et annet evangelium. «Ham som har kalt dere» (τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς) er Gud, eller muligens Paulus selv, ved Kristi nåde (χάρτι Χριστοῦ). Spørsmålet er dermed hva slags evangelium menigheten blir forført av. I kapittel 2 ser vi konturene av hva det gjelder: «Men vi vet at ikke noe menneske blir rettferdig for Gud ved gjerninger som loven krever, bare ved

³³³ Ibid., s. 129

troen på Jesus Kristus.» (v.16). Det ser ut til at det andre evangeliet setter krav til gjennomføringen av visse lovgjæringer. Hvilke, og hvorfor, er det debatt om blant teologer. N. T. Wright har eksempelvis argumentert for «The New Perspective», og mener at lovgjærningene Paulus nevner i Galaterbrevet gjelder omskjæring, sabbatsoverholdelse og matrestriksjoner, altså handlinger som markerer jødene som etnisk gruppe og paktsfolk. Han mener dermed at Paulus adresserer den rigide rammen rundt hvem som var «innenfor» eller «utenfor» Guds utvalgte folk.³³⁴ Uansett hva motivasjonen var for disse kravene, er det tydelig at galatermenigheten ble utsatt for et press om å tilpasse seg jødiske praksiser, og at Paulus mener deres rettferdiggjørelse står på spill.

I vers 7 korrigerer Paulus seg selv, ved å si at det ikke finnes noe annet (evangelium). Det er ulike tolkninger av denne setningen, på grunn av de greske ordene «ἕτερον» og «ἄλλο».³³⁵ Jeg mener at det er karakteristiske forskjeller mellom evangeliet Paulus har forkynt, og budskapet galaterne har blitt påvirket av. Derfor mener jeg at «ἕτερον» og «ἄλλο» betegner en annerledeshet, i den grad at det ikke lenger er «de gode nyhetene om Kristus» (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ) (v. 7). Her får vi et innblikk i Paulus' tanker om evangeliets eksklusivitet, som også vekker assosiasjoner til 5 Mos. 13, hvor det fortelles om strenge straffer for de som leder folket bort fra Guds bud. Kapittelet innledes med probabiliteten at en profet eller drømmesyner vil love tegn eller under, som også relaterer til det overnaturlige i Gal. 1:8. Det ser ut til at Paulus er klar over at det karismatiske og ekstraordinære har en tiltrekningskraft på mennesker, og sannsynligvis derfor har et behov for å tydeliggjøre at selv det ekstraordinære kan være falskt. I tillegg minner det oss om det første budet i Moseloven, «Du skal ikke ha andre guder enn meg» (2 Mos. 20:3-6).

Tanken om evangeliets eksklusivitet er avgjørende for Paulus i Galaterbrevet, og det er ikke merkelig om dette fikk implikasjoner for hvordan han tenkte om det romerske imperiets keiserdyrkelse. I den grad det gjaldt avgudsdyrkelse, eller avvik fra evangeliet om Kristus, ser Paulus ut til å være nådeløs. Når Paulus slår så hardt ned på jødiske praksiser som utfordret Kristi evangelium, er det nærliggende å tro at han også hadde nulltoleranse overfor imperiets keiserideologi. Dette mener jeg Fitzmeyer beskriver godt:

³³⁴ Wright, N. T. *Justification – God's Plan and Paul's Vision*. (Downers Grove: IVP Academic, InterVarsity Press, 2009), s. 116-117

³³⁵ Coad, "Galatians", s. 1422

In Gal 1:6-9 Paul makes it clear that the gospel that he has preached to the Galatian churches tolerates no rival. There is simply no “other gospel” (1:7). This was said in a context of the Judaizing problem in the early church in which certain Jewish practices were being imposed in Gentile Christians (circumcision, dietary regulations, and the celebration of certain feasts in a Jewish calendar). Though Paul was anxious to “share” his gospel with others (1 Thess 2:8), he never tolerated its adulteration or contamination, because he recognized its sovereignty and unmanipulability.³³⁶

Når en ny Caesars fødsel, tiltredelse på tronen, eller seier i krig blir betegnet som «gode nyheter» (εὐαγγέλιον), som vi har sett tidligere i avhandlingen, ser Wrights påstand ut til å gi mening i konteksten av denne perikopen:

The main challenge was to the lordship of Caesar, which, though certainly «political» was also profoundly «religious». Caesar demanded worship as well as «secular» obedience; not just taxes, but sacrifices. He was well on the way to becoming the supreme divinity in the Greco-Roman world, maintaining his vast empire not simply by force, though there was of course plenty of that, but by the development of a flourishing religion that seemed to be trumping most others either by absorption or by greater attraction. Caesar, by being a servant of the state, had provided justice and peace to the whole world. He was therefore to be hailed as Lord, and trusted as Savior. This is the world in which Paul announced that Jesus, the Jewish Messiah, was Savior and Lord.³³⁷

Caesars krav om tilbedelse går for Wright imot Jesu krav om etterfølgelse, og når Paulus i Gal. 1:7 sier at det ikke finnes noe annet evangelium, ser det ut til å være det samme som å påstå at de gode nyhetene om Caesar er ugyldige eller verdiløse. Barclay påpeker likevel at keiserdyrkelsen ikke var en kult separat fra annen tilbedelse, men integrert i den. Keiserhuset ble tilbedt fordi det hadde en tilsynelatende sentral rolle i den kosmiske balansen opprettholdt av gudene.³³⁸ Jeg er enig i dette, men mener at Paulus ikke retter sin kritikk hovedsakelig mot det romerske imperiet og keiserdyrkelsen, som Wright mener, men mot alle religiøse strukturer som avviker fra evangeliet Paulus forkynner. Da er det riktig at Paulus hadde

³³⁶ Fitzmeyer, *To Advance the Gospel*, s. 155

³³⁷ Wright, “Paul’s Gospel and Caesar’s Empire”, s. 168

³³⁸ Barclay, *Pauline Churches*, s. 355

nulltoleranse for keiserdyrkelse så vel som for kravene om omskjæring blant de kristne, sett i lys av evangeliets eksklusivitet. Forskjellen mellom å ofre til, og å ofre for, ble avgjørende for jødene på denne tiden. I *The Jewish War* forteller Josefus om daglige ofringer for keiseren i tempelet i Jerusalem³³⁹, og Filon sier i *Legatio ad Gaium* at disse ofringene ble innstiftet av Augustus.³⁴⁰ Opphøret av ofringene forstås også som innledningen til den jødiske krig, og dette forteller oss hvor avgjørende de var for relasjonen til imperiet.³⁴¹ Vi skal ikke se bort ifra at det var en stor utfordring for de fleste troende å avstå fra det romerske samfunnets krav om tilbedelse, men jeg mener likevel ikke at aktiv motstand mot keiserdyrkelsen var Paulus' hovedagenda. Dette ser vi eksempelvis i den utvalgte perikopen, hvor evangeliebegrepet brukes som utfordring til den jødiske kulten, og ikke den romerske. Barclay forklarer det slik:

It appears that it was acknowledged on all sides that the battle-line was drawn not at the imperial cult as such (or alone) but at the point of the fundamental, general Christian antagonism to the entire religious structure of the Roman world. By refusing allegiance to the gods who supported the whole fabric of life, including the fabric of the Roman empire under imperial rule, the Christians certainly disregarded whatever religious claims were made for the emperor, but only because of their "atheism" in general, not because of their special resistance to that cult.³⁴²

Både i Galaterbrevet, og andre steder hvor Paulus fremhever evangeliets eksklusivitet, mener jeg som Barclay at han retter kritikken mot praksiser som ikke samsvarer med livet i Ånden, et liv preget av Kristi oppstandelse og seier over døden.

1:8-9: I disse versene legger Paulus ekstra trykk på straffen for å forkynne et annet evangelium. Selv om Paulus eller en engel fra himmelen ville forkynt noe annet, sendebud som i utgangspunktet ville hatt stor autoritet hos menigheten, er evangeliet uforanderlig slik det har blitt åpenbart gjennom Kristus. I vers 8 forsikrer dermed Paulus menigheten om at det de har mottatt har sin opprinnelse i Gud, og at Paulus' apostelrolle også er guddommelig autorisert. Dette ser vi også i vers 10, hvor han beskriver seg som Kristi tjener/slave (Χριστοῦ δούλος).

³³⁹ Josephus, *The Jewish War*, 2.197, s. 398-401

³⁴⁰ Philo, *On the Embassy to Gaius*, 157, 291, 317

³⁴¹ Josephus, *The Jewish War*, 2.408-421, s. 482-89

³⁴² Ibid., s. 361

Vers 9 er en gjentakelse av vers 8, mest sannsynlig et retorisk virkemiddel for at budskapet virkelig skulle synke inn hos brevets mottakere. Det er også mulig at Paulus benytter seg av en hyperbol her, men jeg tror han hovedsakelig henviser til 5 Mos. 13, som jeg nevnte ovenfor, straffen for falske profetier. Når det gjelder imperieideologien i dette verset mener jeg det er interessant at Paulus ikke henviser til den fysiske volden som blir oppmuntret til i 5 Mos. 13, men heller sier: «forbannet være han!» (ἀνάθεμα ἔστω), en imperativsform av verbet «εἰμί» med adjektivet «ἀνάθεμα». Dette tilsier at Paulus ikke er aktøren for forbannelsen, eller at han oppmuntrer menigheten til å «forbanne». Det er derimot en kausal virkelighet, som tilsvarer Paulus' tanke om at Guds dom er uunngåelig, og til og med vil avsløre hjertets tanker (1 Kor 4:5). Jeg mener dette argumenterer mot en tolkning av evangeliebegrepet som promotør av opprørskhet mot det romerske imperiet. Det endelige opprøret ligger utvilsomt uansett hos Gud selv, og i Kristus endelige seier over døden, som jeg har sett på i 1 Kor. 15.

Perikopen viser at evangeliebegrepet isolert sett hos Paulus ikke trenger å bære antiimperialistiske undertoner. Likevel har vi sett hvordan Paulus vernet om evangeliet og dets eksklusivitet, i tråd med det første budet (2 Mos. 20:3-6). Avgudsdyrkelse, eller avvik fra evangeliets budskap, var ikke tolerert blant de troende. Det betyr likevel ikke at Paulus oppmuntret til aktivt oppvigleri, eller fokuserte sin kritikk spesielt mot den romerske imperieideologien. Dette oppgjøret lå til syvende og sist i Guds hender.

5.5: Filipperbrevet 1:27-30

Filippi skilte seg ut fra de andre byene Paulus adresserte i sine brever på grunn av mangelen på jødiske samfunn der, og en betydelig romersk innflytelse. Den ble etablert som romersk koloni i to omganger (Apg. 16:12), først av Octavian (senere Augustus) og Marcus Antonius i 42 f.Kr. og deretter som *Colonia Iulia Augusta Philippensis* etter at Antonius og Kleopatra ble beseiret i 31 f.Kr.³⁴³ Octavian ga byen statuset *ius italicum*, det høyeste privilegiet en romersk koloni kunne få, og den ble regnet som italiensk grunn selv om den lå i Makedonia.³⁴⁴ Filippi reflekterte sin thrakiske arv og hellenistisk kultur, men hadde likevel dominerende romersk innflytelse. De klassiske gresk-romerske gudene og gudinnene var sentrale, samt thrakiske

³⁴³ Reumann, John. *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary*. (New Haven: Yale University Press, 2008), s. 3

³⁴⁴ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 212-213

guddommer og orientalske kulturer. Etter koloniseringen var likevel imperiereligionen og keiserkulten en ny dominerende faktor i byens religiøse bilde.³⁴⁵ To av templene funnet i forumet hadde klare tilknytninger til keiserkulten. Keiseren sentrale status går tilbake til 42 f.Kr, hvor Augustus' seier og byens tilknytning til *Victoria Augusta* banet vei for dyrkelsen av keiserens *genius* blant filipperne.³⁴⁶ Det ble sagt at Apollo selv hadde vunnet dette slaget, og Augustus både tilba og identifiserte seg selv med ham på grunn av dette. Apollokulten var derfor også avgjørende i Filippi.³⁴⁷ Det er tenkelig at Paulus' og menighetens praksiser både utfordret og provoserte det romerske *Pax Deorum* i denne kolonien. Eksempelvis kan Paulus' utdrivelse av en ond ånd fra en slavepike, en «πνεῦμα πύθωνα» (Apg. 16:17-19), ha blitt sett på som en direkte utfordring til Apollo. Orakelet av Delfi, som var inspirert av Apollo, hadde nemlig også denne ånden.³⁴⁸ Det religiøse livet kan ha vært en av årsakene til spenninger mellom kristne og hedenske fellesskap i byen.

Peter Oakes argumenterer for at byen på Paulus' tid hadde en befolkning av omtrent 40% romere og 60% grekere, en stor prosent romere sammenlignet med andre byer hvor Paulus hadde etablert menigheter. I Filippi var derfor viktigheten av romersk statsborgerskap og romerske institusjoner svært stor.³⁴⁹ Oakes påpeker at prosentandelen i byen sannsynligvis også i større eller mindre grad var menighetens sammensetning. Både Oakes og Tellbe fremhever lidelse og enhet som sentrale problemer i menigheten.³⁵⁰

Gordon Fee mener at Paulus oppmuntrer menigheten til å stå sammen i lidelsen, ettersom noen ser ut til å ha åpnet opp for innflytelse utenfra. Han sier: "The apparent security of «being Jewish» while also being in Christ may have begun to look better to them now, since Judaism was a "legitimate religion" in the Empire, exempted from persecution."³⁵¹ Paulus, som mest sannsynlig er i fangenskap på grunn av evangeliet mens han skriver dette brevet (1:7, 13, 14, 17), oppfordrer filipperne til å følge hans og Kristi eksempel i stedet for å velge en enklere løsning (2:5). Fee argumenterer at Paulus sannsynligvis var i romersk fangenskap, ettersom Paulus henviser til borgen, pretorium (πραιτώριον) (1:13), og sender en hilsen fra de

³⁴⁵ Reumann, *Philippians*, s. 4

³⁴⁶ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 215

³⁴⁷ Ibid., s. 237

³⁴⁸ Ibid., s. 237

³⁴⁹ Oakes, Peter. *Philippians – From People to Letter*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 76

³⁵⁰ Ibid., s. 77; Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 225

³⁵¹ Fee, Gordon D. *Paul's Letter to the Philippians, revised ed.* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1995), s. 33

hellige i Caesars husholdning (4:229. Dette daterer brevet til rundt 60-62 e.Kr.³⁵² Jeg tar også utgangspunkt i dette, fremfor Efesus-hypotesen, selv om det finnes problemer også med en romersk plassering og datering.

Med en rask gjennomgang av bakgrunnen til brevet, og noen tematiske hovedtrekk, er vi bedre rustet for en gjennomgang av den utvalgte perikopen:

Fil. 1:27-30:

27 Se bare til at dere fører et liv (πολιτεύεσθε) som er Kristi evangelium (εὐαγγελίου Χριστοῦ) verdig. Enten jeg kommer og ser dere, eller er borte, så la meg få høre at dere står sammen (στήκετε) i én ånd, kjemper (συναθλοῦντες) med ett sinn for troen på evangeliet (τοῦ εὐαγγελίου) 28 og ikke på noen måte lar dere skremme av motstanderne. Dette er et tegn fra Gud, et tegn som varsler om fortapelse for dem, men frelse (σωτηρίας) for dere. 29 For Kristi skyld fikk dere den nåde ikke bare å tro på ham, men også å lide for ham. 30 Dere står i den samme kampen (ἀγῶνα) som dere før har sett meg kjempe, og nå hører dere at jeg fremdeles står i den.

