

## Jesus – mellom teologi og kristologi?

- En kritisk vurdering av to nyere tilnærminger i den nytestamentlige forskningen omkring hvem de første kristne trodde Jesus var.

**Morten Beckmann Klepp**

Veileder:  
Tor Vegge

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved Universitetet i Agder og er godkjent som del av denne utdanningen. Denne godkjenningen innebærer ikke at universitetet inntår for de metoder som er anvendt og de konklusjoner som er trukket.*

## Jesus – mellom teologi og kristologi?

- En kritisk vurdering av to nyere tilnærminger i den nytestamentlige forskningen omkring hvem de første kristne trodde Jesus var.

שָׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ:

יְהוָה | אֶחָד:



## Forkortelser

- ABD        *Anchor Bible Dictionary*, red. D. N. Freedman, 6 vol. (New York: Doubleday, 1992)
- BDAG       *W. Bauer, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ETW. F. Arndt og F. W. Gingrich (red.), 3. udgave revideret av F. W. Danker (Chicago: University of Chicago Press, 2000)
- EDNT       *Exegetical Dictionary of the New Testament*, red. H. Balz og G. Schneider, 3 vol. (Grand Rapids: Eerdmans, 1990-93)
- OED        Oxford English Dictionary
- TRE        *Theologische Realenzyklopädie*, red. G. Krause og G. Müller (Berlin/New York: de Gruyter, 1976- )

Alle bibelsitater er hentet fra Bibelselskapets NT05-oversettelse med mindre annet er presisert.

De greske tekstene er hentet fra Aland, Kurt, and Eberhard Nestle. *Novum Testamentum Graece*. 27. utgave. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

## Innholdsfortegnelse

<b>1: INTRODUKSJON .....</b>	<b>1</b>
1.1 Problemet og forskningsspørsmål .....	1
1.2 Disposisjon .....	3
1.3 Hermeneutiske betraktninger .....	5
1.3.1 Vitenskapsteoretisk inngang til hermeneutiske utfordringer .....	5
1.3.2 Forforståelse og bakgrunnskunnskap .....	6
1.3.3 Sammensmeltning av horisonter .....	6
1.4 Faglige utfordringer knyttet til dette studiet .....	8
1.4.1 Monoteisme .....	8
1.4.2 Metodisk tilnærming til studiet av monoteisme .....	10
<b>2: GUDDOMMELIGE SKIKKELSER I DEN JØDISKE LITTERATUREN FRA DET ANDRE TEMPLETS PERIODE.....</b>	<b>12</b>
2.1 Tilnærminger til debatten om monoteisme og kristologi .....	12
2.2 Larry Hurtado – “Divine Agency” .....	15
2.3 Richard Bauckham - Christology of Divine Identity .....	16
2.4 Analyse av monoteismens karakter i Det andre templets periode .....	18
2.4.1 Personifiserte guddommelige attributter .....	20
2.4.2 Opphøyde patriarker .....	21
2.4.3 Erkeengler .....	25
2.4.4 Eskatologisk messianisme? .....	28
2.4.5 Hvordan er Messias’ rolle definert i forhold til Guds rolle? .....	29
2.4.6 Den syriske 2. Baruk .....	30
2.4.7 Hovedtendenser i 4. Esra og 2. Baruk .....	31
2.5 Oppsummering av tendenser .....	32
<b>3: KRISTOLOGI HOS PAULUS.....</b>	<b>34</b>
3.1 Funksjonell overlapping mellom Gud og Kristus hos Paulus .....	34
3.2 κύριος-tittelen.....	36

3.2.1 Hva ble lest? .....	37
3.2.2 κύριος hos Paulus .....	38
3.2.3 Implikasjoner .....	39
3.3 - 1 Kor 8,5-6 .....	42
3.4 - Fil 2,6-11 .....	45
3.5 - 1 Kor 15,24-28 .....	50
3.6 Oppsummering og hovedtendenser .....	53
3.6.1 Utdfordringer - Hurtados tese .....	54
3.6.2 Utdfordringer – Bauckhams tese .....	56
<b>4: FORHOLDET MELLOM GUD OG KRISTUS HOS PAULUS .....</b>	<b>60</b>
4.1 Paulus’ språkbruk om Gud og Jesus Kristus .....	60
4.1.1 Paulus’ språk om Kristus .....	62
4.1.2 Hvem handler? .....	62
4.1.3 ἐν Χριστῷ .....	64
4.1.4 διὰ Χριστοῦ .....	66
4.2 Sidestilling av Gud- og Kristus-språk hos Paulus .....	68
4.2.1 Nåde- og fredshilsener hos Paulus .....	68
4.2.2 Nåde og fred hos Paulus .....	70
4.2.3 Implikasjoner ved sidestilling av Gud- og Kristus-språk hos Paulus .....	72
4.3 Oppsummering av Paulus’ språk om Gud og Kristus .....	74
<b>5: TILBEDELSE HOS PAULUS .....</b>	<b>77</b>
5.1 “Den kristne mutasjonen” .....	77
5.2 Avgrensning .....	79
5.3 Kontinuasjon eller innovasjon? .....	81
5.3.1 Bønn innenfor ulike sjangre .....	81
5.4 Bønn rettet direkte til Jesus hos Paulus? .....	82
5.4.1 προσεύχομαι og προσευχή .....	85
5.4.2 εὐχομαι og εὐχή .....	87
5.4.3 δέομαι og δέησις .....	87
5.4.4 εὐχαριστέω og εὐχαριστία .....	88
5.4.5 εὐλογητός .....	96
5.4.6 δοξάζω .....	98
5.4.7 Påkallelser .....	99

5.4.8	Åndens plass i bønn .....	103
5.4.9	Andre bønnetekster .....	104
5.4.10	Flere bønnetekster? .....	110
5.5	Oppsummering av hvem Paulus retter sine bønner mot .....	112
5.5.1	Konklusjon.....	114
<b>6:</b>	<b>TILBEDELSEN OG MONOTEISME.....</b>	<b>115</b>
6.1	Utfordringer.....	115
6.1.1	“Divine agency” .....	115
6.1.2	Erfaringsteologi som forklaringsmodell på et historisk fenomen .....	116
6.1.3	En ny monoteisme? Stillhet over kontroverser.....	117
6.1.4	Definisjon av “tilbedelse” .....	120
6.1.5	“Kultisk” tilbedelse – For bred definisjon? .....	124
6.1.6	Metode og monoteisme .....	126
<b>7:</b>	<b>SAMMENFATNING .....</b>	<b>128</b>
7.1	Guddommelige skikkelser? .....	128
7.2	Ble Jesus tilbedt? .....	129
	Litteraturliste .....	133

# 1: Introduksjon

## 1.1 Problemet og forskningsspørsmål

I 1 Korinterbrev 8,5-6 skriver Paulus følgende:

”Det finnes nok såkalte guder i himmelen eller på jorden, ja, det er mange guder og mange herrer.

6 Men for oss er det én Gud, vår Far.

Alt er fra ham, og til ham er vi skapt.

Og det er én Herre, Jesus Kristus.

Alt er til ved ham, og ved ham lever vi.”

I disse versene beskriver Paulus kjernen i den “kristne” tro i polemisk avgrensning mot samtidens religiøse miljø. I versene 5-6a fortsetter Paulus den kjente jødiske polemikken mot avguder og avgudsdyrkelse. Ved dette kunne han med rette hevde at han tjente ”fedrenes Gud”. Ved en avvisning av mange ”såkalte guder” insisterte Paulus på at ”for oss” er det bare én Gud. Versene som man ofte mener alluderer til Shemá (Deut 6,4-5) inneholder her et interessant tillegg: I tillegg til troen på den ene Gud, kommer ”én Herre”, Jesus Kristus. Selv om tittelen ”Herre” (κύριος) i seg selv ikke antyder guddommelighet, er måten Jesus Kristus er satt opp *ved siden av* Gud på likevel unik.

Mitt anliggende i denne oppgaven vil være å beskrive hvordan de første kristne tenkte om dette unike forholdet mellom Gud og Jesus. Dette vil jeg forsøke å besvare med utgangspunkt i to ulike moderne tilnærminger til nytestamentlig kristologi. Problemet er forståelsen av Gud og Kristus i paulinske tekster. For å belyse dette, vil jeg gå inn på to forskningsspørsmål. Her vil jeg fremsette følgende teser:

1. I den jødiske monoteismen i Det andre templets periode (516 f. Kr- 70 e. Kr.) var det plass til guddommelige skikkelser ved siden av Gud uten at dette truet erkjennelsen av at “Gud er én”.
2. Jesus ble ikke tilbedt. Den første generasjonen av kristne skapte ingen ny variant av jødisk monoteisme. De første kristne æret Kristus uten at dette skapte en ny variant av monoteisme.

Ofte er det slik at det er forskerens definisjon av jødisk monoteisme i Det andre templets periode som er premissleverandør for forskerens tolkning av Det nye testamentet, og naturligvis da for Jesu opphøyde posisjon i Det nye testamentet. Derfor går jeg inn i den

jødiske litteraturen fra Det andre templets periode for å vurdere hvilke premisser dette gir oss for tidlig kristologi.

I denne sammenheng går jeg inn og gir en kritisk vurdering av to ulike tilnærminger til tidlig kristologi. Det første spørsmålet jeg ønsker å diskutere er:

1. Var det plass til guddommelige skikkelser *ved siden av* Gud i den jødiske litteraturen i Det andre templets periode?

Dette spørsmålet vil diskuteres med Richard Bauckham og Larry Hurtado. På dette spørsmålet svarer Bauckham nei, hvilket indikerer at når Jesus beskrives med guddommelige funksjoner i Det nye testamentet, så gjør det ham til Gud, ifølge Bauckham. Bauckham hevder at guddommelige funksjonene ikke bare er noe Gud kan delegere bort, ettersom det noe av det som gjør Gud til Gud. Bauckham hevder at “intermediary figures who may or may not participate in divinity are by no means characteristic of the literature of Second Temple Judaism”<sup>1</sup>, og avviser dermed at deres status kan kaste lys over nytestamentlig kristologi og monoteismens karakter i denne perioden.

Hurtado derimot, svarer ja på dette spørsmålet. Det var plass til guddommelige skikkelser i litteraturen i denne perioden, ifølge ham. Jeg vil også svare ja på dette spørsmålet, til tross for at jeg avviker fra Hurtado på visse punkter.

Konklusjonen i denne delen skaper en naturlig overgang til mitt neste forskningsspørsmål: Hvis det så var plass til guddommelige skikkelser ved siden av Gud i denne perioden, hva da med tilbedelsen av Jesus? Ingen av mediatorskikkelsene<sup>2</sup> blir tilbedt, men det blir derimot Jesus, ifølge Hurtado. Det andre spørsmålet jeg derfor ønsker å diskutere er:

2. Ble Jesus tilbedt?

Dette spørsmålet vil stå som grunnlag for en videre drøfting om vi finner, slik Hurtado hevder, en “mutasjon”, en ny variant av jødisk monoteisme, som åpnet opp for tilbedelse av to skikkelser, Gud og hans Messias. I denne delen går jeg kun i dialog med Larry Hurtado.

Larry Hurtado er en mye sitert forsker siden boken hans *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* kom ut for første gang i 1988. Her hevder han at det var plass for guddommelige skikkelser ved siden av den ene Gud i Det andre templets jødedom, og at disse skikkelsene er viktige for å forstå den nytestamentlige kristologi. Det er

---

<sup>1</sup> Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2008), 5.

<sup>2</sup> OED definerer “mediator” som “an intermediary between God and mankind”, [www.oed.com](http://www.oed.com) (20 april 2011). Følgelig kunne man oversatt dette til “mellommann”, men jeg velger å bruke “mediator” ettersom denne termen er såpass fremtredende i litteraturen.



likevel en stor forskjell mellom disse mediatorskikkelsene og Jesus i Det nye testamentet: Det er bare Jesus som mottar tilbedelse, ifølge Hurtado. Her hevder han et viktig punkt: Jesus ble tilbedt av de første kristne. Dette førte til at den tidlige kristne bevegelse skapte en ny variant av jødisk monoteisme. Dette kaller Hurtado for “binatarisk monoteisme”.

I begge disse spørsmålene kommer temaet monoteisme med i bakgrunnen. Utfallet og svaret på begge disse spørsmålene sier noe om monoteismens grenser og hva som konstituerte den i Det andre templets periode.

## **1.2 Disposisjon**

Oppgaven er disponert med 7 kapitler:

I kapittel 1 presenterer jeg forskningsspørsmålene som er utgangspunktet for denne oppgaven. Her vil jeg først ta opp en generell hermeneutisk drøfting av utfordringer i tilnærmingen til antikke tekster og fenomener som monoteisme. Deretter foretar jeg en mer konkret metodisk drøfting rettet inn mot hvordan man best bør tilnærme seg studiet av monoteisme og kristologi.

I kapittel 2 gir jeg en kort oversikt over fagdebatten og viser til forskjellige tilnærminger til studiet av kristologi og monoteisme. Her kommenterer jeg også kort de ulike forskeres metodiske tilnærming til kristologidebatten. I denne sammenheng vil jeg presentere både Larry Hurtado og Richard Bauckham og forsøke å plassere dem i forhold til fagdebatten. Videre diskuterer jeg monoteismens karakter i Det andre templets periode med Hurtado og Bauckham, hvor jeg vil utfordre Bauckhams tese. Ettersom det er hans definisjon av monoteisme som er premissleverandøren for hans tolkning av kristologi i Det nye testamentet, vil jeg nettopp gå inn i premissene for å vurdere om hans tilnærming og definisjon av monoteisme virker sakssvarende ut ifra hva man finner i den jødiske litteraturen. Jeg argumenterer for at det var plass til guddommelige skikkelser, og at den jødiske monoteismen i denne perioden var betydelig mer fleksibel enn hva Bauckham anerkjenner.

I kapittel 3 går jeg inn i Det nye testamentet og “tester” Bauckhams og Hurtados tese i Det nye testamentet. Her avgrensner jeg meg til tre sentrale Paulus-tekster. Før jeg går inn på disse tekstene, foretar jeg en drøfting av bakgrunnen for ordet κύριος, samt hvilke implikasjoner denne tittelen har når den brukes om Jesus. Denne gjennomgangen står som bakgrunn for drøftingen av de tre tekstene, hvor denne tittelen er sentral, eksplisitt eller implisitt. I disse tre tekstene argumenterer jeg for at Paulus kunne beskrive Jesus med “guddommelige funksjoner” uten at dette indikerer at Jesus *er* Gud, og at Paulus kunne gi Jesus en stor plass

*ved siden av* Gud samtidig som han følte seg forpliktet overfor én Gud. Til slutt i dette kapitlet foretar jeg en vurdering av Bauckhams og Hurtados tese, hvor jeg peker på utfordringer ved deres tilnærminger. Jeg argumenterer for at monoteismen i Det andre templets periode ble beskyttet og bevart gjennom tilbedelsen av den ene Gud. Dette står som begrunnelsen for hvorfor jeg har valgt mitt neste forskningsspørsmål: Ble Jesus tilbedt?

I kapittel 4 går jeg inn på Paulus' språk om Gud og Kristus, og ser på hvordan han omtaler dem *i forhold til* hverandre. Her forsøker jeg å skape en kontekst for min avgrensning i kapittel 5, hvor jeg går inn på bønn i de syv ubestridte Paulus-brevene. Derfor vil jeg i kapittel 4 forsøke å danne en kontekst for hvordan vi kan forstå bønnetekstene. Ved å se på hvordan Paulus omtaler Gud og Jesus i forhold til hverandre, kan vi få en god antydning om hvordan han ser på forholdet mellom Gud og Jesus. Her vil jeg gå igjennom uttrykk som også kommer opp i bønnetekstene. Særlig ettersom Gud og Jesus opptrer i samme kontekst i mange av bønnetekstene, vil denne gjennomgangen naturligvis også kaste lys over disse tekstene.

I kapittel 5 går jeg i dialog med Larry Hurtado for å diskutere om Jesus ble tilbedt av de første kristne. Jeg avgrenser meg her til å vurdere bønn i de syv uomtvistede Paulus-brevene, og vil forsøke å gå igjennom de fleste bønnetekstene i disse brevene. Her presenterer jeg bønneterminologien og forskjellige type bønnetekster, og går igjennom sentrale tekster for å se hovedmønsteret i forhold til hvem som er adressaten for bønn. Her skal jeg vise at det mest eksplisitte bønnespråket rettes utelukkende til Gud, og at direkte appeller til Kristus er svært begrenset i omfang.

I kapittel 6 vil jeg se på det store spørsmålet om Jesus ble tilbedt av de første kristne. Jeg går inn og peker på utfordringer ved Hurtados tilnærming til tilbedelse og monoteisme. Jeg vil argumentere for at monoteismen var fleksibel også på dette punktet, ved at skikkelser kunne æres ved siden av Gud. Jeg argumenterer dermed for at de første kristne ikke skapte en ny form for monoteisme, men så på deres hengivenhet til Kristus som en del av det å tilbe Gud.

I kapittel 7 sammenfatter jeg funnene. Her forsøker jeg å svare på de to forskningsspørsmålene jeg tok opp i innledningen.

## **1.3 Hermeneutiske betraktninger**

Når man skal tolke skrifter som er flere tusen år gamle, er en diskusjon om hermeneutiske utfordringer en naturlig selvfølge. Hvordan skal man få tak i meningsinnholdet i en antikk tekst? Her kan det være forskjellige meninger. Her velger jeg en tilnærming hvor den litterære og kulturelle konteksten er avgjørende for å få tak i meningsinnholdet i teksten. I tilnærmingen til antikke tekster vil det være viktig at forskeren må justere sin forståelseshorisont og ikke presse sin moderne forforståelse på materialet slik at det skaper en form for anakronisme. Særlig i forhold til kristendommen, hvor sentrale kristologiske dogmer senere har blitt til i en helt annen kontekst enn den opprinnelige, er det viktig ikke å ta dette med seg inn som et premiss for fortolkningen.

### **1.3.1 Vitenskapsteoretisk inngang til hermeneutiske utfordringer**

Vi snakker ofte om mening i hermeneutikken. For i det hele tatt å kunne snakke om mening er det en selvfølge at vi må fortolke. Vi fortolker tekster for at de skal kunne forstås og for at de skal kunne gi mening. Hvis man tilstreber å få tak i forfatterens mening, eller den “opprinnelige” mening, er dette vanligvis lettere når man deler mange kulturelle og sosiale forutsetninger med fortolkningsobjektet. Utfordringene kompliseres derimot ved forskjellig språk, kultur og avstand i tid. Disse faktorene blir særlig utfordrende når vi står overfor en antikk tekst. Da er teksten blitt til i en historisk periode som er veldig forskjellig fra den vi lever i. Det kan være spesielle faktorer i samtiden som er ligger til grunn for det forfatteren skriver. Derfor trenger man kunnskap om epoken for å belyse teksten og sette den inn i en sammenheng. Dermed er det naturligvis viktig å ha kunnskap om sosiale og kulturelle forhold, kultur og riter, og andre ting som har relevans for meningsgrunnet i teksten. Utfordringen med å jobbe med nytestamentlige tekster er at de skriver seg inn i en litterær tradisjon, og at de på mange måter hevder at de er en nyfortolkning av gamle tekster. En naturlig selvfølge for tolkningen blir da at vi må ta med i betraktningen disse andre tekstene som primærteksten hevder den er en fortolkning og oppfyllelse av.

### 1.3.2 Forforståelse og bakgrunnskunnskap

Man kommer alltid til en tekst med en forutsetning, og teksten blir forståelig eller kanskje uforståelig i lys av den bakgrunn vi tar med oss inn i forståelsesprosessen.

Hans-Georg Gadamer's bok med den ironiske tittelen *Sannhet og Metode* (1960) tar et oppgjør med den modernistiske tanken om at man kunne få innsikt i objektive sannheter ved hjelp av en bestemt metodisk fremgangsmåte. Man må heller, ifølge Gadamer, innstille seg på at fortolkninger og dermed forståelse alltid oppstår i samspill mellom fortolkeren og historien.<sup>3</sup> Det store vendepunkt i Gadamer's hermeneutikk er særlig hans forståelsesbegrep, og her kommer kulturmøtet inn i bildet. Hvis man foretar en analyse av hva forståelse er, kan man få belyst noen av kulturmøtets betingelser.<sup>4</sup> Den filosofiske hermeneutikken er derfor ikke konkret, men handler om forståelsens forutsetninger. Den analyserer betingelsen for at forståelse finner sted og gir således også en pekepinn på hvorfor mennesker misforstår hverandre. Ubetinget forståelse er ikke mulig, ifølge Gadamer.<sup>5</sup> Forståelse er alltid ledsaget av bevisste så vel som ubevisste forventninger, som han ofte kaller "fordommer" eller "formeninger". Det finnes intet nøytralt ståsted som vi kan tolke verden objektivt fra. Våre fordommer er derfor ikke forbundet med noe negativt. De er tvert imot en forutsetning for at vi i det hele tatt kan orientere oss. Forutsetningene angir en retning for hvilke muligheter vi har. Dette ender ikke opp i relativisme, hvor et hvilket som helst perspektiv har sin berettigelse, men betyr hos Gadamer at historien leverer rammene for enkeltmenneskes handling. Vår tolkning skjer ofte i forlengelsen av en historisk-betinget oppfattelse. Den sosialiserte fordom skaper med andre ord et bestemt perspektiv, og i den forstand kan man som enkeltperson aldri unndra seg historien.<sup>6</sup>

### 1.3.3 Sammensmeltning av horisonter

Forsøket på å forstå tolkningsobjektet kan beskrives som et forsøk på å sette seg inn i den andres horisont. Vår horisont er samtidig en forutsetning og et hinder for forståelse, ifølge Gadamer. Vår horisont er en forutsetning for å forstå. Horisonten er både en begrensning og en innsikt. Når vi kan forstå, er det også fordi våre egne fordommer, vår horisont, stammer fra en tidligere tradisjon, våre historiske røtter. Det er alltid et bånd mellom vår horisont og

---

<sup>3</sup> Anita Holm Riis, "Kulturmøtets Hermeneutik: En Filosofisk Analyse Af Kulturmøtets Forudsætninger" (Univers, 2006), 15.

<sup>4</sup> Ibid., 15.

<sup>5</sup> Ibid., 17.

<sup>6</sup> Ibid., 18.

tidligere horisont. Det er dette båndet som gjør det mulig for oss å få innsikt i tidligere horisonter. Målet for enhver tolkning blir en horisontsammensmeltning. I spørsmålet om vi kan oppnå full forståelse, stiller Gadamer seg kritisk til dette. Vi lever i en horisont hvor vi ikke er klar over alle oppfatninger vi har, som ikke er bevisste. Det som er viktig er at man må *justere* sin horisont i fortolkningsprosessen.

Gadamers teori går altså sterkt imot den modernistiske tro på at vitenskapelig metode er en garanti for sannhet. Det betyr ikke at metode ikke er viktig for Gadamer, men det betyr at det er grenser for hva den kan oppnå. Sannheten som ligger i forståelsen er uløselig knyttet opp mot nuet eller til øyeblikket fordi forståelsen er under konstante forandringer. Selv om Gadamer hevder at forståelsen er knyttet opp mot nuet vil jeg likevel si at vi kan komme langt på vei ved å forsøke å tilnærme oss den andres horisont. Selv om man aldri på dette feltet kan komme frem til et helt sikkert ”ja” eller ”nei” som kan verifiseres og etterprøves, så kan man likevel si en god del om hvordan en bør og kan tolke forskjellige tekster, og selv om noen teori aldri er verdinøytral, er det likevel muligheter for å komme frem til noe.

Når man skal tolke antikke tekster må forskeren justere sin horisont og forsøke å reflektere over de moderne konsepter og begreper han/hun tar med seg inn i teksten. Dette skjer ofte ureflektert, hvilket fører til at man presser moderne kategorier og konsepter på materialet slik at det oppstår anakronismer. I bibelforskningen skjer dette ofte, for eksempel ved at forskere snakker om ”Det nye testamentet” som en samlet størrelse, før dette faktisk ble samlet og kanondannelsen var fullført. Ofte refereres det tilbake til gamle tekster hvor forskeren vurderer deres autoritet ut ifra om de senere ble kanonisert. Dette er svært problematisk. Senere klassifiseringer av skrifter kan ikke være utgangspunktet for hvordan vi skal vurdere skriftene i sin opprinnelse og kontekst. Dette gjelder også ved teologi og kristologi. En fastholdt treenighetslære kan ikke være utgangspunktet og premisset for å forstå kristologien i nytestamentlige tekster. Kristendommens dogmer fra 300-tallet og senere er uttrykt på et filosofisk språk, ved at det for eksempel snakkes om kategorier som væren, substans, hypostase – kategorier som er fjerne for den jødiske bakgrunn hvor troen på Jesus som Messias oppstod. Dersom man er ute etter den opprinnelige mening i nytestamentlig kristologi, kan ikke denne bli forstått gjennom senere dogmer.

La meg illustrere dette problemet ved en belysning av fagdebatten om monoteisme. Problemet man står overfor i dag er i stor grad om hvordan vi skal definere ”monoteisme”, og særlig da ettersom dette ikke var et begrep som ble brukt i antikken. Verken jøder eller kristne kalte seg selv for ”monoteister”. Debatten er ofte preget av anakronisme, ved at man tilnærmer seg

monoteismebegrepet på en ensidig moderne, systematisk og teoretisk måte. Ofte diskuteres det som om Paulus måtte foreta en filosofisk diskusjon om hvordan han kunne “løse” kristologien i forhold til monoteismen. Denne tilnærming er utilfredsstillende på flere punkter. For det første er det tvilsomt at Paulus hadde en slik teoretisk-filosofisk forståelse av teologien. For det andre blir ofte kristologiske tekster løsrevet fra sin kontekst, og dermed mister man den praktiske konteksten sitatene står i. Kristus er ofte satt opp i Paulus-brevene for å gi et konkret eksempel til etterfølgelse, og brevene er leilighetsskrifter som oftest er skrevet til menigheter han selv har grunnlagt.

Våre fordommer må derfor settes på spill når vi tilnærmer oss antikke tekster. Man må innse at det ikke finnes fikse og ferdige verdensanskuelser, og være åpne for at våre fordommer må være reviderbare.

## **1.4 Faglige utfordringer knyttet til dette studiet**

Her skal jeg forsøke å påpeke hermeneutiske utfordringer i forhold til det aktuelle tema.

I bibelforskningen de siste femti år har det vært et spesielt fokus på kristendommens opprinnelse. Dette fokuset har betydd flere ting for bibelforskningen. Først og fremst ble det mer og mer klart at hvis man skulle forske på kristendommens opprinnelse, var man nødt til å anerkjenne miljøet kristendommen sprang ut av: Jødedommen. Og siden man anser jødedommen som en monoteistisk størrelse i denne perioden, er man naturligvis også nødt til å ta stilling til dette når man skal vurdere den nytestamentlige kristologi.

Jeg skal nå forsøke å eksemplifisere dette i forhold til monoteismen. Deretter skal jeg komme med noen metodiske tanker om hvordan vi best bør tilnærme oss studiet av monoteisme.

### **1.4.1 Monoteisme**

Oxford English Dictionary definerer monoteisme på følgende måte: ”a religion or belief based on a doctrine of a single God”.<sup>7</sup> Denne definisjonen uttrykker den moderne bruken av dette begrepet. Men er dette en fruktbar betegnelse for monoteismen i Det andre templets periode? Denne definisjonen av monoteisme står som utgangspunktet for drøftingen.

---

<sup>7</sup> www.oed.com (20. september 2010).

Moderne forskning på monoteisme vender ofte sitt fokus på det historiske spørsmålet om når monoteisme oppstod som konsept.<sup>8</sup> Denne forskningen hevder ofte at en "selvbevisst" monoteisme ikke alltid har vært en del av israelittisk religion, i motsetning til eldre, tradisjonelle syn som generelt synes å ha tatt for gitt at israelittisk religion gjennom historien alltid har vært monoteistisk. Til tross for at Bibelen gir oss et bilde av en tilsynelatende monoteisme fra begynnelsen av, er det mye som tyder på at "ren" monoteisme, slik som OED definerer den, oppstod relativt sent i Israels historie. Når man vurderer materialet, finner man mange indikasjoner på at det gamle Israel anerkjente eksistensen av flere guder og t.o.m. et velde av guddommer som var annerledes enn JHWH. Tallrike allusjoner i tidlig poesi om JHWHs gudforsamling vitner om at Israel i det store og det hele anså denne forsamlingen som JHWHs redskap for å administrere verden (f.eks Sal 29,1; 82,1; Deut. 33,2-3; Job 1-2; 33,23; Jes 6,1-10).

En mer passende betegnelse for preeksilsk teologi er "henoteisme". Henoteisme kan defineres som et religiøst trossystem som aksepterer at det eksisterer mange guder, men som tilber én som overlegen. Dette kan man også kalle monolatrisk henoteisme. Man dyrker én Gud uten å fornekte andre. JHWH ble da forstått som en blant mange guder – likevel overlegen og enestående i forhold til de andre gudene. Et konsist uttrykk for dette finner vi i Ex 15,11: "Hvem er som du blant gudene, Herre?". Tidlig israelittisk religion var ikke "selvbevisst" monoteistisk, dvs. at vi ikke finner ytringer om at det ikke eksisterer andre guder utenom JHWH. Tidlig israelittisk religion synes derimot å ha blitt stadfestet ved en uttrykt lojalitet til JHWH<sup>9</sup>, ved at JHWH er enestående blant gudene. Bare JHWH var verdig tilbedelse. Tilbedelsen synes også her å ha vært nøkkelen til å forstå Israels lojalitet overfor JHWH.

I forhold til datering ser det ut til å være konsensus blant forskerne om at monoteisme, slik OED definerer den, ikke kom før Deutero-Jesaja under det babylonske eksil ved midten av det 6. århundret. Her finnes vi monoteisme i "egentlig forstand", i klar atskillelse fra henoteisme og monolatri. Her kan vi godt snakke om en "selvbevisst" monoteisme, som vi ser ut til å finne i Jes 45,5-7 hvor JHWH taler til Kyros: "Jeg er Herren, det er ingen annen, foruten meg er det ingen Gud. Jeg har spent beltet om livet på deg, enda du ikke kjente meg, 6 for at folk fra øst til vest skal vite at det ikke er noen ved siden av meg. Jeg er Herren, ingen annen.<sup>7</sup> Jeg

---

<sup>8</sup> Bl.a. Loren T. Stuckenbruck and Wendy Sproston North, *Early Jewish and Christian Monotheism*, Journal for the Study of the New Testament (London: T & T Clark Intl, 2004).

<sup>9</sup> Baruch Halpern, "The Development of Israelite Monotheism," in *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, ed. Jacob Neusner, Baruch A. Levine, and Ernest S. Frerichs (Philadelphia: Fortress, 1987), 87-88.

skaper lyset og danner mørket, jeg skaper lykke og ulykke. Det er jeg, Herren, som gjør alt dette". Her bør man likevel ikke generalisere. Man kan regne med at henoteisme også kan ha levd ved siden av en mer "selvbevisst" monoteisme. Det må også åpnes for variasjon og mangfold i forhold til folks tro og praksis.

Med bakgrunn i det jeg har beskrevet ovenfor kan man spørre seg selv om monoteisme i det hele tatt synes å være en passende kategori for tolkning av bibelske tekster. Jeg mener at vi fortsatt kan bruke begrepet, så lenge man uttrykker seg forsiktig og samtidig gir en pekepinn på hva man legger i det.

#### **1.4.2 Metodisk tilnærming til studiet av monoteisme**

I stedet for å jobbe deduktivt ut i fra en *a priori* antakelse om hva monoteisme betyr, bør man i stedet jobbe induktivt ved å gå inn i materialet for å se hvordan monoteisme fungerte i praksis og i tankegang blant antikkens jøder og kristne. Problemer kan oppstå hvis man vurderer materialet opp mot en moderne definisjon av monoteisme som er belagt i senere teologiske uttrykk. Hvis man går inn i teksten, er vi nødt til å se på hvordan tekstene uttrykker det som regnes som akseptabelt innenfor troen på én Gud. Dette betyr ikke at jeg forestiller meg teksten som en objektiv størrelse. Jeg som *fortolker* er naturligvis med på å skape mening i en tekst, og er naturligvis preget av min forståelseshorisont. Likevel vil jeg hevde at man kan se tendenser på hva som er akseptabelt innenfor den jødisk-monoteistiske tradisjon ved å se på "unntak" og "avvik", som igjen er ekstremt nyttig for å danne en forståelse av grenser, fleksibilitet og varianter av monoteisme ut ifra vanlige folks faktiske tankemåter og tradisjoner. En fruktbar metode vil være, slik Hurtado er inne på<sup>10</sup>, at vi aksepterer religionen til de som bekjenner at de tror på én suveren Gud som monoteistisk, til tross for ting som kan regnes som avvik i lære og praksis.

Selv om man aldri kommer objektiv til teksten, kan metoden beskrevet ovenfor likevel være en metode som virker mer sakssvarende i forhold til hva teksten formidler i relasjon til Gud. Utgangspunktet for tolkning er hvilke fortolkende kategorier vi tar med oss inn i teksten, og ikke den bibelske tekst i seg selv. Det er verken mulig eller ønskelig å tolke Bibelen uten post-bibelske betegnelser. Betegnelsene "bibelsk" og "post-bibelsk" er, som Moberly

---

<sup>10</sup> Hurtados forslag er i seg selv problematisk: "if we are to avoid a priori definitions and the imposition of our own theological judgements, we have no choice but to accept monotheism the religion of those who profess to be monotheist..." Anakronismen oppstår ettersom ingen mennesker i antikken bekjente seg som "monoteister". Se Larry W. Hurtado, "First-Century Jewish Monotheism," *Journal for the Study of the New Testament*, no. 71 (1998): 6.



påpeker, i seg selv "post-bibelske".<sup>11</sup> Det viktigste er derfor ikke om kategoriene vi tar med oss inn er "bibelske" eller "post-bibelske", men heller om de på en sakssvarende og god måte griper innholdet i bibeltekstene. Et annet metodologisk poeng jeg ønsker å fremheve er viktigheten av å se på religiøs praksis. Det er en tendens i bibelforskningen til å fokusere for mye på doktriner og konsepter, uten å ta hensyn til den større kontekst av religiøs praksis som tekstene oppstod i. Når man for eksempel forsker på ord og konsepter i religiøse tradisjoner, er det særlig viktig å erkjenne at et ord eller konsept ikke bare kan tolkes på bakgrunn av semantiske argumenter. Tolkningen må også ta med i betraktning nettopp hvordan et ord eller konsept er knyttet mot praksis i en religiøs tradisjon. Hvis man på en eller annen måte skal finne ut hva "monoteisme" betydde i livet til "mannen i gata" i den jødiske tradisjonen i vår periode, er vi nødt til se på hvordan deres lojalitet overfor JHWH kom til uttrykk i den religiøse praksis.

Med disse punktene *in mente* skal jeg nå presentere forskjellige tilnærminger til studiet av monoteisme og kristologi.

---

<sup>11</sup> R.W.L. Moberly, "How Appropriate Is 'Monotheism' as a Category for Biblical Interpretation?," in *Early Jewish and Christian Monotheism*, ed. Loren T. Stuckenbruck and Wendy E. Sproston North, *Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series* (Sheffield: JSOT Press, 2004), 218.

## 2: Guddommelige skikkelser i den jødiske litteraturen fra Det andre templets periode

Jeg skal nå gå inn i det første forskningsspørsmålet: Var det plass til guddommelige skikkelser *ved siden av* Gud i den jødiske litteraturen i Det andre templets periode? Før jeg begynner å diskutere dette med Richard Bauckham og Larry Hurtado, skal jeg gi en kort innføring i hovedtilnærminger til debatten om kristologi og monoteisme, og plassere dem i forhold til denne fagdebatten.

### 2.1 Tilnærminger til debatten om monoteisme og kristologi

Det er store uenigheter blant forskere om hvordan man skal definere monoteisme i Det andre templets periode. Noen argumenterer for at den var ”streng”, mens andre mener at den var ”fleksibel”. Andre igjen, hevder at vi slettes ikke finner noen monoteisme i denne perioden. Til tross for dette skiller man likevel ofte mellom to hovedtilnærminger:

Det første er det synspunktet vi kan definere som ”streng” monoteisme. Dette betyr at man ikke kan tillegge guddommelighet til noen andre enn den ene Gud. Ut ifra dette synet på monoteismen, så vil mange hevde at Jesus ikke virkelig kan ha blitt betraktet som guddommelig innenfor en jødisk-monoteistisk kontekst.<sup>12</sup> Bare et radikalt brudd med jødisk monoteisme kunne gjøre dette mulig. Ettersom den tidlige kristne bevegelse oppstod innenfor denne monoteistiske rammen, ser man en tendens i denne tilnærmingen til å tolke kristologiske tekster på en slik måte at man minimaliserer muligheten for å finne en guddommelig kristologi.

Et kjent bidrag fra den førstnevnte tilnærmingen (som argumenterer for en streng monoteisme) er Maurice Casey med boken *From Jewish Prophet to Gentile God*. Som tittelen indikerer, så hevder Casey at de første kristne var ”fullblods-monoteister”, dvs. fullt ut innenfor jødedommens fundament. Casey jobber ut ifra tesen om at vi finner en klar utvikling i den tidlige kristne bevegelse fra å være en ren jødisk-monoteistisk bevegelse til å bli en ren ikke-jødisk bevegelse (”Gentile church”). Han hevder å kunne spore denne utviklingen i Det nye testament selv. Kristologien i Det nye testamentet representerer to vidt forskjellige faser i

---

<sup>12</sup> A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History* (London: Duckworth, 1982); Maurice Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology* (Cambridge: J. Clarke & Co., 1991).

bevegelsens utvikling, ifølge Casey. Hos Paulus og synoptikerne kan vi spore kristologien tilbake til parallelle beskrivelser om mediatorskikkelser i Det andre templets jødedom. Ettersom bevegelsen identifiserte seg som en jødisk bevegelse, var det umulig å anse Jesus som guddommelig, ifølge Casey.<sup>13</sup> Det var først når Jesusbevegelsen identifiserer seg selv som en ikke-jødisk bevegelse at Jesus ble guddommeliggjort. Overgangen finner vi i Johannesevangeliet, som uttrykker en guddommelig inkarnasjon.

Rent metodisk sett kan man stille seg svært kritisk til å jobbe deduktivt ut ifra et *a priori* om at Jesusbevegelsens selvbevissthet går hånd i hånd med kristologisk utvikling, fra å være en jødisk profet til å bli en ikke-jødisk Gud.<sup>14</sup> Det er tydelig at det er hans forståelse av monoteismen som driver tolkningen av de nytestamentlige tekstene. Ved å hevde at den jødiske monoteismen hadde klare og sterke hindre, så insisterer Casey på at pre-johannesiske skriftsteder som ved første øyekast ser ut til å reflektere en aktelse for Jesus som guddommelig i virkeligheten ikke kan forstås slik, ettersom dette var umulig så lenge bevegelsen identifiserte seg som en jødisk bevegelse. Larry Hurtados kommentar til Caseys arbeidsmåte synes passende: "It is a handy way of doing exegesis, though not always persuasive..."<sup>15</sup>

Den andre tilnærmingen til studiet av jødedom i Det andre templets periode benekter på ulike måter dens strenge monoteistiske karakter. Det er viktig å skille mellom to retninger i denne leiren. Det er de som argumenterer for en "fleksibel" monoteisme: Dvs. at den jødiske monoteismen var fleksibel i den forstand at det var rom for guddommelige skikkelser ved siden av den ene Gud uten at det utgjorde noen trussel for monoteismen.<sup>16</sup> På den andre siden har vi de mer radikale som hevder at det andre templets jødedom slettes ikke var av en monoteistisk karakter.<sup>17</sup> Begge synspunkt fokuserer vanligvis på forskjellige typer mediatorskikkelser – erkeengler, opphøyde mennesker, personifikasjoner av guddommelige attributter og funksjoner – og man inntar ofte det standpunkt at disse figurene innbefatter en

---

<sup>13</sup> Jonathan G. Campbell, "Reviews," *Journal of Jewish Studies* 45, no. 1 (1994).

<sup>14</sup> For en mer utdypende kritikk av Caseys bok, se Larry W. Hurtado, "Devotion to Jesus and Historical Investigation: A Grateful, Clarifying and Critical Response to Professor Casey," *Journal for the Study of the New Testament* 27, no. 1 (2004).

<sup>15</sup> *Ibid.*, 350.

<sup>16</sup> Larry W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia: Fortress Press, 1988); Martin Hengel, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion* (Philadelphia: Fortress Press, 1976); James D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (London: SCM, 1989); James D. G. Dunn, "Was Christianity a Monotheistic Faith from the Beginning," *Scottish Journal of Theology* 35, no. 4 (1982); Charles A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*, *Arbeiten Zur Geschichte Des Antiken Judentums Und Des Urchristentums* (Leiden: Brill, 1998).

<sup>17</sup> Margaret Barker, *The Great Angel: A Study of Israel's Second God* (London: SPCK, 1992); Peter Hayman, "Monotheism--a Misused Word in Jewish Studies?," *Journal of Jewish Studies* 42, no. 1 (1991).

guddommelig underordnet eller halvguddommelig status. Ifølge begge disse synspunktene, så fantes det ikke et absolutt skille mellom Gud og all annen virkelighet i jødedommen i denne perioden. Tilhengere av et slikt syn leter ofte etter jødiske forgjengere og paralleller til den nytestamentlige kristologi, og anerkjenner som regel at mange av de nytestamentlige tekstene fremstiller Jesus på sett og vis som guddommelig samtidig som de står innenfor jødedommens fundament. I forsøket på å forstå hvordan "høy" kristologi kunne ha blitt utviklet innenfor en jødisk bevegelse, fokuseres det ofte på mediatorskikkelser i det andre templets jødedom som også på sett og vis er guddommelige.

Blant de "radikale", som hevder at Det andre templets jødedom ikke var monoteistisk, finner vi bl.a. Margaret Barker. Hun hevder at den jødiske religionen hadde en monoteistisk retning samtidig som det eksisterte en form for undergrunnsteologi som representerte en jødedom som alltid hadde hatt to guddommer. Jødedommen i det første århundret var således sammensatt størrelse, hvor det også fantes en diteistisk retning, ifølge Barker. Dette bruker hun som årsaksforklaring på hvordan Jesus så raskt kunne bli betraktet som guddommelig av de jødekristerne, nettopp fordi de var helt vant med tanken av at det eksisterte to guddommer. Likevel kan man nok undre seg om hennes skarpe polemiske hensikt har påvirket hennes behandling av det kristne og jødiske materialet.<sup>18</sup>

Tendensene i disse to hovedtilnærmingene ("streng" og "fleksibel/ikke monoteistisk), ser ut til å være en implisitt enighet på begge sider om at mer enn en transcendent skikkelse (av hvilken som helst betydning) kompliserer eller utgjør en svekkelse av eller trussel for monoteismen. De som anser Det andre templets jødedom som strengt monoteistisk pleier derfor å nedtone betydningen og attributter gitt til andre transcendent skikkelser enn Gud. Disse pleier ofte å argumentere for at beskrivelsen av slike skikkelser i stor grad er retorisk. På den andre siden finner vi de som ofte pleier å fremheve hvordan andre transcendent skikkelser enn Gud blir æret, og den fremtredende plassen de besitter i de religiøse forestillingene som vi finner i Det andre templets jødiske litteratur.<sup>19</sup> De mest radikale hevder således at jødedommen i det andre templets periode slettes ikke var monoteistisk.

---

<sup>18</sup> Barker referer til en "skjult agenda" og "en allianse mellom jødiske og protestantiske forskere" hvis hensikt er å fremheve Jesu menneskelighet og vise at hans guddommelighet var en senere og uheldig utvikling. Dette tar Barker som oppdrag i å motbevise, se Barker, *The Great Angel: A Study of Israel's Second God*, 1. For en mer utfyllende kritikk, se Larry W. Hurtado, "What Do We Mean by 'First-Century Jewish Monotheism'?", *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, no. 32 (1993): 352-54.

<sup>19</sup> Hurtado, "What Do We Mean by 'First-Century Jewish Monotheism'?", 354.

## 2.2 Larry Hurtado – “Divine Agency”

Jeg skal nå presentere tesen til Larry Hurtado, ettersom jeg diskuterer begge forskningsspørsmålene med ham. Først skal jeg plassere ham i forhold til debatten jeg har skissert ovenfor.

I forhold til de ulike tilnærmingene kan Larry Hurtado trygt plasseres under tilnærmingen av de som argumenterer for en “fleksibel monoteisme”. Ifølge Hurtado finner vi en rekke himmelske skikkelser i litteraturen fra Det andre templets periode som deltar i Guds herredømme over jorden og i Guds befrielse av de utvalgte. Relevansen av dette for studiet av den opphøyde Jesus er klar, ifølge Hurtado: Vi trenger ikke å påvise en direkte innflytelse av en bestemt type jødedom, ettersom det vide spekter av jødiske grupper ser ut til å avspeile et konsept om at Gud hadde en hovedagent, ifølge Hurtado. Hurtado kaller dette konseptet for “divine agency”. Referansene i den jødiske litteraturen til disse spesifikke skikkelsene representerer, ifølge Hurtado, en grunnleggende idé om at Gud hadde en fremtredende hovedagent som stod over alle Guds tjenere og som var nært forbundet med Gud. Det var likevel ikke noen generell enighet om hvem denne særskilte skikkelsen var. De jødiske gruppene i denne perioden var derfor “able to accommodate this or that chief agent in quite exalted terms without feeling that commitment to one God had been compromised”.<sup>20</sup>

Hurtado hevder at de første kristne brukte konseptet om “divine agency” som ressurs for å beskrive Jesus som Guds hovedagent: “I contend that the formation of this initial and crucial premise of subsequent christological developments was assisted by the divine agency tradition of an exalted position next to God in heavenly glory”.<sup>21</sup>

Likevel er det en ting som skiller Jesus fra disse andre hovedagentene: Jesus er den eneste som blir tilbedt, ifølge Hurtado. Hurtado argumenterer for at jødene i denne perioden bevarte Guds unikheter gjennom tilbedelsen. De første kristne utviklet derfor, ifølge Hurtado, en “mutasjon” (en ny variant) av jødisk monoteisme som han kaller “binatarisk monoteisme”.<sup>22</sup> Denne mutasjonen var, ifølge Hurtado, motivert av at Jesu etterfølgere fikk åpenbaringer fra

---

<sup>20</sup> Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 18.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 93-94.

<sup>22</sup> Termen “binatarisk monoteisme” beskriver Hurtado på følgende måte: “By this term I refer to the inclusion of Christ with God (the ‘Father’) as recipient of worship. Larry W. Hurtado, *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion*, 2. ed. (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 63.

Gud kort tid etter oppstandelsen.<sup>23</sup> Dette førte, ifølge Hurtado, til en “eksplosjon” av kristologiske overbevisninger. Denne “eksplosjonen” av kristologiske overbevisningene, som ble mottatt ved åpenbaringer, ble forstått slik at Gud hadde opphøyet Kristus og nå krevde at de skulle tilbe ham. Denne nye monoteismen åpnet dermed opp for tilbedelse av to skikkelser: Gud og hans Messias. Hurtados tese om tilbedelsen av Kristus blir nærmere behandlet i mitt andre forskningsspørsmål. Først vil jeg diskutere guddommelige skikkelser i den jødiske litteraturen med Hurtado. Før jeg begynner på dette, vil jeg presentere min andre samtalepartner i denne debatten: Richard Bauckham.

### **2.3 Richard Bauckham - Christology of Divine Identity**

Et interessant og uvanlig bidrag i forhold til debatten skissert ovenfor, finner vi hos Richard Bauckham. Jeg vil nå vie en god del oppmerksomhet til hans bidrag, ettersom han er en sentral aktør i debatten om kristologi og monoteisme. Denne gjennomgangen vil illustrere flere poeng i forhold til den metodiske tilnærmingen nevnt tidligere. Samtidig vil jeg da vurdere monoteismens karakter ved å analysere tekster fra denne perioden. Etter metoden jeg har skissert ovenfor, vil jeg undersøke tekstene induktivt for å se hva som er akseptabelt innenfor troen på én Gud i denne perioden.

Hvordan forstod de første ”kristne” Jesu opphøyde posisjon i lys av samtidens jødiske monoteisme? Dette er spørsmålet som Richard Bauckham forsøker å besvare med sin kristologiske tese kalt *Christology of Divine Identity*. Bauckham definerer monoteismen i Det andre templets jødedom som ”streng”, hvilket medfører at man ikke kan tillegge sann guddommelighet til noen andre enn den ene Gud. Bauckham forkaster den populære trenden med å finne en kristologisk modell i mediatorskikkelser. Bauckhams tilnærming er altså uvanlig i forhold til de to hovedtilnærmingene jeg har skissert ovenfor, ved at han argumenterer for en ”streng” monoteisme samtidig som han tillegger Jesus full guddommelighet.

I Bauckhams bok fra 1997, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*<sup>24</sup>, foreslår han i stedet en kristologisk modell basert på identitet. Her utviklet han

---

<sup>23</sup> Se særlig Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003), 64-74.

<sup>24</sup> Senere utvidet han sin tese i Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*.

en tese om at Gud har en identitet som er gjort til kjenne for Israel og verden. Ifølge Bauckham, blir Jesus inkludert i Guds identitet av de nytestamentlige forfatterne. Begrepet "identitet" kan selvfølgelig være tvetydig, men i Bauckhams bruk betyr ikke identitet numerisk enhet eller ontologisk likhet. Identitet betyr personlig identitet og selv-kontinuitet: "Reference to God's identity is by analogy with human personal identity, understood not only as a mere ontological subject without characteristics, but as including both character and personal story. These are the ways in which we commonly specify who someone is"<sup>25</sup>. Israels Gud hadde en unik identitet. Etersom den bibelske Gud har et navn og en karakter, og ettersom denne Gud handler, snakker, står i forbindelse til mennesker, og er en man kan henvende seg til, og som på en måte kan kjennes<sup>26</sup> – så foreslår personlig menneskelig identitet seg selv som en kategori som oppsummerer den bibelske og jødiske forståelsen av Gud, ifølge Bauckham. I fortellingene om f.eks. Israels historie så handler Gud som en karakter i fortellingen, identifiserbar i fortellingen i likhet med hvordan menneskelige karakterer er identifiserbare. Gud har en personlig identitet, akkurat som Abraham og David. Dette betyr ikke at den menneskelige analogien er likeverdig. Selv de passasjer i jødisk litteratur som beskriver Gud i de mest antropomorfe trekk er man samtidig helt bevisst på Guds transcendens, slik at konsepter og språk tøyes når det brukes om Ham. Guds identitet i den jødiske forståelsen bryter den menneskelige analogien, men dens utgangspunkt er helt klart i analogi til menneskets personlige identitet, ifølge Bauckham.<sup>27</sup>

Guds identitet er blitt gjort til kjenne på flere måter i forhold til Israel:

- Ved Guds unike navn, JHWH.
- Guds inngripen i historien for Israel (Exodus) korresponderer med Guds åpenbaring av hans karakter (Ex 34,6: "Herren er en barmhjertig og nådig Gud, langmodig og rik på miskunn og sannhet!")
- Guds identitet er også gjort til kjenne på flere måter i forhold til hele verden. Her er Gud kjent som:
  - Skaperen av alle ting
    - I skapelsen skapte Gud alene
  - Øverste hersker av alle ting

---

<sup>25</sup> Ibid., 6, n5.

