

Geografi som eskatologi
- Plassanalyse hos Lukas og Matteus

Jens Jovik

Kandidatnummer: 129003

TEOL4901- FORDYPNINGSOPPGAVE I TEOLOGI

VÅR 2016

DET TEOLOGISKE FAKULTETET

UNIVERSITETET I OSLO

Veileder: Professor Anders Runesson

1. Innledning.....	3
1.1 Problemstilling og bakgrunn.....	3
1.2 Metode.....	4
1.3 Avgrensinger og definisjoner.....	5
2. Eskatologi i GT, Qumran, Lukas og Matteus	6
2.1 Eskatologi i GT og Qumran.....	6
2.2 Eskatologi hos Lukas	9
2.3 Eskatologi hos Matteus.....	12
2.4 Konklusjon.....	14
3. Galilea, Jerusalem og tempelet i eskatologien til Lukas og Matteus.....	15
3.1 Galilea som eskatologisk plass.....	15
3.1.1 Hos Lukas.....	15
3.1.2 Hos Matteus.....	17
3.1.3 Sammenligning og konklusjon.....	19
3.2 Jerusalem og tempelet som eskatologisk plass.....	20
3.2.1 Hos Lukas.....	20
3.2.2 Hos Matteus.....	27
3.2.3 Sammenligning og konklusjon.....	34
3.3 Oppsummerende konklusjon.....	34
4. Avslutning.....	36
5. Litteraturliste.....	39

1. Innledning

1.1 Problemstilling og bakgrunn

Hvordan forstår evangelistene endetiden (*eschaton*), sett i sammenheng med geografiske steder og plasser når de skriver sine evangelier? Det er dette jeg skal undersøke i denne oppgaven. For ikke å sprengte oppgavens ramme har jeg konsentrert meg spesielt om evangelistene Matteus og Lukas sine forståelser av sammenhengen mellom dette. Utvalget er ikke tilfeldig. Grunnen til at jeg har valgt disse er fordi det virker som deres forståelser er relativt ulike og til dels kontrastfylte.

Matteus ser ut til å fokusere på Galilea, Jerusalem og tempelet på en annen måte enn hos Lukas. Førstnevnte fokuserer på at tempelkulten i Jerusalem er helt essensiell for forsoning og kontakt med Gud, men at det skjer noe radikalt i slutten av evangeliet som ser ut til å snu dette synet helt om. Sistnevnte sitt fokus ser ut til konstant å være Jerusalem og tempelet, gjennom hele narrativet. Det skjer ikke et skifte der, slik som hos Matteus. Hos Lukas er Jerusalem og tempelet ofte viktige forutsetninger for fortellingen.

Lukas ser ut til å ha et annet perspektiv enn Matteus, men også de andre evangelistene. De fokuserer på sine forsamlinger, og det ser ut som de i mer eller mindre grad overfører mange av egenskapene og hensiktene med spesielt tempelet til sin egen forsamling, eller til Jesus selv, sagt litt enkelt: en slags spiritualisering av tempelet. Et godt eksempel er hos evangelisten Johannes, der Jesus snakker om seg selv som det nye tempelet (Joh 2:18-22). Man kan derfor nesten se et nytt synoptisk mønster når det gjelder plassenes betydning i eskatologien, der Markus, Matteus og Johannes har en likere forståelse (dog ikke helt skjematisk likhet) av dette enn Lukas. Markus og Johannes har ikke fått plass i denne oppgaven, men en videre utforskning av disse med samme tematikk er noe man burde vurdere i fremtiden.

James Dunn har berørt en del av temaet hos Lukas i sin bok ”*Beginning in Jerusalem*”.¹ Her snakker han litt om blant annet forbindelsen mellom Lukas og Jerusalem. Bradley Chance i sin bok ”*Jerusalem, the Temple, and the New Age in Luke-acts*”² går enda nærmere mine

¹ James Dunn. *Christianity in the Making volume 2: Beginning from Jerusalem* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009).

² J. Bradley Chance. *Jerusalem, the Temple, and the New Age in Luke-Acts*, (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1988).

problemstillinger, og trekker inn en eskatologisk rød tråd gjennom skriftene til Lukas. Han ser eksplisitt på Jerusalem og tempelet, og ser de i sammenheng med lukansk endetidstankegang. Det er imidlertid ikke helt klart i hvor stor grad Chance fokuserer på de virkelige faktiske stedene, eller om han tenker seg at Lukas brukte stedene i sitt narrativ på en mer symbolsk måte. Hos Matteus har det de siste tiårene kommet frem mye sosio-historisk forskning på dette evangeliet, som har bidratt til å plassere Matteus i en jødisk kontekst, muligens i Galilea. Dette har blant annet Anders Runesson bidratt til, ved å se på Matteus sine konsepter om hellig og profant, analysering av synagogebegreper og forskjellige jødiske grupperinger i det første århundret.³

Selv om mange av analysene til disse forskerne er relevante for min oppgave, så er det likevel en del av denne oppgaven som ikke har blitt utforsket nok: Et sterkere fokus på sammenhengen mellom eskatologi og plassanalyse. Det finnes mye bra forskning om for eksempel tempelet og Jerusalem i Lukas, men en del av forskningen blir for perikopebasert og narrativt, og sees ikke i god nok sammenheng med en helhetstankegang, som trekker inn både en konseptverden fra den hebraiske bibelen⁴ og andre skriftlige tradisjoner, samtidig med det sosio-historiske og for eksempel synagogeforskning. Fokuset på Galilea som en mulig viktig eskatologisk plass i noen av disse evangeliene har det også vært for lite fokus på. Noe av dette prøver jeg å flette sammen i denne oppgaven, som er et forsøk på å nærme seg evangeliene på en mangefasettert og, for meg, spennende måte.

1.2 Metode

Narrativitet og komposisjonell forståelse er viktig i denne oppgaven. I hovedsak er dette en tematisk oppgave, der tema i stor grad bestemmer hvordan jeg jobber og organiserer oppgaven. Men siden det narrative universet i evangeliene og plassanalyse er en stor del av oppgaven, så tenker jeg det er lurt å ha med seg narrativ kritikk. Med narrativ kritikk så mener jeg en metode som er mer fintfølede på narrativene og beskrivelsene av hendelser og plasser. Og ikke minst se på evangeliene som fortellinger med en begynnelse og en slutt, og alt det som skjer i mellom. Måten jeg bruker begrepet narrativ på i oppgaven er både om for eksempel et helt evangelium i

³ Anders Runesson. "Gospel According to Matthew", vol 2 av *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*. Ed. Michael D. Coogan (Oxford: Oxford University Press, 2011); "Saving the Lost Sheep of the House of Israel: Purity, Forgiveness and Synagogues in the Gospel of Matthew" i *Melilah. Manchester Journal of Jewish Studies*, Vol 11 (2014).

⁴ Fra nå av kalt GT, for enkelhetens skyld. Men jeg er fullt klar over at begrepet den hebraiske bibelen ikke er strukturelt lik det vi kaller GT.

seg selv, men også små perikoper eller scener innad i et evangelium. Dette tror jeg ikke blir noe problem, da konteksten ofte viser hva slags måte man bruker begrepet på. Som inspirasjon og bakteppe for min forståelse av narrativ kritikk så har jeg henvendt meg til ”*Methods for Matthew*” av Mark Allan Powell.⁵ Det betyr ikke at jeg kommer til å referere til boken i oppgaven, men at jeg har kapitlet om narrativ kritikk med meg når jeg ser på narrativ og plasser.

1.3 Avgrensninger og definisjoner

Eskatologi: Med begrepet eskatologi så mener jeg ”læren om *eschaton* (endetiden)”. Det er vanskelig å avgrense en lesning av de forskjellige narrative og tekster til et spesielt område, da temaer og meninger ligger så tett opp til og ofte glir inn i hverandre. Så når jeg avgrenser denne oppgaven til å se på eskatologi, så vil jeg ikke sette opp et absolutt skille fra for eksempel kristologi, pneumatologi, ekklesiologi osv., fordi dette er temaer som på en eller annen måte også glir inn i hele tidsforståelsen og den narrative verden som evangelistene skriver i. Men ved å begrense oppgaven til å se på eskatologien, så setter jeg likevel opp et skille, fordi fokuset må på en eller annen måte konkretiseres i noe, man må ha noe å gå ut fra. Jeg må presisere at mitt prosjekt ikke er å utbrodere eskatologien hos evangelistene i seg selv, men å se det sammen med andre perspektiver.

En fare ved å se på forskjellige temaer i evangeliene, som eskatologi, er at man kan risikere å isolere noen kapitler eller vers, som for eksempel kapittel 24-25 hos Matteus og kapittel 17 og 19 hos Lukas, og ta de ut av sin litterære og narrative kontekst. Det kan bidra til å undervurdere den komposisjonelle og narrative logikken som evangelistene prøver å fremheve. Dette er et forsøk på å se de to evangeliene eskatologisk og plassanalytisk, der de eksplisitt fremtidsrettede kapitlene kan spille en like stor rolle som andre kapitler og vers.

Strukturen på oppgaven er slik:

Først ser jeg på noen eskatologiske tanker og begreper som vi finner i GT og et avsnitt om endetidstankegang hos Qumranerne, med et spesielt fokus på plasser (2.1). Dette for å vise noe av det tankemangfoldet som evangelistene forholdt seg til når de skrev. Deretter går jeg videre for å se på synet på eskatologi og forskning på dette temaet hos de to evangelistene (2.2 og 2.3).

⁵ Mark Allan Powell. *Methods for Matthew* (Cambridge/NY: Cambridge University Press, 2009).

Dette gjør jeg for å se i hvor stor grad det har vært enighet eller uenighet om endetidstankegangen hos Lukas og Matteus.

Måten jeg skriver om forskjellige eskatologiske emner innenfor hver evangelist varierer i noe grad i 2.2 og 2.3. Det vil si, jeg bruker ikke akkurat samme fremgangsmåte når jeg ser på de forskjellige evangeliene, nettopp fordi de er forskjellige i struktur og komposisjon, og forskningshistoriene er til dels forskjellige, og må behandles på den måten også. Det er viktig å klargjøre dette før vi går videre gjennom noe av det disse evangelistene sier om Galilea, Jerusalem og tempelet i et endetidsperspektiv (3.1, 3.2, 3.3), og til slutt en avslutning av oppgaven med oppsummering og eventuelle implikasjoner disse funnene har (4).

I denne oppgaven følger jeg den relativt konsensuspregede oppfatningen i forskningshistorien om datering av de synoptiske evangeliene, der Markus kommer først, og at Lukas og Matteus sannsynligvis har brukt Markus, sammen med eventuelle andre kilder (enten det kalles Q, L eller M), og at dateringen av Lukas og Matteus er etter tempelets ødeleggelse i år 70.

2. Eskatologi i GT, Qumran, Lukas og Matteus

2.1 Eskatologi i GT og Qumran

Et restaurert Jerusalem og tempel i endetiden har et sentralt fokus i GT,⁶ og det er spesielt profetene som er opptatt av dette temaet. De post-eksilske profetene Haggai og Sakarja ventet på en fornyelse av Jerusalem og tempelet. Førstnevnte fokuserer blant annet på at byggingen av tempelet er en forutsetning for at JHWH skal komme (Hag 1:8).⁷ Det at man ikke hadde klart å bygge tempelet resulterte i profetens tid i en rekke naturkatastrofer og sult: ”Derfor holder himmelen duggen tilbake, og jorden holder grøden tilbake” (Hag 1:10). Det var presserende å bygge tempelet opp for å sikre alle nasjoners deltakelse i den eskatologiske omveltningen (Hag 2:6-7). Sakarja snakker om en ny fremtidig periode der Herren skal trøste Sion og ”velge ut Jerusalem enda en gang” (Sak 1:17). Herren vil bo der, og profeten omtaler hele byen som Sion, Guds fjell (Sak 8:3).⁸

⁶ I dette avsnittet baserer jeg meg hovedsakelig på Chance, *Jerusalem*. Boken beskriver også relevante tekstreferanser til Jerusalem og tempelet innen de apokryfe GT-bøkene, pseudografien og rabbinsk litteratur. Jeg velger her å bare konsentrere meg om bøkene vi finner i GT og Qumrantekstene, mest for å illustrere den hyppige bruken av eskatologi og plassens betydning i endetiden i disse skriftene.

⁷ Alle bibelreferanser og sitater er hentet fra Bibel 2011, hvis ikke annet er oppgitt.

⁸ Chance, *Jerusalem*, s. 6-7.

De post-eksilske delene av Jesaja snakker også en del om denne restaureringen, og holder fast på at JHWH ikke har glemt Sion (49:14-18) og at hans frelse kom til å komme til byen (46:13; 62:11), den ville bli gjenoppbygd (54:11) og dens herlighet ville stråle ut til alt og alle (60:1-22). Noe av den samme tankegangen finner vi også i det eskatologiske programmet til Esekiel (40-48).

Endetiden skulle ikke bare dreie seg om selve tempelet og byen Jerusalem, men også Guds folk som bodde der. Profeten Jeremia bruker exodusbilder og allusjoner for å beskrive en restaurering av folket (23:3), mens Esekiel bruker bilder om gjenoppliving av en hel nasjon, som vekkes til live i landet Israel og byen Jerusalem (37:1-14). Jesaja tenker seg videre at dette folket som er restaurert og ”gjenopplivet” må være et hellig og et forløst folk (Jes 62:12), noe som vil si at innbyggerne i Jerusalem er rene, og ikke urene (Jes 52:1; Esek 36:39). Synden skulle fjernes, de skulle være en forløst rest, et nytt folk med en ny pakt (Jes 4:4; Sak 13:1, 8; 6-8; Esek 36:26-28; Jer 31:31-34).⁹

Endetidstenkningen i GT preget også Israel og deres forhold til andre nasjoner. Den jødiske eskatologien tenkes i en universell og kosmisk bane. Det finnes tekster der man både tenker seg andre nasjoners underdanighet til Jerusalem i et relativt aggressivt språk (Sak 14; Esek 38-39), men det finnes også tekster der man ser på det eskatologiske Jerusalem som sted for frelse til alle nasjoner (Jes 2:2-4; Mika 4). Jeremia snakker om en slags felles pilegrimstur for alle nasjoner til Herren i Jerusalem (Jer 3:17). Jesaja snakker også om en felles pilgrim for nasjonene til lyset i Jerusalem (Jes 60:3), og om en slags masseomvendelse til troen på Israels Gud (Jes 56:6-7; 66:23).¹⁰

På bakgrunn av denne korte gjennomgangen av forskjellige skriftsteder i GT, så kan vi med et visst belegg anslå at det verserte tanker om endetiden blant jøder innad i landet og de i diasporaen som hadde eller kjente til disse tekstene, og at i denne tankegangen så var Jerusalem og tempelet viktige begreper for denne tankegangen.