1:27: Dette verset innleder Paulus *propositio*, argumentasjon, i brevet. Ordet «μόνον» i begynnelsen på vers 27 gir tyngde til Paulus' oppfordring til menigheten i den lange setningen. I denne sammenhengen betyr begrepet «det som er avgjørende nå er at dere», «uansett må dere», eller «dere må alltid».³⁵³ Paulus oppfordrer filipperne til «å føre liv som er Kristi evangelium verdig» (ἀξίως τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε). Verbet «πολιτεύομαι» er et *hapax logomenon* hos Paulus, som betyr at dette er det eneste stedet det forekommer i hans brever. Det er debattert hvorvidt det burde forstås generelt, som «å føre/leve liv», politisk, innenfor et jødisk-kristent rammeverk, eller som en politisk metafor. Tellbe mener det burde tolkes: «å være statsborger,» ettersom ordet er av sjelden forekomst, og siden det var den vanligste tolkningen både før og samtidig med Paulus.³⁵⁴ R. R. Brewer er kjent for sin tidlige tolkning av ordet i den politiske formen «å være statsborgere»,³⁵⁵ og Bruce Winter har

³⁵² Ibid., s. 34-35

³⁵³ Helleman, Joseph H. *Philippians – Exegetical Guide to the Greek New Testament*, redigert av Andreas J. Köstenberger og Robert W. Yarbrough. (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2015), s. 77

³⁵⁴ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 239

³⁵⁵ Brewer, Raymond R. "The Meaning of Politēusthe in Philippians 1:27" i *Journal of Biblical Literature*, Vol. 73 nr. 2 (Jun. 1954): s. 76-83. Hentet: 25.03.2020 fra: <https://www.jstor.org/stable/3261974>

nyansert den ved å si at «πολιτεία» handler om «the whole of life in the public domain of a city, in contrast to private existence in a household.»³⁵⁶ Lynn Cohick oversetter verbformen «πολιτεύεσθε» til «exercise your citizenship», og karakteriserer det et begrep som bærer meningen av å delta pliktoppfyllende i det borgerlivet, samtidig som en er oppmerksom på ens samfunnsansvar.³⁵⁷ Dette ligner på både Tellbe og Winters tolkninger. Hun forklarer videre den anti-imperialistiske tolkningen av ordet slik:

The anti-imperial Paul perspective suggests that Paul draws on this general meaning to make a contrast for the Philippians between a civic mindset that supports the empire, and a community mindset that supports the Christian church. Paul reframes the Philippians' duty to their city; as believers they are to live daily with new, nonimperial values and commitments.³⁵⁸

I vers 3:20 bruker Paulus substantivet av ordet, «πολίτευμα», i himmelen «ἐν οὐρανοῖς». I en antiimperialistisk tolkning kan et «himmelsk statsborgerskap» være et paradigme for hvordan menigheten burde leve som borgere, i kontrast til deres ansvar som borgere i den romerske kolonien. Jeg mener troskap til den himmelske staten (v. 3:20) ikke nødvendigvis impliserer at vers 1:27 er en oppfordring om å motsette seg offentlige plikter og ansvar. For borgerne i Filippi, uansett om de hadde statsborgerskap eller ikke, er deres «πολίτευμα» umiddelbart i Roma, og de skyldte troskap til denne staten. Likevel minner Paulus menigheten på at de også tilhører en himmelsk «stat» (πολίτευμα), og som statsborgere av dette riket er det forventet at de reflekterer dets lover og verdier i det offentlige livet.³⁵⁹ Tellbe konkluderer at begrepsbruken er et ordspill: “This is clearly a play on words that aims to communicate with Christians who are in conflict with the civic community.”³⁶⁰ Dette mener jeg er et interessant perspektiv. Ettersom en stor del av menigheten sannsynligvis ikke var statsborgere, som Oakes har poengtert³⁶¹, er det kanskje dette Paulus henter til her. I vers 3:20 minner han menigheten på at de har et himmelsk statsborgerskap, uansett hva deres status måtte være i Filippi, og at dette burde reflekteres i hvordan de «fører sine liv som borgere» i byen. Jeg

³⁵⁶ Winter, Bruce. *Seeking the Welfare of the City – Christians as Benefactors and Citizens (First-Century Christians in the Graeco-Roman World)*. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1994), s. 84

³⁵⁷ Cohick, Lynn H. “Philippians and Empire – Paul’s Engagement with Imperialism and the Imperial Cult” i *Jesus is Lord, Caesar is not – Evaluating Empire in New Testament Studies*, redigert av Scot McKnight og Joseph B. Modica, s. 166-182. (Downers Grove: IVP Academic, InterVarsity Press, 2013), s. 171

³⁵⁸ Ibid., s. 171

³⁵⁹ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 243

³⁶⁰ Ibid., s. 243

³⁶¹ Oakes, *Philippians*, s. 72

mener derfor at Paulus her oppmuntrer filipperne til å leve pliktoppfyllende og samfunnsengasjerte liv, uten at det skal gå på kompromiss med deres etterfølgelse av Kristus.

Jeg må likevel understreke at jeg mener dette samfunnsansvaret innebærer en annerledeshet, slik som åndens gjerninger viser i Gal. 5:13-25. Disse verdiene var på sett og vis motstridende for samfunnet de levde i, men stod likevel ikke i kontrast til ansvaret de hadde som gode samfunnsborgere. Barclay forklarer dette på en utfyllende måte:

If the Philippians are to “conduct themselves socio-politically” (πολιτεύεσθαι, Phil 1.27), this is certainly mapped in contrast to an alternative, but there is nothing to indicate that the alternative is “Rome”. The antithesis to the church is “the world” with its “crooked and perverse generation” (Phil 2.15); it contains “adversaries (1.28) but there is no textual clue to encourage a construal of these enemies as specifically or even primarily “Roman”. And if, as Paul asserts, “our πολιτεύμα is in heaven”, this statement is placed in antithesis not to a civic πολιτεύμα (in Philippi or Rome), but to the conceptual and psychological commitment to “earthly things” (οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες, Phil 3.19-20).³⁶²

Paulus beveger seg i vers 26 fra å fokusere på sin egen situasjon, hvor han sier at han skal komme til Filippi på tross av sin fangenskap, til å omtale menighetens situasjon. Han ønsker at menighetens progresjon i livet som borgere (πολιτεύεσθαι) ikke skal være for å opprettholde en fasade til han ankommer, men et resultat av deres tro på Kristus og evangeliet. Enten han kommer, eller er borte, ønsker han å høre i rapportene om menigheten at de lever liv verdig evangeliet (v. 27). Dette innebærer at de må stå sammen i én ånd (στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι), et begrep som Paulus også bruker i vers 4:1 (στήκετε ἐν κυρίῳ) om å stå urokkelig i Herren. Ἐν (ἐνὶ) betyr sannsynligvis i denne sammenhengen «en og samme».³⁶³ Det er likevel vanskeligere å konkludere om hva Paulus mente med πνεύματι, som er dat. sg. neut. av πνεῦμα. Er det Den hellige ånd³⁶⁴ eller alternativt en del av den menneskelige personlighet?³⁶⁵ Ettersom «μιᾶ ψυχῇ» kommer rett etter «ἐν ἐνὶ πνεύματι» er det sannsynlig at de to frasene er synonyme. At Paulus gjennom brevet oppmuntrer til enhet,

³⁶² Barclay, *Pauline Churches*, s. 379

³⁶³ Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 291-292, 2A

³⁶⁴ Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, s. 163-66; Reumann, *Philippians*, s. 287

³⁶⁵ Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 833, 3A

støtter tanken om at Paulus mener «en og samme ånd», og ikke «en og samme Ånd». Fee argumenterer at «ἐν πνεύμα» hos Paulus aldri brukes for å beskrive enhet mellom to eller flere mennesker, og at «en og samme Ånd» derfor er en bedre oversettelse. Et annet argument for denne oversettelsen er at στήκετε + ἐν står i preposisjonen lokativ andre steder hos Paulus, som fungerer med «Ånd», men ikke «ånd». ³⁶⁶ Jeg er enig i denne vurderingen, og mener også at formuleringen «στήκετε ἐν κυρίῳ» (4:1) støtter lesningen «i en og samme Ånd» i vers 27.

I en antiimperialistisk tolkning er det interessant at Paulus oppfordrer menigheten til å «kjempe sammen» (συναθλοῦντες) for troen på evangeliet. Walter Hansen mener at dette, i tillegg til «στήκετε», er et militært bilde på å «kjempe side om side». Han sier at «μιᾶ ψυχῆ» også støtter dette: «A well-trained army presents a united front and fights as a single unit when the soldiers are fighting side by side as one person... Paul's image of striving together with one soul conveys the ideal of such unity among Christians.»³⁶⁷ Om man tolker det slik at Paulus oppfordrer menigheten til å kjempe sammen for evangeliet, er det ikke mye som skal til før dette får politiske implikasjoner. Det kan i et slikt tilfelle høres ut som Paulus oppfordrer menigheten til å kjempe for «troen på de gode nyhetene» (τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου), i direkte opposisjon til «de gode nyhetene», evangeliet, om Caesar. Særlig ettersom det militære bildet indikerer at de kjemper mot noe eller noen. Keener argumenterer derimot for at dette er en atletisk metafor, og det samme gjør Helleman:

The combination of συναθλοῦντες and ἀγών (v. 30) pictures Christians wrestling as gladiators in the arena of faith. A verbal link with συναθλέω in 4:3 is intentional. Euodia and Syntyche once “contended side by side with (Paul) in spreading the gospel” (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησαν [4:3]). Now, however, they lack the unity (τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ [4:2]) associated with such a partnership. The situation surrounding the two women and their respective factions thus exemplifies the particulars toward which the challenge in 1:27 is directed.³⁶⁸

Dermed innebærer ikke metaforen at de kjemper mot noe, fordi trykket ligger på det de kjemper for, nemlig troen på evangeliet. Karl Olav Sandnes henviser til Fil. 3:19 som

³⁶⁶ Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, s. 164

³⁶⁷ Hansen, G. Walter. *The Letter to the Philippians: The Pillar New Testament Commentary*. (Nottingham: InterVarsity Press, 2009), s. 97

³⁶⁸ Helleman, *Philippians*, s. 80; Keener, *The IVP Bible Background Commentary*, s. 531

motsatsen til det menigheten bør kjempe for. «Magen som Gud» reflekterer lystene, en fråtsing i fysisk tilfredsstillelse.³⁶⁹ Kampen er dermed mot lystene, ikke mot andre, altså noe fremfor noen. Eksempelet i 4:2 fremhever hva som skjer når enhet mangler, man ender opp med å kjempe mot hverandre, i stedet for å stå samlet om troen. Enhet er sannsynligvis det essensielle for Paulus her, fordi den eneste måten menigheten kan leve liv verdig evangeliet på, er om de står samlet med ett sinn. Ikke i offensiv krig mot et alternativt evangelium, men defensive overfor evangeliet reflektert gjennom deres enhetlige liv som Kristi menighet. Om det så skulle være en militær metafor, er den ultimate fienden splittelse, og ikke det romerske imperiet.

1:28: I dette verset gir Paulus filippermenigheten rettledning angående motstandere (τῶν ἀντικειμένων), som forblir ukjente gjennom brevet. Hellerman argumenterer at motstanderne sannsynligvis var romerske tjenestemenn og resten av befolkningen, slik som i Apg. 16:20-39. Det var antageligvis ikke snakk om noe edikt eller formell forfølgelse, men trakassering, rettsaker på grunn av falske anklager, og generell motstand fra samfunnet.³⁷⁰ Tellbe er enig med Hellermann, og sier at konflikten sannsynligvis kommer utenfra, og ikke fra jødisk hold, på grunn av Paulus' sammenligning av sine egne og menighetens problemer (1:30).³⁷¹ Da kan det virke sannsynlig at Paulus oppfordrer menigheten til å utøve motstand mot romerske tjenestemenn, imperiets representanter, som i neste steg betydde motstand mot imperiet selv.

Det har vært ulike tanker om hva «dette» (ἤτις) i vers 28b peker tilbake på. Hellerman argumenterer at det er et ubestemt relativt pronomen, som dermed refererer til hele ideen av «ὅτι στήκετε . . . ἀντικειμένων». Han sier derfor at: «The opposition from enemies and the steadfastness of the Philippian Christians together constitute the ἐνδειξις Paul has in view.»³⁷² Jeg er enig i dette, og mener at både menighetens enhet (v. 27), motstanden (v. 28) og deres lidelse for Kristus (v. 29), er tegnet Paulus henviser til i vers 28. Tegn-motivet gir en eschatologisk undertone til verset. Motstanderne til filipperne er også motstandere av evangeliet, som betyr at de er på veien mot fortapelse (ἀπωλεία). Om filipperne på den andre siden «står sammen i én ånd, og kjemper med ett sinn for troen på evangeliet», er dette et tegn på deres frelse (ἡμῶν δὲ σωτηρίας).

³⁶⁹ Sandnes, Karl Olav. *Belly and Body in the Pauline Epistles*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 1-2, 17-19

³⁷⁰ Hellerman, *Philippians*, s. 82

³⁷¹ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 233

³⁷² Hellerman, *Philippians*, s. 82

Frelse (σωτηρία) blir av flere trukket frem som et krysningpunkt mellom evangeliet og keiserdyrkelsen.³⁷³ Som jeg har sett tidligere, blir eksempelvis Gaius (Caligula) beskrevet som frelser og velgjører (σωτήρ καὶ εὐεργέτης) i *Legatio ad Gaium*.³⁷⁴ Filipperbrevet er en av de paulinske epistlene som blir flittig brukt i argumenter for en antiimperialistisk Paulus, siden det finnes et betydelig antall ord i der som også anvendes om Caesar. Wright trekker særlig frem «πολιτεύμα», «σωτήρ» og «κύριος», og konstaterer at: «These are Caesar-titles. The whole verse (3:20) says: Jesus is Lord, and Caesar isn't.»³⁷⁵ Spørsmålet blir dermed om Paulus ser disse begrepene, særlig de som betegner Jesus, som eksklusive? Er det slik som Wright påpeker, at om Paulus sier Jesus er Herre, så utelukker det at Caesar er det? Frelse (σωτηρία), som det blir brukt i vers 28, peker som Reumann sier mot de menighetens eschatologiske frelse. Dette mener jeg er av interesse, ettersom Caesars frelse kun omfatter det fysiske livet, og i stor grad er flyktig. Både Vespasian hos Josefus³⁷⁶ og Gaius hos Filon³⁷⁷ blir beskrevet som frelsere, som vi har sett tidligere i avhandlingen, men det er i begge tilfeller fordi de har ledet imperiet inn i fredstid eller økonomisk medgang. Den eschatologiske frelsen som Paulus henviser til er divergerende, og jeg mener dermed at det er vanskelig å mene at Paulus utfordrer Caesar frelse. Kim argumenterer lignende, og sier at:

When Paul's conception of Christ's reign and salvation is categorically different from the Roman imperial rule and *sôtêria* (socio-political peace, freedom and justice, and economic prosperity), how can we say that Paul intended to subvert the Roman imperial rule by preaching the gospel of Christ?³⁷⁸

Som vi også har sett i Rom. 1:1-4, 1 Kor 15:1-4; 23-28 og 2 Kor 2:12-16, er frelsen hos Paulus et resultat av Kristi seier over døden, et eschatologisk «allerede, enda ikke». Dette utelukker ikke at parallellene mellom Paulus begrepsbruk og imperieideologien kunne ha blitt tolket som imperiekritiske og kanskje til og med antiimperialistiske i Paulus' samtid, men det gjør det likevel vanskeligere for bibeltolkere i dag å konkludere at Paulus oppfattet Caesar, og ikke døden, som evangeliets ultimate fiende.

