

“Men for oss er det én Gud, Faderen”

- Et kritisk blikk på Richard Bauckhams kristologi

Morten Klepp Beckmann

F. 1986. Master i religion, etikk og samfunn fra Universitetet i Agder. Adr: Brøvigkollen 28 B, 4623 Kristiansand; 90764506 E-post: mortenklepp@hotmail.com

Abstract

The article consists of two parts: Part one seeks to demonstrate (contra Bauckham) that Jewish monotheism in the Second Temple period was of a flexible character. It argues that Jewish writers in this period could attribute «divine functions» to figures beside God, while still feeling committed to «one God». The Jewish monotheism of this period was therefore not constituted by functions or characteristics, but rather by the exclusive worship of the one God. Part two argues that Paul describes Jesus with a high position *beside* God, while still feeling committed to «one God, «the Father».

Keywords: *Christology, Monotheism, Second Temple Judaism, Divine mediators, Paul, Richard Bauckham*

Sammendrag

Artikkelen består av to deler: Del én forsøker å vise (kontra Bauckham) at den jødiske monoteismen i Det andre tempelets periode var av en fleksibel karakter. Den argumenterer for at jødiske forfattere i denne perioden kunne tillegge «guddommelige funksjoner» til skikkelser ved siden av Gud, samtidig som de følte seg forpliktet overfor «én Gud». Den jødiske monoteismen i denne perioden var dermed ikke konstituert av funksjoner eller karakteristikk, men heller av den eksklusive tilbedelsen av den ene Gud. Del to argumenterer for at Paulus beskriver Jesus med en hedersposisjon *ved siden av* Gud, samtidig som han følte seg forpliktet overfor «én Gud», «Faderen».

Keywords: *Kristologi, Monoteisme, Det andre tempelets jødedom, Guddommelige mediatorskikkelser, Paulus, Richard Bauckham*

Forholdet mellom monoteisme og kristologi

Hvordan forsto de første ”kristne” Jesu opphøyde posisjon i lys av samtidens jødiske monoteisme? Dette er spørsmålet Richard Bauckham forsøker å besvare i sin bok fra 2008, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament’s Christology of Divine Identity*.¹ Bauckham ønsker her å bryte med tidligere tilnærminger til kristologi og monoteisme, og foreslår derfor en ny tilnærming som særlig ser på hvilken rolle det monoteistiske rammeverk spilte for utformingen av kristologi i Det nye testamentet.

Bauckham definerer monoteismen i Det andre tempelets jødedom som ”streng”, hvilket medfører at man ikke kan tillegge sann guddommelighet til noen andre enn den ene Gud. Samtidig mener Bauckham at de nytestamentlige forfatterne beskriver Jesus med sann guddommelighet. Bauckhams tilnærming er derfor svært uvanlig i forhold til tidligere tilnærminger, ved at han argumenterer for en ”streng” monoteisme *samtidig* som han tillegger Jesus full guddommelighet.

Kjente bidrag i debatten fra bl.a. Larry W. Hurtado, James D. G. Dunn og Martin Hengel synes derimot å hevde det motsatte om monoteismen i Det andre tempelets periode.² Her benekter man på ulike måter dens strenge monoteistiske karakter, dvs. man hevder 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. 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 befinner seg innenfor jødedommens rammer. I forsøket på å forstå hvordan ”høy” kristologi kunne ha blitt utviklet innenfor en jødisk bevegelse, fokuseres det ofte på mediatorskikkelser i Det andre tempelets jødedom som også på sett og vis er guddommelige. Bauckham forkaster denne populære trenden som finner en kristologisk modell i mediatorskikkelser, og hevder radikalt at “intermediary figures who may or may not participate in divinity are by no means characteristic of the literature of Second Temple Judaism” (Bauckham 2008: 5).

For Gordon Fee har Bauckhams kristologi vært så inspirerende at han har tatt over Bauckhams identitets-terminologi i sin bok *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study*. Bauckhams bok har ikke høstet mange kritiske bidrag, til tross for at hans tese går imot hovedtilnærmingene i debatten.³ I denne studien vil jeg ha et kritisk blikk på Bauckhams tese, hvor jeg går inn i premissene for hans tese om monoteisme i Det andre tempelets periode, som han nettopp bruker som selve rammeverket for å tolke nytestamentlig kristologi. Ingen har tidligere fulgt Bauckham punkt for punkt i premissene for hans tese, slik denne artikkelen søker å gjøre. Her ønsker jeg med denne studien å gi et bidrag. Denne artikkelen søker også å vie oppmerksomhet til Bauckhams kristologi, som ellers synes å ha fått lite oppmerksomhet i Norge.

Artikkelens struktur

Jeg har strukturert stoffet i to hoveddeler:

I første del presenterer jeg Bauckhams tese mer inngående. Videre går jeg så inn i premissene for Bauckhams analyse av den jødiske monoteismens karakter i Det andre tempelets periode. Ettersom det er hans definisjon av monoteisme i denne perioden som er premissleverandør for tolkningen av kristologi i Det nye testamentet, vil jeg se på følgende spørsmål: Hvilke premisser gir det jødiske miljøet for kristologi i Det nye testamentet? Her skal jeg argumentere for at den jødiske monoteismen var betydelig mer fleksibel og mangfoldig enn hva Bauckham erkjenner. Ut ifra min analyse av jødisk litteratur (hovedsakelig) fra Det andre tempelets periode slår jeg fast at skikkelser i litteraturen kunne tillegges “guddommelige funksjoner” og nærmest opptre på Guds plass, uten at det gjør dem til Gud, eller inkluderes i Guds identitet, for å bruke Bauckhams terminologi.

Andre del inneholder en analyse av tre sentrale paulinske tekster (1 Kor 8,5-6; 15,24-28; Fil 2,6-11). Jeg stopper opp hos Paulus nettopp fordi Bauckham vektlegger Paulus i større grad enn andre nytestamentlige forfattere. Bauckham mener også å finne støtte i paulinske tekster for sin tese.⁴

Analysen av monoteismens fleksibilitet i del 1 er viktig for studiet av kristologi i Det nye testamentet, men den er likevel ikke bestemmende for Paulus’ kristologi. Jeg avviser dermed Bauckhams tanke om at det fantes et monoteistisk rammeverk i Det andre tempelets periode, som Paulus aktivt benyttet seg av for å inkludere Jesus som Gud.