<sup>26</sup> I motsetning til det greske konseptet om den øverste Gud – som man ofte mente man ikke kunne kjennes. Se f.eks. Apg 17,23.

<sup>27</sup> Oppsummering av Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 6.

- I hans herredømme over universet og historien “ansetter” Gud tjenere som er satt i en streng underordning til ham, og ved dette ekskluderes noen som helst mulighet til å tolke deres roller som medskapere eller medherskere. Guds herredømme over alle ting definerer hvem Gud *er*, og dette er ikke noe Gud bare kan delegere bort som en funksjon til en skapning eller en underordnet skikkelse, ifølge Bauckham.<sup>28</sup>

Til tross for at disse karakteristikene ikke i det hele tatt er tilstrekkelig for å identifisere Gud, er dette allikevel karakteristiske elementer som uten problemer skaper et absolutt skille mellom Gud og all annen virkelighet, ifølge Bauckham. Den eksklusive tilbedelsen av Israels Gud er dermed bare ”*a recognition of and response to his unique identity*”.<sup>29</sup>

Gud har altså en personlig identitet som er basert på ulike karakteristikk som utgjør *hvem* Gud er. Karakteristikkene beskrevet ovenfor er en iboende del av Guds identitet, *hvem* Gud er. Når den nytestamentlige kristologi blir lest med denne jødisk-teologiske konteksten i bakhodet, så fremstår det klart, ifølge Bauckham, at de første kristne helt klart inkluderte Jesus innenfor identiteten til den ene Israels Gud. De gjorde dette ved å inkludere Jesus i den unike, definerende karakteristikk som i jødisk monoteisme *kun* tilhørte Gud. Konsekvensen av dette blir da at ”the unique identity of the one God *consists of* the one God, the Father, *and* the one Lord, his Messiah.”<sup>30</sup> I dialog med Hurtado vil jeg nå diskutere premisene for hva Bauckham hevder i sin tese.

## 2.4 Analyse av monoteismens karakter i Det andre templets periode

Jeg vil nå gå inn i litteraturen fra Det andre templets periode<sup>31</sup> og diskutere om Bauckhams og Hurtados teser tegner et presist bilde av monoteismens karakter. Her er jeg langt på vei enig med Hurtado, og vil dermed utfordre Bauckhams tese. Jeg går inn i karakteristikene, som ifølge Bauckham er en iboende del av hvem Gud er, og vurderer om disse karakteristikene virkelig er noe Gud ikke deler med andre skikkelser i litteraturen fra denne perioden. Som jeg skal vise, så er karakteristikene, som ifølge Bauckham er en iboende del av *hvem* Gud er,

<sup>28</sup> Ibid., 184; 64.: ”I dissent from the rather popular view among recent scholars that Jewish writers of this period commonly envisaged a single grand vizier or plenipotentiary of God, who, as second to God in the government of the universe, has the whole of the divine sovereignty delegated to him.”

<sup>29</sup> Ibid., 12.

<sup>30</sup> Ibid., 28.

<sup>31</sup> Jeg går også innom 4 Esra og 2 Baruk, til tross for at disse dateres til ca. 80 e. Kr.



noe Gud faktisk er villig til å dele med flere skikkelser i denne perioden. Dette er spørsmålet jeg vil forfølge i analysen av tekstene.

For den jødiske monoteisme i denne perioden var veldig fleksibel i forhold til å inkorporere et mangfold i funksjonen til den ene Guds herredømme, og vi finner mange referanser til forskjellige himmelske figurer som blir beskrevet ved at de på forskjellige måter deltar i Guds herredømme og i hans frelse. Det mer utpregede synes å være at himmelske skikkelser blir fremstilt i tekstene ved at de besetter en stilling hvor det bare er Gud de er underlegen og at de i full grad handler på Guds vegne. Referansene i den jødiske litteraturen viser at Gud ofte blir beskrevet med en fremtredende hovedagent som står over alle Guds tjenere og som er nært forbundet med Gud. Denne skikkelsen handler ofte med uinnskrenket makt fra Gud. Det ser likevel ikke til å ha vært noen generell enighet om hvem denne særskilte skikkelsen var.

Ettersom den jødiske tradisjon i denne perioden betegner et mangfold av agenter<sup>32</sup>, så er det nødvendig å atskille disse hovedagentene på en bestemt måte: (1) De blir alle beskrevet enten med himmelsk opprinnelse eller som opphøyde til en himmelsk posisjon, og minner på denne måten nært om den opphøyde Jesus i Det nye testamentet. (2) Til tross for at den enorme skare av engler også er av himmelsk opprinnelse, så blir likevel disse hovedagentene beskrevet med flere egenskaper forbundet med guddommelighet enn de jordiske agentene og skaren av engler.<sup>33</sup>

Ettersom karakteristikkene som, ifølge Bauckham, skiller Gud fra all annen virkelighet ofte glir inn i hverandre, er det ikke mulig å gå inn punkt for punkt i disse karakteristikkene. I stedet går jeg inn ved å kategorisere mellom fire hovedtyper av agenter: Personifiserte guddommelige attributter (Guds Visdom og Ord), opphøyde mennesker (patriarker), erkeengler og Messias(er). I dette begrensede studiet er det ikke mulig å gi en utfyllende beskrivelse av mangfoldet av Guds hovedagenter, men det har som mål å ta for seg de mest fremtredende eksemplene og la disse figurere som representative eksempler for tendensen i den jødiske litteraturen for denne perioden.

---

<sup>32</sup> F.eks. profeter, prester, konger, Messias.

<sup>33</sup> Jeg følger Hurtados oppdeling av hovedagenter med ett unntak: Hurtado omtaler merkelig nok ikke Messias(er) i denne perioden. For Hurtados oppdeling av hovedagenter se Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 18.

### 2.4.1 Personifiserte guddommelige attributter

Beskrivelsen av guddommelige attributter som personifiserte størrelser er et velkjent karakteristisk element i den antikke jødedomms religiøse språk, med dype røtter i historien til det gamle Israel.<sup>34</sup> Det ser ut til å være en enighet blant forskere om at det er i Salomos Ordspråk vi finner det første klare eksempelet på Visdommen er personifisert som et personlig (kvinnelig) vesen (Ordsp 1,20-33; 3,13-18; 8,1-9,12). For dette studiet er Ordsp 8,22-31 særlig interessant, hvor Visdommen snakker om seg selv som tilstedeværende ved skapelsen av verden som Guds følgesvenn, ja, som hans ”bygningmann”. Denne personifikasjonen av Visdommen finner vi også i senere jødisk litteratur, nærmere bestemt i Visdommens bok 6,12-11,1. I Ordsp 8,22-31 presenteres Visdommen hovedsakelig som Guds ledsager i skapelsen av alle andre vesener. I Visdommens bok blir Visdommen gitt en mer aktiv rolle i skapelsen (7,21; 8,1) og ser ut til å reflektere en tanke om at Gud brukte en hovedagent i utførelsen av skaperverket. Her er det beskrivelsen av Visdommen verdt å merke seg: Den sies å ha herredømme over hele jorden (8,1). ”Den er innviet i Guds egen viten, den ”gir ham råd om hva han skal gjøre” (8,4), den sitter ved Guds trone (9,4, 10) og blir gitt innsikt i alle guddommelige formål.

Viktig er det å fremheve at disse guddommelige attributtene ikke ble forstått som virkelige vesener ved siden av Gud, selv om det poetiske språket refererer til dem som guddommelige agenter. Hensikten er bl.a. å gjøre Visdommen til et direkte uttrykk for Guds natur og Guds formål. Dette ser vi blant annet i bildespråket brukt i Visdommens Bok 7,24-26 hvor Visdommen blir beskrevet som ”et pust av Guds kraft”, som strømmer fram ”fra Den allmektiges herlighet”, som ”en avglans av det evige lys” og som et bilde av ”hans [Guds] godhet. Disse beskrivelsene både underordner Visdommen Gud samtidig som Visdommen opphøyes til en høy posisjon.<sup>35</sup>

Sirak 24 beskriver ikke Visdommen som agent ved skapelsen, men Visdommen beskrives likevel her med en fremtredende posisjon i ”Den Høyes forsamling” (24,2), og med ”en bolig i det høye” og ”en trone på en skystøtte”(24,4), og ved at Visdommen hersket ”over den vide jord, over alle folkeslag og ætter”. I Sir 24,23 identifiseres Visdommen med Toraen. Dette betyr neppe at Visdommen er en virkelig skikkelse distinkt i forhold til Gud, men heller at

---

<sup>34</sup> Ibid., 42.

<sup>35</sup> Ibid., 44.

Guds visdom hadde fått et en legemliggjørelse, et konkret uttrykk, i Toraen. Dette er igjen interessant for hvordan de første kristne identifiserte Jesus som Visdommen.<sup>36</sup>

Disse beskrivelsene av guddommelige attributter som Guds hovedagent er spesielt interessant når vi ser språklige paralleller i attributter gitt til den opphøyde Kristus i Det nye testamentet. Det rike billedspråket i eksemplene ovenfor vitner om at den jødiske monoteismen på denne tiden ikke var opptatt i å uttrykke Guds enhet i filosofiske doktriner. I stedet brukte de poesi og metaforikk for å uttrykke forståelsen av den ene Gud, som igjen uttrykte deres forståelse av hvordan Gud handlet i forhold til verden og på vegne av sitt folk.

Et problem oppstår når Bauckham ikke tar hensyn til sjanger i sin tolkning. Etersom dette i høyeste grad er poetiske tekster, hvor for eksempel Visdommen personifiseres som et guddommelig attributt, kan ikke tekstene fortolkes som uttrykk for doktriner eller læresetninger, eller som om tekstene inneholder en bevissthet om at Visdommen ”ikke var noe annet enn Gud selv”, som Bauckham fastholder.<sup>37</sup>

Dersom de guddommelige attributtene bare er aspekter av Gud selv, slik Bauckham hevder, er det påfallende at disse aspektene selv står i en underordning til Gud. Dette ser vi blant annet når Visdommen beskrives som ”avglansen av det evige lys” (og ikke som det evige lys), ”et pust av Guds kraft” og som et bilde av Guds godhet. Visdommen opphøyes til en høy posisjon, men det er ingen tvil om at Visdommen er underordnet Gud.<sup>38</sup>

Hvis vi skal følge Bauckhams tanke om et absolutt skille mellom Gud og all annen virkelighet, mellom Skaperen og det skapte, er det særlig påfallende at Visdommen selv er skapt (Ordsp 8,22) og dermed *ikke* hører hjemme på skaperens side, i Guds identitet, for å bruke Bauckhams betegnelse. Dette er interessant nok en tekst Bauckham ikke behandler.

## 2.4.2 Opphøyde patriarker

En annen hovedtype av agenter er opphøyde mennesker (patriarker). De fremtredende patriarkene er blant annet Adam, Seth, Enok, Abraham, Jakob og særlig Moses. I dette tilfellet, så snakker vi om virkelige skikkelser i avgrensning fra Gud, som ofte blir beskrevet i opphøyde termer med å ha en ærefull stilling av himmelsk makt og ære. Her vil jeg ha et

---

<sup>36</sup> 1 Kor 8,6; Joh 1,1-18; Heb 1,2f; Kol 1,15ff; Åp 3,14.

<sup>37</sup> Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 217.

<sup>38</sup> Bauckham benekter at guddommelige attributter er underordnet Gud, men snakker likevel om at ”Jewish wirters envisage some form of real distinction within the unique identity of the one God”, *ibid.*, 17.

særlig fokus på skikkelser som sitter på Guds trone, ettersom dette, ifølge Bauckham, er det mest åpenbare symbolet på monoteisme og en av de essensielle karakteristikkene som er en iboende del av hvem Gud er.<sup>39</sup>

La oss begynne med Enok<sup>40</sup>. Det er tydelig at omtalen av Enok i 1 Mos 5,24 gav grobunn for tanken om Enok som en himmelsk skikkelse: ”Enok vandret med Gud. Så ble han borte; for Gud tok ham til seg”. Man skiller ofte mellom to type tradisjoner:

- (1) Den første og eldste tradisjonen identifiserer Enok som ”Menneskesønnen” i 1 Enok 37-71<sup>41</sup> – en skikkelse som utøver messianske oppgaver i forbindelse med implementeringen av eskatologiske frelse og dom.
- (2) Den andre og yngste tradisjonen forteller oss at Enok ble forvandlet til en ærefull himmelsk skikkelse som en engel, som også til slutt identifiserer Enok med Metatron i 3 Enok. Ettersom denne teksten vanligvis dateres til det 4. århundre, så unnlater jeg videre omtale ettersom denne teksten kan være for sen til å kaste lys over tidlig kristologi.

I *Enoks Billedtaler* (1 Enok 37-71) møter vi den prominente skikkelsen Menneskesønnen som er skjult i himmelen i tiden frem til den eskatologiske dom. Bakgrunnen for denne teksten ser ut til å være skikkelsen i Daniel 7,13 i dens kontekst, med en ”menneskelig”<sup>42</sup> skikkelse i himmelen som den himmelske representant for Guds folk på jorden som får oppgaven med å befri Guds folk fra deres undertrykkere. I Dan 7,14 fortelles det at denne skikkelsen ”fikk herredømme, ære og rike”, forstått som at ”Menneskesønnen” blir innsatt som konge.<sup>43</sup> I

---

<sup>39</sup> Jf. Ibid., 164.

<sup>40</sup> Enok kunne naturligvis også blitt plassert under ”messiaser”.

<sup>41</sup> Denne delen av 1 Enok blir ofte kalt ”Enoks billedtaler”. Selv om denne delen av 1 Enok tidligere ble datert sent inn i det første århundret, så ser det nå ut til å være en økende konsensus blant forskere om at *Enoks Billedtaler* må ha blitt til innenfor tidsrommet mellom 37 og 4 f.kr – Det er flere grunner til dette, men hovedårsaken til denne tidlige dateringen knyttes til den anti-herodianske polemikken. Herodes Den store og hans elite krevde for mye skatt av de jødiske landeierne, hvilket resulterte i at mange ble degradert til forpaktere (”tenant farmers”). Den skarpe polemikk i kap. 37-71 mot ”dem som hersker over det tørre land” knyttes dermed til denne perioden. Oversettelsen av James C. VanderKam and George W. E. Nickelsburg, *1 Enoch: A New Translation* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2004). bevarer dette poenget bedre med ”those who possess the land/dry ground”. Se også James H. Charlesworth, ”Can We Discern the Composition Date of the Parables of Enoch?,” in *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, ed. Gabriele Boccaccini (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2007), 450-68.

<sup>42</sup> Daniels bok ser ut til å presentere to guddommelige skikkelser; Gud, ”den gamle av dager” og den ”som var lik en menneskesønn”. Begge disse guddommelige skikkelsene er kongelige skikkelser. Vi leser i Dan 7,13 at han ”som var lik en menneskesønn” ”nærmet seg den gamle av dager og ble ført fram for ham”, og denne skikkelsen får ”herredømme, ære og rike” – herredømme over alle folkene på jorden, et velde som ikke skal forgå og et rike som aldri går til grunne. Ut ifra beskrivelsene ser det ut til at forfatteren betegner denne skikkelsen som guddommelig.

<sup>43</sup> Lacocque knytter Daniel 7,14 opp mot en intronisering av en konge: “As the heavenly patron of Israel, the ‘Son of Man’ is enthroned as a king and thus occupies the place of the Davidide in the enthronement festival

*Enoks billedtaler* sitter Menneskesønnen på Guds trone (55,4; 61,8; 62,2,3,5; 69,27,29, jf. 51,3 og 45,3) og dømmer på vegne av Gud (55,4). Betydningen av dette uttrykker Hurtado slik:

The meaning of this is not that the figure rivals God or becomes a second god but rather that he is seen as performing the eschatological functions associated with God and is therefore God's chief agent, linked with God's work to a specially intense degree.<sup>44</sup>

Menneskesønnen mottar faktisk også stor ærbødighet (48,5; jf. også 62,9), men ikke på en måte som konkurrerer med eller reduserer ærbødigheten for Gud. – nei, "alle de som bor i det tørre land skal falle ned for ham [i.e. Menneskesønnen] og vise ham ærbødighet. De skal velsigne, uttrykke lovprisning og syng salmer til ære for navnet til Åndenes Herre [i.e. Gud].<sup>45</sup> Her har vi altså en genuin jødisk tekst hvor både (eskatologisk) herredømme og hyllest av Menneskesønnen oppfattes innenfor rammen av den monoteistiske tro.

Bauckham beskriver selv Guds trone i himmelen som et nøkkelsymbol på monoteisme og på den unike Guds identitet, og må derfor anerkjenne at Menneskesønnen er inkludert *innenfor* Guds identitet, men bortforklarer denne erkjennelsen på følgende måte: "the Son of Man in the *Parables of Enoch* is the exception that proves the rule".<sup>46</sup> En praktisk måte å drive eksegese på, men lite overbevisende.

Ettersom skikkelsen i Dan 7,14 ikke sitter på Guds egen trone, slik Menneskesønnen i *Enok Billedtaler* gjør<sup>47</sup>, får ikke denne teksten anerkjennelsen den fortjener av Bauckham. I Daniel 7,14 ser vi også, i motsetning til Bauckhams tese, at Gud her *delegerer* bort herredømmet til en underordnet skikkelse. Delegeringen av makt i Daniel 7 uttrykkes av André Lacocque:

"[...]The matter of the delegation of power is important. The book of Daniel is consistent in showing that God, throughout history, delegates powers to rulers. Daniel

---

when the Temple was standing"., André Lacocque, "Allusions to Creation in Daniel 7," in *The Book of Daniel: Composition and Reception*, ed. John J. Collins and Peter W. Flint (Boston, MA: Brill, 2001), 122.

<sup>44</sup> Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 53.

<sup>45</sup> Rolf Furuli and Terje G. Simonsen, *Enoks Bok* (Oslo: De norske bokklubbene, 2004), 48.

<sup>46</sup> Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 171.

<sup>47</sup> Likevel er beskrivelsen av menneskesønnens herredømme i Dan 7,14 svært likt beskrivelsen av Guds eget herredømme (Dan 4,3; 4,34; 6,26).

7 befits this conception: the “Son of Man” is displacing all political dominions and replacing them with his own ultimate delegated power”.<sup>48</sup>

I disse to tekstene (Dan 7,14 og 1 En 37-71) ser vi hvordan Gud delegerer herredømmet til en engleaktig/messiansk skikkelse samtidig som denne opptrer *på vegne av* Gud uten at det på noen måter skaper problemer for monoteismen.

Moses sitter faktisk også på Guds trone i *The Exagoge of Ezekiel* (ABD: ca. 150 f. Kr.). Her fortelles det om Moses’ drøm hvor Gud vinker til seg Moses og overrekker ham sepetret. Gud stiger så ned fra tronen og beordrer Moses til å sitte på den, og alle himmelske krefter bøyer seg ned for Moses (v. 66-89). Bauckhams hevder at denne teksten har blitt misforstått av “almost all interpreters”, og hevder at “what the dream means is something other than what it says”.<sup>49</sup> Bauckham argumenterer, lite overbevisende etter min mening, for at Moses’ opphøyelse til den himmelske trone bare må forstås som en billedlig, figurativ forutsigelse av Moses’ bibelske karriere. Selv om intronisering av Moses er til dels symbolsk, er den ikke bare brukt som en metafor. Som Eskola bemerker, er denne scenen “too apocalyptic to allow merely an earthly interpretation”.<sup>50</sup> Moses vil bli gitt en stor trone og vil være dommer og leder for hele menneskeheten. Dette må referere til Moses’ himmelske status, og ikke bare til en kosmisk opphøyelse, slik Bauckham foreslår.<sup>51</sup>

Flere tekster kunne nevnes hvor skikkelser sitter på tronen og hvor Gud delegerer herredømme til en underordnet skikkelse, men de gjennomgåtte eksempler synes tilstrekkelig for å demonstrere mitt poeng.<sup>52</sup>

Når vi ser på disse tekstene og vurderer dem som genuine jødiske vitnesbyrd, så ser vi at det ikke ser ut til å ha vært noen doktrinær “regel” om at Gud ikke kan delegere bort herredømme

---

<sup>48</sup> Lacocque, "Allusions to Creation in Daniel 7," 123. Det hebraiske verbet *natan* (“å gi”) blir også brukt i Daniels bok på en måte som indikerer et skifte ift. delegering av makt, jf. Dan 1,2; 2,21; 37, 38, 8,12a; 13; 7,6, 12b.

<sup>49</sup> Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 166-67.

<sup>50</sup> Timo Eskola, *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse* (Tübingen: Mohr, 2001), 88.

<sup>51</sup> Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 167.

<sup>52</sup> Bauckham erkjenner selv flere tekster som fremmer tanken om at Gud har en stedsfortreder, som f.eks. i *Joseph and Aseneth* 14:8-9; jf. Gen 45:8); 'Sannhetens Ånd' eller 'Lysets Prins' (identifisert som Michael) i enkelte Qumran-tekster (særlig 1QS 3:15-4:1). Men også i 1QM 17,6-8, hvor Michael skilles ut fra de Guds tjener og blir gitt en unik status i det himmelske hierarki; og 4Q491 som snakker om en intronisert skikkelse som snakker om seg selv på følgende måte: “ingen er så opphøyd som meg”. Se også 4 Esra 12,32-33 og Moses’ Testamente 10,1-10 hvor henholdsvis Messias og Michael utfører Guds dom over Israels fiender.

til noen, f.eks. til en messiansk figur<sup>53</sup>, eller at en skikkelse kunne sitte på Guds trone. Problemet med Bauckham utlegging er at han fremstiller jødedommen som en doktrinær størrelse som hadde klare og faste rammer for hvordan man skulle atskille Gud fra all annen virkelighet. Åpenbart, slik disse tekstene viser oss, så fantes det ingen ”regel” om at det er herredømmet som definerer *hvem Gud er*, slik Bauckham hevder – og tekstene viser oss også at Gud kunne delegere (bort) herredømmet til en annen (messiansk/engleaktig) skikkelse. Monoteismen ser imidlertid ut til å ha blitt ivaretatt på andre måter, gjennom tilbedelse. I disse tekstene er det altså ikke herredømmet som definerer og konstituerer tanken om at Gud er én. Tekstene viser at en guddommelig skikkelse som opptrer på vegne av Gud ikke truet monoteismen på noen måte, ettersom alle disse skikkelsene er underordnet Gud.<sup>54</sup> Dersom noen av disse skikkelsene ble beskrevet som likeverdige Gud og som nærmest truet Guds suverenitet, da kunne det ha blitt ansett som problematisk i forhold til monoteismen. Dette har vi imidlertid ingen eksempler på i litteraturen fra denne perioden. Den guddommelige virkelighet og nærhet blir derimot ivaretatt og utøvd av Guds hovedagent i implementeringen av eskatologisk herredømme. Disse skikkelsene fungerer som en forlengelse av Guds makt og herredømme.

### 2.4.3 Erkeengler

Interessen for engler i jødisk litteratur kan føres lenger tilbake enn til Det andre templets periode. Mest kjent er nok tradisjonen om ”Herrens engel” som vi møter allerede i Gen 16,7, hvor engelen treffer Hagar uten i ødemarken etter at hun hadde rømt fra Sarai. Særlig interessant er dette, ettersom dette faller innenfor det vi kan kalle en *teofanisk* engel. Det betyr at engelen ikke bare skal gi en beskjed fra Gud men at den representerer Gud på et personlig plan, og kan også sies å legemliggjøre Gud.<sup>55</sup> I Gen 16,13 hører vi om Hagars svar til Herrens engel: Da gav hun Herren, som hadde talt til henne, navnet: «Du er Gud som ser.» For hun sa: «Har jeg her virkelig fått se et glimt av ham som ser meg?».

---

<sup>53</sup> Rabbi Akiba forstod flertallsformen ”troner” i Dan 7,9 til å bety at den ene tronen var for Gud, mens den andre var for den davidiske Messias (b. Sanhedrin 38b). Det er også mulig at Akiba og forfatteren av Dan 7, knyttet Dan 7 til Salme 110,1 – som er den eneste teksten som eksplisitt snakker om en skikkelse som sitter i høysetet ved siden av Gud. Se særlig David M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*, vol. 18, Monograph Series (Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 1973), 19-33.

<sup>54</sup> McGrath fanger dette poengt: “In ancient Judaism, God could empower his agent to wield his full power and authority, *precisely because* any figure so empowered always remained by definition subject and subordinate to the one empowering him”, James F. McGrath, *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context* (University of Illinois Press, 2009), 51.

<sup>55</sup> Se særlig James D. G. Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus?* (SPCK Publishing, 2010), 66-71.

I den andre versjonen av denne fortellingen snakker Herrens engel i 1. person som Gud (Gen 21,17-18). I Jakobs drøm sier Guds engel "Jeg er den Gud som du så i Betel" (31,11-13). Filon av Aleksandria gjør et stort poeng ut av disse fortellingene. Når Guds engel i Gen 31,13 sier "Jeg er den Gud som du så i Betel", så fremhever Filon at det ikke er to guder det er snakk om, men at selve språket i teksten gjør en distinksjon mellom Herrens engel, som Filon identifiserer som Logos, og Gud selv.<sup>56</sup>

Også i teofanien av den brennende busken, beskrives den som viser seg for Moses både som "Herrens engel" og som "Abrahams Gud, Isaks Gud og Jakobs Gud." (Ex 3,2-6). Likedan i historien om Israels vandring i ødemarka hvor det guddommelige nærvær representeres med en ild- og skystøtte, så kalles ild- og skystøtten både "Guds engel" og "Herren" (Ex 14,19-20,24). I disse tilfellene er det umulig å skille mellom Herrens engel og Guds selv. Poenget ser ut til å være at fortelleren beskriver det guddommelige nærvær i disse teofaniske opplevelsene. Dette betyr ikke at fortellingene benekter Guds annerledeshet, eller benekter at Gud var usynlig for mennesker. Fortellingene er helt klare på Guds annerledeshet, som også er reflektert i Israels tradisjoner om at man ikke skal lage seg noe gudebilde eller "noe slags bilde av det som er oppe i himmelen" (Ex 20,4) og at man ikke kan se Gud og leve (Ex 33,20). Tradisjonen om Herrens engel er åpenbart en mer sofistisert måte å snakke om det guddommelige nærvær i forhold til de antropomorfe beskrivelsene av Gud i Gen 2-3.

James Dunn understreker dette:

"The angel of the Lord in such stories was *a way of speaking of God's immanence without detracting from his transcendence*. The angel of God was God and was not God. Alternatively expressed, the angel of God was God's way of manifesting himself to his servants without manifesting himself. The angel of God was not God as such but could be said to be God in his self-revelation".<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Jf. *De Somniis* 1,228-230, hvor Filon kommenterer 1 Mos 31,13: "... *And do not fail to mark the language used, but carefully inquire whether there are two Gods* ; for we read "I am the God that appeared to thee," not "in my place" but "in the place of God," as though it were another's. What, then, are we to say? He that is truly God is One, but those that are improperly so called are more than one. Accordingly *the holy word in the present instance has indicated Him Who is truly God by means of the articles saying "I am the God (egō eimi ho theos)," while it omits the article when mentioning him who is improperly so called, saying "Who appeared to thee in the place" not "of the God," ("ou tou theou") but simply "of God" ("all auto monon theou"). Here it gives the title "God" to His chief Word, not from any superstitious nicety in applying names, but with the one aim before him, to use words to express facts.* (Mine kursivering; oversettelse Loeb).

<sup>57</sup> Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus?* , 68.



Dette svarer til Filons bruk av Logos. Logos er Guds åpenbaringsmedium. Den sette Logos åpenbarer den usette Gud. Den transcendent Gud blir immanent gjennom Logos. Derfor kan Logos faktisk kalles ”gud” (*theos*), men Logos er ikke *den eneste sanne Gud (ho theos)*.<sup>58</sup>

I den jødiske litteraturen fra Det andre templets periode ser vi dessuten at erkeengler blir tillagt viktigere roller. I litteraturen fra Qumran (11QMelk) spiller erkeengelen Melkisedek<sup>59</sup> en viktig rolle i eskatologiske begivenheter hvor han handler på Guds vegne i frelse og dom. I 11QMelk 2,9-11 som referer til Sal 82,1-2, hvor ”Gud (’elôhim’) står fram i gudenes forsamling”, er faktisk Melkisedek den ”Gud” (’elôhim’) som ”står frem”. I Qumran-tekstene ser vi at denne skikkelsen var så opphøyd og nært forbundet med guddommelige oppgaver at man uten problemer kunne referere til ham som ”Elohim”. Likevel ser vi at Melkisedek ikke er identifisert som Gud (El)<sup>60</sup>, men ser ut til å bli kalt Elohim i kraft av å være erkeengelen som handler på Guds vegne.

Et annet viktig eksempel er den teofaniske erkeengelen Jahoel i *Abrahams Apokalypse* (dateres til 79-81 e. Kr. i ABD). Navnet Jahoel ser ut til å være en kombinasjon av to hebraiske ord for Gud, JHWH og El og kan dermed forstås som en stadfestelse: ”JHWH er Gud”. Her bærer engelen Jahoel Guds navn, og særlig spesielt er jo dette ettersom Guds navn er definerende for *hvem* Gud er, ifølge Bauckham. Når navnet Jesus bærer i Fil 2,6-11 (κύριος) ser ut til å henspille på Guds navn så betyr det, ifølge Bauckham, at Jesus blir inkludert i den unike Guds identitet, men når erkeengelen Jahoel bærer Guds navn, så lener han seg mot en tolkning av at navnet kan forstås som en stadfestelse (jf. ovenfor). Det faktum at Gud selv bærer dette navn i denne apokalypsen (17,13) og i *The Ladder of Jacob* (2,18) og i *Moses’ Apokalypse* (29,4; 33,5), taler for at navnet ikke *bare* er en stadfestelse, men en versjon av det guddommelige navn, og på denne måten burde erkeengelen Jahoel på en eller annen måte inngå i Guds identitet, ettersom han har én av karakteristikkene som skiller Gud fra all annen virkelighet, og som Gud ikke deler med andre skikkelser, ifølge Bauckham.

*Abrahams Apokalypse* ser ut til å identifisere Jahoel som engelen i Ex 23,21<sup>61</sup>, som Gud sendte foran israelittene for å føre dem til det stedet som var forberedt for dem. Gud advarer her israelittene mot å sette seg mot ham, for ”mitt navn er i ham”. Her gir ”navnet”

---

<sup>58</sup> *De Somniis. 1,230.*

<sup>59</sup> Melkisedek er nok her bare et annet navn for Mikael som er ellers er kjent som hovedengel i Qumran-tekstene. Parallellen mellom Mikael's funksjon i Dan 12,1 og Melkisedek's funksjon i 11QMelk 2,4-25 gjør også en slik identifisering sannsynlig.

<sup>60</sup> Anders Aschims oversettelse av 11QMelk 2,9-11 i serien *Verdens Hellige Skrifter* tydeliggjør dette punktet ved å oversette ”Elohim” til ”en guddommelig” når det referer til Melkisedek – slik at det ikke er til forveksling med ”Gud”(El) for den som ikke har den hebraiske teksten for hånd.

<sup>61</sup> Filon identifiserer Logos som engelen i Ex 23,21 i *Quest. Exod 2,13.*

stedfortrederen (Jahoel) en spesiell autoritet. Tradisjonen om Guds navn, som også særlig kan nevnes i forhold til Guds selvåpenbaring og immanente forhold til mennesker (Deut. 12,11; 14,23)<sup>62</sup>, brukes her for å uttrykke Guds nærhet og immanens. Jahoel er her et medium for kraften av det guddommelige navn (*Apok. Ab.* 10,3,8).

To ting er verdt å merke seg her: Hans hår er ”som snø” (11,3) og han holder et septer av gull i hans høyre hånd (11,4). Den første beskrivelsen ligner veldig på beskrivelsen av Gud i Dan 7,9 og kan være et forsøk på å fremstille Jahoels som Guds øverstkommanderende<sup>63</sup>, i kraft av det guddommelige navn som er i ham.<sup>64</sup> Septeret av gull kan representere hans guddommelige innsatte autoritet. Engelen Jahoel blir beskrevet med et så teofanisk språk, som noen ganger får utslag i at den som møter ham, forveksler ham med Gud selv.

Disse tekstene reflekterer altså ideen om at Gud hadde en erkeengel som stod over alle de andre englene. I tekstene ovenfor handler de på vegne av Gud med full autoritet, især da Jahoel som utøver makten av det guddommelige navn.

#### **2.4.4 Eskatologisk messianisme?**

En måte man kan belyse kristologien er ved hjelp av eskatologien, og særlig ved å se på jødiske pseudepigrafer hvor forholdet mellom Gud og Messias blir behandlet – og da særlig hvordan de opprettholder skillet mellom det midlertidige, jordiske rike og det evige Guds rike som etterfølger. En slik gjennomgang vil også kaste lys over Paulus’ ”lære” om Kristi gjenkomst og den endelige dom, så vel som forholdet mellom Gud og hans Messias. Ved en slik arbeidsmetode kan man få frem balansen mellom teosentrismen og kristosentrismen i hans eskatologi. Hvordan står Gud og Messias i forhold til hverandre i den jødiske apokalyptiske litteraturen fra perioden 200 f.Kr-100 e. Kr? Det er verdt å merke seg hos flere jødiske pseudepigrafer i denne tiden at det er en bemerkelsesverdig grad av hva Larry J. Kreitzer kaller a ”conceptual overlap between God and the messianic agent”.<sup>65</sup> Ut ifra hva Kreizers funn er det imidlertid mer presist å si at det foreligger en ”funksjonell overlapping” mellom Gud og Messias.<sup>66</sup> Denne overlappingen” er basert på de eskatologiske roller for både

---

<sup>62</sup> Larry W. Hurtado, ""Jesus" as God's Name, and Jesus as God's Embodied Name in Justin Martyr " in *Justin Martyr and His Worlds*, ed. Sara Parvis and Paul Foster (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2007).

<sup>63</sup> Jahoel har her makt over ”de levende vesenene” som omgjerder Guds trone. Jahoel har også makt over ”Leviathan” (10,8-17).

<sup>64</sup> Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, 80.

<sup>65</sup> L. Joseph Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology*, vol. 19, *Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series* (Sheffield: JSOT Press, 1987), 29.

<sup>66</sup> Jf. også Neil Richardson, "Paul's Language About God" (JSOT Press, 1994), 274.

Gud og Messias og er mest synlig i de dokumentene som beskriver et midlertidig, jordisk rike. Vanligvis er det jordiske riket knyttet til et midlertidig styre utført av Messias. Denne funksjonelle overlappingen mellom Gud og Messias betyr likevel ikke at det fører til en identifikasjon mellom de to, slik Kreitzer hevder.<sup>67</sup> La oss ta en titt på skriftet 4. Esra. Skriftet dateres vanligvis til slutten av det første århundret (TRE), mens deler av skriftet, 4 Esra 13, dateres til før år 70.<sup>68</sup>

Det er lenge anerkjent at 4 Esra fremstår som en blanding av jødiske og kristne kilder. Kapittel 1-2 og 15-16 blir ofte regnet som kristne tillegg til den eldre jødiske tradisjonen som vi finner kapittel 3-14. Den jødiske kjerne i 4 Esra blir ofte kalt "Esras apokalypse". Selv om det er fullt anerkjent at 7,26-30 er preget av kristen redigering (med referanse til Jesus i v. 28), har vi heldigvis tekstbevis tilgjengelig som bekrefter at denne teksten omtaler Messias.<sup>69</sup> Til tross for denne redigeringen, betviler man ikke det jødiske forfatterskapet.

#### **2.4.5 Hvordan er Messias' rolle definert i forhold til Guds rolle?**

I 4 Esra 7,26-30 kan vi få inntrykket av at Messias rolle er ganske passiv i utøvelsen av den endelige dom over verden, mens i 12,31-34 og 12,21-49 ser Messias ut til å ha en veldig aktiv rolle. Samtidig ser vi at Guds dom vanligvis sies å følge det messianske rike uavhengig av Messias' aktive eller passive rolle. I 7,28-30 ser vi at den "passive" Messias baner vei for Gud som gir den absolutte dom (7,33-34). Selv i 12,31-34 hvor jorden allerede er underordnet den "aktive" Messias aktivitet i dom, så ser vi at denne messianske dom blir etterfulgt av en videre dom av Gud selv. Dermed ser vi at uavhengig av Messias' rolle, så er det alltid innenfor konteksten av Guds endelige dom og autoritet. Men i 13,1-58 blir dette mønstret brutt, og den messianske dom etterfølges ikke av Guds dom. Det som er viktig ved denne utelatelsen av en bekræftende dom av Gud er at grensen mellom Gud og Messias i kap. 13 er veldig uklar og overlapper mht. deres roller i å utøve dom over verden. I dette tilfellet ser det ut til at Gud utøver den endelige dom i og gjennom hans messianske agent.

4 Esra 13 og spørsmålet om den endelige dom er et gyldig bevis når det gjelder Gud og Messias tvetydige roller i et jødisk dokument som også beskriver et midlertidig, messiansk

---

<sup>67</sup> Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology*, 90.

<sup>68</sup> Ibid., 206 fotnote 129. Selv om 4 Esra og 2 Baruk er yngre enn Paulus-brevene, kan de likevel si mye om jødisk messianisme i det første århundret e. Kr.

<sup>69</sup> Den syriske teksten leser "Messias", mens den armenske teksten leser "Messias, mitt barn"). Til tross for at Messias' død også nevnes i denne passasjen (v. 29), så finner vi ingen referanse til noen oppstandelse dersom man skulle anta at dette også skulle være en kristen redigering.

rike. Messianismen vi finner i 4 Esra er særlig viktig fordi det hjelper oss å se at man her har et etablert jødisk syn på en Messias-skikkelse med transcendent kvaliteter og teofani-assosiasjoner<sup>70</sup> som på mange måter minner oss om den opphøyde Kristus i Det nye testamentet.

Det som er verdt å merke seg er at boken som inneholder klare monoteistiske erklæringer også inneholder klare messianske erklæringer som den i 13,25-26:

These are the interpretations of the vision: Whereas thou didst see a Man coming up from the heart of the Sea: this is he whom the Most High is keeping many ages and through whom he will deliver his creation, and the same shall order the survivors.<sup>71</sup>

Her ser vi at samtidig som Gud forstås som frelser, så bekjennes Messias som er selve *middelet* for frelsen. Tanken synes å være at Gud frelser *gjennom* sin Messias, sin Salvede. Slik ser vi at forfatteren av 4 Esra samtidig kunne bekjenne monoteisme og messianisme helt uten noen åpenbare reservasjoner!<sup>72</sup>

Samme fenomen finner vi i *Moses' testamente* 10,1-10 hvor Guds sendebud (sannsynligvis Mikael) er beskrevet som den som utøver Guds dom over Israels fiender (v. 1-2). Samtidig ser vi at Gud selv sies å være den som utøver dommen (v. 7). Dette er enda et eksempel på en jødisk monoteistisk tekst som viser stor fleksibilitet når det gjelder forholdet mellom Gud og hans agent i eskatologiske begivenheter og dom.

#### 2.4.6 Den syriske 2. Baruk

I 2. Baruk, som også dateres til slutten av det første århundret (TRE), finner vi også en utviklet messiansk-eskatologisk forestilling. Kapittel 27-30 regnes som den første messianske apokalypse i 2. Baruk. Etter beskrivelsen av Messias' tilbakekomst i herlighet (30,1), beskrives oppstandelsen av de døde. I denne pseudepigrafen returner Messias til himmelen i herlighet - i motsetning til 4 Esra 7,29-30, hvor Messias dør sammen med resten av

---

<sup>70</sup> 4 Esra 13,51-52 gir oss ingen tvil om Messias' himmelske natur, selv om den davidiske avstamning er klar i 4 Esra.

<sup>71</sup> Oversettelsen er hentet fra R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English: With Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books* (Oxford: Clarendon Press, 1913). Det er noen uoverensstemmelser i v. 26. Den latinske teksten kan forstås slik at Gud selv er frelsesagenten. Slik er også gjengivelsen i Bibelselskapets oversettelse. Wellhausen hevdet at den latinske teksten misoppfatter den greske teksten. Den greske ville da vært *hos di autou* (Som gjennom ham=Messias) mens den latinske teksten misoppfatter teksten og leser det som *di autou*. Se Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology*, 206, fotnote 134.

<sup>72</sup> Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology*, 65.

menneskeheten. I de to første messianske apokalypsene (kap. 27-30 og 36-40) har vi en klar indikasjon på når det messianske riket kommer i forhold til den evige tidsalder. Her kommer det messianske riket forut for det himmelske Jerusalem (4,1-7). I den tredje apokalypsen (53-76) hersker det større tvil om hvor skillet går mellom det messianske riket kommer før (i slutten av den korrupte verden) eller etter (i begynnelsen av det evige av det evige riket).

Når vi ser etter veksling mellom Gud og Messias, finner vi også dette i 2. Baruk, og da særlig i forhold til utøvelsen av den endelige dom. I dette verket står Gud frem som den endelige dommer av alle ting (19,4), men i den andre apokalypsen (36-40) ser vi at det er Messias som dømmes nasjonene og hersker for en kort periode. Ingen påfølgende dom over nasjonene av Gud blir indikert, hvilket antyder at Messias' dom er endelig, det vil si at Messias' dom er Guds egen dom.

#### **2.4.7 Hovedtendenser i 4. Esra og 2. Baruk**

Både 4 Esra og 2. Baruk representerer et spekter av stor variasjon mht. eskatologiske passasjer. I begge verkene finner vi tegn både på at Messias til tider er passiv, samtidig som han er en aktiv opphøyd figur som på flere måter er vanskelig å atskille fra Gud selv, hvilket foreslår en overlapping mellom Gud og den messianske agenten. Det ser også ut til at begge disse verkene kombinerer passasjer som vitner om et midlertidig, messiansk rike samtidig som de fremhever Guds evige rike. Generelt sett kan man si at forvirringen mellom Gud og den messianske agenten i forhold til den endelige dom har fremkalt en rekke tekstvarianter og lesinger. Den funksjonelle overlappingen gjør at det ofte er svært vanskelig å skjelne mellom Gud og Messias mht. hvilke roller disse har. Denne overlappingen blir utført selv om verket inneholder monoteistiske deler som alene opphøyer den transcendent Guds natur. Igjen står dette frem som uproblematisk i forhold til monoteismen. Teosentrismen og messianismen ordnes til slutt ved en kreativ utforming i eskatologien, ved det at Messias ble "degradert" til et midlertidig, jordisk herredømme som blir avløst av den evige tidsalder.<sup>73</sup>

Poenget med behandlingen av disse skriftene er at vi her har to jødiske vitnesbyrd innenfor det første århundre som tillegger Messias stor rolle i eskatologien. På denne måten vil disse skriftene være med på å kaste lys over Paulus' eskatologi, og forholdet mellom Gud og Kristus Jesus.

---

<sup>73</sup> Ibid., 157-58.

## 2.5 Oppsummering av tendenser

Gjennomgangen av guddommelige agenter i litteraturen fra Det andre templets periode viser en særlig interesse for mediatorskikkelser. Bauckhams påstand om at “intermediary figures who may or may not participate in divinity are by no means characteristic of the literature of Second Temple Judaism”<sup>74</sup>, står nærmest frem som det motsatte av sannheten. Tendensene i litteraturen viser at Gud kan delegere makt til en rekke skikkelser, både til opphøyde patriarker, messias-skikkelser så vel som erkeengler. Å si at det fantes et absolutt skille mellom Gud og all skapning, og at dette uttrykkes ved at Gud er eneste hersker som ikke delegerer makt, blir dermed svært misvisende og lite representativt for hva vi finner i tekstene.

I tilfellet med engler, så vi i flere eksempler at engelen representerer Gud og fremmer Guds nærvær og tilstedeværelse, uten at dette reduserer Guds transcensens, hans usynlige vesen. I *Abrahams Apokalypse* advares israelittene mot å sette seg i mot erkeengelen Jahoel, ettersom Guds navn er “i ham”. Jahoel blir her beskrevet med et så teofanisk språk, som noen ganger får utslag i at den som møter ham, forveksler ham med Gud selv. Gud ser altså ut til å dele deg guddommelige navn med erkeengelen Jahoel, hvilket gir ham en spesiell makt og autoritet.

Beskrivelsen av Visdommen og andre personifiserte guddommelige attributter viser at jødene brukte poesi og metaforikk for å uttrykke forståelsen av Gud, og hvordan Gud handler i forhold til verden og på vegne av sitt folk. I Ordsp 8,22-31 presenteres Visdommen som Guds ledsager i skapelsen av alle andre vesener. I Visdommens bok gis Visdommen en mer aktiv rolle i forhold til skapelsen, hvor Visdommen beskrives på følgende måte: ”for visdommen var min læremester, den som har skapt alle ting”. Dette gir altså belegg for å hevde, mot Bauckham, at Gud hadde en medskaper, en skapermidler, i skapelsen av alle ting.

Mange av skikkelsene ovenfor har så mange guddommelige attributter at det er ofte er vanskelig å skille dem deskriptivt fra Gud, selv om de er en forlengelse av Guds makt og herredømme. Dette kan være svært forvirrende dersom man forventer at monoteismen er uttrykt i funksjoner, som igjen skaper et absolutt skille mellom Gud og all annen virkelighet. Karakteristikkene som, ifølge Bauckham, gjør Gud til Gud og som han ikke deler med noen andre, er faktisk noe Gud er villig til å dele med flere skikkelser i denne perioden. Dette leder

---

<sup>74</sup> Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 5.

meg inn på et viktig punkt: Monoteismen i Det andre templets periode er underforstått i mange, om ikke i alle tekstene som jeg har gått igjennom. Selv om Gud deler herredømmet med andre "guddommelige" skikkelser, er det ingen tvil om hvem som sitter på toppen. At Gud er den som er øverst virker ubestridt i litteraturen. De guddommelige agentene handler med Guds fulle autoritet, og fremmer Guds nærhet til skapningen. Ingen av disse skikkelsene ser ut til å true Guds suverenitet. Alle handler derimot i forlengelsen av Guds suverenitet. Dette ble ansett som uproblematisk i forhold til monoteismen, ettersom skikkelsene er underordnet Gud og aldri truer hans suverenitet. Ingen av skikkelsene står frem som konkurrenter til Guds makt. Ettersom dette var underforstått i den jødiske litteraturen, var det heller ingen som følte et behov for å forsvare dette i forhold til monoteismen.

Slik gjennomgangen av den jødiske litteraturen fra denne perioden har vist, kunne man legge til guddommelige skikkelser ved siden av den ene Gud uten at det på noen måte "truet" monoteismen. Derfor mener jeg at "fleksibel" monoteisme er en mer passende og en mer presis term for denne perioden som er representativ for tendensene i litteraturen.

Den utbredte interessen for mediatorskikkelser i denne perioden betyr ikke at man anså det som nødvendig med en formidler mellom Gud og hans skapning fordi man forestilte seg Gud som fjern og mindre tilgjengelig enn før. Tvert imot, mediatorskikkelsene bør heller forstås som en forlengelse av Guds virke ved at de fremmer Guds nærhet til skapningen.

Jeg går nå over til Det nye testamentet, hvor jeg fortsetter min diskusjon med Bauckham og Hurtado.

### 3: Kristologi hos Paulus

I dette kapittelet går jeg inn i Det nye testamentet. Her skal jeg diskutere tre sentrale paulinske tekster med Bauckham og Hurtado. Her vil jeg også ha et hovedfokus på Bauckhams tese.

Før jeg går inn i disse tekstene, skal jeg ta opp tråden fra behandlingen av Messiaser og se om vi finner en tilsvarende “funksjonell overlapping” mellom Gud og Messias hos Paulus.

Videre, går jeg inn og beskriver ordet κύριος siden dette er en viktig kristologisk tittel hos Paulus. Her diskuterer jeg bakgrunnen for dette ordet, samtidig som jeg kommenterer Paulus’ bruk av det. Denne diskusjonen vil stå som bakgrunn for å belyse gjennomgangen av de tre paulinske tekstene.

Først vender jeg meg til den funksjonelle overlappingen mellom Gud og Kristus hos Paulus

#### 3.1 Funksjonell overlapping mellom Gud og Kristus hos Paulus

Som i de jødiske pseudepigrafiske skriftene finner man også hos Paulus en overlapping mellom Gud og Messias Jesus. Hos Paulus er Kristi gjenkomst og den endelige dom sammenflettet, for det er den endelige dom som støtter opp troen på Jesu gjenkomst i sin fylde. Herren Jesus Kristus kommer tilbake for å holde dom over all ting og for å føre frelsesprosessen til sin fullbyrdelse.

To viktige ting er verdt å merke seg angående eskatologien hos Paulus. For det første ser vi at Paulus baserer seg på den velkjente tanken om ”Herrens dag” fra GT, da Guds dom blir klargjort. For det andre ser vi at Herrens dag har en åpenbar kristologisk forbindelse slik at Paulus kan snakke omvekslende om den gammeltestamentlige ide om ”Herrens dag” og ”Herre Jesu Kristi dag”.<sup>75</sup> Her blir en gammeltestamentlig tekst gitt en kristologisk nyfortolkning.