Qumran

Det finnes foruten skriftene i GT andre eskatologiske forestillinger om Israel, Jerusalem og tempelet som eksisterte både før og samtidig med evangelistene. Et godt eksempel er samfunnet

⁹ Chance, *Jerusalem*, s. 10-11.

¹⁰ Chance, *Jerusalem*, s. 12-14.

som produserte Qumranskriftene. Denne forsamlingen kan ha vært en del av essenerne, der denne delen av gruppen hadde trukket seg mer tilbake i vente på endetiden, mens andre essener var mer involvert i samfunnet forøvrig.¹¹

I deres skrifter flytter man tempelets funksjon og egenskaper over til sitt eget samfunn, slik at de så seg selv som det sanne tempelet. De tenkte seg tempelet som gjennomkorrupt (CD 11:18-21; 1QpHab 8:8-13; 12:1-10), og betegnet sin egen forsamling med det hebraiske begrepet *beit* (hus) som har sterke tempelkonnotasjoner (1QS 8:5; 9:6; CD 3:19). Forsamlingens primærfunksjon var, som før var tempelets funksjon, å sone for skyld og synd innenfor sin egen gruppe (1QS 5:5-7; 8:4-10; 9:3-5) og landet de en gang i en eskatologisk fremtid skulle okkupere (1QSa 1:1-5).¹² Måten forsamlingen skulle sone på var blant annet gjennom ofringer, bønn og gode gjerninger, for gjennom det skulle gruppen: "[...]becoming- as it were- justice itself, a sweet savor of righteousness and blameless behavior, a pleasing freewill offering".¹³

Selv om Qumranerne ser ut til å ha hatt sitt eget samfunn der de så på seg selv som det sanne tempelet, så virker det som denne gruppen hadde et eskatologisk håp om en fornyelse av det virkelige tempelet i Jerusalem. I sine tekster avskriver de altså ikke disse stedene som evig fortapt (5Q15, 11QTemple, 1QM).¹⁴ Det finnes også tekststeder som konkret beskriver dette "nye Jerusalem". Her beskrives dimensjonene til denne nye byen ved hjelp av måleenheter og store, grandiose bygninger som var for store til å få plass i virkelighetens verden, men som de sannsynligvis brukte som språk for denne lengselen etter et fornyet Jerusalem ved hjelp av det guddommelige (4Q554 1:9-22; 2:1-23; 3:12-22). Den fremtidige legitime tempelkulten blir også beskrevet i et idealisert språk (2Q24 4:1-18), som om tempelkulten på det tidspunktet det ble skrevet på ikke fungerte som det skulle.¹⁵

Tekstene fra GT og Qumran har en del ulikheter. Førstnevnte ser ut til å fokusere på at restaurering og fornyelse kom til å komme til det faktiske stedet der tempelet sto, mens

¹¹ Anders Runesson, *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study* (Stockholm, Sweden: Almqvist & Wiksell International, Coniectanea Biblica, New Testament Series 37, 2001), s. 223-226. For mer detaljer om Qumran, se også samme bok hos Runesson, s. 330-342; Donald Binder, *Into the Temple Courts: The place of the Synagogues in the Second Temple Period* (Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature, 1999), s. 59-63, 453-468; Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue: The first thousand years* (New Haven & London: Yale University Press, 2000), s. 155.

¹² Chance, *Jerusalem*, s. 8.

¹³ 1QS, Michael O. Wise, Martin G. Abegg Jr., Edward M. Cook (ed), *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*, ed., rev. and updated (San Fransisco: HarperCollins publishers, 2005), s. 130.

¹⁴ Chance, *Jerusalem*, s. 9.

¹⁵ Wise/Abegg Jr./ Cook (ed), *The Dead Sea Scrolls*, s. 557-562.

sistnevnte ser ut til å delvis forkaste disse plassene, men heller overfører stedene til sine egne, i hvert fall i en viss periode. Qumranerne var ikke fullt så positive til at Gud kom til å velge disse geografiske plassene igjen, slik som profetene i GT. Likhetene ser vi i deres felles håp om nettopp fornying og restaurering. Det ser også ut til at Qumranerne ikke har avskrevet Jerusalem og tempelet helt, og skuer fremover mot en eskatologisk fremtid der Gud igjen kanskje vil frelse sitt folk fra disse plassene.

2.2 Eskatologi hos Lukas

Hans Conzelmann og hans verk *Die Mitte der Zeit* fra 1954 regnes som startskuddet for moderne forskning på Lukas. Hans tese i denne boken var at Lukas deler opp frelseshistorien (*heilsgeschichte*) inn i tre deler, eller epoker: 1) Den gammeltestamentlige perioden, 2) Jesu periode, og 3) perioden med *ecclesia pressa*, kirken under press.¹⁶ På denne måten så virker det som Conzelmann ser for seg at det eksplisitt eskatologiske i Lukas er forbeholdt det som eventuelt skjer på slutten av den siste perioden. Derfor var det, i følge han, viktigere for Lukas å beskrive fortsettelsen av historien i apostlenes gjerninger for å dvele ved problemet om en forsinket *parousia* (gjenkomst) av Jesus etter hans oppstigning (Apg 1:9). Conzelmann kaller denne forsinkelses-tesen for hovedmotivet¹⁷ og essensen¹⁸ for Lukas' eskatologiske tenkning, og tenker seg at opprinnelsen av kirken i Apg er med på denne forskyvningsprosessen av gjenkomsten.

Det virker som dette temaet har hatt en ganske så stor plass innenfor lukansk eskatologiforskning,¹⁹ og kanskje det har bidratt til at mange i lang tid hadde dette de-eskatologiske synet etter Conzelmann, og at man heller konsentrerte seg mer om temaer som historisering og hellenisering av Lukas og kirkens begynnelse. Selv forskere som kritiserer Conzelmann og hans teser, befinner seg enda i en tankegang der de ser for seg at Lukas på en

¹⁶ Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (trans) (New York: Faber & Faber/Harper & Brothers, 1960), s. 13-14, 16. Det er vel heller ikke tilfeldig at originaltittelen til boken på tysk kan oversettes til norsk med: "midten av tiden", der Jesus ikke sees på som et tegn på endetiden, men heller som den midtre perioden.

¹⁷ Conzelmann, *St. Luke*, s. 131

¹⁸ Conzelmann, *St. Luke*, s. 123

¹⁹ Det er derfor jeg også bruker litt tid på dette temaet før jeg snakker om de forskjellige plassene. Se Francois Bovon, *Luke: The Theologian: Fifty-five years of research (1950-2005)* (trans) (Waco, Texas: Baylor University Press, 2006), s. 1-87 for en kronologisk gjennomgang av forskere på lukansk eskatologi. Det ser ut som mange av kampene mellom dem har stått mellom å bevise at Lukas så for seg en forsinkelse av eller en nært forestående *parousia*. Se for eksempel s. 31-33, 52-55, 77-82.

eller annen måte ser på forsinkelsen av *parousia* som et problem, og der dette preger hovedsynet på eskatologi.²⁰

Tekstlige paradigmer for lukansk eskatologi

Det kan se ut som mange har gått inn i temaet eskatologi hos Lukas, og så å si allerede bestemt seg for hvilke vers og kapitler som er relevante i en slik diskurs, noe som vil si at man, med eller uten vilje, utelukker andre viktige deler av Lukas-Apg. Uten å begrunne godt nok for hvorfor man velger forskjellige vers for å si noe definitivt om helheten i et tema, så kan argumentasjonen bli spredt rundt i tilfeldige utsagn og narrativer. Man får ikke relevante nok tekster som kan fungere som paradigmer.²¹ De paradigmatiske eskatologiske tekstene hos Lukas foreslås av Fred O. Francis til å være Lukas 4:21ff og Apg 2:16ff,²² spesielt på grunn av deres GT-referanser. Jeg tenker at de også kan fungere paradigmatiske fordi de nettopp favner begge bøkene til Lukas.

Lukas 4:21ff beskriver Jesus i synagogen i Nasaret i Galilea (jf. Mark 1:14-15; Matt 4:17, 23). Mange har de-eskatologisert Jesus sin tale i synagogen hos Lukas, siden de tenker at han har bearbeidet eller referert til Markus, som snakker eksplisitt om at ”*Tiden er inne, Guds rike er kommet nær*” (Mark 1:15). Men man kan likeså godt argumentere for at Lukas ikke har bearbeidet dette materialet fra Markus for å de-eskatologisere, bare at beskrivelsene er annerledes. Fred O. Francis presenterer noen overbevisende argumenter for dette,²³ men den mest interessante er den tilsynelatende parallellen nettopp mellom Lukas 4:21ff og Apg 2:16ff. I begge scenene beskrives blant annet Ånden som en drivkraft og en forutsetning som setter i gang forkynnelse, altså som en start på en prosess, og dermed så favner Lukas sin eskatologi både Jesus sin forkynnelse, og apostlene sine videre gjerninger (Luk 4:14; Apg 1:8; 2:4, 17).²⁴

Apg 2:16ff beskriver pinsehendelsen, der mange blir fylt av Den hellige ånd i Jerusalem, og der Peter står frem sammen med de elleve og forklarer hendelsene som nettopp har skjedd med et direkte sitat av profeten Joel, som beskriver en klar eskatologisk hendelse, der begrepet *én tais*

²⁰ Se Joseph Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke (I-IX)*, 2d ed. (New York: Doubleday & Company, Inc, 1985), s. 234-235. Fitzmeyer følger Conzelmann i blant annet en de-eskatologisering av Jesu inngang til Jerusalem og tempelet, og om hans aktiviteter i tempelet, i *Luke (X-XXIV)*, s. 1246-1247.

²¹ Fred O. Francis, *Eschatology and History in Luke-Acts*, Journal of the American Academy of Religion, 37 no 1 (Mar, 1969), s. 49-51; Michael Wolter, ”Israel’s Future and the Delay of the Parousia”, i *Jesus and the Heritage of Israel: Luke’s Narrative Claim upon Israel’s Legacy*, ed. av David P. Moessner (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1999), s. 312.

²² Francis, *Eschatology and History in Luke-Acts*, s. 51. Disse tekstene foreslås paradigmatiske av N. A. Dahl før Fred O. Francis, jf. s. 51.

²³ Francis, *Eschatology and History in Luke-Acts*, s. 60.

²⁴ Francis, *Eschatology and History in Luke-Acts*, s. 60

echetais hēmerais (i de siste dager)²⁵ gir et hint om hva dette dreier seg om. Dette er et begrep Lukas bruker for å vise at profetien om de siste dager er oppfylt, og Peter fremstiller denne hendelsen, som var Joels fremtidsvisjon, som nåtidig. Det profeten snakket om, skjer nå (2:16, 33). Utøsing av ånden er en eskatologisk hendelse, og den er så å si ”startskuddet” og innsettelsen av apostlene og deres gjerninger, for de skal være vitner i ”*Jerusalem og hele Judea, i Samaria og helt til jordens ende*” (1:8). De kunne ikke begynne sine gjerninger før de fikk de var lovet av Jesus (Luk 24:49). Ånden ruller på mange måter videre fra Jesus og til apostlene, og Lukas bruker ånden som aktør hyppig i sine to bøker (Luk 2:26-27; 4:1; 10:21; 12:10, 12; Apg 1:2; 2:4, 17; 4:8; 7:55; 10:44; 15:28; 19:6; 20:23).

Jeg argumenterer derfor for at helt fra begynnelsen av Lukasevangeliet, fra de tre lovsangene av Maria (1:47-56), Sakarja (1:68-80) og Simeon (2:29-40), som alle har en mosaikk av referanser til den greske oversettelsen av GT (LXX),²⁶ og til slutten av apostelgjerningene, må forstås som eskatologiske i sin natur.²⁷

Disse lovsangene setter tonen for resten av evangeliet og Apg, som har en gjennomgående eskatologisk tråd,²⁸ fordi Jesus og apostlenes misjon representerte for Lukas en ny eskatologisk tid, en ny aeon. Det er vanskelig å fastslå nøyaktig hva slags aeon dette er snakk om for Lukas, men ved å nettopp se på perikopen som vi foreslo som et paradigme, nemlig Jesus sin forkynnelse i synagogen i Nasaret (4:14-30) kan vi få et hint av tidsforståelsen.

Fitzmeyer sier seg delvis enig i Conzelmann sin konklusjon at det er en forskjell på det lukanske ”i dag” (*”I dag er dette skriftordet blitt oppfylt mens dere hørte på”*(4:21) og det paulinske ”nå” ([...]”*nå er frelsens dag*” (2 kor 6:2)).²⁹ Paulus identifiserer hans egen tid, etter oppstandelsen som den virkelige *eschaton*, mens Lukas ser på frelse som en fortidig hendelse, som ble fullført i Jesu tid. Perioden med frelse har blitt en hendelse i menneskets historie. Det bestemmer likevel nåtiden, men den er avsluttet. Sagt med Conzelmann sine ord: *”The time of salvation has come about in history, as a period of time which, although it determines the present, is now over and*

²⁵ Når jeg viser til greske ord og setninger, så bruker jeg *Nestle-Aland – Novum Testamentum Graece*. 28th revised ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

²⁶ Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke, (I-IX)*, [Magnificat], s. 359, [Benedictus], s. 376-377, [Nunc Dimittis], s. 421-423.