Derfor er det også nødvendig å se på Paulus’ egne implikasjoner når han beskriver Jesus i forhold til Gud. Her skal jeg forsøke å vise at Paulus kunne beskrive Jesus med guddommelige funksjoner, uten at dette impliserer at Jesus er Gud.

I Christology of Divine identity

Hvordan forstod de første ”kristne” Jesu opphøyde posisjon i lys av samtidens jødiske monoteisme? Richard Bauckham presenterer sin løsning på dette i sin kristologiske tese kalt *Christology of Divine Identity*: Gud (JHWH) har en identitet som er gjort til kjenne for Israel og verden. Ifølge Bauckham begynte jødene i tiden fra Deutero-Jesaja av å definere JHWHs identitet. Ettersom konteksten i Deutero-Jesaja omhandler de hedenske guders tydelige dominans, vokste det frem et behov for å karakterisere JHWHs unikhhet vis-à-vis alle hedenske guder, ifølge ham. Denne måten å tenke om JHWH på fortsatte, ifølge Bauckham, å

være en nøkkelkomponent i forhold til det å tenke om Guds identitet i Det andre tempelets periode.

Begrepet "identitet" kan selvfølgelig være tvetydig, men i Bauckhams bruk betyr ikke identitet numerisk enhet eller ontologisk likhet. Identitet betyr personlig identitet og selvkontinuitet: "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" (Bauckham 2008: 6, note 5). Israels Gud hadde en unik identitet, ifølge Bauckham. Ettersom den bibelske Gud har et navn og en karakter, og ettersom denne Gud handler, taler, står i forbindelse til mennesker, og er en man kan henvende seg til, og som på en måte kan kjennes – så vil personlig menneskelig identitet ifølge Bauckham være en kategori som oppsummerer den bibelske og jødiske forståelsen av Gud. I fortellingene om f.eks. Israels historie, 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 for Bauckham 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 ifølge Bauckham den menneskelige analogien, men dens utgangspunkt er helt klart i analogi til menneskets personlige identitet (Bauckham 2008: 6).

Guds identitet er, ifølge Bauckham, 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 over alle ting

- I Guds 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. Ifølge Bauckham definerer Guds herredømme over alle ting hvem Gud *er*, og dette er ikke noe Gud bare kan delegere bort som en funksjon til en skapning eller en underordnet skikkelse (Bauckham 2008: 184; 164).

Til tross for at disse karakteristikene ikke i det hele tatt er tilstrekkelige for å identifisere Gud, er dette likevel karakteristiske elementer som uten problemer skaper et absolutt skille mellom Gud og all annen virkelighet, ifølge Bauckham.

Gud har altså en personlig identitet som er basert på ulike karakteristikkene som utgjør *hvem* Gud er, ifølge Bauckham. 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 karakteristikken som i jødisk monoteisme *kun* tilhørte Gud. Monoteismens rammeverk, som fungerte for å beskytte Guds unikheter, blir dermed da overført på Jesus. 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” (Bauckham 2008: 28).

Er karakteristikene som utgjør Guds unike identitet virkelige unike?

Jeg vil nå gå inn i litteraturen fra Det andre tempelets periode og diskutere om Bauckhams tese tegner et presist bilde av monoteismens karakter. 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, noe Gud faktisk er villig til å dele med flere skikkelser i denne perioden. Det er riktig som James F. McGrath har påpekt: Det er først når vi ser på uttryksmåten og attributtene tillagt Jesus i NT og sammenligner det med uttryksmåten som blir tillagt andre skikkelser i jødisk litteratur at vi kan bestemme om noe er *unikt* eller ikke (McGrath 2009: 21).

For den jødiske monoteismen 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 utpregete synes å være at himmelske skikkelser blir fremstilt ved at de besetter en stilling hvor de bare er Gud underlegen og hvor de i full grad handler på Guds vegne.

Ettersom karakteristikene 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 karakteristikene. I stedet vil jeg stille opp tre hovedtyper av agenter: (1) Personifiserte guddommelige attributter (Guds Visdom og Ord), (2) opphøyde mennesker (patriarker) og (3) erkeengler. I denne begrensede studien er det ikke mulig å gi en utfyllende beskrivelse av mangfoldet av Guds hovedagenter, men den har som mål å ta for seg de mest fremtredende eksemplene og la disse figurere som representative eksempler for tendensen i den jødiske litteraturen i denne perioden.

(1) Personifiserte guddommelige attributter

Beskrivelsen av guddommelige attributter som personifiserte størrelser er et velkjent karakteristisk element i det religiøse språket til antikkens jødedom, med dype røtter i historien til det gamle Israel (Hurtado 1988: 42). Det ser ut til å være en enighet blant forskere om at det er i Salomos Ordspråk vi finner det første, klare eksempelet på en personifikasjon av Visdommen (Ordsp 1,20-33; 3,13-18; 8,1-9.12). For denne studien 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 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 planer.

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. Her må man ta den poetiske sjangeren i betraktning. I bildespråket i Visdommens Bok 7,24-26 blir Visdommen 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 (Hurtado 1988: 44).

Det rike bildespråket i eksemplene ovenfor vitner om at den jødiske monoteismen på denne tiden ikke var opptatt av å uttrykke Guds enhet i filosofiske termer. 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. Ettersom dette i høyeste grad er poetiske tekster, hvor for eksempel Visdommen personifiseres som et guddommelig attributt, kan ikke tekstene fortolkes som uttrykk for dogmer eller læresetninger, eller som om tekstene inneholder en bevissthet om at Visdommen ”ikke var noe annet enn Gud selv”, som Bauckham fastholder (Bauckham 2008: 217). 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. Visdommen opphøyes riktignok til en høy posisjon, men det er ingen tvil om at Visdommen er underordnet Gud.⁵

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) 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 snakker vi om virkelige skikkelser avgrenset fra Gud, som ofte blir beskrevet i opphøyde termer ved at de har en hedersposisjon med himmelsk makt og ære. Her vil jeg ha et særlig fokus på skikkelser som sitter på Guds trone, ettersom dette, ifølge Bauckham, er det mest åpenbare symbolet på monoteisme, samtidig som det er én av de essensielle karakteristikkene som er en iboende del av hvem Gud er (Bauckham 2008: 164).

