

# Kan Lukasevangeliet fortsatt betraktes som frigjøringssteologiens evangelium?

Eva Kirkemo



Fordypningsoppgave ved  
Teologisk fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

15. januar 2018

Copyright: Eva Kirkemo 2018

Tittel: *Kan Lukasevangeliet fortsatt betraktes som frigjøringsteologiens evangelium?*

Forfatter: Eva Kirkemo

<http://www.duo.uio.no>

# Innholdsfortegnelse

<b>1</b>	<b>INNLEDNING</b> .....	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>PROBLEMSTILLING</b> .....	<b>2</b>
2.1	AVGRENSNING .....	2
<b>3</b>	<b>METODE OG STRUKTUR</b> .....	<b>4</b>
3.1	FORKLARINGER OG DEFINISJONER.....	4
3.1.1	<i>'Jesu syv ord på korset' - Jesusordene</i> .....	4
3.1.2	<i>Evangelium og evangelieharmonisering</i> .....	5
3.1.3	<i>Pasjonsnarrativet - Lidelseshistorien</i> .....	5
3.1.4	<i>'Noble death' - ærerik død</i> .....	6
3.1.5	<i>Kirken</i> .....	6
3.1.6	<i>Frigjøringsteologi</i> .....	6
<b>4</b>	<b>TEKSTENE</b> .....	<b>7</b>
4.1	'JESU SISTE SYV ORD PÅ KORSET' .....	8
4.1.1	<i>Ubuden gjest</i> .....	8
4.1.2	<i>Den korsfestede og de korsfestede</i> .....	9
4.1.3	<i>Jesusordene</i> .....	10
4.1.4	<i>Moxnes' valg av perspektiv</i> .....	14
4.2	ANALYSE OG DRØFTING.....	15
4.2.1	<i>Ubudne gjester - de korsfestede</i> .....	15
4.2.2	<i>Jesusordene</i> .....	17
4.2.3	<i>Det opprinnelige perspektivet</i> .....	21
4.2.4	<i>Hva slags tekst er dette?</i> .....	22
4.2.5	<i>Oppsummering av Moxnes' tekst</i> .....	23
4.3	'BEHOLD THE MAN' .....	25
4.3.1	<i>Jesu samtid</i> .....	25
4.3.2	<i>Lukas narrative verden</i> .....	26
4.3.3	<i>Jesus, én blant den utdannede eliten</i> .....	27
4.3.4	<i>Jesus, tempel og kult</i> .....	29
4.3.5	<i>Jesu død, oppstandelse og guddommelighet</i> .....	31
4.3.6	<i>Oppsummering av Conways tekst</i> .....	31

4.4	ANALYSE OG DRØFTING.....	32
4.4.1	<i>Makt</i> .....	32
4.4.2	<i>Keiser Augustus som modell og mal</i> .....	33
4.4.3	<i>Ydmykelse, demaskulinisering og re-maskulinisering</i> .....	33
4.4.4	<i>Måltid</i> .....	34
4.4.5	<i>Ambivalens og paradoks</i> .....	34
4.4.6	<i>Frigjøring?</i> .....	35
<b>5</b>	<b>SAMMENSTILLING</b> .....	<b>36</b>
5.1.1	<i>Status og gruppetilhørighet</i> .....	36
5.1.2	<i>'The Noble Death'</i> .....	36
5.1.3	<i>Frelser, velgjører og guddommelig</i> .....	37
5.1.4	<i>Menighetsbygging og tro</i> .....	37
<b>6</b>	<b>KONKLUSJON</b> .....	<b>38</b>
<b>7</b>	<b>LITTERATURLISTE</b> .....	<b>39</b>

# 1 Innledning

Lukasevangeliet har en særskilt status i norsk eksegese.

Det er særlig Jakob Jervell og Halvor Moxnes som er kjent for sitt eksegetiske arbeid med dette evangeliet. For Halvor Moxnes' del gjelder dette i sær boken *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*.<sup>1</sup> De to professorenes nærmest kanoniserte verker utfordres av en annen av Teologisk fakultets professorer: Turid Karlsen Seim og boken *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts*,<sup>2</sup> og dessuten, og mer eksplisitt, av Anders Martinsens arbeid med slaveriet hos Lukas i *Men and Unmen in the Parables of Luke: Reception, Slavery, Masculinity*<sup>3</sup> (som ikke inneholder noe 'godt nytt' for slavene). Martinsen har også skrevet om temaet i boken *Lukas: undring og utfordring*,<sup>4</sup> denne inneholder bidrag fra studenter, lærere og professorer ved Teologisk fakultet ved UiO.

I denne oppgaven skal jeg se på to tekster som er svært ulike: artikkelen "Ubuden gjest i lys av Haydns "Jesu siste syv ord på korset",<sup>5</sup> av Halvor Moxnes og boken *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*,<sup>6</sup> av Colleen M. Conway. I tillegg vil jeg bruke stoff fra Turid Karlsen Seims for å belyse deler av Moxnes' tekst. De to hovedtekstene er svært ulike, men begge formidler et Jesusbilde (basert på Lukas-evangeliet) som på hvert sitt vis åpner for et frigjøringsteologisk perspektiv. Ved å analysere og sammenholde de to tekstene vil jeg undersøke om evangeliet etter Lukas - eller deler av dette evangeliet - kan fastholde sin status som 'godt nytt' for de fattige.

Etter en kort gjennomgang av problemstilling og avgrensning, og noen ord om teori, metode og forklaringer og definisjoner, vil jeg først ta for meg Moxnes' arbeid med 'Jesu syv ord på korset'. Deretter vil jeg se på Conways bok. Til slutt vil jeg sammenligne viktige elementer i de to tekstene, før jeg konkluderer med et svar på oppgavens spørsmålsstilling.

---

<sup>1</sup> Halvor Moxnes: *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*. (Philadelphia: Philadelphia Fortress Press, 1988)

<sup>2</sup> Turid Karlsen Seim: *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts*. (Edinburgh: T&T Clark Ltd., 1994)

<sup>3</sup> Anders Martinsen: *Men and Unmen in the Parables of Luke: Reception, Slavery, Masculinity*. (Teologisk Fakultet, UiO, 2016)

<sup>4</sup> Marianne Bjelland Kartzow (red.): *Lukas: undring og utfordring*. (Oslo, Verbum, 2016).

<sup>5</sup> Halvor Moxnes: "" Ubuden gjest i lys av Haydns "Jesu siste syv ord på korset" ", i *Kirke og Kultur*, Vol.03 (2014): 264-277.

<sup>6</sup> Colleen M. Conway, *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*, (Oxford: Oxford University Press, 2008).

## 2 Problemstilling

Frigjøringsteologiens utspring er Sør-Amerika og den har tradisjonelt forholdt seg til nettopp evangeliet etter Lukas. Det er mange år siden den så dagens lys, og verden har endret seg siden den gang. Spørsmålet som melder seg nå, er om dette evangeliet kan opprettholde sin hevdvunne status som frigjøringsteologiens evangelium. Derfor vil jeg undersøke om tekstene til Moxnes og Conway, som er svært ulike, kan gi svar på spørsmålet:

*Kan Lukasevangeliet fortsatt betraktes som frigjøringsteologiens evangelium?*

Jeg vil i denne oppgaven knytte an til både Lukas og det frigjørende aspektet og gjør det ved hjelp av de to tekstene som gir to ulike konsepter for frigjøring som jeg vil se opp mot hverandre. Den ene teksten, Halvor Moxnes' artikkel "Ubuden gjest i lys av Haydns "Jesu siste syv ord på korset,"<sup>7</sup> handler om de siste ordene Jesus, i følge evangeliene, sa mens han hang på korset. Dette er en konstruert harmonisering som tolkes i vår samtid, og representerer én måte å fastholde det frigjøringsteologiske perspektivet på, når han tar kanoniske passasjer fra Lukas' lidelseshistorie og lar dem inngå i en harmoniserende fremstilling av lidelseshistorien.

Den andre teksten, Colleen M. Conways bok *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*,<sup>8</sup> er skrevet med det for øyet å kjenne igjen samtiden evangelietekstene ble skrevet i, slik den reflekteres av evangeliens forfattere; en historisk kontekst og et 2000-års tilbakeblikk. Den har tittel etter Pilatus' utsagn i Johannesevangeliet: Behold the man! - Se det mennesket! (Joh 19,5). Hun plasserer Lukas og hans ideallesere, personifisert ved den ærede Teofilos (Luk 1,3), blant imperiets elite, noe som er diametralt motsatt det perspektivet Moxnes bringer, men som på den annen side introduserer ideen om 'the Noble Death', et ideal for denne eliten.

### 2.1 Avgrensning

Som oppgavens tittel og spørsmålstilling viser, dreier dette arbeidet seg om å finne svaret på hvorvidt Lukasevangeliet fortsatt kan betraktes som frigjøringsteologiens evangelium. Jeg forsøker å finne ut av dette ved å presentere, analysere og drøfte to ulike tekster som begge

---

<sup>7</sup> Halvor Moxnes: "Ubuden gjest".

<sup>8</sup> Colleen M. Conway: *Behold the Man*.

formidler frigjoringsteologiske eksegeser, og deretter vurdere tekstene opp mot hverandre. Jeg skal altså mene noe om hvordan Lukasevangeliet kan eller skal betraktes, heller enn å komme med egne frigjoringsteologiske tolkninger. Allikevel forholder jeg meg i noen grad til de frigjoringsteologiske aspekter som Moxnes fremholder i sin artikkel.

Moxnes' tekst er i utgangspunktet avgrenset til pasjonsnarrativet, hentet fra alle de fire evangeliene. Jeg følger hans eksempel, men vil ha hovedfokus på lidelseshistorien i Lukasevangeliet. Conways tekst spenner over alle fire evangelier, men jeg vil konsentrere meg om det hun bringer på banen om Lukas og hans tekst.

## 3 Metode og struktur

Når vi forholder oss til tekst er det viktig å forstå hva slags tekst det handler om og hva ulike måter å tolke teksten på kan medføre og bety. Siden det narrative er sterkt representert i bibeltekstene som behandles i denne oppgaven er spørsmål som tekstens eller perikopens originalitet, begynnelse og slutt viktig. Kontekst er også et viktig element.

I arbeidet med å sammenholde disse ulike elementene har jeg støttet meg til Brennan W. Breed og hans artikkel "Nomadology of the Bible: A Processual Approach to Biblical Reception History"<sup>9</sup> og boken *Nomadic text, A Theory of Biblical Reception History*.<sup>10</sup> Breed mener at det ikke finnes noe som kan kalles originale bibelske tekster eller kontekster og at vi i stedet for å tenke på Bibelen som en statisk gjenstand, bør se den som en kontinuerlig prosess. Derfor setter han gjerne en u foran original: (u)original for å poengtere sitt syn.<sup>11</sup>

Vi leser alle, alltid, med vår egen horisont, 'sitz im leben',<sup>12</sup> selv om vi leser foran teksten, i teksten, bak teksten, med samtidsperspektiv, historisk perspektiv eller hvilket perspektiv vi ønsker å bringe inn. Jeg skal redegjøre for én tekst der ord eller perikoper er tatt ut av sin sammenheng og sammenstilt på en ny måte slik at de tilsynelatende kommer i kronologisk rekkefølge, og for en annen tekst der forfatteren tolker Lukas' konstruksjon av Jesus slik at han passer inn i sin samtids elite.

### 3.1 Forklaringer og definisjoner

Før jeg går i gang med de ulike Jesusbildene de to tekstene presenterer, vil jeg først redegjøre for en del ord og uttrykk som jeg mener er relevante for det videre arbeid.