²⁷ Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke, (I-IX)*, se spesielt kommentarene på vers 2:25 og 2:38 (på side 427 og 432) om det eskatologiske språket, og den sannsynlige allusjonen til Jes 40:1; sml. Jes 61:2 og Jes 52:9.

²⁸ For eksempel Luk 10:9; 11; 17; 18:1-8; 19; 21; Apg 1:6-11; 2:1-21; 3:1-26.

²⁹ Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke, (I-IX)*, s. 149-150; Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, s. 36-37.

finished".³⁰ Dette blir en for enkel konklusjon til både perikopen, men også betydningen av den lukanske meningen med "i dag". Det er også, som Fitzmeyer påpeker, snakk om en "salvelse" (Luk 4:18-21, som siterer Jes 61), noe som insinuerer at den messianske æraen har begynt.

"Nåtiden" hos Lukas peker på tiden for valg: Man må akseptere lettelse, syn og frigjøring eller ikke akseptere det. Den kerygmatiske utfordringen til den lukanske Jesus henger sammen med "i dag" for den initierer en proklamasjon som er eskatologisk, men likevel ikke begrenset til perioden når Jesus gikk på jorden. Kerygmaen, forkynnelsen om forløsning (4:18-21) og Guds rike (8:1) er ment å stille krav til menneskene som hører budskapet. For de som kommer inn til dette riket, gjør det med *biazetai*, med vold eller kraft (16:16), altså med et voldsomt behov for avgjørelse: "*And he who announces the word, whether as release or as kingdom, does so as one anointed with the eschatological gift of the spirit (5:18; cf. 3:22; 4:1, 18; Acts 10:38)*".³¹

Som et lite spark til den da rådende problemstillingen i lukansk eskatologi, og for å presisere viktigheten av temaet, sier Fred O. Francis:

In Luke-Acts the last days are not pushed off to the distant horizon, they constitute the time of witness at its inception. Eschatology is not merely one topic among many, it is the issue that at the very outset defines Luke's distinctive interest in the witness of the church.³²

Eskatologi blir da ikke et distinkt tema blant mange andre, men hele nerven, den røde tråden som former og på mange måter fungerer som et prisme, eller rammeverk rundt hele oppfatningen til Lukas.

2.3 Eskatologi hos Matteus

Hvis vi ser på Matteus, som levde i det jødiske samfunnet,³³ så hadde han selvfølgelig skriftene i GT som var med på å forme hans evangelium. Det virker som han bruker sin bibel når han skrev på særlig tre måter:

³⁰ Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, s. 36

³¹ Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke, (I-IX)*, s. 150.

³² Francis, *Eschatology and History in Luke-Acts*, s. 55.

³³ John Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), s. 17-18. Nolland vil ikke spekulere i eksakt sted for plasseringen av Matteus, men vil holde fast ved at et urbant område ikke så veldig langt fra Jerusalem er plausibelt. Anders Runesson argumenterer bra for en plassering i Galilea i *Gospel According to Matthew*, s. 61-62. Jeg heller også mot å plassere Matteus i Galilea, mye på grunn av hans tilsynelatende gode kjennskap til geografien og forskjellige forsamlinger som eksisterte i det første århundret. Dette kommer vi til litt seinere i oppgaven (3.1.2 og 3.2.2).

- 1) Typologier over forskjellige personer i Israels historie, som for eksempel David, Salomo, Elijah, Moses³⁴ og Jeremia,³⁵
- 2) GT-sitater eller allusjoner³⁶ og
- 3) Tolkning av GT-tekster og henvisninger/indirekte referanser.³⁷

Eskatologi og forskning på dette temaet hos Matteus³⁸ har til dels lidd på samme måte som lukasforskningen, ved at man enten ikke har konsentrert seg om temaet og derfor ikke ansett det som viktig, eller isolert kapitler som regnes som eskatologiske, men som ikke tar i betraktning evangeliet som helhet, som et helt narrativ. Men samtidig virker det som det har vært større aksept blant matteusforskere at det går en eskatologisk rød tråd gjennom evangeliet. På 1900-tallet begynte en seriøs forskning av dette temaet med forskere som Johannes Weiss, Albert Schweitzer og B.H. Streeter. Sistnevnte hevdet blant annet Matteus er den forfatteren i NT som sterkest forventer en *parousia* i evangelistens levetid, og at det eksisterte mye apokalyptisk tankegang rundt de tider og steder Streeter daterer evangeliet til (85 e.Kr).³⁹

Etter noe tid med oppblomstringen av formkritikken og en nedgradering av forskning på tematikk til fordel for perikoper, så tar Bornkamm opp stafettpinnen der den ble sluppet før formkritikken. Han argumenterte for at hele evangeliet var komponert ut fra den kommende eskatologiske dommen, og dermed så virker det som det begynner å vokse frem en bevissthet rundt at man begynner å tenke eskatologi mer som et rammeverk.⁴⁰

Men man har ikke i tilstrekkelig grad tatt i betraktning virkeligheten rundt, altså hvorfor eskatologiske og apokalyptiske tanker hadde sin naturlige plass i evangeliet.

³⁴Nolland, *The Gospel of Matthew*, s. 19.

³⁵ Se for eksempel Mark F. Whitters, "Jesus in the footsteps of Jeremiah" i *The Catholic Biblical Quarterly*, 68 no. 2, (pp. 229-247, Apr 2006).

³⁶ Nolland, *The Gospel of Matthew*, s. 29-33.

³⁷ Nolland, *The Gospel of Matthew*, s. 33-38. Det er også viktig å påpeke Matteus sin sannsynlige bruk av andre intertestamentlige tekster som eksisterte på hans tid, jf side 36-38. W.F. Albright og C.S. Mann tar også opp dette temaet i sin kommentar, på s. LIV-LXXIV i *Matthew. The Anchor Bible*. Garden City, NY: Doubleday, 1971 (oppretrykk 1984). De tenker også at Matteus sin GT-tolkning ligner ganske mye på Qumran-samfunnets *pēsher* metode, s. LXI.

³⁸ I denne delen av oppgaven når jeg snakker om eskatologi og tidligere forskning på dette temaet hos Matteus, så bruker jeg David C. Sim, *Apocalyptic eschatology in the gospel of Matthew*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

³⁹ Sim, *Apocalyptic eschatology in the Gospel of Matthew*, s. 3. Bibliografien og forfatterne det her snakkes om refereres i David Sim sin bok.

⁴⁰ Sim, *Apocalyptic eschatology in the Gospel of Matthew*, s. 4-5. Bibliografien og forfatterne det her snakkes om refereres i David Sim sin bok.

Etter Bornkamm dukket det opp flere som konsentrerte seg om dette temaet, og begynte å sette det i sammenheng med for eksempel ekklesiologi, men som ikke tok den sosio-historiske virkeligheten rundt evangelisten nok på alvor. De hevdet også at Matteus var mye mindre interessert i en eskatologisk fremtid enn det for eksempel Streeter hevdet, men de hevdet at det var den virkeligheten som var der og da for evangelisten og hans forsamling som var det viktigste fokuset.

Et hederlig unntak, som også David Sim bygger videre på var O.L. Cope. Han satset enda hardere på en sosiologisk innfallsvinkel sett i sammenheng med endetiden. Han tenkte seg at de eskatologiske temaene var ment til å styrke og korrigere matteusforsamlingens indre liv mens de ventet på gjenkomsten av Jesus. Cope plasserte også den matteanske gruppen naturlig inn i det jødiske samfunnet igjen, som en gruppe på lik linje med andre jødiske grupperinger, og argumenterer mot at Matteus representerer et brudd med jødedommen, som noe av forskningen før han hadde argumentert for.⁴¹

Så man kan si at synet på eskatologi hos Matteus har utviklet seg fra å være nærmest et ikke-tema, til å bli et tema, men som et litt begrenset tema som var for perikopebasert⁴² og intertestamentlig, altså at man kun fokuserte på å sammenligne evangeliene innad i NT. Videre i nyere tid har man i større grad trukket inn den sosiologiske innfallsvinkelen for å se virkeligheten til evangelisten på bakken (on the ground), og også tatt inn andre datidige skriftlige kilder for sammenligning, og forsamlinger som man kan kontrastere og se på likheter med matteusforsamlingen (for eksempel fariseerne og Qumranerne).

2.4 Konklusjon

I dette kapitlet har vi på mange måter begynt tidskronologisk, der vi har sett på et lite utvalg av endetidstankegangen vi finner i GT og Qumrantekstene. Vi så at disse tankene i stor grad ble satt i sammenheng med plassene Jerusalem og tempelet. Videre så vi på en relativt generell tilnærming til temaet eskatologi hos Lukas og Matteus, og hva man har lagt vekt på i forskningshistorien på disse. Det har sett ut til at eskatologiforskning ikke har vært den heteste forskningstematikken hos noen av evangelistene, og da spesielt ikke hos Lukas, selv om det nok

⁴¹ Sim, *Apocalyptic eschatology in the Gospel of Matthew*, s. 12-13. Bibliografien og forfatterne det her snakkes om refereres i David Sim sin bok.

⁴² Noe vi også så tendensen til i gjennomgangen av Lukas ovenfor, nemlig en ganske unaturlig isolering av kapitler og vers uten å begrunne godt nok for en slik avgrensning.

har skjedd en god del forskning på dette de siste tiårene. Grunnen til det er fordi det har blitt hevdet at Lukas med vilje de-eskatologiserer, altså bygger ned et eskatologisk rammeverk rundt sine to bøker, til fordel for blant annet en periodisert historisering. Mitt synspunkt er at begge disse er skrevet i et eskatologisk språk og ramme, så i stedet for en de-eskatologisering så har jeg prøvd å foreta en eskatologisering av evangeliene før vi nå begir oss ut på plassanalyse.

3. Galilea, Jerusalem og tempelet i eskatologien til Lukas og Matteus

For vårt formål med plassanalyse så er det en viktig forutsetning å konstatere at både Matteus og Lukas ikke skrev i et vakuum. Selv om de nødvendigvis ikke henvendte seg til akkurat de samme gruppene eller menneskene, og at de kan ha skrevet sine evangelier på forskjellige steder,⁴³ så hadde de tanker om endetiden, som var vanlig, og at dette preget mye av måten de komponerte sine evangelier på. Jeg vil argumentere for at plassenes betydning og de geografiske perspektivene hos disse forfatterne var mer enn bare oppramsing av tilfeldige reiseruter og steder, men at mange av de tjente eskatologiske formål. Først ser vi på Galilea.

3.1 Galilea som eskatologisk plass

Så vidt meg bekjent foreligger det veldig lite forskning på premisset om Galilea som eskatologisk plass. Men det er i denne oppgaven naturlig å undersøke om det tittelen (3.1) sier faktisk er sant hos disse evangelistene. Med denne tittelen så vil jeg undersøke om Galilea på en eller annen måte fungerer som en integrert plass i endetidstenkningen.

3.1.1 Hos Lukas

Lukas sitt geografiske perspektiv er godt kjent i forskningslitteraturen,⁴⁴ men det virker ikke som det har blitt sagt så mye om en eventuell direkte sammenheng mellom eskatologi og geografi utenfor Jerusalem hos denne evangelisten.

⁴³ Om datering og forfatter bak evangeliet etter Matteus, se Runesson, *Gospel According to Matthew*, s. 60-62. Om datering og forfatter av Lukas, se Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke, (I-IX)*, s. 35-57.

⁴⁴ Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, s. 18-94; Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke, (I-IX)*, s. 164-172; C.C. McCown, "The Geography of Luke's Central Section" i *Journal of Biblical Literature*, Vol 57, No. 1 (Mar., 1938).

Så hvordan fremstiller Lukas Galilea? Han lar Jesus forkynne og helbrede der i første delen av evangeliet (4:14-9:51).⁴⁵ Scenen med Jesus som forkynner i synagogen i sin egen hjemby, Nasaret i Galilea (4:16-30), er et godt eksempel på hans forkynnelse der, men også et eksempel på hvorfor han ikke kunne bli værende der. Han ble jaget bort av menneskene der på grunn av det han sa (4:28-30). Han blir drevet bort til andre byer og steder rundt om i Galilea (4:31, 42; 5:12; 7:1; 8:1; 9:10).

Deretter begynner det lange reisenarrativet (9:51-19:45) fra Galilea til Jerusalem.⁴⁶ Fra nå av virker det som om Galilea har utspilt sin rolle som kulisse for første delen av oppdraget til Jesus. Han og hans galileiske reisefølge har nå bare hovedstaden som mål for oppfyllelse av Jesu skjebne (9:22, 44; 18:32). Det nevnes også seinere i evangeliet når Jesus blir ført frem for Pilatus i Jerusalem, at han ”*hisser opp folket i hele Judea med sin lære. Han begynte i Galilea og er kommet helt hit*” (23:5) (min utheving). Det samme geografiske perspektivet ser vi også i apostlenes gjerninger når Peter snakker om ”*[...]det som begynte i Galilea etter at Johannes hadde forkynt sin dåp, og som siden spredte seg over hele Judea*” (Apg 10:37) (min utheving).

Et mulig hint om eventuelt andre Jesustroende grupperinger utenfor Jerusalem gir Lukas oss når han skriver: ”*Kirken (ekklēsia) hadde nå fred over hele Judea og Galilea og Samaria. Den ble bygd opp og levde i ærefrykt for Herren, og den vokste, styrket av Den hellige ånd*” (Apg 9:31). Det kan i dette verset ved første øyekast se ut som om Lukas har kjennskap til andre grupperinger rundt om i landet. Men sannsynligvis er dette og andre vers⁴⁷ heller med på å underbygge det faktum at Lukas beskrev steder og geografi nord for Judea mer trivielt, og ikke som beskrivelser av plasser med teologisk nødvendighet, som han gjorde med Jerusalem.⁴⁸

Oppstandelsesberetning i Jerusalem og ikke i Galilea.