³⁷³ Kim, *Christ and Caesar*, s. 6

³⁷⁴ Philo, *On the Embassy to Gaius*, s. 12-13, §22

³⁷⁵ Wright, "Paul's Gospel and Caesar's Empire", s. 173

³⁷⁶ Josephus, *The Jewish War*, s. 338, §656-657

³⁷⁷ Philo, *On the Embassy to Gaius*, s. 12-13, §22

³⁷⁸ Kim, *Christ & Caesar*, s. 19

1:29: I dette verset knytter Paulus sammen tro (πιστεύειν) og lidelse (πάσχειν), som begge er gitt dem (ἐχαρίσθη) for Kristi skyld (τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ). Det er bemerkelsesverdig at hver gang Paulus henviser til lidelse fra autoriteter eller samfunnet, så oppmuntrer han dem til å holde ut ved å stå fast i troen. Dette er muligens fordi han vet at de har noe å se frem til, et eschatologisk håp (1:21). Hellerman påpeker ironien ved uttalelsen, som også er Bauers oversettelse av begrepet i denne sammenhengen: «you have (graciously) been granted the privilege of suffering for Christ.»³⁷⁹ For Paulus er lidelse et bevis på at en lever i Kristus (3:10), slik som Kim sier:

So he exhorts the Philippian Christians, building up an alternative community as a colony of the heavenly Kingdom of God (Phil 1:27; 3:20), that they must stand firm, united together, in their faith with the hope of salvation from God, and bear the persecution by their opponents (the citizens of this worldly kingdom, the Roman Empire) as a constituting element of their faith (Phil 1:27-30; 3:20-21).³⁸⁰

Lidelsen er derfor noe man skal underlegge seg, og stå standhaftig gjennom, slik at man ikke går på kompromiss med evangeliet. Det virker derfor usannsynlig at Paulus samtidig oppfordrer menigheten til å utfordre imperiet, fordi «Kristus, og ikke Caesar er konge,»³⁸¹ når lidelse er en gave fra Gud, og Kristus selv er forbilde i å stå lydig gjennom den (2:5-8).

1:30: Her beskriver Paulus seg selv som forbilde i lidelse for menigheten i Filippi. Lidelse var et negativt ladet begrep i den gresk-romersk verden, noe en skulle lære av, men likevel overvinne. At «gode nyheter» (εὐαγγέλιον) kunne relatere til lidelse ville derfor være underlig for folk i Filippi.³⁸² Paulus formidler likevel lidelse som noe uunngåelig i etterfølgelsen av Kristus. Menigheten har sett Paulus lide, og Paulus forteller i vers 2:8 at selv Jesus led i lydighet til Gud. Håpet, og lyspunktet i lidelsen er at Kristus ble løftet opp (2:9), som også er menighetens eschatologiske håp om de står fast i lydighet til Kristi evangelium. Ved at Paulus relaterer menighetens lidelse til sin egen, knyttes dermed apostel og forsamling sammen.

³⁷⁹ Hellerman, *Philippians*, s. 85; Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 1078

³⁸⁰ Ibid., s. 54

³⁸¹ Wright, "Paul's Gospel and Caesar's Empire", s. 173

³⁸² Reumann, *Philippians*, s. 292

Det greske «ἀγῶν» (kamp) har også blitt tolket som en militær term, på lik linje med «στήκετε» og «συναθλοῦντες». Hellerman beskriver det som: "...Paul's characteristic word for the "intense wrestling and struggle" involved in the apostle's missionary work"³⁸³, og er enig med Reumann i at det er mest sannsynlig er en atletisk metafor, fremfor en militær term.³⁸⁴ Uansett om det er et atletisk eller militært begrep, er det i begge tilfellene snakk om et strev, eller å være utsatt for motstand og opposisjon. Den største forskjellen mellom tolkningene er om Paulus snakker om å kjempe imot, eller holde ut. På bakgrunn av konteksten til vers 29, hvor Paulus forteller menigheten at de er «gitt å lide» for Kristus, er det usannsynlig at han i neste vers ville oppmuntret dem til å kjempe imot opposisjonen. Det virker dermed som en mer holdbar teori at Paulus snakker om utholdenhet i motgang, ettersom dette passer bedre i tekstens argumentasjon som helhet.

I denne perikopen har vi sett av Paulus er opptatt av menighetens offentlige ansikt, at de lever liv som reflekterer evangeliet, som én, på tross av motgang og lidelse. En slik oppfordring kan bringe frem assosiasjoner til Jer. 29:4-7, hvor Gud oppmuntrer israelsfolket i eksil til å slå seg til ro i byen, fremme fred der og be for den. Om menigheten i Filippi er kalt til å leve liv som reflekterer evangeliet, er det slik det kunne se ut. Dette involverer at de må følge standarder som er annerledes, ettersom deres statsborgerskap til syvende og sist er i himmelen (3:20). Likevel betyr ikke dette at Paulus kaller til aktiv motstand mot imperiet eller samfunnet, men heller til å etterligne Paulus og Jesus, som utholdt lidelse for at evangeliets lys skulle åpenbares i verden.

5.6: 1 Tessalonikerbrev 1:5-6; 5:2-4

Paulus første brev til tessalonikerne er sannsynligvis Paulus første brev, skrevet mellom år 50-51 e.Kr. etter Paulus' første besøk der (Apg. 17:1-9).³⁸⁵ Det er likevel debattert hvorvidt Apostelgjerningene 17:1-9 kan brukes i en rekonstruksjon av tessalonikermenigheten. Flertallet bruker den derimot som en mer eller mindre pålitelig kilde, men jeg må si noen ord om dette ettersom den eventuelle konteksten av Apostelgjerningene 17:1-9 er avgjørende for mitt tema. Rainer Riesner har sammenlignet informasjonen oppgitt i Apostelgjerningene 17

³⁸³ Hellerman, *Philippians*, s. 86

³⁸⁴ Reumann, *Philippians*, s. 294

³⁸⁵ Johnson, Andy. *1 and 2 Thessalonians*. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co. 2016), s. 5-6; Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 80

og 1 Tessalonikerbrev, og påstår at av de 25 opplysningene i Apg., er 18-19 tilsvarende i 1 Tessalonikerbrev.³⁸⁶ Eksempelvis oppgir både Paulus og Lukas informasjon om lidelse og forfølgelse av menigheten i Tessaloniki, koblingen med den lokale synagogen, de politiske motiverte anklagene mot de kristne, og den tidlige avslutningen på Paulus' besøk i byen. Tellbe er også enig i at Apostelgjerningene er relevant for forståelsen av den historiske bakgrunnen for Tessalonikerkorrespondansen, og arbeider ut ifra antakelsen at Lukas' materiale reflekterer en situasjon som er mer eller mindre samtidig med Paulus.³⁸⁷ Dette tar også jeg utgangspunkt i når jeg skal arbeide med perikopen.

I det første århundret e.Kr. beskrives Tessaloniki som «hovedstaden i Makedonia» av Strabon,³⁸⁸ og det var en by med karakteristisk romersk innflytelse. I 168 f.Kr. ble Makedonia delt inn i fire autonome regioner av romerne, hvorav Tessaloniki ble utnevnt hovedstad i det andre distriktet, *Macedonia Secunda*. Senere ble prokonsulens primære residens flyttet dit, og byen ble sentrum for den romerske administrasjonen.³⁸⁹ På grunn av dette fikk byen både politiske, økonomiske og militære fortrinn. Under Augustus' regjeringstid ble Filippi utnevnt til *civitas libera* av Marcus Antonius, en «fri by», som betydde at de hadde en selvstendig form for regjering.³⁹⁰ Den romerske tilstedeværelsen i byen var også tydelig i deres honnør til romerske keisere, magistre, og andre viktige velgjørere. Et offisielt dokument nevner etableringen av et tempel for Caesar, med en prest og agonothete i imperiekultens (ἱερεὺς καὶ ἀγωνοθέτης).³⁹¹ I tillegg ble en nesten ferdigstilt statue av Augustus, datert til Claudius' regjeringstid, funnet nordøst av Sarapeum, som fremstiller keiseren som heroisk og nærmest hellig.³⁹² Et annet viktig uttrykk for tessalonikernes velvilje for keiseren vises i at Zevs' sitt hode ble erstattet med Augustus' på byens mynter gjennom denne tiden.³⁹³ Tellbe konkluderer dermed at romersk imperieideologi hadde en betydningsfull rolle i de offentlige affærene i byen på det tidspunktet Paulus ankom Tessalonika.³⁹⁴

³⁸⁶ Riesner, Rainer. *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co. 1998), s. 167

³⁸⁷ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 17

³⁸⁸ Strabo, *Geography, Volume III: Books 6-7*, Oversatt av Horace Leonard Jones. (Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 182, 1924), Bok 7.21, s. 242-24

³⁸⁹ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 81

³⁹⁰ Smith, Murray J. "The Thessalonian Correspondance" i *All Things to All Cultures*, s. 270

³⁹¹ Donfried, Karl P. *Paul, Thessalonica and Early Christianity*. (London: A&C Black, 2003), s. 37

³⁹² Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 83

³⁹³ Ibid.. s. 84

³⁹⁴ Ibid., s. 86

Det var likevel en betydelig størrelse på den jødiske populasjonen, og de epigrafiske bevisene tyder på at jøder allerede var bosatt i Hellas og Makedonia i det tredje århundret f.Kr.³⁹⁵ Som jeg også har nevnt tidligere, bekrefter Apostelgjerningene 17:1-9 at Tessaloniki på Paulus' tid hadde et etablert jødisk samfunn. Lukas nevner også i 17:4b en "gruppe grekere" (ἐλλήνων πλῆθος πολύ). Ifølge Lukas ser det ut til at menigheten i Tessaloniki sammensatt av et flertall konverterte hedninger, og noen jøder fra den lokale synagogen. Vers 1:9 i 1 Tess., «dere vendte om til Gud fra avgudene», ser hos Paulus ut til å hinte mot et samfunn av konverterte hedninger. Tellbe påpeker likevel at det er vanskelig å anta at Paulus rettet brevet mot hedningkristne eksklusivt, og konkluderer at Paulus adresserer en hovedsakelig hedensk gruppe, med et fåtall jødiske kristne.³⁹⁶

Paulus har hørt at menigheten lider (1:6; 3:7, θλίψις), og han er redd for at de vakler under presset (3:3a). Han må dermed minne dem på at denne lidelsen er «lagt på dem» (3:3b, ὅτι εἰς τοῦτο κείμεθα). Det kan også tenkes at brevet er en forlengelse av det han hadde håpet å formidle til menigheten da han besøkte dem, men måtte dra (2:17-18). Paulus hadde sannsynligvis behov for å formidle en sunn eschatologi, med sikte på å gjenopplive håpet og samtidig styrke menighetens identitet i Kristus, på tross av motgangen de opplevde. Tellbe mener at Paulus' og tessalonikernes motstandere var forskjellige grupper, på bakgrunn av 2:15-16 og 2:14 (συμφυλέται). Paulus' forfølgere var jødiske:

Jewish Diaspora communities were dependent on Rome for their privileged status and for protection from the intolerance of their gentile neighbors. The Thessalonian Jews probably reacted as loyal clients of the Roman Emperor. Consequently they interpreted Paul's missionary activities as a threat to their own stable and privileged status, and in order to openly dissociate themselves from their religious rivals they turned the matter into a public case (cf. the events of Acts 18,12-17).³⁹⁷

Jødene kan likevel ha hatt noe med tessalonikernes motstandere å gjøre. Tellbe mener at nidkjære jøder igangsatte denne forfølgelsen, ved å spre rykter om menigheten som en religiøs bevegelse som i romerske øyne kunne ses på som politisk undergravende. Paulus holdt dermed jødene ansvarlige for konflikten i Tessaloniki, selv om menigheten ble etterfulgt

³⁹⁵ Smith, "The Thessalonian Correspondance", s. 271

³⁹⁶ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 94

³⁹⁷ Ibid., s. 110-11

av «egne landsmenn» (2:14, συμφυλετῶν).³⁹⁸ Dette samsvarer også med beretningen fra Apostelgjerningene 17:1-6.

Med dette utgangspunktet går vi videre til en gjennomgang av perikopen, og viktige for- og motargumenter for antiimperialistisk tolkninger som melder seg.

1 Tess. 1:5-6:

5 For da vårt evangelium (εὐαγγέλιον) kom til dere, skjedde det ikke bare med ord, men også med kraft, ved Den hellige ånd og med full overbevisning. Dere vet selv hva vi gjorde hos dere; vi tenkte bare på dere. 6 Og dere fulgte vårt og Herrens eget eksempel da dere under hard motgang tok imot Ordet med den glede som Den hellige ånd gir.

1:5: Dette verset er en del av Paulus' takksigelse, som kommer etter introduksjonen av han selv, Silvanus og Timoteus (1:1). Paulus takker Gud for hvordan «evangeliet vårt» (τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν) ble mottatt i Tessaloniki, ved «kraft og den Hellige Ånd» (ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι) og «med full overbevisning» (ἐν πληροφορία πολλῇ). At dette fant sted bekrefter at de er elsket og utvalgt av Gud (1:4, ἠγαπημένοι ὑπο τοῦ θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν). Det ser ut til at Paulus assosierer den Hellige Ånd med kraft, og full overbevisning, fordi de knyttes grammatisk sammen med «καὶ» (og, altså). Den samme koblingen mellom kraft og den Hellige Ånd bruker Paulus i Rom. 15:13 (ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου), og dermed virker det sannsynlig at den andre forekomsten av «καὶ» er forklarende, som «altså».³⁹⁹

I et antiimperialistisk perspektiv kan evangeliet her fremstå som en utfordring til «de gode nyhetene» om Caesar, ettersom det blir bekreftet med kraft og ånd (ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι). Særlig ettersom Paulus i vers 9 påpeker at de tok imot evangeliet, og vendte fra avgudene (ἀπὸ τῶν εἰδώλων). Som vi har sett var keiserkulten fremtredende i det religiøse livet i Tessaloniki, og det er dermed sannsynlig at avgudene også inkluderte keiserdyrkelsen. Et evangelium som kommer med ånd, kraft og full overbevisning kan dermed ha sett ut til å utkonkurrere «de gode nyhetene» om Caesar, og keiserkulten. Her er det viktig å påpeke at vi ikke med sikkerhet kan si at Paulus' hensikt og lesernes tolkning av brevet er like. Ut ifra

³⁹⁸ Ibid., s. 115

³⁹⁹ Johnson, *1 and 2 Thessalonians*, s. 46

Apostelgjerningene 17:6-8 ser det ut til at Paulus' forkynnelse ble tolket antiimperialistisk av noen i Tessaloniki, selv om de ikke nødvendigvis tilhørte menigheten der. De ble anklaget på to områder, først for å forstyrret freden i riket, *pax Romana* (17:6), og så for å handle mot Caesars befaling ved å si at det er en annen konge (17:7). Tellbe påpeker at sistnevnte er den verst tenkelige politiske anklagen noen kunne bli rammet av på denne tiden.⁴⁰⁰ Det er likevel usikkert om det virkelig var *lex Iulia maiestatis* Lukas refererte til da han skrev «τὰ δόγματα Καίσαρος», ettersom det stilles spørsmål til hvorfor byens embetsmenn (πολιτάρχας) hadde noe med håndhevingen av denne loven å gjøre.⁴⁰¹ Vanligvis ville den romerske prokonsulen i Makedonia vært ansvarlig for håndheving av loven om forræderi, ettersom *lex Iulia maiestatis* ikke var et keiserlig dekret, men grunnlagt på offentlig lov.⁴⁰² E. A. Judge foreslår først loven beskrevet av Cassius Dio som ble innført av Augustus i år 11 e.Kr. og forsterket av Tiberius i 16 e.Kr som et alternativ. Denne loven forbød astrologer og spåmenn å forutsi noens død, særlig keiserens.⁴⁰³ Deretter nevner han en ed med løfte om lojalitet til keiseren, som eksempelvis har blitt funnet innført i Paflagonia i år 3 e.Kr. og Samos i år 5 f.Kr. Om sistnevnte var tilfellet i Tessaloniki, ville også embetsmennene følt et ansvar for å administrere overholdelsen av *lex Iulia maiestatis* blant folket.⁴⁰⁴ Det er derimot vanskelig å konkludere angående loven Lukas nevner i Apostelgjerningene 17:7, men Heilig konkluderer slik: «Whatever laws or decrees Luke had in mind (note the unspecific and vague plural δόγματα, 17:7), the main point of the text is to portray the accusation of the message of Paul and his coworkers as potentially politically subversive.»⁴⁰⁵ Ettersom jeg ikke har tid til å gå nærmere inn på dette, og det ikke er avgjørende for min avhandling, tar jeg et lignende standpunkt som Tellbe. Det er tydelig at Paulus' budskap ble forstått av noen som politisk undergravende.