#### 3.1.1 'Jesu syv ord på korset' - Jesusordene

'Jesu syv ord på korset' som Moxnes har som utgangspunkt i sitt arbeid, refererer syv uttalelser Jesus i følge evangelistene ga da han hang på korset. I mitt arbeid vil jeg bruke 'Jesusord' som et begrep for disse uttalelsene, som er hentet fra sine respektive evangelier og

---

<sup>9</sup> Brennan W. Breed: "Nomadology of the Bible: A Processual Approach to Biblical Reception History" (in *Biblical Reception 1*, Phoenix: Sheffield Phoenix Press, 2012)

<sup>10</sup> Brennan W. Breed: *Nomadic text, A Theory of Biblical Reception History*. (Bloomington: Indiana University Press, 2014).

<sup>11</sup> Breed: "Nomadology of the Bible", 299

<sup>12</sup> Se for eksempel Hans M. Barstad: *En bok om det gamle testamentet*, 2. rev. utgave, 1. opplag. (Oslo: UiO 2003), 252 - 257, om begrepet brukt i arbeid med salmer.



så resepsjonshistorisk satt sammen til en ny sjanger. Nedenfor har jeg listet opp Jesusordene slik Moxnes har satt dem opp. Denne avviker fra Johannes Bugenhagens sammenstilling,<sup>13</sup> som Moxnes refererer til, i Bugenhagens Pasjonsmessetekst.<sup>14</sup> Jeg har valgt å la dem stå i den rekkefølgen Moxnes har brukt i sin artikkel fordi flere ulike versjoner av ordene virker forstyrrende når det refereres i det videre arbeidet.

1. Far, tilgi dem, for de vet ikke hva de gjør (Luk 23,34)
2. Sannelig, jeg sier deg: I dag skal du være med meg i paradiset (Luk 23,43)
3. Se, det er din sønn – se, det er din mor. (Joh 19,26-27)
4. Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg? (Mark 15,34)
5. Jeg tørster. (Joh 19,28)
6. Det er fullbrakt! (Joh 19,30)
7. Far, i dine hender overgir jeg min ånd! (Luk 23,46)

### 3.1.2 Evangelium og evangelieharmonisering

Det greske ordet evangelium oversettes gjerne med 'godt budskap'.<sup>15</sup> Ordet er som Ulrichsen sier "særlig viktig i keiserkulten der det kan brukes om keiserlige edikter, om en tronarvings fødsel, en ny keisers tronstiging osv."<sup>16</sup>

Evangelieharmonisering er å forstå som 'sammenstilling og tilpasning', dette er en gammel tradisjon. Eksempelvis foretok Tatian, en gresk apologet, en harmonisering av det han kjente av evangeliene og skapte én evangeliefortelling av dem, en gang etter midten av det første århundre, han kalte teksten *Diatessaron*. Dette skriftet var i bruk frem til 400-tallet, især i den syriske kirke, da evangeliene igjen ble tatt i bruk som enkeltstående skrifter.<sup>17</sup>

### 3.1.3 Pasjonsnarrativet - Lidelseshistorien

Lidelseshistorien eller pasjonsnarrativet er den avgrensede del av bibelteksten som starter med fortellingen om Jesus i Getsemane og slutter med at han blir gravlagt. Perikopen finner man hos de forskjellige evangelistene følgende steder: Matteus 26,30-27,66; Markus 14,26-15,47; Lukas 22,39-23,56, og Johannes 18,1-19,42.

---

<sup>13</sup> <https://www.blc.edu/comm/gargy/gargy1/BugenhagenPassionhistory.html> (lastet ned 02.01.2018; 11:54)

<sup>14</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", note 8, 277

<sup>15</sup> Jarl Henning Ulrichsen: *GRESK-NORSK ORDBOK TIL DET NYE TESTAMENTET*, 256

<sup>16</sup> Ulrichsen: *GRESK-NORSK ORDBOK*, 256

<sup>17</sup> Jeffrey H. Tigay: *Imperial Models for Biblical Criticism*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985) 244-245

### 3.1.4 'Noble death' - ærerik død

Colleen M. Conway bruker begreper 'Noble Death' i sin bok *Behold the man*; et begrep som er vanskelig å oversette til norsk. I boken *Riter, Religiøse overgangsritualer i vårt tid*<sup>18</sup> refererer Jone Salomonsen Emil Birkelis utsagn: "Det var gjevt å dø i kamp, det var mindre gjevt å dø av sykdom."<sup>19</sup> Hun sier at dette, å dø i kamp, er "den rette død,"<sup>20</sup> uten at det begrepet passer så godt i denne sammenheng. Det beste begrep jeg er kommet frem til er 'ærerik død' som det motsatte av 'mindre gjevt' som Birkeli brukte, men det er ikke et begrep som vi kjenner i vår tid. Jeg velger derfor å bruke det engelske uttrykket i denne oppgaven.

### 3.1.5 Kirken

I Moxnes' tekst refereres det til 'kirken'. I denne sammenhengen er dette å forstå som den verdensvide kristne kirke i sin alminnelighet, (når det ikke er spesifisert noen konfesjon, som Den katolske eller Den norske kirke).

Hos Conway er kirken å forstå som urkirken; fra tiden da den kristne kirke var i startfasen.

### 3.1.6 Frigjøringsteologi

Frigjøringsteologien kjenner vi fra Latin-Amerika fra slutten av 60-tallet. Den er basert på kritisk samfunnsanalyse og har vekt på rettferdighet, likeverd, frihet fra undertrykkelse og fattigdom. Frigjøringsteologien er "kritisk til kirkens tradisjonelle rolle som legitimerende samfunnsinstitusjon i Latin-Amerika, og har et ønske om at kirken skal stille seg på de fattiges side."<sup>21</sup> I frigjøringsteologien fremstilles Jesus som 'frigjører'. Jesus ble tatt til fange, nedverdiget, torturert og henrettet fordi han alltid stilte seg på de svakes side, og forsvarte dem mot eksempelvis det politiske maktapparatet eller den religiøse eliten. Det man frigjøres fra er altså alt som holder nede og som fører til utenforskap.

De to teologene som synliggjøres i Moxnes' tekst er Jon Sobrino, jesuitt og frigjøringsteolog, født i Spania i 1938 og bosatt i El Salvador i 1957, og den norske presten og teologen Sturla J. Stålsett som har skrevet avhandlingen *The crucified and the Crucified: a Study in the Liberation Christology of Jon Sobrino*.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Jone Salomonsen: *Riter, Religiøse overgangsritualer i vårt tid*. (Oslo: Pax Forlag, 1999).

<sup>19</sup> Salomonsen: *Riter, Religiøse overgangsritualer*, 270

<sup>20</sup> Salomonsen: *Riter, Religiøse overgangsritualer*, 270

<sup>21</sup> <https://snl.no/frigj%C3%B8ringsteologi> - hentet 06.11.2017

<sup>22</sup> Sturla J. Stålsett: *The crucified and the Crucified: A Study in the Liberation Christology of Jon Sobrino*. (2003)

## 4 Tekstene

Den første teksten jeg skal ta for meg er altså Halvor Moxnes' artikkel "Ubuden gjest i lys av Haydns "Jesu siste syv ord på korset",<sup>23</sup> et bestillingsverk til en kammermusikkfest<sup>24</sup> der *Jesu siste syv ord på korset* av Joseph Haydn<sup>25</sup> skulle fremføres. Verket, som ofte er blitt kalt Haydns inderligste, er inndelt i syv satser - en til hver av Jesusordene - i tillegg kommer en introduksjonssats, og en avslutningssats. På samme måte som Haydns verk<sup>26</sup> er bygget opp, tar Moxnes for seg de syv Jesusordene etter en innledning og før en avslutning. Han fremførte sin tekst mellom to musikkstykker: *I ytterste konsekvens*<sup>27</sup> og *Jesu siste syv ord på korset*. Moxnes gjør bruk av bildekunst, historiske hendelser fra moderne tid og personlige anekdoter for å understøtte sine utlegninger av de syv tekstene. Hans utgangspunkt er å vise et frigjørende Jesusbilde.

Den andre teksten er Colleen M. Conways bok *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity* der hun viser at Lukas fremstiller Jesus som en mann av sin tid, en maskulin mann som behersker det gresk-romerske maskuline krav til væremåte. Conway sammenligner Lukas' Jesus med keiser Augustus. Hos henne er bildet av Jesus som frigjører knyttet til hans 'Noble Death' - én manns død for andre. Conway har gått dypt inn i samfunn og samfunnsstrukturer i Jesu samtid. Lukas, som skrev ikke så lenge etter Jesu død, levde under de samme forhold; i det gresk-romerske imperium. Boken har referanser til andres forskning omkring samme tema og til gamle klassiske tekster av eksempelvis Platon, Augustus, Cicero og Philo som kaster lys over temaet.

Jeg vil nå redegjøre for Moxnes' artikkel, og deretter analysere og drøfte den i den hensikt å se om hans konsept og forståelse gir grunnlag for å si at Lukas fortsatt kan være frigjøringsteologiens evangelium, selv om det fragmenteres og settes sammen i en ny sammenheng.

---

<sup>23</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 264-277.

<sup>24</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", note 1, 277

<sup>25</sup> Haydn fikk oppdraget av det spanske imperiet i 1785

<sup>26</sup> <http://www.noso.no/konserter/jesu-syv-siste-ord-p%C3%A5-korset> (hentet 21.12.2017, 10:35)

<sup>27</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", note 7, 277.

## 4.1 'Jesu siste syv ord på korset'

Halvor Moxnes' artikkel " "Ubuden gjest i lys av Haydns "Jesu siste syv ord på korset" " er skrevet som et foredrag til Risør Kammermusikk Fest.<sup>28</sup> Han har et klart perspektiv når han skriver, nemlig at de ordene Jesus sa mens han hang på korset må ses i sammenheng med evangeliens beskrivelse av Jesus som Guds sønn, som frelser av mennesker og verden, og at det faktisk er fra ham ordene på korset kommer og gir alle som kjenner på undertrykkelse og utenforskap en stemme.

Det er Sobrinos frigjøringssteologiske perspektiv som brukes som bakteppe for tolkningen av de syv Jesusordene. Jon Sobrino er i følge Moxnes solidarisk med de fattige, og bruker begrepene 'den kors-festede' om Jesus og 'de korsfestede' om fattige, undertrykte og marginaliserte. Det settes likhetstegn mellom de to kategoriene slik at 'de korsfestede' får sin identitet fra sitt forhold til 'den korsfestede' Jesus, og ved hans korsfestelse blir de synliggjort og får en stemme - Jesu stemme. Sobrinos forståelse understøttes bl.a. av Stålsetts<sup>29</sup> perspektiv og Moxnes' personlige anekdoter som gjør at tolkningen tilpasses vår samtid.

### 4.1.1 Ubuden gjest

Johann Bugenhagen forfattet teksten: "History of the Suffering & Death of our Lord Jesus according to the Four Evangelists."<sup>30</sup> Dette er en harmonisering som Bugenhagen har delt inn i syv lesninger. Jesusordene Moxnes refererer til finner vi igjen i den sjette lesningen. Jeg gjengir her rekkefølgen som jeg finner i dette dokumentet:

Father forgive them, for they do not know what they do.  
Woman, behold your son! [...] Behold your mother!  
Assuredly, I say to you, today you will be with Me in Paradise.  
My God, my God, why have You forsaken me?  
I thirst.  
It is finished!  
Father, into Your hands I commend my spirit.