La oss begynne med Enok. 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”. Den eldste tradisjonen om Enok, identifiserer Enok som “Menneskesønnen” i 1 Enok 37-71⁶ – en skikkelse som utøver messianske oppgaver i forbindelse med den eskatologiske frelse og dom. 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: en nærmest guddommelig 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.⁷ I *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 (Hurtado 1988: 53).

Menneskesønnen vises 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].⁸ Her har vi altså en 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” (Bauckham 2008: 171). En praktisk måte å drive eksegese på, men lite overbevisende. Skikkelsen i Dan 7,14 sitter ikke på Guds egen trone, slik Menneskesønnen i *Enoks billedtaler* gjør,⁹ og dermed får ikke denne teksten anerkjennelsen den fortjener av Bauckham. I Daniel 7,14 ser man også, i motsetning til Bauckhams tese, at Gud her *delegerer* 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 7 befits this conception: the “Son of Man” is displacing all political dominions and replacing them with his own ultimate delegated power.¹⁰

Moses sitter faktisk også på Guds trone i Ezekiels *Exagoge* (ca. 150 f. Kr.). Her fortelles det om Moses’ drøm hvor Gud vinker til seg Moses og overrekker ham seperet. 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” (Bauckham 2008: 166-67). 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 introniseringen av Moses til dels er symbolsk, er den ikke bare brukt som en metafor. Som Eskola bemerker, er denne scenen ”too apocalyptic to allow merely an earthly interpretation” (Eskola 2001: 88). 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 (Bauckham 2008: 167).

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.

(3) Erkeengler

Interessen for engler i jødisk litteratur kan føres lenger tilbake enn til Det andre tempelets periode. Mest kjent er nok tradisjonen om ”Herrens engel” som vi møter allerede i Gen 16,7, hvor engelen treffer Hagar ute i ødemarken etter at hun hadde rømt fra Sarai. Særlig interessant er dette, ettersom dette faller inn under det vi kan kalle en “teofanisk” engel (Dunn 2010: 67). Det betyr at engelen ikke bare skal gi en beskjed fra Gud, men at den representerer Gud på et personlig plan. 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?». 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). 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 ødemarken hvor det guddommelige nærvær representeres med en ild- og skystøtte, 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 Gud selv. Dermed kan man vanskelig sette opp et absolutt skille mellom Gud og erkeengler, slik Bauckham gjør, og forvente at dette skillet er uttrykt i karakteristikk som kun er forbeholdt Gud. 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.

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 (Dunn 2010: 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 ene Gud (*ho theos*).¹¹ På tilsvarende måte kalles også Moses for Gud (*theos*), men atskilles fra den ene Gud (*ho theos*) ved bruken av bestemt artikkel.¹²

I den jødiske litteraturen fra Det andre tempelets periode ser vi dessuten at erkeengler blir tillagt viktigere roller. I litteraturen fra Qumran (11QMelk) spiller erkeengelen Melkisedek¹³ 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 Melkisedek faktisk 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 ”Elôhim”. Likevel ser vi at Melkisedek ikke er identifisert som Gud (El)¹⁴, 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 Abrahamapokalypsen. 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, og som er noe Gud ikke deler med andre skikkelser. Her tenderer Bauckham imidlertid mot å ha en tolkning av at navnet kan forstås som en stadfestelse (jf. ovenfor), men det faktum at Gud selv bærer dette navn i denne apokalypsen (17,13), i *Jakobsstigen* (2,18) og i Mosesapokalypsen (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.

Mange av skikkelsene beskrevet ovenfor har så mange guddommelige attributter at det er ofte vanskelig å skille dem deskriptivt fra Gud, selv om de er en forlengelse av Guds makt og herredømme. Dette faktum er svært forvirrende dersom man forventer at monoteismen er uttrykt i funksjoner, slik Bauckham forutsetter. Ut ifra dette kan man vanskelig sette opp et absolutt skille mellom Gud og all annen virkelighet, slik Bauckham gjør. Tekstene synes derimot å ta for gitt at “Gud er én”, til tross for alle de guddommelige attributtene disse skikkelsene ikles.

Unike karakteristikker?

Jeg har nå forsøkt å vise at karakteristikkene, som ifølge Bauckham *kun* tilhører Gud, er noe Gud er villig til å dele med flere skikkelser ifølge synsmåter utbredt i denne perioden. En skikkelse på Guds trone ser aldri ut til å true erkjennelsen om at “Gud er én”. Om enn en fleksibel monoteisme, er dette i alle fall en “robust” monoteisme! Med dette mener jeg at man kunne beskrive skikkelser *ved siden av* Gud i veldig opphøyde termer uten at det utgjør noen trussel for monoteismen. En skikkelse på Guds trone ser aldri ut til å true erkjennelsen om at «Gud er én». Monoteismen er derimot så grunnleggende at den er underforstått i tekstene. Selv om Gud deler herredømmet med andre “guddommelige” skikkelser, er det ingen tvil om hvem som sitter på toppen. De guddommelige agentene handler med Guds fulle autoritet, og fremmer Guds nærhet til skapningen. Skikkelsene er underordnet Gud og truet aldri Guds suverenitet. De handler derimot i forlengelsen av Guds suverenitet. Ingen av skikkelsene står

frem som konkurrenter til Guds makt. Tvert imot, Guds makt demonstreres nettopp *gjennom* disse skikkelsene.

Jeg er grunnleggende uenig med Bauckham i at de nytestamentlige forfatterne aktivt brukte et monoteistisk rammeverk for å utforme kristologien. Derfor kan ikke min analyse av monoteismens fleksibilitet være bestemmende for Paulus' kristologi. Dersom implikasjonen av at Jesus sitter på Guds trone er at Jesus blir direkte identifisert med Gud, som Bauckham hevder, er dette en implikasjon Paulus selv er nødt til å beskrive. Bakgrunnstekstene som jeg har gått igjennom kan ikke avgjøre dette spørsmålet for Paulus. Jeg vender meg nå til tre sentrale Paulus-tekster for å se hvordan Paulus beskriver Kristus sin stilling i forhold til Gud.