I Lukas sin oppstandelsesberetning følger vi kvinnene som hadde fulgt med Jesus fra Galilea⁴⁹ komme til den tomme graven. Der møter de to menn i skinnende klær som sier at Jesus har stått opp (24:4, 6). Lukas fjerner her Markus sitt utsagn om at han har gått i forveien til Galilea, og omformulerer det til: ”*Husk hva han sa til dere mens dere ennå var i Galilea*” (24:6), altså et

⁴⁵ Eksempler på scener med forkynnelse og helbredelse i Galilea: 4:14-30, 31-32; 6; 9:10-11.

⁴⁶ Jeg går litt nærmere inn på reisenarrativet i 3.2.1.

⁴⁷ For eksempel Luk 17:11.

⁴⁸ Mer om Jerusalem nedenfor (3.2.1). Siden Lukas tilsynelatende skriver mer trivielt om andre geografiske steder, betyr det at han sannsynligvis skrev uten en god nok faktisk kjennskap til geografien i Palestina. Dette synet virker også å være vanlig i forskningslitteraturen: Conzelmann, *The Theology of St Luke*, s. 68-73; Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke, (I-IX)*, s. 53-57 og *X-XXIV*, s. 1153; McCown, *The Geography of Luke's Central Section*, s. 56.

⁴⁹ Maria Magdalena, Johanna og Maria, Jakobs mor, jf. 24:10.

tilbakeblikk på en samtale Jesus hadde med disiplene i Galilea (9:22, 44; 18:31). Historien om den oppstandne Jesus som viser seg for Emmaus-vandrerne (24:13-35) avslører også et Jerusalem-fokus. Når Jesus har vist seg for vandrerne, og han blir usynlig igjen for dem, så drar de tilbake til senteret, Jerusalem, for å fortelle de andre disiplene om hva som har hendt (24:33). Så disiplene var tydeligvis fortsatt basert i byen. Jesus viser seg igjen, og nå i Jerusalem foran alle disiplene (24:36). Han forklarer misjonen videre for dem, og ber de om å forkynne omvendelse og tilgivelse for synder for alle folkeslag, og at de skal ”*begynne i Jerusalem*” (24:47), og at de skal bli i byen til de blir ”*utrustet med kraft fra det høye*” (24:49).

Deretter tar Jesus med seg disiplene ut til Betania. Han velsigner dem og blir tatt opp til himmelen, mens disiplene vender tilbake til Jerusalem i stor glede. De var også stadig i tempelet og lovpriste Gud (24:50-53). Ved begynnelsen av apostlenes gjerninger gjentas Jesu himmelfart, og det konstateres igjen at disiplene ikke må forlate Jerusalem før de får det som hans Far har lovet (Apg 1:4, 8). Kraften fra det høye som disiplene ble lovet, får de i form av Den hellige Ånd (Apg 2:4ff), og fra da begynner misjoneringen fra Jerusalem og ut i verden.

Hovedbildet hos Lukas ser, på bakgrunn av det vi har funnet ut til nå, til å være at han ikke tenker på Galilea som en eskatologisk plass. Hans overordnede mål er å få Jesus sakte men sikkert ned fra Galilea og til Jerusalem, som virker å være navet alt dreier seg rundt.

3.1.2 Hos Matteus

Matteus fokuserer, i likhet med Lukas, på Jesus sin forkynnelse og helbredelse for det meste i Galilea (også litt lengre sør, men med Galilea som hovedbase) i første delen av sitt evangelium (4:12-19:1). Og helt opp til kapittel 19 har Jesus ekspandert ”himmelriket” (4:17, 23; 9:35; 11:1, 5) i Galilea. Han begynte med en lang og grundig lære om hvordan tolke loven (5-7), etterfulgt av flere episoder med eksorsismer og helbredelser (8:1-9:36) og utsending av sine disipler til forskjellige byer rundt om i Galilea (10:1ff) for å være med på å utbre ”riket”.⁵⁰ Deretter presenteres en del lignelser om dette riket som nå utbres (13:1-52) for store folkemengder (13:2) og etter hvert eksklusivt til disiplene, som skal fungere som skriftlærde (13:36-52).

Videre kommer en seksjon som fokuserer på Jesus sin messianske identitet og regler for disippelskap (13:53-17:28). Denne messianske identiteten presenteres i et eskatologisk

⁵⁰ Runesson, *Gospel According to Matthew*, s. 68.

rammeverk ved å fortsette å utbre riket (som i kapittel 8 og 9) med eksorsismer og helbredelser (14:13-36; 15:21-28; 15:29-31; 17:14-20). Det ligger også en spesiell eskatologisk tanke bak disse narrativene hos Matteus (jf. Vismennene i 2:2-3 og den kanaaneiske kvinnen i 15:21-28), nemlig en inkludering av hedningene som skal skje i *eschaton*.⁵¹

Det som er spesielt her hos Matteus er at disse tankene ikke ser ut til å først og fremst dreie seg om Jerusalem og tempelet, men om Jesus sin forsamling (*ekklēsia*) i Galilea (18:1-35; jf. 28:19). I dette avsnittet presenteres regler for denne forsamlingen, og det er som startsted fra Galilea og utover at inkluderingen av alle folkeslag og misjonen om forkynnelse og dåp begynner (28:19-20).⁵² Presentasjonen av disse reglene for *ekklēsia* er det siste som skjer i Galilea, før reisen nedover mot Jerusalem begynner, fortsatt (som vi blant annet så i 13:2) med en mengde mennesker fra Galilea og Judea som følger han helt inn til byen (19:1-2; 20:29).⁵³

Oppstandelsesberetningen i Galilea

Alle evangelistene har oppstandelsesberetningen, men i de forskjellige beskrivelsene av denne hendelsen ligger det en del forskjelligheter i bakgrunnen. Aktivitetene til den oppståtte Jesus, som i seg selv er eskatologisk hendelser, skjer i Matteus, Johannes og Markus i Galilea. Hvis vi tenker kronologisk, så beskriver Markus, som det tidligste evangeliet at Maria Magdalena, Salome og Maria, Jakobs mor gikk til graven (16:1-2). Der ble de møtt av en mann med hvit kjortel, som sa følgende: ”Men gå og si til disiplene hans og til Peter: ’Han går i forveien for dere til Galilea. Der skal dere få se ham, slik som han sa dere’”(16:7).⁵⁴

Hos Matteus møter Maria og den andre Maria Herrens engel (28:1-2) som forteller det samme som i Markus, at kvinnene må si til disiplene at Jesus har stått opp og har gått i forveien for dem til Galilea, og at de skal få se ham der (28:7). Kvinnene drar for å si det til disiplene, men blir stoppet av den oppståtte Jesus som igjen sier og bekrefter det Herrens engel nettopp har sagt om at brødrene (disiplene) skal få se han i Galilea (28:10). De elleve disiplene drar opp til Galilea (fra Jerusalem), til det fjellet Jesus hadde sagt at han vil møte dem på (26:32). Han møter dem

⁵¹ Som vi så det verserte tanker om i GT i 2.1, spesielt avsnittet om Israels forhold til andre nasjoner, eksemplifisert ved GT-tekster som Esek 38-39; Jes 56:6-7; Jes 66:23.

⁵² Mer om dette temaet i 3.2.2.

⁵³ Runesson, *Gospel According to Matthew*, s. 69-70.

⁵⁴ ”Slik som han sa dere” henspiller på Mark 14:28 når han forteller Peter og disiplene dette.

der og forteller at han nå, som oppstått, har fått all makt i himmelen og på jorden, og at de skal gå ut⁵⁵ og gjøre alle folkeslag til disipler (28:18-19).

Hvis vi også tar med evangelisten Johannes sin beretning om oppstandelsen så begynner vi å se konturene av noen fellestrekk. Johannes beskriver Maria Magdalena som kommer til den tomme graven, og henter så Simon Peter og disippelen som Jesus hadde kjær, og de så den tomme graven, og gikk så hjem (20:1-10). Deretter viser den oppstandne Jesus seg hele fire ganger før evangeliets slutt (20:14; 20:19; 20:26; 21:1). Det ser ut til at i hvert fall de to, muligens tre første gangene Jesus viser seg for Maria eller disiplene, så er de i Jerusalem. Men den fjerde, og siste (definitive?) gangen så viser Jesus seg for disiplene ved Tiberiassjøen, som ligger i Galilea (21:1-14).

Dette er fellestrekk disse evangelistene har, men som Lukas har redigert bort og omformulert. Plasseringen av den oppstandne Jesus og hans disipler, som igjen impliserer stedet med guddommelig nærvær, og som startsted for spredningen av misjon ut til verden er ikke småtterier, og disse forskjellighetene viser ganske så ulike grunnleggende idéer. Jeg kan ikke gå videre på de andre evangelistene her og nå, men Matteus ser i hvert fall ut til å betrakte Galilea som en eskatologisk plass på bakgrunn av det vi nå har sett i hans narrativ.

3.1.3 Sammenligning og konklusjon

Som vi har sett i denne plassanalysen av Galilea, så har Matteus og Lukas ganske så forskjellige syn på funksjonen til denne plassen. Lukas bruker Galilea kanskje mest for å plassere Jesustradisjonens syn på at han var derfra, og at han brukte en god del tid av sin virksomhet der til å forkynne og helbrede. Men man får hele tiden følelsen av at stedet mest blir brukt som bakgrunn, en kulisser for å skyve Jesus nærmere Jerusalem som senter for det viktigste i fortellingen til Lukas. Som vi har sett av oppstandelsesberetningen hos Lukas så fjerner han Galilea⁵⁶ som siste stoppested for Jesus og hans disipler, og skriver heller om historien til at både oppstandelsen og historien etter fokuseres i Jerusalem og Judea.

Hos Matteus ser vi et sterkere fokus på Galilea, ved blant annet at mer av handlingen er lagt der. Det er også viktig for Matteus å fremstille store deler av befolkningen (*oxloi polloi*) fra Galilea

⁵⁵ Skal man tro beretningen så begynner jo da misjonen fra Galilea, siden det er der de er.

⁵⁶ Siden vi her går ut fra at Markus var det første skrevne evangeliet.

og de omkringliggende områdene som stående på Jesus sin side, og som trofaste følgere av han (4:25; 8:1, 18; 12:15; 13:2; 15:30; 19:2; 20:29).

I motsetning til Lukas, som dreier sitt narrativ ned til Jerusalem, så ser det ut som Matteus opererer med en dreining fra Galilea til Jerusalem, og opp igjen til Galilea. Det er også påfallende at av de fire evangelistene i NT, så er det bare Lukas som opererer med et Jerusalemsentrert narrativ om Jesus og hans disipler sine aktiviteter etter oppstandelsen. Matteus (og kanskje også Markus og Johannes) beskriver Galilea som stedet der Gud er Emmanuel (Matt 1:23) og midt iblant sine disipler (Matt 18:20; jf. Mark 16:20) helt til verdens ende (Matt 28:20).

3.2 Jerusalem og tempelet som eskatologisk plass

Som vi har vært inne på,⁵⁷ så hadde Jerusalem og tempelet en stor plass i jødisk eskatologi, så hvordan ser det ut hos Lukas og Matteus?

3.2.1 Hos Lukas

I evangeliet

Allerede i det første kapitlet i Lukasevangeliet får vi et hint om tempelets status. Her får vi et innblikk i Sakarja sine tjenester som prest i tempelet (1:5-23). I dette og de påfølgende kapitlene med Jesu barndom så males et bilde av tempelet og Jerusalem som viktige steder og de beskrives med positive fortegn. Det fortelles om Jesus som barn som blir tatt med ”*opp til Jerusalem for å bære ham fram for herren* (2:22), der de møtes av to hellige personer: Simeon, som var gudfryktig og rettskaffen, og som ventet på Israels trøst, som de møtte i tempelet (2:25, 27) og profeten Anna: ”*Hun forlot aldri tempelet, men tjente Gud i faste og bønn natt og dag* (2:37). Hun lovpriste Gud og ”*fortalte om barnet til alle som ventet på frihet for Jerusalem*” (2:38).

Jesus som tolvåring i tempelet (2:41-52) er også interessant plassanalytisk. I dette lille narrativet⁵⁸ er Jesus med sine foreldre opp til Jerusalem til påskehøytiden. Men da høytidsdagen er over, så blir han igjen i Jerusalem, uten foreldrenes viten (2:43). Etter tre dager fant de han igjen, i tempelet der han diskuterte med lærerne på stedet (2:46). Jesus blir forundret over at de leter etter han, og sier at han må være ”*i min Fars hus*” (2:49), som senere blir oppfylt ved at

⁵⁷ Se 2.1.

⁵⁸ Som bare Lukas av evangelistene har med.

hans hus skal være et bønnens hus (19:45-46) og hans undervisning i tempelet (19:47). Scenen med Jesus som tolvåring utspiller seg i tempelet i Jerusalem, og dermed så ender Lukas' barndomshistorier der han begynte det, nemlig med en tempelscene (1:5-25). Evangeliet skal faktisk også slutte med en tempelscene med positive konnotasjoner (24:53).⁵⁹

Fristelsesscenen i Lukas (4:1-13; jf. Matt 4:1-11; Mark 1:12-13) viser igjen et særskilt fokus på Jerusalem. Kronologien på Jesu fristelser hos Lukas viser følgende: Ødemarken → et høyt sted → Tempelmuren i Jerusalem. Hos Matteus er rekkefølgen: Ødemarken → Tempelmuren i "den hellige byen" → et meget høyt fjell. Fitzmeyer ser for seg at det eldste narrative finnes hos Matteus, og at Lukas derfor har utelatt noe og gjort om på kronologien fra den originale versjonen som Matteus og Lukas tok materialet fra ("Q" for eksempel).⁶⁰ Så i Lukas sin beretning er den klimaktiske avslutningen i Jerusalem. Møtet med satan kommer i byen der Jesus skal møte sin skjebne, og det skjer i en symbolsk måte på toppen av huset der hans Far bor (tempelet). Rett etter fristelsen trekker Jesus seg tilbake til Galilea for å forkynne og helbrede (4:14).