Allerede i 1687, forteller Moxnes, kom den tre timer lang pasjonstilbedelsen, *Jesu syv ord på korset* til i Peru og ble av jesuittpresten Alonso Messia Bedoya introdusert i det spanske imperium i Sør-Amerika. Bedoya var leder av en skole for internerte indianere på oppdrag av den spanske kolonimakten, som behandlet indianerne som 'ubudne gjester' "som de ville ha

---

<sup>28</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", note 1, 277

<sup>29</sup> Stålsett: *The crucified and the Crucified*

<sup>30</sup> Bugenhagen: "Bugenhagen's Passion History"

vekk, eller utnytte og undertrykke."<sup>31</sup> Blant makthavere nevner Moxnes også kirken, som har hatt og brukt sin makt overfor mennesker på en slik måte at den har tolket Jesu korsfestelse med vertskapets blikk. Kirkens manglende erfaringen med å være en 'ubuden gjest'<sup>32</sup> gjør at den ikke kan ivareta de 'ubudnes' behov, men i stedet ønsker å kontrollere, sivilisere og kristne dem. Moxnes forteller at for å legitimere sin makt, kledde kirken statuer av Jesus og Maria i klær som imiterte det spanske kongeparet, og gjorde Jesus til en 'hersker'.<sup>33</sup> Det er altså fra disse områdene i Sør-Amerika den frigjøringssteologien Moxnes har lagt til grunn kommer.

#### 4.1.2 Den korsfestede og de korsfestede

Moxnes sier at "det opprinnelige perspektiv som avspeiler seg i beretningen om Jesu korsfestelse [er] de fattiges, de ubudnes og utstøttes,"<sup>34</sup> og forklarer dette med at det i Romerriket var en vanære å bli korsfestet og at Jesu tilhengere derfor ble satt helt utenfor det gode selskap og ble 'outsidere'. Men fordi de trodde på oppstandelsen kunne evangelistene skrive om Jesu korsfestelse på en annen måte slik at de imøtegår skammen. Fordi Jesus gikk lidelsen og døden i møte på en slik måte at hans storhet viste seg, ved hans "holdning til lidelsen og hans ord om kjærlighet og tilgivelse," blir det "en fortelling som avslører makten og det etablerte."<sup>35</sup> Som eksempel nevner Moxnes hendelsen der en student i 1989 stilte seg foran stridsvognene på den Himmelske Freds Plass, og risikerte å bli overkjørt av dem. Han ville gitt sitt liv for mange, og viste håp og tro på "menneskers verdighet og rettigheter." Det er slik Jesu døde sier Moxnes; "han gav sitt liv for et håp for andre, han gav stemme til alle de andre korsfestede."<sup>36</sup> Moxnes gir et personlig innspill til de mange 'korsfestede' og 'den korsfestede' som Sobrino snakker om; Moxnes så en oppfordring om støtte til flyktninger i Syria: "ikke glemt."<sup>37</sup> sto det. Hans reaksjon er at "Så lenge kirkene eksisterer, så lenge musikk til Jesu syv ord på korset blir spilt, vil Jesu død ikke bli glemt. Men utfordringen er at alle de andres død også må bli "ikke glemt."<sup>38</sup>

---

<sup>31</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 365

<sup>32</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 266

<sup>33</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 265

<sup>34</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 266

<sup>35</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 267

<sup>36</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 267

<sup>37</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 267

<sup>38</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 267

### 4.1.3 Jesusordene

Jesusordene har sitt utgangspunkt i en gammel pasjonstilbedelsestradisjon som er basert på uttalelser som er tillagt Jesus mens han henger på korset. Alle de fire evangeliene er representert med Jesusord; tre fra Lukas, tre fra Johannes og ett felles fra Markus og Matteus. Disse syv uttalelsene ble samlet i 1539.<sup>39</sup> Moxnes har tatt denne konstruerte teksten, og ved hjelp av et frigjøringsteologisk perspektiv, historiske hendelser og personlige anekdoter underbygget sin tolkning og tydeliggjort at tekstene er relevante også i vår tid. Evangelienes lidelseshistorier har alle sine særpreg, og deres Jesusord viser tendenser i evangeliet de er fra, sier Moxnes og eksemplifiserer ved å si at Lukas viser "Jesu kjærlighet til syndere,"<sup>40</sup> mens Johannes viser Jesu kjærlighet til sin mor og disippelen han elsket. Moxnes avviker fra den opprinnelige rekkefølgen, som han refererer til i sine noter, slik at Jesusordene gir inntrykk av en kronologisk rekkefølge i dødsøyeblikket. Han beholder rekkefølge for de tre første ordene, men tar så det femte før det fjerde, og så kommer de to siste i den opprinnelige rekkefølgen. For disse siste tre ordene sier han at han vil lete etter "tegn på hvordan hvert av disse ordene oppsummerer Jesu liv i hvert enkelt evangelium."<sup>41</sup>

Jeg vil nå redegjøre for Moxnes' tekst omkring hvert av de syv Jesusordene:

#### **Det første Jesusordet: Far, tilgi dem, for de vet ikke hva de gjør (Luk 23,34)**

I følge Moxnes er 'de', altså de romerske soldatene som skulle stå for selve henrettelsen, Jesus ber for her - det var kun de som hadde rett til å henrette. Og, sier han, selv om det juridiske ansvaret for Jesu død var hos romerne peker evangeliene på jødiske ledere, særlig "Det høye råd."<sup>42</sup> Moxnes forklarer at denne henvisningen til det jødiske har ført til tanken om at jødene drepte Jesus og at jødene derfor er blitt til 'de' i motsetning til 'oss' kristne. Dette, sier han, har så vært brukt antisemittisk for eksempel i 2. verdenskrigs jødeutryddelse. Selv om jødiske forskere på 1800-tallet og kristne nåtidige forskere mener at Pilatus dømte Jesus, sier Moxnes at dette ikke har uttrykket fordømmen. Han trekker frem Marc Chagalls *Den hvite korsfestelse* som sitt beste svar på de foran nevnte fordømmer; Jesu lendeklede er et jødisk bøttesjal, innskriften på korset en kombinasjon av latinsk og arameisk, og Golgata er blitt til Tysklands Krystallnatt. Bildet viser at Jesus var jøde og hvordan korsfestelse kan uttrykkes ved å

---

<sup>39</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", note 8, 277

<sup>40</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 267

<sup>41</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 274

<sup>42</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 268

avbilde menneskers flukt ved å fremstille dem med Tora-rullen, en brennende synagoge og soldater som bærer flagg med hakekors, og samtidig få understreket jødernes lidelser i Europa. Moxnes tolker bildet i form av et rop: "ser dere hva dere gjør?"<sup>43</sup> og mener at Chagall viser oss at 'den korsfestede' og 'de korsfestede' er en og samme, slik Sobrino også formidler. Korsfestelse, sier Moxnes, handler om "å drive mennesker ut av felleskapet, å frata dem likheten og menneskeligheten de deler med andre, å gjøre dem til ikke-mennesker, som det er ønskelig å drepe,"<sup>44</sup> og han spør hvordan dette kan stanses når de som korsfester vet hva de gjør, og om ikke Jesu ord "Far, tilgi dem, for de vet ikke hva de gjør"<sup>45</sup> er naive. Svaret gir han ved å henvise til den brasilianske frigjøringspedagogen Paulo Freire, som i følge Moxnes mener de undertrykte kan gi undertrykkeren sin tapte verdighet tilbake, når de kjemper for å ta tilbake sin egen menneskelighet. Stålsett tillegges tilsvarende; at kun ofrene kan "bryte den destruktive relasjonen til andre, og etablere en positiv relasjon på nytt."<sup>46</sup>

#### **Det andre Jesusordet:**

#### **Sannelig, jeg sier deg: I dag skal du være med meg i paradiset (Luk 23,43)**

Moxnes gjengir scenen av Jesus som er korsfestet mellom to røvere. Den ene spotter, den andre forsvarer Jesus og erkjenner egen skyld og dom som rettferdig, og sier: "Jesus, husk på meg når du kommer i ditt rike!" Jesus svarte: "Sannelig, jeg sier deg: I dag skal du være med meg i paradiset" (Fra Luk 23,39-43). "Det er lett å glemme at røvere er også mennesker"<sup>47</sup> sier Moxnes, og deler en hendelse fra eget liv: Over høyttaleren på trikken høres: "Se opp for lommetyver i dette området; Beware of pick-pockets."<sup>48</sup> Da han gikk av sa en mann "unnskyld" til ham bakfra. Moxnes tenkte det var en lommetyv, men det var en mann som hadde funnet en nøkkel Moxnes hadde mistet. I fantasien hadde han gjort mannen til en av 'de andre'; "og jeg vet at jeg bør tenke om dem som "min neste" som jeg bør hjelpe,"<sup>49</sup> reflekterer han. Et annet samtidseksempel er tiggende rom-folks fotografier som kom på utstilling og de var til forveksling lik bilder vanlige turister tar. Slik romfolk gikk fra å være 'de andre' til å bli 'som oss', er røveren på korset illustrasjonen på Jesus som "synderes og tolleres venn"<sup>50</sup> (Luk 5,30). Skillet mellom 'de' og 'oss' fjernes, slik at røveren blir til 'nesten'.

---

<sup>43</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 269

<sup>44</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 269

<sup>45</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 269

<sup>46</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 269

<sup>47</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 270

<sup>48</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 270

<sup>49</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 270

<sup>50</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 271

Moxnes sier at ordene "i dag skal du være *sammen med meg* i paradiset" (Luk 23,43) er viktigst, fordi Jesus der "identifiserer seg med røveren, den ubudne, den fremmede; det oppstår et fellesskap og det skapes en likhet mellom Jesus og røver."<sup>51</sup>

Moxnes stiller spørsmål om hvordan man kan gjenkjenne Jesus i de ubudnes og i de fremmedes ansikt og svarer selv at det kan skje ved at noe glemte vekkes i en gitt situasjon. For ham skjedde det da han så filmatiseringen av Jonas Gardells bok *Tørk aldri tårer uten hansker*.<sup>52</sup> Den vekket til live minner om 1980-tallets venner som døde og hans "egen angst for døden i møte med HIV/AIDS."<sup>53</sup> Moxnes forteller at dette var en svært vanskelig periode for homofile, og at tanken på å få elske noen og bli elsket tilbake nærmest var utenkelig. "Sannheten om kjærligheten og parforholdene ble fortiet, utelukket og tilintetgjort," og kjærester til døde fikk ikke komme i begravelsen – "den absolutte markering av å være ubedt, uønsket, ikke-eksisterende."<sup>54</sup> Kirkens manglende tilgjengelighet for 'dem' får også plass og Moxnes forteller at han talte i den første solidaritetsgudstjenesten og spurte menigheten: "Hvordan kan dere tro meg når jeg sier at Gud ikke gjør forskjell på folk?"<sup>55</sup>

### **Det tredje Jesusordet: Se, det er din sønn – se, det er din mor (Joh 19,26-27)**

Dette verset er altså fra Johannesevangeliet, det eneste stedet i evangeliene der kvinnene ved korset er med, sier Moxnes. Blant dem er Maria, Jesu mor, som da hun bar Jesus til templet for den rituelle omskjæringen fikk en profeti: "Også gjennom din sjel skal sverdet gå." (Luk 2,35) Nå er det skjedd, sier Moxnes; hun er en lidende mor som ser sin sønn dø. Han spør så hvordan denne scenen kan ses fra den lidende mors side - en mor som ser sin egen sønn dø. For å belyse dette trekker han frem ulike kunstnere og malerier, og sier at verdens lidelser: "kriger, vold, og mannsstyrt makt," særlig rammer kvinner og barn, eksemplifisert ved "den palestinske mor i stille sorg over sin 15-årige sønn skutt av israelske soldater; eller kvinner i voldsomme utbrudd i Irak."<sup>56</sup> Ordene: "se, det er din sønn – se, det er din mor" kan gi nye muligheter for ny tilknytning til andre, sier Moxnes.