II Teosentrisk kristologi hos Paulus

Hos Paulus er det klart at den oppstandne Kristus langt overgår beskrivelser gitt til mediatorskikkelser i den jødiske litteraturen i vår periode, samtidig som han ikke oppsluker Guds plass. Hvis man skal si noen ord om Paulus' kristologi, så er det klart at Paulus forstår Kristus sin rolle innenfor rammen av den monoteistiske tro. Det vil si at "fedrenes Gud" er med hele tiden. Det er Gud som handler *gjennom* Kristus. Karl Olav Sandnes' kommentar er meget instruktiv på dette punktet: "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" (Sandnes 1996: 99).

En annen måte man kan oppdage dette teosentriske fokuset på, er ved å analysere språket Paulus bruker når han omtaler Gud og Kristus i forhold til hverandre. Her foreligger det også et dypt teosentrisk perspektiv.¹⁵ Dette betyr at Gud som oftest er den aktive handler, mens Jesus derimot er mottakeren (midleren, agenten) for Guds handlinger. Kristus er sjeldent subjekt for verb med mindre det er verb som refererer til hans død og oppstandelse (Richardson 1994: 305). Selv i de tilfellene når Kristus står som det grammatiske subjekt for handlingen, er det likevel ofte Gud som er det logiske subjektet. For Paulus kan man dermed si at Gud handlet i Kristus, men aldri at Kristus handlet i Gud.

Messias-tittelen som Paulus nærmest bruker som et egennavn (Kristus) understreker også at Jesus var oppfyllelsen av Guds løfter. Slik sett kan vi si at Paulus har en teosentrisk kristologi,

og at det dermed gir bedre mening å snakke om ”monoteistisk kristologi” som McGrath foreslår (McGrath 2009: 52), fremfor det Bauckham kaller ”kristologisk monoteisme”.

1 Kor 8,5-6

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 (Bauckham 2008: 28).

Kan Paulus 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 og Jesus. 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 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 *kyrios* 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 er altså klart at vers 6 står i kontrast til vers 5 (jf. *alla*), men det er også klart at Paulus må introdusere *kyrioi* i vers 5 for å få plass til bekjennelsen av Jesus som *kyrios* i vers 6. Det er dermed vers 6 som motiverer vers 5 og ikke *vice versa*.¹⁶ Det at Paulus bruker *kyrios* som en tittel for Jesus ser her ut til å bety at denne tittelen brukt om hedenske guddommer *tilhører* Kristus. Den religiøse konnotasjonen av *kyrios* i dette tilfellet ser ut til å være kristologisk, polemisk i kontakt med bruken av den greske tittelen i samtidens hellenistiske verden,¹⁷ og kan derfor ikke ensidig forstås som et substitutt for JHWH, slik Bauckham hevder. Det er kritisk at

Bauckham ikke ser noe behov for å argumentere for at *kyrios* bare er et substitutt for JHWH, som dermed er upåvirket fra bruken i den hellenistiske omverdenen. Den kontrasterende forbindelsen mellom “mange guder” og “mange herrer” i vers 5 og “én Gud” og “én Herre” i vers 6 gir en sterk indikasjon på at Paulus ikke bare har omarbeidet ordene i Shema’, slik Bauckham hevder (Bauckham 2008: 212).¹⁸ 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”. Uttrykket *heis theos* ser altså ut til å være reservert for dets apposisjon, *ho patēr*.¹⁹

- (2) Men hva betyr det så når Jesus omtales med den absolutte betegnelsen *ho kyrios*? Dette betyr ikke å kalle Jesus for Gud, 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”.²⁰ For Paulus fungerer *kyrios*-tittelen nærmest mer som en måte å atskille Herren Jesus fra den ene Gud.²¹ Dette ser man i den gjentatte formuleringen “Gud, vår Herre Jesu Kristi Far” (Rom 15,6; 2 Kor 1,3; 11,31)²², men også i denne teksten hvor Kristus bekjennes som “én Herre” ved siden av Shemas bekjennelse av den ene 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 underordner seg Faderen for at “Gud skal være alt i alle”. Neil Richardsons kommentar er derfor presis: “the distribution of both the words *theos* and *kyrios* in Paul’s writings suggests that Paul differentiates very clearly between the two” (Richardson 1994: 281).²³
- (3) Det er sjeldent at Paulus bruker *kyrios* og *theos* sammen,²⁴ men når han gjør det er han veldig påpasselig med å bruke et korrelat slik at de to ikke forveksles og identifiseres. Basert på dette faktum, er det vanskelig å tro at han skulle mene at den ene Gud inkluderer både Faderen (*theos*) og Jesus Kristus (*kyrios*) 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. 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 to kolonner:

8,6a	8,6b
<i>heis theos</i>	<i>kai heis kyrios</i>
<i>ho patēr</i>	<i>Iēsous Khristos</i>
<i>ex hou ta panta</i>	<i>di hou ta panta</i>
<i>kai hēmeis eis auton</i>	<i>kai hēmeis di' autou</i>

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 hvilken alle disse tingene kommer. Her har vi derfor en nøyaktig distinksjon mellom Faderen som alle tings opphav og Herren Jesus Kristus som agent, mediator, ved hvilken alle ting ble skapt. Herren Jesus Kristus beskrives dermed av Paulus med en høy stilling *ved siden av* Gud. Dette synes helt uproblematisk for Paulus. Dette kan igjen beskrives som en fleksibel, men robust monoteisme.

1 Kor 15,24-28

Som i 2. Baruk og 4. Esra, finner vi 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 kongemakt til Gud. Vers 27-28 uttrykket eksplisitt at det er 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, slik den greske teksten viser oss: *hina ē ho theos [ta] panta en pasin. hina-* setningen er i sin helhet avhengig av verbet *hyptagēsetai* i 28b, og dermed blir Jesu underordning sett innenfor den større kontekst av Guds absolutte autoritet og herredømme og aldri *vice versa* (Kreitzer 1987: 158). Som Karl Olav Sandnes uttrykker det: ...”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” (Sandnes 1996: 104).