Et annet viktig poeng er at religion og politikk var nært knyttet i Romerriket på Paulus' samtid.⁴⁰⁶ Dermed kan det være vanskelig å skille Paulus' oppfordringen om å følge Kristus fra de politiske implikasjonene dette fikk i samfunnslivet. Vi får inntrykk av at Paulus var

⁴⁰⁰ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 119

⁴⁰¹ Ibid., s. 118-119

⁴⁰² Judge, E. A. "The Decrees of Caesar at Thessalonica" i *The First Christians in the Roman World: Augustan and New Testament Essays*, redigert av E. A. Judge, s. 456-462. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, s. 457.

⁴⁰³ Cassius Dio, *Roman History, Volume VII: Books 56-60*, oversatt av Earnest Cary og Herbert B. Foster. (Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 175, 1924), s. 56-57, 56.25.5; s. 152-53, 57.15.8; Judge, "Decrees of Caesar", s. 458

⁴⁰⁴ Judge, "Decrees of Caesar", s. 460-62

⁴⁰⁵ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 121

⁴⁰⁶ Constantianeanu, Corneliu. *The Social Significance of Reconciliation in Paul's Theology: Narrative Readings in Romans*. (London: A&C Black, 2010), s. 54

urokkelig når det gjaldt avgudsdyrkelse (1 Kor 10:14-11:1; Gal. 4:8; 1 Tess. 1:9). Det er dermed vanskelig å påstå at Paulus mente livet i Kristus skulle gå på kompromiss med livet i tråd med samfunnet, om dette innebar krav om keiserdyrkelse. Det er forståelig at dette kunne oppfattes politisk undergravende utenfra, ettersom det religiøse og politiske livet som nevnt var flettet sammen i det offentlige livet. Var det likevel slik at avstand fra den offentlige kulten var det samme som å gjøre opprør mot imperiet i Tessaloniki på Paulus tid? Og var keiserdyrkelse et krav? H. L. Hendrix advarer mot en slik påstand: «Sacrifices to Romans and Emperors were not the norm in most places at most times... [T]here is no direct evidence from the city [Thessalonica] of any sacrificial ritual directed to Romans.»⁴⁰⁷ Vi har likevel etablert tidligere i teksten at keiserdyrkelsen var integrert i den offentlige kulten i flere byer i det romerske imperiet, selv om det er vanskelig å vite hvorvidt offerriter fant sted eller om de var obligatoriske. Peter Oakes påpeker at de to essensielle aktivitetene som keiserkulten innebar var vedlikehold av alteret og overholdelsen av festivaler, men at det ikke ble utført kontroller av deltakelsen her før senere.⁴⁰⁸ Arkeologiske funn av offerattester datert til Trajan Decius' edikt om offerplikt fra 249 e.Kr. er et eksempel på at slike kontroller fant sted, men ikke før mye senere.⁴⁰⁹ Oakes sier derfor at: «For most Christians, the imperial cult was probably a less pressing issue than other cults in which they had previously participated.»⁴¹⁰ Dette er muligens fordi kristne gjennom mange år ble identifisert med jødene i det offentlige, og dro nytte av flere fordeler som jødene høstet i det romerske imperiet. Som nevnt tidligere forteller både Josefus og Filon om ofringer for keiseren i tempelet, og at disse ble akseptert av imperiet. Dette ser ut til å ha kommet de kristne til gode på Paulus tid. Tellbe sier:

There must have been a crucial concern for them to identify with Jewish traditions and communities as long as possible, not only in order to claim Jewish rights to form relatively autonomous administrative organizations or to assemble weekly and receive exemption from work on the Sabbath, but also in order to avoid a potential conflict with their civic communities.⁴¹¹

⁴⁰⁷ Hendrix, H. L. "Beyond 'The Imperial Cult' and 'Cult of Magistrates,'" i *Society of Biblical Literature Seminal Papers*, nr 26 (1986), redigert av K. H. Richards, (Atlanta: Scholars Press), s. 304

⁴⁰⁸ Oakes, Peter. "Re-Mapping the Universe: Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians" i *Journal for the Study of the New Testament* Vol. 27, 3 (2005): s. 301-322. Hentet: 01.04.20 fra: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0142064X05052508>, s. 311

⁴⁰⁹ Novak, Ralph M. *Christianity and the Roman Empire: Background Texts*. (Harrisburg: Trinity Press International, 2001), s. 121-122

⁴¹⁰ Oakes, "Re-Mapping the Universe", s. 313

⁴¹¹ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 73

Neros forfølgelse av de kristne i 64 e.Kr. viser oss at de på dette tidspunktet ikke lenger hadde jødiske privilegier. Elliott og Reasoner påpeker at dette trolig var første gangen de kristne ble skjelnet som en egen gruppe av imperiet.⁴¹² Plinius' korrespondanse med keiser Trajan fra omkring år 100 e.Kr er et annet eksempel på en tidlig betegnelse av den kristne gruppen.⁴¹³ Han skriver for å finne ut hva slags fenomen de er, og hvordan han skal straffe dem korrekt.⁴¹⁴ Forfølgelsen under Nero hendte sannsynligvis etter at flere av Paulus brev allerede var forfattet, enten mens Paulus ventet på rettsak i Roma, eller allerede hadde blitt henrettet der.⁴¹⁵ Vi vet likevel, på bakgrunn av Apostelgjerningene og Paulus' brev, at de tidlige kristne ble etterfulgt, og at de som forkynte evangeliet i Apg. 17:7 ble anklaget for å være oppviglere. Luk. 23:1-4 er også interessant i dette tilfellet, fordi det ligner svært på anklagen i Apg. 17:7. Her blir Jesus anklaget for å gjøre krav på rollen som «jødenes konge», som i utgangspunktet utfordrer Herodes den Store, og ikke Caesar. I følge Josefus ble Herodes gitt denne tittelen av det romerske senatet.⁴¹⁶

Det er bemerkelsesverdig at mye av forfølgelsen av de kristne som nevnes både i Evangeliene, Apostelgjerningene og Paulus' brev er igangsatt av jødene, muligens for å unngå og bli assosiert med det kristne budskapet og dermed beholde sine privilegier (Luk. 22:52; Apg. 6:8-12; 9:1-2; 17:5; Gal. 4:29; 5:11-12; 1 Tess. 2:14-15). Det var sannsynligvis ikke enda noen systematisk forfølgelse av de kristne fra imperiet på bakgrunn av at deres tro og praksiser, slik situasjonen senere utviklet seg under Nero. Dermed er det også vanskelig å påstå at å avstå fra den offentlige kulten var det samme som å gjøre opprør mot imperiet da blant annet Tessalonikerbrevet ble skrevet.

1:6: At menigheten fulgte Paulus' og Herrens eksempel da de tok imot budskapet, selv under motgang, bekrefter Paulus' påstand i vers 4 om at de er utvalgt. Vers 5-6 er dermed en todelt begrunnelse på hvorfor menigheten er utvalgt, evangeliet kom til dem med kraft og overbevisning (v. 5) og de tok i mot og lot seg forme av det (v. 6). I vers 6 sier Paulus at de tok imot ordet (τὸν λόγον) med glede (μετὰ χαρᾶς), selv under hard motgang (θλίψει πολλῇ). Barclay argumenterer at «θλίψει» her bør oversettes «sosial trakassering», ikke «forfølgelse»,

⁴¹² Elliott & Reasoner, *Documents and Images*, s. 55

⁴¹³ Store Norske Leksikon, s.v. «Plinius den yngre», av Egil Kraggerud. Hentet: 03.04.20, fra: https://snl.no/Plinius_den_yngre

⁴¹⁴ Pliny, *Letters, Volume II: Books 8-10. Panegyricus*, oversatt av Betty Radice. (Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 59, 1969), §96, 3-4, s. 286-287

⁴¹⁵ Ibid., s. xi

⁴¹⁶ Josephus, *The Jewish War*, 1.282, s. 132-33

og at det dermed ikke var et direkte politisk spørsmål.⁴¹⁷ Paulus har, som vi har sett, indikert at motstanderne til tessalonikerne var hedninger. Barclay mener dermed at den mest sannsynlige grunnen for den «sosiale trakasseringen» av menigheten var at de forlot den gresk-romerske religionen og ble sosiale utskudd.⁴¹⁸ Denne påstanden er Charles Cousar enig i, og sier at ordet betegner den sosiale avkoblingen som skjer når en avstår fra hedensk tilbedelse og begynner å tjene Gud.⁴¹⁹ Det var på denne måten menigheten i Tessaloniki hadde blitt et forbilde for andre, fordi de hadde gitt avkall på det gamle til fordel for evangeliet, tross motgang (1:7). Sosial «utenforskap» ser ut til å ha vært det mest fremtredende problemet menigheten stod overfor, når det gjaldt motstanden fra sine medborgere (2:14).

1 Tess. 5:2-4:

2 For dere vet godt at Herrens (κυρίου) dag kommer som en tyv om natten. 3 Når de sier: «Fred og ingen fare» (ειρήνη και ασφάλεια), da kommer plutselig undergangen over dem, brått som riene over en kvinne som skal føde. Og de kan ikke slippe unna. 4 Men dere, søsken, er ikke i mørket, så dagen skulle komme uventet over dere som en tyv.

5:2: I dette verset forteller Paulus menigheten om uvissheten rundt Jesu gjenkomst, Herrens dag (ἡμέρα κυρίου). At han kommer «som en tyv om natten» (ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ), er et bilde på det overraskende aspektet ved denne tiden. Det er med andre ord ikke noe menigheten kan forutsi, men som de likevel er forberedt på, ettersom de er lysets barn (v. 4-5). Det er også verdt å bemerke seg at ordleggingen «som en tyv om natten» er en av stedene Paulus sannsynligvis siterer et Jesusord (Matt. 24:43). Denne eschatologiske undervisningen kan fra Paulus' side være et forsøk på å berolige menigheten i deres lidelse. Ved å vektlegge Jesu gjenkomst, håpet i oppstandelsen, og straffen Gud ville gi de som motsatte seg evangeliet, kunne menigheten få en positiv holdning til sin sosiale segregering. Barclay forklarer det slik:

⁴¹⁷ Barclay, John M. G. "Conflict in Thessalonica." *The Catholic Biblical Quarterly* 55, no. 3 (1993): s. 512-30. Hentet: 01.04.20, fra: <https://proxy.via.mf.no:2241/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=3032273e-8ebe-4b68-b8ed-adb74628a470%40sessionmgr4008>, s. 513

⁴¹⁸ Ibid., s. 515

⁴¹⁹ Cousar, Charles B. *Reading Galatians, Philippians, and 1 Thessalonians : A Literary and Theological Commentary*. (Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2001), s. 200

Paul had clearly led his converts to believe that they would live to see this parousia, and this is one reason for the trauma in the church when some of their number died. According to Paul's instruction, believers who eagerly looked to heaven in order to witness the descent of Jesus were also to anticipate the outpouring of God's anger on the rest of humanity... Thus, on the one hand, the Thessalonians' apocalyptic perspective will encourage them to embrace social alienation as normal; indeed, it will sustain their social dislocation by discouraging them from any significant attempt to reduce the conflicts they experience. They will be comforted by the knowledge that their sufferings are to be expected and by the assurance that those sufferings cannot last long.⁴²⁰

Menigheten var om mulig usikre på hvem som var «innenfor» eller «utenfor» på et slikt tidspunkt, og Paulus vil forsikre dem om at de var det. Begrepet «Herrens dag» (ἡμέρα κυρίου) brukes av Paulus flere steder (Rom. 14:6; 1 Kor. 1:8; 5:5; 2 Kor. 1:14) for å forklare endetiden. Uttrykket ble også brukt av profetene, eksempelvis i Jesaja 13:9; 14:1, Amos 5:18-20 og Joel 3:4-5. I profetene ble dagen fremhevet som mørk, samtidig som det ville være en dag for redning. For Paulus var Herrens dag (ἡμέρα κυρίου) avgjørende for det eschatologiske håpet, og det var viktig at menigheten ville tenke det samme.

5:3: Dette verset er flittig brukt i argumenter for en antiimperialistisk Paulus. Frasen «fred og ingen fare», nærmere bestemt «fred og sikkerhet» (εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια) blir av mange tolket som en direkte utfordring til imperiets propaganda. Det er generell enighet blant teologer om at verset uttrykker en misnøye hos Paulus mot det romerske slagordet *pax et securitas*, eller *pax Romana*.⁴²¹ Det kan også være en adaptasjon av profetiene i Jeremia 6:14: «de sier «Fred, fred!» men det er ikke fred,» og Esekiel 13:10: «de har villedet mitt folk og sagt: Fred! Men det er ingen fred.» At Paulus henter inspirasjon fra profetilitteraturen fjerner likevel ikke muligheten for at det er imperiekritisk, ettersom profetiene var rettet mot falske profeter som vil berolige folket når Guds straff ville komme. Imperieideologien kan dermed av Paulus ha blitt satt i en direkte parallell med falske profeter i Det gamle testamentet. Vers 3 blir i dette tilfellet en kontrast fra vers 2, som Tellbe sier: «5:2 and 5:3 is thus a contrast between putting

⁴²⁰ Barclay, "Conflict in Thessalonica", s. 516-18

⁴²¹ Kim, *Christ and Caesar*, s. 6

one's trust in "the day of the Lord" (ἡμέρα κυρίου, 5:2) and putting one's trust in the political program of the Roman State (εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, 5:3)».422

Paulus' ser her ut til å ville advare menigheten mot den falske tryggheten verden tilbyr. Tellbe påpeker at det virker som en tilsiktet kontrastering av hans egen eschatologi med imperiets, men med en pastoral hensikt. Menigheten burde nemlig hvile i deres tilhørighet i Guds forsamling (ἐκκλησία), som var spesielt viktig i et samfunn hvor de ble sosialt utstøtt.⁴²³ Det ser likevel ikke ut til at Tellbe mener Paulus oppmuntrer til opposisjon mot imperiet, men at det i større grad handler om hva og hvem de stolte på. Også i dette verset, slik som jeg påpekte angående Gal 1:6-7, overlater Paulus oppgjøret til Gud. Det eschatologiske håpet innebærer dermed ikke motstand her og nå, men håp om at Guds dom vil gjøre alt rett når tiden kommer. Dermed sier også Paulus i vers 5:15: «La ingen gjengjelde ondt med ondt, men strev alltid etter å være gode mot hverandre, ja, mot alle.» Det er vanskelig å argumentere mot at Paulus anerkjente det romerske imperiets rolle i verden (Rom. 13), men det betyr likevel ikke at han anerkjente sikkerheten i imperiets løfter. Horsley påpeker at:

History was running not through but against Rome and its empire. «Sudden destruction» was about to come upon the «peace and security» of the Roman Imperial order (1 Thess. 5:3). But those who had responded to Paul's gospel, whose *politeuma* was in heaven, had a genuinely secure political future, for God had destined them "not for wrath but for obtaining salvation through our Lord Jesus" (Phil. 3:20-21; 1 Thess. 5:9).⁴²⁴

Tellbe bemerker likevel at ikke Paulus snakker om staten direkte:

Even though we may discern some demarcations here against imperial values, Paul does not speak directly of the state *per se*, nor does he explicitly criticize the state or incite his readers to revolutionary attitudes or activities. Instead, he requires political quietism and urges them to live as peaceful citizens; "to live quietly and to attend to your own affairs... behave properly towards outsiders" (4:11-12; cf. 5:15)"⁴²⁵

⁴²² Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 126

⁴²³ Ibid., s. 132

⁴²⁴ Horsley, "Paul's Counter-Imperial Gospel: Introduction", s. 146

⁴²⁵ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, s. 133

For Tellbe handler det dermed om å leve et liv i tråd med evangeliet, slik Paulus også argumenterer i Fil. 1:27, fordi det er på denne måten de er «våkne og edru» (1 Tess. 5:5-9) på Herrens dag (v. 2). Paulus' kritikk av imperiet handler i så fall om propagandaen, og falske forhåpninger som den kan ha presentert til sine innbyggere. Likevel betyr ikke dette at Paulus mente imperiet måtte bekjempes for å bevare evangeliet. Imperiepropagandaens løfter var uansett av denne verden, og dermed flyktige.