---

<sup>51</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 271

<sup>52</sup> Jonas Gardell: *Tørk aldri tårer uten hansker 1. Kjærligheten* (Bergen: Vigmostad og Bjørke, 2013)

<sup>53</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 271

<sup>54</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 271

<sup>55</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 272

<sup>56</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 272



### **Det femte Jesusordet: Jeg tørster (Joh 19,28)**

Moxnes knytter dette ordet til det han mener er en manglende fokus på kropp og et fravær av kroppen i selve korsfestelsesscenen - med unntak av dette stedet. Det samme sier han, er gjeldende i enkelte kristne miljøer der kropp nærmest betraktes som ubuden, uinteressant, kroppsfjendtlig eller "sexfjendtlig[e]."<sup>57</sup> Han viser hvordan kroppens behov beskrives i Saligprisningene (Matt 5,6), om "dem som hungrer og tørster (etter rettferdighet), og som blir lovet at de skal mettes,"<sup>58</sup> og til menneskets behov for mat og drikke som vil være tema på dommens dag. Da skal bare de som oppfyller ordet fra Matteus 25,35–36: "For jeg var sulten, og dere ga meg mat; jeg var tørst, og dere ga meg drikke; jeg var fremmed, og dere tok imot meg; jeg var naken, og dere kledde meg; jeg var syk, og dere så til meg; jeg var i fengsel, og dere besøkte meg" komme inn i himmelriket. "Kroppen og dens behov er avgjørende for et menneskelig liv"<sup>59</sup> sier Moxnes, og forteller om sitt sterke møte; et møte med en ung homofil mann som trodde det var lettere å leve som homofil i San Fransisco enn hjemme, men som fant "isolasjon og opplevelsen av å være tabu."<sup>60</sup> "Do you mind if I touch you?"<sup>61</sup> spurte han Moxnes, som da forsto at: "å være uten kroppskontakt, uten å kunne komme inntil et annet menneske, å være uten den bekreftelsen som en omfavnelse er, [det er] å være ubuden i sitt eget liv."<sup>62</sup>

### **Det fjerde Jesusordet:**

#### **Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg? (Mark 15,34; Matt 27,46)**

Dette ordet knytter Moxnes til 'de ubudne' og sier at teologer vil kjenne igjen disse ordene fra Salme 22, som han bruker fire andre versestykker fra for å eksemplifisere:

Hvorfor er du så langt borte når jeg trenger hjelp og skriker ut min nød? (v 2)  
Men jeg er en mark og ikke en mann, spottet av mennesker, foraktet av folk. (v 7)  
Alle som ser meg, håner meg, vrenger leppene og rister på hodet: (v 8)  
Jeg renner bort som vann, alle mine bein er løsnet. Hjertet er som voks, det smelter i meg. (v 15)

Mange vil kjenne seg igjen i denne tekstens nød, mener Moxnes, en nød som mange har erfart, for eksempel de som lever "mellom gata, hospits, eller institusjoner."<sup>63</sup> For dem kan dette utrope til Jesus, der han identifiserer seg med dem som spør ""hvorfor", "hvorfor

---

<sup>57</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 273

<sup>58</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 273

<sup>59</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 271

<sup>60</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 273

<sup>61</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 274

<sup>62</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 274

<sup>63</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 275

jeg?",<sup>64</sup> gjøre det mulig å utfordre Gud "til å vise at han *ikke* har forlatt den som lider nød"<sup>65</sup> og derved vise at Gud finnes også i "lidelsen og nøden."<sup>66</sup>

### **Det sjette Jesusordet: Det er fullbrakt. (Joh 19,30)**

Jesus bekrefter her at han har gjort det han skulle, sier Moxnes og oppsummerer Johannesevangeliet med at "Jesus er kommet for å gjøre Guds vilje. [...] skape liv [...] holde mennesker i live."<sup>67</sup> Han viser til en studie av dette evangeliet, med "Goffmans teori om stigmatisering"<sup>68</sup> som utgangspunkt, der funnene er at Jesus i flere fortellinger bryr seg om og frigjør mennesker fra stigmatisering, slik at de får sitt menneskeverd tilbake. Også noen med HIV/AIDS' syn på evangeliet kommer til uttrykk: "De kjente igjen stigmatiseringen i sine egne liv, dels forårsaket og opprettholdt av kirkene og deres forkynnelse av synd."<sup>69</sup> Men i Johannesevangeliet fant de et annet bilde av Jesus, der han fremstår som "en medvandrer i sine liv, som gav dem verdi og håp."<sup>70</sup>

### **Det syvende Jesusordet: Far, i dine hender overgir jeg min ånd! (Luk 23,46)**

Moxnes gir ikke dette ordet en egen omtale på samme måte som vist tidligere, men trekker inn de to andre Jesusordene fra Lukasevangeliet: "Far, tilgi dem, for de vet ikke hva de gjør" (Luk 23,34) og "I dag skal du være med meg i paradiset" (Luk 23,43).

"Dette er kulminasjonen av Lukas perspektiv gjennom evangeliet"<sup>71</sup> sier Moxnes og trekker tråden gjennom evangeliet fra Marias lovsang om Gud: "Han støtte herskere ned fra tronen og opphøyet de lave. Han mettete de sultne med gode gaver men sendte de rike tomhendte fra seg," (Luk 1,52–53) via andre eksempler som at Jesus kritiseres for å omgås tollere og syndere (Luk 15,2) til sauene, mynten og sønnen som blir borte (Luk 15), men som gjenfinnes.

## **4.1.4 Moxnes' valg av perspektiv**

De siste tre Jesusordene har Moxnes presentert i en teologisk sammenheng, som han sier, "med krav om interesse for hva Bibelen forteller,"<sup>72</sup> før han avslutter sin artikkel med å si at

---

<sup>64</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 275

<sup>65</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 275

<sup>66</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 275

<sup>67</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 275

<sup>68</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 275 (Erving Goffman, kanadisk samfunnsforsker)

<sup>69</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 276

<sup>70</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 276

<sup>71</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 276

<sup>72</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 277

både lidelseshistorien og andre Jesusfortellinger er en del av vår felles kulturarv og at de derfor bidrar til våre holdninger og forståelser siden de er en slags mønsterfortellinger som beskriver menneskelige forhold og hva det vil si å være del av et fellesskap.<sup>73</sup> Derfor mener Moxnes at hvis man leser Jesu syv ord på korset, med "de fattiges og ubudnes perspektiv"<sup>74</sup> kan disse ordene være et bidrag til en samtale der "vi kan skape et mer menneskelig og felles liv."<sup>75</sup>

Moxnes konkluderer med at fortellingene hos Lukas kan leses med den fattiges, utstøttes og ubedtes perspektiv slik at de kan identifisere seg med dem som møtte Jesus i fortellingene og med Jesus "...når han sier: "Far, i dine hender overgir jeg min ånd!" For den Gud som han overgir sitt liv til har gjennom evangeliet vist seg som de fattiges og utstøttes Gud."<sup>76</sup>

## 4.2 Analyse og drøfting

Jeg vil nå ta for meg noen aspekter av artikkelen som jeg vil gå nærmere inn i.

### 4.2.1 Ubudne gjester - de korsfestede

*Ubudne gjester* indikerer hvem artikkelen handler om, og definisjonen av hvem det er som er 'ubuden' er den røde tråden i artikkelen. Urbefolkningen i Peru og Brasil er de første som omfattes av betegnelsen, de fattige indianerne. Som et speilbilde av dem henter Moxnes inn de fattige tiggende rom-folkene som vi daglig ser i gatene i Oslo.

Når utgangspunktet er at det er 'de korsfestede' som frigjøringssteologien er utviklet for og på grunn av, handler dette dypest sett om å kunne identifisere seg med den Jesus som dør på korset, og det han der sier. Når Moxnes går ut over lidelseshistorien og inn i oppstandelsesnarrativet for å hente inn en tolkningsnøkkel i tillegg for å vise det frigjørende i Jesusordene, forutsetter dette definitivt en kristen tro.

Dette blir problematisk fordi Moxnes' beskrivelser av hvem som har bruk for frigjøringssteologiens frigjørende aspektet – 'korsfestede' eller 'ubudne' - inkluderer så mange ulike kategorier at disse begrepene kunne vært endret til 'de', som i 'de andre', og dermed får man motpolen 'oss'; vi som ikke er drevet ut av fellesskapet, fratatt likheten og menneskeligheten. Moxnes' prosjekt er å skape en teologi som favner alle, selv de som ikke har en bestemt religiøs tro. Jødene er en slik gruppe, som Moxnes tar inn i varmen, på samme måte som

---

<sup>73</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 276

<sup>74</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 277

<sup>75</sup> Moxnes, "Ubuden gjest", 277

<sup>76</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 276

muslimer nevnes - om enn som en "ytre fare."<sup>77</sup> Moxnes veksler mellom 'de kristne' i motsetning til 'jødene' og flere andre grupper som ikke nødvendigvis er kristne, men alle disse er 'ubudne gjester' som ikke er med i 'vårt' privilegerte fellesskap.

Vi kan altså med utgangspunkt i egne erfaringer forsøke å forstå andre utsatte grupper – vel vitende om at det ikke nødvendigvis handler om identitet. Frigjøringsteologien - for 'de utstøtte' - lever nå primært i Europa, mens 'the majority world' har vendt seg mot pinsekirken og dens forkynnelse av 'the prosperity gospel'. Dette velstandens evangelium er blitt en ny form for 'maktfaktor', og viser at det ikke nødvendigvis er slik at frigjøringsteologien i praksis bidrar til å fjerne skillene mellom 'dem' og 'oss', men at den kommer til live der skillene blir tydelige nok. Dessverre er det altså fortsatt slik at 'vi' rike og vellykkede må ha en egen teologi for å se at vi oppfører oss som dem som kan invitere 'de andre' - fra en hverdag vi ikke selv kjenner - inn i vår velstand.

I tillegg gjør Moxnes' bruk av oppstandelsen som nøkkel for å få frem det frigjørende perspektivet i et motsetningsforhold til hans opprinnelige tekstutvalg og tematikk for artikkelen: Jesu siste syv ord på korset. Den som tror på oppstandelsen har en tro, og dette setter spørsmålsteget ved om avslutningskommentaren holder vann.

Men kan vi rike vellykkede lese Jesusordene med 'de' andres briller? Selv om vi tror vi vet hvordan andre har det og er, så vet vi det ikke, for vi som kan bruke nesten all vår tid på akademiske problemstillinger er så privilegerte at vi nok ikke er de best egnede til å uttale oss om 'de korsfestedes' situasjon. Men som enkeltindivider sitter de fleste med opplevelser, som ikke nødvendigvis synes utenpå, som kan sette oss i 'utenforskapet', og den kunnskapen er ikke så gjev å vise frem. Samtidig har vi også våre svakheter og setter andre i bås selv om vi vet at det feil. Denne svakheten gir Moxnes et godt eksempel på når han forteller om lommetyv-episoden, der han "så" en lommetyv på trikken og derfor lot som om han ikke hørte denne personen snakke til seg, men som viste seg å være en mann som hadde funnet en nøkkel Moxnes hadde mistet. Halvor Moxnes er selv homofil og viser ved eksempler hvor hardt kirkens syn på 'dem' har medvirket til å stenge noen mennesker ute, og hvordan samfunnet og enkeltmennesker har gjort det samme, for eksempel ved at homofile ble utestengt fra kirken og fra sine venners begravelse. Her må det påpekes at Moxnes absolutt er en som kan lese med 'de' andres briller, og samtidig gjør han noe for denne gruppen. Moxnes er ordinert prest i Den norske kirke og han holdt prekenen i den første gudstjenesten som var for nettopp denne utsatte gruppen, i Oslo domkirke. Poenget må jo være å lese evangeliet

---

<sup>77</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 268

sammen med de 'korsfestede', og ikke snakke om 'de ubudne' og hva evangeliet kan gjøre eller være for dem.

#### 4.2.2 Jesusordene

Det er to av Jesusordene jeg vil kommentere spesielt: det første og det tredje.

Det første kommenteres fordi det alene kan være frigjørende, derfor er det interessant å se nærmere på dette. Det andre jeg vil gå nærmere inn på er det tredje, fordi det er en del uklarheter ved Moxnes' behandling av akkurat dette ordet.