I denne teksten kobler Paulus sammen Sal 110,1 (LXX: 109,1) og Sal 8,7 og gir dem en messiansk fortolkning. 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” (Bauckham 2008: 22). Som tidligere nevnt, hevder Bauckham at Guds trone i himmelen var nøkkelsymbolet på monoteismen, og at dette 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 figures to God’s rule is almost always stressed (Bauckham 2008: 164). (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.²⁵ 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 svært problematisk tekst for Bauckhams tese. 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 del 1, opptrer guddommelige skikkelser på Guds vegne uten at dette truer monoteismen på noen måte, ettersom alle disse skikkelsene er underordnet Gud og aldri truer Guds suverenitet. De er 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. Klimakset i Sønnens herredømme er 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” (Evans 2001: 523). Det viktige spørsmålet er nettopp *hvordan og i hvilken grad* Jesus tar del i Guds herredømme.²⁶

Dersom man skal gi en fullverdig analyse av kristologien til Paulus, kan man ikke

unnløte å kommentere denne teksten, sammen med 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 Kor 3,23 som også uttrykker et relasjonelt hierarki hvor "dere hører Kristus til, og Kristus hører Gud til." La oss nå gå til en annen viktig kristologisk tekst hos Paulus.

Fil 2,6-11

Man kan dele denne såkalte 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. Som nevnt, er dette subordinatoriske språket 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 (Richardson 1994: 305), hvilket er tilfellet her. 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 (*morphēi theou*). Men innebar dette likhet med Gud?

Likhet med Gud?

I spørsmålet om Jesus hadde likhet med Gud er man nødt til å se på setningen: *oukh harpagmon hēgēsato to einai isa theōi*. Bauckham forstår dette uttrykket som "did not regard equality as something to be used for his own advantage" (Bauckham 2008: 43). For Bauckham var likhet med Gud noe Kristus hadde før han tok på seg en "tjeners skikkelse" (v. 7). Bauckhams tolkning ser ut til å undergrave den siste delen av hymnen hvor Gud høyt opphøyer Jesus og gir ham en ny status. Hvis Jesus hadde likhet med Gud fra begynnelsen av, returnerer han simpelthen bare til denne statusen. Slutten av denne hymnen, som utgjør dens klimaks, 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".²⁷ Poenget er her at Jesus *ikke* griper til seg "likhet med Gud" i motsetning til de typiske herskerne i antikken.²⁸ Som Joh 5,18 bekrefter, var dette ansett som en blasfemisk handling. Ordet som jeg har oversatt med "noe å gripe til seg" er *harpagmos*. 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” (Collins og Collins 2008: 114). Med unntak av når det betyr å bli tatt opp til himmelen, har denne ordgruppen vanligvis en negativ betydning i de greskskrevne pseudepigrafene, Filon, Josefus og NT.²⁹ 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 *en morphēi theou* da han tok på seg *morphēn doulou*.

En ny status

Jesu fornedrelse er grunnlaget og utgangspunktet for Guds opphøyelse av Kristus. Det kraftige verbet i vers 9, *hyperypsōsen*, indikerer helt klart at Kristus får en høyere status enn tidligere.³⁰ Bauckham hevder ”the verb (*hyperypsōsen*) does not indicate that God had exalted Jesus to a higher status than he had previously occupied” (Bauckham 2008: 208). 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” (*horisthentos*) som ”Guds mektige Sønn ved oppstandelsen fra de døde”.³¹ Dette kan ikke bety noe annet enn at den oppstandne Jesu status nå har blitt forandret til en ny transcendent og himmelsk status. Andre paulinske tekster støtter også opp om at Jesus får en ny posisjon ved opphøyelsen.³²

Verbet *hyperupsoō* er også brukt i Sal 97,9 (LXX: 96,9). Denne salmen blir også kalt en “tronstigningssalme” (“enthronement psalm”), som hyller Gud som konge (Collins 2007: 58). Salme 110 regnes også som en “tronstigningssalme” (Collins og Collins 2008: 16, 27), som brukes om Jesus i 1 Kor 15,24-28. Det gir neppe mening å si at Jesus stiger ned fra tronen ved fornedrelsen, for så å settes inn igjen ved opphøyelsen. Introniseringen betyr derimot at Jesus får en høyere status enn den han tidligere besatte.

“Navnet over alle navn”

Videre, på grunnlag av hans fornedrelse, har Gud også gitt ham ”navnet over alle navn”. Dette navnet er sannsynligvis κύριος ettersom det utgjør hyllesten av skapningen, hymnens klimaks. Bauckham hevder at dette navnet er JHWH, men en slik spissfindighet synes ikke å

harmonere med den siste setningen (*eis doxan theou patros*). Man må heller ikke glemme hvordan Paulus faktisk bruker κύριος i sin teologi, som allerede nevnt.

Ut ifra hyllesten til navnet *kyrios*, virker det klart at *kyrios* også var et navn som ble brukt om Gud.³³ Det at Jesus blir gitt dette navnet *kyrios*, betyr ikke at Jesus blir identifisert som JHWH³⁴ 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 ”*kyrios* JHWH” og ”*kyrios* Kristus” er at Paulus ofte bruker *kyrios* -tittelen for å atskille Kristus fra Gud.³⁵ 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 *en tōi onomati Iēsou* erstattet *emoi*.³⁶ 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 Gud Faders ære. 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 worship” (Kreitzer 1987: 160), men å bøye kne i Jesu navn ser mer ut til å være en sterk anerkjennelse av Kristi autoritet og makt.³⁷

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 som Herre.

Jesu unike mediator-rolle

For Paulus begrenser ikke Jesu mediator-rolle “bare” til “nåtid”, i betydningen at han “har kommet”. Det fulle mønster for Jesu mediator-rolle sprenger alle grenser i forhold til mediatorskikkelsene beskrevet i del 1. For Paulus ser Jesus ut til å fungere i fortid, nåtid og fremtid.³⁸ Dette mønsteret er helt unikt i forhold til beskrivelsene av andre mediatorskikkelser. Det er også helt unikt at dette mønsteret tilskrives en historisk person.³⁹

Den unike rollen som tilskrives Jesus Kristus ser likevel aldri ut til å ha truet monoteismen på noen som helst måte. Til tross for at Paulus tillegger Jesus en hederlig rolle, føler han seg likevel forpliktet overfor “én Gud”. Dette er igjen hva jeg mener å kunne kalle en “robust” monoteisme.