Reisenarrativet

Lukas sitt lange reisenarrativ fra 9:51-19:45 mot Jerusalem er en sannsynlig utbrodering av Mark 10:1, men den teologiske hensikten hos Lukas introduseres i første verset: "*Da tiden kom og Jesus skulle tas opp til himmelen, vendte han ansiktet mot Jerusalem; det var dit han ville dra*" (9:51). Dermed utfoldes hele logikken bak dette lange reisenarrativet, nemlig en forberedelse til å møte sin skjebneby, som det også påpekes flere ganger underveis i reisen (9:51-53; 13:22; 17:11). Men der Hans Conzelmann bare konsentrerer seg om reisen som "*a progress towards the passion*",⁶¹ så tror jeg Fitzmeyer har rett i at det blir for enkelt.⁶² Han argumenterer for at ordlyden i 9:51, om at Jesus skulle tas opp til himmelen, må sees i sammenheng med både død, oppstandelse og himmelfart.

I denne sammenhengen er det også viktig å se 9:51 i sammenheng med transfigurasjonen, når disiplene får se Jesu herlighet (9:28-36). I 9:31 snakker Elijah og Moses om hvilken *exodus*, utgang Jesus skulle få i Jerusalem. Så det er, som Fitzmeyer sier, et sett med komplekse

⁵⁹ Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke, (I-IX)*, s. 165, 437-438. Sluttscenen kommer vi også tilbake til seinere.

⁶⁰ Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke, (I-IX)*, s. 165, 515.

⁶¹ Conzelmann, *St. Luke*, s. 63. Kanskje enda en måte av Conzelmann å de-eskatologisere Lukas ved å isolere betydningen av reisenarrativet til bare en mulig tolkning.

⁶² Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke, (I-IX)*, s. 167.

hendelser som er med på å betegne Jesus sin utgang, og ikke bare hans siste timer og død (pasjonen). Dermed så får beretningen mer eskatologisk karakter.⁶³

Fokuset på det endelige målet ser man også på hvordan Lukas former reiseruten til Jesus og hans følge. De følger ikke Markus sin rute, som sier at de dro: ”til Judea og til landet bortenfor Jordan” (Mark 10:1) Lukas lar de begynne i Galilea og deretter til Jerusalem (9:51). Lukas konsentrerer seg om å flytte Jesus og hans reisefølge nedover i landet ved hjelp av regionsbetegnelser, og ikke så mye detaljer rundt småbyer og landsteder. Lukas eliminerer mange av Jesus sine aktiviteter i Markus, for eksempel i Betsaida (6:45), Tyros-området (7:24, 31; jf. Matt 15:21) og Dekapolis-landet (7:31; jf. Matt 15:29).

Når det gjelder en del viktige scener i de synoptiske evangeliene, så ser man der også at Lukas fjerner forskjellige stedsnavn rundt narrativet. For eksempel så skjer Peter sin bekjennelse av Jesus som Messias tilsynelatende i ingenmannsland hos Lukas (9:18), mens det både hos Markus (8:27) og Matteus (16:13) skjer i Cæsara Filippi. Et annet eksempel er fjerning av reiseruter, som Lukas gjør når Jesus snakker om sin død og oppstandelse (9:44-45), mens både Markus (9:30-32) og Matteus (17:22-23) lar samme scene utspille seg rundt i Galilea.⁶⁴ Lukas gjør dette av minst to hensyn: 1) Han var sannsynligvis ikke så godt kjent i landet til at han kunne utbrodere topografien så detaljrikt som de andre synoptikerne,⁶⁵ og 2) hans hovedfokus er å beskrive regionene, og la narrativet bevege seg geografisk fra Galilea ned til Jerusalem. Dette er selvfølgelig ikke for å beskrive en faktisk historisk reiserute, men for å få frem teologisk, og etter min mening eskatologisk, hvor viktig Jerusalem og tempelet var.

Jesus i Jerusalem

Når Lukas lar Jesus komme til Jerusalem så går han til tempelet, og narrativet fokuserer en god stund på Jesus sine aktiviteter der (19:45-21:38). Det som er interessant hos Lukas er selve rensingen av tempelet (19:45ff). I motsetning til Matteus⁶⁶ som går hardere til verks mot tempelet, så ser det ut som at målet til Lukas ikke er å de-legitimere tempelets funksjon, men heller en rensing av tempelet for å fastslå at Jesus og tempelet hører sammen.

⁶³ Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke, (I-IX)*, s. 167.

⁶⁴ Fitzmeyer, *The gospel according to Luke, (I-IX)*, s. 166.

⁶⁵ Fitzmeyer, *The gospel according to Luke, (I-IX)*, s. 53-57. Fitzmeyer sin hypotese er at Lukas var en ikke-jødisk semitt fra Antiokia, s. 42. Det som i hvert fall er viktig å fastslå er at Lukas sannsynligvis ikke skrev i Palestina, kanskje heller ikke for lesere som var derfra.

⁶⁶ Se nedenfor i 3.2.2. Der diskuterer jeg tempelscenen hos Matteus.

I følge Ron Fay så fungerer denne rensingen som premiss for at Gud var fraværende fra tempelet, men at Jesus nå fyller det helligste stedet i Israel igjen med det guddommelige nærvær som den regjerende og forventede Messias.⁶⁷ I denne sammenheng er det verdt å se på ordlyden i 19:47: Jesus underviste folk på tempelplassen *kath hēmeran*, altså daglig. Dermed fungerer tempelet som et fornyet sted for Guds tilstedeværelse i Jesus, siden han ikke bryter med det. Han er der daglig for å undervise folket, og for å diskutere med skriftlærde (20:1-8, 20-26) og saddukeere (20:27-40). Han polemiserer mot de og slår de, så å si, på sin egen hjemmebane, i sin "*Fars hus*" (2:49).⁶⁸

Jeg er ikke så sikker på om premisset til Ron C. Fay er helt dekkende. Var det virkelig slik at Lukas så for seg at tempelet en eller annen gang mellom de første kapitlene, der tempelet til stadighet ble brukt til tilbedelse, og helt til rensingen (19:45ff) led av et gudsfravær? Selv om Jesus ikke fysisk var i tempelet i dette mellomrommet, så har jeg vanskelig for å tro at Lukas tenkte seg tempelet som helt gudsforlatt, siden hans Far på en eller annen måte residerer der (2:49). Det kan heller tenkes at det var de som kom til tempelet som trengte renselse mest.⁶⁹ Det kan være plausibelt å se GT-sitatet i 19:46 i sammenheng med 16:13, der Jesus snakker om at man ikke kan "*tjene både Gud og Mammon*" (16:13d). Ved å bruke Jeremia-sitatet (i 19:46) så vil Lukas understreke at menneskenes lovløshet og avguderi ikke har blitt mindre siden Jeremias tid, og som Fitzmeyer sier: "*The mercantile trafficking of the sellers in the Temple becomes in Jesus' sight a desecration tantamount to that idolatry and lawlessness of old*".⁷⁰

Fitzmeyer antyder videre at hos Lukas så har det rekonstituerte Israel⁷¹ ikke bruk for tempelet og henviser til Apg 7:48, som refererer til Stefanus' tale, der han forteller at Gud ikke bor i noe som er bygd av menneskehender.⁷² Det er vanskelig å se for seg nøyaktig hvordan Lukas tenkte seg tempelets funksjon i en eskatologisk fremtid, men siden han igjen og igjen beskriver tempelet i positive ordelag så kan det hende han hadde et håp, som mange andre, om en oppbygging av tempelet, og at narrativet kan fungere for Lukas som en trøst ved å portrettere positive

⁶⁷ Ron C. Fay, "The Narrative Function of the temple in Luke-Acts" i *Trinity Journal (TRINJ)*, 27NS, NO. 2 (2006) (pp.225-270), s. 256-257. Forventningen til Messias kan vi blant annet se i de første kapitlene hos Lukas, se for eksempel 1:32-33; 2:25, 38.

⁶⁸ Fay, *The Narrative Function of the temple in Luke-Acts*, s. 257.

⁶⁹ Jf. Lukas sin bruk av GT-tekstene Jes 56 og Jer 7.

⁷⁰ Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke, (X-XXIV)*, s. 1266. Jeg diskuterer også disse GT-sitatene hos Matteus, som ser ut til å ha en litt annen innfallsvinkel, se 3.2.2.

⁷¹ Her snakkes det vel om bildet av det rekonstituerte Israel i en endetidstankegang slik jeg tolker det.

⁷² Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke, (X-XXIV)*, s. 1266.

tempelbilder.⁷³ En forlengelse av den tanken resulterer i at Lukas kan ha hatt tanker om Jerusalem og tempelet på samme måte som mange andre av hans samtidige: en tro på at disse faktiske stedene i virkeligheten skulle fungere som viktige ingredienser i Guds frelsesplan til både Israel og andre nasjoner,⁷⁴ eksemplifisert i tanker som kanskje den tidlige forsamlingen i Jerusalem kan ha hatt, som Lukas var enig i eller var en del av.⁷⁵

For å komplisere bildet ytterligere, så er Lukas sin beretning om Jerusalem som blir ødelagt (13:34-35; 21:20-24; jf. Mark 13:14-19; Matt 24:15-21) skrevet i et annet språk enn de andre synoptikerne, og plassert andre steder i evangeliet. Det er derfor vanskelig å vite nøyaktig hva Lukas mener med disse perikopene, i motsetning til for eksempel Matteus der det narrativt virker som om ødeleggelsen av Jerusalem og tempelet kommer som en følge av at Gud forlater det (Matt 23:38; 24:1). Kanskje vi i disse tekstene ser noe av det Anders Runesson kaller en "[...]theo-ritual inconsistency in Luke itself [...]".⁷⁶ Med dette mener han at den naturlige progresjonen i Lukas sitt narrativ blir tankemessig og rituelt inkonsistent, når man blant annet ser på den før nevnte perikopen om Jerusalems ødeleggelse. Hos Lukas får ikke denne perikopen noen konsekvenser for verken byen eller tempelets videre utvikling i evangeliet og utover i Apg, siden disse stedene ikke blir lagt øde.

Jerusalem og tempelet i apostlenes gjerninger

I avslutningen av evangeliet er disiplene fortsatt i tempelet i Jerusalem (24:52-53),⁷⁷ og i store deler av fortsettelsen i apostlenes gjerninger fokuseres det stadig på Jerusalem. I de første kapitlene fokuseres det på apostlene sin forkynnelse og helbredelse innenfor byen (Apg. 2-4).⁷⁸ Og slik Jesus underviste folket på tempelplassen *kath hēmeran* (Luk 19:47), så møtes apostlene i tempelet nå også *kath hēmeran* (Apg 2:46). Dette mønsteret bidrar til å forsterke opplevelsen av en from og tempelbasert gruppe mennesker som finner sitt rotfeste i tempelet i byen. Etter hvert begynner vi å følge Paulus (fra 8:1) på sin omvendelse og sine mange reiser. Når han kommer tilbake fra sin omvendelsesreise i Damaskus, så prøver han å innnynde seg hos apostlene i Jerusalem (9:26), som samtidig begynner å ta form som en autoritativ ledelse (11:1-30; 15:1-35). Det er til lederne i Jerusalem man kommer til for hjelp og råd, og det er derfra man sender ut

⁷³ Siden jeg går ut fra at han skrev etter tempelets ødeleggelse, og må ha visst at det ble ødelagt.

⁷⁴ Se 2.1 om andre nasjoners forhold til Israels Gud, Jerusalem og tempelet.

⁷⁵ Dette tenker Bradley Chance seg også kan være en mulighet, se *Jerusalem*, s. 145.

⁷⁶ Anders Runesson, "City of God or Home of Traitors and Killers? Jerusalem According to Matthew", *forthcoming*, (2016.), s. 13. Med theo-ritual mener han å betegne en struktur av sammenheng mellom tanker og ritualer, og at de ikke må sees på som adskilt. Se note 24 på side 5 i samme artikkel for en mer utfyllende definisjon.

⁷⁷ For mer utfyllende om dette, se 3.1.1 om oppstandelsesberetningen.

⁷⁸ Se spesielt om deres tempelaktiviteter i Apg 3:11 og 5:12.

misjonærer til hele verden. Byen fungerer nå som et slags kraftsentrum med forgreininger til mange forskjellige steder, akkurat som de ble lovet (Luk 24:47-49, 52; Apg 1:4, 8, 12; 2:1-21).⁷⁹

Narrativet fokuserer videre på Paulus sine misjonsreiser. Han drar blant annet til Kypros og Antiokia (13ff). Men så fort han er ferdig så drar han tilbake til senteret, Jerusalem (15:4). Ved Paulus sin neste tur besøker han mange forskjellige steder, men han drar også derfra tilbake til Jerusalem når han er ferdig (15:40-21:17). Med en litt ambivalent innstilling kommer han til byen, i den tro at han skal dø der (20:24; 21:11-14), litt på samme måte som Jesus visste hva som skulle skje i byen når han kom dit (Luk 9:22, 44; 18:31ff).⁸⁰ Han blir etter hvert arrestert i byen (22:22ff) og fortellingen ender i Roma med at Paulus *”uhindret og med stor frimodighet forkynte han Guds rike og underviste om Herren Jesus Kristus”* (28:31; jf. 23:11)

Tempelet fungerer også like mye som Jerusalem som en integrert del i historien til apostlenes gjerninger. I de første kapitlene fungerer den som en sentral del av den religiøse utfoldelsen til apostlene, både ved den daglige ettermiddagsbønnen (3:1-11) og til undervisning (5:12-26). Når narrativet etter hvert begynner å dreie seg mer og mer om Paulus, så får vi også et positivt bilde av tempelet. Når han tar med seg grekere opp til tempelet, så maler Lukas et bilde av en from og hengiven Paulus som utfører sitt ritual i overenstemmelse med de kultiske forskriftene (21:24-26), selv om det førte til at han ble lynsjet og arrestert (21:27ff). I hans forsvarstale for folket etter at han har blitt arrestert, legitimeres tilbedelsen i tempelet igjen, ved at dette er et sted man kommer i ekstase etter bønn. (22:17).