Som gjennomgangen av 4 Esra og 2. Baruk viste, så finner man en viss veksling i forhold til *hvem* som holder dom, og hvem som sitter på dommens trone, en veksling mellom Gud og Messias. Dette mønster finner man også igjen i de paulinske brevene. Det klareste eksemplet på dette er bruken av det greske ordet *bēma* (domstol), som forekommer to ganger hos Paulus: En gang med Kristus som referanse (2 Kor 5,10), og en gang med Gud som referanse (Rom

---

<sup>75</sup> Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology*, 99. Formuleringen er ikke alltid helt lik. Se 1 Kor 1,8; 5,5; 2 Kor 1,14 og Fil 1,6, 10; 2,16.



14,10).<sup>76</sup> Rom 2,16 viser Paulus' teosentriske fokus ved at Gud dømmer menneskene "ved Jesus Kristus". Kristus er her middelet, agenten, for Guds domsutøvelse. I to andre eksempler (1 Kor 11,32; jf. 4,4) snakker Paulus om at "Herren" skal dømme. Ut ifra sammenhengen er det sannsynlig at "Herren" her referer til Kristus.

Hos Paulus finner man dermed også en funksjonell overlappning mellom Gud og Messias Jesus. Denne funksjonelle overlappning er likevel begrenset, og forekommer først og fremst ved eskatologiske begivenheter.<sup>77</sup>

Hos Paulus er det klart at den oppstandne Kristus langt overgår beskrivelsene gitt til mediatorene i de apokalyptiske skriftene, samtidig som han ikke oppsluker Guds plass. Men hvordan beskriver Paulus teosentrismen og kristosentrismen i forhold til hverandre?

Hvis man først skal si noen ord om Paulus' kristologi, så er det klart at Paulus forstår Kristus rolle innenfor rammen av den monoteistiske tro. Det vil si at "fedrenes Gud" er med hele tiden. Messias-tittelen understreker at Jesus var oppfyllelsen av Guds løfter. Slik sett kan vi si at Paulus har en teosentrisk kristologi<sup>78</sup>, og at det dermed gir bedre mening å snakke om "monoteistisk kristologi" som McGrath foreslår,<sup>79</sup> fremfor det Bauckham kaller "kristologisk monoteisme". Kristologien kan anses som et aspekt ved teo-logien, slik James Dunn også tidligere har hevdet.<sup>80</sup>

I det følgende vil jeg følge Bauckham og Hurtado inn i tre sentrale Paulus-tekster (1 Kor 15,24-28; Fil 2,6-11 og 1 Kor 8,5-6). Men først er det nødvendig å si noe om bakgrunnen for ordet *κύριος* og Paulus' bruk dette.

---

<sup>76</sup> Blant manuskriptene ser vi at det har vært en viss forvirring mellom *bēmati tou theou* og *bēmati tou Kjristou* /. I Rom 14,10 ser vi blant at flere manuskripter har gjennomgått en redigering ved at *theou* ble satt inn i stedet for *Kjristou*. Vanligvis ser man for seg at denne forvirringen er forårsaket av 2 Kor 5,10. En slik forvirring finner ikke sted i passasjen fra 2 Kor 5. Ibid., 221-22, fotnote 45.

<sup>77</sup> Richardson, "Paul's Language About God", 289.

<sup>78</sup> Dette kan nok sies om Det nye testamentets kristologi i sin helhet, men særlig da om Johannesevangeliet hvor Jesus fremhever at han er helt avhengig av Faderen i alt han gjør.

<sup>79</sup> McGrath, *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*, 52.

<sup>80</sup> James D. G. Dunn, "Christology as an Aspect of Theology," in *The Future of Christology: Essays in Honor of Leander E. Keck*, ed. Leander E. Keck, Abraham J. Malherbe, and Wayne A. Meeks (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 202-12.

## 3.2 κύριος-tittelen

Ettersom κύριος er et såpass sentralt begrep i Paulus' kristologi, er det nødvendig med en kort diskusjon av dette før jeg går inn i tekstene hvor nettopp dette ordet er sentralt. Det første som må sies er at dette ordet brukes på en rekke forskjellige måter i Paulus-brevene og ellers i NT. Men hva er bakgrunnen for denne tittelen?

Det er vel anerkjent at κύριος ble brukt i absolutt form (ὁ κύριος) om guder og menneskelige herskere i antikken i det østlige middelhavsområdet. Den greske tittelen (i absolutt form) finnes i alle fall fra begynnelsen av det første århundret f. Kr. i tekster fra Egypt, Syria og Lilleasia.<sup>81</sup> Tittelen brukes også i NT om Nero (Apg 25,26). Dermed kan ingen som jobber seriøst med tittelen i NT ignorere dette utenombibelske materialet. Likevel kan man ikke bare vurdere dette "utenombibelske" materialet når man jobber med bakgrunnen for denne tittelen i NT. Det er også naturlig å søke en palestinsk-jødisk bakgrunn for denne tittelen. Her har man også klare bevis på at det hebraiske ordet *adon* og de arameiske ordene *mareh* og *marya* ble brukt i en rekke kontekster til å referere til enten Gud eller sekulære herrer.<sup>82</sup> Wilhelm Boussets tese<sup>83</sup> om at tittelen κύριος først ble anvendt om Jesus i et gresk ikke-jødisk miljø representerer altså en forenklet løsning, ikke minst når man tar med i betraktning det arameiske uttrykket maranatha ("Vår Herre, kom!") som brukes om Jesus i 1 Kor 16,22. Bakgrunnen for κύριος-uttrykket i NT synes altså å være i kontakt både med det palestinske jødiske og det hellenistiske miljø. Et annet viktig spørsmål melder seg: Stammer κύριος-tittelen fra LXX?

De manuskriptene vi har fra før-kristen og tidlig-kristen tid med greske oversettelser fra Den hebraiske bibel viser at det hebraiske tetragrammet ble skrevet inn også i den greske teksten, eller transkribert som ΙΑΩ<sup>84</sup> eller ΙΙΙΙΙ. Ut ifra det tynne kildegrunnlaget vi har, finner vi ingen eksempler i fragmenter eller ruller fra LXX på at κύριος var et vanlig substitutt for tetragrammet når man oversatte fra hebraisk til gresk. κύριος forekommer kun i kristne

---

<sup>81</sup> Joseph A. Fitzmyer, "The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title," in *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 1979), 117.

<sup>82</sup> Richardson, "Paul's Language About God", 282.; Fitzmyer, "The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title," 115-42.

<sup>83</sup> Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos: Geschichte Des Christusglaubens Von Den Anfängen Des Christentums Bis Irenäus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913).

<sup>84</sup> Som i f.eks. 4QLev 4,27. For flere eksempler, se Joseph A. Fitzmyer, "The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title," in *The Semitic Background of the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub., 1997), 138, note 39.

manuskripter av LXX på 300-400 tallet, og ikke i jødiske.<sup>85</sup> Neil Richardson avviser at κύριος-tittelen stammer fra LXX, selv om han tar et lite forbehold.<sup>86</sup> Det finnes likevel indisier på at det fantes en alternativ oversettelsestradisjon hvor man oversatte JHWH til κύριος. Bevis fra Josefus<sup>87</sup>, Filon av Aleksandria<sup>88</sup>, det pseudepigrafiske verket Aristeas brev<sup>89</sup>, og ikke minst beviset i Det nye testamentet selv kan tyde på at det allerede forelå en tradisjon, eller at det i alle fall var en tradisjon som var på det begynnende stadiet for å kalle JHWH for “Herren”.<sup>90</sup> Dette sannsynliggjøres også ved at Paulus i Fil 2,9 snakker om at Gud har gitt Jesus “navnet over alle navn”, hvilket også helt klart indikerer at κύριος ble brukt om Gud allerede på 50-tallet.<sup>91</sup> Det er lite som tilsier at Paulus fant på dette selv, hvilket betyr at denne bruken må spores enda lenger tilbake.

### 3.2.1 Hva ble lest?

Det er viktig å understreke at det jeg har beskrevet ovenfor, handler om skriftlige gjengivelser. Når man imidlertid ser på hvordan dette ble lest, er saken imidlertid en annen.<sup>92</sup> Etersom jødene fra tidlig av utviklet en dyp respekt for gudsnavnet<sup>93</sup>, brukte man ofte

---

<sup>85</sup> I Papyrus Fouad 266 (2. århundret f.Kr.) beholdes tetragrammet. 4Q mindre profeter beholder også tetragrammet. Aquila fragmenter fra Kairo beholder tetragrammet. I fragmenter fra den andre kolonnen av Hexapla beholdes tetragrammet (jf. Origenes og Jeronimus). Ellers, brukes tetragrammet i sitater fra pesher-litteraturen fra Qumran: 1QpH; 4QpPs 37; EL; 1QH 1,26; 2,34; 15,25; 1Q35 1,5. Se Fitzmyer, "The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title."

<sup>86</sup> "The influence of the LXX, however, cannot be entirely discounted", Richardson, "Paul's Language About God", 282, jf. note 82.

<sup>87</sup> Josefus bruker ofte δεσπότης som substitutt for JHWH, ettersom han mente at det ikke var hans rett å gjøre kjent for hedninger det navnet som ble åpenbart for Moses (*Ant.* 2.276). Likevel bruker han en form av κύριος i to tilfeller: I *Ant.* 20.§90 skriver han: “ὁ δέσποτα κύριε”. I *Ant.* 13.68 presenterer han et sitat fra Jes 19,19 i et brev fra høyestepresten Onias. Her bruker han “κυριῶ τῷ θεῷ”. Teksten han siterer stemmer imidlertid ikke med LXX.

<sup>88</sup> Når han kommenterer Ex 3,14 i *De mutatione nominum* 1.§12 sier han: “Yet that the human race should not totally lack a title to give to the supreme goodness He allows them to use by licence of language, as though it were His proper name, the title of Lord God (“κύριος ὁ θεός”) of the three natural orders, teaching, perfection, practice, which are symbolized in the records as Abraham, Isaac, and Jacob”. Filon bruker også den absolutte formen κύριος i et sitat fra Gen 17,1. Filon er dermed klar over at hans greske bibel ikke bare gir JHWH tittelen θεός, men også κύριος, ettersom han forklarer at κύριος er en tittel som betegner suverenitet og kongeverdighet, jf. *De mutatione nominum* 1.§15: “his kingly power, had presented itself to the sight, for the appellation Lord belongs to authority and sovereignty (ή γὰρ κύριος πρόσρησις ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἐστὶ)”. Se ellers bruker han κύριος om Gud i følgende tilfeller: *Leg. All.* 1,48.53.88.90.95-96; 2,1.47.51-53.71.78.88.94.101.106.

<sup>89</sup> I 1§155 forekommer et sitat fra Deut. 7,8-19 hvor det her står: “Thou shalt surely remember the Lord that wrought in thee those great and wonderful things” (μνησθήσῃ κυρίου τοῦ ποιήσαντος ἐν σοὶ τὰ μεγάλα καὶ θαυμαστά).

<sup>90</sup> κύριος er også brukt om Gud i *T. Levi* 18:2 [κύριος] og i *I Enok* 10:9 [ὁ κύριος].

<sup>91</sup> Jf. også Sandnes: “At tittelen “Herre” virkelig sikter til Guds eget navn, fremgår av hyllesten til Jesu navn”, Karl Olav Sandnes, *-I Tidens Fylde-: En Innføring I Paulus' Teologi* (Oslo: Luther, 1996), 98.

<sup>92</sup> Dette er en gammel jødisk tradisjon hvor man skiller mellom det som ble skrevet (*ketiv*) og det som ble lest (*qere*).

<sup>93</sup> Her snakker jeg om JHWH, som ofte anses som Guds personlige navn.

substitutter for Guds navn. Denne respekten for gudsnavnet fikk også utslag i praksis, ved at man uttalte Adonai når man leste de fire vokalene (JHWH) i den hebraiske teksten. På samme måte med de greske oversettelsene av den hebraiske teksten: Der hvor man leste tetragrammet, ΙΑΩ eller ΠΙΠΙ, uttalte man dette sannsynligvis som κύριος.<sup>94</sup> Veien fra å uttale κύριος når man leste JHWH, til å skrive κύριος (i stedet for JHWH) er imidlertid ikke lang, særlig ikke når man skriver til et publikum med lite kjennskap til hebraisk og jødisk tradisjon, som ofte var tilfellet i Paulus-brevene. Overgangen fra en ren jødisk kontekst til en gresk kontekst, som definitivt skjedde med “kristendommen”, kan ha skapt en grobunn for at man nå begynte å skrive tetragrammet som κύριος, rett og slett fordi man ikke lenger følte seg forpliktet til å gjengi tetragrammet.

### 3.2.2 κύριος hos Paulus

Men hva betyr dette for bruken av κύριος om Jesus hos Paulus? Som nevnt ovenfor, finnes det nå klare bevis for at det hebraiske ordet *adon*, og de arameiske ordene *mareh* og *marya*, så vel som det greske κύριος, ble brukt i en rekke kontekster for å referere enten til Gud eller til sekulære herrer.<sup>95</sup> Jesus blir ofte i evangeliene tiltalt som “Herre” (κύριε), som var en vanlig (sekulær) måte å tiltale menn på, på samme måte som “sir” på engelsk. Det er derimot lite sannsynlig, mot Richardson<sup>96</sup>, at Jesus ble omtalt ved den absolutte betegnelsen “Herren” under hans tjeneste. Selv om man finner den absolutte betegnelsen “Herren” (bl.a. i Luk 8,42) om Jesus i hans jordeliv, er det sannsynlig at “the evangelist has simply used of the earthly Jesus a title that had already become stereotyped in the early Christian community of his own day and retrojected it into the account of the public ministry”.<sup>97</sup>

Den absolutte betegnelsen “Herren” ble sannsynligvis først brukt om Jesus i forbindelse med hans oppstandelse, ved at Faderen hadde reist ham opp fra de døde. Rom 14,9 snakker om at “Kristus døde og ble levende igjen, for at han skulle være Herre over levende og døde”. Det betyr at det er Gud som har gjort ham til Herre ved å reise ham opp fra de døde (Rom 10,9).<sup>98</sup> Som en konsekvens av hans fornedrelse og offer har Gud høyt opphøyet ham og gitt ham

---

<sup>94</sup> Jf. Martin Rösel, "The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch," *Journal for the Study of the Old Testament* 31, no. 4 (2007): 411-28. ;Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 190. Filons diskusjon i *De Mutatione Nominum* 20, 21 og 23 ser ut til å støtte dette.

<sup>95</sup> Fitzmyer, "The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title," 115-42.

<sup>96</sup> Richardson, "Paul's Language About God", 282.

<sup>97</sup> Fitzmyer, "The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title," 128.

<sup>98</sup> Sandnes, *-I Tidens Fylde-: En Innføring I Paulus' Teologi*, 98. Jf. også Apg 2,36: "Denne Jesus som dere korsfestet, ham har Gud gjort til både Herre og Messias".

“navnet over alle navn” (Fil 2,9). Jesu tittel som “Herre” ser dermed ut til å være knyttet til Guds opphøyelse av ham.<sup>99</sup> At Paulus nå underforstår Jesus som “min herre” i Salme 110,1 (LXX: 109,1)<sup>100</sup> kan også ha spilt en viktig rolle i denne sammenheng, hvor “Herren (JHWH/ὁ κύριος) sa til min herre (*adoni*/τῷ κυρίῳ μου): “Sett deg ved min høyre hånd til jeg får lagt dine fiender som skammel for dine føtter!”. Opphøyelsen av Jesus ser definitivt ut til å ha vært det tidspunkt da han “satte seg” ved Guds høyre hånd, hvilket innebærer at han deler Guds herredømme.

Videre, Paulus’ bruk av tittelen “Herre” ser ut til å være påvirket både av hellenistisk og palestinsk-jødisk grunn. “Marana ta” i 1 Kor 16,22 viser at Jesus hadde fått betegnelsen “Herre” på arameisk. I 1 Kor 8,5-6 ser Paulus ut til å spille på tittelens religiøse konnotasjon i det hellenistiske miljø når han sier at det er “mange guder og mange herrer”. Basert på denne religiøse konnotasjonen av κύριος i den religiøse omverdenen konkluderer Fitzmyer med at “the religious connotation of κύριος in the NT, when applied to Jesus, must have been *influenced* by this use of the Greek title in the contemporary Hellenistic pagan world”.<sup>101</sup>

### 3.2.3 Implikasjoner

Men hva betyr det når Jesus omtales med den absolutte betegnelsen? Dette betyr simpelthen ikke å kalle Jesus for Gud<sup>102</sup>, og det faktum at Paulus aldri kaller Jesus for Gud er en sterk indikasjon på at dette ikke var betydningen av å kalle Jesus for “Herre”. For Paulus fungerer κύριος-tittelen nærmest mer som en måte å atskille Herren Jesus fra den ene Gud.<sup>103</sup> Dette ser man i den gjentatte formuleringen “Gud, vår Herre Jesu Kristi Far” (Rom 15,6; 2 Kor 1,3; 11,31)<sup>104</sup>, men også i 1 Kor 8,6 hvor Kristus bekjennes som “én Herre” *ved siden av* Shemas bekjennelse av den éne Gud, og ikke minst i 1 Kor 15,24-28 hvor Kristi rolle som Herre (kombinert med Sal 110,1 og Salme 8,7) får sitt endelige klimaks ved at Sønnen underlegger seg Faderen for at “Gud skal være alt i alle”. Neil Richardsons kommentar er derfor presis:

---

<sup>99</sup> Jf. også James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1998), 245.

<sup>100</sup> Jf. 1 Kor 15,24-28.

<sup>101</sup> Fitzmyer, "The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title," 118.

<sup>102</sup> Fitzmyer mener at κύριος-tittelen “implies that early Christians regarded Jesus as sharing in some sense in the transcendence of God, that he was somehow on a par with him. This, however, is meant in an egalitarian sense, not in an identifying sense”. “κύριος does not simply mean θεός”, *ibid.*, 130-31.

<sup>103</sup> Dunn, "Was Christianity a Monotheistic Faith from the Beginning," 328.

<sup>104</sup> Også Ef 1,3 og Kol 1,3. I Ef 1,17 kalles også Gud for “vår Herre Jesu Kristi Gud, herlighetens Far”.

“the distribution of both the words θεός and κύριος in Paul’s writings suggests that Paul differentiates very clearly between the two”.<sup>105</sup>

Paulus’ κύριος- og θεός-språk forekommer faktisk sjelden sammen, hvilket indikerer at det er to alternative typer språk.<sup>106</sup> Grunnen til dette ser ut til å være at i flere tilfeller, handler κύριος Kristus i Guds sted. Dette hjelper å forklare det faktum at κύριος- og θεός-språk sjelden sammenstilles. La meg illustrere dette: En logisk følge av at Gud har gjort Kristus til κύριος, er at han nå nærmest overtar funksjoner som tilskrives Gud i den opprinnelige konteksten. Dette skjer hvor Paulus siterer fra LXX.<sup>107</sup> I Rom 10,13 siteres Joel 2,32 (LXX 3,5) direkte, hvor “hver den som påkaller Herrens navn (τὸ ὄνομα κυρίου), han skal bli frelst”. Å påkalle Herren Jesu Kristi navn ser åpenbart ut til å ha vært et kultisk fenomen blant de tidligste kristne<sup>108</sup>, og det er heller ingen tvil i dette verset om at det er Jesus man skal påkalle. Bauckham er raskt ute og hevder at dette verset “makes a very serious *identification* of Jesus with YHWH”.<sup>109</sup> En mer sannsynlig tolkning, derimot, er heller at Gud har tildelt hans frelsende kraft til “Herren” som sitter på ved hans høyre side, eller at Jesus er legemliggjørelsen så vel som utøveren av denne frelsende kraft.<sup>110</sup> Ettersom Rom 10,9 ser ut til å gjøre en kobling ved at Gud har gjort Kristus til Herre ved å reise ham opp<sup>111</sup>, er det ikke overraskende i lys av denne konteksten, at Jesus nå er blitt den Herre man må påkalle for å bli frelst. Denne koblingen er imidlertid ikke eksplisitt i Rom 10, i motsetning til Apg 2 som angir en klar begrunnelse for hvorfor man nå skal påkalle Jesu navn.<sup>112</sup> Det som synes viktig i Rom 10,13 er at Paulus bruker en tekst på Jesus i Romerbrevet som i Joel referer til JHWH. Hva betyr det? Det betyr ikke nødvendigvis at Gud har trappet ned som Herre eller at Jesus

---

<sup>105</sup> Richardson, "Paul's Language About God", 281. Jf. også Werner R. Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, trans. Brian Hardy (Naperville, Ill.: A. R. Allenson, 1966), 159. Sandnes' forenkler dermed saken når han kommenterer Rom 9,5: "ut fra apostelens *kyrios*-kristologi er det heller ikke helt uforberedt at Paulus kunne kalle Kristus for Gud og prise ham på samme måten som Gud", Sandnes, *-I Tidens Fylde-: En Innføring I Paulus' Teologi*, 105.

<sup>106</sup> 1 Kor 6,13-14; 8,6 og 12,3-4 er sjeldne eksempler, jf. Richardson, "Paul's Language About God", 281.

<sup>107</sup> Forekomsten av LXX-sitater som appliseres på Jesus er ofte overdreven av mange forskere. Jeg støtter meg her på Richardson som anerkjenner Rom 10,13, 1 Kor 1,31 (og 2 Kor 10,17); 10,21.22

<sup>108</sup> Jf. også 1 Kor 1,2; 2 Tim 2,22; Apg 2,21; 9,14.21; 22,16.

<sup>109</sup> Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 196.

<sup>110</sup> James D. G. Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus?: The New Testament Evidence* (London: Westminster John Knox Press, 2010), 104-05.

<sup>111</sup> Jf. også Sandnes, *-I Tidens Fylde-: En Innføring I Paulus' Teologi*, 98.

<sup>112</sup> Begrunnelsen i Apg 2 synes å være at Peter gjør en koblingen mellom at Gud har gjort Kristus til Herre og at Jesus nå er blitt den herre man må påkalle for å bli frelst. Denne linken er eksplisitt i Apg 2,21, som også Davis bekrefter: "God has given him [i.e. Jesus] the function of Lordship and as a result those who want to escape God's wrath and be included in the people of God must invoke his name", Carl Judson Davis, *The Name and Way of the Lord: Old Testament Themes, New Testament Christology*, Journal for the Study of the New Testament Supplement (Sheffield Academic Pr, 1996), 126.

har erstattet han - men det viser at det er naturlig for de troende i Roma å påkalle Jesus som Herre.

Paulus' sitering av Joel i denne sammenheng trenger dermed ikke å være knyttet opp mot en bevissthet om at han bruker en tekst om JHWH for å identifisere Jesus som JHWH, som Richardson også setter spørsmål ved: "they [LXX references to God] may be instances of the *transference* of God-language to Jesus. But it may be more appropriate to use the word 'overlap', as a way of acknowledging that there are parallel expressions in Paul's God-language and his κύριος-language, which may have arisen without any conscious awareness that he was thereby 'transferring' God-language to Jesus".<sup>113</sup> For dersom Sal 110,1 tillater et konsept med to herrer, hvor den andre herren blir gitt uinnskrenket fullmakt av den første, er det heller ingen grunn for at et skriftsted som Joel 2,32 kunne overføres til den andre herren.<sup>114</sup>

Problemet med Bauckhams tilnærming er at med en gang Herren Jesus opptrer på Guds plass i en LXX-sitat, isoleres Paulus' bruk av ordet κύριος om Jesus fullstendig, og dermed betyr κύριος plutselig JHWH når det brukes om Jesus, selv om det er en ny kontekst som ikke snakker om at man skal påkalle JHWH, men Jesus. Konsekvensen blir dermed at betydningen i den nye konteksten oppslukes av betydningen i den gamle konteksten, til tross for at Paulus gir dette skriftstedet en radikal nyfortolkning.<sup>115</sup> Som tidligere nevnt, kaller Paulus Jesus aldri for Gud, hvilket er en sterk indikasjon på at dette ikke var betydningen av å kalle Jesus for "Herre".

---

<sup>113</sup> Richardson, "Paul's Language About God", 286. Dunns kommentar er også instruktiv: "...if Ps. 110.1 allows for the concept of two Lord, the second given his plenipotentiary status by the first, there is presumably no reason why a passage like Joel 2.32 should not be referred to the second Lord",

<sup>114</sup> Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus?: The New Testament Evidence*, 105, note 30.

<sup>115</sup> Bauckham siterer Joel 2,27 for å støtte sitt argument ("Dere skal få sanne at jeg er hos Israel. Jeg og ingen annen er Herren deres Gud, og mitt folk skal aldri bli til skamme.") og bruker dette for å hevde at "Paul was aware of this monotheistic context in Joel (understanding it as a context of eschatological monotheism) and his awareness of it is reflected in the way in which he uses Joel 2:32 as the climax of his argument Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 196. Igjen, Bauckham ignorerer den nye konteksten Paulus skriver i, som ikke handler om at JHWH skal bli påkalt, men Jesus, og hvor Jesus er Herren i konteksten Rom 10,9-13. Betydningen i den nye konteksten oppslukes altså helt av betydningen i den gamle konteksten. Dette betyr at en nyfortolkning av dette verset er umulig, med mindre Jesus er JHWH som det snakkes om i den gamle konteksten. Denne fortolkningen undergraver imidlertid Paulus' radikale nyfortolkning, etter min mening. At Paulus også er bevisst den monoteistiske konteksten i Joel 2 synes også å være et feilskjær. I Rom 10,11 siteres også Jes 28,16. Man kan naturligvis anta at Paulus kjente konteksten av både disse skriftstedene, men det viktige i Rom 10,9-13 er nettopp hvordan Paulus kombinerer disse skriftstedene for å gi dem en ny kristologisk nyfortolkning. Dunns kommentar er instruktiv: "Paul seems to have had no qualms about transferring God's role in eschatological salvation to the risen Christ...To conclude from the reuse of the text that Paul "identified Jesus with Yahweh" oversimplifies Paul's hermeneutics", Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 250, note 82.

Som vist i gjennomgangen av Messias(er)<sup>116</sup>, forekom det en funksjonell overlapping mellom Gud og Messias. Dette er også tilfellet hos Paulus, som vist i eksempelet ovenfor. Likevel må det sies at denne funksjonelle overlappingen er betydelig større hos Paulus enn i eksemplene fra 4. Esra og 2. Baruk.

Denne gjennomgangen av ordet κύριος vil stå som bakgrunn for drøftingen av de tre tekstene jeg nå går inn på hvor også dette ordet er sentralt.<sup>117</sup>

### 3.3 - 1 Kor 8,5-6

NT05	Gresk
5 Det finnes nok såkalte guder i himmelen eller på jorden, ja, det er mange guder og mange herrer	<sup>5</sup> καὶ γὰρ εἶπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὡςπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί,
6 Men for oss er det én Gud, vår Far. Alt er fra ham, og til ham er vi skapt. Og det er én Herre, Jesus Kristus. Alt er til ved ham, og ved ham lever vi.	<sup>6</sup> ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

Om 1 Kor 8,6 har Bauckham følgende å si:

The only possible way to understand Paul as maintaining monotheism is to understand him to be including Jesus in the unique identity of the one God affirmed in the Shema'. But this is, in any case, clear from the fact that the term 'Lord', applied here to Jesus as the 'one Lord' is taken from the Shema itself. Paul is not adding to the one God of the Shema a 'Lord' the Shema does not mention. He is identifying Jesus as the 'Lord' (YHWH) whom Shema affirms to be one. Thus, in Paul's quite unprecedented reformulation of the Shema, the unique identity of the one God *consists* of the one God, the Father, *and* the one lord, his Messiah.<sup>118</sup>

<sup>116</sup> Kap. 2.4.4-2.4.7.

<sup>117</sup> κύριος nevnes ikke i 1 Kor 15,24-28, men alluderer til Salme 110,1 hvor κύριος er sentralt.

<sup>118</sup> Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 28.



Kan Paulus virkelig mene at den *ene* Gud består av både Gud, Faderen, og den ene Herren, Guds Messias? Eller er de rett og slett satt opp ved siden av hverandre med forskjellige funksjoner? Det er flere momenter som taler for det sistnevnte.

- (1) 1 Kor 8,5-6 må tolkes i lys av sin kontekst, og perikopen representerer intet annet enn den kjente jødiske polemikken mot avguder, som Paulus fortsetter ved å kontrastere avgudene med de "kristnes" syn på Gud. 1 Kor 8,6 må leses i lys av kontrasten satt opp i vers 5. Ettersom Paulus refererer til "mange guder" og "mange herrer", ser det ut til at det er en klar distinksjon mellom disse to termene også i det hellenistiske miljø. Den retoriske kontrasten med "mange herrer" i vers 5 settes dessuten ut av sin kraft dersom κύριος i vers 6 skulle referere til Gud, for dette vil jo bryte ned distinksjonen satt opp mellom "mange guder" og "mange herrer" i vers 5. Det at Paulus bruker κύριος som en tittel for Jesus her ser ut til å bety at denne tittelen brukt om hedenske guddommer *tilhører* Kristus. Den religiøse konnotasjonen av κύριος i dette tilfellet ser ut til å være kristologisk, polemisk i kontakt med bruken av den greske tittelen i samtidens hellenistiske verden<sup>119</sup>, og kan derfor ikke bare forstås som substitutt for JHWH, slik Bauckham hevder. Det er kritisk at Bauckham ikke ser noe behov for å argumentere for at κύριος bare er et substitutt for JHWH, som dermed er upåvirket fra bruken i den hellenistiske omverdenen. Dette gjelder også Hurtado. Etter å ha sitert 1 Kor 8,5-6 konkluderer han med at Jesus blir gitt "a title of divine honour, 'Lord'".<sup>120</sup> Som Davies påpeker har κύριος "a wide range of possible meanings from which Hurtado selects one without discussion".<sup>121</sup>
- (2) Vi må heller ikke glemme at Paulus-brevene er leilighetsskrifter, som ikke er ment for å være en oppvisning i systematisert teologi. På samme måte med denne teksten: Paulus står i en kommunikasjonssituasjon med korinterne, og setter opp en kontrast i vers 5 som er i kontakt med samtidens religiøse miljø. Han skriver ikke bare her en midrash av Deut 6,4-5. Den kontrasterte forbindelsen mellom "mange guder" og "mange herrer" i vers 5 og "én Gud" og "én Herre" gir en sterk indikasjon på at Paulus ikke bare har omarbeidet

---

<sup>119</sup> Basert på denne teksten, konkluderer Fitzmyer at den nytestamentlige bruken av κύριος må være påvirket av den religiøse konnotasjonen i det hellenistiske miljø: "The religious connotation of κύριος in the NT, when applied to Jesus, must have been *influenced* by this use of the Greek title in the contemporary Hellenistic pagan world", Fitzmyer, "The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title," 118.

<sup>120</sup> Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 1.

<sup>121</sup> Margaret Davies, "Review of L. Hurtado's *One God, One Lord*," *New Blackfriars* 71, no. 834 (1990): 52. Se ellers gjennomgangen i 3.2.2-3.2.3.

ordene i Shema', slik Bauckham hevder.<sup>122</sup> Det er mer sannsynlig at Paulus her alluderer til Shema' i den første setningen i 8,6, omformulert til "for oss er det én Gud, Faderen", og dermed *legger til* enda en bekjennelse: "Og én Herre, Jesus Kristus".<sup>123</sup> Dette går ikke for Bauckham: "were he [Paulus] merely associating Jesus with the unique God he certainly *would* be repudiating monotheism".<sup>124</sup> Dette ville, ifølge Bauckham, ført til "outright ditheism".<sup>125</sup> Så fort man innser at Paulus "én Herre" ikke er inkludert i "én Gud", blir dette imidlertid ikke noe problem. Uttrykket εἷς θεός ser altså ut til å være reservert for dets apposisjon, ὁ πατήρ.

(3) Det er sjeldent at Paulus bruker κύριος og θεός sammen<sup>126</sup>, men når han gjør det er han veldig påpasselig med å bruke et korrelat slik at de to ikke forveksles og identifiseres<sup>127</sup>, slik vi så i behandlingen av Fil 2,6-11 og i gjennomgang av ordet κύριος.<sup>128</sup> Basert på dette faktum, er det vanskelig å tro at han skulle mene at den *ene* Gud inkluderer både Faderen (θεός) og Jesus Kristus (κύριος) uten engang å kommentere det, særlig siden han nevner at Gud er én i vers 4! Paulus sier ikke at "det er én Gud, Faderen, alt er fra ham, og til ham er vi skapt, OG Jesus Kristus, alt er til ved ham, og ved ham lever vi." Paulus blander dem ikke sammen, men atskiller dem og setter dem opp *ved siden av* hverandre: én Gud og én Herre. Én kilde, én mediator. Gud og hans Messias. Om man likevel skal si at Paulus utvider og splitter opp Shema', splitter han imidlertid ikke opp Gud.

1 Kor 8,6 må best forstås som en parallellisme.<sup>129</sup> I vers 6 brukes en setning med to parallelle ledd; det første viser Guds gjerning og det andre viser Kristi gjerning. Parallellismen kan best illustreres ved at det settes opp side mot side i en kolonne:

---

<sup>122</sup> Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 212.

<sup>123</sup> Jf. også McGrath: "When the oneness of God is coupled with another assertion of oneness in this way, we must look carefully to determine whether we are dealing with a splitting of the Shema that is without parallel, or an addition of a second clause *alongside* the Shema, which is not in fact unparalleled in Jewish literature", McGrath, *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*, 40.

<sup>124</sup> Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 213.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 212.

<sup>126</sup> 1 Kor 6,13-14; 8,6 og 12,3-4 er noen sjeldne eksempler. Se Richardson, "Paul's Language About God", 281.

<sup>127</sup> Richardson uttrykker dette sterkt i hans kommentar til 1 Kor 8,6: "Clearly, no simple identification of Christ with God is being made. *Ibid.*, 300.

<sup>128</sup> Se særlig kap. 3.2.2-3.2.3.

<sup>129</sup> Richardson argumenterer for at 1 Kor 8,6 er en "theological inclusion" som representerer et paulinsk paradigme, hvor Paulus' tenkning begynner og slutter med Gud. Mellom "bevegelsen" fra Gud og tilbake til Gud er Kristus. Skjematisk blir strukturen da: Gud-Kristus-Kristus-Gud, Richardson, "Paul's Language About God", 301. Dette harmoner heller ikke med Bauckhams fortolkning av 1 Kor 8,6.

8,6a	8,6b
εἷς θεός	εἷς κύριος
ὁ πατήρ	Ἰησοῦς Χριστός
ἐξ οὗ τὰ πάντα	δι' οὗ τὰ πάντα
καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν	καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ

Parallellismen er klar. Forskjellen ser ut til å være at Gud, Faderen, er den ytterste kilde som alle ting springer ut fra, mens Herren Jesus Kristus er agent ved hvilket alle disse tingene kommer.<sup>130</sup> Her har vi derfor en nøyaktig distinksjon mellom Faderen som alle tings opphav og Herren Jesus Kristus som agent, midler, ved hvilket alle ting ble skapt *gjennom*.<sup>131</sup> Slik inkluderer Paulus Kristi rolle *innenfor* rammen av den monoteistiske tro.

### 3.4 - Fil 2,6-11

NT05	Gresk
6 Han var i Guds skikkelse og så det ikke som et rov å være Gud lik,	<sup>6</sup> ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ,
7 men ga avkall på sitt eget, tok på seg tjenerskikkelse og ble mennesker lik Da han sto fram som menneske,	<sup>7</sup> ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
8 fornedret han seg selv og ble lydige til døden, ja, døden på korset.	<sup>8</sup> ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.
9 Derfor har også Gud oppøyet ham til det høyeste og gitt ham navnet over alle navn.	<sup>9</sup> διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,
10 I Jesu navn skal derfor hvert kne bøye seg,	<sup>10</sup> ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ

<sup>130</sup> Calvin D. Redmond, "Jesus: God's Agent of Creation," *Andrews University Seminary Studies* 42, no. 2 (2004): 289.

<sup>131</sup> Paul Richardson betviler at det ligger en Visdom-forestilling bak 1 Kor 8,6, og foreslår heller at det er frelsen som er i fokus, hvor Gud er kilden for frelse og Kristus er mediatoren ved hvilket denne frelsen kommer *gjennom*. Se Richardson, "Paul's Language About God", 306. Som Fee påpeker, finner vi ingen paulinsk analogi for en slik forståelse av τὰ πάντα. Se Gordon D. Fee, *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2007), 91. Hurtado knytter τὰ πάντα opp mot Kristi universelle overlenghet og status som Guds hovedagent: "That 'all things' are through Christ is intended to give him universal superiority, but at the same time he is the unique agent of the 'one God', Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 98.

i himmelen, på jorden og under jorden,	ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων
11 og hver tunge skal bekjenne at Jesus Kristus er Herre, Gud vår Far til ære!	<sup>11</sup> καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

La oss først se på oppbygningen i denne mye omdiskuterte perikopen. Den første delen av denne perikopen refererer til Jesu handlinger (jf. verbene ἐκένωσεν og ἐταπείνωσεν) mens andre halvdel refererer til Guds handlinger (ὕπερύψωσεν og ἐχαρίσατο). I den første halvdel er Kristus altså subjekt for de finitte verbalene og partisippene, og oppmerksomheten er fokusert på Jesu nedverdiggelse og lydighet – med refleksive pronomen i vers 7 og 8 som understreker denne betoningen. I vers 9 skjer en stor forandring. En sterk konjunksjon, διὸ, sammen med en annen konjunksjon, καὶ, viser til forandring. Kristus, som var subjektet for hovedhandlingene i vers 6-8, blir nå den passive mottakeren og objekt for Guds egne handlinger. Dermed kan vi dele hymnen inn i to deler: vers 6-8 og vers 9-11, med to finitte verb i hver del som på den ene siden beskriver Jesu fornedrelse, og på den andre siden Faderens handling ved å opphøye ham.<sup>132</sup> Dette subordinatoriske språket er svært vanlig for Paulus i sin beskrivelse av Jesus i forhold til Gud. Kristus er sjeldent subjekt for verb med mindre det er verb som refererer til hans død og oppstandelse,<sup>133</sup> hvilket er tilfellet her.<sup>134</sup> La oss nå se på betydningen av denne teksten. I denne perikopen settes Kristus opp som et forbilde for de troende. I vers 6 tilskrives han preeksistens (μορφῆι θεοῦ). Men innebar dette likhet med Gud?

### Likhet med Gud?

I spørsmålet om Jesus hadde likhet med Gud er man nødt til å se på uttrykket: οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Hurtado og Bauckham ser ut til å forstå dette uttrykket påfallende likt: Hurtado oversetter dette med “did not regard this being equal to God as something to be exploited”<sup>135</sup>, mens Bauckham oversetter det med “did not regard equality as something to be

<sup>132</sup> For strukturen i Fil 2,6-11, se Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary (Exeter: Paternoster Press, 1991), 192.

<sup>133</sup> Richardson, "Paul's Language About God", 305.

<sup>134</sup> Paulus' bruk av ἐν Χριστῷ og διὰ Χριστοῦ viser også en sterk teosentrisme som reflekterer Kristi underordning til Gud. Se kapittel 5 for en utførlig gjennomgang av disse to begrepene.

<sup>135</sup> Larry W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God?: Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmann, 2005), 89.

used for his own advantage”.<sup>136</sup> For både Hurtado og Bauckham var likhet med Gud noe Kristus hadde før han tok på seg en “tjeners skikkelse” (v. 7). Hurtado, i motsetning til Bauckham, erkjenner likevel at opphøyelsen gir Jesus en ny status.<sup>137</sup> Bauckhams tolkning ser ut til å undergrave den siste delen av hymnen hvor Gud høyt opphøyer Jesus og gir ham en ny status.<sup>138</sup> Hvis Jesus hadde likhet med Gud fra begynnelsen av, returnerer han simpelthen bare til denne statusen.<sup>139</sup> Den klimatiske slutten av denne hymnen indikerer derimot at Gud har gitt Kristus en ny stilling, og det som “Herre”. Etter min mening, bør dette oversettes med [han] “så ikke likhet med Gud som noe å gripe til seg”.<sup>140</sup> Poenget er her at Jesus *ikke* griper til seg “likhet med Gud” i motsetning til de typiske herskerne i antikken. Som Joh 5,18 bekrefter, var dette ansett som en blasfemisk handling. Ordet som jeg har oversatt med “noe å gripe til seg” er ἀρπαγμός. Dette er den eneste forekomsten av ordet i jødiske skrifter som ble skrevet på gresk, men som A. Collins bemerker, finner man “members of its word-family... frequently in these works [jødiske skrifter skrevet på gresk], and they always have the negative connotation of robbery or taking plunder”.<sup>141</sup> Med unntak av når det betyr å bli tatt opp til himmelen, har denne ordgruppen vanligvis en negativ betydning i de greske pseudepigrafene, Filon, Josefus og NT.<sup>142</sup> Krav om likhet med Gud har altså en sterk negativ betydning i jødisk og tidlig kristen litteratur. Poenget er således at selv om Jesus hadde en guddommelig status, forsøkte han ikke å gripe til seg likhet med Gud som de typiske herskerne i antikken. I stedet valgte Jesus å fornedre seg selv og gi avkall på sin guddommelige status ἐν μορφῇ θεοῦ da han tok på seg μορφήν δούλου.<sup>143</sup>

---

<sup>136</sup> Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 43.

<sup>137</sup> “The resurrection of Jesus marked his installation in a dignity and office not previously held”, Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 94.

<sup>138</sup> Jf. Bauckham: “Understanding these phrases is essential for demonstrating that the passage does not mean that Christ only begins to belong to the divine identity at his exaltation”, Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 206.

<sup>139</sup> jf. også Adela Yarbro Collins and John J. Collins, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008), 114.

<sup>140</sup> Jf. også NAS, NIV, RSV som oversetter dette med “did not regard equality with God a thing to be grasped”.

<sup>141</sup> Collins and Collins, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, 114.

<sup>142</sup> Samuel Vollenweider, "Der "Raub" Der Gottgleichheit : Ein Religionsgeschichtlicher Vorschlag Zu Phil 2.6(-11)," *New Testament Studies* 45, no. 3 (1999): 413-33.

<sup>143</sup> Bauckham gjør rett i å forkaste en Adam-kristologi i Fil 2,6-11, men mister helt poenget når han fremholder at “even if there were an Adam Christology at work here, it would not be enough to refer to Genesis 3:5 to explain the phrase to *einai isa theō* since, while this could give it the sense of the blasphemous ambition which Adam attempted to snatch, it does not explain the phrase in its positive application to Christ”, Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 207. “The positive application to Christ” er nettopp her at han ikke gjør som Adam og herskere i antikken, ved å forsøke å tilrane seg noe han ikke hadde.

Denne fornedrelsen er grunnlaget og utgangspunktet for Guds opphøyelse av Kristus. Det kraftige verbet i vers 9, ὑπερύψωσεν, indikerer helt klart at Kristus får en høyere status enn tidligere.<sup>144</sup> Bauckham hevder ”the verb (ὑπερύψωσεν) does not indicate that God had exalted Jesus to a higher status than he had previously occupied”.<sup>145</sup> En slik forståelse kan man i høyeste grad betvile, ikke minst ut ifra konteksten i Fil 2,6-11, men også når vi ser på tekster som Rom 1,1-4, hvor v.3-4 beskriver at den oppstandne Kristus har blitt ”stadfestet” eller ”innsatt” (ὀρισθέντος) som ”Guds mektige Sønn ved oppstandelsen fra de døde”. Dette kan ikke bety noe annet enn at den oppstandne Jesu status nå har blitt forandret til en ny transcendent og himmelsk status. Rom 6,4b ser også ut til å peke i samme retning: “Og som Kristus ble reist opp fra de døde ved sin Fars herlighet, skal også vi vandre i et nytt liv. Når Paulus snakker til romerne om at slik skal vi også (οὕτως καὶ ἡμεῖς) vandre i et nytt liv, så indikerer det naturligvis også at da ”Kristus ble reist opp fra de døde ved sin Fars herlighet”, så gav også det et nytt liv, en ny status, for ham. Rom 14,9 illustrerer også dette poenget: ”Det var derfor Kristus døde og ble levende igjen, for at han skulle være Herre over både levende og døde.” Denne siste teksten er svært kritisk for Bauckham, ettersom den antyder at Kristus ikke var Herre før han “døde og ble levende igjen”. Andre paulinske tekster støtter også opp om at Jesus får en ny posisjon ved opphøyelsen.<sup>146</sup>

Verbet ὑπερυψώω er også brukt i Sal 97,9 (LXX: 96,9). Denne salmen blir også kalt en “enthronement Psalm”, som hyller Gud som konge.<sup>147</sup> Salme 110 og Salme 2 regnes også som “introniserings-salmer”,<sup>148</sup> som begge brukes om Jesus i Det nye testamentet.<sup>149</sup> Det gir neppe mening å si at Jesus stiger ned fra tronen ved fornedrelsen, for så å innsettes igjen ved opphøyelsen. Introniseringen betyr derimot at Jesus får en høyere status enn den han tidligere besatte ἐν μορφῇ θεοῦ.<sup>150</sup>

<sup>144</sup> Jf. også O’Brien: “In his exalted status Jesus has a new rank involving the exercise of universal lordship”, O’Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, 238.

<sup>145</sup> Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 208.

<sup>146</sup> Hurtado argumenterer også for at Rom 10,9-10 “shows that Jesus’ resurrection continued to be regarded as the historical basis and demonstration of his exaltation (as reflected also in Rom 1:3-4), Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, 113.

<sup>147</sup> Adela Yarbro Collins, “How on Earth Did Jesus Become a God? A Reply,” in *Israel's God and Rebecca's Children*, ed. DeConick Capes, Bond, Miller (Waco, Texas: Baylor University Press, 2007), 58.

<sup>148</sup> Collins and Collins, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, 16; 27.

<sup>149</sup> Sitering eller allusjoner til Sal 110 finnes i Matt 22,44; 26,64; Mark 12,36; 14,62; 16,19; Luk 20,42-43; 22,69; Apg 2,33-35; 5,31; 7,55-56; Rom 8,34; 1 Kor 15,25; Ef 1,20; 2,6; Kol 3,1; Hebr 1,3.13; 8,1; 10,12-13; 12,2; 1 Pet 3,22; Åp 3,21. Sitering eller allusjon til Sal 2 finnes i Mark 1,11; Luk 3,22; Apg 13,33; Hebr 1,5; 5,5.

<sup>150</sup> Dette er altså betydelig mer nyansert enn hva Bauckhams erkjenner: “Rather only one who already belonged to the divine identity could occupy this position of eschatological supremacy”, Bauckham, *Jesus and the God of*

Videre, på grunnlag av hans fornedrelse, har Gud også gitt ham ”navnet over alle navn”. Dette navnet er sannsynligvis κύριος ettersom det utgjør den klimatiske hyllesten av skapningen.<sup>151</sup> Ut ifra hyllesten til navnet κύριος, virker det klart at κύριος også var et navn som ble brukt om Gud. Det at Jesus blir gitt dette navnet κύριος, betyr ikke at Jesus blir identifisert som JHWH<sup>152</sup> eller inkludert i Guds identitet, slik Bauckham hevder, men at Jesus her får Guds fulle makt og autoritet. En annen måte Paulus unngår identifisering mellom ” κύριος JHWH” og ” κύριος Kristus” er at Paulus ofte bruker κύριος -tittelen for å atskille Kristus fra Gud.<sup>153</sup> Det kvalifiserende innskuddet ”Jesus Kristus” i vers 11 uttrykker ikke underordning i seg selv, men er et parallelt fenomen for å skille mellom Herre (Gud) og Herre (Jesus Kristus). Bakgrunnen for denne teksten er Jes 45,23 hvor troskap sverges til Gud som anerkjennelsen for hans universelle herredømme. Paulus siterer ikke Jes 45,23 direkte i Fil 2,10-11, men tilpasser teksten i en kristologisk vending. I Paulus’ versjon har ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ erstattet ἐμοί.<sup>154</sup> Tilpassingen av Jesaja-teksten viser at å bøye kne i Jesu navn er en ny måte å anerkjenne at JHWH er Gud. I stedet for at ”hver tunge skal sverge troskap” til Gud, så tilpasser Paulus dette til bekjennelsen at “Jesus Kristus er Herre”, men det hele er til Guds Faders ære.<sup>155</sup> Paulus anvendelse av Jes 45,23 med sin kristologiske vri viser at Jesu herredømme står for Guds herredømme. Kristi herredømme representerer Guds herredømme uten at det på noen måte erstatter det. Den innskutte teistiske bemerkningen i vers 11c ser ut til å gi et klart uttrykk for at kristologien forstås innenfor rammen av den monoteistiske tro. Særlig oppklarende er innskuddet i vers 11c ettersom vi står overfor en kristosentrisk formulering som inkluderer ærbødighet. Larry Kreitzer betegner dette for ”subordination in

---

*Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 206. Interessant er også Filons kommentar om at κύριος er en tittel som betegner suverenitet og kongeverdighet. Se fotnote 88.

<sup>151</sup> Både Hurtado og Bauckham hevder at dette navnet er JHWH, men en slik spissfindighet synes ikke å harmonere med den siste setningen (εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς). Man må heller ikke glemme hvordan Paulus faktisk bruker κύριος i sin teologi. Se gjennomgangen i kap. 3.2.2-3.2.3.

<sup>152</sup> jf. også Sandnes, *-I Tidens Fylde-: En Innføring I Paulus' Teologi*, 99.

<sup>153</sup> Rom 15,6; 1 Kor 8,6; 2 Kor 1,3; 11,31; Ef 1,3, 17; Kol 1,3. Se også Dunn, "Was Christianity a Monotheistic Faith from the Beginning," 328.

<sup>154</sup> O'Brien mister dette poenget når han sier at "Jesus is identified with κύριος (Yahweh), the one to whom universal homage is given (Is. 45:23), O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, 238.

<sup>155</sup> "til Guds ære" ser ut til å alludere til Jes 45,24: "Bare hos Herren er frelse og kraft" (δόξα), men uttrykket forekommer flere ganger hos Paulus: Rom 3,7; 15,7; 1 Kor 10,31; 2 Kor 4,15; Fil 1,9, 11; 1 Tess 2,12. Det er verdt å merke seg at alle disse forekomstene så er det alltid Guds ære det snakkes om. I Rom 15,7 og Fil 1,11, fullbyrdes et kristologisk utsagn med et teosentrisk uttrykk.

worship”<sup>156</sup>, men “å bøye kne i Jesu navn ser mer ut til å være en sterk anerkjennelse av Kristi autoritet og makt.”<sup>157</sup>

Bekjennelsen av Jesus som Herre har altså ikke tatt over eller erstattet Gud. Tvert i mot, det er Gud som blir æret gjennom bekjennelsen av Jesus.