Utfordringer – Bauckhams tese

Som denne gjennomgangen har vist, kan man reise flere innvendinger mot Bauckhams presentasjon av monoteismen i Det andre tempelets periode. Det er imidlertid flere fundamentale utfordringer knyttet til Bauckhams tilnærming utover det rent tekstlige. Jeg skal nå peke på fem punkter:

1. 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 tempelets 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. Her mener jeg at nøkkelen ligger i tilbedelsen, selv om det ikke her er rom for en dyp utbrodering av dette punktet. Selv om det er et klart skille i tilbedelsen mellom Gud og hans agenter, er det lite som taler for et absolutt skille i tilbedelsen mellom dem. Deres virke henger tross alt sammen. Blant annet blir Menneskesønnen i *Enoks Billedtaler* «tilbedt» (48,5; 62,9) på samme måte som Gud blir tilbedt. Dette impliserer aldri i *Billedtalene* at Menneskesønnen er Gud eller guddommelig.⁴⁰ Nøkkelen på dette punktet vil være å se på *hvilken type* tilbedelse som gis til henholdsvis Gud og hans agenter. Her er det verdt å merke seg at Paulus er svært reservert om tilbedelse av Jesus.⁴¹ Jesus er mer innholdet i tilbedelsen av Gud, enn mottakeren av tilbedelse.⁴²
2. 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 han finner i litteraturen (Bauckham 2008: 6-7). Hvis Det andre tempelets 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 (Moxnes 2003), var identitet i antikken bl.a. knyttet opp mot sted, hvor du kom fra. Dette sår stor tvil om at det er karakteristikk som utgjør en personlig identitet, som gjør deg til hvem du *er*. Man 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.

3. Bauckhams tese er også utfordrende og problematisk rent metodisk og hermeneutisk. Store utfordringer oppstår når man jobber ut ifra en metode som henter ut karakteristikk om Gud fra diverse tekster for så å si at ”dette er Guds identitet”, samtidig som man skal bevare mangfoldet og diversiteten i tekstene. Bauckham ser også ut til å forutsette jødedommen i det andre tempelets 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 *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” (Bauckham 2008: 169). 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 ikke belagt i teksten, og Bauckham argumenterer heller ikke for dette. *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 måtte true Guds unikhet og suverenitet. En slik tankegang er fraværende i litteraturen. Selv i Deutero-Jesaja, skrevet under det traumatiske eksilet i Babylon, hvor man kunne forvente at jødene betvilte JHWHs suverenitet og unikhet, er JHWHs suverenitet og unikhet 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 unikhet? 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. 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. Monoteismen er derimot så grunnleggende at den er underforstått i tekstene.

4. Bauckhams modell synes også å forutsette den hebraiske “bibel” som en kanonisk samling flere hundre år før den ble kanonisert. Ikke bare det, Bauckham forutsetter også at det var mulig å lese hans beskrivelse av Guds identitet ut fra samlingen som helhet, ved en kanonisk lesning.⁴³ 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 Tempelets fall. Denne forutsetningen virker derfor kunstig og anakronistisk.
5. Man kan heller 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. Jacob Neusner advarer også mot forhåndsantagelsen at “jødedommen” var enhetlig:

...Can we identify one Judaism in the first centuries BCE and CE? Only if we treat as a single cogent statement everything all Jews wrote. That requires us to harmonize the Essene writings of the Dead Sea, Philo, the Mishnah, the variety of scripture collected in our century as the Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, not to mention the Gospels! There was no orthodoxy, no Orthodox Judaism. There were various Judaisms (Neusner 1990: 256).

Veien videre - utblikk

Så hvordan forstod de første ”kristne” Jesu opphøyde posisjon i lys av samtidens jødiske monoteisme? Det at termen “monoteisme” er en teologisk konstruksjon laget i vår tid, bør i seg selv advare forskere mot å forutsette dette som et filosofisk, ferdig system som de første kristne aktivt brukte for å utforme kristologien i Det nye testamentet. I stedet for å se på hvordan Jesus kommer med en ny innsikt om monoteismen, bør man heller se på hvordan Paulus beskriver at Jesus kommer med en ny innsikt om hvordan Gud har handlet *gjennom* Sønnen.

Og ettersom 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 antydnet, ble den jødiske monoteismen uttrykt gjennom den praktiske tilbedelsen av den ene Gud. Bare Israels Gud skulle tilbes og bare Israels Gud var verdig tilbedelse. 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).

Takk til Årstein Justnes, Tor Vegge og Joseph Salomonsen som gav meg svært nyttige innspill på tidligere utkast av artikkelen.

¹ Denne boken er en utvikling og utvidelse av hans tese som han først fremsatte i *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*. (Carlise: Paternoster, 1998).

² Kjente bidrag fra denne fronten er 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) .

³ James F. McGraths *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context* (Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2009) er kritisk til Bauckhams tese, sammen med James Dunns *Did the First Christians Worship Jesus* (Westminster John Knox Press: 2010), til tross for den sistnevnte hovedsakelig fokuserer på temaet tilbedelse.

⁴ Se særlig kapittelet ‘Paul’s Christology of Divine Identity’ i Bauckham 2008: 182-232.

⁵ Bauckham benekter at guddommelige attributter er underordnet Gud, men snakker likevel om at ”Jewish writers envisage some form of real distinction within the unique identity of the one God”, Bauckham 2008: 17.

⁶ Denne delen av 1 Enok blir ofte kalt ”Enoks billedtaler”. Det 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. Se Charlesworth 2007: 450-68.

⁷ 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 when the Temple was standing”, Lacocque 2001: 122.

⁸ Oversettelsen er hentet fra Furuli og Simonsen 2004: 48.

⁹ Likevel er beskrivelsen av menneskesønnens herredømme i Dan 7,14 svært likt beskrivelsen av Guds eget herredømme (Dan 4,3; 4,34; 6,27).

¹⁰ Lacocque 2001: 123. Det hebraiske verbet *nathan* (“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; 7,6. 12b; 8,12a. 13.