Når Paulus står anklaget for øverstepresten Ananias, så fremfører han på nytt en forsvarstale der han fortsatt står på sin egen fromhet og rette tilbedelse. Han svarer på anklagen slik: *”Du kan lett få bekreftet at det ikke er mer enn tolv dager siden jeg reiste opp til Jerusalem for å tilbe. Og ingen så meg diskutere med noen eller oppvige folk, verken i tempelet, i synagogene eller ute i byen”* (24:11-12; jf. 26:4). Han fortsetter i sin tale med å snakke om at han alltid etterstreber en ren samvittighet ovenfor Gud og mennesker (24:16), og at han i forlengelse av det var på vei opp til tempelplassen for å utføre almisse⁸¹ og offer, og han snakker igjen om at han hadde latt seg rense (24:17-18; jf. 21:27).

⁷⁹ Fay, *The Narrative Function of the temple in Luke-Acts*, s. 264-265.

⁸⁰ Fay, *The Narrative Function of the temple in Luke-Acts*, s. 266.

⁸¹ Nevnes også i 3:2. Se også Matt 6:2.

En lukansk forsamling?

Tilhørte så Lukas en egen gruppe av Jesustroende, for eksempel i Jerusalem? Det er selvfølgelig vanskelig å si helt sikkert. Men noen forskere er enige om at det virker som Lukas er veldig mobil, som har god kjennskap til steder og grupperinger utenfor Palestina,⁸² og andre som tenker seg at han har en tilhørighet til gruppen i Jerusalem.⁸³ Men hvis han på en eller annen måte tilhørte forsamlingen i Jerusalem, hadde han da noen tanker om eksistensen av andre Jesustroende etter oppstandelsen, for eksempel i Galilea? Det er jo, som vi har sett, ikke noe referanser til slike grupperinger, foruten kanskje Apg 9:31, selv om dette verset virker på meg mer som en mer generell beskrivelse som maler med en bred pensel. James Dunn sier at Lukas kan ha tenkt seg grupperinger andre steder, men at hans hovedfokus ligger på å, så å si, autorisere forsamlingen i Jerusalem som den rette plassen der misjonen skal gå ut fra.⁸⁴

Dunn spekulerer også i om et ideologisk fokus på Jerusalemmisjonen med vilje beskrives for å hysje ned eller spille ned viktigheten av eventuelle andre misjonsstasjoner rundt om i landet,⁸⁵ noe Anders Runesson også ser ut til å være enig i når han sier:

”[...]There seems to be in these two texts⁸⁶ a programmatic marginalisation of Galilee in favour of Jerusalem as the centre of the post-Easter movement”.⁸⁷ Selv om vi ikke kan vite dette sikkert, så er det i hvert fall viktige spørsmål som fortjener en videre utforsking.

Det er på mange måter fristende å si at Lukas både var veldig mobil, og samtidig tilhørte eller kjempet for Jerusalemforsamlingens syn. Det at Lukas er mobil tror jeg er mye på grunn av de store geografiske variasjonene og kjennskapet til mange forsamlinger i Apg. Portretteringene av de store skikkelsene Jesus, Peter og Paulus i evangeliet og Apg fremstilles også som stadig omreisende, som mobile, de er ikke ofte veldig lenge på hvert sted. Kanskje noe av dette spesielle lukanske mønsteret også kan ligge i at Lukas selv så på rollen som Jesu disippel som en omreisende forkynner, og at dette igjen reflekterer noe av hans virkelighet. Men mobiliteten kan også forklares ved at han balanserer så mange forskjellige tradisjoner og tanker i sine skrifter, ved bruk av Markus og andre kilder, og hans innsikt i tradisjoner og syn fra et bredt spekter.⁸⁸

⁸² Chance, *Jerusalem*, s. 144

⁸³ Dunn, *Beginning from Jerusalem*. Kapittel 22, spesielt side 138-139 og kapittel 36; Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke (I-IX)*, s. 164-168.

⁸⁴ Dunn, *Beginning from Jerusalem*, s. 84-86; 133-138.

⁸⁵ Dunn, *Beginning from Jerusalem*, s. 134.

⁸⁶ Lukas og Apg. Min anmerkning.

⁸⁷ Runesson, *City of God or Home of Traitors and Killers?*, s. 3.

⁸⁸ Chance, *Jerusalem*, s. 144-145.

Derfor tror jeg det blir vanskelig å snakke om en definert og avgrenset lukansk forsamling. Man kan kanskje si at han både tilhørte og ikke tilhørte på sin egen spesielle måte.

På bakgrunn av denne gjennomgangen av Lukas så kan vi med all sannsynlighet konstatere at Lukas så på Jerusalem og det tilhørende tempelet som essensielle brikker i sin tankegang om *eschaton*, altså som en eskatologisk plass.

3.2.2 Hos Matteus

Byen Jerusalem beskrives i Matteus med en ærbødighet og hellighet som ikke må overses. Tidlig i evangeliet beskrives Jerusalem som ”den hellige byen” (4:5) når Jesus blir fristet av djevelen, og den blir beskrevet som ”den store kongens by [det vil si Gud]⁸⁹ (5:35). I følge Markus så skal det skje en skjending av tempelet, der ”det motbydelige som ødelegger, stå der det ikke skulle stå” (Mark 13:14). Matteus har lagt til det han tenker er referansen til Markus, profeten Daniel,⁹⁰ og bytter ut Markus sin ”stå der det ikke skulle stå” med ”hellig sted” (Matt 24:15), med en sannsynlig referanse til tempelet. Nær slutten av evangeliet blir byen fortsatt beskrevet som hellig (27:53). Den fungerer som en slags geografisk ramme rundt hele narrativet, og er både viktig teologisk, som begrep og referanse, og også som geografisk sted. Men byen står ikke uanfektet når vi kommer til kapittel 27 hos Matteus. Den er fortsatt elevert, men den står med brukket rygg. Hvorfor? Vi må dykke ned i narrativet.

Matteus presenterer Jesus som født som en innbygger av Judea, i Betlehem, byen med de messianske konnotasjonene. Han blir betegnet som Davids sønn i kraft av det eskatologiske håpet om den fremtidige rettmessige arvingen til Israels trone (og som helbreder?).⁹¹ Han blir deretter ført inn i Israels historie ved hjelp av en genealogi (1:1-17) som alluderer til blant annet 1. Mosebok, kronikerbøkene (1. Krøn 3-4) og Rut (4:18-22). Ved å gjøre dette kan Matteus plassere sitt narrativ inn i en større sammenheng, nemlig hele Israels historie slik den er fortalt i GT.⁹² Dermed legges også grunnlaget for hvorfor Jesus i det hele tatt kom, nemlig for å ”frelse sitt folk fra deres synder (1:21). Videre fortelles det at den messianske familien, Maria, Josef og

⁸⁹ Min anmerkning.

⁹⁰ Se Dan 8:11; 9:27; 11:31; 12:1

⁹¹ 1. Sam 16:23; 18:10; 19:9. Det ser ut som John Nolland ikke er med på at Matteus fokuserer på Jesus som Davids sønn ved hjelp av helbredelser/utdrivinger, se Nolland, *The Gospel of Matthew*, s. 400 (og note 216.), mens Talbert mener at Matteus fokuserer på både helbredelsesaspektet og det messianske, se Charles Talbert, *Matthew* (Paideia Commentaries on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2010), s. 31. Stanley P. Saunders ser ut til å være enig med Talbert, se Stanley P. Saunders, *Connecting the dots and filling the gaps: Imagining God with us*, Word & World, Volume 34, Number 3 (2014), s. 251.

⁹² Nolland, *The Gospel of Matthew*, s. 34

Jesus ble drevet ut av Judea, fordi Herodes og det tilsynelatende kollektive Jerusalem⁹³ blir urolig når de vise mennene fra Østen kommer til byen for å se på jødernes konge (2:3). De ble først drevet til Egypt (2:14), og deretter til Nasaret i Galilea, for det var enda ikke trygt å vende tilbake til Judea (2:22-23). Denne matteanske prologen bidrar til å skyve historien fra sentrum, fra Jerusalem og de omkringliggende byene, til langt nord i Israel, Galilea. Jesus holder seg unna Judea en god periode,⁹⁴ men det stoppet imidlertid ikke mennesker fra å komme til han i Galilea fra blant annet Judea og Jerusalem for å få helbredelse (4:25).⁹⁵ Hans aktiviteter i Galilea var å undervise i synagogene, forkynne evangeliet om riket og helbrede sykdom og plage (4:23; 9:35).

Det kan virke som forutsigelsene Jesus gjør om sitt forestående endelikt i Jerusalem (16:21; 17:22ff; jf. 20:18ff; 26:2) markerer et slags skifte i tempoet i narrativet. Jesus og hans følge er fortsatt nord i Israel, men fra vers 19:1 beveger de seg nedover mot Judea og hovedstaden ved hjelp av et slags pilegrimsmotiv, og Donald J. Verseput mener at dette motivet ikke er tilfeldig, det er en:

[...]carefully plotted pilgrimage journey from Galilee to the Jerusalem temple, where Jesus, The Nazarene, dramatically confronts the obdurate inhabitants of the holy city.⁹⁶

Ved Jesu inngang til Jerusalem kommer han med sitt følge som roper ”*Hosianna, Davids sønn*” (21:9), som skal fungere som et ekko av salme 118, en salme som relaterer til mange viktige høytidsfester, der pilegrimene ble mottatt inn til byen med denne akklamasjonen.⁹⁷ Slik vi så tidligere i evangeliet at Herodes og hele Jerusalem ble urolig med tanke på den nye jødernes konge (2:3), ble det også uro i byen når innbyggerne så Jesus og hans følge ri inn (21:10). Matteus beholder denne urolighetsfølelsen på innbyggerne i byen fra de første kapitlene og gjennom narrativet. De spør hans følge hvem denne mannen er, og de svarer (Matteus er den eneste evangelisten med dette svaret): ”*Det er profeten Jesus fra Nasaret i Galilea*”(21:11). Med denne referansen så underbygger Matteus hva som skjedde med Jesus fra han ble fordrevet bort fra Judea, og hans virke i de nordlige traktene. Han presenteres, i følge Donald J. Verseput, i

⁹³ Nolland sier at Matteus tenker narrativt her, på den måten at han viser til noen fram-pek til hvordan Jerusalem skal ta imot han seinere i evangeliet, for eksempel i 16:21; 20:17-19; 21:10; 23:37; 27:25, 27. Se Nolland, *The Gospel of Matthew*, s. 112 og note 118.

⁹⁴ Foruten dåpen i 3:13-17 og fristelsesscenen i 4:1-11. Det er verdt å merke seg at i verset etter, i vers 4:12 flykter Jesus igjen tilbake til Galilea når han får høre om hva som hadde skjedd med Johannes.

⁹⁵ Fariseere og skriftlærde fra Jerusalem kom for å diskutere med Jesus, se 15:1. Narrativet bygger seg sakte men sikkert opp til at Jerusalem skal bli mer og mer sentral i historien.

⁹⁶ Donald J. Verseput, ”Jesus’ pilgrimage to Jerusalem and Encounter in the Temple: A Geographical Motif in Matthew’s Gospel”, i *Novum Testamentum XXXVI*, 2 E.J. Brill, Leiden, (1994), s.108.

⁹⁷ Nolland, *The Gospel of Matthew*, s. 838.

siste delen av evangeliet (16:21-23.39) som en bortvist konge som kommer tilbake til sitt hjemland for å konfrontere sine motstandere.⁹⁸

Videre i narrativet går Jesus raskt inn i tempelet. Hans tempelaktiviteter og forkynnelse i Jerusalem (21:1-24:2) er viktige å se på for å forstå Matteus sitt syn på den hellige byen og tempelet. Denne delen av evangeliet består som sagt av Jesu inngang til Jerusalem, og hvordan han i løpet av to dager går ut og inn av tempelet.⁹⁹ På den første dagen (21:12-22) går han inn i vers 12 og ut igjen i vers 17, og på den andre dagen så går han inn på 21:23 og forlater det på 24:1. Det som er viktig i denne sammenhengen er at Jesus rett før eller etter han forlater tempelet begge dagene, snakker om dom (21:19; 24:1-2).

Charles Talbert ser for seg to mulige alternative tolkninger av den første fordømmelsen (21:12-16),¹⁰⁰ der den første tolkningen går ut på at Jesus fordømmer kommersialiseringen av tempelplassen, der han låner et sitat fra profetene: ”*Mitt hus skal kalles et bønnens hus. Men dere gjør det til en røverhule*” (Jes 56:7; Jer 7:11). Ved å appellere til profetene så ville Jesus rense dette stedet som ikke lenger ble brukt til det det skulle. Nå fungerte det som en markeds plass for tyver og banditter, mens det skulle være et bønnens hus.¹⁰¹

Den andre tolkningen går ikke ut på en rensing av tempelplassen, men heller på en avskaffelse, en de-legitimering av tempelkulten og ofrene som ble gjort der. Hvis Matteus prøvde å fremstille Jesus i samme profetiske tradisjon som Jeremia¹⁰² og andre profeter, så passer denne fordømmelsen av tempelkulten. Jeremia fordømmer i sin kontekst mennesker utenfor tempelet som gjør ugudelige ting, for deretter å komme til tempelet for å tro at de er reddet (Jer 7: 7-10).¹⁰³

Denne andre tolkningen må være den mest fruktbare av de to. Den henger godt sammen med den andre fordømmelsen (24:1-2) hvis man tenker seg at Jesus i den første fordømmelsen proklamerer en nedstenging, en ”shut down” av tempelpraksisen. I den andre fordømmelsen så forlater Jesus tempelplassen og snakker om tempelets ødeleggelse. Profetisme om tempelets ødeleggelse forstått som Guds dom over folkets synd var godt kjent i det første århundrets

⁹⁸ Versepud, *Jesus' pilgrimage*, s. 119.

⁹⁹ Talbert, *Matthew*, s. 245.

¹⁰⁰ Talbert, *Matthew*, s. 247-249.

¹⁰¹ En rensing som er ganske så lik den hos Lukas, jf. diskusjonen i 3.2.1.

¹⁰² Se for eksempel Whitters, *Jesus in the footsteps of Jeremiah*, 2006.