5:4: Referansen «fred og sikkerhet» i 5:3 har potensiale til å forstås som et angrep på den romerske propagandaen. Likevel blir målet med dette angrepet, om man ser brevet som helhet, ikke å styrte imperiet, men å advare folk fra å falle til ro med selvtilfredshet gjennom *pax Romana*.⁴²⁶ *Pax et securitas* blir dermed fremstilt som utilstrekkelig av Paulus. På denne måten utfordrer Paulus' imperiets eschatologi. Likevel har vi i flere av Paulus brev sett at evangeliets virkelige fiende er synd og død (Rom. 1:4; 1 Kor. 15:26; Gal. 2:19-21; Fil. 2:6-9; 1 Tess. 4:13-18). Det primære anliggende til Paulus er derfor ikke å angripe imperiet i dette verset, men å vise menigheten i Tessaloniki at de tilhører oppstandelsen og seieren over døden (v. 4-5). Dette gjør han ved å formidle en dualisme, lys mot mørke, dag mot natt, og edruelige mot fulle. Menigheten er på sin side en del av lyset, dagen, og de edruelige, som Andy Johnson påpeker:

Because of their identity “in Christ,” who died on their behalf, God has set them up to obtain final salvation through him on the Day of the Lord. This hope for the consummation of their salvation will sustain them in the face of their circumstances as God continues his rectifying mission through them.⁴²⁷

Menighetene etablert av Paulus, og de som var fortrolige med evangeliet han forkynte, var sannsynligvis også kjent med tanken om to mulige utfall på endetiden. Gjennom 1 Tessalonikerbrev lærer Paulus menigheten å forvente Guds dom over verden, selv om verden hadde blitt lovet «fred og sikkerhet» (5:2-3). De som hadde tatt imot evangeliet, på den andre siden (1:5-6), hadde blitt kalt til Guds rike og herlighet (2:12). Barclay argumenterer at

⁴²⁶ Ibid., s. 30

⁴²⁷ Johnson, *1 and 2 Thessalonians*, s. 135

henvisningen til fred og sikkerhet (εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια) er koblet til natten og mørket (5:1-5), og ikke det romerske imperiet spesifikt:

When Paul appears to allude to what we label a “Roman” boast of “peace and security” (1 Thess 5.3), he attributes this not to a Roman source, but to those who “belong to the night and the darkness” (1 Thess 5.1-5), that is, “the rest” outside the Christian community (5.6): it represents for him a general, not a specifically Roman, delusion.⁴²⁸

Jeg er enig med Barclay, og påstår at Herrens dag for Paulus dermed er et oppgjør med mer fundamentale krefter og falske sikkerhetsnett enn det som kommer frem ved å påstå at fred og sikkerhet (εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια) er et direkte angrep på imperiets ideologi. I denne perikopen fremhever Paulus det uventede ved Herrens dag, og forsikrer en usikker menighet på at de er en del av de utvalgte. Paulus kritiserer ikke det Romersk Imperiet spesifikt, men advarer menigheten mot den selvtilfredsheten som den romerske løftet om *pax et securitas* medfører. Implikasjonen blir dermed at tessalonikermenigheten bør ha sin tillitt i Kristi løfter, fremfor imperiets, eller noen andre mindreverdige løfter. På sett og vis utfordrer Paulus status quo, for å trygge en menighet i møte med vanskelige tider. Peter Oakes forklarer denne tosidigheten godt:

This is Christianity against Rome. However, it is neither Christianity seeking Rome’s overthrow nor Christianity arguing against participation in the imperial cult. It is Christian hope being asserted to be superior to Roman hope in order to sustain suffering Christians.⁴²⁹

Paulus hensikt er dermed å imøtekomme en vanskelig situasjon i menigheten i Tessaloniki, ikke å opponere det romerske imperiet.

⁴²⁸ Barclay, *Pauline Churches*, s. 375

⁴²⁹ Oakes, «Re-Mapping the Universe», s. 318

6: Refleksjon

6.1: Metodologisk evaluering i lys av tekstgjennomgangen

Hittil i avhandlingen har jeg innledet ved å se på forskningshistorien presentert gjennom fire figuranter, og deres tolkninger av Rom. 13:1-7. Deretter har jeg kommet med noen bemerkninger angående metode, samt redegjort for den paulinske nærkontekst for å legge til rette for undersøkelsen av evangeliebegrepet i antikk litteratur, og deretter evangeliebegrepet hos Paulus. Nå vil jeg først ta opp igjen noen av de metodiske tilnærmingene jeg har løftet frem tidligere i avhandlingen, for å evaluere de i lys av tekstgjennomgangen. Deretter skal jeg gjøre noen refleksjoner rundt sammenhengen mellom imperiets og Paulus' evangelium, før jeg vil vurdere hvor avgjørende evangeliebegrepet er i debatten rundt Paulus og imperium.

6.1.1: Intertekstuelle ekko og sammenfallende termer, er det «parallellomani»?

Først vil jeg trekke fram Jonathan Cullers sitat som jeg gjengav i avhandlingens metodekapittel: «Intertextuality... becomes less a name for a work's relation to prior texts than a designation of its participation in the discursive space of a culture.»⁴³⁰ Det er lite tvil om at Paulus' brev hører hjemme i en slik kulturell diskurs som har blitt formet over tid, slik som Deissmann sier: «It must not be supposed that St. Paul and his fellow-believers went through the world blind-folded, unaffected by what was then moving the minds of men in great cities.»⁴³¹ Likevel, når Wright sier at Hays' kriterier for intertekstualitet kan anvendes på «echoes of Caesar», får vi inntrykk av at parallellene og forfatterens hensikt er tett knyttet sammen.⁴³² Men impliserer forekomsten av intertekstuelle ekko av keiserideologi i Paulus' brev at han hadde antiimperialistiske hensikter? Og kan teksten tolkes antiimperialistisk løsrevet fra forfatterens hensikt eller intensjon? Her mener jeg parallellene trekkes for langt, og at grensene mellom forfatterens hensikt og lesernes tolkning av teksten viskes ut. Derfor ønsker jeg nå å se på Hays' kriterier,⁴³³ som jeg har redegjort for i kapittel 2,2.2 i avhandlingen, i lys av tekstarbeidet i kapittel 4 og 5:

⁴³⁰ Culler, *The Pursuit of Signs*, s. 103

⁴³¹ Deissmann, *Light from the Ancient East*, s. 40

⁴³² Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, s. 61

⁴³³ Hays, *Echoes of Scripture in Paul*, s. 29-32

1. Tilgjengelighet: Imperiet hadde en tydelig tilstedeværelse i områdene Paulus levde og misjonerte, både gjennom mynter, statuer og festivaler, og keiserkulten var etablert i byer både i Hellas og Lilleasia på Paulus' tid.⁴³⁴ Det er også sannsynlig at Paulus var klar over evangeliebegrepets anvendelse utenfor den kristne bruken av det. Eksempelvis argumenterer Karl Olav Sandnes at Homers skrifter var «primærtekster» i antikken, og hadde en avgjørende rolle i både tekstutvikling, fortolkning og hermeneutikk i lang tid etter de ble skrevet.⁴³⁵ Jeg har i kapittel 4,4.1 redegjort for *Odysseen* som en viktig tekst. Kalenderinskripsjonene fra Priene og Lilleasia rundt år 9 e.Kr, som jeg har nevnt i kapittel 4,4.3, var typiske når det gjelder former for keiserideologi i det offentlige rom. Paulus var med stor sannsynlighet kjent med slike budskap ettersom mange av hans reiser gikk gjennom disse områdene. Paulus kjente også til konseptet om «gode nyheter» fra Jesaja 52:7, selv om denne bruken ikke knyttes opp mot keiserideologien.
2. Volum: Evangeliebegrepet blir brukt som substantiv (εὐαγγέλιον) av Paulus 48 ganger, i brevene som regnes som autentiske.⁴³⁶ I tillegg til dette kan det trekkes paralleller mellom imperiets propaganda og Paulus når det gjelder ord som «frelser» (σωτήρ), «herre» (κύριος), tilsynekomst (παρουσία), forsamling (ἐκκλησία) med fler.⁴³⁷ Disse begrepene er fremtredende i antikk litteratur, og de blir gitt stor vekt også hos Paulus. Elliott påpeker at 1 Tess 5:3 er det eneste stedet hvor Paulus eksplisitt refererer til et slagord fra imperiepropagandaen.⁴³⁸ Det er i større grad ord enn setninger som dermed blir mulige paralleller. Likevel er det vanskelig å påstå at Paulus legger vekt på ekkoet i diskursen, slik han gjør ved sitering fra Det gamle testamentet.
3. Gjentakelse: Dette gjelder i stor grad det samme som punkt 2.
4. Tematisk koherens: Wright argumenterer at en antiimperialistisk tolkning av Paulus er kompatibelt med dette kriteriet, selv i møte med Rom 13:1-7.⁴³⁹ Jeg mener derimot, slik som Barclay og Kim, at særlig Rom. 13:1-7 gjør det vanskelig å lese et slikt budskap inn i helheten av Paulus' brev. Særlig ettersom Paulus flere steder

⁴³⁴ Horsley, "The Gospel of Imperial Salvation: Introduction", s. 20-21

⁴³⁵ Sandnes, «A Respectable Gospel», s. 25-26

⁴³⁶ Koester, *Ancient Christian Gospels*, s. 4

⁴³⁷ Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, s. 70

⁴³⁸ Elliott, Neil. "Blasphemed Among the Nations: Pursuing an Anti-Imperial Intertextuality in Romans" i *As it is Written: Studying Paul's Use of Scripture*, redigert av Sanley E. Porter og Christopher D. Stanley, s. 213-236, Society of Biblical Literature Symposium Series 50, (Atlanta: Scholars Press, 2008), s. 220

⁴³⁹ Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, s. 61

oppmuntrer menigheter til å leve fredsommelige liv, selv gjennom motgang, i tråd med evangeliets og åndens prinsipper (Rom. 12:18; 1 Kor. 10:32-33; 2 Kor. 2:13-17; Gal. 5:18-25; Fil: 27-30; 1 Tess. 5:14-15).

5. Historisk plausibilitet: Dette er et interessant punkt for denne debatten. Er det historisk plausibelt at Paulus kunne ha tiltenkt effekten av ekkoet og at leserne hans kunne ha forstått det? Her må jeg påpeke at vi enda ikke snakker om kodete beskjeder. Elliott mener at den romerske befolkningen var bemerkelsesverdig sensitive for ulike former indirekte kommunikasjon som ironi og tvetydighet.⁴⁴⁰ Dette punktet vil jeg gå nærmere inn på senere.
6. Fortolkningshistorie: Både Wright og Elliott er enige i at det finnes få eksempler på antiimperialistiske tolkninger gjennom historien.⁴⁴¹ Likevel påpeker Elliott at dette kriteriet er det minst viktige hos Hays, ettersom fortolkningshistorien har vært dominert av teologiske agendaer.⁴⁴² Selv om antiimperialistiske tolkninger har blitt mer anerkjent de siste årene, vil jeg argumentere at det i slike tolkninger er minst like stor mulighet for teologiske agendaer, ettersom den i stor grad konkurrerer mot en mer tradisjonell forståelse av den paulinske konteksten og agendaen.
7. Tilfredshet: Gir den nye lesingen mening? Wright argumenterer at den gjør det, i den grad at den fremkaller den «aha»-følelsen som er en av resultatene av god historisk eksegese.⁴⁴³ Jeg mener, på bakgrunn av mitt arbeide med Paulus' tekster, at den nye tolkningen har flere mangler. Hvorfor det er slik vil jeg utdype videre i denne refleksjonsdelen.

En av vanskelighetene ved en antiimperialistisk tolkning er at metodologien i stor grad vektlegger forekomstene av visse ord og gjentakelsene av dem, tilsvarende punkt 2 og 3 hos Hays. I et slikt tilfelle kan en tekst tolkes antiimperialistisk på bakgrunn av forekomsten av ord, selv om ikke teksten selv og konteksten viser noen tydelig antiimperialistisk intensjon. Seyoon Kim argumenterer: «An anti-imperial interpretation based merely on the occurrence of the terms is a wrong exegesis driven by 'parallelomania' .»⁴⁴⁴ Verken Wright eller Elliott vil nok påstå at parallelle begreper er det eneste de baserer sin tolkning på, men som Heilig har undersøkt anvender ingen av dem Hays kriterier på spesifikke tekster: «Both do not apply

⁴⁴⁰ Elliott, "Blasphemed among the Nations", s. 219-220

⁴⁴¹ Ibid, s. 220; Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, s. 70

⁴⁴² Elliott, "Blasphemed among the Nations", s. 220

⁴⁴³ Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, s. 70-71

⁴⁴⁴ Kim, *Christ and Caesar*, s. 28

the criteria to specific texts but rather presuppose them as justification for their approach. Both seem to understand the echoes to be intentional (departing from Hays, who remains agnostic about this with regard to scriptural echoes)».⁴⁴⁵ Dermed blir det vanskelig å kontrollere argumentenes validitet. Jeg argumenterer at punktene både Wright og Elliott sikter på å tilfredsstille i sine tolkninger er nummer 1, tilgjengelighet, 2, volum, 3, gjentakelse og 5, historisk plausibilitet. Det er altså den historiske bakgrunnen og parallelle termer som i utgangspunktet styrer argumentene. Kim fremhever eksempelvis A. Deissmann og *Light from the Ancient East* som en pioner for den antiimperialistiske tolkningen av Paulus gjennom observasjoner at imperiekulten i det romerske imperiet, og parallelle termer mellom imperiekulten og paulinsk materiale.⁴⁴⁶ Punkt 4, tematisk koherens, 6, fortolkningshistorie og 7, tilfredshet, er det derimot mindre belegg for.

Når det gjelder intertekstualitet og ekko påpeker Heilig at «ekko» ikke nødvendigvis er det beste ordet for å beskrive et slikt litterært fenomen: «The echo describes the relationship between two texts that are connected through the memory of the author. Mediated through this resource, the first text becomes a «source» in the wider sense for the wording of the second.»⁴⁴⁷ Han foreslår deretter ordet «resonans» eller «gjenklang» som et alternativ til «ekko».⁴⁴⁸ Dette tilsier at intertekstualitet også er et definisjonsspørsmål, og at det kan være ulike tanker om den intertekstuelle tilstedeværelsen i materialet hos Paulus. Eksempelvis kan noen mene at intertekstualitet hos Paulus må innebære at han bevisst anvender materiale fra andre kilder, mens vi hos Heilig ser at det også kan defineres mer åpent, som en «gjenklang». I tillegg er det uenigheter om hvorvidt ekkoet i så fall er tilsiktet, selv hos dem som mener imperieideologien var en kilde for Paulus. Her er det også viktig å påpeke at oppdagelsen av paralleller, og i neste omgang konstateringen av Paulus' kilder, ikke nødvendigvis begrenser forfatterens intensjon. For eksempel utelukker ikke Paulus' eventuelle bruk av Septuaginta og evangeliebegrepet i Jesaja 52:7 som kilde at han hadde antiimperialistiske hensikter. Dermed kan vi ikke utelukke at det finnes potensiale for en slik tolkning i tekstene på bakgrunn av de intertekstuelle kildene. På samme måte kan man ikke uten videre sette likhetstegn mellom romersk keiserideologi som kilde og tiltenkt kritikk hos Paulus. Det at Paulus bruker ord som kan kjennes igjen fra romersk propaganda betyr altså ikke nødvendigvis at det er

⁴⁴⁵ Heilig, *Hidden Criticism?*, s. 39

⁴⁴⁶ Kim, *Christ and Caesar*, s. 28; Deissmann, *Light from the ancient East*, s. 338-78

⁴⁴⁷ Heilig, *Hidden Criticism?*, s. 148

⁴⁴⁸ *Ibid.*, s. 148

konfronterende, eller med antiimperialistiske hensikter. Jeg mener også at det er forskjell på å være offensiv og defensiv i et slikt tilfelle. Paulus kan anvende parallelle begreper vel vitende om deres vanlige bruk, for å verne om Kristi evangeliums eksklusivitet. Oppdagelsen av «ekko» og paralleller til imperiet i Paulus' tekster betyr dermed ikke at han skriver offensivt mot dets eksistens og virke. Barclay oppsummerer dette godt:

The question is whether this overlap of vocabulary implies an *antithetical* relationship between the two domains, and, conversely, whether Paul's antithetical constructs place Christ or the church in opposition to the Roman empire in the way suggested by Wright and others. As a general principle we should note that the use of common language, even common political language, does not in itself entail a competitive, or antithetical, relationship between the entities using the same terms.⁴⁴⁹

Jeg mener at den tematiske koherensen er avgjørende for en tolkning, og at dette punktet er veiledende når det gjelder forfatterens intensjon med teksten. Det er særlig i lys av denne, både i Paulus' hovedanliggender gjennom alle hans brev og i enkelttekster, at jeg mener en overdreven vektlegging av ekko blir uhensiktsmessig. Tolkningene jeg har gjort av de ulike paulinske perikopene ovenfor viser at det finnes parallelle begreper: «gode nyheter» (εὐαγγέλιον) som jeg har lagt særlig vekt på i alle perikopene, men som vi har sett også eksempelvis «Guds sønn» (υἱοῦ θεοῦ)(Rom. 1:4), «Herre» (κύριος)(Rom. 1:4; 1 Tess. 1:6), «frelse» (σωζω/σωτηρία)(1 Kor. 15:2; 2 Kor. 2:15-16; Fil. 1:28), «tilbakevendelse» (παρουσία)(1 Kor. 15:23), «kongsmakt» og «være konge» (βασιλεία/βασιλεύω)(1 Kor. 15:24-25), «triumftog» (θριαμβεύειν)(2 Kor. 2:14), «kamp» (ἀγῶν)(Fil. 1:30) og «fred og sikkerhet» (εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια)(1 Tess. 5:3). På tross av at alle disse ordene også er å finne i tekster om imperiet, har jeg ikke oppdaget noen antiimperialistisk polemikk eller hensikt om å undergrave imperiet hos Paulus. En gjennomgående årsak til dette er at jeg ikke mener det passer inn med det større bildet av Paulus' argumentasjon og budskap. Som jeg har nevnt tidligere skaper eksempelvis Rom. 13:1-7, Gal. 5:16-26, Fil. 1:27-29, 1 Tess. 4:11 og 5:15 problemer for en antiimperialistisk tolkning av Paulus fordi disse versene viser Paulus' stadige oppfordringer til menighetene om å leve fredfulle liv i tråd med evangeliet og ånden. Kim mener også at betoningen av parallelle begreper ikke er nok for å demonstrere en antiimperialistisk eller undergravende hensikt i Paulus brev:

⁴⁴⁹ Barclay, *Pauline Churches*, s. 376

In spite of some parallelism between the Roman imperial ideology and Paul's presentation of Christ in Phil 2:6-11; 3:20-21 (as with the terms *kyrios*, *politeuma*, and *sôtêr*) and the idea of the one who has been raised to universal lordship, coming as the *kyrios/sôtêr* to deliver his subjects, in Philippians there is neither an anti-imperial polemic nor any intent to subvert the Roman Empire. We have also seen that in spite of the abundant appearance in Romans of such terms as *euangelion*, *sôtêria*, *dikaiosynê*, *pistis*, *eirênê*, *eleutheria*, *elpis*, and so forth, interpreters are not successful in demonstrating an anti-imperial or subversive aim in the epistle.⁴⁵⁰

Kim påpeker til og med at en slik måte å tolke tekster på, å koble parallelle begreper med en allerede etablert antagelse om at Paulus forkynnelse hadde antiimperialistisk karakter, ligner på den gammeldagse «proof-text» metoden, som dogmatikere brukte for å konstruere doktriner.⁴⁵¹ Jeg er enig i Kims påstand, men vil argumentere at dette ikke er en utfyllende beskrivelse av blant annet Elliott og Wrights hypoteser. Muligens er det likevel i forsøkene på å svare på denne kritikken at argumentene om skjult eller kodet kritikk i det paulinske materialet har blitt formet, etter James C. Scotts kategorier.

6.1.2: Skjult kritikk?

I metodekapittelet redegjorde jeg for James C. Scotts kategorier for skjulte eller offentlige transkripsjoner. Det er også hypotesen om skjult kritikk hos Paulus Heilig vil teste gjennom sin omskrivning av Hays' kriterier for intertekstualitet. Han foreslår en undersøkelse av Paulus' diskurskontekst, den historiske/romerske konteksten, og deretter den paulinske konteksten for å evaluere den.⁴⁵² Spørsmålet blir derfor: Er det sannsynlig at (a) romerske myndigheter undertrykte kristne, og (b) at Paulus ønsket å unngå forfølgelsen?⁴⁵³ I kapittel 5.5.6 i denne avhandlingen har jeg konkludert at den romerske forfølgelsen av de kristne på bakgrunn av deres avstand til den offentlige kulten, særlig keiserkulten, ikke var omfattende mens Paulus skrev sine brev, slik som den senere utartet seg under keiser Nero og Trajan. Det er også bemerkelsesverdig at forfølgelsen av de kristne slik den er beskrevet i Det nye

⁴⁵⁰ Kim, *Christ and Caesar*, s. 29-30

⁴⁵¹ Ibid., s. 32

⁴⁵² Heilig, *Hidden Criticism?*, s. 44

⁴⁵³ Ibid., s 156

testamentet som regel innledes av jødiske grupper, før den eventuelt håndheves av romerske myndigheter (Luk. 22:52; Apg. 6:8-12; 9:1-2; 17:5; Gal. 4:29; 5:11-12; 1 Tess. 2:14-15). Dette viser at de romerske myndighetene ikke nødvendigvis var Paulus' fremste bekymring. Likevel, på bakgrunn av eksempelvis Apostelgjerningene 17:1-9, ser det ut til at Paulus' budskap ble forstått av noen som en antitese til den romerske ideologien, og dermed undergravende. Dette handler om en mulig tolkning av budskapet, og ikke nødvendigvis den intenderte fra forfatterens side. Dermed mener jeg at vi ikke bør sette likhetstegn mellom at folk forstod Paulus' budskap som undergravende, og at Paulus mente det slik.

Det neste spørsmålet dreier seg om Paulus' personlighet, om han ville ha unngått åpenlys kritikk av imperiet for å unngå forfølgelse? Med særlig trykk på Fil. 1:29, hvor Paulus påpeker at lidelse for Kristus er en nådegave, er det usannsynlig at han ville lagt bånd på sin forkynnelse for å unngå lidelse. Det er også interessant at Paulus i det samme brevet hilser fra Caesars arbeidere, ettersom det viser minimalt med frykt for at budskapet skulle fanges opp av de overordnede i imperiet. Heilig argumenter også at Paulus' tydelige kritikk av avgudsdyrkelse, som var en mer aktuell provokasjon av imperiet på denne tiden, gjør det vanskelig å påstå at Paulus' tok forsiktighetstiltak i sin formidling av evangeliet.⁴⁵⁴

En annen mulighet er at Paulus' primære hensikt ikke var å kritisere imperiet, og at en åpenbar kritikk dermed ville stjålet fokuset. Eventuelt kunne Paulus ha ønsket å fremme slike ideer, men ha konkludert at åpen kritikk ikke var den mest effektive.⁴⁵⁵ Likevel, om man påstår at Paulus' kritikk av imperiet ble skjult i teksten for ikke å distrahere mottakerne fra essensen i budskapet, innebærer dette også at den skjulte kritikken sannsynligvis ikke var like viktig. Et annet problem ved å henvise til potensielle koder i Paulus' brev er at det kommer som et sekundært resonnement til argumentet om parallelle begrep og ideer hos Paulus og i imperieideologien. Dette er på sett og vis selvmotsigende, ettersom man først henviser til åpenbare tegn på kritikk mot imperiet hos Paulus, og deretter argumenterer at Paulus skjulte den. Kim mener også at tesen om skjult kritikk får et ytterligere forklaringsproblem: «These interpreters must explain why the original recipients of the epistles and their successors in the early church were not able to decode Paul's counter-imperial message even in the light of their actual life experience of imperial oppression, something that the modern interpreters find

⁴⁵⁴ Ibid., s. 125

⁴⁵⁵ Ibid., s. 156

so easy to do even with the distance of almost two thousand years.»⁴⁵⁶ Dette mener jeg er et godt poeng, særlig med tanke på de få bevisene som finnes for at tidlige kristne under romersk herredømme tolket epistlene som oppfordringer til å undergrave og gjøre motstand mot imperiet. Det er vanskelig å motbevise hypotesen om skjult kritikk, nemlig fordi den er skjult, men på grunnlag av argumentene ovenfor er jeg enig med John Barclay:

The case for tracing a hidden ‘code’ in Paul’s letters appears extremely implausible. Rather than reading between the lines, or supplementing Paul’s text with ‘and especially Caesar’ additions, proper exegetical method requires us to read precisely what is on the lines. If this does not fit what we imagine Paul *must have* said, it is not Paul’s texts that need revision, but our preformed expectations of his political theology.⁴⁵⁷

Jeg mener at James’ C. Scotts kategorier er interessante, og bidra til en bedre forståelse av diskurskontekster i et samfunn med ulike maktbalanser. Likevel mener jeg det er vanskelig å karakterisere Paulus’ brev som kodet kritikk av imperiet, særlig fordi Paulus ikke ser ut til å ha ønsket å unngå forfølgelse.

6.1.3: Tekstens mening, er den kun én?

Hittil i refleksjonen har jeg argumentert at både vektleggingen av parallelle begreper og hypotesen om kodet kritikk i debatten om Paulus og imperium er problematiske. Jeg ønsker å påpeke at jeg i vurderingen av disse tilnærmingene har tatt utgangspunkt i forfatterens hensikt, altså Paulus’, særlig med hensyn til den tematiske koherensen. Her vil jeg likevel komme med noen refleksjoner rundt tekstens mening, og mulighetene for at denne kan være flertydig.

I metodekapittelet etablerte jeg at undersøkelsen av tekster skrevet i en tid fjernt fra vår egen gir oss som lesere og fortolkere en utfordring i å finne tekstens mening. Jeg konkluderte at forfatterens intensjon er avgjørende, og at tekstens mening ikke kan konstateres isolert fra denne. Likevel betyr ikke dette at det paulinske budskapet alltid ble forstått på én måte da det

⁴⁵⁶ Kim, *Christ and Caesar*, s. 32-33

⁴⁵⁷ Barclay, *Pauline Churches*, s. 383

ble overlevert, eller at de som hørte det forstod det i tråd med Paulus' intensjon. Det er eksempelvis vanskelig å komme unna at evangeliet ble forstått av flere som politisk undergravende. Dette vet vi fra blant annet anklagene mot Jesus i evangelieberetningene (Luk. 23:1-5), forfølgelsen av de kristne i Apostelgjerningene (17:6-9; 21:27-30) og Paulus egne beretninger i Det nye testamentet (Fil. 1:12-13; 1 Tess. 2:1-2). I tillegg til dette har vi senere nedtegnelser av forfølgelsen av kristne som resultat av deres motvilje til å følge den romerske offerkulten.⁴⁵⁸ Det er vanskelig å tro at det ville eksistert noen motstand mot forkynnelsen av evangeliet, og de tidlige kristne forsamlingene, om det ikke også hadde eksistert mistanker om politisk undergravende hensikter. Derfor kan man påstå at tekstene, løsrevet fra Paulus' intensjon, kunne få en mening som utfordret imperiets ideologi, ettersom den kunne tolkes slik av flere. Jeg vil likevel argumentere at Paulus ikke hadde som hensikt å oppfordre menighetene til noen form for politisk opprør, selv om han antagelig var klar over at budskapet ville forstås av flere som politisk undergravende. Dette vil jeg utforske nærmere i neste delkapittel.

6.2: Evangeliebegrepets rolle i debatten

Evangeliebegrepets rolle i debatten kan ikke forstås isolert, og jeg har derfor forsøkt å vurdere det som en del av en større kontekst hvor helheten også er tatt i betraktning. Etter å ha reflektert rundt ulike metodologiske tilnærminger i lys av tekstgjennomgangen, ønsker jeg nå å se nærmere på sammenhengen mellom imperiets og Paulus' evangelium, før jeg vil komme med noen betraktninger angående Paulus' hensikt ut i fra mine egne tolkninger i avhandlingen. Deretter vil jeg gjøre en vurdering av evangeliebegrepets signifikans i debatten.

6.2.1: Sammenhengen mellom imperiets og Paulus' «gode nyheter»

I denne avhandlingen har jeg ønsket å undersøke parallellene mellom antikk bruk av evangeliebegrepet, særlig i sammenheng med romersk keiserideologi, og den paulinske bruken. Både i *Odyseen* av Homer og i Josefus' omtale av Vespasian *Den Jødiske Krig*, som jeg har nevnt i kapittel 4,4.5, nevnes evangeliebegrepet, «de gode nyhetene», i forbindelse med hjemvendelse og triumf. De samme motivene finner vi også hos Paulus, eksempelvis i 1

⁴⁵⁸ Pliny, *Letters, Volume II: Books 8-10. Panegyricus*, §96, 3-4, s. 286-287

Kor. 15:23 og 2 Kor. 2:14. Hos Homer er faktum at hjemvendelsen har blitt profetert særlig viktig, ettersom det gir tyngde til håpet om det gode budskapet i Odysseen. Også i Rom. 1:2 er evangeliebegrepet hos Paulus legitimert gjennom at det har blitt profetert. Hjemvendelsen, eller tilbakevendelsen i *Den Jødiske Krig* §618 og §656-657 er fra krig, etter seier over fiendene. Riket sikret større landområder, fredstid og frelse fra fiendenes grep gjennom slik seier. I 1 Kor. 15:23 er Jesu gjenkomst, som også er knyttet til frelse, en del av menighetens eschatologiske håp. Som vi har sett er oppgjøret med fienden (15:25-26) en del av denne gjenkomsten, som det også fremkommer om Vespasians tilbakevendelse hos Josefus. I 2 Kor. 2:14 anvender Paulus triumftog-motivet (θριუმβεύω), som også var en del av den romerske keiserens hjemkomst og triumf etter endt krig. Kongedømme og regjering, målet ved seier, er et annet tema som finnes i sammenhengen med evangeliebegrepet både i antikk litteratur og de paulinske epistlene. Eksempelvis er Priene-inskripsjonen om Augustus og inskripsjonen om Gaius fra Sardes, sistnevnte redegjort for i kapittel 4,4.4, gode eksempler som beskriver keiserens bursdag, tiltredelse til tronen eller kongedømme som «gode nyheter». I Det gamle testamentet har vi sett at Jes. 52:7 også knytter evangeliebegrepet med erklæringen om kongedømme, i dette tilfelle Guds eget. Dette verset blir sitert av Paulus i Rom. 10:15, men også i 1 Kor. 15:24-25 vektlegges kongedømme som resultat av seier over fienden.

Gjennomgående i nesten alle disse eksemplene er fred og frelse som del av de gode nyhetene. I Jesaja. 52:7 er både forkynnelsen av fred, frelse og kongedømme synonymt med å bringe godt budskap (εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά). Det samme løftes frem i Priene-inskripsjonen, ettersom de gode nyhetene om frelse og fred er et resultat av at Augustus har avsluttet kriger. Både *Res Gestae* og alteret *Ara Pacis*, som nevnt i kapittel 4,4.3, vitner om fred som et avgjørende tegn på suksessfylt styre. I *Legatio ad Gaium* av Filon (kapittel 4,4.4), i inskripsjonen om Gaius fra Sardes og i *Den Jødiske Krig* av Josefus knyttes evangeliebegrepet og frelse sammen. Hos Paulus ser vi også sammenhengen mellom evangeliebegrepet og frelse, eksempelvis i 1 Kor. 15:1-2 og i Fil. 1:27-28. Likevel ser det ut til at evangeliet hos Paulus innebærer mer enn vi har sett det gjør i litteraturen om Caesar. Hos Paulus er de troende frelst ved, eller gjennom evangeliet, og det er evangeliet de tror på. I skriftene som omtaler den romerske keiseren er evangeliet «gode nyheter» om fred og frelse. Ordet ser derfor ut til å ha utviklet seg hos Paulus, til å betegne helheten av budskapets livsforvandlernde innhold, kerygmaet, mens det i annen litteratur henviser til det gode som har skjedd. Likevel er det ikke til å komme unna at det finnes mange paralleller mellom evangeliet om Caesar og Paulus' evangelium om Kristus. Særlig tilbakevendelse, triumf,

frelse, fred og kongedømme er gjennomgående temaer som karakteriserer budskapet innhold både i imperieideologien og hos Paulus.