¹¹ jf. *De Somniis*. 1,229-230.

¹² jf. *De Vita Mosis* 1.158.

¹³ 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.

¹⁴ 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. Den fragmentariske teksten til 11QMelk 2,24-25 bør også bemerkes. Aschim rekonstruerer den aktuelle teksten på følgende måte: «Og din gud er [...Melkisedek, som berger dem fra] Belial». Her brukes også en form av «elohim» om Melkisedek. John J. Collins rekonstruerer teksten på tilsvarende måte, jf. Collins og Collins 2008: 80.

¹⁵ Se særlig Richardson 1994: 240-307.

¹⁶ Årstein Justnes gjorde meg oppmerksom på dette.

¹⁷ 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 1997: 118.

¹⁸ For en tolkning lik Bauckhams, se Waaler 2008.

¹⁹ Richardson uttrykker dette sterkt i sin kommentar til 1 Kor 8,6: “Clearly, no simple identification of Christ with God is being made. Richardson 1994: 300. Jf. også Barrett 1971:193, “It is always important to note the context in which *Lord* is used. Here it evidently stands in close relation, but is not identical with God”. I Matt 19,17 og Mark 10,18 ser Jesus også bevisst ut til å stille seg utenfor Shema.

²⁰ Spørsmålet i Rom 9,5 er om hvorvidt denne lovprisningen er til Jesus, eller om det er en selvstendig lovprisning til Gud. Bauckham selv stiller seg utenfor denne debatten: «I leave aside here the difficult question whether *ho ōn epi pantōn theos* in Rom. 9:5 is Jesus, but, even if it is, this is not the case of applying a scriptural text about God to Jesus», Bauckham 2008: 224, note 101. For Rom 9,5 er konteksten avgjørende: 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”. 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 dette. Dette ville heller ikke vært overraskende i lys av brevet i sin helhet med sitt særlige fokus på Gud, 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 (Rom 1,21; 2 Kor 1,3; 11,31; Ef 1,3; 1 Pet 1,3), som alltid er rettet til Gud og aldri til Kristus, og at denne teksten også må ses som en selvstendig lovprisning til Gud. Den fremstår da som en tradisjonell jødisk lovprisning til Gud, som ikke minst er naturlig ut ifra konteksten som handler om at Gud står ved sine løfter til Israel (Sandnes 1996: 105). Hvor mye mer naturlig ville det ikke da vært å prise Gud for nettopp dette! Paulus bruker også relativ pronomen i leddsetninger uten korrelat i over 80 tilfeller i de syv ubestridte brevene (Waddell 2011: 174, note 90). Til tross for alt dette, kan spørsmålet aldri lukkes helt. I det deuteropaulinske Tit 2,13 kalles Jesus for Gud. For en behandling av ἐπιφάνεια-kristologien i pastoralbrevene, se Lau 1996.

²¹ Jf. også Dunn 1982: 328. Sandnes' kommentar til Rom 9,5 om Paulus' κύριος -kristologi står derfor noe ubeskyttet: “ut fra apostelens κύριος -kristologi er det heller ikke helt uforberedt at Paulus kunne kalle Kristus for Gud og prise ham på samme måten som Gud”, Sandnes 1996: 105.

²² Også Ef 1,3 og Kol 1,3. I Ef 1,17 kalles også Gud for “vår Herre Jesu Kristi Gud, herlighetens Far”.

²³ Jf. også Kramer 1966: 159.

²⁴ 1 Kor 6,13-14; 8,6 og 12,3-4 er noen sjeldne eksempler. Se Richardson 1994: 281.

²⁵ 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!

²⁶ Jf. også Collins & Collins 2008: 213.

²⁷ Jf. også NAS, NIV, RSV som oversetter dette med “did not regard equality with God a thing to be grasped”.

²⁸ Jf. Vollenweider 1999: 413-33. “Likhhet med gudene” var bl.a. en hederlig benevnelse for den romerske keiseren. De romerske senatorene bestemte bl.a. at Oktavian «should be inscribed, on a par with the gods, in the hymns» (*eis tous hymnous auton ex isou tois theois esgraphesthai*), Cassius Dio 51.20.1; tekst og oversettelse fra Horbury 1998: 114.

²⁹ Jf. Vollenweider 1999: 413-33.

³⁰ Jf. også O'Brien: "In his exalted status Jesus has a new rank involving the exercise of universal lordship", O'Brien 1991: 238.

³¹ "The resurrection of Jesus marked his installation in a dignity and office not previously held", Hurtado 1988: 94.

³² 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 2003: 113.

³³ 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 eller ΠΙΠΙ. Ut ifra det tynne kildegrunnlaget vi har, finner vi ingen eksempler i fragmenter eller ruller fra LXX på at *kyrios* var et vanlig substitutt for tetragrammet når man oversatte fra hebraisk til gresk. *kyrios* forekommer kun i kristne manuskripter av LXX på 300-400 tallet, og ikke i jødiske. Til tross for dette, ser det likevel ut til å være tradisjoner i paulinsk tid som brukte *kyrios* for tetragrammet, se særlig Fitzmyers «The Semitic Background of the New Testament Kyrios-title» i Fitzmyer 2007.

³⁴ Jf. også Sandnes 1996: 99.

³⁵ Rom 15,6; 1 Kor 8,6; 2 Kor 1,3; 11,31; Ef 1,3, 17; Kol 1,3. Se også Dunn 1982: 328.

³⁶ 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 1991: 238.

³⁷ Jf. også Collins & Collins 2008: 212 note 13.

³⁸ Fortid: Preeksistens synes å ligge bak bl.a. Fil 2,6 og 2 Kor 8,9. Nåtid: 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.) Fremtid: 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).

³⁹ For en behandling av mønsteret i Jesu mediatorrolle, se Davis 1994: 479-503.