¹⁰³ Talbert, *Matthew*, 248-249.

jødedom (Mika 3:12; Jer 7:1-15; 20), og etter år 70 ble det enda mer aktuelt for Matteus. Jesus forlater nå tempelet, slik Guds herlighet forlater tempelet i Esekiel¹⁰⁴ før eksilet.

I et eskatologisk perspektiv så bruker Matteus Jesaja-sitatet for å kritisere det han ser på som en dårlig tempelpraksis, mens han forespeiler en ideell eskatologisk fremtid der tempelkulten igjen kan ha sin opprinnelige funksjon. Bruken av Jeremia-sitatet må også forstås eskatologisk, for der Jesaja portretterte fremtidstempelet som et positivt ideal, brukes Jeremia- teksten for å si noe om en eventuell negativ dom for tempelet.¹⁰⁵ Det ser ut som dikotomien er viktig her: Utfallet for israelfolket i *eschaton* avhenger av deres trofasthet og rette gudsdyrkelse.

Like før Jesus forlater tempelet taler han til folket, sine disipler (23:1), men også fariseerne (22:41). Han advarer mot fariseerne og de skriftlærde. Han sier at: ”*Huset deres[tempelet] blir forlatt og lagt øde*” (23:38), og at ingen skal få se Jesus igjen før han blir anerkjent som den han er og det han gjør,¹⁰⁶ og folket skal rope: ”*Velsignet er han som kommer i Herrens navn*” (23:39).

Jerusalem står nå, i følge Matteus, de facto uten et fungerende tempel. Gud har forlatt den, og forsoningen mellom Gud og mennesker kan ikke lenger skje fordi tempelet er urent.

Tempelet som urent

Tempelet hos Matteus er nå satt ut av spill på grunn av urenhet. Folket bruker det for sitt eget forgodtbefinnende,¹⁰⁷ og lederskapet, fariseerne og de skriftlærde tolker toraen feil og villeder mennesker (12:1-15; 16:6; 23). Matteus beskylder fariseerne også for drap, for å ha drept uskyldig blod inne i tempelet, i det aller helligste: ”*Og slik skal straffen komme over dere for alt uskyldig blod som er utøst på jorden, fra den rettferdige Abels blod, til blodet fra Sakarja, sønn av Barakia, som dere slo i hjel mellom tempelet og alteret*” (23:35). Denne Sakarja er ment å være den samme vi får høre om i krønikerboken (2 Krø 24:20ff). Selv om det i krønikerne står at Sakarja ble drept på tempelplassen (24:21), så flytter Matteus drapet inn til det aller helligste, for å vise hvor besudlet tempelet er. Fariseerne står derfor i en lang tradisjon ved at Matteus gjør

¹⁰⁴ Es 10:18;11:23. Den post-eksilske profeten Sakarja profeterer likeledes Herrens vei tilbake til tempelet og Jerusalem etter eksilet, i 1:16; 2:9; 8:3.

¹⁰⁵ Nolland, *The Gospel of Matthew*, s. 35.

¹⁰⁶ Med andre ord, anerkjennelsen han ikke fikk av innbyggerne i Jerusalem når han red inn i byen i Kap. 21.

¹⁰⁷ Se diskusjonen om Jesus i tempelet ovenfor.

dem medskyldig i drap av alt uskyldig blod som er utspilt, fra Abel i 1.Mosebok til Sakarja i bibelens siste bok.¹⁰⁸

Fariseerne ser ikke på tempelet og alteret i tempelet som hellig nok. De beskyldes for å bare bry seg om å sverge ved gullet eller offeret, og ikke ved det hellige stedet det ligger på (23:16-22). Det store problemet for Matteus er besudlingen av tempelets, Jerusalems og Israels renhet og hellighet, og en del av narrativets ramme er hans fokus på blodskyld, renselse, hellig og profant. Dette er tanker som var dypt rotfestet i jødisk tankegang som eksisterte i det første århundret når Matteus levde.¹⁰⁹

Bildet som males i kapittel 23 er av en trykkoker av uskyldig blod som nærmest har nådd toppen, og kulminasjonen er at byen og tempelet blir forurenset ved drap av uskyldige og profeter.

Referanser for en slik tankegang finner vi blant annet i GT og mosebøkene:

”Dere skal ikke vanhellige det landet dere bor i, for blod vanhelliger landet. Og landet får ikke soning for blodet som er utøst der, uten ved blodet til den som utøste blod (4. Mos 35:33). Her er tanken om blod som forurensende viktig, og terskelen for soning, for godtgjøring er veldig høy.

Det står også om hva som har skjedd med folket som bor i landet israelerne skal innta, og hva som kan skje med dem hvis de ikke holder forskriftene: *”Da må ikke landet spy dere ut, fordi dere gjør det urent, slik det har spydd ut det folkeslaget som var her før dere (3. Mos 18:28).*

Straffen er ikke bare på individet som har drept uskyldige, men på kollektivet, på hele samfunnet, som vi blant annet kan se i 5. Mos 19:10-13 og 21:1-9 (jf. Matt 23:36).¹¹⁰

Matteus og hans forsamling ser ikke lenger på tempelet og Jerusalem som stedet for forsoning.

Betyr det dermed at hele det rituelle systemet kollapser? Nei. Matteus og hans forsamling har en forestilling om et alternativt soningssted, som ikke er besudlet: *ekklēsia*.

Matteusforsamlingen som *ekklēsia* og Voluntary Association

Det finnes mange forskjellige begreper på det fenomenet vi i dag kaller ”synagoge”,¹¹¹ og det ble brukt forskjellige betegnelser på disse institusjonene i det første århundret når Matteus skrev sitt

¹⁰⁸ I den hebraiske bibelen er kronologien på bøkene forskjellige fra GT. Her er Abel det første mennesket som blir drept, og Sakarja regnes som den siste.

¹⁰⁹ Catherine Sider Hamilton, ”His blood be upon us’: Innocent Blood and the Death of Jesus in Matthew”, i *The Catholic Biblical Quarterly*, NO70, 2008. s. 84 og note 4. Catherine Hamilton fokuserer mer på Jesu pasjonshistorie, men det har en overføringsverdi å ha med disse begrepene ellers i narrativet også.

¹¹⁰ Hamilton, *His blood be upon us*. s. 92-93.

¹¹¹ Og senere ”kirke”.

evangelium.¹¹² Distinksjonen mellom disse begrepene er viktige for denne diskusjonen. *Ekklēsia* som begrep har sterk forankring i Septuaginta (LXX), der det forekommer hundre ganger,¹¹³ og ordet er ofte oversatt fra det hebraiske *qhl*, som blant annet betegnet forsamlingen av israelittene (5. Mos 4:10; 9:10, 31:30; 1 Kong 8:14, 22, 55). Det er dette begrepet som blir brukt om forsamlingen hos Matteus (16:18; 18:17). Det finnes i tillegg til dette begrepet et hav av andre som ble brukt til å betegne selve synagogeforsamlingene, som *syllōgos* ("møte") og *synagōgē* ("en samling"). Men det finnes også begreper som betegner selve den arkitektoniske plassen disse forsamlingene møttes, som for eksempel *proseuchē* ("bønnens hus"), *bet ha-midrash* (studiets hus, evt. hus man bruker til studier) og *synagōgē* (synagoge).¹¹⁴

Disse forsamlingene utviklet seg ulikt avhengig av deres plassering. I Palestina utviklet forsamlingene seg hovedsakelig til to institusjoner: 1) semi-offentlige frivillige organisasjoner (voluntary associations) og 2) offentlige by/landsbyforsamlinger (offentlige synagoger).¹¹⁵ Så betegnelsene kan enten bli brukt på selve forsamlingene, enten de var offentlige (public) eller semi-offentlig (semi-public), eller plassene og stedene de møttes på. Den offentlige forsamlingen fungerte som et slags nåtidens rådhus, der det var administrasjon av en region, men det inneholdt også en religiøs dimensjon, i form av torah-liturgier. De semi-offentlige hadde også torah-liturgier, men de fungerte mer som en gruppeorganisasjon, som består av et antall medlemmer, og reglene som fastsettes gjelder for dem som er innenfor.

Eksempler på organisasjoner man kan betegne som semi-offentlige var fariseerne, sadukeerne og essenerne, som også deltok i det bredere samfunnslivet, for eksempel i de offisielle synagogene. Forsamlingen man tror Matteus tilhørte kan også regnes inn i denne gruppen av semi-offentlige organisasjoner. Man kan i Matteus se tydelige tegn på en eller annen form for gruppe, enten ved å direkte henvise til og legitimere den (Matt 16:16-20; 18:15-35), eller ved å lære dem hvordan de skal tolke toraen (Matt 5-7).

¹¹² For oversikt over begreper, se Binder, *Into the Temple Courts*. Kap. 2, og spesielt s. 151-154; Runesson, *The Origins of the Synagogue*. s. 171-174.

¹¹³ Søk på Accordance.

¹¹⁴ Ralph J. Korner: "Ekklēsia as a Jewish Synagogue Term: Some implications for Paul's Socio-Religious Location" i *Journal of The Jesus Movement In Its Original Setting: From the first to the seventh century*, utgave 2 (2015), s. 59-60.

¹¹⁵ Runesson, *The Origins of the Synagogue*, s. 395-400; Runesson, *Saving the Lost Sheep of the House of Israel*. s. 9-13.

En gruppe som var i samme kategori som disse, men som var mer isolerte og ikke hadde utstrakt kontakt med de offentlige synagogene var det tidligere nevnte Qumran-samfunnet.¹¹⁶ Denne forsamlingen kan som sagt ha vært en del av essenerne, der denne gruppen hadde trukket seg mer tilbake i vente på endetiden, mens andre essener var mer involvert i dagliglivet i forskjellige byer og møteplasser.¹¹⁷

Matteusforsamlingen var, som i likhet med blant annet fariseerne, opptatt av hvordan man skulle tolke toraen, loven riktig. Måten man tolket og brakte det ut til offentligheten på var blant gjennom polemikk og misjonering for sitt respektive syn, og de offentlige synagogene ble derfor brukt, som Anders Runesson sier, som offentlige slagmarker: ”[...]public battlefields as the kingdom approaches”.¹¹⁸ I sitt narrativ portretterer Matteus Jesus og hans følge i forskjellige byer i Galilea, der de helbreder og forkynner det eskatologiske budskapet om omvendelse, dom og himmelrikets komme (4:23; 9:35). Man kan derfor tydelig se at polemikken mot fariseerne dreier seg om en jødisk debatt om tolkning av loven, og at matteusforsamlingen og de andre forsamlingene prøver å overbevise de samme menneskene om sitt budskap, for å vinne frem for sitt tolkningssyn.

Jerusalem og tempelet blir beskrevet som hellig, men besudlet. Matteus tenker seg at siden hovedstaden er satt ut av spill, så må forsoningen skje et sted utenfor og bortenfor dette stedet, nemlig i hans *ekklēsia* i Galilea.¹¹⁹ Denne *ekklēsia* fungerte som en modell for hvordan Matteus så for seg at man skulle organisere seg for å forberede seg til dommen og det endelige himmelrikets komme.¹²⁰ Det fantes på Matteus sin tid også andre grupper som tenkte på seg selv eller andre steder som erstatning for tempelet, nemlig Qumranerne.¹²¹ Så dette erstatningssynet var ikke et særtrekk for Matteus sin forsamling.

Vi får se et riss av en etablering av denne matteanske gruppen i 16:18-19 og noen av deres organiseringsprinsipper i 18:1-35. Her fremstår Jesus som grunnleggeren, med Peter som den jordiske lederen (16:18). I dette fellesskapet i Galilea skal oppfyllelse av den mosaiske loven skje som forsoning, siden dette ikke lenger kan skje i Jerusalem og i tempelet. Forsoningen skjer

¹¹⁶ Se mer om Qumran i 2.1.

¹¹⁷ Runesson, *The Origins of the Synagogue*: s. 223-226. For mer detaljer om Qumran se også samme bok hos Runesson, s. 330-342; Binder, *Into the Temple Courts*, s. 59-63, 453-468

¹¹⁸ Runesson, *Saving the Lost Sheep of the House of Israel*, s.14. Eskatologiske slagmarker (*Eschatological battlefields*) er også et treffende begrep på fenomenet, jf. Overskriften til Runesson i 3.1, s. 14.

¹¹⁹ Se 3.2.1 for Galilea som eskatologisk plass hos Matteus.

¹²⁰ Runesson, *Saving the Lost Sheep of the House of Israel*, s. 16.

¹²¹ Se ovenfor (2.1) for redegjørelse av Qumransamfunnets eskatologiske syn på blant annet tempelet.

ved Jesu eget liv (1:21) og hans lære (5:17-20). Hvis man ikke følger de felles spillereglene for denne gruppen så vil man bli straffet og ekskludert (18:15-17). Den bærende normen for dem er tilgivelse, at man tilgir hverandres synd (6:12), for hvis man ikke tilgir hverandres synd så blir den værende (18:18). Synd knyttes videre til moralsk urenhet, for i Matteus sin tankegang er de kultiske ritualene man utfører knyttet i sterk grad til moral. Kultisk renhet følger av en moralsk renhet, og er for denne gruppen lovens essens og grunntanke, og det sees på som essensielt for tilgang til det guddommelige (15:15-20; 18).

Matteus sitt syn på Jerusalem og tempelet skifter ganske radikalt i narrativet, som vi har sett. Galilea fungerer nå med nødvendighet for han som en eskatologisk plass, men man skal ikke avskrive hans syn helt på disse andre plassene heller. Som vi så vidt var inne på så benevnes jo Jerusalem fortsatt som en hellig by etter det beryktede kapittel 23, på slutten av evangeliet (27:53). Så selv om byen og tempelet ikke fungerer nå som forsoning og som eskatologisk plass, fordi Gud har forlatt det, så skal man ikke se bort fra at byen i en eskatologisk fremtid igjen kan fungere som bolig for Herren.