##### **Det første: "Far, tilgi dem, for de vet ikke hva de gjør" (Luk 23,34):**

Dette utsagnet er ikke med i tidlige tekster, som det gjøres oppmerksom på i for eksempel Bibelutgaven fra 2011: "*Men ... hva de gjør* Ordene mangler i noen håndskrifter"<sup>78</sup> eller Aalands *Synopsis*: "Other ancient authorities omit the sentence And Jesus ... what they do,".<sup>79</sup> Evangelistenes tekster er basert på kollektive erindringer, andres tekster og den enkelte evangelists forkynnelse av sin tro og målsetning med teksten, og dette aller første Jesusordet, som gir perspektivet de følgende Jesusordene leses under, er altså ikke med i tidlige skrifter, men i harmoniseringen som Moxnes forholder seg til i sammenhengen. Allikevel bruker Moxnes Jesusordet i sin artikkel uten å nevne at det kanskje ikke alltid har vært en del av Lukasevangeliet, men er kommet til på et senere tidspunkt. Særlig viktig er dette fordi Moxnes har tatt verset ut av sin sammenheng og inn i en tekstkonstruksjon, og gir i sin utlegning kommentarer som: "det virker ikke som om historisk kunnskap har noen effekt,"<sup>80</sup> noe som åpner for at dette Jesusordet er historisk sant. Notene han har i slutten av artikkelen kunne gjerne hatt med denne opplysningen.

Dersom Moxnes hadde utelatt denne første Jesu uttalelse, ville det fått betydningsfulle konsekvenser. En av de viktigste ville nok være at hele jøde-problematikken, som Moxnes vier ganske stor plass, faller bort. Dette Jesusordet peker mot noen som skyldige i hans død, nemlig 'dem' og 'de', som noen velger å tolke dit hen at det er "overprestene, rådsmedlemmene og folket" (Luk 23,13) og altså jødene, som er de skyldige. Dette tilbakeviser Moxnes ved å forklare at det er romerske soldater det henspeiler på siden det bare var disse som hadde lov til å henrette noen. Teksten omkring verset sier tydelig at det er Pilatus som dømmer, riktignok på bakgrunn av anklager fra "overprestene, rådsmedlemmene

---

<sup>78</sup> Bibelen, 2011, noteapparatet, 1203

<sup>79</sup> Kurt Aaland: *Synopsis of the four gospels*, (Stuttgart: German Bible Society, 2009), 317

<sup>80</sup> Moxnes: "*Ubuden gjest*", 268

og folket" (Luk 23,13) og han forsøker tre ganger å få anklagerne til å ombestemme seg og la Jesus gå fri (Luk 23,16; 20; 22), uten å lykkes. Han er muligens påvirket av anklagerne, noe også Moxnes mener, men like fullt er det Pilatus som dømmer. Det er altså ikke jødene Jesus ber om tilgivelse for, men romerske myndigheters behandling av ham.

Samtidig ville Moxnes mistet det Jesusordet som har den største direkte frigjørende uttalelsen: tilgi dem! Dette ville få enda større konsekvenser fordi dette Jesusordet formidler og viser at Jesus har omsorg selv for dem som dømmer ham, piner ham, og plager ham til døde. Så dersom dette perspektivet forsvinner, blir følgen at alle som kunne finne en identitet ved disse ordene ikke lenger har denne muligheten.

### **Se, det er din sønn – se, det er din mor (Joh 19,26-27)**

Dette tredje Jesusordet har Moxnes hentet fra den norske oversettelsen av 1930, mens alle de andre er fra den seneste 2011-oversettelsen. Moxnes redegjør selv for valget av 1930-oversettelsen i sitt noteapparat, og begrunner dette med at man der har oversatt det greske ordet *ide*, som er påpekende i sin form, med *se*, som er en oppfordring.<sup>81</sup> Hva dette påpekende ordet har å si for Moxnes' utlegning er noe uklart, men det kan leses som at Jesus oppfordrer sin mor og disippelen til å 'se' hverandre, til forskjell fra 2011 versjonens mer presenterende uttrykk: 'dette er'. Jeg ble opptatt av dette tredje Jesusordet, nettopp fordi Moxnes bruker 1930-oversettelsen i sin artikkel, men allikevel ikke bruker hele verset. Det starter nemlig slik: "Kvinne! se, det er din sønn;". Denne tiltaleformen som Jesus bruker her, er tilsvarende den han brukte i fortellingen om bryllupet i Kana, da hans mor hadde påpekt problemet at det var slutt på vinen: "Kvinne, hva vil du meg?" svarer Jesus på henvendelsen, og fortsetter "min time er ennå ikke kommet" (begge sitat fra Joh 2,4).

Ordet mor, er nevnt fem ganger i perikopen v 25-27 som Moxnes bruker i sin utlegning: "... hans **mor** og hans **mors** søster, [...] Jesus så sin **mor**, [...] sa han til sin **mor** [...] Se, det er din **mor**" (Joh 19,25-27, 1930-oversettelse). Dette forholdet mellom Jesus og hans mor, som er gjenstand for teologiske debatter og som får ulike tolkninger, lar Moxnes ligge og fokuserer på lidende mødre som ser sine barn dø. Turid Karlsen Seim har skrevet en artikkel om dette verset: "Descent and Devine Paternity in the Gospel of John: Does the Mother Matter?"<sup>82</sup> der hun foretar en eksegetisk utlegning som viser en ambivalens ved Maria som Jesu biologiske mor på den ene side og på den annen side den distansen fra relasjonen til sin

---

<sup>81</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 278

<sup>82</sup> Turid Karlsen Seim: "Descent and Devine Paternity in the Gospel of John: Does the Mother Matter?" (I *New Testament Studies*, vol. 51, issue 3, 2005, 361-375).

biologiske mor Jesus må skape, for å kunne danne kirken ved en ny familiekonstellasjon. Jesus tiltaler kvinner på omtrent samme måte i hele evangeliet; en slags høflig distansering, som Seim i sin artikkel tolker dit hen at han forholder seg til sin mor som til en hvilken som helst kvinne. Seim påpeker at Jesu mor bare 'er tilstede' på festen i Kana (også sønnene hennes var der - Joh 2,12), mens Jesus og disiplene er invitert. Dette er et eksempel på distanse, der Jesus, disipler, brødre og mor er i hver sin kategori. Da Jesus allikevel gjør vann til vin manifesterer han seg som sønn av sin guddommelige far; et steg på veien til sin egen ultimate guddommeliggjøring, mener Seim. Dette som befester avstanden mellom Jesus og hans jordiske mor, og samtidig holdes det intime forholdet til hans guddommelige far fast.<sup>83</sup> Seim tar utgangspunkt i Jesu samtids aristoteliske tilblivelsesforståelse, der mor kun har én funksjon og det er å bidra med 'matter' (som artikkelen spiller på) eller på norsk 'materie' som et slags vekstvilkår for frøet som er sådd av far. En slags surrogatmor, om vi bruker moderne termer, og altså ingen forelder. Far er den som påtar seg farskapet; og det ultimate er en sønn som er helt lik far,<sup>84</sup> noe Jesus etablerer ved å kalle Gud for far. Jesu familiesituasjon i Johannesevangeliet er altså annerledes; på den ene side har Jesus en jordisk, jødisk, familie med Josef fra Nasaret som far, søsken og en ikke navngitt mor. På den annen side forteller evangeliet om Jesus som Logos, en himmelsk figur som er kommet til jorden som kropp, med Gud som Far. Den himmelske opprinnelsen viser Jesus som Guds eneste **Sønn** (min utheving), sier Seim, mens i den nye familiekonstellasjonen som skal oppstå, 'familia dei', blir ingen sønner av Gud; alle blir Guds barn. Kan dette være frigjørende for hele menneskeheten, og derved Moxnes' sekulære menighet på musikkfesten, en gjenskapelse som reparerer fellesskapet mellom Gud og mennesket som noen mener ble brutt ved syndefallet?

Jesu mor er med kun to ganger i Johannesevangeliet og hun er uten navn, hun er 'kvinne'. Det er altså ikke så lett å få inkludert Maria i dette evangeliet, og Jesus forholder seg til og henvender seg til henne på en annen måte enn til yndlingsdisippelen; "Kvinne, hva vil du meg?" (Joh 2,4) spør han i Kana. Dette er avvisende og negativt, sier Seim; hun som er hans mor har ingen særskilte krav på ham, og her synes det som om de ikke har noen relasjon i det hele tatt. Jesus svarer selv på spørsmålet han stilte ved å si "Min time er ennå ikke kommet" (Joh 2,4), noe som i følge Seim henspeler på korsfestelsen og timen da "Father and Son will be mutually glorified."<sup>85</sup> Nå er Jesus korsfestet, og gruppen av mennesker ved korsets fot,

---

<sup>83</sup> Seim: "Descent and Devine Paternity", 369

<sup>84</sup> Seim: "Descent and Devine Paternity", 362

<sup>85</sup> Seim: "Descent and Devine Paternity", 367

som Johannes gjengir, er en blanding av kjødelig familie og venner, som nå ikke er delt inn i kategorier som i Kana, og blir, som Seim sier: re-kvalifisert. Videre sier hun at Jesu mor og hennes søster er med i scenen for å eksemplifisere kjødelig slektskap, mens disippelen representerer etterfølgelse eller disippelskap av dem som ikke lenger er tjenere men venner, som Jesus elsker.<sup>86</sup> De kjødelige familieforhold er blitt irrelevante sier Seim, og Jesu vei mot en fullstendig distanse fra sin mor kommer tydelig frem her for nå når hans time er kommet er det ikke 'sin mor' (v 25) han ser men det mer generelle: 'moren' (v 26), slik forblir hun 'kvinne' for ham.<sup>87</sup>

Da Jesus så betror eller overgir Maria og disippelen til hverandre, starter den prosessen som re-kvalifiserer gruppen; det skapes en 'familia dei' - der 'materien' som Maria bidro med er overflødig. For denne familien er ikke "født av kjøtt og blod, ikke av menneskers vilje og ikke av manns vilje, men av Gud." (Joh 1,13). Familien endrer seg slik at 'mor' får byttet ut sin sønn (som skal forlate henne) med en annen sønn (som tar henne til seg) på den ene side og på den annen side får disippelen en mor i tillegg til den som hadde født ham. Av dette følger, sier Seim, at Maria ikke lenger skal anses som Jesu mor, men som disippelens mor. Det er også en avstand mellom Jesus og hans mor i den innledende teksten før Jesusordet; Jesus ser 'sin mor' kort og godt, mens vennen omtales som 'disippelen han elsket' - og det er to helt forskjellige uttrykk - Jesus viser en klar distanse til Maria og en kjærlig tilknytning til disippelen. Maria har ingen rolle i det jordiske riket som styres av Faderens vilje, men, når Jesu time er kommet, gir han henne ansvaret for den "prototypical disciple."<sup>88</sup>

Ved Jesu føtter under korset, når hans time er kommet, møtes slekt og etterfølgere og de forandres. Det skjer en gjenfødelse, og den skjer fra oven; mor bringer ikke noe inn - hun er faktisk overflødig, 'does not matter' som Seim sier, dette er en ny "familia dei,"<sup>89</sup> som er "begotten and given birth to from above by the Jesus who is exalted at the cross."<sup>90</sup>

Hos Moxnes kommer dette perspektivet ikke med. Hans fokus er på det fellesskapet som knyttes mellom Jesu mor og Jesu disippel; båndet som knyttes mellom 'mor' og 'sønn' og som Moxnes mener kan bidra til at mennesker søker familieforhold eller vennskap på tvers av egen kjødelig familie. Jeg antar at siden Moxnes' prosjekt er å knytte mennesker til Jesus som frigjør, forkludrer Jesu tydelige avvisning av sin mor bildet - og kan skape tvil om Jesu

---

<sup>86</sup> Seim: "Descent and Devine Paternity", 373

<sup>87</sup> Seim: "Descent and Devine Paternity", 373

<sup>88</sup> Seim: "Descent and Devine Paternity", 370

<sup>89</sup> Seim: referert i Buch-Hansen, Gitte, Troels Engberg-Pedersen og Lone Fatum (red.): *Gender and Body in the Gospel of John*, (København: University of Copenhagen, 2006) 21

<sup>90</sup> Seim: referert i *Gender and Body in the Gospel of John*, 21



hensikt. Jeg mener at han kunne skapt en ennå bredere åpning for identifisering om 'kvinne' var kommet med. Med den påfølgende 'familia dei' ville det, om min tolkning holder vann, ha bragt frigjøring til alle mennesker som mener at båndet mellom Gud og menneske ble brutt ved syndefallet.