⁴⁰ Dette er en slutning mange ofte tar for gitt. Larry Hurtado blir ofte gjort til talsmann for at Jesus ble tilbedt som Gud, til tross for at dette ikke representerer Hurtados ståsted. Hurtado har ved gjentatte anledninger forklart hva han legger i termen «binitarisk tilbedelse», men pga. uriktige fremstillinger av hans ståsted har han nylig valgt å gå bort fra termen, og bruker i stedet «dyadic worship», som betyr det samme som 'binitarisk'. Hurtado beskriver «binitarisk tilbedelse på følgende måte: «There are two distinguishable figures, God and Jesus, but in Paul's letters there is an evident concern to understand the reverence given to Jesus as an extension of the worship of God. This concern to define and reverence Jesus with reference to the one God is what I mean by the term 'binitarian'», Hurtado 2003: 151. På dette punktet er Dunn og Hurtado enige, men Dunn er mer reservert i forhold å bruke termen «tilbedelse» om Jesus. Etter Duns synspunkt er det mer passende å si at Jesus blir æret som Guds agent, se bl.a. Dunn 2010: 147-151.

⁴¹ Bl.a. er Paulus' takksigelser (*eukharisteō*, *eukharistia*) rettet til Gud og aldri til Kristus. Verbet *doxazō* («å ære, herliggjøre») har aldri Kristus som objekt. Det samme gjelder for *latreuō*, og *latreia* knyttes aldri til Kristus. Det ene tilfellet av *prokyneō* rettes til Gud (1 Kor 14,25). Det tradisjonelle bønnespråket (*proseukhomai*, *proseukhē*, *eukhomai*, *eukhē*, *deomai*, *deēsis*) rettes til Gud og aldri til Kristus. Denne reservasjonen er påfallende og sier mye om Paulus' teologi.

⁴² Dersom Jesus bare blir tilbedt «with reference to the one God», som Hurtado fastholder, kan man si at det ikke foreligger noen tilbedelse av Jesus i seg selv. Tilbedelsen stopper ikke ved Jesus, men har Gud som det endelige mål. Hvis Gud blir tilbedt ved Kristus, hvor mye tilbedelse er dette da av Jesus?

⁴³ Dette bekrefter Bauckham over mail til meg 30.10.2010.

Bibliografi

Barrett, C. K. 1971 *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Black's New Testament Commentaries; London: A & C Black).

Bauckham, R. 1998 *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Carlise: Paternoster).

Bauckham, R. 2008 *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: Eerdmans).

-
- Charlesworth, J. H. 2007 "Can We Discern the Composition Date of the Parables of Enoch?". I: G. Boccaccini (red.), *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans): 450-468.
- Collins, A. Y. 2007 "'How on Earth Did Jesus Become a God?' A Reply". I: D. B. Capes et al (red.), *Israel's God and Rebecca's Children* (Waco: Baylor University Press): 55-66.
- Collins, A. Y. og J. J. Collins 2008 *King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* (Grand Rapids: Eerdmans).
- Davis, Ph. G. 1994 "Divine Agents, Mediators, and New Testament Christology". *Journal of Theological Studies* 45: 479-503.
- Dunn, J. D. G. 1982 "Was Christianity a Monotheistic Faith from the Beginning?". *Scottish Journal of Theology* 35: 303-36.
- Dunn, J. D. G. 1989 *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (London: SCM).
- Dunn, J. D. G. 2010 *Did the First Christians Worship Jesus? The New Testament Evidence* (Louisville: Westminster John Knox).
- Eskola, T. 2001 *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse* (Tübingen: Mohr)
- Evans, C. 2001 "Daniel in the New Testament". I: J. J. Collins, P. W. Flint og C. VanEpps (red.), *The Book of Daniel. Composition and Reception* (Leiden/Boston: Brill): 490-527.
- Fee, G. D. 2007 *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study* (Peabody, Mass.: Hendrickson).
- Fitzmyer, J. A. 1997 "The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title,". I: Idem, *The Semitic Background of the New Testament. Vol. II: A Wandering Aramean* (Grand Rapids: Eerdmans): 115-142.
- Furuli, R. og T. G. Simonsen 2004 *Enoks Bok* (Oslo: De norske bokklubbene).
- Hengel, M. 1976 *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion* (Philadelphia: Fortress).
- Horbury, W. 1998 *Jewish Messianism and the cult of Christ* (London: SCM).
- Hurtado, L. W. 1988 *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia: Fortress).
- Hurtado, L. W. 2003 *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, Eerdmans).
- Kramer, W. R. 1966 *Christ, Lord, Son of God* (Naperville, Ill.: Allenson). [Oversatt av B. Hardy fra *Christos Kyrios Gottessohn*, Zürich: Zwingli, 1963]
- Kreitzer, L. J. 1987 *Jesus and God in Paul's Eschatology* (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 19; Sheffield: JSNT Press)
- Lacocque, A. 2001 "Allusions to Creation in Daniel 7". I: J. J. Collins, P. W. Flint og C. VanEpps (red.), *The Book of Daniel. Composition and Reception* (Leiden/Boston: Brill): 114-131.
- Lau, A. Y. 1996 *Manifest in flesh. The epiphany christology of the Pastoral epistles* (Tübingen: Mohr).
- McGrath, J. F. 2009 *The Only True God. Early Christian Monotheism in Its Jewish Context* (Urbana/Chicago: University of Illinois Press).
- Moxnes, H. 2003 *Putting Jesus in His Place. A Radical Vision of Household and Kingdom* (Louisville/London: Westminster John Knox).

-
- Neusner, J. 1990 "Judaism and Christianity in the First Century: How Shall We Perceive Their Relationship?". I: Ph. R. Davies og R. T. White (red.), *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 100; Sheffield: JSOT Press): 247-260.
- O'Brien, P. T. 1991 *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary; Exeter: Paternoster).
- Richardson, N. 1994 *Paul's Language About God* (Sheffield: Sheffield Academic Press). 1994.
- Sandnes, K. O 1996 *...i tidens fylde... En Innføring i Paulus' Teologi* (Oslo: Luther).
- Vollenweider, S. 1999 "Der 'Raub' Der Gottgleichheit: Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2.6(-11)". *New Testament Studies* 45: 413-33.
- Waalder, Erik. 2008 *The Shema and the First Commandment in First Corinthians. An Intertextual Approach to Paul's Re-Reading of Deuteronomy* (Tübingen: Mohr).
- Waddell, J. A. 2011 *A Comparative Study of the Enochic Son of Man and the Pauline Kyrios* (London/New York: T&T Clark).