Jeg kommenterer nå den siste teksten, som også er sentral for å forstå Kristi rolle i forhold til herredømmet.

### 3.5 - 1 Kor 15,24-28

NT05	Gresk
24 Så kommer slutten, når han overgir sin kongsmakt til Gud, sin Far, etter at han har tilintetgjort alle makter, myndigheter og krefter.	<sup>24</sup> εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῶ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.
25 For han skal være konge helt til Gud <i>har lagt alle fiender under hans føtter</i> .	<sup>25</sup> δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῆ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.
26 Den siste fiende som blir tilintetgjort, er døden.	<sup>26</sup> ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος·
27 For <i>alt la han under hans føtter</i> . Når det står <i>alt</i> , er det klart at Gud er unntatt. Det er jo Gud som legger alt under ham.	<sup>27</sup> πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν δὲ εἶπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα.
28 Men når alt er underlagt ham, skal også Sønnen selv underordne seg Gud som har lagt alt under ham, og Gud skal være alt i alle.	<sup>28</sup> ὅταν δὲ ὑποταγῆ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ἡ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν.

Akkurat som i eksemplene fra 2. Baruk og 4 Esra, finner man også hos Paulus tanken om at det messianske riket har en temporal struktur. ”Slutten” består ikke her i Jesu andre komme, ei heller i et felles herredømme mellom Faderen og Sønnen som i Åp 22, nei, slutten består alene av Faderens herredømme. Selv om det er Sønnen som hersker, så er klimakset i hans herredømme at han overgir sin kongsmakt til Gud. Vers 27-28 uttrykker eksplisitt at det er

<sup>156</sup> L. Joseph Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series (Sheffield: JSOT Press, 1987), 160.

<sup>157</sup> Collins and Collins, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, 212, note 13. Uten tvil minner dette om 1 En 48,5, hvor skapelsen faller ned for Menneskesønnen og viser ham ærbødighet. På samme måte som i Fil 2,10-11 er dette til Guds ære.



Gud som er kilden for all underleggelse. Kristi underleggelse er Guds underleggelse. Guds underleggelse skjer *gjennom* Kristus Jesus, Guds Sønn. Ja, Sønnen må faktisk underordne seg Gud *for at* Gud skal være alt i alle<sup>158</sup>, slik den greske teksten viser oss: ἵνα ἢ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν (v. 28c). ἵνα-setningen er i sin helhet avhengig av verbet ὑποταγίσεται i 28b, og dermed blir Jesu underordning sett innenfor den større kontekst av Guds absolutte autoritet og herredømme.<sup>159</sup> Som Karl Olav Sandnes sier: ...”Kristi og Guds rolle er vevet sammen, men ikke slik at de er to er identiske... Kristus- fortellingen er en fortelling som begynner med Gud og som slutter med Gud”.<sup>160</sup> På den samme kreative måten som i 4 Esra og 2 Baruk, så ordnes messianismen og teosentrismen ved at Kristus Jesus overgir sin kongsmakt til Gud og underlegger seg Gud.

I denne teksten kobler Paulus sammen Sal 110,1 (LXX: 109,1) og Sal 8,6 og gir dem en messiansk fortolkning.<sup>161</sup> Bauckham hevder de tidlige kristne leste Sal 110,1 på følgende måte: “as placing Jesus on the divine throne itself, exercising God’s own rule over all things. Som tidligere nevnt, hevder Bauckham at Guds trone i himmelen var nøkkelsymbolet på monoteisme og er én av karakteristikkene som Gud ikke deler med andre skikkelser, ettersom det er en iboende del av hvem Gud er:

”In Second Temple Judaism, then, the throne of God in the highest heaven became the key symbol of monotheism, representative of one of the essential characteristics definitive of the divine identity. While a few traces of other enthroned figures associated with God’s rule can be found, the subordination of such figure to God’s rule is almost always stressed.<sup>162</sup> (min understreking)

1 Kor 15,28 uttrykker eksplisitt at Sønnen selv skal underlegge seg Ham som har lagt alt under ham. Dermed er ikke Jesus noe annerledes enn andre “enthroned figures associated with God’s rule, til tross for at Bauckham insisterer på dette og fastholder at Jesus er JHWH. I følge Bauckham, deler JHWH Jesus og JHWH Far den guddommelige identiteten (som én Gud), hvor han benekter at den ene er underlagt den andre. Med dette som premiss, blir 1 Kor 15,24-28 en ekstremt problematisk tekst for Bauckhams tese. JHWH Jesus kan åpenbart ikke

---

<sup>158</sup> Bibelselskapets NT05-og 78/85-oversettelse mister dette poenget når de unnlater å oversette dette som en hensiktssetning (som innledes med hensiktskonjugasjonen ἵνα). 1930-oversettelsen gjengir derimot dette riktig med ”forat”.

<sup>159</sup> Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology*, 158.

<sup>160</sup> Sandnes, *-I Tidens Fylde-: En Innføring I Paulus' Teologi*, 104.

<sup>161</sup> Sal 110,1 og Sal 8,6 er sammenflettet eller tilknyttet i Matt 22,44; Mark 12,36; Ef 1,20-22; 1 Pet 3,22; jf. Hebr 1,13-2,9.

<sup>162</sup> Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 164.

være underlagt JHWH Far, til tross for at denne teksten sier at han er det. Ettersom dette er en viktig paulinsk tekst som omhandler Jesus rolle i forhold til herredømmet skulle man forvente at dette ville være en interessant tekst for Bauckham. Interessant nok, unnlater Bauckham å kommentere denne teksten.

Som nevnt i kapittel 2, opptrer guddommelige skikkelser på Guds vegne uten at dette truet monoteismen på noen måte, ettersom alle disse skikkelsene er underordnet Gud og aldri truer Guds suverenitet. De er derimot en forlengelse av Guds makt og herredømme. På samme måte med denne teksten: Kristi herredømme beskrives helt klart innenfor rammen av Guds herredømme. At Gud er subjektet for Kristi underleggelse i vers 27 understreker dette teosentriske fokuset, hvor Kristi underleggelse er Guds underleggelse. Selv om det er Sønnen som hersker, så er klimakset i hans herredømme at han overgir sin kongemakt til Gud og selv underordner seg Gud. Som Evans også uttrykker i sin kommentar til denne teksten: "Paul makes it clear that he too, as had Jesus before him, understands the kingdom as *of God*, not as a kingdom of the Messiah".<sup>163</sup> Det viktige spørsmålet er nettopp *hvordan og i hvilken grad* Jesus deler i Guds herredømme.<sup>164</sup> Som jeg har forsøkt å vise, har det messianske riket hos Paulus en temporal struktur, på samme måte som i 4 Esra og 2 Baruk. Samtidig var det Guds oppreisning av Kristus som var tidspunktet da Jesus satte seg ved Guds høyre hånd, hvor Gud *delegerer* makt til Jesus.<sup>165</sup>

1 Kor 15,24-28 gir oss dermed et annet bilde og kan ikke sies å harmonere med Bauckhams tese som hevder at Gud ikke kan delegere herredømmet til noen andre, ettersom herredømmet definerer hvem Gud er. Slik jeg har forsøkt å vise tidligere, gir tekstene imidlertid et helt annet bilde.

Dersom man skal gi en fullverdig analyse av kristologien til Paulus, kan man heller ikke unnlate å kommentere det generelle subordinatoriske språket Paulus bruker om Kristi forhold til Gud. Da er det også verdt å nevne tekster som 1 Kor 11,3 som setter opp en hierarkisk autoritetsstruktur som underordner mannen Kristus ("Kristus er enhver manns hode", men Kristus er også underordnet Gud ("Kristi hode er Gud"). Denne tanken minner oss også om 1

---

<sup>163</sup>Craig Evans, "Daniel in the New Testament," in *The Book of Daniel: Composition and Reception*, ed. John J. Collins, Peter W. Flint, and Cameron VanEpps (Boston, MA: Brill, 2001), 523.

<sup>164</sup>Jf. også Collins and Collins, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, 213.

<sup>165</sup>At Kristus deler Guds herredømme og sitter på tronen er ikke unikt. Til og med i Åpenbaringen 3,21 blir kristne i Laodikea lovet en plass på tronen som Jesus deler med Gud!

Kor 3,23 som også uttrykker et relasjonelt hierarki hvor ”dere hører Kristus til, og Kristus hører Gud til.”<sup>166</sup>

### 3.6 Oppsummering og hovedtendenser

I kapittel 2 forsøkte jeg å vise at den jødiske monoteismen i Det andre templets periode ikke ble konstituert ved funksjoner, som skiller Gud fra all annen virkelighet. I litteraturen finnes det fremtredende eksempler på at Gud deler herredømmet med skikkelser. Disse skikkelsene truer aldri Guds suverenitet eller hans makt. De kan handle med Guds fulle autoritet fordi de er en forlengelse av Guds herredømmet. Gjennomgangen viste at karakteristikkene, som ifølge Bauckham er en iboende del av *hvem* Gud er, var noe Gud faktisk er villig til å dele med flere skikkelser i denne perioden. Det samme kan sies ut ifra gjennomgangen av de tre paulinske tekstene. Gjennomgangen av Fil 2,6-11 og 1 Kor 15,24-28 viste at Gud *delegerer* herredømmet til Kristus. Guds opphøyelse av Jesus synes klart å være fundert på det historiske fundament av hans fornedrelse, hans død, som gir han en ny status som Herre. Som i 4 Esra og 2 Baruk, har det messianske riket en temporal struktur. Kristus skal herske *inntil* alle fiender er lagt under hans føtter. Deretter overgir han sin kongsmakt til Gud. Når alle fiender er underlagt, skal Jesus selv underlegge seg Gud, for at man skal nå det endelige *mål* i Paulus teologi: Gud, og at Gud skal være ‘alt i alle’. Dermed blir Jesu herredømmet sett innenfor kontekst av Guds absolutte autoritet og herredømme.

Paulus gir altså Jesus en stor plass i eskatologien, ved at han nærmest opptrer på Guds plass. Dette betyr ikke at Jesus *er* Gud. Som vist, i gjennomgangen i kapittel 2, kunne Gud delegere makt og skikkelser uten at det ble ansett som noe problem. For Paulus ser det heller ikke ut til at det er funksjoner som utgjør *hvem* Gud er. Paulus har ingen reservasjoner mot at Jesus opptrer på Guds rolle i eskatologisk frelse. Jesus erstatter ikke Gud eller forskyver hans makt. Jesu herredømme er derimot det klareste uttrykk for Guds herredømme. Derfor skal hele skapningen bøye kne i Jesu navn og bekjenne at Jesus er Herre. Det hele har et dypt teosentrisk fokus: Det er nettopp gjennom Jesu makt og herredømme at Gud blir æret.

Gjennomgangen av 1 Kor 8,5-6 viser at Paulus fortsetter den jødiske polemikken mot “såkalte” guder. Her ser Paulus ut til å alludere til den tradisjonelle jødiske bekjennelse om én Gud. Videre, legger han til et “kristent” tillegg ved troen på én Herre. Paulus sammenblander

---

<sup>166</sup> Bauckham ser rett og slett ut til å ignorere disse skriftstedene.

ikke én Gud og én Herre, men beskriver dem derimot *i forhold til* hverandre. Den jødiske tro på den ene Gud er utgangspunktet for å forstå hvem Jesus er. Gud og Jesus er også satt opp med forskjellige funksjoner i forhold til skaperverket. Gud beskrives her som alle tings kilde og opprinnelse, hvor Jesus beskrives som med en instrumental rolle i forhold til skapelsen. Her beskrives altså Jesus som medskaper.<sup>167</sup> Dette er mildt sagt fascinerende når man tar i betraktning at Jesus levde en vel 30 år før dette brevet ble skrevet! For Paulus begrenser ikke Jesu mediatorrolle “bare” til “nåtid”, i betydningen at han “har kommet”. Det fulle mønster for Jesu formidlende rolle sprenger alle grenser i forhold til mediatorskikkelsene beskrevet i kapittel 2. For Paulus ser Jesus ut til å fungere i fortid<sup>168</sup>, nåtid<sup>169</sup> og fremtid<sup>170</sup>. Dette mønsteret er helt unikt i forhold til beskrivelsene av andre mediatorskikkelsene. Det er også helt unikt at dette mønsteret tilskrives en historisk person.<sup>171</sup> Den unike rollen som tilskrives Jesus Kristus ser likevel aldri ut til å truet monoteismen. Til tross for at Paulus tillegger Jesus en stor rolle, føler han seg likevel forpliktet overfor “én Gud”. Monoteismen ble altså ikke konstituert ved funksjoner som skiller Gud ut fra all annen skapning.

Jeg skal nå påpeke utfordringer ved Hurtados og Bauckhams tilnæringer.

### 3.6.1 Utfordringer - Hurtados tese

Selv om jeg er enig med Hurtado på essensielle punkter, er det også flere utfordringer knyttet til hans tese. Som nevnt, hevder Hurtado at Jesu etterfølgere fikk åpenbaringer fra Gud kort tid etter oppstandelsen.<sup>172</sup> Dette førte, ifølge Hurtado, til en “eksplosjon” av kristologiske overbevisninger. Dette skjedde altså lenge før kristendommen ble en overveiende ikke-jødisk religion. De kunne forsone synet på Jesu opphøyde posisjon med monoteismen ved å beskrive Jesu opphøyelse i form av konseptet om “divine agency”, som var allment kjent og bredt akseptert, ifølge Hurtado. Det store steget var å identifisere Jesus som Guds “chief agent” ved å anvende dette konseptet om Jesus.

---

<sup>167</sup> Dette harmonerer heller ikke med Bauckhams tese, som benekter at Gud har en medskaper.

<sup>168</sup> Preeksistens tillegges Jesus i bl.a. Fil 2,6.

<sup>169</sup> Kristus har også kommet til verden – bl.a. Fil 2,7; Gal 4,4-5. Paulus sier også at han har møtt Kristus (Gal 1,12; 2 Kor 12,1-4.8-9.)

<sup>170</sup> Paulus så også til fremtiden hvor Kristus ville spille en viktig rolle, både for ham personlig (Fil 1,23) og for hele kosmos (1 Kor 15).

<sup>171</sup> For en behandling av mønsteret i Jesu mediatorrolle, se Philip G. Davis, "Divine Agents, Mediators, and New Testament Christology," *Journal of Theological Studies* 45, no. 2 (1994): 479-503.

<sup>172</sup> Se særlig Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, 64-74.

En rekke spørsmål kan stilles angående hans bruk om konseptet “divine agency”. Her skal jeg nevne tre punkter:

*For det første* er jeg kritisk til at dette var et konsept som fantes i jødedommen i denne perioden, og som var allment kjent og bredt akseptert. Det er riktig at ulike skikkelser får fremtredende posisjoner i den jødiske litteraturen i denne tiden, men dette betyr imidlertid ikke at det var et konsept, som forfatterne av litteraturen anvendte når de skulle beskrive disse skikkelsene i forhold til Gud. Det ser heller ut til at konseptet om “divine agency” er noe Hurtado selv konstruerer og tar med seg inn i litteraturen. Hurtado må demonstrere at jødene selv, eller i det minste de jødiske forfatterne av litteraturen i denne perioden, kjente til et slikt konsept. Bevis eller indikasjoner for dette er helt fraværende i litteraturen. Hurtados abstraksjon om “divine agency” ser også ut til å intellektualisere og systematisere fenomenene han finner i litteraturen. Dette virker i aller høyeste grad som en moderne tilnærming, som skaper en form for intellektuell anakronisme ved hans tilnærming. Hurtados tese synes også til en viss grad at forfatterne av litteraturen kjente til et visst utvalg av litteratur hvor nettopp konseptet om “divine agency” var fremtredende.

Hurtado trenger altså å påvise tendenser i litteraturen på at dette konseptet var jødene kjente til før han kan bruke det som eneste forklaringsmodell for hvordan de tidlige kristne kunne legge til troen på Jesus som Guds hovedagent.<sup>173</sup>

*For det andre* legger Hurtado hovedvekten på pseudepigrafiske og apokryfe verk når han diskuterer hvordan konseptet om “divine agency” fungerte, og hvordan dette konseptet skulle bli en ressurs i de tidlige kristnes tro på Jesus som Guds hovedagent. Dermed skjer det en stor forsømmelse av skriftene som skulle bli Tanak/Septuaginta. Etter min mening er dette den største ressursen for hvordan de ulike forfatterne i NT kom til å uttrykke sin tro på Jesus. Beskrivelsene av Jesus i NT som Guds Sønn, Messias, Herre, Menneskesønn, øversteprest etter Melkisedeks vis, Isais rotskudd osv. viser alle til motiver i den hebraiske bibel/Septuaginta. Derfor bør det legges enda større vekt på at den hebraiske bibel som ressurs for de første kristne da de skulle beskrive Jesu funksjon som mellommann mellom Gud og mennesker. Virkningshistorien til alle disse titlene ovenfor indikerer den store betydningen av den hebraiske bibel/Septuaginta.

*For det tredje* betviler jeg sterkt på at de nytestamentlige forfatterne følte et behov for å plassere Jesus i en kategori for å “løse” monoteismen, hvor de kunne opphøye Jesus samtidig

---

<sup>173</sup> Jf. f.eks.: “This concept that God has a chief agent in heaven above all other divine servants, served the early Christians in their attempt to accommodate the exalted Jesus alongside God”, Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 50.

som de kunne føle seg forpliktet overfor én Gud. Hurtados forskningsspørsmål viser en slik tilnærming: “How did the early Jewish Christians accommodate the veneration of the exalted Jesus alongside God while continuing to see themselves as loyal to the fundamental emphasis of their ancestral tradition on one God... As an answer to this problem, I propose that that the early Christianity drew upon important resources in ancient Judaism...”<sup>174</sup> Det diskuteres som opphøyelsen av Jesus var et filosofisk problem man måtte løse i forhold til deres tro på én Gud. Hurtado argumenterer med at tidlig kristendom brukte konseptet om divine agency” for å definere dette, selv om jeg betviler at dette konseptet i det hele tatt eksisterte eller var i bakhodet på de jødiske forfatterne i Det andre templets periode.

Når det er sagt, må det også fremheves at Hurtados gjennomgang av guddommelige agenter i *One God, One Lord* har vært banebrytende i forskningen, og er en bok moderne forskere også må forholde seg til i dagens debatt. Til tross for at jeg ikke mener at “divine agency” var et konsept i jødedommen med virkningshistorie i Det nye testamentet, viser likevel Hurtados studie at det var rom for guddommelige skikkelser ved siden av Gud i denne perioden, og det er nettopp dette punktet som er avgjørende for bakgrunnen for tidlig kristologi og tidlig kristen monoteisme.

### **3.6.2 utfordringer – Bauckhams tese**

Richard Bauckhams tese *Christology of Divine Identity* er i seg selv en spennende og utfordrende tese. Hovedproblemet med hans tese går tilbake til terminologien selv, og hans manglende klargjøring i forhold til hva ”identitet” i seg selv betyr. Hva er det som utgjør en personlig identitet? Er det bare funksjoner og karakteristikkene som gjør Gud til hvem Gud er? Slik vi har sett i eksemplene fra Det andre templets periode, så er karakteristikkene som ifølge Bauckham gjør Gud til Gud, faktisk noe Gud deler med flere hovedagenter. Bauckhams tese er åpenbart svak på dette punktet. Dette antyder at jødene hadde andre måter å atskille Gud fra all annen virkelighet.

Ved å bruke en moderne forståelse av identitet oppstår det også en anakronisme som rammer tesens validitet. Det er ingen selvfølge at identitet betydde det samme i antikken som i dag. Dette er Bauckham klar over, men bruker likevel ”identitet” som en merkelapp for hva

---

<sup>174</sup> Ibid., 2.

han finner i litteraturen.<sup>175</sup> Hvis Det andre templets jødedom virkelig forstod Guds identitet i analogi med menneskelig identitet, slik Bauckham hevder, er det fundamentalt viktig å beskrive hva menneskelig identitet betydde på denne tiden. Som Halvor Moxnes har vist<sup>176</sup>, var identitet i antikken bl.a. knyttet opp mot sted, hvor du kom fra. Dette sår stor tvil om at det er karakteristikker som utgjør en personlig identitet, som gjør deg til hvem du *er*. Vi må også være åpne for at spørsmålet om hva som utgjør en personlig identitet sannsynligvis vil bli besvart forskjellig fra tid til tid, fra sted til sted og fra tradisjon til tradisjon. Hvordan virker mangfoldet av identitetsforståelser inn på forståelsen av Guds identitet? Dette er spørsmål som står ubesvart, og som berører spørsmålet om ”identitet” i det hele tatt er en fruktbar betegnelse å beskrive *hvem* Gud er i forhold til sin skapelse.

Bauckhams tese er også utfordrende og problematisk rent metodisk og hermeneutisk. Store utfordringer oppstår når man jobber ut fra en metode som henter ut karakteristikker om Gud fra diverse tekster for så å si at ”dette er Guds identitet”, samtidig som man skal bevare mangfold og diversiteten i tekstene. Bauckham ser også ut til å forutsette jødedommen i det andre templets periode som en enhetlig størrelse, hvor alle (med noen få unntak) deler premisset om Guds identitet som et ferdig rammeverk. Et eksempel på dette finner vi i Bauckhams behandling av skikkelser på Guds trone, hvor Bauckham tillegger forfatteren av *The Exagoge* en bevissthet om at han bare kunne plassere Moses på trone for å illustrere en sammenligning, ettersom ”Ezekiel is well aware that the cosmic throne of God symbolizes the unique sovereignty that is intrinsic to the unique identity of God”.<sup>177</sup> Av flere grunner kan man betvile at forfatterne av litteraturen var seg bevisst slike konsepter og doktriner om Gud, slik Bauckham forutsetter i eksemplet ovenfor.

*For det første* er det usannsynlig at Bauckham selv kjenner forfatterens motiver og bevissthet 2200 år etter at verket er skrevet. Denne Ezekiels’ bevissthet, slik Bauckham beskriver ovenfor, er heller ikke belagt i teksten og Bauckham argumenterer heller ikke for at den er det.

*For det andre* forutsettes det en filosofisk-teoretisk forståelse av monoteisme, som om forfatterne i denne perioden tenkte over at de det skrev ikke på noen måte skulle måtte true Guds unikhhet og suverenitet. En slik tankegang er fraværende i litteraturen. Selv i Deutero-

---

<sup>175</sup> Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 6-7.

<sup>176</sup> Halvor Moxnes, *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom* (Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2003).

<sup>177</sup> Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 169.

Jesaja, skrevet under det traumatiske eksilet i Babylon, hvor man kunne forvente at jødene betvilte JHWHs suverenitet og unikhed, er JHWHs suverenitet og unikhed ubestridt. Når denne tankegangen er fraværende selv når fiendene har vunnet over Israel, hvor mye mer kan man ikke da betvile at en skikkelse i Guds eget herredømme skulle redusere Guds unikhed? Selv om man forestiller seg at JHWH i denne perioden ble opphøyd til en egen klasse for seg selv, ser en skikkelse på Guds trone aldri ut til å true denne erkjennelsen. Opphøyde skikkelser på Guds trone fungerer, tvert imot, som en forlengelse av Guds makt og herredømme.

*For det tredje* forutsetter Bauckham den hebraiske bibel som en kanonisk samling flere hundre år før dette ble kanonisert. Ikke bare det, Bauckham forutsetter også at det var mulig å lese hans beskrivelse av Guds identitet ut fra samlingen som helhet.<sup>178</sup> Igjen forutsettes det en intellektuell bevissthet i jødernes lesning av skriftene, som om de leste tekstene med en filosofisk bevissthet for å finne ut hva som skilte JHWH ut fra de andre gudene, englene og de andre skikkelsene i hans herrevelde. Den hebraiske bibel ble heller ikke samlet før etter Templets fall. I det andre templets periode fantes det altså ingen kanonisk samling som de kan ha lest JHWHs identitet ut ifra.

*For det fjerde* kan man ikke forutsette at det store mangfold delte Bauckhams oppfatning om Guds identitet. En slik forestilling forutsetter en ganske enhetlig jødedom - en tanke som har liten tyngde når man ser på det store mangfold i jødedommen i denne perioden, hvor det heller gir mening å snakke om "jødedommer", som igjen uttrykker mangfoldet vi finner i tekstene – og ikke minst mangfoldet vi finner i den religiøse praksis.

Som jeg har skissert opp i metodedelen, er det særlig viktig å unngå å ta med seg definisjoner og dogmatiske forestillinger inn i tekstene, og heller se på hvordan "tekstene" uttrykker hva som regnes som akseptabelt innenfor troen på én Gud. Når jeg skriver "tekstene", mener jeg da at vi ikke får en eneste antydning i noen av tekstene fra vår periode om at skikkelser som sitter på Guds trone ble ansett som problematisk i forhold til monoteismen. Det er interessant at Bauckham fortsatt velger å holde seg til konseptet om Guds identitet, til tross for alle unntakene som taler imot at det er karakteristikk som gjør Gud til *hvem Gud er*. Som vi har sett, sitter for eksempel flere skikkelser i denne perioden på Guds trone. I stedet for å forklare at Menneskesønnen sitter på Guds trone som "et unntak som bekrefter regelen", slik Bauckham gjør, bør vi heller ta dette eksemplet som et legitimt uttrykk for hva som kunne anses som akseptabelt innenfor den monoteistiske tradisjon. Som vi har sett, skapte ikke dette noe problem for monoteismen, simpelthen fordi det ikke fantes noen regel. Ettersom

---

<sup>178</sup> Dette bekrefter Bauckham på mail til meg 30.10.2010.



monoteismen først og fremst ikke var et teoretisk konsept, er vi i større grad nødt til å se på hvordan monoteismen gav utslag i religiøs praksis. Som jeg har argumentert for, ble den jødiske monoteismen beskyttet og bevart gjennom den praktiske tilbedelsen av den ene Gud. Bare Israels Gud skulle tilbes og bare Israels Gud var verdig tilbedelse. På denne måten kan man se hvordan Guds unikhet ble beskyttet og bevart. Guds unikhet kom her til uttrykk, ikke bare som et teoretisk troskonsept, men i en praktisk utfoldelse hvor de troende uttrykte sin lojalitet til Israels Gud i samsvar med Dekalogens første bud (Ex 20,3-6).

Dette leder meg over til mitt neste forskningsspørsmål: Ble Jesus tilbedt? I det følgende skal jeg forsøke å skape en kontekst for dette spørsmålet.

## 4: Forholdet mellom Gud og Kristus hos Paulus

I dette kapittelet skal jeg forsøke å etablere en kontekst for mitt andre forskningsspørsmål: Ble Jesus tilbedt? Larry Hurtados hevder at Jesus ble tilbedt, og at de første kristne utviklet en “mutasjon”, en ny variant av jødisk monoteisme hvor Jesus ble tilbedt sammen med Gud. Han påpeker at tilbedelsen av Jesus bestod av seks karakteristiske elementer. Jeg skal avgrense meg til ett av disse punktene: Bønn hos Paulus. Før jeg går inn og diskuterer dette direkte med Hurtado, skal jeg forsøke å danne en kontekst for hvordan man kan forstå bønnetekstene. Ettersom Gud og Kristus ofte forekommer sammen i disse kontekstene, er det særlig relevant å se på hvordan han omtaler dem i forhold til hverandre, og hva man kan slutte ut ifra en språklig sammenstilling i en tekst. Gjennomgangen vil også berøre uttrykk som forekommer i bønnetekstene. Denne gjennomgangen vil dermed være med på å belyse tekstene som Hurtado anser som bønnetekster. Jeg vender meg nå til gjennomgangen.

### 4.1 Paulus’ språkbruk om Gud og Jesus Kristus

Det er åpenbart at Damaskushendelsen kom til å endre Paulus’ syn på Jesus, men kom hans omvendelse til å forandre hans syn på Gud, hans teo-logi? Det er naturligvis vanskelig å si noe om hvilket syn Paulus hadde på Gud før hans omvendelse. Siden hans syn på Gud er såpass grunnleggende, noe han synes å ta for gitt i brevene, bruker han naturligvis også lite tid på å utdype dette. Men følgende spørsmål er likevel interessant: Hvordan ble Paulus’ konsept og språk om Gud forandret ved hans omvendelse til troen på Jesus? Dette er et spørsmål som ofte har blitt oversett i forskningen på Det nye testamentet. En generell trend i forskningen på Det nye testamentet har vært, som Nils A. Dahl tidligere har satt fokus på<sup>179</sup>, at Gud har vært en “forsømt faktor” i studiet av nytestamentlig teologi. En grunn til denne forsømmelsen kan være som Lindemann foreslår<sup>180</sup>, at siden den brede konsensus om at den gammeltestamentlige jødiske forståelsen av Gud blir betraktet som rammeverket for hva Det nye testamentet sier om Gud, så har nytestamentlig snakk om Gud kommet i bakgrunnen som noe sekundært. I det følgende skal jeg ikke se på Paulus’ språk om Gud, men heller den gjennomgående sammenflettingen av Paulus språk om Gud og hans språk om Kristus. En

---

<sup>179</sup> Nils Alstrup Dahl, "The Neglected Factor in New Testament Theology," in *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine*, ed. Nils Alstrup Dahl and Donald Juel (Minneapolis: Fortress Press, 1991).

<sup>180</sup> Andreas Lindemann, "Die Rede Von Gott in Der Paulinischen Theologie," *Theologie und Glaube* 69(1979).

viktig studie i denne sammenheng er Larry Kreitzers *Jesus and God in Paul's Eschatology*<sup>181</sup>, hvor Kreizer setter fokus på forholdet mellom teosentrisme og kristosentrisme i Paulus' tenkning. En uvurderlig studie på dette feltet er også Neil Richardsons *Paul's Language About God*<sup>182</sup>, som vil være viktig i denne gjennomgangen. Viktigheten med å se på Paulus' teologiske språkbruk må ikke undervurderes. Man kan få store innsikter ved å analysere små grammatiske enheter ettersom disse enhetene reflekterer, om en ubevisst, de teologiske forhåndsantagelsene til forfatteren. Som James Barr sier: "It is in sentences real theological thinking is done".<sup>183</sup>

For Paulus er Gud den fundamentale forhåndsantagelsen og utgangspunkt i hans teologi. En "hovedregel" i de paulinske brev er at Gud er den legitimerende faktor bak Paulus' livsverk – et typisk eksempel "Paulus, som etter Guds vilje er kalt til Kristi Jesu apostel" (1 Kor 1,1).<sup>184</sup> Selv om Gud oftest er den den som "står bak" Paulus' livsverk, er likevel Karl Olav Sandnes kommentar instruktiv: "Paradoksalt nok er det ganske lett å gjøre Gud usynlig i en fremstilling av Paulus' teologi. Guds rolle i hans teologi, og for hans kristologi ikke minst, kan lett overses. Men har man først oppdaget Gud i det Paulus skriver, dukker Han opp overalt".<sup>185</sup> Det er nok heller ikke tilfeldig at Lukas' fremstilling av Paulus' to prekener til hedningene i all hovedsak handler om proklamasjonen av Gud, hvor Jesus så vidt nevnes.<sup>186</sup> Paulus snakker om å vende om til den *levende Gud* (Apg 14,15), som han han også minner konvertittene i Tessalonika på: "dere vendte om til Gud fra avgudene for å tjene den levende og sanne Gud" (1 Tess 1,9). Man kan få en god antydning av Paulus' kristologi ved å se på hvordan Kristus er involvert i språket om Gud. Dette er også aktuelt når vi senere skal gå inn i tekstene Hurtado anerkjenner som bønnetekster. Når Gud er det eksplisitte objektet i f.eks. bønn, men Jesus likevel er med i konteksten, hva kan dette si om Paulus forståelse av Jesu betydning og rolle? En analyse av språket kan være en nøkkel til å forstå Paulus' forhåndsantagelser om forholdet mellom Gud og Jesus. Konklusjonene i denne analysen vil være med på å kaste lys over hvilke implikasjoner vi kan slutte av bønnetekstene som senere blir gjennomgått.

---

<sup>181</sup> Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology*.

<sup>182</sup> Richardson, "Paul's Language About God".

<sup>183</sup> Sitert etter ibid., 20. Det originale sitatet kommer fra James Barr, *The Semantics of Biblical Language* ([London]: Oxford University Press, 1961).

<sup>184</sup> Flere eksempler kan nevnes: Guds nåde var det fundamentale i hans kall og hans arbeid (1Kor 15,10;3,10). Gud var ansvarlig for apostelens ydmykelse og skrøpeligheit (1Kor 4,9; 2 Kor 12,21; jf. 12,7 som sannsynligvis er en 'guddommelig passiv', dvs. at "tornet i kroppen" ble gitt til Paulus av Gud). Gud er også ansvarlig i apostelens ydmykelser og svakhet som hjelper han (2 Kor 1,9; 4,7; 6,7).

<sup>185</sup> Sandnes, *-I Tidens Fylde-: En Innføring I Paulus' Teologi*, 99.

<sup>186</sup> Apg 14,15-17; 17,22-31.

Vi vender oss nå mot hovedtemaet: Den gjennomgående sammenflettingen av Paulus språk om Gud og hans språk om Kristus. I det følgende skal jeg skissere (1) Paulus' språk om Kristus, (2) Sammenstillingen av Gud- og Kristus-språk hos Paulus.

#### 4.1.1 Paulus' språk om Kristus<sup>187</sup>

I denne første delen i analysen skal jeg derfor se på Paulus' språkbruk om Kristus, og særlig da hvordan hans språk om Kristus står i forbindelse til hans språk om Gud. Jeg vil her forsøke å vise et dypt teosentrisk perspektiv hos Paulus når Jesus og Gud omtales sammen. Dette betyr at Gud som oftest er den aktive handler, mens Jesus derimot er mottakeren (midleren, agenten) for Guds handlinger. På tilsvarende måte kan man si at Gud handlet i Kristus, men aldri at Kristus handlet i Gud. Jeg skal i denne gjennomgangen se på to paulinske uttrykk som reflekterer dette mønsteret.

Til tross for at Paulus' språk om Kristus er underordnet hans språk om Gud, skal jeg likevel forsøke å vise at det er en dialektikk i Paulus' språk om Gud og Kristus: Paulus' språk om Kristus får dets innhold og mening ut ifra språk om Gud, men hans språk om Gud får også dets innhold og mening ut ifra hans snakk om Kristus. I denne analysen støtter jeg meg hovedsakelig på Neil Richardsons grundige analyse.<sup>188</sup>

#### 4.1.2 Hvem handler?

I denne gjennomgangen vil jeg i hovedsak fokusere på subjektet og verbalet, på hvem som er den aktive handler, og hvem som er den passive mottakeren for handlingen. Richardson forsøker å vise det teosentriske perspektivet ved å sette opp en kontrast ved at θεός hos Paulus sjelden brukes i akkusativ, og at Χριστός i nominativ forekommer på en veldig begrenset måte. Ved denne sjeldne bruken av θεός i akkusativ, nevner Richardson Rom 1,21 og Gal 4,9 som "very rare exceptions".<sup>189</sup> At Paulus sjelden bruker θεός i akkusativ virker imidlertid ikke helt sakssvarende, med hele 34 forekomster i de syv ubestridte brevene.<sup>190</sup> I stedet for å sette opp en kontrast mellom nominativ og akkusativ, (som naturligvis kan si oss mye om som er subjekt og objekt), vil jeg heller fokusere på hvem som er det logiske subjekt for verbalet,

---

<sup>187</sup> "Kristus-språk" brukes her for perikoper hvor ordet Χριστός forekommer.

<sup>188</sup> Richardson, "Paul's Language About God".

<sup>189</sup> Ibid., 244, note 1.

<sup>190</sup> Rom 1,21x2.28; 2,23; 3,11; 4,2; 5,1; 8,7.27.28; 10,1; 15,6.9.17.30; 1 Kor 1,21; 6,20; 8,3; 2 Kor 1,23; 3,4; 7,9.10.11; 9,13; 13,7; Gal 1,10.24; 4,8.9; Fil 4,6; 1 Tess 1,8.9; 4,5.8.

ettersom det grammatiske subjektet like gjerne kan stå i akkusativ, genitiv og dativ så vel som i nominativ. Denne metoden vil lettere fange opp det teosentriske språket, med fokus på hvem som er den aktive handler, og hvem som er den passive mottakeren for handlingen.

Selv om θεός forekommer mange ganger i akkusativ, har Richardson likevel rett i at det foreligger en bemerkelsesverdig kontrast mellom Paulus' språk om Gud og Kristus, hvor Gud oftest den aktive handlende, mens Jesus er den passive mottaker av Guds handlinger. Selv i de tilfellene når Kristus står som det grammatiske subjekt for handlingen, er det likevel ofte Gud som er det logiske subjektet. Det store mangfold hvor Kristus står som subjekt, er der hvor han er subjekt for (a) et verb som refererer til hans død, offer, etc.<sup>191</sup> Kristus er også subjekt for (b) verb som referer til oppstandelse, opphøyelse, etc.<sup>192</sup> og andre verb i passivform.<sup>193</sup>

Det overveiende flertallet av passivformer ved verb som refererer til oppstandelsen og opphøyelsen er betydningsfullt. Selv om Kristus står som det grammatiske subjekt, er Gud oftest det logiske subjekt, dvs. at Jesus er den passive mottaker av Guds handlinger. Dette kaller man ofte en "guddommelig passiv". Det blir ofte fremhevet i Paulus' teologi at det er Gud som oppreiste Jesus, og at ἐγείρω i passivform er Paulus' favoriserte uttrykk.<sup>194</sup> Det er altså liten tvil om det *teosentriske fokus* i nesten alle av Paulus' referanser til oppstandelsen.<sup>195</sup> Det uvanlige uttrykket i Rom 6,4, ἠγέρθη Χριστός ... διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς gjør eksplisitt hva som er implisitt i mange passive verb.<sup>196</sup> Dette aspektet forsvinner imidlertid i mange tekster i NT05, hvor mange passivformer gjengis som aktivformer, særlig i forhold til oppstandelsen. I disse gjengivelsene ser det da ut til at det er Jesus selv som står opp fra de døde.<sup>197</sup>

Paulus' språk med hensyn til Kristi død er mer variert. Her gis Kristus en mer aktiv rolle som handlende. Tekster som Rom 5,6; 2 Kor 8,9; Gal 2,21 og Fil 2,6-8 indikerer at Jesus ikke var Guds utilsiktede og ufrivillige offer, men viser Kristi lydighet mot Guds frelsesplan. Til tross

---

<sup>191</sup> Bl.a. Rom 5,6.8; 8,34; 14,9.15; 15,3.8; 1 Kor 5,7; 8,11; 15,3; 2 Kor 8,9; 13,4; Gal 2,21; Fil 2,6-8; 1 Tess 4,14. Flere av eksemplene Richardson lister opp som eksempler på Χριστός i nominativ (Richardson, "Paul's Language About God", 244.) står derimot ikke i nominativ: Rom 15,8 (akkusativ); 2 Kor 8,9 (genitiv); Fil 2,6-8 (hvor Χριστῷ Ἰησοῦ - dativ i v.5 er det implisitte subjektet for verbene i Fil 2,6-8).

<sup>192</sup> Bl.a. Rom 6,4.9; 8,34; 1 Kor 15,4 (jf. Χριστός i v. 3.); 1 Kor 15,12.13.14.16.17.20; 2 Kor 13,4; 1 Tess 4,14.

<sup>193</sup> Bl.a. Rom 15,20; 1 Kor 1,13; 15,12; Gal 3,1; 4,19; Fil 1,18.20. De fleste av disse eksemplene handler om forkynnelsen av Kristus.

<sup>194</sup> Se f.eks.: Rom 4,24; 6,4; 9; 7,4; 8,34; 1 Kor 15,4; 12; 13; 14; 16; 17; 20.

<sup>195</sup> Se også tekster hvor det eksplisitt nevnes at det var Gud som oppreiste Jesus: Rom 4,24; 8,11; 10,9; 1 Kor 6,14; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; 1 Tess 1,10.

<sup>196</sup> Richardson, "Paul's Language About God", 244.

<sup>197</sup> Jf. NT05s gjengivelse av bl.a. 1 Kor 15,4.12.13.14.16.17.20.

for Kristis aktive rolle i hans ofring (som i Gal 2,20) må det likevel fremholdes at det ofte er Guds virke som er aktivt i Jesu død. Bruken av παραδίδωμι (Rom 4,25; 8,32) sammen med det teosentriske fokuset i Rom 15,3,8, og ikke minst referansene til Gud i Rom 5,8 (“Men Gud viser sin kjærlighet til oss ved at Kristus døde for oss mens vi ennå var syndere”) og i 2 Kor 5,18 (“Men alt er av Gud, han som ved Kristus forsonet oss med seg selv og ga oss forsoningens tjeneste”) etterlater ingen tvil om at Kristi død ble forstått teosentrisk, ved at Kristi lydighet implisitt knyttes til Guds vilje og plan.<sup>198</sup> På tilsvarende måte: τὴν χάριν τοῦ θεοῦ i Gal 2,21 viser også at Kristi død blir fortolket som innvirkende på *Guds nåde*.

Dermed står vi igjen med noen få forekomster av Χριστός (i nominativ) som subjekt: Gal 3,13; 5,1; 2. Konteksten i Galaterbrevet krever at Paulus fremmer *Kristi forsoningsverk* i sin polemikk mot de “judaiserende” elementene<sup>199</sup> i Galatia, hvor “Kristus kjøpte oss fri fra lovens forbannelse” (Gal 3,13). Rom 15,7 (“Ta derfor imot hverandre slik Kristus har tatt imot dere”) og 18 (“Og jeg våger bare å tale om det Kristus har gjort gjennom meg for å lede folkeslagene til lydighet”), og 1 Kor 1,17 som refererer til Kristi utsendelse av Paulus for å forkynne evangeliet.

I flertallet av eksempler hvor Kristus er brukt som subjekt for et verb, så er enten Gud det logiske subjektet, eller så er det en implisitt eller eksplisitt referanse (i konteksten) til Guds vilje og formål. Dermed ser vi at Paulus’ språk om Kristus stort sett er grammatisk underordnet hans språk om Gud. Grammatikken reflekterer altså teologien: Kristi avhengighet av og lydighet til Gud. Likevel må man ikke glemme følgende poeng: Det ser også ut til at ordet θεός får dets innhold og mening ut ifra dets forhold til Paulus’ språk om Kristus. Dette poenget er viktig å ha i bakhodet når vi går videre.

#### 4.1.3 ἐν Χριστῷ

Her skal jeg gå gjennom uttrykket ἐν Χριστῷ (Ἰησοῦ) hos Paulus, som reflekterer grunntankene skissert ovenfor. Målet er ikke å gå igjennom alle mulige former av dette uttrykket, men heller å fokusere på de eksemplene som er relevante for dette studiet, ved å beskrive hovedfunksjonene til uttrykket og se på hvilke kontekster det oppstår i.

---

<sup>198</sup> Jf. også Karl Olav Sandnes: “Det teosentriske handler altså om den viktige rolle fedrenes Gud spiller i alt det Paulus skriver om Jesus” i Sandnes, *-I Tidens Fylde-: En Innføring I Paulus' Teologi*, 100.

<sup>199</sup> Viktigheten av *Kristi* forsoningsverk og fokuset på mennesket Jesus Kristus, i motsetning til κύριος (som ofte brukes om den oppstandne) i Galaterbrevet kan være årsaken til at Jesus bare omtales som κύριος seks ganger, contra 47 forekomster i Romerbrevet; 67 i 1 Korinterbrev; og 29 i 2 Korinterbrev.

Det første som må nevnes er at ἐν Χριστῷ forekommer i kontekster som foreslår at uttrykket betegner fokuspunktet, eller middelet for Guds handling.<sup>200</sup> Dermed, var det 'i Kristus Jesus' at Guds frigjøringshandling (ἀπολύτρωσις) fant sted (Rom 3,24)<sup>201</sup>; Guds nåde blir gitt til korinterne 'i Kristus Jesus' (1 Kor 1,4)<sup>202</sup>; Guds nådegave er evig liv 'i Kristus Jesus' (Rom 6,23)<sup>203</sup>; Guds kjærlighet oppleves 'i Kristus Jesus' (Rom 8,39); Paulus jager frem mot målet, mot den seiersprisen som Gud har kalt "oss" til 'i Kristus Jesus' (Fil 3,14)<sup>204</sup>; Guds trøst er 'i Kristus' (Fil 2,1); Åndens lov som gir liv, har 'i Kristus Jesus' frigjort Paulus fra syndens og dødens lov (Rom 8,2); De troende har blitt rettferdiggjort (δικαιωθῆναι) 'i Kristus' - merk at det er en "guddommelig passiv" hvor Gud er agenten (Gal 2,17); Gud forsonte verden med seg selv 'i Kristus' (2 Kor 5,19)<sup>205</sup>; Fremtiden blir også formet av Kristus, siden Guds herlighet vil bli gitt eller mottatt 'i Kristus Jesus' (Fil 4,19).

Det vil derfor være riktig som Kramer har bemerket, at Gud er ofte eksplisitt navngitt som agenten i setninger hvor formelen ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ forekommer.<sup>206</sup> Dette gjelder også for de få forekomstene av ἐν Χριστῷ i kontekster med formaninger. Her har vi τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς (1 Tess5,18b), og ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ... φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Fil 4,7).<sup>207</sup>

<sup>200</sup> Richardson, "Paul's Language About God", 245. O'Brien forstår også dette uttrykket på tilsvarende måte: "ἐν Χριστῷ denotes either the 'sphere' in which the admonition occurs, i.e., both apostle and readers are 'in Christ', or the authority through whom the summons is addressed", O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, 169.

<sup>201</sup> Fitzmyer kommenterer også Kristi mediatorfunksjon i dette uttrykket: "Paul uses *en Christō Iēsou*, which could express the mediation of God's redemption 'through Christ Jesus'", Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, vol. v. 33 (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1993), 348.

<sup>202</sup> Både Barrett og Fitzmyer gir uttrykket en instrumental tolkning: "The gift is given *in Jesus Christ*", C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Black's New Testament Commentaries (London: A & C Black, 1971), 36. Fitzmyer gir også en tilsvarende tolkning: "in this prayer, Paul thanks God the Father for the rich grace and spiritual gifts that have come to Corinthian Christians through Christ Jesus", Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven, CT, USA: Yale University Press, 2008), 130.

<sup>203</sup> Fitzmyer beskriver igjen Kristi mediatorfunksjon: "Again Paul uses the concluding formula... Paul insists that the "gift" of eternal life is something that comes to Christians through the mediating death and resurrection of Christ Jesus", Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, 452.

<sup>204</sup> O'Brien tolker også dette uttrykket som fokuspunktet for Guds handling: "On any view τοῦ θεοῦ indicates that it is God himself who issues the call, while ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ probably signifies that it is in the sphere of Christ Jesus himself that this summons is given", O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, 433. Mot en instrumental tolkning av dette skriftstedet mener han at "in light of Pauline usage, and especially the notion that election and calling are in him [i.e. "in Christ Jesus"]", it is better to regard the phrase as indicating the sphere in which God's call occurs", *ibid.*, 433, note 80.

<sup>205</sup> Harris tolker dette som at Kristus er fokuset for Guds åpenbaring og middelet for Guds frelse: "Paul here alludes to Christ as the focus divine revelation ("God was in Christ") and therefore as the means of divine redemption", Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary (Exeter: Paternoster Press, 2005), 443.

<sup>206</sup> Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, 143. Bemerket i Richardson, "Paul's Language About God", 246.

<sup>207</sup> O'Brien kommenterer: "ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ" refers to the peace the he bestows or gives and is thus equivalent to the eschatological salvation that has been effected in Christ Jesus and that the Philippians have received for themselves", O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, 496.

Ut ifra denne gjennomgangen av “i Kristus” virker det klart at Paulus’ kristosentrisme og teosentrisme hører sammen. Utenom personlige og polemiske kontekster, brukes ἐν Χριστῷ av Paulus i kontekster hvor Gud er det eksplisitte eller implisitte subjektet, kilde og opphavsmann.<sup>208</sup> Paulus språk om Gud får sitt innhold og mening ut ifra dets forhold til Paulus’ språk om Kristus, her ved uttrykket “i Kristus”.

#### 4.1.4 διὰ Χριστοῦ

Den teosentriske karakter er enda mer tydelig i andre preposisjonsuttrykk med substantivet Χριστός. Uttrykket διὰ Χριστοῦ forekommer mange ganger hos Paulus, men følgende gjennomgang vil bare se på uttrykk hvor “Kristus” eller “Jesus Kristus” ikke er avhengig av et annet substantiv som igjen er avhengig av διὰ med genitiv. Dermed er setninger som διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rom 3,22) utelukket. Da står vi igjen med 17 forekomster.<sup>209</sup> Hyppigheten er altså unik for Paulus i nytestamentlig sammenheng.<sup>210</sup>

Når man ser på bruken av dette uttrykket, ser man at dette også ser ut til å reflektere en teosentrisk grunntanke hos Paulus. Kristus er i dette uttrykket ofte fokuspunktet eller middelet for Guds handling. Det er alltid et styrende θεός i konteksten. Dermed, skal Gud dømmes ved Jesus (Rom 2,16)<sup>211</sup>, man roser av Gud “ved vår Herre Jesus Kristus” (Rom 5,11), takk og takksigelser blir gitt til Gud ved Jesus Kristus (Rom 1,8; 7,25; 16,27); man har tillit til Gud ved Jesus Kristus (2 Kor 3,4). διὰ med Χριστός pleier å forekomme når Gud er subjektet, implisitt eller eksplisitt, for handlingen, som f.eks. i 1 Tess 5,9: “For Gud har ikke bestemt oss til å komme under hans vrede, men til å vinne frelse ved vår Herre Jesus Kristus”.<sup>212</sup>

Paulus’ bruk av διὰ Χριστοῦ reflekterer også tilgang til Gud eller bevegelse tilbake til Gud.<sup>213</sup>

Her ser vi også et viktig punkt i Paulus’ språk om Gud: Gud er ikke bare kilden, men også målet.<sup>214</sup> Dette finner vi ofte i bønner og takksigelser. Her er åpningen i Rom 5 karakteristisk:

Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (v.1), (jf. også 1,8; 5,11; 7,25; 16,27; 2 Kor 3,4). I Fil 1,11 slutter Paulus sin bønn

<sup>208</sup> Richardson, "Paul's Language About God", 249.

<sup>209</sup> Ibid., 250.

<sup>210</sup> Vi finner noen få eksempler på uttrykket i de deuteropaulinske brevene (Ef 1,5 [jf. 2,18] og Tit 3,6).