### **Døden for andre**

Moxnes har samlet tre Jesusord under overskriften "Døden for andre."<sup>91</sup> Når jeg setter dem opp etter hverandre i hans rekkefølge:

4. Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg? (Mark 15,34 og Matt 27,46)

6. Det er fullbrakt! (Joh 19,30)

7. Far, i dine hender overgir jeg min ånd! (Luk 23,46)

gir de ingen slike konnotasjoner for meg. Dette er ord som viser at Jesus kjenner seg forlatt - men han håper/tror at Gud hører ordene hans. Jesus har gjort det han skulle og gir så sin ånd over i sin fars hender. Moxnes tolker ordene annerledes: Lukasevangeliet kan leses av 'de korsfestede' slik at de kjenner seg igjen og kan identifisere seg med 'den korsfestede' Jesus når han oppgir sin ånd til den Gud som "gjennom evangeliet har vist seg som de fattiges og utstøttes Gud."<sup>92</sup> Om man skal kunne identifisere seg med Jesus på denne måten, mener jeg at det forutsetter en kristen tro. Og har jeg rett i dette, er Moxnes' avslutningskommentar om at mønsterfortellingene ikke krever en bestemt tro, i beste fall noe upresis.

Jeg undrer meg dessuten over at han ikke har tatt frem perspektivet at Jesus døde for andre, når han bruker det som overskrift, det kunne gitt ham et ennå bredere tilfang av mennesker som kunne se frigjøring, som ikke kjenner seg igjen i gruppen av 'fattige' eller 'utstøtte'.

### **4.2.3 Det opprinnelige perspektivet**

Moxnes sier det finnes et opprinnelig perspektiv på lidelseshistorien, og at det er "de fattiges, de ubudnes og utstøttes."<sup>93</sup> Dette er hans påstand, og den gir inntrykk av at dette er en historisk sannhet. Men vi vet at bibelske tekster til en hver tid er under tolkning og debatt, og som jeg allerede har kommentert finnes det ulike utgaver av bibelske tekster, og det finnes ikke én original, noe som Breed tematiserer i sin bok *Nomadic text, A Theory of Biblical Reception History*. Breed mener det er problematisk å betrakte noen tekster som originaler. En hver kultur setter sitt preg på tekstene og de er preget av denne kulturelle konteksten, slik at teksten bringer med seg flere meninger, det er ikke slik som vi gjerne tenker at teksten har

---

<sup>91</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 274

<sup>92</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 276

<sup>93</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 266

én mening, som vi søker etter, den har med seg "the meaning that it is assigned within its cultural context."<sup>94</sup> Tekstene er blitt slik de er i dag fordi de har vandret gjennom tid og rom og har derfor ikke én opprinnelig mening slik Moxnes synes å hevde.

Moxnes bruker altså oppstandelsen for å belegge påstanden om det éne perspektivet - at den vanære det var å bli korsfestet, smitter over på den korsfestedes tilhengere, og de ble utstøtt - men med oppstandelsen kunne evangelistene retolke korsfestelsen. Det impliserer at siden ordene på korset ikke kan vise frigjøring alene - heller ikke ved evangeliets tidligere tekst - kreves oppstandelsen som forklaringsnøkkel. Dette blir en kontradiksjon av hans egen utlegning av det syvende Jesusordet der han konkluderer at: "... fortellingene hos Lukas kan leses med den fattiges, utstøttes og ubedtes perspektiv slik at de kan identifisere seg med dem som møtte Jesus i fortellingene" og "identifisere seg med ham når han sier: "Far, i dine hender overgir jeg min ånd!" ".<sup>95</sup>

#### 4.2.4 Hva slags tekst er dette?

Moxnes sier selv i sine noter at dette er et foredrag<sup>96</sup>, men det bærer preg av å høre til i en prekensjanger; en forkynnende tekst som henvender seg til en tilhører, i den hensikt å overbevise denne om budskapet. Teksten er en blanding av akademisk eksegese, forfatterens tolkning ved hjelp av Sobrinos frigjøringsteologi, og dessuten anekdoter fra eget liv og vår egen samtid, for slik å favne alle i en frigjørende utlegning av en evangelieharmonisering av Jesu siste syv ord på korset.

Jeg mener at et foredrag kan være både akademisk eksegese og pastoralt, og at det ikke nødvendigvis er noen motsetning i dette. Men når et slikt foredrag publiseres må forfatteren være nøye med å kommentere sin fremstilling, slik at bruk av bevisste feilsiteringer og annet, som det ser ut som Moxnes har benyttet seg av, behandles med mer enn kursivering av deler av tekstavviket. Eksempelet: "i dag skal du være *sammen med meg* i paradiset (23:43)",<sup>97</sup> der han legger til ordet sammen og gjør paradiset til paradis, kan illustrere dette poenget.

Dette er Moxnes' tolkning av teksten, ikke det skrevne ordet i bibeloversettelsen han bruker. Sammen med de to Jesusordene jeg har kommentert ovenfor, gjør dette at tre av syv Jesusord ikke følger en rent akademisk fremstilling. I kombinasjon med de personlige anekdotene fremstår teksten som en konstruert, primært pastoral tekst, med bruk av de virkemidler som

---

<sup>94</sup> Breed: "Nomadology of the Bible", 313

<sup>95</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 276

<sup>96</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", note 1, 277

<sup>97</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 271

forfatteren har funnet nødvendig, for å oppnå den ønskede virkning.

I bibelfaglig tekstarbeid er det tre ulike ståsteder som kan vektlegges, og valget av ståsted påvirker metodevalg og -bruk: verden bak, verden i og verden foran teksten. Når man arbeider med tema bak teksten, anvendes ofte historisk-kritiske og litteratur-vitenskapelige metoder, befinner man seg i teksten er de tekstanalytiske kriterier viktige, og hvis fokuset er foran teksten er ofte de etiske vesentlige. Når jeg sier at Moxnes' tekst er en blanding av ulike sjangere er det fordi artikkelen på en måte fremstår som et historisk arbeid, med utgangspunkt i historiske hendelser i Sør-Amerika og derfor hører hjemme i kategorien bak teksten; historisk-kritisk/litteraturvitenskapelig. Samtidig gjennomfører han en akademisk eksegese som plasserer den i kategorien i teksten. Når han i artikkelen bruker egne anekdoter som har en klart etisk dimensjon, kommer den i kategorien bak teksten. Derfor mener jeg at teksten har et klart preg av prekjensjanger, fordi den 'tillater' seg å ha flere perspektiver med uten nærmere forklaring.

Moxnes finner ved hjelp av samfunnshistoriske kunnskaper sammenhenger der hans tolkninger og bruksområder kommer fra, og plasserer disse tolkningene og bruken av dem i deres (u)opprinnelige sammenhenger for å oppdage hva de (u)opprinnelig mente.<sup>98</sup> Det er nettopp slik Breed beskriver den resepsjonshistoriske metode.

#### **4.2.5 Oppsummering av Moxnes' tekst**

Denne teksten gir en konstruert sammenheng som forfatteren presenterer som en enhet, spisset for å gi den en form for kronologi som viser at Jesu død på korset er frigjørende for mennesker, også i dag. At dette ikke er en historisk sann tekst, men en tolkning av ord tatt ut av sin sammenheng blir ikke klart nok tilkjennegitt.

Jeg mener allikevel ikke at harmoniseringen gjør teksten mindre troverdig enn om Moxnes hadde forholdt seg til Jesusord i det enkelte evangeliums kontekst. Vi kan ikke lese evangeliene hver for seg og tro at de er historisk korrekte, heller ikke at de gir oss den opplevelse av Jesu liv og død som forfatteren ville vi skulle ha. Vi har alle vår egen oppfatning av teksten, og som Breed sier, når man bedriver resepsjonshistorie på bibelske tekster må man se bak konteksten, og dennes evne til å fastsette meninger i og bruk av teksten. Derfor kan tekster oppfattes som dynamiske og i prosess.

---

<sup>98</sup> Breed: "Nomadology of the Bible", 301

## Kildebruk

Jeg har påpekt at Moxnes ikke følger en og samme bibeloversettelse og at han endrer eller konstruerer perikoper slik at de fungerer bedre for og i hans tekst.

Brennan W. Breed sier i boken *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History* at bibeltekster finnes på begge sider av grensen for original og resepsjon, og spør hvem som har autoritet til å trekke grensen.<sup>99</sup> Han mener også at den såkalte 'originale' kontekst ofte er en rekonstruksjon der mange faktorer kan påvirke og påvirkes, som sosiale, politiske, ideologiske og språklig forhold.<sup>100</sup> Breed foreslår at vi heller leser bibelske tekster som om de var i en konstant prosess enn som fikserte produkt.<sup>101</sup> På denne basis kan man si om Moxnes' arbeid og tekst at han tar del i en videre tradering, eller omforming av kanon.

## Bibeltekstutvalg

Jesusordene er klart innenfor definisjonen av pasjonsnarrativet, men Moxnes går ut over lidelseshistorien hos Lukas (22,39 - 23,56) og inn i oppstandelsesnarrativet for å underbygge frigjøresperspektivet: det er Jesu oppstandelse som gjør at korsfestelsen kan tolkes slik at den viser at Jesus gikk inn i lidelsen med tilgivelse og kjærlighet, og at hans storhet holdt inn i døden.<sup>102</sup> Moxnes bruker en gammel tradisjonsharmonisert tekst som ligger innenfor lidelseshistorien, og belegger den med tekst utenfor lidelseshistorien for å få frem det frigjørende aspektet.

## Målgruppe

Moxnes gir i artikkelen uttrykk for og eksempler på hvem det frigjørende aspektet av de utvalgte bibeltekstene er myntet på: de fattige og undertrykte, mennesker på flukt fra krig og vold, de som er glemt, de som 'ikke blir sett' eller er 'offer' for makthavere. I tillegg nevnes de som er utstøtt eller marginaliserte på grunn av kjønn eller seksuell legning, og religiøse grupper som jøder og muslimer. Moxnes gir også helt nære eksempler fra sitt eget liv, sin egen by, sin egen tid; som 'dem vi er redde for': de "uflidde, potensielt ubehagelige, kanskje til og med farlige," med rom-folk og lommetyver som eksempel. Han går tett på Saligprisningene der han finner at de som sulter, tørster, er nakne, syke, i fengsel og fremmede også tilhører gruppen 'de korsfestede'. Alle hører hjemme i den store gruppen 'de'.

---

<sup>99</sup> Breed: "Nomadology of the Bible", 2

<sup>100</sup> Breed: *Nomadic text*, 14

<sup>101</sup> Breed: *Nomadic text*, 14

<sup>102</sup> Moxnes: "Ubuden gjest", 266

Dette er 'de korsfestede' sier Moxnes og sier at korsfestelse innebærer "å drive mennesker ut av fellesskapet, å frata dem likheten og menneskeligheten de deler med andre."