3.2.3 Sammenligning og konklusjon

Som vi har sett av denne redegjørelsen så fremstår synet på Jerusalem og tempelet relativt ulikt hos Lukas og Matteus. Førstnevnte ser ut til å ha et sammenhengende positivt syn på disse stedene gjennom både evangeliet og gjennom apostlenes gjerninger. Det virker ikke som tempelet og byen mister verken sin særegne status eller funksjoner. Det er vanskelig å vite om Lukas tilhørte en særegen gruppe Jesustroende, men synet på at han kan ha vært mer mobil i sine bevegelser og reiser enn for eksempel Matteus virker å være sannsynlig. En særegen tilknytning til en gruppe eller tradisjon i Jerusalem ser også ut til å være plausibelt. Sistnevnte har noe av det samme positive synet gjennom store deler av evangeliet, helt til kapittel 23, der alt snus på hodet. En de-legitimering av tempelet i Jerusalem gjør at forsoningen må finne sted andre steder, og hos Matteus er dette stedet hans *ekklēsia* i Galilea.

3.3 Oppsummerende konklusjon

Vi har nå sett på Galilea og Jerusalem i vår plassanalyse. Forskjellene er relativt store i forhold til evangelistenes fokus i sine narrativ. Vi så hos Lukas hans fokus for å bruke Galilea mer som en kulisse for å fortelle Jesushistoriens første del, mens hans hovedintensjon er å forflytte historien til Jerusalem. Hos Matteus er Galilea viktig gjennom hele evangeliet, både som en fortelling om Jesus sine gjerninger der i første del av evangeliet, men også på slutten av

fortellingen når det ser ut som den oppstandne Jesus og disiplene har kommet tilbake igjen til Galilea for å starte misjonen ut til folkeslagene derfra. Vi så disse forskjellighetene hos evangelistene kanskje sterkest i de forskjellige oppstandelsesberetningene og aktivitetene etter oppstandelsen hos Lukas og Matteus (og de andre evangelistene). Vi konkluderte dermed med at Matteus ser på Galilea som en eskatologisk plass, noe Lukas ikke gjør.

Som vi så videre så fungerer Jerusalem og tempelet hos Lukas som viktige ingredienser i narrativet og i hans endetidstankegang. Vi så hvordan tempelet og byen ble introdusert først i Lukas sitt evangelium, der de første kapitlene var krydret av et eskatologisk språk med mange GT-referanser. Fokuset i reisenarrativet er også ganske tydelig på disse plassene, der geografien beskrives på en klart teologisk måte ved å forflytte historien ned til Judea. Videre så vi på renselsen av tempelet som blir fremstilt på en måte som ikke skader statusen til dette stedet, men heller fokuserer på menneskenes ugudelighet, som ikke tilber den tilstedeværende Guden i tempelet på riktig måte. Vi så også på Jerusalem og tempelets stilling i Apg, som fortsetter mye av denne samme tankegangen som vi så i evangeliet. Man får riktignok høre om mange forskjellige plasser i narrativet, men Jerusalem og tempelet beskrives likevel som et slags kraftsentrum der alt går ut fra. Til slutt hos Lukas så vi på hva slags tilhørighet han kan ha hatt, der vi konkluderte med at han må ha vært relativt mobil, samtidig som han på en eller annen måte må ha vært tilknyttet, enten fysisk eller ideologisk, til Jerusalemforsamlingen.

Hos Matteus så vi på den likeså eleverte statusen Jerusalem og tempelet har i store deler av evangeliet, men at fokuset etterhvert begynner å skifte. Renselsen i tempelet hos Matteus ser ut til å være av en annen grunn enn hos Lukas. Hos Matteus foregår det i stedet for en renselse, en avskaffelse av tempelkulten fordi den er besudlet og uren, og er derfor ikke lenger legitim for forsoning. Vi brukte en del tid på å forklare Matteus sitt syn på hvorfor tempelet og byen er besudlet, og hvorfor de ikke lenger kan være der. Matteus og hans forsamling må finne et annet sted for deres forsoning, og det blir i hans *ekklēsia* i Galilea.

4. Avslutning

Vi begynte denne studien med å se på eskatologi i GT og i de Qumranske skriftene, samt litt forskningshistorie på tematikken hos Lukas og Matteus i kapittel 2. Deretter fortsatte vi med plassanalyse av Galilea, Jerusalem og tempelet hos disse to evangelistene i kapittel 3. Min hypotese var at verdensbildet til Lukas og Matteus så relativt forskjellige ut, og at noen av disse forskjellighetene kunne vi se i deres bruk av disse plassene jeg har sett på i oppgaven. Matteus fokuserer på Galilea som det eskatologiske startstedet for spredningen av budskapet om Jesus til alle verdens folkeslag, mens Lukas sannsynligvis tilhørte en mer tradisjonell tankegang som fortsatte å anse Jerusalem og tempelet som legitime steder for tilbedelse og som startstedet for spredningen det eskatologiske budskapet om evangeliet. Vi har prøvd å plassere både Matteus og Lukas i sin kontekst: Matteus i en sannsynlig galileisk setting, der hans forsamling inngikk i en polemikk med andre jødiske grupperinger om hvordan tolke toraen, og Lukas som mer usikkert: Han kan ha vært veldig mobil og oppholdt seg mange steder, samtidig som han tilsynelatende hadde en sterk tilknytning til forsamlingen i Jerusalem.

Når vi har gått gjennom narrativet til disse to har man sett klare eskatologiske og ideologiske forskjeller. Matteus har en vending på slutten av sitt evangelium, som Lukas ikke har. Jeg tror min hypotese står seg i møte med disse tekstene. Begge evangelistene er, som jeg har prøvd å få frem, farget av endetidstankegang, men på ulike måter. Man kan se hos Lukas et fortsatt fokus på plassene som er viktige i GT, og spesielt temaet om det eskatologiske Jerusalem som startsted for frelse til alle nasjoner,¹²² mens Matteus flytter startstedet for den samme misjonen til Galilea. Jeg brukte en god del tid på å kritisere Lukasforskningen, fordi det hadde eksistert en viss trend med å de-eskatologisere Lukas etter Conzelmann.¹²³ Uansett om Conzelmann har rett i at Lukas så for seg en forlengelse av tiden til *parousiaen*, så betyr det ikke dermed at han har kvittet seg med eskatologien av den grunn. Både Jesus og apostlenes videre gjerninger startet for Lukas en ny eskatologisk tid (aeon).

Hos Matteus representerer dette også en ny eskatologisk tid, men grunnforskjellen tror jeg ligger i deres syn på hva Jesus-hendelsen betydde, og hva slags praktiske, religiøse og rituelle konsekvenser denne nye tid representerte for dem. Matteus sitt narrativ er konsistent med tanke på rekkefølgen av hendelser og deres konsekvenser, ved at plassene som nå er besudlet, ikke kan

¹²² Som vi snakket om i 2.1. Man kan se det i sammenheng med for eksempel Luk 24:47ff; Apg 1:4, 8.

¹²³ Se 2.2.

brukes, siden tempelet og Jerusalem ikke lenger er viktig i slutten av evangeliet. Lukas kan være inkonsistent på den måten at hans redaksjonelle metode å arrangere narrativer på kan ved første øyekast se konsekvensløst ut.¹²⁴ Hans narrativ kan være konsistent hvis han så for seg at ødeleggelsen og en eventuell restaurering av Israel skulle finne sted i en tid som var lenger ut i fremtiden, og at disse plassene for han fortsatt var legitime steder. Dette er det ikke et entydig svar på, og man må forske mer inngående på Lukas sitt narrativ og tankeverden.

Implikasjonene og konsekvensen ved å se på disse evangeliene må være at de langt ifra er så monolittiske og enhetlig som man noen ganger kan få inntrykk av i kirkelig eller samfunnsmessig sammenheng. Jeg tenker at det er ganske store uoverensstemmelser i måten Lukas og Matteus presenter sitt narrativ på. Det kan jo fra denne studien se ut som i hvert fall to parallelle misjonsstasjoner, én i Galilea, og en annen i Jerusalem eksisterte i det første århundret. Den ene gruppen så på den hellige byen som besudlet og gudsforlatt, mens den andre gruppen styrte misjonen fra den samme byen, og for dem så var verken tempelet eller Jerusalem besudlet på noen måte. Som Anders Runesson skriver:

Matthew's story would hardly be possible to accept for Jesus-followers who were still living in Jerusalem and who believed that the Spirit was leading the movement from the temple city.¹²⁵

Dette kan jo i verste fall peke på en ganske klar inkonsistens hos Lukas sitt narrativ, hvis forskjellige tekster som motsier hverandre noen steder ikke får konsekvenser senere ut i narrativet.¹²⁶ Hvis Lukas har hatt god kjennskap til slike parallelle misjoner, så kan det være sannsynlig at han aktivt og ideologisk hysjet ned slike bevegelser.¹²⁷

Som jeg nevnte i innledningen så er dette bare et lite dykk ned i en mye større verden, og jeg har aldri prøvd å få med meg alle mulig tenkelige aspekter og mulige forgreininger av dette temaet. Noe av det jeg tenker man trenger å arbeide videre med er å inkludere selve begrepet og størrelsen Israel mer inn i plassanalyse og eskatologisk forskning. Dette kan deretter sees mer i sammenheng med de andre plassene vi har diskutert her, også gjerne i sammenheng med de øvrige evangeliene i NT. Kanskje man også burde se mer på begrepet "Det nye Jerusalem/det himmelske Jerusalem" i intertestamentlig (for eksempel Åp 20-21, Esekiel 40-48, dødehavsrullene) og etter-bibelsk tid også. Dette for å se på bokstaveligheten i disse

¹²⁴ Som vi var innom i 3.2.1, om for eksempel Lukas sin beskrivelse av ødeleggelsen av Jerusalem.

¹²⁵ Runesson, *City of God or Home of Traitors and Killers?*, s.14.

¹²⁶ Se 3.2.1.

¹²⁷ Denne teorien så vi på i 3.2.1.

beskrivelsene, om det er ment som et begrep som skal erstatte det faktiske Jerusalem, eller om det blir brukt metaforisk på en annen måte. Videre forskning på premisset om Galilea som eskatologisk plass ønskes også hjertelig velkommen.

5. Litteraturliste

Primærlitteratur

Aland, Barbara, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger (ed.). *Nestle-Aland – Novum Testamentum Graece*. 28th revised ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Bibelen: Den hellige skrift: Det gamle og Det nye testamentet. Bokmål (utg.). Oslo: Bibelselskapet, 2011.

Sekundærlitteratur

Binder, Donald. *Into the Temple Courts: The place of the Synagogues in the Second Temple Period*, Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature, 1999.

Bovon Francois. *Luke: The Theologian: Fifty-five years of research (1950-2005)* (trans) Waco, Texas: Baylor University Press, 2006.

Chance, J. Bradley. *Jerusalem, the Temple, and the New Age in Luke-Acts*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1988.

Conzelmann, Hans. *The Theology of St. Luke* (trans). New York: Faber & Faber/Harper & Brothers, 1960.

Dunn, James D.G. *Christianity in the making, volume 2: Beginning from Jerusalem*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

Fay, Ron C. "The Narrative Function of the temple in Luke-Acts". Side 255-270 i *Trinity Journal (TRINJ)*, 27NS, NO. 2, 2006.

Fitzmeyer, Joseph, *The Gospel According to Luke (I-IX)*, AB28, (X-XXIV), AB28A 2d ed. New York: Doubleday & Company, Inc, 1985.

Francis, Fred O. "Eschatology and History in Luke-Acts". Side 49-63 i *Journal of the American Academy of Religion*, 37 no. 1 Mar, 1969.

- Hamilton, Catherine Sider. 'His blood be upon us': Innocent Blood and the Death of Jesus in Matthew. Side 82-100 i *The Catholic Biblical Quarterly*, NO70, 2008.
- Korner, Ralph J. "Ekklēsia as a Jewish Synagogue Term: Some implications for Paul's Socio-Religious Location" i *Journal of The Jesus Movement In Its Original Setting: From the first to the seventh century*, utgave 2, 2015. Webside: https://issuu.com/jjmjs/docs/jjmjs_2_-_2015_final
- Levine, Lee I. *The Ancient Synagogue: The first thousand years*, New Haven & London: Yale University Press, 2000.
- McCown, C.C. "The Geography of Luke's Central Section". Side 51-66 i *Journal of Biblical Literature*, Vol 57, No. 1, 1938.
- Moessner, David P. (ed.) *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1999.
- Nolland, John. *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- Powell, Mark Allan. *Methods for Matthew* (Methods in Biblical Interpretation series, MBI) Cambridge/NY: Cambridge University Press, 2009.
- Runesson, Anders. "Gospel According to Matthew", vol 2 av *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*. Ed. Michael D. Coogan. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- _____. "Saving the Lost Sheep of the House of Israel: Purity, Forgiveness, and Synagogues in the Gospel of Matthew". Side 8-24 i *Melilah: Manchester Journal of Jewish Studies*, Vol. 11, 2014.
- _____. "City of God or Home of Traitors and Killers? Jerusalem According to Matthew", forthcoming, 2016.
- _____. *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study*, Stockholm, Sweden: Almqvist & Wiksell International, Coniectanea Biblica, New Testament Series 37, 2001.

Saunders, Stanley P. "Connecting the dots and filling the gaps: Imagining God with us", side 247-255 i *Word & World*, Volume 34, Number 3, 2014.

Sim, David C. *Apocalyptic eschatology in the gospel of Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Talbert, Charles H., *Matthew*. Paideia Commentaries on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2010.

Verseput, Donald J. "Jesus' pilgrimage to Jerusalem and Encounter in the Temple: A Geographical Motif in Matthew's Gospel". Side 105-121 i *Novum Testamentum XXXVI*, 2 E.J. Brill, Leiden, 1994.

W.F. Albright/C.S. Mann. *Matthew*. The Anchor Bible (AB 26). Garden City, NY: Doubleday, 1971 (optrykk 1984).

Whitters, Mark F. "Jesus in the Footsteps of Jeremiah". Side 229-247 i *The Catholic Biblical Quarterly*, 68, no. 2, 2006.

Wise, Michael O., Martin G. Abegg Jr., Edward M. Cook (ed). *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*, ed., rev. And updated. San Fransisco: HarperCollins publishers, 2005.