<sup>211</sup> Fitzmyer kommenterer: “the prep. phrase *dia Christou Iēsou* refers to the mediation of Christ in his eschatological role”, Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, 312.

<sup>212</sup> Jf. også 1 Kor 15,57, Rom 2,16; 3,22; 5,9 (hvor Gud er det underforståtte subjektet for δικαιωθέντες og σωθησόμεθα); Gal 2,16; 2 Kor 1,5 og 5,18. Richardson, "Paul's Language About God", 251, note 6.

<sup>213</sup> Ibid., 252.

<sup>214</sup> Jf. Ibid., 252.; men også Harris: “for him [Paulus] the praise and glory of God always was the highest good and ultimate goal (Rom. 15:7; 1 Cor. 10:31; Eph. 1:12, 14; Phil 2:11)”. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, 650.



ved å omtale filipperne som “fylt av rettferds frukt som vokser fram ved Jesus Kristus, til lov og ære for Gud”. I Rom 5,17 hvor Paulus setter Kristus opp mot Adam, skriver han at “de som tar imot Guds store nåde og rettferdighetens gave” skal “eie livet” διὰ τοῦ ἐνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ, og avrunder argumentet (i v.20) med en referanse til at nåden ble enda større (ὑπερπερίσσευσεν ἡ χάρις) for at nåden skal “herske gjennom rettferdigheten og gi evig liv ved Jesus Kristus, vår Herre” (v. 21). Som Richardson bemerker<sup>215</sup>, er argumentets teosentriske karakter mindre åpenbar her pga. retoriske nødvendigheter, hvor Paulus forsøker å presentere hans argument ved to og to ord, med motsetning i betydning men lik i lyd. Likevel må ἡ χάρις τοῦ θεοῦ i vers 15 bemerkes. Som ellers i Romerbrevet, er Kristus middelet for Guds nåde. Dette betyr at Gud er det underforståtte subjektet for verbet βασιλεύση i vers 21, dvs. at det er Guds nåde som skal herske “gjennom rettferdigheten og gi evig liv ved Jesus Kristus, vår Herre.”

Dermed ser vi det teosentriske fokus også i denne gjennomgangen (som i ἐν Χριστῷ). Thüsing konkluderer at skriftsteder med διὰ Χριστοῦ er steder hvor de utvalgte forhold til Gud kommer til uttrykk.<sup>216</sup> Dette harmonerer også bra med denne gjennomgangen.

For å oppsummere observasjonene til nå, ser man at Paulus’ Kristus-språk grammatisk sett er underordnet hans språk om Gud. Dette har vi sett på flere måter ved at Χριστός sjelden brukes som subjekt for verb, unntatt når det er subjekt for (1) et verb som indikerer offer eller død, eller (2) når det står som subjekt for passivformen ἐγείρω, som indikerer at han er den passive mottaker av Guds handlinger. Paulus’ bruk av ἐν Χριστῷ og διὰ Χριστοῦ er også gjennomgående teosentrisk. ἐν Χριστῷ brukes hovedsakelig i kontekster hvor det er stedet, fokuset, eller middelet for Guds handling. διὰ Χριστοῦ uttrykker middelet for (1) Guds handling, og (2) som takksigelser eller pris som rettes tilbake mot Gud. Likevel må man ha dialektikken i bakhodet, ved at Paulus’ språk om Gud får sitt innhold og mening ut ifra dets forhold til Paulus’ språk om Kristus, her ved uttrykket “ved Kristus”.

I neste punkt skal jeg se på betydningen av Paulus’ sidestilling mellom Gud og Jesus.

---

<sup>215</sup> Richardson, "Paul's Language About God", 252.

<sup>216</sup> Wilhelm Thüsing, *Per Christum in Deum: Studien Zum Verhältnis Von Christozentrik Und Theozentrikin Den Paulinischen Hauptbriefen* (Mynst.i.W.1965), 233-34.

## 4.2 Sidestilling av Gud- og Kristus-språk hos Paulus

I denne gjennomgangen skal jeg se på betydningen av skriftsteder hvor Paulus' Gud- og Kristus-språk sidestilles, og hva man kan slutte ut ifra dette.

I Gal 1,1 ser vi at Gud og Kristus er satt opp ved siden av hverandre: “Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ’ ἀνθρώπων οὐδὲ δι’ ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν”. Paulus' tjeneste som apostel er gitt ved Kristus og Gud. Thüsing skriver at denne sammenstillingen i dette verset om “Gud” og Kristus” indikerer at begges virke går i hverandre:

“Paulus er apostel ved Jesus” betyr: Kristus har gjort ham til apostel [...]

Sidestillingen av Kristus og Gud ved ordet “og” i Gal 1,1 betyr ikke her at vi har to årsaksforhold som virker uavhengig av hverandre eller at de bare virker ved siden av hverandre, men innebærer derimot at deres virke er sammenblandet. Objektivt sett er uttrykket i Gal 1,1 ensbetydende med “Gud har gjort Paulus ved Kristus til apostel”. Paulus er apostel ved den opphøyde Kristus – og nemlig i det ligger “ved Gud”, fordi Gud ved oppvekkelsen har gjort Kristus til den Herre, som velger ut apostler.<sup>217</sup>

Og ettersom oppvekkelsen ikke er en forbigående episode i forholdet mellom Gud og Kristus, men heller etablerer en permanent relasjon, er også Paulus' kall til apostel et Guds virke – gitt ved Jesus Kristus. Dette går tilbake til det faktum at Gud er den fundamentale forutsetning i Paulus' teologi. Hans kall som apostel kobles da tilbake til Gud Fader som kilden for hans apostelkall, hvor Jesus Kristus er formidleren av Guds virke.<sup>218</sup> At Guds kall er fokusert i Kristus, og rettet gjennom ham, gjør Gal 1,6 helt klart: “Det undrer meg at dere så raskt vender dere bort fra ham som har kalt dere ved Kristi nåde.”

La oss nå vende oss til andre skriftsteder hvor Χριστός og θεός sammenstilles.

### 4.2.1 Nåde- og fredshilsener hos Paulus

Sammenstilling av Gud- og Kristus-språk forekommer i alle de syv ubestridte Paulus-brevene. De fleste eksemplene finner vi i begynnelsen av brevene ved Paulus' åpningshilsen. Jeg vier nå litt ekstra oppmerksomhet til disse, ettersom Hurtado anser nåde- og fredshilsenene som

<sup>217</sup>Egen oversettelse fra *ibid.*, 168-69.

<sup>218</sup>Se ellers de teosentriske uttrykkene i Rom 1,1: “Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ: 1 Kor 1,1: “Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος; 2 Kor 1,1: “Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ”.

bønner til Gud og Jesus.<sup>219</sup> La oss se på formuleringene: Παῦλος... τῆ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη (1 Tess 1,1); χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rom 1,7; jf. også 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Gal 1,3; Fil 1,2; Filem 1,3). Friedrich har sannsynligvis rett når han hevder at disse formuleringene er selv formulert av Paulus, og at dette ikke bare er uttrykk han tar over. Denne bestemte formuleringen av nåde- og fredshilsener som vi ser ovenfor, finnes ikke noe annet sted i Det nye testamentet enn i brevene som bærer Paulus' navn<sup>220</sup>, noe som også kan støtte tanken om at dette er et karakteristisk Paulus-uttrykk. Dette uttrykket kan se ut til å ha en liturgisk klang over seg og kan representere en kjent liturgisk formulering som ble brukt i Paulus-menighetene. Uttrykket synes altså å ha en paulinsk opprinnelse, og det er også verdt å merke seg at Paulus modifierer den konvensjonelle greske måten å innlede et brev på – med <sender-nominativ> <mottaker-dativ> χαίρειν.<sup>221</sup> I stedet byttet han ut χαίρειν med χάρις og la til den karakteristiske jødiske hilsen *shalom* = εἰρήνη. Dermed gav han hilsenen et mer teologisk innhold, som vi nå snart skal se på. Først må vi avklare hva en slik hilsen betyr. Betydningen av disse nåde- og fredshilsenene uttrykker Barrett:

“When one Christian wishes grace and peace to another he prays that he may apprehend more fully the grace of God in which he already stands, and the peace he already enjoys.”<sup>222</sup>

Dette ser altså ut til å være en slags “intercessory prayer”, dvs. at Paulus ber om at den guddommelige gunst (her: nåde og fred) må være med dem han skriver til, som en slags velsignelse for de troende. Dette bekrefter også BDAG i sin kommentar til ordet χάρις (3b), “on the part of God and Christ; the context will show whether the emphasis is upon the *possession of divine favor* as a source of blessings for the believer”. Konteksten avgjør

<sup>219</sup> Dette besvares i direkte i kap. 5.4.10.

<sup>220</sup> Uttrykket i Rom 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Gal 1,3; Fil 1,2; Filem 1,3 synes som et genuint Paulus-uttrykk. Vi finner også andre nåde- og fredshilsen i Det nye testamentet, men disse avviker fra Paulus' standardiserte formulering, jf. 1 Pet 1,2: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη; 2 Pet 1,2: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν; 2 Joh 1,3: ἔσται μεθ' ἡμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη παρὰ θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ; Åp 1,4: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ ὁ ὄν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος καὶ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ.

<sup>221</sup> Jf. også Fitzmyer, *First Corinthians : A New Translation with Introduction and Commentary*, 148.

<sup>222</sup> Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 35. Morris gir også tilsvarende tolkning på nåde- og fredshilsenen i 1 Tess 1,1: “It is in the nature of a prayer that God's grace and his peace, with all the richness of the concepts denoted by these terms, may be granted to the Thessalonians”, Leon Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmann, 1991), 38.

naturligvis meningen, og BDAG plasserer alle nåde- og fredshilsenene (Rom 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Gal 1,3; Fil 1,2; Filem 1,3) under denne beskrivelsen.<sup>223</sup>

Men hva betyr denne sammenstillingen teologisk? Det sies ofte ved denne sidestillingen at både Gud og Jesus er kilden til for denne velsignelsen.<sup>224</sup> Dette ser ut til å være en korrekt observasjon. Men når Weiss kommenterer at Kristus er like mye forvalter av “fred” og “nåde” som Gud<sup>225</sup>, så trekker han det for langt, og mister viktige nyanser. Ikke minst strider Weiss’ kommentar også i mot det teosentriske mønsteret vi har sett, hvor Gud oftest er det aktive subjekt og Kristus er middelet for Guds handling.

Mot både Weiss og Barrett (og Richardson), er jeg imidlertid skeptisk til hvor mye teologi man kan trekke ut og legge inn i en nåde- og fredshilsen, som de gjør<sup>226</sup>. Men dersom man skal se på det fulle mønster i den paulinske teologi, så virker det klart at nåden stammer fra Gud, dvs. at Gud er kilden, og Kristus er middelet for Guds nåde, men også formidler, mediator, av Guds nåde (og fred).<sup>227</sup>

En kort gjennomgang av Paulus’ språk om nåde kan kaste lys over hvordan vi bør forstå uttrykket χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rom 1,7; jf. også 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Gal 1,3; Fil 1,2; Filem 1,3) og liknende uttrykk hvor Kristus forekommer alene, som bl.a. ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ’ ὑμῶν (1 Kor 16,23; jf. også Rom 16,20b; Gal 6,18; Fil 4,23; 1 Tess 5,28, Filem 1,25). I disse sistnevnte uttrykkene forekommer ingen sammenstilling, men som vil skal se, er Paulus’ språk i disse uttrykkene likevel nært forbundet med hva han ellers skriver om nåde og fred.

#### 4.2.2 Nåde og fred hos Paulus

I denne korte gjennomgangen av “nåden” hos Paulus skal vi kun se på spørsmål som berører Weiss’ kommentar om Kristus er like mye forvalter av “fred” og “nåde” som Gud.<sup>228</sup> Jeg skal her argumentere for at Kristus beskrives som mediator av Guds nåde og fred. Her går jeg først

---

<sup>223</sup> Under punkt 2 c i BDAGs kommentar om χάρις.

<sup>224</sup> Jf. f.eks. Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, 128.: “The source of blessing is now double, coming not only from God out father, but also from Jesus Christ as Lord”.

<sup>225</sup> J. Weiss, *Der Erste Korintherbrief* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910), 5.

<sup>226</sup> Ibid., 5.; Barrett kommenterer at nåde og fred i 1 Kor 1,3 betyr “the Father is the source, Christ the means or agent”, Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 35.

<sup>227</sup> Jf. også Richardson: “The grace of God operated, and operates, in and through Christ (Rom 5.21; 1 Cor. 1.4). Richardson, “Paul’s Language About God”, 266.; Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 35.

<sup>228</sup> Weiss, *Der Erste Korintherbrief*, 5.

om fremst inn på Paulus' språk om nåden, ettersom dette ordet er veldig fremtredende.<sup>229</sup> Når det gjelder "fred", ser Paulus ut til å reflektere det hebraiske šālôm, som Furnish bekrefter "refers to the fullness of salvation that comes from God".<sup>230</sup>

Når den gjelder "nåde" må det bemerkes at dette ordet (χάρις) er nesten helt fraværende som et ord om Gud i den hebraiske bibel.<sup>231</sup> D.J. Doughty hevder imidlertid at Paulus bytter ut ἔλεος med χάρις<sup>232</sup>, men dette stemmer imidlertid ikke når vi ser at χάρις aldri forekommer i noen av Paulus' sitater fra den Septuaginta. Så her har vi med å gjøre et ord som blir brukt i en ny kontekst og gitt en ny mening av Paulus. At χάρις ikke brukes som et ord om Gud i Septuaginta betyr derimot ikke at Israel ikke kjente til en nådig Gud. Men Doughty gjør rett i å hevde at Paulus er den første teologen som bruker χάρις på en særegen måte for å tolke Guds frelseshandling.

Som vi har sett i andre tilfeller, er Gud som oftest subjektet, eksplisitt eller implisitt. Dette gjelder også i de paulinske utsagn om nåden.<sup>233</sup> Det betyr at Guds nåde virket og virker i og gjennom Kristus (Rom 5,21; 1 Kor 1,4). Det vil også si at Gud er kilden, og Kristus er middelet, midleren, for Guds nåde og fred.<sup>234</sup> Paulus sier selv eksplisitt at det er Gud som har gitt ham selv og de troende nåde (Rom 12,3; 6; 15,15; 1 Kor 1,4; 1 Kor 3,10; 2 Kor 8,1). At det er Gud som implisitt er kilden for nåden finner vi også i mange andre eksempler.<sup>235</sup> Alt etter sammenhengen, blir Guds nåde gitt i og gjennom Kristus. Rom 5,2 (jf. også Rom 1,5) er karakteristisk: "Gjennom ham har vi også ved troen fått adgang til den nåde vi står". Til tross for at χάρις oftest er et ord om Gud, er det likevel som oftest en referanse til Jesus Kristus<sup>236</sup>, direkte eller indirekte, som fyller ordet med innhold. Igjen ser vi et poeng som jeg også tidligere har bemerket: Paulus språk om Gud, her om Guds nåde, får dets innhold og mening ut ifra dets forhold til Paulus' språk om Kristus.

---

<sup>229</sup> Om ordet fred, εἰρήνη, bør det merkes at Paulus' bruk av dette ordet også indikerer et teosentrisk fokus, jf. Fil 4,7: "Og Guds fred, som overgår all forstand, skal bevare deres hjerter og tanker i Kristus Jesus."; Rom 5,1: "Da vi altså er blitt rettferdige ved tro, har vi fred med Gud ved vår Herre Jesus Kristus"; Rom 15,13: "Må håpets Gud fylle dere med all glede og fred i troen, så dere kan bli rike på håp ved Den hellige ånds kraft." Gud kalles også "fredens Gud" (Rom 15,33; 16,20; 1 Kor 14,33; 2 Kor 13,11; Fil 4,9; 1 Tess 5,23). Wanamaker gir følgende kommentar på "fredens Gud" i 1 Tess 5,23: "To describe God as the God of peace as 1 Thes. 5:23 does is to view God as the source of all well-being for the people of God, and idea originating in the OT understanding of šālôm

<sup>230</sup> Victor Paul Furnish, *1 Thessalonians, 2 Thessalonians* (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 2007), 123.

<sup>231</sup> Vanligvis brukes χάρις i Septuaginta i uttrykk som om å "møte velvilje hos" [noen].

<sup>232</sup> Darrell J. Doughty, "Priority of Chapis : An Investigation of the Theological Language of Paul," *New Testament Studies* 19, no. 2 (1973).

<sup>233</sup> Jf. også Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 34-35.: "Grace is the antecedent being and act of God which are the ground of all Christian experience (cf. 1 Cor xv.10)".

<sup>234</sup> Jf. også Barrett: "the Father is the source, Christ the means or agent, cf. viii. 6.", *ibid.*, 35.

<sup>235</sup> Bl.a. Rom 3,24 (guddommelig passiv); 5,15; 5,21; 11,5; 2 Kor 1,11 (guddommelige passiv); 12; 6,1; 9,8; 14; 2 Kor 9,14; Gal 1,16; 2,9 (guddommelig passiv); 21; Fil 1,7.

<sup>236</sup> For Kristi nåde, se 2 Kor 8,9.

Det større bilde av Paulus' teologi viser oss dermed at Weiss' påstand ikke harmonerer med tekstene vi har sett på. Gud er kilden, og Kristus er middelet eller agenten for Guds nåde og fred. I lys av det vi også har gjennomgått tidligere ser dette også ut til å være en rimelig tolkning.

Paulus pleier også å avslutte brevene sine med en nådehilsen, som f. eks. 1 Kor 16,23: ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν (jf. også Rom 16,20b; Gal 6,18; 1 Tess 5,28, Filem 1,25). Her forekommer Kristus "alene" i nådehilsener, selv om Gud imidlertid ikke forsvinner i kontekstene. Hvis man ser på disse uttrykkene isolert, kan det godt se ut som at Kristus er like mye kilde av nåde som Gud, men det store bilde av Paulus' teologi viser oss at dette imidlertid er mer nyansert. Som vist ovenfor, er Kristus middelet eller agenten for Guds nåde, men ikke bare det. Hos Paulus er Kristus også mediator, formidler av Guds nåde, ved at alle som står i Kristus, får tilgang til Guds nåde (jf. Rom 5,2).<sup>237</sup>

Det er i denne sammenheng vi bør forstå uttrykket i 1 Kor 16,23 ("Herren Jesu nåde være med dere!") og liknende uttrykk (jf. også Rom 16,20b; Gal 6,18; 1 Tess 5,28, Filem 1,25).

Barretts kommentar til dette uttrykket i 1 Kor 16,23 er instruktiv:

“...in these words Paul prays for a continuation and deepening of what has already been done and given in Corinth (see 1:4)”<sup>238</sup>

Paulus ber her om at Kristi nåde, Guds nåde gitt i Kristus, må være kilden til velsignelse for de troende.

#### 4.2.3 Implikasjoner ved sidestilling av Gud- og Kristus-språk hos Paulus

Som jeg har forsøkt å vise i denne gjennomgangen, er Jesus Kristus middelet og formidleren for Guds nåde. Språket om Kristus fyller altså innholdet av hva som ligger i ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (jf. Rom 5,15). Slik ser man at Paulus' språk om Kristus er komplementært med hans språk

---

<sup>237</sup> Richardson kommenterer at vi finner en viss "veksling" av ord mellom Gud og Kristus, dvs. at "an attribute of God becomes an attribute of Christ", og oppsummerer denne vekslingen på følgende måte: "the grace, love, power and glory of God are effected through Christ and demonstrated in Christ". Richardson, "Paul's Language About God", 277-78.

<sup>238</sup> Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 398. Jf. også Fitzmyer, *First Corinthians : A New Translation with Introduction and Commentary*, 631.: "Paul prays that the risen Lord's favor (*charis*) will be shown to the Corinthian community". BDAG plasserer også 1 Kor 16,23 og de liknende uttrykkene (Rom 16,20b; Gal 6,18; 1 Tess 5,28, Filem 1,25) under samme kategori som nåde- og fredshilsenene. Se BDAGs kommentar (2c) på ordet *χάρις*.

om Gud, og at hans syn på Guds nåde og kjærlighet har blitt gitt en radikal nyfortolkning som ikke går noen annen vei enn gjennom korset.<sup>239</sup> Det foreligger derfor en gjensidig avhengighet mellom hans språk om Gud og hans språk om Kristus.

Men betyr disse sidestillingene at Jesus er lik Gud eller at Jesus er Gud? Som Richardson kommenterer, er det å gå “beyond the evidence to conclude that these opening salutations prove that Paul regards Jesus as God”<sup>240</sup>, og ellers om Paulus’ teologi: “there is no hint in Paul’s language that Paul ever thought of Christ as an ‘intermediate God’”.<sup>241</sup> Men når Richardson hevder at “a quasi-equal relationship is discernible, especially in the opening salutations”<sup>242</sup>, så trekker han det imidlertid for langt. Dette reiser spørsmålet: Hvor mye teologi og kristologi kan man trekke ut og legge inn i en nåde- og fredshilsen? En nåde- og fredshilsen rettet mot adressaten er åpenbart ikke stedet hvor Paulus ønsker å utvikle nye originale teologiske poenger ved å si at Jesus er lik Gud. Det han skriver i disse hilsenene må leses i lys av det han ellers skriver om nåden. At Gud og Kristus er sidestilt språklig i en setning i en hilsen, indikerer derimot ikke at han teologisk sett anser forholdet mellom dem som sidestilt. Paulus’ subordinatoriske språk om Kristus kan ikke her ignoreres. Paulus’ språk om Kristus reflekterer en grammatisk og funksjonell underordning i forhold til hans språk om Gud. Likevel foreligger det også en viss “veksling” av ord mellom Gud og Kristus, dvs. at “an attribute of God becomes an attribute of Christ”.<sup>243</sup> Det gir altså mening å snakke om Gud og Jesus som en enhet, selv om de ikke er likestilte. Holtz foretrekker å snakke om en identitet i handling (“die Identität des Handelns”).<sup>244</sup> I den grad Gud handlet i Kristus, så eksisterer det en identitet mellom dem. Han understreker at dette er en ensidig identitet (“die Identität eine einseitige gerichtete”)<sup>245</sup>, det vil si: Gud handlet i Kristus, den setningen kan aldri snus rundt. Men Kristus er også mediator, formidler av Guds nåde og kjærlighet. Her bør vi merke oss 2 Kor 5,14-18:

“For Kristi kjærlighet tvinger oss. Vi vet at én er død for alle, derfor er de alle døde.

15 Og han døde for alle, for at de som lever, ikke lenger skal leve for seg selv, men for ham som døde og sto opp for dem. 16 Så kjenner vi ikke lenger noen bare på

<sup>239</sup> Se særlig Rom 5,8; 8,31-39 og Gal 2,20.

<sup>240</sup> Richardson, "Paul's Language About God", 262.

<sup>241</sup> Ibid., 281.

<sup>242</sup> Ibid., 305.

<sup>243</sup> Ibid., 277. jf. fotnote 49 ovenfor.

<sup>244</sup> Traugott Holtz, *Der Erste Brief an Die Thessalonicher*, vol. Bd. 13, Evangelisch-Katholischer Kommentar Zum Neuen Testament: Ekk (Zürich: Benziger, 1986), 142.

<sup>245</sup> Ibid., 142.

menneskelig vis. Og har vi før kjent Kristus på menneskelig vis, så kjenner vi ham ikke lenger slik. 17 Nei, den som er i Kristus, er en ny skapning. Det gamle er borte, se, det nye er blitt til! 18 Men alt er av Gud, han som ved Kristus forsonte oss med seg selv og ga oss forsoningens tjeneste”.

I vers 18 ser man igjen det teosentriske fokuset “men alt er av Gud” (τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ). Slik er Kristi kjærlighet (ved at han døde for alle) kombinert med et overordnet teosentrisk perspektiv i vers 18 om at alt er fra Gud, og at det var Guds som gav “oss” forsoningens tjeneste. Disse tekstene er særlig representative for mønsteret jeg har gått igjennom hos Paulus: Gud er den ytterste kilde som alle ting springer ut fra (ἐκ τοῦ θεοῦ)<sup>246</sup>, mens Herren Jesus Kristus er agenten, mediatoren, ved hvilket alle disse tingene kommer (jf. 1 Kor 8,6).

### 4.3 Oppsummering av Paulus’ språk om Gud og Kristus

I denne gjennomgangen av Paulus’ språk om Gud og Kristus har forsøkt å påpeke følgende poenger:

- (1) At Kristus er subjekt for handlingen, brukes på en veldig begrenset måte, hvor det er subjekt for (a) et verb som refererer til hans død, offer, etc.,<sup>247</sup> (b) et verb som referer til oppstandelse, opphøyelse, etc.<sup>248</sup> og andre verb i passivform.<sup>249</sup> Dette betyr at vi finner et teosentrisk grunnmønster i Paulus’ språk om Kristus, hvor Gud som oftest, eksplisitt eller implisitt, er subjekt for handlingen. Det betyr at fokuset ligger på at det er “fedrenes Gud” som handler *i og gjennom* Kristus. I gjennomgangen av uttrykket “ἐν Χριστῷ” så vi at uttrykket betegner fokuspunktet eller middelet for Guds handling. Gjennomgangen av uttrykket “διὰ Χριστοῦ” viste også den teosentriske grunntanken, ved at det alltid er et styrende θεός i konteksten. διὰ Χριστοῦ har ofte en instrumental

---

<sup>246</sup> Dette uttrykket brukes også i betydning at Gud er kilden i bl.a. Rom 11,36; 1 Kor 2,12; 11,12; 2 Kor 3,5.

<sup>247</sup> Rom 5,6; 8; 8,34;14,9; 15; 15,3; 2 Kor 13,4 (jf. Χριστός i v. 3.) Gal 2,21. Flere av eksemplene Richardson lister opp (Richardson, "Paul's Language About God", 244.) har derimot ikke Χριστός i nominativ: 1 Tess 4,14 (bare Ἰησοῦς); Rom 15,8 (akkusativ); 2 Kor 8,9 (genitiv); Fil 2,6-8 (hvor Χριστῷ Ἰησοῦ - dativ i v.5 er det implisitte subjektet for verbene i Fil 2,6-8).

<sup>248</sup> Rom 6,4; 9; 8,34; 1 Kor 15,4 (jf. Χριστός i v. 3.); 1 Kor 15,12; 13; 14;16; 17; 20. Richardsons eksempler i 2 Kor 13,4 og 1 Tess 4,14 har derimot ikke Χριστός i nominativ.

<sup>249</sup> Rom 15,20; 1 Kor 1,13; 15,12; Gal 3,1; 4,19; Fil 1,18; 20. De fleste av disse eksemplene handler om forkynnelsen av Kristus. Andre eksempler som Richardson ikke nevner er 1 Kor 5,7; 15,13; 14; 16; 17; 20. Her handler det om Kristi død og oppstandelse.



funksjon, ved at det ofte uttrykker middelet for Guds handling, hvor Kristus bl.a. er “middelet” for Guds rettferdighet (Rom 3,22), Guds dom (Rom 2,16), Guds forsoning (Rom 5,11; 2 Kor 5,18). Som vi så i tilfellet med nåden, er også Jesus Kristus middelet, instrumentet, for Guds nåde, men ikke bare det. Han er også formidleren, mediatoren, av disse tingene. Sannsynligvis viser dette hos Paulus den praktiske konsekvensen ved at han så på Kristus som aktiv ved Guds høyre hånd.

(2) Paulus’ bruk av διὰ Χριστοῦ reflekterer også tilgang til Gud eller bevegelse tilbake til Gud (Rom 1,8; 5,1.11; 7,25; 16,27; 1 Kor 15,57; 2 Kor 3,4). Dette skjer ofte i takksigelser, men også i andre tilfeller. Her er ikke Gud bare kilden, men også *målet* i Paulus’ teologi. Paulus’ bruk av ἐν Χριστῷ og διὰ Χριστοῦ viser altså et sterkt teosentrisk fokus som angir den grammatiske underordningen av Kristus til Gud.

(3) I gjennomgangen av “sidestilling av Gud- og Kristus-språk hos Paulus”, forsøkte jeg å vise at den språklige sidestillingen derimot ikke angir en teologisk likestilling mellom Gud og Kristus. Utsagn om Gud blir ofte spesifisert og fylt med kristologisk innhold, implisitt eller eksplisitt, mens utsagn om Kristus ofte blir satt inn i en teosentrisk ramme. Paulus’ språk om Gud *forklares* dermed ved snakk om Kristus, og *vice versa*. Slik foreligger det en gjensidig avhengighet mellom disse to typer språk, selv om de ikke er likestilte: Fra begynnelse til slutt fungerer Gud som kilden, opphav, garantist og mål, mens Kristus har en mer instrumental funksjon, som middelet og agenten for Guds handlinger.

Dermed har jeg forsøkt å sette opp en grunnstruktur i Paulus’ språk om Gud og Kristus. Sandnes’ kommentar<sup>250</sup> om at “fedrenes Gud” er med i bildet hele tiden kan sies å oppsummere hele språket Paulus bruker om Kristus. Slik sett ser vi kontinuiteten mellom “det gamle” og “det nye”. Likevel har vi også sett at Paulus’ språk om Gud fylles opp av språk om Kristus. Det ville være upresist å si at Paulus’ dermed har fått et nytt guds-syn, men hans syn på Guds makt, kjærlighet, nåde og ære har likevel fått en radikal nyfortolkning som ikke kan skilles fra korset. Paulus kan derfor med rette kalles “korsets teolog”. Det vil være presist å si at Guds kall har fått en ny kanal og et nytt fokus – *i Kristus*.

---

<sup>250</sup> Sandnes, -I Tidens Fylde-: En Innføring I Paulus' Teologi, 99.

Hensikten med denne gjennomgangen har vært tosidet: For det første vil en gjennomgang av forholdet mellom Paulus' språk om Gud og Kristus kunne si mye om hvordan han forstår forholdet dem imellom, samtidig som det gir oss en god pekepinn på hva man kan slutte ut ifra en slik sammenfletting som vi har sett.

For det andre vil gjennomgangen være med på å belyse tekstene som Hurtado anser som bønnetekster, særlig ettersom Gud og Kristus ofte forekommer sammen i disse kontekstene, og siden man finner flere parallelle uttrykk.

## 5: Tilbedelse hos Paulus

I dette kapittelet skal jeg gå direkte inn på mitt andre forskningsspørsmål. Ble Jesus tilbedt av de tidlige kristne? Hurtado hevder at de gjorde det, og har utviklet en tese om at de tidlige kristne skapte en ny variant av jødisk monoteisme, hvor Jesus blir tilbedt sammen med Gud. Hurtado påpeker at tilbedelsen av Jesus bestod av seks karakteristiske elementer. Jeg avgrenser meg til å gå dypt inn på ett av disse elementene: Bønn. Før jeg går inn på dette vil jeg gi en mer inngående presentasjon av Hurtados tese om tilbedelse i den tidlig-kristne bevegelse.

### 5.1 “Den kristne mutasjonen”

Som beskrevet i kapittel 2 argumenterer Larry Hurtado for at tidlig kristendom brukte konseptet om “divine agency” for å inkludere Jesus Kristus som Guds hovedagent. Her argumenterer han for at det er store likheter mellom titler og funksjoner gitt til Kristus i Det nye testamentet og titler og funksjoner gitt til skikkelser i den jødiske litteraturen fra Det andre templets periode. Det er likevel én ting som skiller Jesus ut fra alle andre “agenter” i det andre templets periode, ifølge Hurtado: Det er ingen andre enn Jesus som blir tilbedt. På dette punktet finner han ingen historiske paralleller. Dette er kjernen i det Hurtado kaller “den kristne mutasjonen”, innovasjonen i monoteistisk tilbedelse som, ifølge Hurtado, fant sted kort tid etter Jesu oppstandelse.<sup>251</sup> Denne mutasjonen var ikke bare en ny, teoretisk størrelse, men gav utslag i religiøs praksis som innebærer at den opphøyde Jesus ble objekt for hengivenhet (“devotion”). Ordet “devotion” som Hurtado ofte bruker vil jeg konsekvent gjengi med “hengivenhet”. En oppklaring om hva Hurtado legger i dette og lignende begreper er nødvendig:

“For my purposes, the terms “devotion”, “piety”, “religious practice”, and “religious life” all overlap and all refer to the “actions which flow from and are determined by religious experience”. These actions include the inward sphere of feelings and

---

<sup>251</sup> Ut ifra stillheten i Paulus-brevene om noen som helst konflikt om hvordan Kristus ble aktet i den kultiske tilbedelseskonteksten, konkluderer Hurtado på følgende måte: “It is thus practically an unavoidable conclusion that there was a veritable explosion in devotional innovation as well as in christological beliefs in the very few earliest years (perhaps even the earliest months) that quickly became pervasive”, Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, 136.

thoughts, of course, but also those connected with corporate (cultic) worship and those not tied to this context.”<sup>252</sup>

Ifølge Hurtado, ble Kristus inkludert som objekt i tilbedelsen, et karakteristisk aspekt som var forbeholdt Gud i andre eksempler i den jødiske tradisjon. Hurtado understreker imidlertid at dette ikke betyr at Jesus på noen måte var en konkurrent til Gud om hengivenheten gitt av de tidlig kristne. Rettere sagt: De inkluderte Jesus i deres religiøse hengivenhet ut fra en overbevisning om at det var Guds vilje at de skulle gjøre dette, og de så på denne handlingen som en stadfestelse av Guds ære og herredømme.

Denne mutasjonen i den jødiske tradisjon kan, ifølge Hurtado, sees på som en enestående omforming av monoteistisk fromhet som inkluderte et nytt objekt for hengivenhet ved siden av Gud, en skikkelse som ble sett på som Guds hovedagent. Denne mutasjonen skjedde blant en gruppe som fortsatte å betrakte seg selv som forpliktet overfor “én Gud”. Kort sagt, har vi å gjøre med en redefinisjon av jødisk monoteistisk hengivenhet av en gruppe som må ses som en bevegelse innenfor den jødiske tradisjonen i det første århundret e.Kr. Den binitariske form<sup>253</sup> av tidlig kristen hengivenhet skyldtes ikke, ifølge Hurtado, en klumsete krysning mellom jødisk monoteisme og hedensk polyteisme under innflytelse av hedningkristne som var for dårlig opplyst om den jødiske arv til at de kunne bevare dens karakter. I dens første (og viktige) faser har vi riktignok derfor en ny, men i hovedsak indre utvikling innenfor den jødisk-monoteistiske tradisjon, ifølge Hurtado. Denne mutasjonen i jødisk monoteisme bestod av seks karakteristiske elementer<sup>254</sup>: (1) hymnic practices, (2) prayer and related practices, (3) use of the name of Christ, (4) the Lord’s supper, (5) confession of faith in Jesus, and (6) prophetic pronouncements of the risen Christ.

For Hurtado, er disse seks karakteristiske elementene en sammenstilling av tilbedelsehandlingene, og det er den kollektive kraften i fenomenet som danner “mutasjonen” i monoteistisk praksis. Hurtado fremmer særlig tre punkter som viktige for hans tese:

- Man kan riktignok finne delvise analogier for hver og ett av elementene, men Hurtado finner likevel ingen analogi til det fulle *mønster* for hengivenhet rettet mot Jesus.

---

<sup>252</sup> Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 99.

<sup>253</sup> Termen “den binitariske form” (av den tidlig kristne hengivenhet), beskriver Hurtado på følgende måte: “By this term I refer to the inclusion of Christ with God (the ‘Father’) as recipient of worship. Hurtado, *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion*, 63.; [...] “

<sup>254</sup> For en gjennomgang av disse elementene i hans bøker, se særlig Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 100-14.; Hurtado, *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion*, 74-94.; Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, 137-51.

- Disse fenomenene er faktiske hengivenhetspraksiser (“devotional practices”) for tilhengerne av en kjent religiøs bevegelse, og disse fungerer som identitetsmerket for deres hengivenhetsliv. Spredte referanser til den ene eller andre skikkelsen som mottar ærbødighet plassert i den kosmiske fortid (f.eks. englenes befaling om å vise Adam stor ærbødighet som Guds ‘bilde’ i *Vitae Adae et Evae* 13-14), i den eskatologiske fremtid (f.eks. ærbødigheten gitt av fremmede konger til Den Utvalgte/Menneskesønn-skikkelsen i 1 Enok 48,5; 62,9), eller i et billedlig syn plassert på et himmelsk nivå (f.eks. stjernenes hyllest av Moses i *Ezekiel the Tragedian*) er alle interessante som illustrerte spekulasjoner om hvilke retning og hvilken form antikk jødisk tradisjon kunne ta overfor opphøyde symbolske skikkelser. Men ingen av disse eksemplene gir oss bevis på en religiøs gruppe eller bevegelse som faktisk inkluderte disse skikkelsene i den kultiske tilbedelsen, ifølge Hurtado. Alle disse scenene hvor det vises stor ærbødighet til disse skikkelsene står frem som litterære fenomen, ifølge Hurtado, og konkluderer med at den ærbødigheten som blir vist disse skikkelsene i virkeligheten ikke kan beskrives som faktisk ‘tilbedelse’.
- Hengivenhetsfenomenene som vi ser på, var alle forbundet med, og var integrerte handlinger av de *kollektive liturgiske samlinger* blant de tidlige- kristne grupper. Dette indikerer, ifølge Hurtado, at fenomenet bør forstås som å utgjøre “tilbedelse”. Da snakker vi ikke om private fromhetshandlinger, og enda mindre hemmelige aktiviteter som f.eks. synes å ha vært knyttet i utøvelse av “magi”. Spørsmålet vi står overfor er hvilke *offentlige, åpne, kollektive hengivenhetspraksiser* som karakteriserte paulinsk kristendom.<sup>255</sup>

## 5.2 Avgrensning

Det er verken tid eller plass til å gå dypt inn i hvert punkt av de seks elementene “den kristne mutasjonen”. Derfor vil jeg gå inn i de syv ubestridte Paulus-brevene for å se om vi kan finne dette binutariske mønsteret i forhold til bønn. Bønn er det andre av de seks elementene i “den kristne mutasjonen”.

Som nevnt, ser Hurtado for seg at den kristne mutasjonen oppstod veldig tidlig, ikke som en utvikling, men mer som en “eksplosjon” av kristologiske overbevisninger og

---

<sup>255</sup> Hurtado, *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion*, 72-75.

hengivenhetspraksiser rettet mot Jesus.<sup>256</sup> Denne eksplosjonen førte, ifølge Hurtado, til et binitarisk mønster av hengivenhet og tilbedelse, hvor Kristus blir behandlet som en mottaker av hengivenhet med Gud på en måte som bare kan liknes med tilbedelse av en guddom.<sup>257</sup> Dette betyr at Kristus et nytt objekt i tilbedelsen. Dette binitariske mønsteret begynte så tidlig, ifølge Hurtado, at det ikke er noe spor igjen av noe utviklingstrinn. Dette er også tatt for gitt som ukontroversielt blant kristne grupper i de paulinske brevene som er våre tidligste bevarte kristne kilder. I alle Paulus-brevene er kultisk hengivenhet til Kristus forutsatt som et tidlig kjennemerke på de paulinske menighetene, som igjen betyr at det binitariske mønsteret må spores tilbake i alle fall til 40-tallet, ifølge Hurtado. Hvis dette binitariske mønsteret av hengivenhetspraksis er underforstått og så utbredt slik Hurtado mener, bør det altså ut ifra Paulus-brevene være et ganske klart mønster hvor Jesus er mottaker av kultisk hengivenhet, også som adressat for bønn. Det er dette spørsmålet jeg tar for meg i denne delen: kan man finne bønn direkte til Kristus i den kultiske tilbedelsen reflektert i Paulus-brevene? I den følgende gjennomgangen vil jeg forsøke å beskrive mønsteret hos Paulus i forhold til hvem bønnene er rettet mot, med et særlig fokus på den kultiske tilbedelsen. Med "kultisk tilbedelse" mener jeg tilbedelse i en offentlig kontekst, og fokuset er på hva som hvem man bad til i denne kultiske tilbedelsen.

Jeg går da naturligvis inn på alle tekstene Hurtado mener inneholder direkte bønn til Kristus. Ettersom Hurtado bare bruker fire (små) sider (i hans *One God, one Lord*) på å beskrive bønn til Kristus i hele Det nye testamentet, er det ikke mulig å diskutere de fleste tekstene direkte med Hurtado.<sup>258</sup> I stedet for å gå inn i tekstene og virkelig argumentere for et binitarisk mønster, tar han nærmest bare dette mønsteret for gitt i mange av disse tilfellene.<sup>259</sup> Hans kommentarer til de sentrale tekstene er også svært sparsommelige, hvor han nærmest bare konkluderer med at Jesus blir bedt til. Derfor vil jeg forsøke å sette opp et eget mønster for bønn hos Paulus.

---

<sup>256</sup> Se særlig Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, 2; 134-37.

<sup>257</sup> Ibid., 135.

<sup>258</sup> Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 104-08.

<sup>259</sup> Jf. også Davies kritikk av Hurados binitariske tese: "he assumes a 'Christian Mutation' of Jewish ideas which he neither argues for nor demonstrates", Davies, "Review of L. Hurtado's *One God, One Lord*," 51-52.

### 5.3 Kontinuasjon eller innovasjon?

I den jødiske Bibelen finner vi mange eksempler på bønner som rettes mot Gud. Uttrykket ”X bad til Herren” er en typisk formulering: ”ἤξατο Μωϋσῆς πρὸς κύριον“ (4 Mos 11,2); προσήξατο πρὸς κύριον (1 Sam 1,10); 2 Kong 4,33; 2 Krøn 32,24; Job 33,26; Jes 37,15; Dan 9,4; Jona 2,1). Man finner også det typiske uttrykket ”X bad til Gud”: καὶ ἐξάμην πρὸς τὸν θεὸν (5 Mos 9,26); πρόσχευς τῆ φωνῆ τῆς δεήσεώς μου ὁ βασιλεύς μου καὶ ὁ θεός μου ὅτι πρὸς σὲ προσεύξομαι κύριε (Sal 5,3); 1 Mos 20,17; Neh 2,4; Sal 65,3.

Skulle denne bønnetradisjonen om å be til Gud endre seg etter opphøyelsen av Jesus til Faderens høyre hånd? Skapte opphøyelsen grobunn for at man nå også kunne rette seg direkte til Jesus i bønn? På dette spørsmålet svarer Hurtado ja, og hevder at overbevisningen om at Gud hadde opphøyet Jesus og at Gud krevde at han skulle bli æret fant sted kort tid etter Jesu oppstandelse gjennom kraftfulle opplevelser som ble forstått som guddommelige åpenbaring.<sup>260</sup> Bønn er altså ett av de 6 karakteristiske punktene i ”den kristne mutasjonen”.

Hurtado forutsetter at bønnemønsteret i Paulus-brevene kan reflektere konvensjonen i de første menighetene, og at bønnemønsteret i brevene ikke en paulinsk oppfinnelse, ettersom Paulus selv ser ut til å ha tatt i mot og blitt opplært i den kristne ”lære” (jf. 1 Kor 15,3). Jeg deler også denne overbevisningen. Bønnemønsteret reflektert i brevene kan ikke bare tilskrives paulinsk kristendom, og kan naturligvis være representativt for hva som var konvensjonen i den kultiske praksisen i de forskjellige menighetene.

#### 5.3.1 Bønn innenfor ulike sjangre

Bønneuttrykk som i eksemplene ovenfor finner vi også hos Paulus. Ettersom brevene er argumentative tekster, viser de også noe annet enn narrative tekster. Fenomenet kommer således til uttrykk på en annen måte enn i de narrative tekstene. Uttrykkene er ikke alltid like enkle som i de typiske eksemplene ovenfor, men konteksten kan hjelpe oss til å forstå hvem som er den underforståtte adressaten for bønnen. I de ulike kontekstene i brevene forekommer bønnespråk i oppfordringer så vel som i trøst, bønn for de troende (”intercessory prayer), og typiske ønske-bønner.

---

<sup>260</sup> Se særlig Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, 64-74.

## 5.4 Bønn rettet direkte til Jesus hos Paulus?

I denne gjennomgangen av bønn går jeg inn og ser på de syv ubestridte Paulus-brevene, brevene som alle er enige om er autentiske. Her vil jeg legge vekt på de tekstene som kan si oss noe om hvem bønnene rettes mot, dvs. hvem som er adressaten, eksplisitt eller implisitt, for bønnen. Jeg skal i denne sammenheng gå igjennom terminologi som ofte er knyttet til bønn, men går også inn i andre tekster som indirekte kan knyttes til bønn, ved forskjellige anmodninger til Gud og Kristus (uten at dette eksplisitte bønnespråket er brukt).

Hensikten med denne gjennomgangen er et forsøk på å få tak i hovedmønsteret i bønnetekstene. Jeg skal argumentere for at Gud er det vanlige objekt for bønn ettersom det mest eksplisitte språket om bønn kun er rettet mot Gud. Med mindre eksplisitt bønnespråk, finner vi likevel også noen få appeller rettet mot Herren Jesus Kristus. Dette betyr at hvis vi bare skal vurdere det mest eksplisitte bønnespråket, så er dette utelukkende brukt om Gud. Dette betyr at Kristus aldri er adressat for typiske bønneverb som:

Verb:	BDAG:	Forekomster:
προσεύχομαι	to petition deity, <i>pray</i>	προσεύχομαι forekommer 85 ganger i NT, med 12 forekomster hos Paulus (Rom 8,26; 1 Kor 11,4.5.13; 14,13.14x2.15x2; Fil 1,9; 1 Tess 5,17.25).
εὔχομαι	1. to speak to or to make requests of God, <i>pray</i> . 2. <i>wish</i>	εὔχομαι forekommer bare 7 ganger i NT, med 3 forekomster hos Paulus (Rom 9,3; 2 Kor 13,7.9).
δέομαι	to ask for something pleadingly, <i>ask, request</i> , b. of petition to God	δέομαι forekommer 22 ganger i NT, med 6 forekomster hos Paulus (Rom 1,10; 2 Kor 5,20; 8,4; 10,2; Gal 4,12; 1 Tess 3,10).
εὐχαριστέω	1. to show that one is under obligation, <i>be thankful, feel obligated to thank</i> .	εὐχαριστέω forekommer 38 ganger i NT, med 16 forekomster hos Paulus (Rom 1,8.21; 14,6 x2; 16,4; 1 Kor 1,4.14;



	2. to express appreciation for benefits or blessings, <i>give thanks, express thanks, render/return thanks</i> 3. <i>pray</i>	10,30; 11,24; 14,17.18; 2 Kor 1,11; Fil 1,3; 1 Tess 1,2; 2,13; 5,18).
--	--	---

Det betyr også at de korresponderende substantivene aldri er rettet mot eller knyttet til Kristus:

Substantiv:	BDAG:	Forekomster:
προσευχή	1. petition addressed to deity, <i>prayer</i> . 2. a place of or for prayer, <i>place of prayer</i>	προσευχή forekommer 36 ganger i NT, med 8 forekomster hos Paulus (Rom 1,10; 12,12; 15,30; 1 Kor 7,5; Fil 4,6; 1 Tess 1,2; Filem 1,4.1,22).
εὐχή	1. speech or petition directed to God, <i>prayer</i> . 2. a solemn promise with the understanding that one is subject to penalty for failure to discharge the obligation, <i>vow</i>	εὐχή har kun 3 forekomster i NT (Apg 18,18; 21,23; Jak 5,15) – altså, ingen forekomster hos Paulus.
δέησις	urgent request to meet a need, exclusively addressed to God, <i>prayer</i>	δέησις forekommer 18 ganger i NT, med 7 forekomster hos Paulus (Rom 10,1; 2 Kor 1,11; 9,14; Fil 1,4x2.19; 4,6).
εὐχαριστία	1. the quality of being grateful, with implication of appropriate attitude, <i>thankfulness, gratitude</i> . 2. the expression or content of gratitude, <i>the rendering of thanks, thanksgiving</i> .	εὐχαριστία forekommer 15 ganger i NT, med 6 forekomster hos Paulus (1 Kor 14,16; 2 Kor 4,15; 9,11.12; Fil 4,6; 1 Tess 3,9).

Jeg vil også gå igjennom følgende ord, selv om disse ikke alltid er eksplisitt knyttet til bønn, men som likevel er rettet mot Gud av de troende:

Ord:	BDAG:	Forekomster:
εὐλογητός <sup>261</sup> (adjektiv)	blessed, praised	εὐλογητός forekommer 8 ganger i NT, med 4 forekomster hos Paulus (Rom 1,25; 9,5; 2 Kor 1,3; 11,31).
δοξάζω (verb)	1. to influence one's opinion about another so as to enhance the latter's reputation, <i>praise, honor, extol</i> 2. to cause to have splendid greatness, <i>clothe in splendor, glorify,</i>	δοξάζω forekommer 60 ganger i NT, med 11 forekomster hos Paulus (Rom 1,21; 8,30; 11,13; 15,6.9; 1 Kor 6,20; 12,26; 2 Kor 3,10x2; 9,13; Gal 1,24).

Ettersom jeg kommenterer de fleste bønnetekstene, vil det ikke være mulig å gå dypt i alle tekstene. Her vil jeg gå dypere inn i de tekstene som synes viktige og avgjørende, hvor disse tekstene igjen kan kaste lys over andre tekster.

La oss nå vende oss til gjennomgangen.

Jeg behandler her verb og substantiv av samme rot sammen.

Rekkefølgen på dette blir altså:

- 5.4.1 προσεύχομαι og προσευχή
- 5.4.2 εὔχομαι og εὐχή
- 5.4.3 δέομαι og δέησις
- 5.4.4 εὐχαριστέω og εὐχαριστία
- 5.4.5 εὐλογητός
- 5.4.6 δοξάζω

---

<sup>261</sup> EDNT kommenterer følgende om dette ordet (under εὐλογέω, punkt 4): “Εὐλογητός, *blessed, praised\**, is a tr. of Heb. *b'rû*. It belongs to a doxological type of expression that is derived from an OT and Jewish traditional form of prayer. In the NT it always refers to God”. Jeg går ikke systematisk gjennom verbet εὐλογέω eller substantivet εὐλογία ettersom det er svært få forekomster i de 7 brevene som betegner en troendes handling overfor Gud eller Jesus.

- 5.4.7 Påkallelser
- 5.4.8 Åndens plass i bønn
- 5.4.9 Andre bønnetekster
- 5.4.10 Flere bønnetekster?