### **Tekstsjanger**

Analysen av Moxnes' tekst kan gi en forståelse av Moxnes' tekst som en nærmest sekulær preken eller et prekenaktig konstruert foredrag. Det Moxnes formidler til sine tilhørere, starter i den kirkelige liturgien, i en pasjonsliturgisk messe som blir til kirkemusikk, går via resepsjonshistorie, og med en mer akademisk del som gir tilleggstyngde til teksten.

## **4.3 'Behold the man'**

Etter å ha gått inn i Moxnes' tekst, og drøftet hans syn på Jesus som frigjøreren i vår tids perspektiv, vil jeg nå se på Conways tekst og det tidsperspektivet hun har, nemlig Jesu samtid. Mitt ønske er å se om hennes tolkning av Jesusbildet hos Lukas (som er 2000 år eldre enn Moxnes'), også gir rom for at Lukasevangeliet kan betraktes og brukes som frigjørings-teologiens evangelium.

Jeg vil først redegjøre for Conways tekst og så analysere og drøfte den.

### **4.3.1 Jesu samtid**

Colleen M. Conway beskriver i boken *Behold the man* Jesu samtid som en "hypermaskulin kultur." <sup>103</sup> Denne kulturens symbolske system viser at maskulinitet er normalen, og at maskulinitet og makt står i relasjon, eller som en "particularly variety of masculinity to which others ... are subordinated." <sup>104</sup> Ifølge Conway var det ikke den seksuelle kroppen som definerte maskuliniteten, men egenskaper og livsførsel. Retorisk kompetanse, fysisk og psykisk kontroll over kroppen og et dydig liv var med på å gi individet sin kjønnsidentitet. <sup>105</sup> Denne identitetsbyggingen startet allerede ved fødselen og fortsatte ved tilegning av 'dannelse' livet igjennom. Historien viser at de virkelig 'store' allerede som barn hadde 'noe' ved seg, slik vi ser eksempel på med Jesus som 12-åring i tempelet (Luk 2,41-52). Dannelsen innebar blant annet opplæring i dydene, der selvkontroll var den viktigste. Herskeren måtte i tillegg vise en passende livsførsel, som Conway gir et eksempel på når hun siterer ved J. R. Fears:

---

<sup>103</sup> Conway: *Behold the Man*, 16

<sup>104</sup> Conway: *Behold the Man*, 9

<sup>105</sup> Conway: *Behold the Man*, 19

The good king must be a model to his subjects; by his virtue he ensures the continued well-being of the commonwealth. Hence, through his actions he shows himself possessed of the noblest virtues: piety towards gods and men, wisdom, courage and prowess in battle, temperance, generosity, faithfulness and love of truth.<sup>106</sup>

Gresk-romersk maskulinitet var knyttet til et prosjekt der Roma skulle være en "human sivilisasjon satt der ved gudenes vilje gjennom guddommelige herskere."<sup>107</sup> I dette hypermaskuline samfunnet var det å bli demaskulinisert (*emasculated*) dypt skammelig; men Conway viser at det er mulig å reverser en slik situasjon og bruker Otho som eksempel; hans livsførsel gjorde at han ble ansett som svært lite maskulin. Etter å ha mislyktes i et slag skal han ha sagt: "It is far more just to perish one for all, than many for one."<sup>108</sup> Dette er 'The noble act of suicide' som Otho velger å gjennomføre, og som gjorde at alle snudde i sitt syn på ham og kalte ham "the bravest man and an incomparable emperor."<sup>109</sup>

Keiser Augustus er et eksempel på betydningen av denne konstante 'dannelsen'. Conway mener at han brukte hele livet på dette: Han tok vare på sin maskulinitet ved å forsvare seg mot alle som forsøkte å demaskulinisere ham, og slik skapte han seg selv til et ideal for maskulinitet: "courageous, militarily, successful, devoted to the gods, benevolent, just, beautiful, and so on."<sup>110</sup> Også Moses brukes som eksempel, og Conway forteller at han ble beskrevet av Philo som en ideell hersker og en virkelig mann, samtidig som det feminine filosofiske aspektet også kom til uttrykk; Gud er den ypperste, og Moses er tett på fordi han får komme frem for Gud og se ham. Som en kontrast til Augustus og Moses trekker Conway frem Apollonius. Han er ikke er en maskulin herskerfigur, men filosof. Men han var også veileder for herskere, og han var villig til å gi sitt liv for de undertrykte, av filosofiske årsaker; en 'Noble Death', og en annen måte å vise maskulinitet på<sup>111</sup> som vi gjenkjenner fra Otho og Jesus.

### 4.3.2 Lukas narrative verden

I Evangeliet etter Lukas kommer vi inn i en narrativ verden som er helt i tråd med de maskuline strukturene i Romerriket. Conway underbygger dette med å si at nesten uansett hvor man snur og vender seg i Lukas' tekster<sup>112</sup> påpekes de karaktertrekk som kjennetegner

---

<sup>106</sup> Conway: *Behold the Man*, 23

<sup>107</sup> Conway: *Behold the Man*, 181

<sup>108</sup> <https://en.wikipedia.org/wiki/Otho>, 10.08.2017, 18:50

<sup>109</sup> Conway: *Behold the Man*, 29

<sup>110</sup> Conway: *Behold the Man*, 65

<sup>111</sup> Conway: *Behold the Man*, 65

<sup>112</sup> Conway inkluderer Apostlenes gjerninger i sitt arbeid.

en romersk idealmann. Eksempelvis fremstilles Jesus og Peter som utdannede, artikulerte, fornuftige, kontrollerte og gudfryktige menn. Også det at Lukas bruker ordet 'mann' langt oftere enn de andre evangelistene viser at han skriver til et borgerlig mannlig publikum mener Conway. Hos Lukas er det også flere hentydninger til at kirkens fremvekst skjer i den elitiske maskuline samtiden ved "education, government, and cult."<sup>113</sup>

### 4.3.3 Jesus, én blant den utdannede eliten

Conway sier at Lukas allerede i prologen viser at han hører til den utdannede eliten ved å tiltale tekstens mottager "ærede Teofilos" (Luk 1,3). Hun mener også at han skriver et bedre gresk enn sin informant Markus, og at han er litterært mer sofistikert enn de andre evangelistene. Han behersker kunsten å gå inn i andre, gjerne underlegne, menns (og kvinners) roller, og spille disse: "schooling in persona."<sup>114</sup> Etter Conways syn er dette kvalifikasjoner som viser at Lukas langt på vei var en elitisk mann, og at han derfor kunne gi figurene sine ulike språklige uttrykk, skildre de ulike samfunnsklassene og gjøre hovedfigurene i tekstene sine guddommelige; slik Philos gjør med Moses, Augustus og Apollonius.<sup>115</sup>

Conway påpeker at både Moses og Apollonius fremstilles som å ha en viss motstand mot den rådende hersker, men uten at de viser særlig motstand mot den gjeldende patriarkalske maskuliniteten. Det nye testamentets forfattere har på ulike måter omfavnet det romerske maskulinitetsidealet og re-presentert det i sin fremstilling av Jesus, som guddommeliggjøres ved sin død, på samme måte som Moses og Apollonius.

Conway viser hvordan Lukas utstyrer Jesus med elitisk status allerede fra han som 12-åring i tempelet fremstilles som en intellektuell kapasitet der han sitter blant lærere fra den utdannede eliten i Jerusalem: "Alle som hørte ham, undret seg over hvor forstandig han var og hvor godt han svarte." (Luk 2,46-47). Senere i narrativet befester Jesus sin posisjon som litterær ved å lese fra bokrullen i synagogen i Kapernaum (Luk 2,46-47). Men ifølge Conway starter Lukas maskuliniseringsprosessen av Jesus allerede før han blir født, og Lukas gjør dette ved å anvende en retorikk i narrativet om Jesus som er forbeholdt den romerske herskeren; han bruker uttrykket "Guds sønn" (Luk 1,35). Conway mener at Lukas har funnet inspirasjon til dette i bilder av og språk brukt om imperiets herskere: eksempelvis uttrykkene

---

<sup>113</sup> Conway: *Behold the Man*, 128

<sup>114</sup> Conway: *Behold the Man*, 128

<sup>115</sup> Conway: *Behold the Man*, 128

"frelser og velgjører" eller "frelser av den bebodde verden."<sup>116</sup>

Herskernes ideologi, 'Pax Romana', var gjort kjent og gjeldende bl.a. ved hjelp av en inskripsjon: "for good luck and salvation"<sup>117</sup> fra år 9 f.Kr. Denne markerer en ny kalender i forbindelse med Augustus' fødselsdag. Blant annet ved hjelp av slike grep bygges Augustus opp med en slags guddommelig forsyn og beskrives slik: "as one whom for the benefit of humankind she has filled with virtue, as if for us and for those after us she bestowed a savior, who brought an end to war and established peace."<sup>118</sup> Conway mener at Lukas bruker samme metode: Lukas' Jesus er forbundet med en som bringer frelse og fred (Luk 1,77; 1,79; 2,14; 2,30). I Apostlenes gjerninger sier Peter om Jesus: "Det finnes ikke frelse i noen annen, for under himmelen er det ikke gitt menneskene noe annet navn som vi kan bli frelst ved," (Apg 2,14) Conway fremholder dette verset som det kanskje mest slående eksempel, og sier at utsagnet kanskje er det som fremstår som den dristigste utfordring til imperiets herskere.<sup>119</sup> Jesu himmelfart kan sammenlignes med tradisjonen med herskernes guddommeliggjøring (Luk 24,51), som i følge Conway startet med Augustus i år 14, og ble praksis og feiret i hele riket. Det ble også slått ny mynt i anledningen og "Divus Augustus [was] permanently stamped on the Roman empire."<sup>120</sup> Jesu fysiske himmelfart kan etter Conways mening sammenlignes med herskernes himmelfart - da de fór til himmels i en vogn for å ta plass blant gudene. Og på akkurat samme måte som det var øyenvitner til herskernes himmelfart, beskriver Lukas at det var øyenvitner til Jesu himmelfart (Luk 24,52).

Allusjonene til herskeren ved Jesu fødsel og himmelfart rammer inn hans jordiske rike på en slik måte at det oppmuntres til å se Jesus i lys av rikets mest prominente og mektige mann - keiseren - dette er et av Conways sentrale poeng. Hele evangeliet er fullt av referanser til og møter med romerske tjenestemenn; allerede ved Jesu dåp nevnes syv prominente personer: "Tiberius, the emperor; Pilate, the governor of Judea; Herod, the ruler of Galilee; Philip of Ituraea and Trachonitis; Lysanias, ruler of Abilene; and the jewish high priests Annas and Caiphas"<sup>121</sup> (Luk 3,1-2). Fire av disse møter Jesus i forbindelse med rettergangen (Luk 22,54-23,25) i slutten av narrativet. Conway anser at forhøret hos Pilatus er kommet med av tradisjonelle årsaker og at Lukas har vært opptatt av å få Pilatus til å nedverdige Jesus for å

---

<sup>116</sup> Conway: *Behold the Man*, 130 - min oversettelse

<sup>117</sup> Conway: *Behold the Man*, 130

<sup>118</sup> Conway: *Behold the Man*, 130

<sup>119</sup> Conway: *Behold the Man*, 130

<sup>120</sup> Conway: *Behold the Man*, 131

<sup>121</sup> Conway: *Behold the Man*, 131



bringe frem en midlertidig demaskulinisering.