Likevel mener jeg, på bakgrunn av tekstgjennomgangen, at evangeliet hos Paulus også bærer preg av annerledeshet. Særlig fokuset på standhaftighet tross motgang og lidelse (Fil. 1:27-30 og 1 Tess. 1:6) er unikt ved Paulus' «gode nyheter». Kristi frelse kan innebære lidelse, men Jesu oppstandelse, som de får ta del i, er et eschatologisk håp som gjør det verdt å stå i det. Oppstandelsen, som også er avgjørende i sammenheng med evangeliebegrepet hos Paulus (Rom. 1:4, 1 Kor. 15:3-4), argumenterer jeg er en del av det som gjør Paulus' budskap kategorisk annerledes enn imperiets. Dette skal jeg nå begrunne ytterligere samtidig som jeg vil reflektere rundt Paulus' intensjon med tekstene, og hvorvidt den går overens med en antiimperialistisk tolkning av hans epistler.

6.2.2: Paulus' intensjon

Jeg har tidligere argumentert at forfatterens intensjon er avgjørende for tekstens mening, og at den tematiske koherensen burde spille en viktig rolle i stadfestingen av den. I tekstgjennomgangen, hvor jeg både har vektlagt selvstendig eksegese og vurdert ulike tolkninger av perikopene i debatten, mener jeg å se hos Paulus et primært hensyn til en metanarrativ. Dette vil si det større bildet av frelseshistorien med forventningen om en nært forestående eschatologisk oppstandelse, fremfor en politisk interesse. Da er ikke imperiet fokuset for Paulus kritikk, men først og fremst døden og synden. Paulus oppfordrer stadig menighetene om å (Rom. 6:15-23; 8:1-2, Gal. 3:22; 5:1) motsette seg synden, som leder til død, men han sier aldri at de skal motsette seg imperiet. Frelsen, som evangeliebegrepet hos Paulus også henviser til, står i kontrast til synden og ondskapen den medbringer i verden. Denne ondskapen, og på sett og vis dårskapen, kan også gjelde makter og myndigheter som Paulus sier i blant annet 1 Kor. 2:6-8 og 15:24. Hvem er så disse myndighetene? Jeg tror at Paulus her henviser til alle makter som strider mot Guds makt. Hvis det er et opprør mot Roma, så er det i så fall en del av det større eschatologiske opprøret Gud til slutt vil gjøre mot all ondskap som resultat av synd og død (1 Kor. 15:26). Da påstår jeg at Paulus ikke har som hensikt å oppmuntre til opposisjon mot imperiet, fordi han etterlater dommen til Gud (1 Kor. 4:5).

Jeg har også nevnt at det kan stilles spørsmål til om tilbakeholdenhet fra offentlige kultpraksiser kunne kalles opposisjon mot imperiet. Konklusjonen var at den romerske systematiske forfølgelsen av kristne først fant sted senere, og at tilbakeholdenhet fra offentlige kultpraksiser i større grad ledet til sosial utenforskap enn straff fra romerske myndigheter. Som Barclay sier:

Since honoring the Gods was integral to the life of the household, and to major events in the life-cycle, and since sacrifice, festivals and the cultivation of divine images were central to the social and political life of the city, the Gentile believers' withdrawal from such activities fundamentally altered the pattern of their lives.⁴⁵⁹

I flere av tilfellene hvor Paulus snakker om forfølgelse, er det også primært fra jødiske grupper, noe som totalt sett gjør det vanskelig å argumentere at Paulus oppfordrer menighetene til å opponere mot imperiet. Om en mener slik tilbakeholdenhet er opposisjon, handler det i så fall om et definisjonsspørsmål. Gjelder det kun aktiv offensiv motstand, eller også defensiv beskyttelse av evangeliet? Med defensiv beskyttelse av evangeliet mener jeg nærmere bestemt motviljen til å gå på kompromiss med læren, verdiene og praksisene som følger et liv i tråd med evangeliet. Enkelte ville nok påstå at tilbakeholdenheten fra kultpraksiser, og den urokkelige troen på Kristi overherredømme kunne kalles opposisjon. Jeg mener likevel at opposisjon bør defineres som en aktiv og bevisst motarbeidelse, drevet av en destruktiv hensikt. Dette mener jeg er vanskelig å argumentere for at finnes hos Paulus. Ettersom jeg også vil påstå at Paulus' evangelium aldri var rettet mot imperiet og keiseren hovedsakelig, mener jeg en antiimperialistisk tolkning er vanskelig å begrunne.

Det er fortsatt en mulighet for at Paulus omtalte imperiet skjult i teksten som en sekundær kritikk for ikke å ta oppmerksomheten fra det primære budskapet, som Heilig har påpekt,⁴⁶⁰ men en slik teori får igjen problemer om en skal ta hensyn til den tematiske koherensen. Paulus løfter eksempelvis i sammenheng med evangeliebegrepet frem prinsipper som å gjengjelde ondt med godt (1 Tess. 5:15), og å underlegge seg opposisjon utenfra for Kristi skyld (Fil. 1:29). Her mener jeg et poeng er at verken Jesus eller Paulus ser ut til å ha bevisst motarbeidet det romerske imperiet, eller politiske regler mens de levde. Som vi har sett fra Fil. 1:29, ble menigheten oppfordret til å holde ut lidelse og forfølgelse, ikke til å gjøre

⁴⁵⁹ Barclay, *Pauline Churches*, s. 24

⁴⁶⁰ Heilig, *Hidden Criticism?*, s. 156-57

motstand. I Galaterbrevet beskriver også Paulus livet i Ånden 5:16-25, og nevner stridighet som en gjerning av kjøttet, og fred og overbærenhet som gjerninger av ånden. Å leve etter Kristi evangelium betydde derfor ikke politisk opprør, selv om en ble oppfordret til å holde seg borte fra den offentlige kulten.

Tvert imot oppdager vi gjennom flere av Paulus' tekster en forsiktighetslinje overfor de som er utenfor. Romerbrevet kapittel 13 er et prakt eksempalar på dette, som jeg har nevnt tidligere. I tillegg har vi i 1 Tess. 4:11-12 en oppfordring fra Paulus om å «føre et stillferdig liv», og i 1 Kor. 7:17-24 om å «leve sitt liv der Herren har satt han». Dette er muligens fordi Paulus og menighetene har et nærforventningsperspektiv, et håp om at den eschatologiske frelsen skal komme snart. Hvor opptatt er man da av å endre politiske system? Det sanne problemet, som jeg har nevnt tidligere, er død og synd. Og dette problemet vil tas oppgjør med ved Jesu gjenkomst, og de troendes oppstandelse etter Hans likhet (1 Kor. 15:26). Jeg vil også påpeke at den kristne gruppen var ganske liten på denne tiden, og at dette gjorde det vanskelig om de skulle gjøre oppgjør. Dette er en annen grunn til at det er vanskelig å påstå at Paulus hadde antiimperialistiske hensikter.

Et annet interessant poeng er at selv Paulus dro nytte av imperiets goder, eksempelvis ved å hevde og ha romersk statsborgerskap for å unngå straff i Apostelgjerningene 22:25-27 og ved å anke saken sin inn for keiseren i Apostelgjerningene 25. I Rom. 13:1-7 ser ut til at han foretrekker det romerske systemet fremfor kaos og anarki, og det er naturlig at det romerske imperiets infrastruktur også gjorde det mulig for Paulus å reise rundt som han gjorde, en klar forutsetning for at evangeliet ble gjort kjent gjennom Paulus' liv. Seyoon Kim påpeker også dette: «He may well have taken the *pax Romana* as a precondition for his successful mission, the like of which he did not quite see present outside the Roman world.»⁴⁶¹

6.2.3: Er evangeliebegrepet avgjørende i debatten?

I avhandlingen har jeg ønsket å undersøke evangeliebegrepet hos Paulus, og vil nå evaluere hva slags rolle det spiller i debatten om Paulus og imperium. Evangelium (εὐαγγέλιον) er ett av flere ord som fremheves i parallellene mellom imperieideologien og Paulus' brev. Likevel ville argumentene om en antiimperialistisk Paulus med stor sannsynlighet eksistert selv uten

⁴⁶¹ Kim, *Christ and Caesar*, s. 43

dette begrepet, særlig på grunn av parallelle ord som κυριός og σωτήρ, og vers som 1 Tess. 5:3 og 1 Kor. 15:24-25. Ettersom flere også argumenterer for skjult eller kodet kritikk, spiller konteksten større rolle enn enkelte begreper. På denne måten er ikke evangeliebegrepet avgjørende for en antiimperialistisk tolkning. Vi har også sett at verken Barclay eller Kim konkluderte at Paulus hadde en imperiekritisk agenda, uten at deres argumenter var betinget av evangelie-begrepet. Men hva slags rolle spiller det, om det så ikke er avgjørende for debatten?

Jeg mener at evangeliebegrepet rommer noe mer hos Paulus enn det vi kan se det gjør i imperieideologien. Dets rolle hos Paulus er kategoriserende, som et samlebegrep for Kristi frelsesverk for verden. Det er et kerygma, med den fulle tyngden av budskapet implisitt i begrepet, i motsetning til imperieideologien, hvor ordet må knyttes til en begivenhet for å gi mening. Korset er sentralt her, som evangeliebudskapets hjørnestein, og snublestein for alle utenfor (1 Kor. 2:2). Det var utfordrende for romerne, ikke fordi det ble forstått som en trussel, men fordi korsfestelse var et nederlag, og ikke en seier. Wright argumenterer at Paulus' evangelium var «a royal proclamation aimed at challenging other royal proclamations.»⁴⁶² Jeg mener på den andre siden at evangeliebegrepet hos Paulus i større grad innebærer et eschatologisk fokus, hvor den etterlengtede seieren ikke er over Romerriket, men over synden og døden. Dette er særlig fordi Jesus død på korset fikk et vendepunkt i oppstandelsen, oppgjøret med døden som i neste omgang ble menighetens håp for evigheten.

Jeg mener derfor at evangeliebegrepets rolle ikke nødvendigvis er avgjørende i debatten, men at det fungerer som en slags samlebetegnelse for innholdet i Paulus' budskap. Dermed er det allikevel viktig, siden det knyttes til et bredt spekter av tematikk som er fremtredende i konteksten av det romerske imperiet.

7: Konklusjon - Bidrar innsikt i begrepsbruken til en bedre forståelse av Paulus' forhold til imperiet?

Er det mulig å forkynne et evangelium som tydelig motsier avgudsdyrkelse, og dermed også keiserdyrkelsen, uten å nødvendigvis ville styrte det Romerske imperiet? Paulus går ikke på

⁴⁶² Wright, «Paul's Gospel and Caesar's Empire», s. 168

kompromiss med avgudsdyrkelse, men oppmuntrer menighetene til å underlegge seg autoritetene der de bor (Rom. 13:1-7) Dette tilsier at det er en sak om tilbedelse, ikke statlig lydighet. Likevel kan vi ikke utelukke at Paulus også hadde politiske hensyn. Som Barclay sier:

...[I]t was not just its aggressive “intolerance” that was decisively novel about Christianity; it was the combination of such exclusivity with the Christian drive towards homogeneity, and its creation of a totalizing ideology (uniting myth, ritual and philosophy), that created something genuinely new in the Roman world, not just a new cult, competing for adherents on the same terms as others, but “a new social and conceptual system, a new ideology of religion. This new ideology did not just challenge Caesar’s divine claims, it offered a radical alternative to the structures of Roman religion and thus of Roman civilization as a whole.” (Barclay, 2016, s. 362)

Jeg påstår at Paulus’ kall om lydighet til Kristus både hadde religiøse og politiske implikasjoner, men at dette ikke utelukket lydighet til myndighetene. Samtidig tror jeg, på bakgrunn av vers som 1 Tess. 5:3, at Paulus forstod evangeliets løfter som overlegne sammenlignet med imperiets. En slik holdning kunne uten tvil ha blitt oppfattet som fiendtlig utenfra, slik som Apg. 17:7-9 forteller. Dette betyr likevel ikke at Paulus hadde som hensikt for menigheten å motsette seg imperiet, eller at imperiet i det hele tatt var Paulus’ primære hensyn. Så selv om jeg følger den gjeldende trenden i debatten ved å påstå at Paulus’ teologi ikke er apolitisk, mener jeg ikke at hans politikk var offensiv, eller i hovedsak rettet mot imperiet. Som jeg har nevnt tidligere, mener jeg i Paulus’ brev å oppdage en forsiktighetslinje og et fredsmotiv, på lik linje med Jeremia 29:7. Et liv i tråd med evangeliet, og etter Ånden, var karakterisert av kjærlighet, glede, fred og overbærenhet tross lidelse (Rom. 12:18-19; 1 Kor. 10:32-33; 2 Kor. 2:14-17; Gal. 5:18-25; Fil. 1:27-30; 1 Tess. 5:14-15), ikke krig, hevn og fiendskap.

Jeg har tidligere nevnt korsfestelsen som sentral i Paulus evangeliebudskap. Et mysterium som ikke tilhører denne verden og denne verdens herskere, men åpenbart for de som elsker ham, gjennom Ånden (1 Kor. 2). Evangeliet er dermed noe kategorisk annerledes enn denne verdens visdom, som krever Åndens åpenbaring for å forstås og omfavnes. Man kan stille spørsmål til hvor Paulus befant seg i denne kulturelle matrisen av delt lojalitet. Var han en selot, politisk konformist, eller noe helt annet? Dette spørsmålet har blitt nøye studert de siste

årene innenfor både teologi og historievitenskap. Noen ser han som politisk radikal, mens andre ser han som uinteressert i Romerske politiske affærer. Jeg tror, på bakgrunn av undersøkelsene i denne avhandlingen, at Paulus aldri intenderte noen militær, anti-romersk aktivisme. Likevel tror jeg Paulus var engasjert i menighetens offentlige liv i områder dominert av romersk ideologi, og advarer de mot å gå på kompromiss med evangeliets verdier og praksiser i møte med lokkende impulser. Som Bird sier: «...[A]lthough Paul's thought and praxis do not suggest a militant anti-Roman activism, he nonetheless engages in a not-so-subtle critique of the Roman socioreligious edifice because it stands opposed to the ultimate manifestation of the kingdom of God and the lordship of Jesus Christ.»⁴⁶³ Oppgjøret etterlot Paulus uansett til Gud, og hvilte i håpet om oppstandelsen og Jesu gjenkomst.