### 5.4.1 προσεύχομαι og προσευχή

1 Kor 11,2-16 særlig interessant for mitt tema, ettersom det her er snakk om hva som skjer i gudstjenesten i en kultisk sammenheng.<sup>262</sup> I perikopen 1 Kor 11,2-16 nevnes ulike former av προσεύχομαι i bønn 3 ganger:

1 Kor 11,4-5: “En mann som ber (προσευχόμενος) eller taler profetisk med noe på hodet, fører skam over sitt hode. 5 Men en kvinne som ber (προσευχομένη) eller taler profetisk med utildekket hode, fører skam over sitt hode”. Selv om vers 4-5 ikke sier noe om hvem det bes til, viser likevel vers 13 at det er Gud som er adressaten for bønn i denne konteksten: “Bedøm selv! Sømmer det seg for en kvinne å be til Gud uten noe på hodet?” (πρέπον ἐστὶν γυναῖκα ἀκατακάλυπτον τῷ θεῷ προσεύχεσθαι). En naturlig følge av dette er at Gud er den implisitte adressaten for bønn i vers 4-5.

I 1 Kor 14,12-18 er det også en sammenheng til bønn, hvor Paulus oppfordrer korinterne om saker som skjer i en kultisk tilbedelseskontekst. I denne konteksten oppfordrer Paulus korinterne til å ha en balanse ved bruken av åndsgavene, mellom hva som er oppbyggelig for enkeltindividet mot hva som er oppbyggelig for menigheten. I den sammenheng må også den som taler i tunger be (προσευχέσθω) om å kunne tyde det (v. 13). For, som Paulus sier: ”den som taler i tunger, taler ikke for mennesker, men for Gud” (v. 2), og i vers 9: “Bruker dere ikke tungen til å tale tydelig, hvordan kan en da oppfatte hva som blir sagt? Da snakker dere bare ut i luften”. Så for at tungetalen ikke bare skal være “snakk ut i luften”, må den tydes for at det skal være oppbyggelig for de som hører på. Videre fortsetter Paulus i vers 14: “For hvis jeg ber (προσεύχομαι) og taler i tunger, er det ånden min som ber (προσεύχεται), men forstanden har ingen nytte av det”. Løsningen på dette problemet foreslår Paulus videre i vers 15:”Hva skal jeg så gjøre? Jo, jeg skal be med ånden, men også med forstanden; jeg skal lovsynge med ånden, men også med forstanden. Vers 16-17 inneholder kjernen i problemet: “Hvis du holder takkebønn din ånd (ἐπεὶ ἐὰν εὐλογῆς [ἐν] πνεύματι), hvordan kan da den som

<sup>262</sup> Jf. også Fitzmyers kommentar om denne perikopen: “Paul now moves on to another topic, which has nothing to do with meat sacrificed to idols but with the conduct of Christian in their cultic assemblies”, Fitzmyer, *First Corinthians : A New Translation with Introduction and Commentary*, 405.

ikke er fortrolig med dette, si «amen» til din bønn (εὐχαριστία)? Han skjønner jo ikke hva du sier. 17 Du holder nok en god takkebønn (εὐχαριστεῖς), men ingen andre blir oppbygd av det”.

I denne konteksten forekommer altså typiske bønneformularer flere ganger, men hvem er adressaten for bønnen? Barrett knytter setningen i vers 14 (“hvis jeg ber og taler i tunger”) til “tale for Gud” i vers 2.<sup>263</sup> Dette ser ut til å stemme overens med konteksten, hvilket indikerer at det er Gud man retter seg til. Vers 18 gjør også klart hvem som er den underforståtte adressaten for takkebønnen i vers 16-17<sup>264</sup>: “Jeg takker Gud (Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ) for at jeg taler mer i tunger enn noen av dere. Men det er et stort ”men”, som står godt til Paulus understreking av at tilbedelsen skal være oppbyggelig for menigheten: “19 Men når menigheten er samlet, vil jeg heller si fem ord med forstanden så jeg også kan lære andre noe, enn tale tusenvis av ord i tunger.

I Rom 15,30 forekommer også bønn, hvor Paulus formaner romerne (“ved vår Herre Jesus Kristus og ved den kjærlighet som Ånden gir”) om å kjempe sammen med ham i bønner til Gud for ham (συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν). Adressaten for bønnen er klar: πρὸς τὸν θεόν.

I Fil 4,6 forekommer også et avsnitt hvor Paulus oppfordrer til bønn. I dette verset gjengir NT05-oversettelsen gresken ganske upresist: “Vær ikke bekymret for noe! Men legg alt dere har på hjertet, fram for Gud. Be og kall på ham med takk!”. Det er flere problemer knyttet til denne gjengivelsen:

- For det første er “legg alt dere har på hjertet” en upresis gjengivelse av ἐν παντι...τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωρίζεσθω πρὸς τὸν θεόν. Dette bør heller bør gjengis med “i alle ting... la deres anmodninger komme frem for Gud”, som bedre fanger opp τὰ αἰτήματα ὑμῶν.
- For det andre deler NT05 opp setningen slik at τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει μετὰ εὐχαριστίας isoleres i en egen setning. Disse substantivene gjengis også upresist som verb i imperativ. Sentralt i dette verset er verbet γνωρίζεσθω, som ikke bare fanger opp ἐν παντι, men også τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει μετὰ εὐχαριστίας. Poenget i verset er at Paulus oppfordrer korinterne om i alle ting, ved bønner, påkallelser sammen med takksigelser, at de lar sine anmodninger komme frem for Gud.

---

<sup>263</sup> Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 319.

<sup>264</sup> At det er Gud som alltid er mottakeren av takksigelser og takkebønner hos Paulus ser også ut til å bekrefte dette, jf. 2 Kor 9,11.12; Fil 4,6; 1 Tess 3,9. I 2 Kor 4,15 er takksigelsen “til Guds ære”.

Bedre synes derfor gjengivelsen: “Vær ikke bekymret for noe, men i alle ting, ved bønner, påkallelser med takksigelse, la deres anmodninger komme frem for Gud”.<sup>265</sup> Uttrykket πρὸς τὸν θεόν (som i Rom 15,30) etterlater heller ingen tvil om hvem anmodningene rettes mot, enten disse blir lagt frem for Gud i bønner, påkallelser eller takksigelse.

#### 5.4.2 εὐχομαι og εὐχή

Det eneste eksempelet hos Paulus hvor εὐχομαι brukes i bønn er i teksten 2 Kor 13,7-9, hvor det i vers 7 forekommer sammen med uttrykket πρὸς τὸν θεόν som i de to eksemplene ovenfor. Her ser man Paulus' forbønn for korinterne: “Vi ber til Gud (εὐχόμεθα δὲ πρὸς τὸν θεόν) at dere ikke må gjøre noe ondt. Paulus bønnerapporrt i vers 9b (“Vi ber (εὐχόμεθα) også om at dere skal nå fram til større modenhet”) har nok heller ikke endret adressat.

#### 5.4.3 δέομαι og δέησις

I 2 Kor 1,8-11 forteller Paulus om den nød han og medarbeiderne led i Asia. De så ingen utvei til å berge livet, og regnet seg som dødsdømte, “for vi skulle ikke stole på oss selv, men på Gud, som oppreiser de døde. 10 Han reddet oss fra den visse død, og han skal gjøre det igjen. Til ham har vi satt vårt håp, og han skal redde oss på ny. 11 Også dere må hjelpe til ved å be for oss (ὕπερ ἡμῶν τῆ δεήσει). Når mange ber, vil takken for den nådige hjelp vi får, stige opp fra manges munn.

Uttrykket i vers 10 og oppfordringen om forbønn i vers 11 ser ut til å indikere at Paulus også her har bedt om redning og blitt bønnhørt da han regnet seg som dødsdømt: 11 Også dere må hjelpe til ved å be for oss” (min understreking). I denne konteksten ser det ut til at Gud er den implisitte adressaten, ettersom det er til Ham de har satt sitt håp (jf. v. 9).

I Rom 10,1 uttrykker Paulus sitt ønske om at jødene må anerkjenne Kristus og bli frelst:

Søsken, mitt hjertes ønske og min bønn til Gud (ἡ δέησις πρὸς τὸν θεόν) er at de må bli frelst.

---

<sup>265</sup> RSV synes også å gjengi dette mer presist med: “Have no anxiety about anything, but in everything by prayer and supplication with thanksgiving let your requests be made known to God”.

#### 5.4.4 εὐχαριστέω og εὐχαριστία

##### Takkeavsnitt hos Paulus

Det må først sies noe generelt om takkeavsnittene hos Paulus, særlig ettersom bønn ofte er nevnt i disse tekstene. Takksigelser til Gud finnes i fem av de syv ubestridte brevene (jf. Rom 1,8-12; 1 Kor 1,4-9; Fil 1,3-11; 1 Tess Filem 1,4-6), hvor det i Galaterbrevet og 2 Korinterbrev er spesielle hensyn som gjør at denne overgangen utelates.<sup>266</sup> Som O'Brien har vist<sup>267</sup>, er Paulus' takksigelser i stor grad jødisk i form og innhold. To punkter er verdt å merke seg om takksigelsene i Paulus-brevene:

- (1) Paulus' takksigelser og bønnerapporter for adressaten i begynnelsen av brevene viser nok ikke bare apostelens dype pastorale omsorg for adressaten<sup>268</sup>, men er nok også et retorisk grep for å få velvilje. Her ser Paulus ut til å åpne med en *captatio benevolentiae*, noen bemerkninger som skal sikre han positiv oppmerksomhet.<sup>269</sup> Dette vises ikke bare i Paulus' faktiske bønner, men også ved det faktum at han forteller dem om hans takksigelser og bønner for dem.
- (2) Takksigelsene har også en didaktisk funksjon. Man kan ikke anta at takksigelsene og bønnene i disse versene bare er gjengivelser av komplette bønner. De kan likevel være, som O'Brien foreslår<sup>270</sup> at takksigelsene kanskje er korte sammendrag av hans faktiske bønner til Gud.

Jeg begynner først med de fem takkeavsnittene som forekommer i begynnelsen av brevene, og behandler andre takkeavsnitt senere.

*Vi takker alltid Gud for dere alle når vi husker på dere i våre bønner* (Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν μνείαν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν<sup>271</sup> ἡμῶν). *3 For vår Gud og Fars ansikt husker vi stadig på hvordan dere er virksomme i tro, arbeider i kjærlighet og holder ut i håp til vår Herre Jesus Kristus.* (1 Tess: 1,2-3).

---

<sup>266</sup> En takksigelse i Galaterbrevets polemiske kontekst ville vært unaturlig, ettersom Paulus er misfornøyd og under seg over at galaterne vender seg bort fra "ham som har kalt dere ved Kristi nåde, og til et annet evangelium" (Gal 1,6). I 2 Kor 1,3 setter Paulus opp en *beraka* (Εὐλογητὸς ὁ θεός) i stedet for en takksigelse, hvilket fører til en annen struktur. Se Peter T. O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul* (Leiden: E. J. Brill, 1977), 233-34.

<sup>267</sup> Ibid.

<sup>268</sup> Mot O'Brien, *ibid.*, 13.

<sup>269</sup> Se Øivind Andersen, *I Retorikkens Hage* (Oslo: Universitetsforlaget, 1995), 36.

<sup>270</sup> O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, 13.

<sup>271</sup> Dette ordet behandles også under 5.4.1.

I denne teksten forteller Paulus om at han takker Gud “for dere” når han husker på dem i sine bønner. Vers 3 ser nærmest her ut til å tegne opp scenen for det som blir sagt i vers 2, ved at Paulus nevner tessalonikerne i sine bønner ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ<sup>272</sup> καὶ πατρὸς ἡμῶν. Som Hurtado også erkjenner, er bønnene i takksigelsene alltid rettet mot Gud Fader<sup>273</sup>, men i noen tekster dukker også Kristus likevel opp i konteksten. Her vil det være mer aktuelt å gå dypere inn i teksten.

I 1 Kor 1,4-9 takker Paulus “min Gud for dere, for den nåde som han har gitt dere i Kristus Jesus” (v. 4). Også her ser uttrykket “i Kristus” ut til å betegne middelet, instrumentet, for Guds handling.<sup>274</sup> Videre fortsetter han om Kristus: ”I ham er dere blitt rike på alt, både på lære og kunnskap; 6 vitnesbyrdet om Kristus har da også fått sikkert feste hos dere. 7 Derfor mangler dere ikke noen nådegave mens dere venter på at vår Herre Jesus Kristus skal åpenbare seg”.

Selv om Kristus her er dypt inn i konteksten, og selv om korinterne “i ham” har blitt rike på alt, og Kristus nærmest fremstår som agenten for deres “rikdom”, er det Gud som takkes. Det er likevel en mulighet for at uttrykket “i ham”, som peker tilbake på ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ i v. 4, bør forstås på den måten ved at det er Gud som er agenten for korinternes rikdom og Kristus er instrumentet for dette.<sup>275</sup> Som Kramer har bemerket, er Gud ofte eksplisitt navngitt som agenten i setninger hvor formelen ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ forekommer.<sup>276</sup> Dette forekommer i vers 4, og det ville jo ikke vært en urimelig tolkning om dette skulle ligge implisitt i uttrykket “i ham”, som faktisk har “i Kristus” i vers 4 som korrelat.

Videre, i vers 8 er det en viss tvetydighet om hvem ὁς refererer tilbake til. Er du Gud eller Kristus? Barrett hevder det vil være en krevende lesning å knytte Gud (i vers 4) som korrelat til relativpronomenet ὁς i vers 8<sup>277</sup>, men resten av vers 8 antyder derimot at det her er snakk om Gud, at det er Gud som skal grunnfeste “dere helt til enden kommer, så dere kan stå uten å bli anklaget på vår Herre Jesu Kristi dag”. At det er Gud det snakkes om, forsterkes også ved utsagnet om at “Gud er trofast” i vers 9, “han som har kalt dere til fellesskap med sin Sønn, Jesus Kristus, vår Herre”. Relativpronomenet kan tolkes på forskjellig vis, men bønner er i likevel for Gud.

---

<sup>272</sup> Dette uttrykket brukes også i bønn i 1 Tess 3,9.

<sup>273</sup> Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 104.

<sup>274</sup> Jf. også Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, 131-32.

<sup>275</sup> Se kap. 4.1.3.

<sup>276</sup> Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, 143.

<sup>277</sup> Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 39.

I denne takkebønnen fyller Kristus *innholdet* i Paulus' takksigelse til Gud. Her takker Paulus "min Gud"<sup>278</sup> for dere, for den nåde som han har gitt dere i Kristus Jesus (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Det kan nærmest se ut som at alt han takker Gud for handler om hva Gud har gjort i Kristus.

Rom 1,8-10 er særlig interessant, ettersom Paulus ikke takker Gud på samme måte som han pleier<sup>279</sup>: Πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rom 1,8). Som O'Brien bemerker er Kristus "conjoined with εὐχαριστέω, so that Christ is, in some sense, the Mediator of the thanksgiving"<sup>280</sup>. Gud er objektet, mottakeren for takksigelsen, mens Kristus er mediator. Om Kristus her er mediator, i den forstand at han bærer frem Paulus' takkebønn til Gud, er imidlertid vanskelig å si ut ifra denne ene forekomsten hos Paulus. Heller kan man tenke seg at Kristus er mediator, ved det at han hans død hadde åpnet opp, og sikret veien inn til Guds nærvær, og dermed gjort tilbedelsen virkningsfull. Dermed gir deg også mening i denne sammenheng å si at διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ betyr "the basis and validation of prayer".<sup>281</sup> Her reflekterer også Paulus' bruk av διὰ Χριστοῦ tilgang til Gud eller bevegelse tilbake til Gud, som i flere andre tilfeller.<sup>282</sup> Her ser vi også et viktig punkt i Paulus' språk om Gud: Gud er ikke bare kilden, men også *målet*, og her: Det ultimate mål for all takk.<sup>283</sup>

Uttrykket i vers 9 "Gud er mitt vitne på at jeg alltid husker på dere i mine bønner" viser at adressaten for bønningen er Gud. Paulus ber også om at det må lykkes ham å komme seg til romerne, "om Gud vil". Dette siste uttrykket indikerer også at det er Gud som styrer, og viser igjen den teosentriske tankegang hos Paulus.

Takkeavsnittet i Fil 1,3-11 viser også at Gud er det endelig mål for bønningen. I vers 6 er det verdt å merke seg at Paulus er trygg på at "han [i.e. Gud] som begynte sin gjerning i dere, skal fullføre den – helt til Jesu Kristi dag". Vers 9-11 inneholder også et eskatologisk motiv: "Og dette ber jeg om, at deres kjærlighet må bli mer og mer rik på innsikt og dømmekraft, 10 slik at dere kan forstå og avgjøre hva som er viktig, og stå rene og uten feil på Kristi dag, 11 fylt

---

<sup>278</sup> Fitzmyers kommentar om "min Gud" er instruktiv: Paul prays to "my God", meaning the God of the OT whom he still worships even as a Christian worship. Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, 130. Uttrykket "min Gud" finner vi også i Rom 1,8; 2 Kor 12,21; Fil 1,3; 4,19; Filem 4. Paulus' bruk av dette uttrykket er sannsynligvis påvirket av LXX. Sal 3,8; 5,3; 7,2.4.7; 12,4; 17,3.29.31.47; 21,2.3; 24,1 er noen få eksempler på tallrike forekomster av dette uttrykket i LXX.

<sup>279</sup> Jf. 1 Kor 1,4.13; 14,8; ; Fil 1,3; 1 Tess 1,2; Filem 1,4.

<sup>280</sup> Jf. også Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, 244.

<sup>281</sup> Ibid., 244.

<sup>282</sup> Richardson, "Paul's Language About God", 252.

<sup>283</sup> Jf. Ibid., 252.; men også Harris: "for him [Paulus] the praise and glory of God always was the highest good and ultimate goal (Rom. 15:7; 1 Cor. 10:31; Eph. 1:12, 14; Phil 2:11)". Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, 650.



av rettferds frukt som vokser fram ved Jesus Kristus, til lov og ære for Gud”. Her er enda et eksempel på at Gud er det endelige *mål* i Paulus teologi, her: å stå rene og uten feil på Kristi dag er til lov og ære for Gud<sup>284</sup>, og at διὰ Χριστοῦ reflekterer også tilgang til Gud eller bevegelse tilbake til Gud: πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης τὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ (vers 11).

Filem 1,4-6 viser det samme mønsteret. Takksigelsen er til Gud, men innholdet i takksigelsen er fylt med språk om Kristus. Paulus takker Gud, for han hører ”om den kjærligheten du har til alle de hellige, og om din tro på Herren Jesus. 6 Jeg ber om at den tro du har felles med oss, må være virksom og gi deg større innsikt i alt det gode vi har i Kristus”.

### **Takkeavsnitt i andre deler av brevene**

I 1 Kor 11,23-24 er det Jesus selv som ber takkebønnen før påskemåltidet:

“For jeg har mottatt fra Herren det jeg også har gitt videre til dere:

I den natt da Herren Jesus ble forrådt, tok han et brød, **24** takket (εὐχαριστήσας), brøt det og sa: «Dette er min kropp, som er for dere. Gjør dette til minne om meg!”

I Paulus’ gjengivelse av innstiftelsen av nattverdsmåltidet fremstår Jesus som en from jøde som gjorde hva som var jødisk skikk ved hvert måltid<sup>285</sup>, men som særlig hadde noe alvorlig over seg ved påskemåltidet: Overhodet i den jødiske husholdningen holdt takkebønnen for måltidet. Ifølge Barrett, lød denne velsignelsen (jf. 1 Kor 10,16) eller takksigelsen over brødet på følgende måte: “Blessed art thou, O Lord our God, King eternal, who bringest forth bread from the earth”.<sup>286</sup>

### **2 Kor 9,6-15**

Denne perikopen inneholder flere bønneord. Jeg har valgt å plassere denne teksten under takkeavsnittene pga. forekomstene av disse ordene i vers 11,12 og 15. I 2 Kor 8-9 forsøker Paulus å oppfordre korinterne til å gi en gave til Jerusalem-kirken. 2 Kor 9,6-15 er en argumenterende tekst hvor Paulus forsøker å gi korinterne en motivasjon til en donasjon.

---

<sup>284</sup> Dette eskatologiske motivet ligger også i 1 Tess 3,13.

<sup>285</sup> Jf. *b. Ber.* 35a. Se ellers Mark 8,6; 14,23; Matt 14,23; 15,36; 26,27; Luk 22,17.19; Joh 6,11.23.

<sup>286</sup> Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 266.

Dette forsøker han å gjøre ved å begrunne sin oppfordring ved å peke tilbake på Guds generøsitet. Ettersom jeg gir en mer utførlig gjennomgang av denne teksten, velger jeg her å gjengi hele teksten:

“Men det sier jeg: Den som sår sparsomt, skal høste sparsomt, og den som sår med velsignelse, skal høste med velsignelse. 7 Enhver skal gi det han har bestemt seg for i sitt hjerte, ikke med ulyst eller av tvang. For *Gud elsker en glad giver.*

8 Og Gud makter å gi dere all sin gave i rikt mål,  
så dere alltid og under alle forhold har nok av alt,  
ja, har overflod til all god gjerning.

9 For det står skrevet:

*Han strødde ut og ga til de fattige,  
hans rettferd skal alltid vare.*

10 Han som gir såkorn til den som skal så, og brød til å spise, han skal også gi dere såkorn og la det bære rikelig, og la deres rettferdighet bære rik frukt. 11 Dere skal ha rikelig av alt, så dere gjerne vil gi. Og så skal takken stige opp til Gud når vi overbringer gaven. 12 For denne tjenesten, denne gudstjenesten, er ikke bare en hjelp for de hellige i deres nød; den skaper også en overflod av takk til Gud 13 Når dere trofast har fullført tjenesten, vil de prise Gud fordi dere var lydige og bekjente dere til Kristi evangelium og helhjertet delte med dem og med alle. 14 Og de vil be for dere og lengte etter dere fordi Gud har gitt dere denne overveldende nåde. 15 Gud være takk for sin usigelige gave!”

Perikopen 2 Kor 9,6-15 beskriver to fordeler ved gavmildhet:

1. I versene 6-11 er fordelen en pågående gavmildhet fra Gud, både materielt og åndelig sett, for at de troende skal bli oppfordret til å være gavmilde (jf. v.11:“så dere gjerne vil gi”). Vers 11 slutter med et sammendrag av den andre fordelen ved gavmildhet: takken skal stige opp til Gud når “vi” overbringer gaven.
2. Den andre fordelen ved gavmildhet, som beskrives i versene 12-15, handler om de som mottar korinternes gave, både Jerusalem-kirkens nød og Jerusalem-kirken generelt: de vil takke Gud for korinternes gavmildhet i deres nød, samtidig som de vil gå i forbønn for korinterne.

La oss se litt mer inngående på beskrivelsen i versene 12-15:

### **Vers 12-14**

NT05s gjengivelse av ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης (“denne tjenesten, denne gudstjenesten”) i vers 12 kan gjøre at man kan få assosiasjoner til en faktisk (liturgisk) gudstjeneste, noe som ikke synes å være poenget i vers 12, selv om dette ville vært interessant for denne diskusjonen. BDAG plasserer ἡ διακονία i denne teksten under kategorien “service rendered in an intermediary capacity, *mediation, assignment*”<sup>287</sup> og τῆς λειτουργίας ταύτης under “service of a personal nature, *help, assistance, service*”.<sup>288</sup> Harris’ gjengivelse er her presis og står bedre i tråd med gresken: “The rendering of this act of service”.<sup>289</sup> Bedre er også NO88s gjengivelse “For den hjelp som dere gir ved denne tjenesten”. Det kan også være at Paulus her forsøker et høystemt uttrykk, som gir det en dobbel betydning, ettersom dette uttrykket lett kunne gi assosiasjoner til en kultisk tjeneste for Gud.<sup>290</sup> Det at korinterne hjelper “de hellige” i deres nød fører ikke bare til noe ensidig, ved at Jerusalem-kirkens behov blir dekket. Hjelpen fører derimot til mangfoldige konsekvenser:

Vers 12	Korinterne gavmildhet skaper også en overflod av takk til Gud (ἀλλὰ καὶ περισσεύουσα διὰ πολλῶν εὐχαριστιῶν τῷ θεῷ).
Vers 13	Når korinterne har gitt gaven, vil mottakerne prise Gud (δοξάζοντες <sup>291</sup> τὸν θεὸν) “fordi dere var lydige og bekjente dere til Kristi evangelium og helhjertet delte med dem og med alle”.
Vers 14	Pga. korinternes gavmildhet, vil de også be for dem (καὶ αὐτῶν δεήσει <sup>292</sup> ὑπὲρ ὑμῶν) og lengte etter dem (ἐπιποθούτων ὑμᾶς) “fordi Gud har gitt dere denne overveldende nåde” (διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν χάριν τοῦ θεοῦ ἐφ’ ὑμῖν).

### Vers 15:

Χάρις τῷ θεῷ ἐπὶ τῇ ἀνεκδιηγῆτῳ αὐτοῦ δωρεᾷ.

I denne konteksten brukes χάρις i betydningen “takk”, ved menneskers takk til Gud, og ikke som “nåde” som i eksemplene tidligere vist.

<sup>287</sup> BDAG, διακονία, punkt 1.

<sup>288</sup> BDAG, λειτουργία, punkt 2.

<sup>289</sup> Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, 649.

<sup>290</sup> Jf. f.eks. LXX 2 Mos 37,19; 4 Mos 8,22; 16,9; 18,4; 2 Krøn 31,2.

<sup>291</sup> Dette ordet behandles også under 5.4.6.

<sup>292</sup> Dette ordet behandles også under 5.4.3.

Etter å ha snakket om prise Gud for gavmildhet blant mennesker, retter nå Paulus sin takk til Gud for *hans* gave. Harris' kommentar til vers 15 fanger dette poenget godt: "...Paul now says in effect, "Let us give all thanks to God for *his* supremely generous gift to us!". I konteksten av kapittel 8 og 9 er χάρις er et viktig tema (jf. 8,1.4.6.7.9.16.19; 9,8.14-15). Mens det i vers 14 handler om velvilje og edle handlinger av en velgjører, handler det i vers 15 om takknemlighet for det man nyter godt av. Vi finner tre eksempler i 2 Korinterbrev med kombinasjonen χάρις med τῷ θεῷ<sup>293</sup>:

2,14	Τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ ... θριαμβεύοντι
8,16	Χάρις δὲ τῷ θεῷ τῷ δόντι
9,15	Χάρις τῷ θεῷ ἐπὶ τῇ... αὐτοῦ δωρεᾷ

I hvert tilfelle hvor dette uttrykket kommer, er Gud den som handler, den som gir og den som takk rettes til; anerkjennelse av denne handlingen fremkaller takknemligheten; og grunnen for takksigelsen blir alltid nevnt.<sup>294</sup> I tilfellet vers 15 er grunnen (ἐπὶ) for takksigelsen litt mer tvetydig ettersom vi kun har én forekomst av δωρεά i 2 Korinterbrev. Flertallet av kommentarer foreslår at det er Kristus som er Guds "usigelige gave".<sup>295</sup> Det er flere grunner til å støtte en slik konklusjon:

- Det ville neppe vært overraskende hvis Paulus hadde sluttet sin lange anmodning om uselviskhet ved å vise til det virkelige eksempelet på, og motivasjonen for, en gavmild handling, ved at Gud gav Kristus, som igjen som var "rik", men ble fattig for andre skyld (jf. 2 Kor 8,9<sup>296</sup>; Rom 8,32).<sup>297</sup>
- δωρεά forekommer også i Rom 5,15.17 med ingen andre enn Kristus som referanse.<sup>298</sup> δωρεά ser dermed ut til å betegne Kristus og den frelsen han bringer.

<sup>293</sup> Denne kombinasjonen finner vi også i Rom 6,17; 7,25; 1 Kor 15,57.

<sup>294</sup> Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, 659.

<sup>295</sup> Ibid., 660.; jf. også Barnett: "'God's indescribable gift' can only be gracious Jesus himself, who, though rich, impoverished himself to make the poor rich (see 8:9)", Paul Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 448-49.

<sup>296</sup> NT05 gjengir begynnelsen av dette verset med "dere kjenner vår Herre Jesu Kristi nåde". Poenget i denne konteksten, hvor Kristus settes opp for et forbilde for korinterne, fanges bedre opp, etter min mening, dersom χάρις gjengis med *generøsitet*, ettersom Paulus i 2 Kor 8-9 oppfordrer korinterne til å være generøse, først ved å sette opp menighetene i Makedonia som forbilde på god givervilje (8,3-4), så Kristus (8,9) og til slutt Gud (9,15) som forbilde på generøs giverglede.

<sup>297</sup> Richardson kommenterer motivasjonen i paulinske formaninger, her fra Rom 12,1-15,13: "Most of the God-language here has a *warranting* function, answering the question 'why should we (do this)?' Thus the reasons for conduct time and again are *theocentric* in character: (because of) what God has done", Richardson, "Paul's Language About God", 195.

<sup>298</sup> Også i Ef 4,7.

### **Oppsummering av tendensene i 2 Kor 9,6-15**

Konklusjonen jeg trekker ut ifra 2 Kor 9,6-15, er veldig lik konklusjonen i andre tilfeller med bønn og takkebønner: All takk (v. 11.12.15) og pris (v. 13) rettes mot Gud fordi han blir ansett som kilden, opphavsmann, garantist og mål. Klimakset i dette er at Paulus takker Gud for Kristus (ἐπὶ τῇ ἀνεκδιηγίτῳ αὐτοῦ δωρεᾶ) i vers 15.

Også i dette tilfellet ser vi at språk om Gud fylles med et kristologisk innhold. Som i tilfellet med nåden, er det Jesus som fyller ordet med innhold. I vers 15 ser vi også at Jesus fyller innholdet i Guds “usigelige gave”. Jesus er altså innholdet i Paulus’ snakk om Gud, også i det mest eksplisitte bønnespråket.

Det samme mønsteret synes også å ligge i Rom 7,22-25:

“Mitt indre menneske sier med glede ja til Guds lov, 23 men jeg merker en annen lov i lemmene. Den kjemper mot loven i mitt sinn og tar meg til fange under syndens lov, som er i lemmene. 24 Jeg ulykkelige menneske! Hvem skal fri meg fra denne dødens kropp? 25 Gud være takk ved Jesus Kristus, vår Herre! (χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν) Altså tjener jeg Guds lov med mitt sinn, men syndens lov med mitt kjøtt og blod.”

Fitzmyer kaller perikopen 7,14-25 for “complaint and cry of human beings enslaved by the Law”.<sup>299</sup> Frustrasjonen over kjødets makt i vers 24 får sin endelige forløsning ved hva Gud har gjort ved Kristus for menneskeheten i vers 25. Her ser vi igjen Kristi instrumentale funksjon, ved at διὰ Χριστοῦ uttrykker middelet for Guds handling, og her: Det er Gud ved Kristus som gir det som mangler ved den svake menneskenaturen, og dette takker Paulus Gud for. Igjen ser vi at takksigelsen har et kristologisk innhold. På ulike måter takker Paulus Gud for hva han har gjort i og ved Kristus, som igjen har skapt en ny situasjon for de troende.

Andre tekster hvor Paulus snakker om å takke Gud er Rom 1,21; 14,6; 2 Kor 4,15; 1 Tess 2,13; 3,9.

---

<sup>299</sup> Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, 472.

#### 5.4.5 εὐλογητός

Ifølge EDNT<sup>300</sup> er εὐλογητός (velsignet, lovprist, lovet) en oversettelse av det hebraiske *bārû*., som “belongs to a doxological type of expression that is derived from an OT and Jewish traditional form of prayer”.<sup>301</sup>

Rom 1,25 synes også å være et eksempel på en slik lovprisning av Gud:

“De byttet ut Guds sannhet med løgn og tilba og dyrket det skapte istedenfor Skaperen (οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα), han som er velsignet i evighet (ὅς ἐστιν εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας). Amen”.

I Rom 9,5 er spørsmålet om hvem lovprisningen er rettet til:

“De har fedrene, og fra dem er Kristus kommet som menneske, han som er Gud over alle ting, lovprist i all evighet. Amen”.

ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὧν ἐπὶ πάντων<sup>302</sup> θεὸς εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Spørsmålet i Rom 9,5 er om hvorvidt denne lovprisningen er til Jesus (slik NT05 tolker den), eller om den er til Gud. Refererer θεὸς her til det forutgående Χριστὸς, eller er det en lovprisning i asyndeton?<sup>303</sup> Vanligvis brukes εὐλογητός i slike lovprisninger som første ord i setningen, men det finnes også eksempler i LXX hvor εὐλογητός ikke innleder lovprisningen. I LXX Sal 67,19-20 (NT05 Sal 68,19-20) er κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός satt inn før εὐλογητός κύριος. På den andre siden kaller Paulus aldri Jesus for Gud. Dersom verset skal forstås som en selvstendig lovprising til Gud, ville dette gitt en oversettelse i form av: “De har fedrene, og fra dem er Kristus kommet som menneske, han som er over alle ting. Gud, være velsignet i all evighet. Amen”.<sup>304</sup>

Ettersom de tidligste manuskriptene av Paulus-brevene er uten tegnsetting, er man her nødt til å gjøre en fortolkning. Et godt utgangspunkt for denne fortolkningen ville være å se på konteksten dette verset står i. Dette verset kommer etter et kort avsnitt (v. 1-5) hvor Paulus

<sup>300</sup> EDNT, εὐλογέω, punkt 4.

<sup>301</sup> EDNT, εὐλογέω, punkt 4. Sal 41,14; 72,18; 89,53; 106,48 er eksempler jødiske lovprisninger, jf. også Luk 1,68.

<sup>302</sup> ἐπὶ πάντων er også brukt om Gud i Ef 4,6.

<sup>303</sup> Asyndeton betegner en skrivestil som utelater konjunksjoner mellom, ord, fraser og setninger.

<sup>304</sup> Sandnes foreslår også en mulighet for å lese dette på følgende måte: “... og fra dem er Kristus kommet. Han som er Gud over alle ting, være lovet i evighet”. Da leses siste delen av verset som en selvstendig lovprising til Gud”, Sandnes, *-I Tidens Fylde-: En Innføring I Paulus' Teologi*, 104.

uttrykker sin sorg over at mange av hans landsmenn har avvist evangeliet (v. 1-3). Versene 4-5a lister opp jødernes syv privilegier og avslutter med en åttende som klimakset med en referanse til Messias: “og fra dem er Kristus kommet som menneske”. Paulus bruker også samme uttrykk (κατὰ σάρκα) om Messias i Rom 1,3: “kommet som menneske av Davids ætt”. I vers 5 er Kristus da klimakset i jødernes privilegier. I lys av konteksten ville det da vært naturlig om Paulus ville prise Gud for disse gavene.<sup>305</sup> Dette ville heller ikke vært overraskende i lys av brevet i sin helhet med sitt særlige fokus på Gud<sup>306</sup>, hvor også kapittel 9-11 munner ut i en lovprisning til Gud (Rom 11,36). Det er da naturlig at Rom 9,5 sannsynligvis svarer til denne og andre lovprisninger hos Paulus (og i Det nye testamentet)<sup>307</sup>, som alltid er rettet til Gud, og at denne teksten også må ses som en selvstendig lovprisning til Gud.<sup>308</sup> Paulus første referanse til Gud i denne delen er da en veldig tradisjonell jødisk lovprisning til Gud, som ikke minst er naturlig ut ifra konteksten som handler om at Gud står ved sine løfter til Israel.<sup>309</sup> Hvor mye mer naturlig ville det ikke da vært å prise Gud for nettopp dette!

Som det ble klart i gjennomgangen i kapittel 4, i gjennomgangen av Paulus' språk om Gud og Kristus, er Paulus svært påpasselig når han beskriver de i forhold til hverandre, slik at de på ingen måte identifiseres. Dette gjelder også for Rom 9-11, som Sandnes også bemerker i sin kommentar til Rom 9,5: “Det er vanskelig å se at Paulus nettopp i Rom 9-11 kaster over bord all sin forsiktighet når det gjelder å skjelne mellom Kristus og fedrenes Gud”.<sup>310</sup>

I 2 Kor 1,3-5 forekommer en tradisjonell lovprisning av Gud. Her stilles Gud i relasjon til Kristus<sup>311</sup> og beskrives som “vår Herre Jesu Kristi Far”. La oss se på teksten:

“Lovet være Gud (Εὐλογητὸς ὁ θεὸς), vår Herre Jesu Kristi Far, den Far som er rik på barmhjertighet, vår Gud som gir all trøst! 4 Han trøster oss i all vår nød, så vi skal kunne

---

<sup>305</sup> Jf. også Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, 548.

<sup>306</sup> Ordet θεός forekommer utrolig 153 ganger i Romerbrevet.

<sup>307</sup> Rom 1,21; 2 Kor 1,3; 11,31; Ef 1,3; 1 Pet 1,3.

<sup>308</sup> Sandnes, *-I Tidens Fylde-: En Innføring I Paulus' Teologi*, 105. Richardson, "Paul's Language About God", 31. Også O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, 236. Kjente engelske oversettelsen som KJV, NAS, RSV støtter også denne oversettelsen, samt også bl.a. EDNT og TGL.

<sup>309</sup> Sandnes, *-I Tidens Fylde-: En Innføring I Paulus' Teologi*, 105.

<sup>310</sup> Ibid., 105. Fitzmyer kommenterer at selv om θεός i denne konteksten skulle referere til Kristus, så handler det ikke om at Jesus blir identifisert som Gud, men bør heller forstås “as an extension of the Father's title to the risen Christ”, Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, 549. Dunn er mer klar på dette punktet: “Romans 9:5, of course, is regularly taken as referring to Christ as God. For myself, however, I find it virtually impossible to argue that any Jew, or Gentile familiar with Jewish theology as Paul assumes the readers of Romans to be, would think to read the benediction "God over all things" as referring to the Jewish Messiah.”, Dunn, "Christology as an Aspect of Theology," 206.

<sup>311</sup> Som i bl.a. 2 Kor 13,31; Rom 15,6.

trøste dem som er i nød, med den trøst vi selv får av Gud. 5 For om vi har rikelig del i Kristi lidelser, får vi ved Kristus også rikelig trøst”.

Det som også er interessant i denne konteksten er at Gud beskrives som kilden for trøsten, trøsten får “vi” av Gud (ὕπὸ τοῦ θεοῦ) i vers 4, samtidig som det sies at “vi” også får rikelig trøst ved Kristus (διὰ τοῦ Χριστοῦ), som også ser ut til å bekrefte Kristi mediator-rolle.

I 2 Kor 11,31 forekommer også en tradisjonell lovprisning til Gud, også beskrevet som “vår Herre Jesu Far”.

#### 5.4.6 δοξάζω

Rom 1,21:

De kjente Gud, men likevel lovpriste (ἐδόξασαν) og takket de (ἠὺχαρίστησαν<sup>312</sup>) ham ikke som Gud. Med sine tanker endte de i tomhet, og deres uforstandige hjerter ble formørket.

I denne teksten som beskriver Guds dom over hedenskapet, ser man også at Gud skal prises og takkes som Gud (ὡς θεόν).

Rom 15,5-9 er også en tekst med interessant innhold. I vers 5 forekommer en ønskeoppfordring om at “tålmodighetens og trøstens Gud” må hjelpe (δῶη) “dere alle til å vise enighet, etter Jesu Kristi vilje”, for at “dere” samstemt og med én munn kan “prise Gud, vår Herre Jesu Kristi Far (δοξάζητε τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Det følgende er verdt å merke seg i disse versene: Som i 1 Tess 3,11-13 forekommer det også her et verb i optativ (δῶη) for å uttrykke et ønske. I denne teksten står Gud alene som den som “må hjelpe” romerne til å vise enighet, og beskrives i relasjon til Kristus, som “vår Herre Jesu Kristi Far”. Her ser man også det teosentriske perspektivet i Paulus’ språk om Gud og Kristus. Videre, i vers 7 oppfordrer Paulus om å ta “imot hverandre slik Kristus har tatt i mot dere”. Denne handlingen er ikke for å ære Kristus, som er satt opp som etisk forbilde. Det hele er til Guds ære. Vers 8-9 er også dypt teosentrisk, hvor Gud i begge versene er det øverste referansepunkt, hvor Gud omtales i forhold til hva han har gjort i Kristus: I vers 8 ved at “Kristus ble en tjener for de omskårne for å vise at Gud taler sant og for å stadfeste løftene til fedrene”. Videre, i vers 9 skal Gud og prises for hva han har gjort i Kristus, for at han har vist

---

<sup>312</sup> Dette ordet behandles også under 5.4.4.



sin barmhjertighet mot dem, ved at han har “podet“ hedningene inn i blant grenene og ved at de har fått sevje fra roten sammen med jødene (jf. Rom 11,17).

Også i denne perikopen vises et overordnet fokus på Gud, og på hva han har gjort i Kristus. På ulike måter er Kristus også her innholdet Paulus’ snakk om Gud.

Gal 1,24 viser ikke bare at Gud kan æres for hva han har gjort i Kristus, men han kan også lovprises pga. Paulus: “Og de lovpriste Gud på grunn av meg” (καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν).<sup>313</sup>

#### 5.4.7 Påkallelser

Før jeg går inn på tekstene er det nødvendig først å si noe om påkallelser. Hurtado behandler disse tekstene også under “prayer to Christ”<sup>314</sup>, hvilket betyr at han også anser påkallelser for bønn. Som Alan Segal har vist<sup>315</sup> blir en rekke engler påkalt i ulike Hekhaloth-tekster (esoteriske tekster). Dette nedtoner likevel Hurtado i sin behandling av tekstene.<sup>316</sup> La oss se på tekstene.

#### 1 Tess 3,9-10

Jeg behandler denne teksten under “påkallelser” ettersom denne teksten står i sammenheng og i samme kontekst med versene 11-13, som behandles etterpå.

9 Hvordan kan vi i våre bønner få takket Gud nok for dere (τίνα γὰρ εὐχαριστίαν<sup>317</sup> δυνάμεθα τῷ θεῷ ἀνταποδοῦναι περὶ ὑμῶν), for all den glede dere gir oss? 10 Natt og dag ber vi

---

<sup>313</sup> Andre tekster som snakker om å ære Gud er 1 Kor 6,20; 2 Kor 9,13.

<sup>314</sup> Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 104-08.

<sup>315</sup> Alan Segal, "Paul's "Soma Pneumatikon" and the Worship of Jesus" in *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, ed. Carey C. Newman, James R. Davila, and Gladys Sherman Lewis (Leiden: Brill, 1999). Se også Loren T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament (Tubingen: J C B Mohr (Paul Siebeck), 1995), 176.

<sup>316</sup> Jf. også Stuckenbrucks kritikk av Hurtado: “Hurtado’s tendency to play down the significance of invocation to angels for religious life in even some Jewish circles corresponds to his tendency to identify the motif with ‘cultic’ veneration”, Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, 50, note 4.

<sup>317</sup> Dette ordet behandles også under 5.4.4.

inntrengende (νοκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δεόμενοι<sup>318</sup>) om å få se dere igjen, ansikt til ansikt, og utfylle det som ennå mangler i deres tro.

I strukturen til dette brevet må det nevnes at man ofte regner 1 Tess 2,1-3,10 som “narratio”<sup>319</sup>, og at 3,11-13 er en slags ønskebønn som representerer “transitus from narratio to probatio”<sup>320</sup>.

I versene 9 ser vi at en typisk paulinsk takksigelse til Gud. At Paulus her takker Gud for “all den glede dere gir oss” for vår Guds åsyn<sup>321</sup> (ἐμπροσθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν), ser ut til å indikere at hans takksigelse ble gjort i bønn til Gud.<sup>322</sup> I vers 10 ser vi at Paulus gjengir sin bønn til Gud om å få se tessalonikerne igjen.

Wiles har argumentert for at en av de viktige funksjonene til bønnegjengivelser som i 3,10, som er vanlig i Paulus’ brev (jf. 1 Tess 1,2f; Rom 1,9f; Fil 1,4.9-11), er at de “announce either the central message or the precise occasion of the letter, and anticipate its main paraenetic thrust”.<sup>323</sup> Dette ser også ut til å stemme for vers 10, og anmodningen i vers 11-13 fungerer som en repetisjon av Paulus’ sterke ønske om å komme for å styrke deres tro, og fremstår da som klimakset av hovedtemaet i 2,17-3,10.

### 1 Tess 3,11-13 – påkallelse av Gud og Kristus i en “ønskebønn”

11 Må Gud selv, vår Far, og vår Herre Jesus føre oss til dere! 12 Og må Herren la den kjærligheten dere har til hverandre og til alle mennesker, få vokse seg rik og stor, slik som vår kjærlighet til dere! 13 Slik skal han styrke hjertene deres, så dere står uklanderlige og hellige for vår Gud og Far når vår Herre Jesus kommer med alle sine hellige. [Amen.]

Vers 11-13 er ikke en gjengivelse av hans bønner som i vers 9-10, og fremstår dermed som en slags ønskebønn hvor han påkaller både Gud og Kristus for å komme til tessalonikerne. Wiles

---

<sup>318</sup> Dette ordet behandles også under 5.4.3.

<sup>319</sup> Jf. bla. Charles A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary (Exeter: Paternoster Press, 1990), 90-139. Et annet syn er at strukturen i 1 Tess er at 1,2-3,10 består av en takksigelse. Ernst von Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe*, vol. 10. Abtheilung, Kritisch-Exegetischer Kommentar Über Das Neue Testament (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1909), 23. Bemerket i Richardson, "Paul's Language About God", 198.

<sup>320</sup> Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*, 140. Også Richardson, "Paul's Language About God", 197-98.

<sup>321</sup> NT05 unnlater merkelig nok å oversette ἐμπροσθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

<sup>322</sup> Jf. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*, 138.

<sup>323</sup> Gordon P. Wiles, *Paul's Intercessory Prayers: The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St Paul*, vol. 24, Monograph Series (Cambridge: Cambridge University Press., 1974), 229.

kaller dette “an intercessory wish-prayer”<sup>324</sup>, som igjen skaper klimakset i overgangen “from narratio to probatio”<sup>325</sup>. La oss nå se litt mer inngående på vers 11-13.

### Vers 11

Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς κατευθύναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς.

I vers 11 brukes et verb (κατευθύναι) i optativ for å uttrykke et bønne-ønske.<sup>326</sup> Verbet i entall blir ofte bemerket i kommentarer.<sup>327</sup> Verbet i entall kan se ut til å antyde at Paulus forstod det slik at det er en nær relasjon mellom dem<sup>328</sup>, men som Furnish bemerker, kan man ikke kan tillegge verbet i entall en teologisk betydning, ettersom å bruke et verb i entall (“føre”) som etterfølger det forbindende subjektet ikke er uvanlig i gresk.<sup>329</sup> Det som imidlertid er verdt å merke seg i vers 11 er at både Gud og Herre Jesus blir påkalt for å lede τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς som refererer til Paulus’ ønske om komme til Tessalonikerne, og at han må overkomme hindrene som tidligere har forhindret ham i å besøke dem (jf. 2,18).

### Vers 12

Ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς

I vers 12 blir “Herren” påkalt for å la “den kjærligheten dere har til hverandre og til alle mennesker” må vokse seg rik og stor (πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι). Ut ifra beskrivelsen av Jesus som “Herre Jesus” i vers 11, virker det åpenbart at Jesus er “Herren” det snakkes om i vers 12<sup>330</sup>, selv om bl.a. Holtz motsetter seg dette på bakgrunn av at han anser vers 12 som et

---

<sup>324</sup> Ibid.

<sup>325</sup> Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*, 140. Også Richardson, "Paul's Language About God", 197-98.

<sup>326</sup> Optativ er vanlig modus for å uttrykke ønsker, jf. også 1 Tess 3,12; 5,23; Rom 15,5 og 13. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*, 141.

<sup>327</sup> Selv om verbet står i entall, ser vi likevel at det er to subjekter, hvor Paulus bruker bestemt artikkel på begge (ὁ θεὸς...ὁ κύριος), hvilket antyder at han anser dem som to atskilte personer jf. Ibid., 142.

<sup>328</sup> Jf. også *ibid.*, 142.

<sup>329</sup> Furnish, *1 Thessalonians, 2 Thessalonians*, 83. O'Brien mener heller ikke at verbet i entall har noen teologisk betydning, “since in such constructions the verb commonly agrees with the nearer subject”. O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, 162.

<sup>330</sup> Jf. bla. O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, 162 note 14.; Richardson, "Paul's Language About God", 263.; Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus?: The New Testament Evidence*, 36.; Furnish, *1 Thessalonians, 2 Thessalonians*, 83.

fast uttrykk som Paulus overtar fra jødisk tradisjon.<sup>331</sup> Om Holtz har rett i at Gud er ὁ κύριος i vers 12, ville det virke veldig kunstig ut ifra sammenhengen i vers 13, hvor “han” (ὁ κύριος) “skal styrke hjertene deres, så dere står uklanderlige og hellige for vår Gud...”<sup>332</sup>. At Gud (“Herren”) skal styrke “hjertene deres, så dere står uklanderlige og hellige for vår Gud”, fremstår ulogisk og representerer intet annet enn Holtzs *a priori* antakelse om at Paulus aldri gjør appeller mot den oppstandne.<sup>333</sup>

### Vers 13

εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἀγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἀγίων αὐτοῦ, [ἀμήν].

Tanken i vers 13 utgjør enda et ønske fra Paulus til tessalonikerne. Han ønsker at de skal stå “uklanderlige og hellige for vår Gud og Far når vår Herre Jesus kommer med alle sine hellige”. Igjen, ser vi et poeng som allerede er nevnt: Gud er ikke bare kilden i Paulus’ teologi, men også *målet*.<sup>334</sup> Paulus ønsker her at Herren (Jesus) må styrke deres hjerter, for at de skal stå “uklanderlige og hellige” ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ ved Jesu gjenkomst. Samme tanke forekommer også i bønnegjengivelsen i Fil 1,10 hvor de troende skal stå “uten feil (ἀπρόσκοποι) på Kristi dag”. Det gir dermed god grunn å kalle 1 Tess 3,11-13 “an eschatological wish-prayer”, slik Donfried gjør.<sup>335</sup>

### 1 Tess 3,11-13

I disse versene ytrer Paulus et ønske om at Herren Jesus Kristus og Gud må føre “vår” vei frem til tessalonikerne. I vers 12 ytrer Paulus et ønske om at Herren, sannsynligvis Jesus, må styrke de troendes hjerter, så de kan stå uklanderlige og hellige foran Gud nærvær ved Herren Jesu Kristi gjenkomst. Et spørsmål melder seg i disse tekstene: Paulus ber om at Gud og Herren Jesus må lede veien, men er det en bønn *til* Gud og Herren Jesus om å lede oss til

<sup>331</sup> Holtz, *Der Erste Brief an Die Thessalonicher*, 143.

<sup>332</sup> Selv om NT05 gjengir det greske εἰς τὸ στηρίξαι litt upresist som et finitt verb “slik skal han styrke”, er denne finale infinitiven likevel avhengig av hovedsetningen i vers 12, som igjen betyr at “Herren” i vers 12 er det underforståtte subjektet i vers 13a. Uansett konstruksjon, blir det uansett kunstig dersom “Herren” her skulle være Gud.

<sup>333</sup> Se Holtz, *Der Erste Brief an Die Thessalonicher*, 143-44. Best poengterer at selv om Herren Jesus blir påkalt alene i vers 12, betyr ikke dette at Paulus “held a Trinitarian or Binitarian theology”. Ernest Best, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, vol. [1986], Black’s New Testament Commentaries (London: A & C Black, 1986), 147.

<sup>334</sup> Som også nevnt, finner vi ofte dette mønsteret i bønner og takksigelser.

<sup>335</sup> Karl P. Donfried, “1 Thessalonians,” in *The Blackwell Companion to the New Testament*, ed. David Edward Aune ([Chichester]: Wiley-Blackwell, 2010).

dere? Det samme gjelder også for de andre versene med ønske uttrykt i optativ: Er det mer et ønske som representerer en kommunikasjon mellom Paulus og adressaten, eller retter Paulus ser her *til* Gud og Kristus? Det som synes viktig i dette verset er i alle fall at Jesus er nært knyttet til Guds aktivitet, som sannsynligvis representerer en tanke om at han var aktiv ved Guds høyre hånd.

### **1 Tess 5,23 – påkallelse av Gud**

Må han, fredens Gud, hellige dere helt igjennom, og må deres ånd, sjel og kropp bli bevart uskadet, så dere ikke kan klandres for noe når vår Herre Jesus Kristus kommer.

Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖη.

I 1 Tess 5,23 ligner på påkallelsen vi så på i 3,11 (Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος), men her ser vi at det er “fredens Gud”, og ikke Kristus, som blir påkalt for å hellige tessalonikerne for at de ikke kan klandres for noe “når vår Herre Jesus Kristus kommer”.

Dermed gir det mening også å karakterisere dette som en eskatologisk ønskebønn.

### **5.4.8 Åndens plass i bønn**

#### **Rom 8,26-34**

Ånden har også en funksjon i bønn hos Paulus, og det er som forbeder – Rom 8,26-27: “På samme måte kommer også Ånden oss til hjelp i vår svakhet. For vi vet ikke hva vi skal be om (προσευξώμεθα) for å be rett, men Ånden selv går i forbønn (ὑπερεντυγχάνει) for oss med sukk uten ord. 27 Og han som gransker hjertene, vet hva Ånden vil; for Ånden ber for (ἐντυγχάνει) de hellige etter Guds vilje”.

Her er altså Ånden selv subjektet for handlingen i disse to versene som forbeder. Det er verdt å merke seg at Kristus Jesus også beskrives som forbeder i samme perikope (Rom 8,34):

“Hvem kan da fordømme? Kristus Jesus er den som døde, ja, mer enn det, han sto opp og sitter ved Guds høyre hånd, og han ber for oss” (ἐντυγχάνει). Her gis altså Kristus og Ånden samme funksjon<sup>336</sup> som forbedere. I vår sammenheng er det særlig interessant at Kristus beskrives som forbeder, dvs. på “vår side” som en deltaker i tilbedelsen, og ikke da en man

---

<sup>336</sup> Sml. v. 27 og 34, hvor både Ånden og Kristus er subjekt for verbet ἐντυγχάνω. Kristus er også forbeder i Hebr 7,25.

ber til. Dette betyr imidlertid ikke at man ikke finner appeller til den oppstandne hos Paulus. Det indikerer derimot at Kristus er med på begge sider, dvs. en som appellerer, ber for “oss”, samtidig som han er en som de troende selv kan appellere til, som også Fitzmyer bekrefter:

Christ acts as the mediator not only of God’s activity toward human beings, but also of human praise and honor of God, especially in his status as the risen Lord.<sup>337</sup>

I Fil 1,19 nevnes også Ånden i sammenheng med bønn, men på en litt annen måte enn i teksten ovenfor: “For jeg vet at dette skal bli til frelse for meg, ved at dere ber for meg og Jesu Kristi Ånd hjelper meg”.

Paulus’ frelse vil her komme ved (δὴ) bønnene til filipperne og ved at Jesu Kristi Ånd hjelper ham, og dette vil gjøre ham i stand til å frikjenne seg selv fra under hans rettergang, ettersom han skriver til dem i fangenskap. Jesu Kristi Ånd kan ikke være noe annet her enn Den Hellige Ånd.

Ved andre steder oppfordrer Paulus også at de troende ber for ham, i hans harde og farlige arbeid ved spre evangeliet (Rom 15,30-32; 2 Kor 1,11; 1 Tess 5,25; Filem 1,22).<sup>338</sup>

#### 5.4.9 Andre bønnetekster

##### 1 Kor 16,22:

“Den som ikke elsker Herren, forbannet være han! Marana ta!”

At Paulus her ikke oversetter det arameiske *μαράνα θά* og bare transkriberer det er en klar indikasjon på at dette var et uttrykk som korinterne kjente godt til, til tross for deres ikke-jødiske bakgrunn.<sup>339</sup> Uttrykket “marana ta” blir ofte oversatt med “vår Herre, kom!”. Ettersom uttrykket naturligvis ble skrevet uten mellomrom i de tidligste manuskriptene, kan man også dele opp uttrykket til “maran atha”, som vil bety “vår Herre har kommet”. Men en appell til Kristus om at han må komme, virker mer sannsynlig, også ettersom mange mener at Åp 22,20 (ἔρχου κύριε Ἰησοῦ) er en oversettelse av det arameiske uttrykket. Denne eskatologiske appellen om at Jesus må komme fra himmelen står også godt til den sterke troen hos Paulus og de første kristne om at Jesu gjenkomst var nærværende.<sup>340</sup> Det blir ofte foreslått at dette

---

<sup>337</sup> Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, 244.

<sup>338</sup> Dette finner vi også i Ef 6,19; Kol 4,3; 2 Tess 3,1-2.

<sup>339</sup> Dette uttrykket er også gjengitt direkte (uten oversettelse) i Didache 10,6. I Gal 4,6 og Rom 8,15 omtales Gud som *abba*, det arameiske ordet for “far”, som også tillegges Jesus i Mark 14,36.

<sup>340</sup> 1 Kor 15,51; 1 Tess 4,15-17; ellers også Apg 1,11; 3,19-21; Åp 22,20.

uttrykket ble brukt ved nattverdsfeiringen, og at håpet om Jesu gjenkomst var en viktig del av dette måltidet, jf. 1 Kor 11,26: "For hver gang dere spiser dette brødet og drikker av begeret, forkynner dere Herrens død helt til han kommer". Uttrykket ble nok sannsynligvis brukt i flere enn én kontekst, som Eriksson foreslår<sup>341</sup>, og nattverdsmåltidet var neppe den eneste gangen korinterne bad inntrengende om Jesu gjenkomst. Dette ser altså ut til å være en appell til Kristus, som naturligvis var nært knyttet til Paulus' forståelse av Kristi rolle i eskatologiens gang. Men er denne anmodningen annerledes enn for eksempel en anmodning til Elias, som også skulle komme igjen? Elias ble tatt opp til himmelen uten å dø (2 Kong 2,11-12), og som i tilfellet med Enok, skapte dette også spekulasjoner, og her ved at han skulle komme igjen før Herrens dag.<sup>342</sup> I Mark 15,35-36, når Jesus skriker ut sitt klagerop, tror noen tilskuere at han roper (φωνεῖ) på Elias. Likevel har vi ikke noen eksempler i Det andre templets jødedom på appeller som ble gjort til Elias om hans gjenkomst eller som et rop om hjelp. Det som imidlertid er verdt å merke seg er at Mark 15,35-36 viser at Jesu samtidige kunne tenke seg en appell til en som hadde blitt rykket opp til himmelen om å komme igjen til jorden. Ville dette da vært noe annet enn en appell til en opphøyd skikkelse om å oppfylle håpene som var knyttet til ham? På samme måte med 1 Kor 16,22, synes maranatha å være en appell rettet direkte mot Jesus om at han må komme igjen, om at han må oppfylle håpet som er knyttet til hans gjenkomst.

Hurtado kommenterer riktig at *mareh* ble brukt i en rekke kontekster i før-kristne tekster, og at det ikke følger noen automatikk i at en skikkelse kalt *mareh* var guddommelig. Hurtado tar imidlertid dette enda et steg videre:

"The term is used sometimes, however, as a title for God in Aramaic Jewish writings of the time, and so the use of it as a title for Christ could connote a view of him as likened to God. Against some earlier claims, nothing requires us to think that the title was not capable of this connotation. As a matter of fact, there are good reasons for concluding that the use of *marêh* for Christ did connote the conviction that he had been made to share in divine glory and transcendence and therefore was to be revered in terms and actions characteristically reserved for God"<sup>343</sup>

Her ser det nærmest ut til at tittelen i 1 Kor 16,22 får sin betydning ut ifra hvordan *mareh* er brukt i den før-kristne arameiske litteraturen og ikke hvordan tittelen brukes i denne teksten,

---

<sup>341</sup> Anders Eriksson, "Traditions as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in 1 Corinthians" (Gleerup, 1998), 117.

<sup>342</sup> Se særlig Mal 4,5: "Se, jeg sender profeten Elia til dere før Herrens dag kommer, den store og skremmende", men også Mark 6,15; 8,28; Joh 1,21.

<sup>343</sup> Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 107.

og igjen velger Hurtado én betydning for tittelen uten å argumentere for dette. Bakgrunnen for titlene κύριος, *mareh* og *adon* i før-kristen tid er naturligvis interessant for bruken i Det nye testamentet, men verken av eksemplene kan bestemme bruken og betydningen for disse titlene i Det nye testamentet. Her er det er bruken og kommunikasjonssituasjonen i Det nye testamentet som er avgjørende. Eksempelet i 1 Kor 16,22 viser at Jesus ble kalt “Herre” på arameisk, og at denne bruken naturligvis må tilskrives det palestinske jødekrystne miljøet. Dette danner naturligvis en bakgrunn for Paulus’ bruk av tittelen κύριος. Som vist i gjennomgangen av dette ordet<sup>344</sup>, viser Paulus’ bruk av denne tittelen om Kristus en større betydningsnyanse enn simpelthen å kalle Kristus for Gud. Om Paulus derimot ikke hadde skilt mellom κύριος-Gud og κύριος-Kristus slik han gjør, er det likevel en lang vei til å anta at tittelen i seg selv skulle bære begrunnelsen for at Kristus nå skal bli aktet “in terms and actions characteristically reserved for God”. Ved bønn finner vi ikke hos Paulus et helt nytt mønster om at bønn som var forbeholdt Gud, nå rettes til Kristus. Som vist, rettes aldri det eksplisitte bønnespråket mot Kristus, verken i de syv brevene eller hos resten av brevene som tilskrives Paulus.

## 2 Kor 12,1-10

Ettersom jeg går litt grundigere gjennom denne teksten, gjengis hele tekstavsnittet:

“Jeg må altså skryte av meg selv, enda det ikke tjener til noe. Jeg kommer nå til de syner og åpenbaringer jeg har fått fra Herren. 2 Jeg vet om et menneske i Kristus, som for fjorten år siden ble rykket bort til den tredje himmel – om han var i kroppen eller utenfor kroppen, vet jeg ikke, Gud vet det. 3 Men jeg vet at dette mennesket ble rykket bort til paradiset – om han var i kroppen eller utenfor kroppen, vet jeg ikke, Gud vet det – 4 og der fikk han høre usigelige ord, som et menneske ikke har lov til å uttale. 5 Dette mennesket kan jeg skryte av. Men meg selv vil jeg ikke skryte av, i så fall bare av mine svakheter. 6 Og selv om jeg skulle ønske å skryte, ville jeg ikke være en dåre<sup>345</sup>, for det jeg sa, ville være sant. Men jeg lar det være, for jeg vil ikke at noen skal gjøre seg større tanker om meg enn de får når de ser og hører meg. 7 For at jeg ikke skal bli hovmodig på grunn av de høye åpenbaringene, har jeg fått en torn i kroppen, en Satans engel som skal slå meg – for at jeg ikke skal bli hovmodig. 8 Tre ganger ba jeg Herren om at den måtte bli tatt fra meg, (ὕπερ τούτου τρις τὸν κύριον παρεκάλεσα ἵνα ἀποστῆ ἀπ’ ἐμοῦ) 9 men han svarte: «Min nåde er nok for deg, for

---

<sup>344</sup> Se særlig kap. 3.2.2 og 3.2.3.

<sup>345</sup> Egen oversettelse av dette verset.



kraften fullendes i svakhet.» Derfor vil jeg helst være stolt av mine svakheter, for at Kristi kraft kan ta bolig i meg. 10 Og derfor er jeg fylt av glede når jeg for Kristi skyld er svak, blir mishandlet, er i nød, forfølgelser og vanskeligheter. For når jeg er svak, da er jeg sterk”.

## Kontekst

Gjennom hele dette 2 Korinterbrev, og særlig i kapittel 11-12, ser vi at Paulus forsøker å argumentere for og bevise hans apostelkall. Dette ser vi også i 12,1-10 hvor han må ty til skryt om åpenbaringene han har fått fra “Herren” (v.1) for å bygge opp sin egen autoritet.

Perikopen 2 Kor 11,21b-12,13 hvor Paulus’ kjemper kraftig for sitt apostelskap kalles ofte for “Fool’s speech”.<sup>346</sup>

La oss nå gå inn i teksten hvor Paulus snakker om åpenbaringene fra Herren.

## Hvem er “Herren”?

Det første vi må ta stilling til i behandlingen av 2 Kor 12,1-10 er hvem som er “Herren” i vers 1 og 8. Det foreslås ofte at det er Kristus som er “Herren” i begge tilfellene.<sup>347</sup> Som vi har sett tidligere, er Paulus’ bruk av κύριος mildt sagt komplisert, og ikke minst mer komplisert enn hva mange forskere erkjenner. Men er det noen faktorer som kan tilsi at “Herren” i dette tilfellet er Gud, og ikke Kristus?

Det snakkes ofte om at Paulus lager en “teologi om svakhet”, hvor svakhet er stedet for åpenbaring av den guddommelige kraft. I 1 Kor 1 snakker Paulus om Guds og menneskers visdom, og i vers 18 beskriver han “ordet om korset” som “Guds kraft” (δύναμις θεου) og beskriver i vers 24 Kristus selv som Guds kraft (θεοῦ δύναμις). En mulighet kan dermed være at det er Gud som svarer Paulus i 2 Kor 12,9 “min nåde er nok for deg, for kraften [i.e. “Guds kraft”]<sup>348</sup> fullendes i svakhet”, og at Paulus snakker om “Kristi kraft” i vers 10 ettersom Kristus er “Guds kraft” på tilsvarende måte i 1 Kor 1. Denne tolkningen er imidlertid krevende. Det synes bedre å snu det rundt.

Ettersom Kristus beskrives som “Guds kraft” i 1 Kor 1, kan det også være mer sannsynlig at det skjer en veksling i språket, ved at siden Jesus er “Guds kraft”, kan man like gjerne snakke

---

<sup>346</sup> Jf. bl.a. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, 729.

<sup>347</sup> Bl.a. Richardson, "Paul's Language About God", 277.; Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus?: The New Testament Evidence*, 34.; Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, 861-63.

<sup>348</sup> Som Harris også riktig bemerker: “Only if ὁ κύριος in v. 8 referred to God could δύναμις in v.9a refer to God’s power”. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, 863, note 187.

om “Kristi kraft”, og “kraften” i vers 9 underforstås som “Kristi kraft”. Som vi har sett i tilfellet med nåden, forekommer det en viss “veksling” av ord mellom Gud og Kristus, dvs. “an attribute of God becomes an attribute of Christ”.<sup>349</sup> På samme måte som at man kan si at Kristus er mediator for Guds nåde (også i v. 9 hvor Kristus snakker om “min nåde”), er Kristus også mediator for Guds kraft. Det faktum at det nesten alltid er Kristus som er “Herren” hos Paulus, med unntak av forekomster i sitater fra den hebraiske bibel, gjør det også sannsynlig at “Herren” her er Kristus. Å forkynne “Kristus Jesus som Herre” (2 Kor 4,5) er en såpass integrert del i paulinske kerygma at det store flertall av forskere erkjenner at det er Jesus som er Herren i vers 1 og 8. Med dette som utgangspunkt, la oss gå litt dypere inn i teksten.

### Vers 1-10

I vår tekst snakker Paulus om da han “for fjorten år siden” ble rykket bort til paradiset hvor han fikk høre “usigelige ord, som et menneske ikke har lov til å uttale” (v.4). Videre, uttrykket i vers 7 ἐδόθη μοι σκόλοψ τῆ σαρκί ser ut til å reflektere en “guddommelig passiv”, dvs. at Gud er den implisitte agenten.<sup>350</sup> Det som er interessant her, er at “tornen i kjødet” ble gitt av Gud samtidig som den ble brukt av “en Satans engel”. Dette betyr imidlertid ikke at Gud virker gjennom Satan, eller at det er en åndskamp mellom to krefter, men heller at Satan er aktiv samtidig som Gud og det ved Guds tillatelse. I vers 8 bønnfaller Paulus “Herren” om at “den” (σκόλοψ τῆ σαρκί) må bli tatt bort fra han. I lys av 2 Korinterbrev som helhet synes denne “tornen i kjødet” å være forbundet med Paulus’ svakheter og med mange andre ulike ting som har rammet ham i og gjennom hans aposteltjeneste. Appellen til Kristus i vers 8 ser åpenbart ut til å ha skjedd i ettertid av opprykkelsen som skjedde fjorten år tidligere.<sup>351</sup> Ordet som brukes om Paulus’ appell er aoristformen av verbet παρακαλέω. Dette ordet, som Paulus bruker veldig ofte i sine formaninger, har flere betydninger avhengig av konteksten det står i. I evangeliene blir dette vanligvis brukt for å beskrive anmodninger til Jesus for hjelp, enten ved helbredelse (f.eks. Mark 8,22; Matt. 8,5) eller for å be noen om å gjøre oppfylle en forespørsel (f.eks. Mark 5,17-18), men ordet kan også brukes i betydningen “trøste” og “oppfordre”. BDAG kategoriserer vår tekst under betydningen *summon to one’s aid, call upon*

<sup>349</sup> Richardson, "Paul's Language About God", 277. jf. fotnote 49 ovenfor.

<sup>350</sup> Som også i ἀπαγγέλω (v.2) og ἠρπάγη (v.4). Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, 855-56.

<sup>351</sup> Mot Harris, må det bemerkes at “tornen i kjødet” synes å være forbundet med Paulus’ svakheter og med mange andre ulike ting som har rammet ham i og gjennom hans aposteltjeneste, og ikke bare noe som han bad Herren om å fjerne rett etter opprykkelsen for “fjorten år siden”. Se *ibid.*

for help<sup>352</sup>, hvilket står bra til konteksten i versene 7-8. Hvis Paulus ville uttrykke at han appellerte ofte til Herren om dette, er det, som Harris bemerker<sup>353</sup>, merkelig at han ikke bruker πολλάκις (8,22; 11,23.26-27). Eller dersom τρίς skulle fremheve intensiteten i hans ønsker, ville ikke da παρακαλέω blitt uttrykt sammen med et ord som πολλά (Mark 5,10.23) eller σπουδαίως (Luk 7,4)? Om παρεκάλεσα er en konstaterende aorist som uttrykker tre punktuelle handlinger ved samme tidspunkt eller ved tre forskjellige tidspunkt er ut ifra denne konteksten vanskelig å si noe om.

Det viktigste er imidlertid å merke seg at Paulus appellerte til Herren tre ganger, og at Herren ikke bønnhørte ham for at Paulus ikke skulle bli “oppblåst”. Aoristformen ser ut til å indikere at dette (å ta bort “tornen i kjødet”) var noe Paulus “bare” bad om disse tre ganger, og at han ikke fortsatte med dette etter bønnesvaret. Vi får ikke vite noe om hvordan Paulus fikk bønnesvaret, om han fikk det i en drøm eller i et syn eller noe liknende.

### **Bruk av παρακαλέω i en bønnekontekst**

Det er verdt å merke seg at παρακαλέω eller παράκλησις aldri er brukt i betydning bønn i Den jødiske bibel eller i Det nye testamentet.<sup>354</sup> Hovedbruken er en anmodning, oppfordring, formaning, og trøst. Dette eksempelet kan likevel skille seg ut som et unikt tilfelle. Dette verset forekommer i en åpenbar privat kontekst, men kan man atskille bønn i en privat kontekst fra bønn i en offentlig kultisk kontekst? Bultmann setter opp et skille her, og hevder at bønn direkte til Kristus bare skjedde “outside of formal, liturgical worship... in the lives of individuals”.<sup>355</sup> Hurtado gjør sannsynligvis rett i å avvise dette skillet, ettersom det skaper en anakronistisk tilnærming til fenomenet.<sup>356</sup> Samtidig erkjenner Hurtado at det finnes bevis for at man brukte tradisjonelle liturgiske uttrykk, men neppe et ferdig mønster. Man kan anta at liturgien kunne variere fra sted til sted uten et behov for å lage en samlet “salmebok” som ble brukt i alle menighetene, men hva med Paulus-brevene? Dersom Paulus ber en bønn til Kristus på samme måte som han ofte ber til Gud, er det likevel påfallende at han ikke bruker et tradisjonelt bønneverb som han alltid ellers bruker når han gjengir sine bønner. Som tidligere nevnt, er aldri det eksplisitte bønnespråket rettet mot Kristus, men ved mindre eksplisitt bønnespråk, som i dette tilfellet, er situasjonen noe annerledes.

---

<sup>352</sup> BDAG, παρακαλέω, punkt 1 c.

<sup>353</sup> Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, 860.

<sup>354</sup> Det må også bemerkes at παρακαλέω i sekulær gresk var et vanlig ord for å påkalle en guddom for hjelp, jf. Gerhard Kittel, Geoffrey W. Bromiley, and Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1985), 775.

<sup>355</sup> Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (Lond.: SCM Press, 1974), 1:128.

<sup>356</sup> Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 105.

Dette ordet er, som nevnt, brukt ofte i evangeliene<sup>357</sup> om folks henvendelser til Jesus, hvor folket ber ham om hjelp, ofte i forbindelse med tilfeller hvor de ber ham om helbredelse. På samme måte er det også mulig at Paulus ber Herren om helbredelse. Dette står da frem som et eksempel på at Paulus appellerer til den oppstandne, og viser at han forstod Kristus som en man kunne appellere til for hjelp, sannsynligvis som en praktisk konsekvens ved at han at han anså Jesus som aktiv ved Guds høyre hånd.

#### 5.4.10 Flere bønnetekster?

Her vil jeg også vurdere flere tekster som Hurtado mener er bønner rettet direkte mot Kristus.<sup>358</sup> Hurtado mener det foreligger bønner til Kristus i nåde- og fredshilsenene:

In other Pauline passages prayer to Christ seems reflected in the prayer-like expressions such as “grace and peace” greetings common at the beginning of his letters and in the benedictions at their end.<sup>359</sup>

Hurtado tolker altså nåde- og fredshilsene i begynnelsen av brevene (Rom 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Gal 1,3; Fil 1,2; Filem 1,3) og velsignelsene i slutten av brevene (Rom 16,20b; 1 Kor 16,23; Gal 6,18; 1 Tess 5,28, Filem 1,25) som bevis på bønn til Kristus. Det hele konkluderer han på følgende måte:

That these expressions are to be taken as genuine prayers is confirmed by 1 Thess 3:11-13, where in similar form of expression “our God and Father himself and our Lord Jesus” are implored both to allow Paul to visit the Thessalonian church again and to bless the believers richly so that they are prepared for the return of Christ.<sup>360</sup>

Dette er virkelig en praktisk, men lite troverdig måte å drive eksegese på. 1 Tess 3,11-13 kan virkelig ikke bekrefte hvordan andre tekster i en helt annen kontekst ble forstått. Når man ser nærmere på tekstene og sammenligner dem, ser man at det imidlertid er flere forskjeller enn likheter mellom dem. For det første er nåde- og fredshilsene standardiserte uttrykk som

---

<sup>357</sup> F.eks. Matt 8,5.34; 14,36; 18,29; Mark 1,40; 5,23; 6,56; 7,32; 8,22; Luk 7,4; 8,41;

<sup>358</sup> Her bygger jeg på Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 104-08.

<sup>359</sup> Ibid., 105.

<sup>360</sup> Ibid., 105.

brukes i Paulus' hilsener i begynnelsen av brevene. På samme måte er de liknende uttrykkene i slutten av brevene (Rom 16,20b; 1 Kor 16,23; Gal 6,18; 1 Tess 5,28, Filem 1,25) også standardiserte formularer som forekommer i slutten av brevene. Verken av disse uttrykkene har et verb, i motsetning til 1 Tess 3,11 som har et verb (κατευθύναι) i optativ for å uttrykke et bønne-ønske.<sup>361</sup> Her påkalles både Gud og Kristus for å "føre oss til dere". 1 Tess 3,11-13 står også midt inne i en perikope som er eksplisitt knyttet sammen med bønn, jf. 3,9-10. Konteksten for disse uttrykkene er altså svært forskjellige. 1 Tess 3,11-13 kan altså ikke bekrefte at nåde- og fredshilsener og liknende uttrykk ble forstått som bønner.

Dersom man skal kunne snakke om bønn direkte til Jesus, slik Hurtado gjør<sup>362</sup>, forutsetter det at Paulus faktisk retter seg direkte til Jesus i bønn.<sup>363</sup> Jesus og Gud er ikke her adressatene for Paulus' bønn. Konteksten antyder imidlertid en annen betydning av disse tekstene, som også BDAG bekrefter i sin kommentar til ordet χάρις (3b), "on the part of God and Christ; the context will show whether the emphasis is upon the *possession of divine favor* as a source of blessings for the believer". Konteksten avgjør naturligvis meningen, og BDAG plasserer alle nåde- og fredshilsenene (Rom 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Gal 1,3; Fil 1,2; Filem 1,3) under denne beskrivelsen. BDAG plasserer også 1 Kor 16,23 og de liknende uttrykkene (Rom 16,20b; Gal 6,18; 1 Tess 5,28, Filem 1,25) under denne beskrivelsen.<sup>364</sup>

Som jeg tidligere har argumentert for<sup>365</sup>, bør disse tekstene best forstås som "intercessory prayers", dvs. at Paulus ber *om* at den guddommelige gunst må være med dem han skriver til, som en slags forbønn og velsignelse for menighetene han skriver til.<sup>366</sup> Med dette mener jeg, mot Hurtado<sup>367</sup>, at Paulus ikke retter seg eksplisitt til Gud og Kristus i bønn, men at forbønnen heller har et underforstått objekt.

Når man ser på hvordan disse nåde- og fredshilsene fungerer i brever, ser man at Paulus alltid avslutter med denne hilsenen før han går over i en takksigelse til Gud (jf. Rom 1,8-12; 1 Kor

---

<sup>361</sup>Optativ er vanlig modus for å uttrykke ønsker, jf. også 1 Tess 3,12; 5,23; Rom 15,5 og 13. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*, 141. Donfried kaller 1 Tess 3,11-13 for en "eschatological wish-prayer". Donfried, "1 Thessalonians."

<sup>362</sup>Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 105.

<sup>363</sup>Jf. også Bradshaws kritikk av Hurtado: "Some, though certainly not all, of the examples cited by Hurtado in his important studies on devotion to Jesus fall under the category of honor rather than the object of prayer as such", Paul Bradshaw, "God, Christ, and the Holy Spirit in Early Christian Praying," in *The Place of Christ in Liturgical Prayer: Trinity, Christology, and Liturgical Theology*, ed. Bryan D. Spinks (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2008), 54.

<sup>364</sup>Se punkt 2 c i BDAGs kommentar om χάρις.

<sup>365</sup>Se kap. 4.2.1-4.2.2

<sup>366</sup>Barretts kommentar på 1 Kor 1,3 ser også ut til å forutsette at dette er en forbønn: "When one Christian wishes grace and peace to another he prays that he may apprehend more fully the grace of God in which he already stands, and the peace he already enjoys." Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 35.

<sup>367</sup>Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 105.

1,4-9; Fil 1,3-11; Filem 1,4-6), med unntak av Galaterbrevet og 2 Korinterbrev hvor det er spesielle hensyn som gjør at denne overgangen utelates.<sup>368</sup> I takksigelsene rettes all takk mot Gud, og der hvor bønn nevnes, er disse alltid rettet mot Gud (jf. Rom 1,9; Fil 1,3-4; 1 Tess 1,2; Filem 1,4).<sup>369</sup> Innenfor disse kontekstene er bønn alltid rettes direkte mot Gud. Dermed ville det altså være rart om Gud ikke også ville være det underforstått objektet av Paulus' forbønn.

## 5.5 Oppsummering av hvem Paulus retter sine bønner mot

I denne gjennomgangen har jeg nå gått igjennom de syv ubestridte Paulus-brevene for å prøve å etablere et slags grunnmønster i forhold til hvem bønnene rettes mot i de syv brevene.

Gjennomgangen av de tradisjonelle bønneordene (i kap. 5.4.1-5.4.3) viste at ingen andre enn Gud er den implisitte eller eksplisitte mottaker av bønn. Ved disse ordene var heller ikke Kristus med i konteksten, ved at han f.eks. hadde en mellomfunksjon, ved at man ber gjennom Kristus. I tekster hvor Paulus synes å snakke om hva som skjer i gudstjenesten er også Gud den implisitte og eksplisitte mottaker av bønn.

Gjennomgangen av takkeavsnittene hos Paulus (5.4.4) viste at Paulus alltid takker Gud, men at Kristus ofte er innholdet i hva Paulus takker Gud for. Paulus takker derfor Gud bl.a. for "den nåde som er gitt dere i Kristus" (1 Kor 1,4). Han takker også Gud for forløsningen han har gitt menneskeheten ved Kristus (Rom 7,22-25). I 2 Kor 9,6-15 ser det ut til at Paulus ønsker å gi korinterne et guddommelig forbilde for å gi en gave til Jerusalem-kirken, ved at Gud gav Kristus, som igjen var rik, men ble fattig for "deres skyld, så dere skulle bli rike ved hans fattigdom" (2 Kor 8,9). Klimakset i dette er at Paulus takker Gud for sin gave, Kristus, i 2 Kor 9,15.

I Rom 1,8 takker Paulus Gud ved Jesus Kristus<sup>370</sup> fordi hele verden har hørt om romernes tro. Her kan man tenke seg at Kristus er mediator, ved det at han hans død hadde åpnet opp, og sikret veien inn til Guds nærvær, og dermed gjort tilbedelsen virkningsfull. Dermed gir deg

---

<sup>368</sup> En takksigelse i Galaterbrevets polemiske kontekst ville vært unaturlig, ettersom Paulus er misfornøyd og under seg over at galaterne vender seg bort fra "ham som har kalt dere ved Kristi nåde, og til et annet evangelium" (Gal 1,6). I 2 Kor 1,3 setter Paulus opp en *beraka* (Εὐλογητὸς ὁ θεὸς) i stedet for en takksigelse, hvilket fører til en annen struktur. Se O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, 233-34.

<sup>369</sup> Også i de deuteropaulinske brevene: Ef 1,15; Kol 1,3; 2 Tess 1,11; 2 Tim 1,3.

<sup>370</sup> Fitzmyers kommenterer bønnemønsteret hos Paulus: "For Paul, genuine prayer is addressed to God the Father, through Christ his Son, in the holy Spirit", Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, 518. Det spørres likevel om man kan generalisere hele bønnemønsteret ut ifra noen få eksempler hvor Paulus taker Gud "ved Kristus".

også mening i denne sammenheng å si at διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ betyr “the basis and validation of prayer”.<sup>371</sup> I mange av disse tilfellene reflekterer også Paulus’ bruk av διὰ Χριστοῦ tilgang til Gud eller bevegelse tilbake til Gud.<sup>372</sup> Gud er ikke bare kilden, men også *målet* i Paulus’ teologi, og her: Det ultimate mål for all takk.<sup>373</sup> 1 Kor 11,23-24 gjengir Jesu ord ved innstiftelsen av nattverden. Her presenteres Jesus som en from jøde som selv holder takkebønnen for måltidet.

Punkt 5.4.5 viste at alle velsignelser rettes mot Gud, identifisert som “vår Herre Jesu Kristi Far” (2 Kor 1,3; 11,31).

Gjennomgangen av ordet δοξάζω i punkt 5.4.6 viste at for Paulus, så skal Gud takkes og lovprises som Gud (Rom 1,21), også identifisert som “vår Herre Jesu Kristi Far” (Rom 15,6).

Gjennomgangen av påkallelser i punkt 5.4.7 viste også at i én tekst (1 Tess 3,11-13) blir Herren Jesus Kristus påkalt sammen med Gud for å lede Paulus’ vei til tessalonikerne. Denne teksten forekommer i en kontekst som handler om bønn til Gud (vers 9-10), og anmodningen i vers 11-13 fungerer som en repetisjon av Paulus’ sterke ønske om å komme for å styrke deres tro, og fremstår da som klimakset av hovedtemaet i 2,17-3,10. I andre påkallelser blir Gud alene påkalt (1 Tess 5,23; Rom 15,5.13).

Gjennomgangen av Åndens plass i punkt 5.4.8 viste at Ånden og Kristus gis samme funksjon som forbedere (Rom 8,26-34)<sup>374</sup>, og viser at Kristus ikke bare er mediator for Guds aktivitet mot mennesker, men også for menneskers aktiviteter mot Gud.

Gjennomgangen av “andre bønnetekster” i punkt 5.4.9 viste to interessante tekster. I 1 Kor 16,22 forekommer det en klar appell til Kristus om at han må komme igjen. Denne appellen, som naturligvis lett kan forstås som bønn, er nært knyttet til Jesu rolle i eskatologien og kan dermed betegnes som en slags eskatologisk ønskebønn. I 2 Kor 12,1-10 bønnfaller Paulus den oppstandne om å ta bort “tornen i kjødet”, men han blir ikke bønnhørt for at han ikke skal bli hovmodig og for at “kraften skal fullendes i svakhet”.

---

<sup>371</sup> Ibid., 244.

<sup>372</sup> Richardson, "Paul's Language About God", 252.

<sup>373</sup> Jf. Ibid., 252.; men også Harris: “for him [Paulus] the praise and glory of God always was the highest good and ultimate goal (Rom. 15:7; 1 Cor. 10:31; Eph. 1:12, 14; Phil 2:11)”. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, 650.

<sup>374</sup> Sml. med høyestepresten Jesus i Hebr 7,25.

### 5.5.1 Konklusjon

Konklusjonen som trekkes her, er naturligvis nært knyttet til tesen jeg skrev ut i punkt 5.3. Det tradisjonelle og mest eksplisitte bønnespråket er utelukkende rettet mot Gud. Hvis man skal snakke med pinlig nøyaktighet, så ble “bønn” rettet mot Gud, og ikke mot Kristus i tilbedelsen blant de tidligste menighetene. Med mindre eksplisitt bønnespråk, finner vi likevel også noen få appeller rettet mot Herren Jesus Kristus. Disse appellene indikerer at de tidligste kristne anså Jesus som aktiv ved Guds høyre hånd, som en man kunne appellere til, og som en man appellerte til for hans gjenkomst. Likevel er disse appellene svært begrenset i omfang.

Dersom Paulus ber en bønn til Kristus på samme måte som han ofte ber til Gud, er det likevel påfallende at han ikke bruker et tradisjonelt bønneverb som han alltid ellers bruker når han gjengir sine bønner. At de typiske bønneverbene aldri er rettet mot Kristus, tyder på en gradert “devotion”, slik at hengivenhet til Gud og hengivenhet til Kristus ikke kan settes på like fot.

Hensikten med å gå igjennom Paulus-brevene var for å se om man kunne finne direkte bønn i de tidligste vitnesbyrdene i Det nye testamentet. Hurtado mener at den kristne mutasjonen, den nye varianten av jødisk monoteisme som han kaller binitarisk monoteisme, kom som en eksplosjon og ikke som en utvikling over tid. Dersom Hurtado har rett i dette, og at bønn til Kristus (som ett av seks punkter i mutasjonen) kom som en eksplosjon uten utviklingstrekk, er det svært påfallende at alt det tradisjonelle og eksklusive bønnespråket utelukkende er brukt om Gud, aldri om Kristus.<sup>375</sup> Gjennomgangen av bønnemønsteret i de syv Paulus-brevene kan, etter min mening, ikke karakteriseres som binitarisk. Dette viser igjen Paulus’ dype teosentriske fokus. Dette viser at dette temaet er betydelig mer nyansert enn hva Hurtado erkjenner.<sup>376</sup>

---

<sup>375</sup> Hurtado er mer forsiktig i uttrykksmåten i *Origins*, hvor han erkjenner at i NT ‘any direct prayer or appeal to Christ is always to be framed by the sovereignty of the one God, and is in fact very limited in scope and frequency’, Hurtado, *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion*, 104. Dette tones imidlertid ned både i Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, 138-40., og Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 104-08.

<sup>376</sup> Jungmanns observasjon er også viktig: “Looking back over the first centuries of the Christian era, we may come to this conclusion: to judge from all that survives in documents and accounts of the Church’s life in this period, liturgical prayer, in regard to its form or address, keeps with considerable unanimity to the rule of turning to God (repeatedly described as the Father of Jesus Christ) through Christ the High Priest... It was not until the end of the fourth century that we meet by way of exception prayers to Christ the Lord, and these are not within the eucharistic celebration proper, but in the pre-Mass and in baptism”, J. A. Jungmann, *The Place of Christ in Liturgical Prayer* (London: Chapman, 1965), 164-6.



## 6: Tilbedelsen og monoteisme

I dette kapittelet skal jeg ta opp tråden til det større temaet i mitt andre forskningsspørsmål: Ble Jesus tilbedt? Jeg skal også svare mer direkte på om de første kristnes utviklet en ny variant av monoteisme, “binitarisk monoteisme” som Hurtado kaller den.

### 6.1 utfordringer

Jeg skal nå forsøke å ta opp tråden til det store spørsmålet: Ble Jesus tilbedt av de tidligste kristne? Skjedde det en mutasjon i jødisk monoteisme? Først skal jeg ta opp Hurtados tese om “divine agency” for å sette temaet inn i konteksten av hans tese. Jeg skal påpeke noen kritiske punkt ved hans tese, samtidig som jeg vurderer hans metode og tilnærming til disse spørsmålene.

#### 6.1.1 “Divine agency”

Jeg skal nå forsøke å ta tråden opp igjen til Hurtados tese om “divine agency”, konseptet som de jødekristne tok med i betraktning for å ordne kristologien i forhold til monoteismen. Gjennom kapittel én til fire i hans *One God, One Lord* streber han sterkt å argumentere for at “divine agency” ikke endret monoteismen. Her forsøker han å vise at personifiserte guddommelige attributter ikke skapte noen form for hypostasering, samtidig som han argumenterer for at opphøyde patriarker og erkeengler forble atskilte fra Gud og var underordnet Ham. De jødiske forfatterne var dermed forsiktige og opprettholdt et gap mellom Gud og verden. Jødene tilbad tross alt ikke disse skikkelsene, ifølge Hurtado. Men hvordan kunne de tidlige kristne da bruke konseptet om “divine agency” for å løse problemet ved en kultisk opphøyelse av Jesus ved siden av Gud? Dersom Jesus bare var som en av de andre hovedagentene i den jødiske litteraturen, da ville det ikke ha skjedd noen ført til noen endring i monoteismen. Og dersom Jesus ble beskrevet med konseptet om “divine agency” som disse andre guddommelige agentene, ville ikke nettopp dette ha hindret dem i å tilbe ham, på samme måte som med disse andre skikkelsene heller ikke ble tilbedt? Dersom troen på “divine agency” ikke påvirket monoteismen, hvordan kan den da forklare mutasjonen av

jødisk monoteisme? Dette viser enda et problem ved Hurtados bruk av “divine agency” som forklaringsmodell for hvordan man kunne forsone kristologien med monoteismen.

### 6.1.2 Erfaringsteologi som forklaringsmodell på et historisk fenomen

Hurtado forsøker heller å forklare opprinnelsen for “den kristne mutasjonen” med bakgrunn i religiøse erfaringer, ved at de første kristne kort tid etter oppstandelsen fikk kraftfulle opplevelser som ble forstått som guddommelige åpenbaring.<sup>377</sup> Hurtado hevder at “such experiences were not the simple products of prior christological convictions but were often the generative cause of christological convictions”.<sup>378</sup> Den kristne mutasjonen, som inneholdt en “eksplosjon” av kristologiske overbevisninger, kom nærmest ned fra himmelen selv. Dermed anså de ikke bare denne redefinisjonen som legitim, men også som noe Gud krevde av dem, ifølge Hurtado.<sup>379</sup> Jeg skal nå peke på noen problemer med denne tilnærmingen.

I og med at Hurtados analyse av monoteismen i vår periode viser at den nærmest var i en urørt tilstand<sup>380</sup>, er det tvilsomt at de tidlige jøde kristne ville ha skilt seg så mye ut fra deres jødiske brødre ved å skape en så ny og radikal form for monoteisme – og det uten bakgrunn i noe Jesus selv hadde sagt.<sup>381</sup> Dersom Jesus selv hadde argumentert for dette, måtte hans begrunnelse likevel være fundert i skriftene, som var jødedommens fundament. I et forsøk på å bygge opp sin tese om at Jesus ble tilbedt, hevder Hurtado at det var de kristnes tilbedelse av Jesus og opphøyelse av ham som fikk Saul av Tarsus til å forfølge dem: “prominent among his [Sauls/Paulus’] reasons for proceeding against the early Jewish Christians was his outrage over their claims about Jesus and their reverence of him”.<sup>382</sup> Før Paulus’ omvendelse kan man slutte, ifølge Hurtado, “that his [Paulus’] previous opposition had been directed against just the sort of view of Jesus as he felt divinely directed to embrace in his conversion”.<sup>383</sup> Av flere grunner er dette usannsynlig, etter min mening. Den største grunnen er stillheten om kontroverser i brevene omkring dette og hva Paulus faktisk selv sier om hvorfor han forfulgte sine Jesus-troende jødiske brødre. Jeg vender meg nå til dette, ettersom Hurtado bruker

---

<sup>377</sup> Se særlig Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, 64-74.

<sup>378</sup> Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 120.

<sup>379</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>380</sup> Monoteismen var urørt ettersom de, ifølge Hurtado, brukte konseptet om “divine agency”. De tilbad heller ingen av disse skikkelsene.

<sup>381</sup> Jf. også Paul A. Rainbow, "Jewish Monotheism as the Matrix for New Testament Christology : A Review Article," *Novum testamentum* 33, no. 1 (1991): 88-90.

<sup>382</sup> Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God?: Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus*, 34.

<sup>383</sup> *Ibid.*, 34-36; også 69-74.; Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, 175-76.

stillheten over kontroverser i brevene for å sannsynliggjøre sin tese. Hurtado bruker “stillheten” derimot som et sterkt indisium på at mutasjonen var ubestridt på 50-tallet.

### 6.1.3 En ny monoteisme? Stillhet over kontroverser

For det første er stillheten over kontroverser i Paulus-brevene svært påfallende dersom det skjedde en radikal mutasjon innen jødisk monoteisme. Ut ifra Paulus-brevene og Acta kan man anta at Paulus ikke akkurat var en type som var redd for å ta opp ting dersom han var uenig med noen, og han er heller ikke redd for å nevne at folk er uenige med ham.<sup>384</sup> Når man ser hvor mye bråk det ble angående omskjærelsen, og om spørsmålet om hedningkristne måtte omskjæres for å bli “kristne”, hvor mye mer kan man ikke da anta at det ville blitt bråk dersom man endret monoteismen, kjernepunktet i den jødiske tro? Troen på én Gud og at man bare skulle tilbe Ham synes å ha vært det store kjennetegnet på jødene på denne tiden. Av nettopp denne grunn var jødene fritatt ofringen til romernes guder og *til* keiseren.<sup>385</sup> Under Antiokus Epifantes ville mange jøder heller gi sitt liv for å forsvare den jødiske tradisjon fremfor å tilbe Zeus som øverste Gud (2 Makk 6,1-12). Stillheten i Paulus-brevene og i hele Det nye testamentet om noen som helst konflikt om hvordan Kristus ble aktet i den kultiske tilbedelseskonteksten, trenger altså ikke å indikere at dette nå hadde blitt ubestridt og allment akseptert. Særlig i Galaterbrevet og Romerbrevet ville dette vært berørt, hvor Paulus veldig direkte tar del i spørsmål som handler om tradisjonell jødisk tro som han støter på under hans misjon.<sup>386</sup> Stillheten og mangelen på kontroverser omkring dette, ser heller ut til å indikere at en mutasjon ikke hadde skjedd i jødisk monoteisme.

For det andre tar Hurtado lite hensyn til hva Paulus selv faktisk sier om hvorfor han forfulgte de kristne. I Fil 3,6 uttrykker Paulus eksplisitt at hans forfølgelse var motivert av hans brennende nidkjærhet: “i forhold til iver, forfølger av kirken, i forhold til rettferdighet etter loven, uklanderlig”.<sup>387</sup> Implikasjonen av Paulus’ andre erindring av hans før-“kristne” fortid og omvendelse peker samme vei som Fil 3,6:

---

<sup>384</sup> Se bl.a. Gal 2,4.13; Fil 3,2; 2 Kor 11,13.

<sup>385</sup> Keiseren Gaius Caligula ser imidlertid ut til å krevd at de skulle ofre direkte *til* ham, og ikke bare *på vegne av* ham til, se *Leg. Gai.* 353-56, særlig 357; 232. North kommenterer denne teksten: “For the Judaism for which Philo is spokesman, and here he is probably speaking for all observant Jews, there is a ‘fundamental difference’ (S.R.F. Price) between sacrifice *for/on behalf of* (ὐπέρ) and sacrifice *to* (dative)”, J. Lionel North, “Jesus and Worship, God and Sacrifice,” in *Early Jewish and Christian Monotheism*, ed. Loren T. Stuckenbruck and Wendy Sproston North, *Journal for the Study of the New Testament* (London: T & T Clark Intl, 2004), 202.

<sup>386</sup> Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus?: The New Testament Evidence*, 116.

<sup>387</sup> Egen oversettelse.

“Dere har jo hørt hvordan jeg tidligere fór fram som jøde, hvor voldsomt jeg forfulgte Guds kirke og forsøkte å utrydde den. 14 Jeg gikk lenger i min jødedom enn mange jevnaldrende i mitt folk og brant enda sterkere av iver for overleveringene fra fedrene” (Gal 1,13-14).

Implikasjonen av disse to skriftsteder ser ut til å være at Paulus’ forfølgelse av de første kristne var basert på hans fariseiske “iver” for loven og tradisjonene “fra fedrene”. Dette betyr at han forfulgte de kristne fordi han anså deres tro som en overtredelse av hva jødedommen krevde av dem, som stod i strid med Loven og “overleveringene fra fedrene”. Paulus omvendelse innebar naturligvis en radikal endring i hans syn på Jesus, som han selv antyder i Fil 3,7-11. Men hva var det med forkynnelsen av Jesus som han tidligere anså som støtende? Beviset fra 1 Kor 1,23 om at “en korsfestet Kristus” [i.e. en korsfestet Messias] er en “snublestein for jøder” ser også ut til å antyde at dette var Paulus’ syn før omvendelsen. Man kan også antyde fra Gal 3,13 at mange jøder ville ha sett på den korsfestede Jesus som forbannet av Gud. En korsfestet Messias som instrumentet for Guds frelse, ser dermed ut til å ha vært “snublesteinen” for jøder, og var sannsynligvis også en snublestein for Paulus før han selv snublet over ham på veien til Damaskus.

Dersom Hurtado har rett i at det var opphøyelsen av Jesus og de første kristnes tilbedelse av ham som fikk Saul til å forfølge dem, og dersom jøden Saul mente at det var de kristnes tilbedelse av Jesus som var helt forkastelig og et grunnleggende brudd på jødiske tro, er det svært påfallende at han tilsynelatende bare skulle godta alt dette etter kristofanien. Som Paul Rainbow sier: “The vision would have required Paul to deduce no more than that Jesus stood in God’s favour”.<sup>388</sup> Kristofanien ville heller fått Paulus til å innse at den korsfestede Messias virkelig var Guds Messias, og ikke bare en gudsforlatt forbannelse som ble korsfestet som en forbryter. Denne Guds åpenbaring av hans Sønn (Gal 1,15-16) fikk Paulus senere til å innse at “Kristus kjøpte oss fri fra lovens forbannelse da han kom under forbannelse for vår skyld. For det står skrevet: *Forbannet er hver den som henger på et tre*” (Gal 3,13). Det at Paulus i Galaterbrevet og Romerbrevet setter Kristus opp mot Loven, kan også få en til å tenke at Paulus tidligere hadde satt opp Loven mot Kristus, og at det var dette som var problemet med å akseptere Jesus som Messias. Den sterke iveren forteller Paulus selv om i Gal 1,14: “Jeg gikk lenger i min jødedom enn mange jevnaldrende i mitt folk og brant enda sterkere av iver for overleveringene fra fedrene”. Denne brennende iveren for “overleveringene fra fedrene”

---

<sup>388</sup> Rainbows kritiserer Hurtado på dette punktet: “Hurtado adopts uncritically S. Kim’s conclusion that Paul’s vision of Christ persuaded him of Jesus’ divine Sonship...”, Rainbow, “Jewish Monotheism as the Matrix for New Testament Christology : A Review Article,” 87, note 21.

kan naturligvis ha fått Paulus til å legitimere vold mot sine jødiske brødre for hva han anså som en uakseptabel krenkelse av Loven. Hurtado mener derimot at det var de kristnes opphøyelse og tilbedelse av ham som var årsaken, ettersom en krenkelse av Loven i form av en mindre streng overholdelse av Loven enn fariseerne eller sosial kontakt med ikke-jøder ikke ville ført til raseriet av Sauls karakter. Hurtado forenkler dette når han nedgraderer problemet til å gjelde sosial kontakt med ikke-jøder og en mindre streng lovfromhet.<sup>389</sup> Det ser åpenbart ut til å ha stått mer på spill for Saul enn hva Hurtado erkjenner, hvor bekjennelsen av Jesus som Messias ser ut til å ha vært en direkte krenkelse av Loven og “overleveringene fra fedrene”. Paulus forfølgelse av de første kristne må dermed ha vært knyttet til hans sterke fariseiske iver som igjen førte til at hans voldelige fremtreden mot de tidligste kristne. Tradisjonen for jødisk nidkjærhet viser flere eksempler på slike reaksjoner. Vi har altså ingen bevis eller indikasjoner på at Jesu opphøyde posisjon ble ansett som spesielt kontroversielt<sup>390</sup> og anstøtelig for jødene<sup>391</sup>, og enda mindre at dette angivelige anstøtet hadde bakgrunn i de første kristnes kultiske tilbedelse av ham. Dette punktet setter tvil om Hurtados understreking av at han jobber med en religionshistorisk metode, og gjør hans tese på dette punktet blir spekulativ og lite fundert på faktiske bevis og indikasjoner.<sup>392</sup>

Det tredje og siste punktet jeg vil nevne handler om de første kristnes begrunnelse for denne mutasjonen. Som nevnt, argumenterer Hurtado for at mutasjonen hadde sin opprinnelse i kraftfulle opplevelser (guddommelige åpenbaringer) blant Jesu tidligste etterfølgere. Dette var altså ikke noe Jesus hadde overbevist disiplene og andre tilhørere om. Ei heller var dette på noe sett basert på en begrunnelse fra skriftene. I begynnelsen kan man naturligvis anta at de fleste som sluttet seg til bevegelsen var jøder, samtidig som antallet ikke-jøder steg raskt.