8: Litteraturliste

8.1: Kilder

Aland, Barbara og Kurt, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini og Bruce M. Metzger *Novum Testamentum Graece*. 28. rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012

Bibelen, Bibelselskapets oversettelse 2011. Oslo: Det Norske Bibelselskapet, 2011

Cassius Dio, *Roman History, Volume VII: Books 56-60*, oversatt av Earnest Cary og Herbert B. Foster. Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 175, 1924

Homer. *Odysséen*, Oversatt av P. Østbye. 4. utg. Oslo: Gyldendal, 2000

Homer. *Homerus Odyssea*, Oversatt av Martin L. West. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017

Josephus, Flavius. *The Life. Against Apion*, oversatt av H. St. J. Thackeray. Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 186, 1926

⁴⁶³ Bird, *An Anomalous Jew*, s. 206

Josephus, Flavius. *The Jewish War, Volume II Books 3-4*, oversatt av H. St. J. Thackeray. Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 487, 1927

Josephus, Flavius. *The Jewish War Volume III: Books 5-7*, oversatt av H. St. J. Thackeray. Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 210, 1928

Pausanias, *Description of Greece, Volume I: Books 1-2 (Attica and Corinth)*, oversatt av W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 93, 1918

Philo. *On the Embassy to Gaius*, oversatt av F. H. Colson. Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 379, 1962

Pliny, *Letters, Volume II: Books 8-10. Panegyricus*, oversatt av Betty Radice. Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 59, 1969

Rahlf-Hanhart. *Septuaginta – Editio Altera*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006

Strabo, *Geography, Vol. I-VIII*, oversatt av Horace Leonard Jones. Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1917

Strabo, *Geography, Volume III: Books 6-7*, Oversatt av Horace Leonard Jones. Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 182, 1924

Suetonius, *Lives of the Caesars, Volume I: Julius. Augustus. Tiberius. Gaius. Caligula*, oversatt av J. C. Rolfe, innledning av K. R. Bradley. Cambridge, MA: Harvard University Press, Loeb Classical Library 31. 1914

Velleius Paterculus. *Compendium of Roman History. Res Gestae Divi Augusti*, oversatt av Frederick W. Shipley. Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library 152, 1924

Virgil, *Eclogues, Georgics, Aeneid I-VI*, oversatt av H. Rushton Fairclough, Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1935

8.2: Leksika, ordbøker og verktøy

Bauer, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. 3rd ed. Redigert av F.W. Danker. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2000

Eerdmans Dictionary of the Bible. David Noel Freedman, Editor-in-Chief. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2000

Leivestad, Ragnar. *Nytestamentlig gresk grammatikk, 3. utg* ved Bjørn Helge Sandvei, Oslo, Universitetsforlaget, 1996

Louw, Johannes P. og Nida, Eugene A. *Lexical Semantica of the Greek New Testament*. Atlanta: Scholars Press, 1992

8.3: Litteratur

Andersen, Øyvind. «Her Begynner vår Litteratur.» *Aftenposten*. Hentet: 24.01.20 fra: <https://www.aftenposten.no/meninger/kronikk/i/qLyn1/her-begynner-vaar-litteratur>

Barclay, John M. G. "Conflict in Thessalonica." *The Catholic Biblical Quarterly* 55, no. 3 (1993): s. 512-30. Hentet: 01.04.20 fra: <https://proxy.via.mf.no:2241/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=3032273e-8ebe-4b68-b8ed-adb74628a470%40sessionmgr4008>

Barclay, John M. G. *Pauline Churches and Diaspora Jews*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2011

Bird, Michael J. *An Anomalous Jew*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2016

Bird, Michael J. "The Letter to the Romans" i *All Things to All Cultures – Paul among Jews, Greeks and Romans*, redigert av Mark Harding og Alanna Nobbs, s. 177-204. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co. 2013

Brewer, Raymond R. "The Meaning of Politeuesthe in Philippians 1:27" i *Journal of Biblical Literature*, Vol. 73 nr. 2 (Jun. 1954): s. 76-83. Hentet: 25.03.2020 fra: <https://www.jstor.org/stable/3261974>

Buckler, W. H., og Robinson, D. M. «Greek Inscriptions from Sardes V: Decrees of League of the Greeks in Asia and of Sardians Honoring Menogenes» i *American Journal of Archaeology*, Vol. 18, No. 3 (Jul. - Sep., 1914): s. 321-362. Hentet: 03.02.2020 fra: <https://www.jstor.org/stable/pdf/497225.pdf>

Cagnat, René. *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes avctoritate et impensis Adademiae inscriptionvm et litterarvm hvmaniorvm collectae et editae*. Toronto: Robarts, 1901

Clark, E. A. *History, Theory, Text*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2004

Coad, F. Roy. "Galatians" i *Zondervan Bible Commentary, one-volume illustrated ed.*, redigert av F. F. Bruce, s. 1418-1434. Grand Rapids: Zondervan, 2008

Cohick, Lynn H. "Philippians and Empire – Paul's Engagement with Imperialism and the Imperial Cult" i *Jesus is Lord, Caesar is not – Evaluating Empire in New Testament Studies*, redigert av Scot McKnight og Joseph B. Modica, s. 166-182. Downers Grove: IVP Academic, InterVarsity Press, 2013

CoinQuest. *Rome Judaea Capta*. (Bilde) hentet: 17.03.20, fra: <https://coinquest.com/cgi-bin/cq/coins.pl?large=19119>

Constantianeanu, Corneliu. *The Social Significance of Reconciliation in Paul's Theology: Narrative Readings in Romans*. London: A&C Black, 2010

Conzelman, Hans. *1 Corinthians – A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, oversatt av James W. Leitch. Philadelphia: Fortress Press, 1975

Cousar, Charles B. *Reading Galatians, Philippians, and 1 Thessalonians : A Literary and Theological Commentary*. Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2001

Crossan, J. D., Reed, J. L. *In Search of Paul: How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*. San Francisco: Harper San Francisco, 2004

Culler, Jonathan. *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. Ithaca: Cornell University Press, 1981

Deissmann, Adolf. *Licht vom Osten : das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1923

Deissmann, Adolf. *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*, oversatt av Lionel R. M. Strachan, New York: Aeterna Press, 2015

De Lange, Nicholas R. M. "Jewish Attitudes to the Roman Empire," i *Imperialism in the Ancient World – The Cambridge University Research Seminar in Ancient History*, redigert av Peter D. A. Garnsey og C. R. Whittaker, s. 255-282. Cambridge: Cambridge University Press, 1978

Det Norske Akademis Ordbok, «Polyfoni.» Hentet: 10.01.2020.
<https://www.naob.no/ordbok/polyfoni>

Dittenberger, Wilhelm. *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae: Supplementum Sylloges Inscriptionum Graecarum*. Vol. 2. Hirzel: Lipsiae. 1905

Donfried, K. P. "False Presuppositions in the Study of Romans" i *The Romans Debate*, redigert at K. P. Donfried, s. 102-26 Peabody: Hendrickson Publishers, 1991

Donfried, Karl P. *Paul, Thessalonica and Early Christianity*. London: A&C Black, 2003

Dunn, James D. G. *Beginning from Jerusalem – Christianity in the Making Vol. 2*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009

Elliott, Neil. “Blasphemed Among the Nations: Pursuing an Anti-Imperial Intertextuality in Romans” i *As it is Written: Studying Paul’s Use of Scripture*, redigert av Sanley E. Porter og Christopher D. Stanley, s. 213-36, Society of Biblical Literature Symposium Series 50, Atlanta: Scholars Press, 2008

Elliott, Neil. «Paul and the Politics of Empire: Problems and Prospects» i *Paul and Politics – Ekkllesia, Israel, Imperium Interpretation: Essays in Honor of Krister Stendahl*, redigert av Richard Horsley, s. 17-39. Harrisburg: Trinity Press International, 2002

Elliott, Neil. “Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda” i *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, redigert av Richard Horsley, s. 184-204. Harrisburg: Trinity Press International, 1997

Elliott, Neil. “Strategies of Resistance and Hidden Transcripts in the Pauline Communities,” I *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance: Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul*, redigert av Richard A. Horsley, s. 97-122. Atlanta: Scholars Press, 2004

Elliott, Neil. “The Anti-Imperial Message of the Cross” i *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, redigert av Richard Horsley, s. 167-183. Harrisburg: Trinity Press International, 1997

Elliott, Neil. *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire*. Minneapolis: Fortress Press, 2008

Elliott, Neil og Reasoner, Mark. *Documents and Images for the Study of Paul*, Minneapolis: Fortress Press, 2011

Esler, Philip. “God’s Honour & Rome’s Triumph – Responses to the Fall of Jerusalem in 70 CE in Three Jewish Apocalypses” i *Modelling Early Christianity: social-scientific studies of the New Testament in its context*, redigert av Philip Esler, s. 233-47. London: Routledge, 1995

Fee, Gordon D. *Paul's Letter to the Philippians, revised ed.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1995

Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians, Revised Edition.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2014

Fitzmeyer, Joseph. *To Advance the Gospel.* New York: The Crossroad Publishing Co., 1981

Friedrich, Gerhard. «εὐαγγελίζομαι, κτλ.» i *Theological Dictionary of the New Testament Vol. II*, redigert av Gerhard Kittel og Gerhard Friedrich, s. 707-37. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1964

Georgi, Dieter. *Theocracy in Paul's Praxis and Theology*, oversatt av David E. Green. Minneapolis: Fortress Press, 1991

Gilbert, Gary. "Roman Propaganda and Christian Identity" i *Contextualizing Acts – Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, Redigert av Todd Penner og Caroline Vander Stichele, s. 233-256. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003

Goodenough, Erwin R. *The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory.* New Haven: Yale University Press, 1938

Gupta, Nijay. "SBL San Diego: Review Part 1: Sessions," *Crux Sola* (blogg). 22.11.2007. Hentet: 14.09.2019, fra: <https://cruxsolablog.com/2007/11/22/sbl-san-diego-review-part-1-sessions/>

Hafemann, S. *Suffering and the Spirit: An Exigetical Study of 2 Corinthians 2:4-3:3 within the context of the Corinthian Correspondence.* Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1986

Hansen, G. Walter. *The Letter to the Philippians: The Pillar New Testament Commentary.* Nottingham: InterVarsity Press, 2009

Harrison, James R. *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011

Hatch, Trevan G. *A Stranger in Jerusalem: Seeing Jesus as a Jew*. Eugene: Wipf & Stock, 2019

Hays, Richard. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. London: Yale University Press, 1989

Heilig, Christopher. *Hidden Criticism? The Methodology and Plausibility of the Search for a Counter-Imperial Subtext in Paul*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015

Hellerman, Joseph H. *Philippians – Exegetical Guide to the Greek New Testament*, redigert av Andreas J. Köstenberger og Robert W. Yarbrough. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2015

Hendrix, H. L. “Beyond ‘The Imperial Cult’ and ‘Cult of Magistrates,’” i *Society of Biblical Literature Seminal Papers*, nr 26 (1986), redigert av K. H. Richards, Atlanta: Scholars Press

Holmes, M. W. *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, updated ed. Grand Rapids: Baker Books, 1999

Horsley, Richard. “1 Corinthians: A Case Study of Paul’s Assembly as an Alternative Society” i *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, redigert av Richard Horsley, s. 242-252. Harrisburg: Trinity Press International, 1997

Horsley, Richard. *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*. Harrisburg: Trinity Press International, 1997

Horsley, Richard. *Paul and Politics – Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation: Essays in Honor of Krister Stendahl*. Harrisburg: Trinity Press International, 2000

Horsley, Richard. "Rhetoric and Empire – and 1 Corinthians" i *Paul and Politics – Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation: Essays in Honor of Krister Stendahl*, redigert av Richard Horsley, s. 72-102. Harrisburg: Trinity Press International, 2000

Horsley, Richard. "The Gospel of Imperial Salvation: Introduction" i *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, redigert av Richard Horsley, s. 10-24. Harrisburg: Trinity Press International, 1997

Jewett, Robert. *Romans – A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2007

Johnson, Andy. *1 and 2 Thessalonians*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co. 2016

Judge, E. A. "The Decrees of Caesar at Thessalonica" i *The First Christians in the Roman World: Augustan and New Testament Essays*, redigert av E. A. Judge, s. 456-462. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008

Keener, Craig S. *1-2 Corinthians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005

Keener, Craig S. *The IVP Bible Background Commentary – New Testament, second edition*. Downers Grove: IVP Academic, InterVarsity Press, 2014

Kim, Seyoon. *Christ and Caesar – The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2008

Koester, Helmut. *Ancient Christian Gospels – Their History and Development*. Philadelphia: Trinity Press International, 1990

Koester, Helmut. "Imperial Ideology and Paul's Eschatology in 1 Thessalonians," i *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, redigert av Richard Horsley, s. 158-166. Harrisburg: Trinity Press International, 1997

Louden, Bruce. *Homer's Odyssey and the Near East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011

Nguyen, V. Henry T. *Christian Identity in Corinth – A Comparative Study of 2 Corinthians*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008

Novak, Ralph M. *Christianity and the Roman Empire: Background Texts*. Harrisburg: Trinity Press International, 2001

Næsheim, Per W. «Dødehavsruller, kileskrift og apokryfer» på *Norsk Bibelinstitutt* (Nettside). Hentet 27.01.20 fra:
https://www.norskbibelinstitutt.no/fileadmin/norskbibelinstitutt.no/data/images/Resurser/BIBEL_OG_TROSSPOERSMAAL/Bibeloversettelse/Doedehavsruller__kileskrift_og_apokryfer.pdf

Oakes, Peter. *Philippians – From People to Letter*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001

Oakes, Peter. “Re-Mapping the Universe: Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians” i *Journal for the Study of the New Testament* Vol. 27, 3 (2005), s. 301-322. Hentet: 01.04.20 fra: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0142064X05052508>

Price, S. R. F. *Rituals and Power – The Roman imperial cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984

Reumann, John. *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven: Yale University Press, 2008

Riesner, Rainer. *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1998

Sandnes, Karl Olav. “A Respectable Gospel, The Passion “According to Homer” in Eudocia’s *Homerocentones*.” i *Svensk Exegetisk Årsbok 2016*. Hentet: 11.02.2020 fra:
<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rh&AN=ATLAI EYD160926000748&site=ehost-live>, s. 25-26

Sandnes, Karl Olav. *Belly and Body in the Pauline Epistles*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004

Sandmel, Samuel. «Parallelomania.» *Journal of Biblical Literature* vol. 81. Nr. 1. 03/1962, Hentet: 05.10.2019, fra:
https://www.jstor.org/stable/3264821?sid=primo&origin=crossref&seq=9#metadata_info_tab_contents

Schreiner, Thomas R. *Romans, second edition*. Grand Rapids: Baker Academic, Baker Publishing Group, 2018

Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1992

Smith, Murray J. “The Thessalonian Correspondance” i *All Things to All Cultures – Paul among Jews, Greeks and Romans*, redigert av Mark Harding og Alanna Nobbs, s. 269-301. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2013

Stanley, Christopher D. “Paul and Homer: Graeco-Roman Citation Practice in the First Century CE”, *Novum Testamentum*. Vol. 32, 1 (1990): s. 52. Hentet 18.09.19 fra:
https://www.jstor.org/stable/1560676?seq=1#metadata_info_tab_contents

Stanton, Graham N. *Jesus and Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004

Store Norske Leksikon, s.v. «Intertekstualitet,» av Hans H. Skei. Hentet 10.01.2020 fra:
<https://snl.no/intertekstualitet>

Store Norske Leksikon, s.v. «Plinius den yngre», av Egil Kraggerud. Hentet: 03.04.20 fra:
https://snl.no/Plinius_den_yngre

Store Norske Leksikon, s.v. «Vergil,» av Egil Kraggerud. Hentet: 07.02.2020 fra:
<https://snl.no/Vergil>

Store Norske Leksikon, s.v. «Vespasian» av Øyvind Andersen. Hentet: 04.02.2020, fra:
<https://snl.no/Vespasian>

Tellbe, Mikael. *Paul Between Synagogue and State – Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians*. Stockholm: Alqvist & Wiksell International, 2001

Welborn, L. L. «The Corinthian Correspondence» i *All Things to All Cultures, Paul among Jews, Greeks and Romans*, redigert av Mark Harding og Alanna Nobbs, s. 205-242. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2013

Winter, Bruce W. *Divine Honours for the Caesars – The First Christians' Responses*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2015

Winter, Bruce. *Seeking the Welfare of the City – Christians as Benefactors and Citizens (First-Century Christians in the Graeco-Roman World)*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1994

Witherington III, Ben. *Conflict & Community in Corinth – A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co, 1995

Wright, N. T. *Justification – God's Plan and Paul's Vision*. Downers Grove: IVP Academic, InterVarsity Press, 2009

Wright, N. T. *Paul: In Fresh Perspective*. Minneapolis: First Fortress Press, 2009

Wright, N. T. "Paul's Gospel and Caesar's Empire", i *Paul and Politics – Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation: Essays in Honor of Krister Stendahl*, redigert av Richard Horsley, s. 160-183. Harrisburg: Trinity Press International, 2000

Wright, N. T. *The New Testament for Everyone*. London: SPCK Publishing, 2011

Wright, N. T. "The Letter to the Romans: Introduction, Commentary and Reflections" i *The New Interpreter's Bible, Volume X: Acts; Introduction to Epistolary Literature; Romans; 1*

Corinthians, redigert av J. Paul Sampley, N. T. Wright og Robert W. Wall. Nashville:
Abingdon Press, 2002

Zanker, Paul. *The Power of Images in the Age of Augustus*, oversatt av Alan Shapiro. Ann
Arbor: The University of Michigan Press, 1990