---

<sup>389</sup> Hurtado hevder at Paulus forfulgte de kristne “to destroy what he regarded as an unacceptable innovation [i.e. mutasjon] in Second-Temple Jewish religion... Consorting with Gentiles socially or even being less observant of the Torah than Pharisees would preferred is not likely to have generated this sort of action”, Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God?: Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus*, 36.

<sup>390</sup> En uvurderlig studie på dette feltet er James D. G. Dunn, "How Controversial Was Paul's Christology," in *From Jesus to John* (Sheffield, Eng: JSOT Pr, 1993), 148-67.

<sup>391</sup> De eneste referansene i Det nye testamentet som eksplisitt berører jødiske innvendingene mot Jesus er i Joh 5,18 og 10,33. I Joh 5,18 anklages Jesus for at "han kalte også Gud sin egen far og gjorde seg selv lik Gud". Det siste uttrykket er ikke knyttet til noe ontologisk, men simpelthen at Jesus foretar seg et privilegium bare Gud har, hvilket er å jobbe på sabbaten, jf. Jesu svar til jødene i 5,17.

<sup>392</sup> Jf. også Dunns kritikk av Hurtado på dette punktet: "Hurtado's argument, however, is surprisingly weak... the argument that Paul's pre-Christian dismissal of earliest Christian *cultic devotion* of Jesus goes well beyond the evidence and is in grave danger of the classic fault of *petition principii*; that is, of begging the question and reading into the data what one wants to read out from it", Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus?: The New Testament Evidence*, 113. Capes påpeker også at "No sure evidence exists regarding what non-believing Jews may have thought about Paul's Christology beyond (1 Cor 1.23)", David B. Capes, "Yhwh Texts and Monotheism in Paul's Christology," in *Early Jewish and Christian Monotheism*, ed. Loren T. Stuckenbruck and Wendy E. Sproston North, *Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series* (Sheffield: JSOT Press, 2004), 134.

Hvis disse jødene følte at Jesus ble gitt en religiøs tilbedelse som man mente bare skulle gis til Gud, så ville man tro at de trengte en begrunnelse for dette. Jøder som hadde sluttet seg til Jesus-bevegelsen ville naturligvis ha behøvd en legitimering for hvordan de nå kunne tilbe Guds agent som hans likemann, uten å miste Guds velvilje. Samtidig kan man i det minste anta at noen ikke-jøder ville ha stilt spørsmål med hvordan disse hengivenhetspraksisene hang sammen med påstanden om at bevegelsen forholdt seg trofast til de jødiske skriftene, som bevegelsen aktivt brukte for å rettferdiggjøre sin tro på Jesus.

Jeg skal nå forsøke å gå inn på noen kritiske punkter ved Hurtados tilnærming til begrepet “tilbedelse”.

#### **6.1.4 Definisjon av “tilbedelse”<sup>393</sup>**

Som nevnt tidligere, er det sammensetningen av hengivenhetspraksis som utgjør “mutasjonen” i jødisk monoteismen og dermed også “tilbedelse” av Jesus, ifølge Hurtado. De tidligste kristne må altså ha reflektert på hva de gjorde i begynnelsen da de endret monoteismen i samsvar med deres åpenbaringer om at dette var Guds vilje og noe han krevde av dem. Selv om jeg er grunnleggende uenig i denne bevisstheten om at de endret monoteismen, står det likevel frem et viktig spørsmål: Etersom det er sammensetningen av hengivenhetspraksisene som utgjør “tilbedelse” for Hurtado, så må det også ha vært en bevissthet om dette, at summen av deres handlinger utgjorde tilbedelse av Jesus, som igjen endret deres monoteisme på et sentralt punkt. Selv om de nå skal ha fått disse kristologiske overbevisningene gjennom åpenbaring, er det ingenting som tilsier at de kjente til en samlet konsekvens av dette, ved at summen av hengivenhetspraksisene som Gud nå krevde av dem ville føre til “tilbedelse” (som vanligvis var reservert Gud). Dette er Hurtados egen definisjon av tilbedelse som han tar med seg inn i materialet. Ikke bare må de første kristne ha visst hva de gjorde når æret Kristus ved forskjellige hengivenhetshandlinger, de må også ha kjent til konsekvensen av *summen* av deres handlinger. Denne definisjonen kan ikke belegges i tidlig jødisk litteratur og brukes ikke, så vidt jeg kjenner til, av noen andre forskere på tidlig-kristne tilbedelse. Dette er Hurtados eget verktøy for å fremme sin tese, og etterlater sine lesere med inntrykket om at han har valgt en kategori som mulige jødiske forløpere for tilbedelse ikke passer inn i, men som likevel kan brukes som et kriterium for å måle særegenheten ved tidlige

---

<sup>393</sup> Se kap. 5.1 for en presentasjonen av Hurtados tese om tilbedelse.

kristnes kristologiske overbevisninger.<sup>394</sup> Hurtado krever nemlig en “kult”, en analogi for det *fulle mønster* av hengivenhet rettet mot Jesus, og bruker dette som et negativt kriterium for å vurdere tidligere og samtidige studier på jødiske forgjengere for hengivenheten rettet mot Jesus.

Spredte referanser til den ene eller andre skikkelsen som mottar ærbødighet plassert i den kosmiske fortid (f.eks. englenes befaling om å vise Adam stor ærbødighet som Guds ‘bilde’ i *Vitae Adae et Evae* 13-14), i den eskatologiske fremtid (f.eks. ærbødigheten gitt av fremmede konger til Den Utvalgte/Menneskesønn-skikkelsen i 1 Enok 48,5; 62,9), eller i et billedlig syn plassert på et himmelsk nivå (f.eks. stjernenes hyllest av Moses i *Ezekiel the Tragedian*) er alle interessante som illustrerte spekulasjoner om hvilke retning og hvilken form antikk jødisk tradisjon kunne ta overfor opphøyde symbolske skikkelser, ifølge Hurtado. Men ingen av disse eksemplene gir oss bevis på en religiøs gruppe eller bevegelse som faktisk inkluderte disse skikkelsene i den kultiske tilbedelsen, ifølge ham. Alle disse scenene hvor det vises stor ærbødighet til disse skikkelsene står frem som litterære fenomen, ifølge Hurtado, og dermed konkluderer han med at den ærbødigheten som blir vist disse skikkelsene i virkeligheten ikke kan beskrives som faktisk ‘tilbedelse’.

Hurtado krever altså en tilstedeværelse av et kultisk system, hvilket er enkelt å møte i forhold til Jesus, men som er vanskelig i forhold til andre skikkelser, ettersom man ikke har “bevis” på at en historisk jødisk gruppe rettet det fulle mønsteret av hengivenhet mot en annen skikkelse enn Gud.

Det er imidlertid flere problemer knyttet til denne tilnærmingen. Hurtado skaper er lite fruktbart skille mellom “faktisk” hengivenhet og litterære fenomen. Særlig i forhold til engler fantes et det ikke et så absolutt skille mellom litterære tekster og praksis<sup>395</sup>, ettersom kritikken mot dette ofte har vært at den antikke leseren har misforstått teksten og antatt at det her handler om å tilbe engelen og lignende i praksis. Det faktum at det har oppstått en “refusal tradition” for å tilbe engler, bekrefter dette.<sup>396</sup>

---

<sup>394</sup> Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, 13.

<sup>395</sup> Stuckenbruck kommenterer også dette i sin gjennomgang av englers opphøyde posisjon: “...the relationship between *literary* (especially non-liturgical) evidence and religious *praxis* is quite often far from clear”, *ibid.*, 48.

<sup>396</sup> Jf. også Stuckenbruck: “The intensity of refusal is hard to explain without positing some form of underlying venerative behavior which may have been deemed appropriate toward God’s messengers”, Stuckenbruck and North, *Early Jewish and Christian Monotheism*, 103. Stuckenbruck kritiserer Hurtado for å skille for skarpt mellom tekst og praksis: “Hurtado asserts that the rabbis were primarily occupied with scriptural interpretation; on the basis of the texts one can only assert that they were (merely) attempting to specify the meaning of prohibitions in the Decalogue (Ex 20:4, 20). Finally, he maintains, without much explanation, that an actual veneration of angels among Jews would have precipitated a more vigorous response within the

Dersom man skal vurdere monoteismens “grenser” og forutsetninger i Det andre templets periode, kan også posisjonen og ærbødigheten gitt til “litterære” skikkelser si oss mye om monoteismens grenser og fleksibilitet. Det må også understrekes at forfatterne bak disse jødiske skriftene sannsynligvis ikke mente at dette bare var “litterære” fenomen. Man kan anta at forfatterne trodde at det de skrev om, skulle skje. Dette demonstrerer hvordan hyllesten av andre (eskatologiske) skikkelser aldri ser ut til å ha vært noe “problem” for monoteismen. Når Hurtado bruker konseptet om “divine agency” som analogi og forklaringsmodell for hvordan de nytestamentlige forfatterne kunne tillegge Jesus “guddommelige” funksjoner, bryr han seg fint lite om å skille mellom litterære og faktiske fenomener. For faktum er at vi heller ikke har noen eksempler på guddommelige agenter som er beskrevet med *det fulle mønsteret* som tillegges Jesus i Det nye testamentet. Med “det fulle mønsteret” mener jeg da at Jesus fungerer både i fortid, nåtid og fremtid. Ei heller finner vi eksempler på at disse guddommelige agentene anses som faktiske (historiske) skikkelser som i tilfellet Jesus. Det fulle mønsteret er altså uten paralleller eller analogier i den jødiske litteraturen, men det betyr derimot ikke at man bør forkaste analogiene, som om disse ikke kan si oss noe om monoteismens grenser og fleksibilitet i denne perioden. Selv om vi ikke finner analogier for det fulle mønsteret, kan likevel disse “litterære” skikkelsene, beskrevet som guddommelige agenter, si oss mye om monoteismens grenser og fleksibilitet i denne perioden – og på samme måte med “tilbedelsen”. Selv om vi ikke har noen eksempler på det fulle mønsteret av hengivenhet, sier likevel eksemplene på hengivenhet gitt til andre skikkelser en god del om monoteismens fleksibilitet også på dette punktet. Det er en åpenbar inkonsekvens i Hurtados metode her, hvor “litterære” skikkelser i det ene tilfellet (guddommelige skikkelser) kan vise oss monoteismens karakter, mens de i det andre eksempelet (tilbedelsen) ikke kan vise oss noe om monoteismens karakter. Når Hurtado fokuserer så mye på en “mutasjonen” i jødisk monoteisme, overser han og ignorerer muligheten for at jødiske ideer kunne være med på å danne bakgrunnen for hengivenheten rettet mot Jesus<sup>397</sup>. Hurtados sterke nedtoning av analogier ift. hengivenhet til andre skikkelser ser nærmest ut til å fungere som en forsterkning av hans egen tese, ved at

---

literature...Hurtado proceeds on the even more problematic assumption that the interpretation of scripture, unless shown otherwise, was not related to contemporary currents of religious attitudes and observance...it would be misleading to conclude with Hurtado that such statements against venerating angels were merely the product of exegesis”, *ibid.*, 54-55; 73.

<sup>397</sup> William Horbury hevder bl.a. at Kristus-kulten fikk sin hovedinnflytelse fra jødisk messianisme, hvor man gav kultisk ærbødighet til konger og engler, se William Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (London: SCM Press, 1998).



hengivenhet til Kristus da står frem som et enda mer spektakulært fenomen. Vi finner også en viss hengivenhet til engler, som Hurtado også for enkelt avviser.<sup>398</sup>

Dersom det er mulig å snakke om en *viss* ærbødighet gitt til mediatorskikkelser uten å demonstrere dette med eksistensen av kultiske ritualer, står man naturligvis i en posisjon hvor det er lettere å snakke om en viss kontinuitet som kan være relatert til ærbødigheten gitt til Kristus blant de tidlige kristne.

Problemet med å sette opp “faktisk tilbedelse” som kriterium, er at dette ikke kan testes ut på eskatologiske skikkelser. Her er jeg inne på noe jeg mener er et viktig punkt: Forskjellen mellom de eskatologiske guddommelige agentene og Jesus, er at Jesus fra Nasaret er den eneste personen som har en historisk gruppe troende som mener han *har* kommet og at profetiene er *oppfylt* i ham.<sup>399</sup> Eksempler i den jødiske litteraturen i Det andre templets periode viser at skikkelser ved siden Gud også ble gitt ærbødighet<sup>400</sup>, og viser en fleksibilitet i monoteismen også på dette punktet. Men når det eksisterer en gruppe som hevder at Messias har kommet og oppfylt profetiene, samtidig som han skal komme igjen, er det i aller høyeste grad grunn til å forvente at denne skikkelsen også blir æret ved siden av Gud, men ikke på en måte som reduserer Guds ære. Hyllesten av Kristus stopper ikke hos Kristus, den går videre opp til Gud og er til Gud Faders ære (jf. også Fil 2,6-11). Når Gud har gitt en forløsning i sin Messias, er det naturlig å takke Gud for denne forløsningen, som flere av takkeavsnittene hos Paulus viste flere eksempler på. Samtidig er det også naturlig å ære Messias, som ved å gi sitt liv for de troende, har gitt de troende en ny vei til Gud. Men en slik ærbødighet gis til Guds ære. Mitt poeng er her at noe nytt er dermed nødt til å skje når en historisk gruppe hevder at oppfyllelsen har skjedd. Dette betyr likevel ikke at de måtte endre sin monoteisme for gi ære til Messias Jesus. Man kan nærmest spørre det motsatte spørsmålet: Hvordan kunne de i det hele tatt unngå å ære den agenten hvor Gud har kommet nær, og hvor Gud har vist sin store nåde? Troen på at denne skikkelsen *har* kommer synes å være hovedforskjellen mellom Jesus-

---

<sup>398</sup> Se f.eks. *Levis Testamente* 5,5; *Tobit* 11,14-15; Josef og Asenath 15,12. Stuckenbrucks kommentar er også instruktiv: “What can be said about angelological antecedents in Early Judaism to the worship of Christ? ... A number of texts, however, suggest that, to a lesser degree, angels could be made objects of veneration as beings aligned with and subordinate to God... A number of other texts, in which angels are praised, addressed, or invoked, leaves little room (if any) to infer that a devotional posture towards angels was intended as an affront to monotheistic belief... Moreover, descriptions of the awesome appearance of a given angel or angels may have ultimately derived from an interest in underscoring the incomparable glory of the one transcendent God”, Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, 269.

<sup>399</sup> Man kan naturligvis vise til Simon Bar Kochba, som Rabbi Akiva anerkjente som Messias. Troen på dette ble imidlertid knust ved den andre jødiske krig. Så vidt jeg kjenner til, er den kristne bevegelse den eneste gruppen som har overlevd fra det første århundret som hevder at en eskatologisk skikkelse har kommet.

<sup>400</sup> Se f.eks. 1 Krøn 29,20-23; 1 Enok 48,5; 62,9; *Levis Testamente* 5,5; *Tobit* 11,14-15; Josef og Asenath 15,12

bevegelsen og andre bevegelser (som fortsatt ventet på Messias og eskatologisk frelse). Dette er sannsynligvis grunnen til at vi ikke har flere analogier på praksiser, som også McGrath påpeker:

“The fact that these specific practices are not evidenced prior to the rise of Christianity is best attributed to the fact that, for most if not all of the Jewish groups whose literature we have, the Messiah and the dawn of eschatological salvation were still expected in the future, whereas the early Christians perceived and responded to them as present realities”.<sup>401</sup>

Fraværet av diskusjon omkring tilbedelse i Det nye testamentet selv, indikerer heller at de tidlige kristne ikke bare mente at hengivenhet bare kunne gis til Gud. Dette leder meg inn på et annet punkt ved Hurtados definisjon av tilbedelse.

#### **6.1.5 “Kultisk” tilbedelse – For bred definisjon?**

For å kunne snakke om tilbedelse, krever Hurtado en kult. Når det først foreligger en kult, snakker han om de seks enkeltpunktene i “den kristne mutasjonen” som “tilbedelse”, til tross for at man kan finne analogier til noen enkeltpunkter, bl.a. påkallelse av engler. Det finnes også en analogi til “bruken av navn” ved demonutdrivelser. Ett av de seks punktene i mutasjonen er “the use of the name of Jesus”, som f.eks. brukes ved demonutdrivelser i NT. Dette har en analogi i måten navnet på engler blir påkalt i demonutdrivelser i *Salomos Testamente*. Hurtado fokuserer på “kultisk tilbedelse”, og at det var på dette punktet jødene bevarte og beskyttet Guds unikhet. Her bruker han en altfor vid definisjon av “kultisk” tilbedelse. For eksempel i forhold til bønn, så ser ikke det ut til å være tilbedelse i ordets egentlige betydning.<sup>402</sup> Dette gjelder også for påkallelser og bruken av navn i eksorsisme, som også har analogier. Hvor trakk jødene grensen i forhold til hva som var tilbedelse reservert Gud? Dersom man skal snakke ut ifra eksemplene med analogiene ovenfor, ville det være villedende å konkludere med at ‘kultisk tilbedelse’ i den brede forstand fungerte som tilbedelse som var “forbeholdt” Gud. Hvis det var et sted jødene trakk grensen, så var det i forhold til ofring. Ofring skulle ikke gjøres til noen annen enn Israels Gud. Betydningen av jødernes fritak i forhold til ofring til romernes guder og til keiseren, støtter også opp om tanken om at jødene var svært restriktive på dette punktet. Tilbedelse ved ofring synes dermed å ha

---

<sup>401</sup> McGrath, *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*, 63-64.

<sup>402</sup> Jf. også Bauckham: “Petitionary prayer to Jesus is not, as such, *worship* of Jesus”, Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 129.

vært stedet hvor jødene trakk grensen for hva som kun skulle rettes mot Israels Gud.<sup>403</sup> Hvis man ser på tilfellet med Jesus, så var han heller *tilbedelseofferet* enn den man ofret til. I 1 Kor 15,3 nevner Paulus “at Kristus døde for våre synder som skriftene har sagt”. At Jesu død ble betraktet som et syndoffer, som sydebukken på forsoningsdagen, bekrefte også av andre paulinske tekster.<sup>404</sup> Fra dette kan man slutte at mange, om ikke alle, av de første kristne anså Jesu død som et offer som renses og gjøre bot for synden. Dette betyr også, som James Dunn påpeker: “to refer to Jesus’ death as a sacrifice for sin was to imply that no other sacrifices for sin were thereafter necessary for those who believed in Jesus”.<sup>405</sup> Dermed kan man ikke, som McGrath gjør<sup>406</sup>, kreve at det skal ofres til Jesus for å snakke om en tilbedelse av ham. Det er naturligvis viktig å ta opp spørsmålet: mottar Jesus samme tilbedelse som ble gitt til Gud av jødene? På flere måter gjør ikke Jesus det. I forhold til gjennomgangen av bønn hos Paulus, fant jeg ikke et genuint nytt mønster i forhold hvem man rettet bønn mot. Ei heller i forhold til ofring, nettopp fordi Jesus selv er *ofringen*. I og med at Jesus er det endelige syndoffer til Gud, er det en åpenbar diskontinuitet mellom jødedommen og tidlig kristendom, og dermed kan man heller ikke kreve at ofring til Jesus for å snakke om tilbedelse av ham, slik McGrath gjør.<sup>407</sup> De eneste tilfellene av “sacrificial worship” som er knyttet til kristne, er tilskrevet de jødiske troende i Acta, hvor det helt klart fungerer som en del av deres deltakelse (som jøder) i tilbedelsen av fedrenes Gud. Vi finner ingen andre tilfeller i Det nye testamentet på at kristne fortsetter med ofring til Gud. Fraværet av dette er påfallende og tilsier at de tidlige kristne anså Kristi død som et effektivt og meningsfullt syndoffer som fullendte ofringen en gang for alle. Hans offerdød tok oppgjøret med synden og åpnet en ny vei til Gud. De kristnes inntreden til Guds nærvær ble ikke bare gjort mulig pga. hva Kristus hadde gjort ved sin offerdød. Deres inntreden til Guds nærvær skjedde også *ved ham* og i ham. Kristus er ikke bare middelet, men også formidleren, mediatoren, som åpner opp veien for Guds nærvær. Dersom vi skal oppnå en større klarhet i spørsmålet om Jesus ble tilbedt på samme måte som Gud, eller ved handlinger som var forbeholdt Gud, ville en definisjon av tilbedelse vært tjent med en klarhet i forhold til hvilke handlinger som ble ansett som akseptable overfor andre

---

<sup>403</sup> Jf. også McGrath: “Sacrificial worship [was] the defining feature of Jewish exclusive devotion to only one God”; “the sacrificial worship of the one God without images was the make-or-break issue”, McGrath, *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*, 31,35.; North, “Jesus and Worship, God and Sacrifice.”; Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus?: The New Testament Evidence*, 53.

<sup>404</sup> Rom 3,25; 8,3; 2 Kor 5,21.

<sup>405</sup> Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus?: The New Testament Evidence*, 55.

<sup>406</sup> f.eks: “Jesus is at times thought of as a sacrifice addressed to God, but sacrifice (whether literally or metaphorically) is never said to be offered to Jesus. Paul keeps the ultimate and incontrovertible boundary marker of Jewish monotheism in place”, McGrath, *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*, 54.

<sup>407</sup> *Ibid.*, 54.

skikkelser, og hvilke handlinger som kun akseptable overfor Gud. Her ser ofringen ut til å ha vært “the make-or-break issue” for jødene. For de kristne var Jesus det endelige syndoffer til Gud.

### 6.1.6 Metode og monoteisme

Som nevnt i “metodisk tilnærming i studiet av monoteisme”<sup>408</sup>, foreslår Hurtado en god metode for hvordan vi best bør tilnærme oss studiet av monoteisme: “if we are to avoid a priori definitions and the imposition of our own theological judgements, we have no choice but to accept monotheism the religion of those who profess to be monotheist...”.<sup>409</sup> Hurtado understreker også at forståelsen av tidlig jødisk monoteisme må være informert av en mer induktiv tilnærming som åpner opp for å se fleksibiliteten i måten jøder og kristne kunne bruke dette konseptet for å beskrive forskjellige aspekter ved religionen som de sluttet seg til. Hurtados egne metodiske mål følges imidlertid ikke opp i hans faktiske anvendelse av dette prinsippet.<sup>410</sup> Selv om hans definisjon av monoteisme omfavner både tilbedelsen av én Gud i jødedommen og dens mutasjon av Jesus-bevegelsen, så bruker han begrepet i dens strenge forstand nesten utelukkende innenfor konteksten av tidlig jødedom (og ikke om “den kristne mutasjonen”). For Hurtado er det særlig uttrykket “binitarisme” som angir særegenheten i tilbedelsen av Jesus. Inntrykket man da sitter igjen med er at, i forhold til tidlig jødedom, så ender han opp med en definisjon (“streng” monoteisme) som virker mer snever enn hva hans oppfordring til en fleksibel forståelse foreslår. Reduserer denne underkategorien (“mutasjonen”) fleksibiliteten som “monoteismen” tillater? Her er det et åpenbart motsetningsforhold i Hurtados tese, hvor han presenterer jødedommen i Det andre templets periode som fleksibel, mens den tidlige kristendom er så fleksibel at den “sprekker”, og dermed utvikler en ny variant av monoteisme. Dersom man skal følge Hurtados prinsipp om å se på fleksibiliteten jøder og kristne tillater i forhold til monoteismen, vil man ikke da ende opp en konklusjon om at de tidlige kristne kunne tilbe Jesus uten å endre monoteismen?

Som jeg har forsøkt å påvise i denne oppgaven, er “fleksibel monoteisme” en passende term *både* for jødedommen i Det andre templets periode og tidlig kristendom. I det første forskningsspørsmålet argumenterte jeg for at det var plass til guddommelige skikkelser ved

---

<sup>408</sup> kap. 1.4.2.

<sup>409</sup> Hurtados forslag er i seg selv problematisk: ”Anakronismen oppstår ettersom ingen mennesker i antikken bekjente seg som “monoteister”. Se Hurtado, “First-Century Jewish Monotheism,” 6.

<sup>410</sup> Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, 20-21.

siden av Gud, uten at dette var noe problem for at “Gud er én”. At disse skikkelsene fikk makt og herredømme ser aldri ut til å ha truet monoteismen eller de troendes forpliktelse overfor Gud. På samme måte med æringen av Kristus. De tidlige kristne kunne gi Kristus en stor plass, samtidig som de erkjente at Gud er én. De kunne ære Kristus uten at dette ble ansett som et problem i forhold til deres forpliktelse overfor Gud. Tilfellet Jesus Kristus er unikt i begge spørsmålene, ved at vi ikke finner noen analogier for *det fulle mønsteret* i verken av tilfellene. Analogiene i begge tilfellene viser at jødedommen i Det andre templets periode kunne ha strenge monoteistisk krav, i den forstand om at “Gud er én”, samtidig som den var fleksibel i forhold til at andre underordnede skikkelser kunne beskrives med et ærefullt språk. Stuckenbrucks forslag er instruktivt: “It is preferable to see how *strict monotheistic claims could be coupled with venerative language associated with other beings...*; then – and more in line with the understanding of Jesus’ devotees- we may speak of the degree to which a claim to the exclusive worship of the one, universal God continued to be operative in early Christologies”.<sup>411</sup>

---

<sup>411</sup> Ibid., 21.

## 7: Sammenfatning

I denne oppgaven har jeg forsøkt å gi et lite bidrag på to forskningsspørsmål: La meg begynne med det første:

### 7.1 Guddommelige skikkelser?

Som jeg har vist, var monoteismen i denne periode en fleksibel størrelse som kunne inkorporere et mangfold av guddommelige agenter. En felles forutsetning for tekstene synes å være at Gud sitter på toppen og innsetter disse agenter. Dette betyr at agentene er en forlengelse av Guds makt og virke og fremmer dermed Guds nærhet til skapningen. At JHWH er den øverste hersker, virker ubestridt i alle tekstene. En skikkelse på Guds trone ser derfor aldri ut til å true denne erkjennelsen. Dette viser at man kunne tillegge “guddommelige funksjoner” til skikkelser underordnet Gud – uten at det dermed gjorde dem til Gud. I stedet for å forklare at Menneskesønnen i *Enoks billedtaler* sitter på Guds trone som ”et unntak som bekrefter regelen”, slik Bauckham gjør, bør man heller ta dette eksemplet som et legitimt uttrykk for hva som kunne anses som akseptabelt innenfor den monoteistiske tradisjon. Som gjennomgangen viste, skapte ikke dette noe problem for monoteismen, simpelthen fordi det ikke fantes noen regel.

Derfor har jeg avvist tanken om at jødene så et behov for å systematisere tankene om Gud, for å identifisere deres Guds unikhet vis-a-vis alle hedenske guder. Problemet med Bauckhams tilnærming er at han intellektualiserer og systematiserer et materiale som i seg selv synes fjernt fra en slik tilnærming. Jødedommen i denne periode var, som tekstene viser, en sammensatt og mangfoldig størrelse. Derfor kan man heller ikke bruke et “conceptual framework” om Guds identitet, og forvente at alle de jødiske skriftene fra denne perioden forutsetter dette rammeverket. Samtidig kan man heller ikke tillegge forfatterne en bevissthet omkring dette konseptet, slik Bauckham bl.a. gjør i eksempelet fra *The Exagoge*: “Ezekiel is well aware that the cosmic throne of God symbolizes the unique sovereignty that is intrinsic to the unique identity of God”.<sup>412</sup> Min belysning av Bauckhams tilnærming viser at det blir problematisk å jobbe deduktivt ut ifra en så grovmasket modell, en så streng definisjon av hva monoteismen i Det andre templets periode er, for så å bruke dette som premisset for å fortolke

---

<sup>412</sup> Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 169.

alle tekstene. Bauckhams tese om Guds identitet etterlater ingen rom for variasjon i litteraturen, og går dermed glipp av den rike variasjonen som faktisk finnes i litteraturen. Ved å sette opp et absolutt skille mellom Gud og all annen virkelighet, går man dermed glipp av alle *mellomskikkelsene* mellom Gud og mennesker i litteraturen. Det er denne fleksible karakteren på monoteismen i Det andre templets periode som baner vei for hvordan de første kristne kunne legge til troen på en guddommelig skikkelse *ved siden av* Gud. Jeg har kritisert Hurtados oppfatning om at “divine agency” en virkningshistorie i Det nye testamentet. Jeg mener likevel at disse guddommelige agentene en god del om monoteismens karakter og fleksibilitet, som igjen angir forutsetningene for den tidlige kristologi. Når det er sagt, sprenger Jesus likevel alle grenser i forhold til analogiene av mediatorskikkelser, ved at han fungerer i fortid, nåtid og fremtid.

Ettersom monoteismen først og fremst ikke var et teoretisk konsept, er man i større grad nødt til å se på hvordan monoteismen gav utslag i religiøs praksis. Som jeg har argumentert for, ble den jødiske monoteismen beskyttet og bevart gjennom den praktiske tilbedelsen av den ene Gud. Bare Israels Gud skulle tilbes og bare Israels Gud var verdig tilbedelse. På denne måten kan man se hvordan Guds unikhet ble beskyttet og bevart. Guds unikhet kom her til uttrykk, ikke bare som et teoretisk troskonsept, men i en praktisk utfoldelse hvor de troende uttrykte sin lojalitet til Israels Gud i samsvar med Dekalogens første bud (Ex 20,3-6).

Dette er begrunnelsen og bakgrunnen for mitt neste spørsmål. Hvis skikkelser med guddommelige funksjoner aldri ser ut til å true Guds unikhet, hva er det da som konstituerer Guds unikhet? Her argumenterte jeg for at Guds unikhet ble beskyttet og bevart gjennom tilbedelsen. Dette stod som bakgrunn for mitt neste forskningsspørsmål:

## **7.2 Ble Jesus tilbedt?**

I dette spørsmålet valgte jeg å avgrense meg til bønn i de syv ubestridte Paulus-brevene, siden dette er ett av de seks punktene i Hurtados tese om “den kristne mutasjonen”. Ettersom Gud og Kristus ofte forekommer sammen i mange av bønnetekstene, valgte jeg å se på hvordan Paulus omtaler Gud og Kristus i forhold til hverandre. Gjennomgangen av dette i kapittel 4 viste at Paulus’ språkbruk er av en dyp teosentrisk karakter.

I flertallet av eksempler hvor Kristus er brukt som subjekt for et verb, så er enten Gud det logiske subjektet, eller så er det en implisitt eller eksplisitt referanse (i konteksten) til Guds vilje og formål. Dermed ser vi at Paulus’ språk om Kristus stort sett er grammatisk

underordnet hans språk om Gud. Grammatikken reflekterer altså teologien: Kristi avhengighet av og lydighet til Gud. Likevel er det en dialektikk i Paulus' språk om Gud og Kristus: Paulus' språk om Kristus får dets innhold og mening ut ifra språk om Gud, men hans språk om Gud får også dets innhold og mening ut ifra hans snakk om Kristus. Det samme mønsteret fant jeg i gjennomgangen av bønnetekstene. Selv om Gud er det eksplisitte objektet for bønn, er ofte innholdet i disse bønnene kristologisk, ved at Paulus takker Gud for hva han har gjort i *Kristus*. Paulus takker også Gud ved Kristus. Her ser vi et viktig punkt i den tidlige kristne tilbedelse. Gud blir på forskjellige måter tilbedt med referanse til Kristus. Her kan man tenke seg at Kristus er mediator, ved det at han hans død hadde åpnet opp, og sikret veien inn til Guds nærvær, og dermed gjort tilbedelsen virkningsfull. Dermed kan det gi mening i denne sammenheng å si at "ved Kristus" betyr "the basis and validation of prayer".<sup>413</sup> Likevel er bønnen oftest hos Paulus rettet direkte til Gud, uten referanse til Kristus. Som vist, var det tradisjonelle og mest eksplisitte bønnespråket utelukkende rettet mot Gud. Hvis man skal snakke med pinlig nøyaktighet, så ble "bønn" rettet mot Gud, og ikke mot Kristus i tilbedelsen blant de tidligste menighetene. Med mindre eksplisitt bønnespråk, finner vi likevel også noen få appeller rettet mot Herren Jesus Kristus. Disse appellene indikerer at de tidligste kristne anså Jesus som aktiv ved Guds høyre hånd, som en man kunne appellere til, og som en man appellerte til for hans gjenkomst. Likevel er disse appellene svært begrenset i omfang. Hensikten med å gå igjennom Paulus-brevene var for å se om man kunne finne direkte bønn i de tidligste vitnesbyrdene i Det nye testamentet. Hurtado mener at den kristne mutasjonen, den nye varianten av jødisk monoteisme som han kaller binitarisk monoteisme, kom som en eksplosjon og ikke som en utvikling over tid. Dersom Hurtado har rett, og at bønn til Kristus (som ett av seks punkter i mutasjonen) kom som en eksplosjon uten utviklingstrekk, er det svært påfallende at alt det tradisjonelle og eksklusive bønnespråket utelukkende er brukt om Gud, aldri om Kristus. Gjennomgangen av bønnemønsteret i de syv Paulus-brevene kan ikke, etter min mening, beskrives som binitarisk. Dette leder meg over på det store spørsmålet: Finner vi en mutasjon av jødisk monoteisme hvor Jesus blir tilbedt?

Som vist i gjennomgangen av kap. 6.1.4, er det et behov for å klargjøre hva man legger i definisjonen tilbedelse. Dersom vi skal oppnå en større klarhet i spørsmålet om Jesus ble tilbedt på samme måte som Gud, eller ved handlinger som var forbeholdt Gud, ville en definisjon av tilbedelse vært tjent med en klarhet i forhold til hvilke handlinger som ble ansett som akseptable overfor andre skikkelser, og hvilke handlinger som kun ble ansett som

---

<sup>413</sup> Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, 244.



akseptable overfor Gud. Tilbedelse ved ofring synes å ha vært stedet hvor jødene trakk grensen for hva som kun skulle rettes mot Israels Gud. Hvis man ser på tilfellet med Jesus, så beskrives han heller som *tilbedelseofferet*, syndofferet, enn den man ofret til. Man kan likevel ikke, slik McGrath gjør<sup>414</sup>, kreve at det skal ofres til Jesus for å snakke om en tilbedelse av ham. Fraværet av ofring blant de tidlige kristne tilsier at de anså Kristi død som et effektivt og meningsfullt syndoffer som fullendte ofringen en gang for alle. Hans offerdød tok oppgjøret med synden og åpnet en ny vei til Gud. De kristnes inntreden til Guds nærvær ble ikke bare gjort mulig pga. hva Kristus hadde gjort ved sin offerdød. Deres inntreden til Guds nærvær skjedde også *ved ham* og i ham. Kristus er dermed mer innholdet i tilbedelsen av Gud enn mottakeren av tilbedelse.

Når det gjelder analogier er det klart at Jesus også i dette tilfellet sprenger alle grenser. På samme måte som med de guddommelige agentene i litteraturen, har vi heller ikke her en analogi til *det fulle mønsteret* som tilskrives Jesus i Det nye testamentet. Det betyr derimot ikke at vi bør avvise de delvise analogiene. Disse analogiene kan også si oss en god del om at monoteismens grenser og fleksibilitet i forhold til det å ære skikkelser ved siden av Gud. Hurtado avviser dette for enkelt idet han setter opp et lite fruktbart skille mellom “faktisk” hengivenhet og “litterære” fenomen. Dette bryr han seg lite om når han skal finne analogier til den opphøyde Jesus i Det nye testamentet, hvor han bruker deres status som forklaringsmodell for hvordan de første kristne kunne legge til troen på Jesus som Guds hovedagent.

Reaksjoner på hengivenhet rettet mot engler i tekster tilsier at det ikke fantes et så absolutt skille mellom litterære tekster og praksis, ettersom kritikken mot dette ofte har vært at leseren har misforstått teksten og antatt at det her handler om å tilbe engelen og lignende i praksis.<sup>415</sup> Det faktum at det har oppstått reaksjoner på hengivenhet rettet mot engler, bekrefter dette. Vi finner også æring av eskatologiske agenter i litteraturen i denne perioden. Den tidlige kristne mente derimot at en eskatologisk skikkelse *har* kommet. Etter min mening, er derfor noe nærmest nødt til å skje når de mener at en oppfyllelse har funnet sted. Dette betyr likevel ikke at de måtte endre sin monoteisme for gi ære til Messias Jesus. Oppfyllelse er hovedforskjellen mellom Jesus-bevegelsen og andre bevegelser som fortsatt ventet på Messias og eskatologisk frelse. Dette er sannsynligvis grunnen til at vi ikke har flere analogier på praksiser. Når Hurtado fokuserer så mye på en “mutasjonen” i jødisk monoteisme, overser han og ignorerer

---

<sup>414</sup> McGrath, *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*.

<sup>415</sup> Se fotnote 395-396.

muligheten for at jødiske ideer kunne være med på å danne bakgrunnen for hengivenheten rettet mot Jesus.

Fraværet av diskusjon og kontroverser omkring tilbedelse i Det nye testamentet selv, indikerer at de tidlige kristne ikke bare mente at hengivenhet bare kunne gis til Gud, men også til hans messianske agent, som igjen var til Guds ære. Det ble dermed naturlig å ære den agenten hvor Gud har kommet nær, og som ved sin død banet en ny vei for dem vei til Gud. Jesus blir alltid æret med henvisning til Gud, hvor Gud samtidig æres for hva han har gjort i og ved Kristus. De tidlige kristnes tilbedelse skjer dermed til Gud gjennom Kristus. Derfor er ærbødigheten gitt til Jesus en del av det å tilbe Gud.

Derfor skal hvert kne skal bøye seg i Jesu navn,

i himmelen, på jorden og under jorden,

11 og hver tunge bekjenne:

Jesus Kristus er Herre, til Gud Faders ære!

## Litteraturliste

- Andersen, Øivind. *I Retorikkens Hage*. Oslo: Universitetsforlaget, 1995.
- Barker, Margaret. *The Great Angel: A Study of Israel's Second God*. London: SPCK, 1992.
- Barnett, Paul. *The Second Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
- Barr, James. *The Semantics of Biblical Language*. [London]: Oxford University Press, 1961.
- Barrett, C. K. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Black's New Testament Commentaries. London: A & C Black, 1971.
- Bauckham, Richard. *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2008.
- Best, Ernest. *The First and Second Epistles to the Thessalonians*. Vol. [1986], Black's New Testament Commentaries. London: A & C Black, 1986.
- Bousset, Wilhelm. *Kyrios Christos: Geschichte Des Christusglaubens Von Den Anfängen Des Christentums Bis Irenäus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprect, 1913.
- Bradshaw, Paul. "God, Christ, and the Holy Spirit in Early Christian Praying." In *The Place of Christ in Liturgical Prayer: Trinity, Christology, and Liturgical Theology*, edited by Bryan D. Spinks, xiii, 378 s. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2008.
- Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. Lond.: SCM Press, 1974.
- Campbell, Jonathan G. "Reviews." *Journal of Jewish Studies* 45, no. 1 (1994): 137.
- Capes, David B. "Yhwh Texts and Monotheism in Paul's Christology." In *Early Jewish and Christian Monotheism*, edited by Loren T. Stuckenbruck and Wendy E. Sproston North, VIII, 264 s. Sheffield: JSOT Press, 2004.
- Casey, Maurice. *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*. Cambridge: J. Clarke & Co., 1991.
- Charles, R. H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English: With Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*. Oxford: Clarendon Press, 1913.
- Charlesworth, James H. "Can We Discern the Composition Date of the Parables of Enoch?" In *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, edited by Gabriele Boccaccini, XV, 539 s. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2007.
- Collins, Adela Yarbro. "'How on Earth Did Jesus Become a God?' A Reply." In *Israel's God and Rebecca's Children*, edited by DeConick Capes, Bond, Miller, 55-66. Waco, Texas: Baylor University Press, 2007.
- Collins, Adela Yarbro, and John J. Collins. *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008.
- Dahl, Nils Alstrup. "The Neglected Factor in New Testament Theology." In *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine*, edited by Nils Alstrup Dahl and Donald Juel, 249 s. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Davies, Margaret. "Review of L. Hurtado's One God, One Lord." *New Blackfriars* 71, no. 834 (1990): 51-52.
- Davis, Carl Judson. *The Name and Way of the Lord: Old Testament Themes, New Testament Christology*, Journal for the Study of the New Testament Supplement: Sheffield Academic Pr, 1996.
- Davis, Philip G. "Divine Agents, Mediators, and New Testament Christology." *Journal of Theological Studies* 45, no. 2 (1994): 479-503.
- Dobschütz, Ernst von. *Die Thessalonicher-Briefe*. Vol. 10. Abtheilung, Kritisch-Exegetischer Kommentar Über Das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1909.

- Donfried, Karl P. "1 Thessalonians." In *The Blackwell Companion to the New Testament*, edited by David Edward Aune, XVI, 696 s. [Chichester]: Wiley-Blackwell, 2010.
- Doughty, Darrell J. "Priority of Chapis : An Investigation of the Theological Language of Paul." *New Testament Studies* 19, no. 2 (1973): 163-80.
- Dunn, James D. G. "Christology as an Aspect of Theology." In *The Future of Christology: Essays in Honor of Leander E. Keck*, edited by Leander E. Keck, Abraham J. Malherbe and Wayne A. Meeks, xxi, 265 s. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Dunn, James D. G. *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. London: SCM, 1989.
- Dunn, James D. G. *Did the First Christians Worship Jesus?:* SPCK Publishing, 2010.
- Dunn, James D. G. *Did the First Christians Worship Jesus?: The New Testament Evidence*. London: Westminster John Knox Press, 2010.
- Dunn, James D. G. "How Controversial Was Paul's Christology." In *From Jesus to John*, 148-67. Sheffield, Eng: JSOT Pr, 1993.
- Dunn, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1998.
- Dunn, James D. G. "Was Christianity a Monotheistic Faith from the Beginning." *Scottish Journal of Theology* 35, no. 4 (1982): 303-36.
- Eriksson, Anders. "Traditions as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in 1 Corinthians." Gleerup, 1998.
- Eskola, Timo. *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse*. Tübingen: Mohr, 2001.
- Evans, Craig. "Daniel in the New Testament." In *The Book of Daniel: Composition and Reception*, edited by John J. Collins, Peter W. Flint and Cameron VanEpps, XIX, 769 s. Boston, MA: Brill, 2001.
- Fee, Gordon D. *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2007.
- Fitzmyer, Joseph A. *First Corinthians : A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven, CT, USA: Yale University Press, 2008.
- Fitzmyer, Joseph A. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. Vol. v. 33. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1993.
- Fitzmyer, Joseph A. "The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title." In *The Semitic Background of the New Testament*, XXI, 524, 300 s. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub., 1997.
- Fitzmyer, Joseph A. . "The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title." In *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*, XVII, 290 s. Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 1979.
- Furnish, Victor Paul. *1 Thessalonians, 2 Thessalonians*. Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 2007.
- Furuli, Rolf, and Terje G. Simonsen. *Enoks Bok*. Oslo: De norske bokklubbene, 2004.
- Gieschen, Charles A. *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*, Arbeiten Zur Geschichte Des Antiken Judentums Und Des Urchristentums. Leiden: Brill, 1998.
- Halpern, Baruch. "The Development of Israelite Monotheism." In *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, edited by Jacob Neusner, Baruch A. Levine and Ernest S. Frerichs, XVIII, 318 s. Philadelphia: Fortress, 1987.
- Harris, Murray J. *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary. Exeter: Paternoster Press, 2005.
- Harvey, A. E. *Jesus and the Constraints of History*. London: Duckworth, 1982.
- Hay, David M. *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*. Vol. 18, Monograph Series. Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 1973.
- Hayman, Peter. "Monotheism--a Misused Word in Jewish Studies?" *Journal of Jewish Studies* 42, no. 1 (1991): 1-15.

- Hengel, Martin. *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- Holtz, Traugott. *Der Erste Brief an Die Thessalonicher*. Vol. Bd. 13, Evangelisch-Katholischer Kommentar Zum Neuen Testament: Ekk. Zürich: Benziger, 1986.
- Horbury, William. *Jewish Messianism and the Cult of Christ*. London: SCM Press, 1998.
- Hurtado, Larry W. *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion*. 2. ed. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Hurtado, Larry W. "Devotion to Jesus and Historical Investigation: A Grateful, Clarifying and Critical Response to Professor Casey." *Journal for the Study of the New Testament* 27, no. 1 (2004): 97-104.
- Hurtado, Larry W. "First-Century Jewish Monotheism." *Journal for the Study of the New Testament*, no. 71 (1998): 3-26.
- Hurtado, Larry W. *How on Earth Did Jesus Become a God?: Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2005.
- Hurtado, Larry W. "'Jesus' as God's Name, and Jesus as God's Embodied Name in Justin Martyr " In *Justin Martyr and His Worlds*, edited by Sara Parvis and Paul Foster, XV, 246 s., [4] pl. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2007.
- Hurtado, Larry W. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003.
- Hurtado, Larry W. *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Hurtado, Larry W. "What Do We Mean by 'First-Century Jewish Monotheism'." *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, no. 32 (1993): 348-68.
- Jungmann, J. A. *The Place of Christ in Liturgical Prayer*. London: Chapman, 1965.
- Kittel, Gerhard, Geoffrey W. Bromiley, and Gerhard Friedrich. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1985.
- Kramer, Werner R. *Christ, Lord, Son of God*. Translated by Brian Hardy. Naperville, Ill.: A. R. Allenson, 1966.
- Kreitzer, L. Joseph. *Jesus and God in Paul's Eschatology*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Kreitzer, L. Joseph. *Jesus and God in Paul's Eschatology*. Vol. 19, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Lacocque, André. "Allusions to Creation in Daniel 7." In *The Book of Daniel: Composition and Reception*, edited by John J. Collins and Peter W. Flint, b. Boston, MA: Brill, 2001.
- Lindemann, Andreas. "Die Rede Von Gott in Der Paulinischen Theologie." *Theologie und Glaube* 69 (1979): 357-76.
- McGrath, James F. *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*: University of Illinois Press, 2009.
- Moberly, R.W.L. "How Appropriate Is 'Monotheism' as a Category for Biblical Interpretation? ." In *Early Jewish and Christian Monotheism*, edited by Loren T. Stuckenbruck and Wendy E. Sproston North. Sheffield: JSOT Press, 2004.
- Morris, Leon. *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Moxnes, Halvor. *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*. Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2003.
- North, J. Lionel. "Jesus and Worship, God and Sacrifice." In *Early Jewish and Christian Monotheism*, edited by Loren T. Stuckenbruck and Wendy Sproston North. London: T & T Clark Intl, 2004.
- O'Brien, Peter T. *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary. Exeter: Paternoster Press, 1991.
- O'Brien, Peter T. *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*. Leiden: E. J. Brill, 1977.

- Rainbow, Paul A. "Jewish Monotheism as the Matrix for New Testament Christology : A Review Article." *Novum testamentum* 33, no. 1 (1991): 78-91.
- Redmond, Calvin D. "Jesus: God's Agent of Creation." *Andrews University Seminary Studies* 42, no. 2 (2004): 287-303.
- Richardson, Neil. "Paul's Language About God." JSOT Press, 1994.
- Riis, Anita Holm. "Kulturmødets Hermeneutik: En Filosofisk Analyse Af Kulturmødets Forudsætninger." Univers, 2006.
- Rösel, Martin. "The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch." *Journal for the Study of the Old Testament* 31, no. 4 (2007): 411-28.
- Sandnes, Karl Olav. *-I Tidens Fylde-: En Innføring I Paulus' Teologi*. Oslo: Luther, 1996.
- Segal, Alan. "Paul's "Soma Pneumatikon" and the Worship of Jesus " In *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, edited by Carey C. Newman, James R. Davila and Gladys Sherman Lewis, XI, 373 s. Leiden: Brill, 1999.
- Stuckenbruck, Loren T. *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament. Tübingen: J C B Mohr (Paul Siebeck), 1995.
- Stuckenbruck, Loren T., and Wendy Sproston North. *Early Jewish and Christian Monotheism*, Journal for the Study of the New Testament. London: T & T Clark Intl, 2004.
- Thüsing, Wilhelm. *Per Christum in Deum: Studien Zum Verhältnis Von Christozentrik Und Theozentrik In Den Paulinischen Hauptbriefen*. Mynst.i.W.1965.
- VanderKam, James C., and George W. E. Nickelsburg. *1 Enoch: A New Translation*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2004.
- Vollenweider, Samuel. "Der "Raub" Der Gottgleichheit : Ein Religionsgeschichtlicher Vorschlag Zu Phil 2.6(-11)." *New Testament Studies* 45, no. 3 (1999): 413-33.
- Wanamaker, Charles A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary. Exeter: Paternoster Press, 1990.
- Weiss, J. *Der Erste Korintherbrief*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910.
- Wiles, Gordon P. *Paul's Intercessory Prayers: The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St Paul*. Vol. 24, Monograph Series. Cambridge: Cambridge University Press., 1974.