Midt i hjertet av Lukas' verden, midt i imperiets maskuline autoritet og midt i Jesu gjerningers tid foregår en interaksjon mellom Jesus og en romersk offiser (Luk 7,1-10), som Lukas i følge Conway bruker for å gi status og rang til Jesu karakter. I fortellingen snakker ikke Jesus direkte med offiseren, men med hans sendebud; først noen prestisjetunge jødiske eldste som har mer fokus på offiserens velgjørenhet overfor jødene og samfunnet enn på helbredelsesforespørselen, og senere med venner som skal avverge at Jesus kommer inn i offiserens hus fordi offiseren ikke anser seg verdig til det. Conway sier at Lukas her viser at kolonimakten samarbeider tett med den lokale elite for å få prestisje og makt. Men narrativet får en uventet dreining, for selv om offiseren anser at han ikke er verdig til å ha Jesus under sitt tak, sidestiller han seg med Jesus når det gjelder å ha makt; "For jeg står selv under kommando" (Luk 7,8) og vet at når han befaler at noe skal skje - så skjer det. Slik mener han det er med Jesus også sier Conway, og framholder at Jesu makt og autoritet anerkjennes på denne måten. Dette er det bildet av Jesus Lukas ønsker å skape: Jesus er ikke bare en som lærer med myndighet som hos Markus (Mark 1,27), men en som også har samme autoritet som den mannlige elite i den romerske verden, faktisk så mye høyere ranket enn en centurion at denne ikke var verdig til å slippe Jesus inn i huset sitt.<sup>122</sup>

Conway konkluderer med at det romerske imperiets idealer hva gjelder maskulinitet er evident i Lukas' fremstilling av sine 'helter'.

#### 4.3.4 Jesus, tempel og kult

Conway er også opptatt av Lukas' fokus på Tempelet i Jerusalem, som er med gjennom hele evangeliet selv om tempelkulten var borte da Lukas skrev. Hun setter derfor fokus på templer generelt siden de var forbundet med "fromhet, imperial makt, leseferdighet, og status,"<sup>123</sup> og sier at det var sentralt i den mannlige elites identitet i Romerriket. Hellig grunn, makt og status kunne også knytte Jesu og disiplenes dydige oppførsel opp mot denne maskuline eliten, inklusive keiseren selv. Også dette er en tradisjon som startet med Augustus, som også var prest. Conway påpeker at ingen etter hans tid er blitt avbildet på noe romersk offentlig monument mens de ofrer, og dette er viktig fordi keiserens fromhet og offer kom hele riket til gode, og ga keiseren en særskilt tilgang til gudene. Med allusjoner til det romerske imperiet rammes Jesu jordiske rike inn, på samme måte som Tempelet ved sin tilstedeværelse rammer

---

<sup>122</sup> Conway: *Behold the Man*, 132

<sup>123</sup> Conway: *Behold the Man*, 135 - min oversettelse

inn evangeliet fra begynnelsen av da Sakarja ofrer røkelse, til disiplene som etter Jesu himmelfart stadig er i tempelet og priser Gud (Luk 24,53).

Slik får det maskuline bildet av Jesu tyngde fra både herskeren og kulten.

Conway behandler også problemstillingen med at alle evangelieforfatterne måtte forholde seg til Jesu lidelse og korsfestelse, utført av imperiets myndigheter, og den tvetydigheten det skaper i fremstillingen av den maskuline Jesus. Lukas overvinner dette problemet i sitt narrativ ved sin fremstilling av det siste rituelle måltidet med disiplene, som gir en sammenheng mellom kultiske ritualer og fremstillingen av Jesus som en mann med maskulin beslutningsmyndighet.<sup>124</sup> Måltidet fremstilles som både et frampek mot, og et minne om, Jesu lidelse og død. Hun sier at hos Lukas blir måltidet også en setting for kritikk av hedenske herskere, og en forventet kroning når Jesus instruerer disiplene til å lede som ham; ved å være tjenere og ikke velgjørere som de kaller seg, de som hersker over sine folk (Luk 22,25-27). Igjen kommer ideen om 'den gode kongen' som tjenende frem. Lukas' Jesus gjør tanken om et kongedømme eksplisitt, ved å honorere disippelens lojalitet med å overdra dem Kongeriket, slik hans Far har overdratt det til ham. Hun fortsetter med å referere til at Jesus også lover dem en plass på troner for å dømme over Israels tolv stammer (Luk 22,28-30), og sier at ved å plassere denne kroningsscenen i en kultisk måltidssetting, knytter Lukas det kultiske minnet om Jesu død sammen med et ritual der Jesu og hans etterfølgeres herskerautoritet vektlegges nok en gang.<sup>125</sup>

Conway mener at evangelistene arbeider med ideologien, som formidler at henvisninger til keiserlig maskulinitet, kan gi subtile indikasjoner på at troen på Jesus gir den typen mannlig selvkontroll som ble verdsatt i den hierarkiske romerske verden. Bare hos Lukas får vi se disse indikasjonene få effekt, sier hun: bare i dette tobinds verket vi får en fremstilling av sammenhengen mellom troen på Jesus og oppnåelse av maskulin status. I tillegg finner vi flere allusjoner som knytter Jesus til keiseren når han er sammen med ulike romerske embetsmenn, vi ser også Jesu tilhengere oppnå egen maskulin status i det romerske imperiet. Lukas viser sine heltefigurer i forbindelser med kultiske områder der den ideelle maskulinitet fikk sin symbolske kraft, og som gir assosiasjoner til imperiets styresett og den makt og status det representerte. I forbindelser med tempel- og kultpraksis som knytter imperiets maskulinitet til gudene, fremstår Jesus og hans etterfølgere som modeller av den gresk-romerske maskulinitet.

---

<sup>124</sup> Conway: *Behold the Man*, 141

<sup>125</sup> Conway: *Behold the Man*, 142

### 4.3.5 Jesu død, oppstandelse og guddommelighet

Det romerske imperium med sin militære holdning og sitt mannsideal fikk, i kombinasjon med det patriarkalske systemet, sin mulighet i "de andres" væremåte, der tjenerskikkelsen og det totalt umandige - ydmykhet - blir et ideal: "for heller ikke Menneskesønnen er kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv som løsepenge for mange" (Mark 10,45). Derfor er måten Jesus oppfører seg på blitt et ideal der paradokset Gud og korsdød blir forklart ved at Guds styrke vises i Guds svakhet i døden på korset. Conway refererer til Matthew Kuefler, og gir følgende sitat: "The whole of the life of Jesus as remembered in the Gospels, culminating in his ignominious death, also demonstrated how the measure of this world is not God's measure."<sup>126</sup> Paradoksene blir deres støtte.

Den hegemoniske maskuliniteten vi finner i den gresk-romerske tiden var definert av elitiske menn som Caesar Augustus og ble 'skapt' av og 'var' den som til enhver tid styrte.<sup>127</sup> Det romerske imperiet var fullt av idealmenn med makt og autoritet i tillegg til dydskulturen som vi også ser hos Jesus i hans væremåte, eller som Conway skriver: "as one who serves his subjects, judges rightly, and exhibits leniency and clemency is to present him as the ideal manly ruler."<sup>128</sup> Jesus blir den 'gode kongen' og får status som høytstående og elitisk. "Particularly in his extraordinary sense of duty (*pietas*) as seen in the Gospel of Luke and his bravery and self-control in the face of death as exhibited in John are rewarded with heavenly exaltation and a place next to God."<sup>129</sup> Jesu oppstandelse er en slik opphøyelse som er motvekten eller paradokset til den fornedrende døden og tapet av anseelse. Conway mener at dette kan bidra til en styrkning eller revitalisering av den kulturelle linken mellom maskulinitet og guddommelighet i Jesu samtid.<sup>130</sup>

### 4.3.6 Oppsummering av Conways tekst

Conway mener at forfatterne bak NTs skrifter på ulikt vis har omfavnet det gresk-romerske maskuline idealet og representert det i bildet av Jesus,<sup>131</sup> for samtidig som Jesus fremstilles med den gjeldene maskulinitet, var han også kritisk til myndighetene. Ifølge Conway er Lukas' prosjekt å skape vekst i den gryende kirken, og han måtte derfor skape eller fremstille

---

<sup>126</sup> Conway: *Behold the Man*, 176

<sup>127</sup> Conway: *Behold the Man*, 177

<sup>128</sup> Conway: *Behold the Man*, 178

<sup>129</sup> Conway: *Behold the Man*, 178

<sup>130</sup> Conway: *Behold the Man*, 177

<sup>131</sup> Conway: *Behold the Man*, 182

Jesus som en idealmann "by the demands of masculine ideology."<sup>132</sup> Han gjør dette "by adopting Roman imperial discourse, or, "talking the talk" of Rome, the New Testament writers also imported the imperial impulses that led to Christianity's success."<sup>133</sup>

Den av romerne korsfestede Jesus var med andre ord allerede iført den romerske maskulinitet, før han ble strippet for all verdighet ved korsfestelsen.

Lukas' narrativ understreker etter Conways syn altså litterær og retorisk kompetanse hos sine karakterer med det for øyet å forsikre leseren om karakterenes maskulinitetstrening, og at han strekker seg langt for å gjøre dem til modeller av imperiets maskulinitetsideal.

## 4.4 Analyse og drøfting

Conways bok fokuserer på Jesu samtid, den hypermaskuline gresk-romerske kulturen, en kultur der maskulinitetens makt brukes til å herske med, enten man var blant eliten eller ikke - enten på topp eller underlagt toppen. For noen var målet med livet å høre til blant eliten, - og dette er Lukas' prosjekt for Jesus, slik jeg leser Conway. Han gjør det ved å bruke sin kompetanse om det elitiske samfunnet, og fremstiller Jesus slik at de som hører til eliten kan identifisere seg med ham, og knytte seg til den kirken som er i ferd med å utvikle seg.

### 4.4.1 Makt

Makt er i det hele tatt et vesentlig tema hos Conway, dette kommer for eksempel til uttrykk i hvilke historier hun trekker frem og hva hun legger vekt på i sin fortolkning. Historien om Jesus og den romerske Centurion som sende noen til Jesus for å få hjelp til å gjøre tjeneren sin frisk, kan være et godt eksempel på dette. Conways fremstilling og analysen av denne historien er interessant, og frembringer et nyansert bilde av maktforholdene og -nivåene i datidens samfunn, og hvor og hvordan Lukas plasserer Jesus inn i dette hierarkiet.

Her får vi etter hennes mening både se hvordan herskerne brukte lokale i arbeid for seg og hvordan noen myndighetsrepresentanter faktisk allerede har stor respekt for Jesus, når en høyt rangert romersk offiser sender lokale jødiske representanter for å be Jesus om hjelp. Men da Jesus vil komme til ham for å hjelpe sier offiseren at han ikke er verdig til å slippe Jesus inn vi sitter hjem, og Lukas viser slik at Jesus av myndighetenes representant vurderes som høyre opp på rangstigen enn mannen som var en Centurion. Samtidig er dennes tro på at

---

<sup>132</sup> Conway: *Behold the Man*, 182

<sup>133</sup> Conway: *Behold the Man*, 182

Jesus faktisk kan gjøre tjeneren frisk, også basert på hierarkiets "lov" om at man bøyer seg for overmakt og gjør som man blir bedt om. Her må det samtidig kunne sies at denne romerske offiseren måtte ha en form for tro på mirakler, for det er jo det han ber Jesus om å utføre og forventer.

#### **4.4.2 Keiser Augustus som modell og mal**

Når Conway bruker keiser Augustus som eksempel, og tenker seg at han er det store forbildet som Lukas har anvendt i sin fremstilling, gir dette en spennende måte å lese evangeliet på. Som Conway forteller brukte Augustus hele livet sitt på å bygge og ivareta sitt image som den ultimate hersker, og Lukas bruker hele evangeliet for å gjøre det samme med Jesus. Han starter sågar allerede før Jesus ble født, og inkluderer hans barndom. Et eksempel på dette er historien om Jesus som 12 åring i tempelet. Conway trekker frem dette fordi alle store personligheter i det romerske samfunnet, som for eksempel Augustus, allerede fra barnsben av hadde dette 'noe' ved seg som peker frem mot et liv 'i posisjon'.

Conway argumenterer altså for at Lukas' evangelium om Jesus er bygget med keiser Augustus som mal, og med dét for øyet å fremstille Jesus som elitisk og med særskilte bånd til det guddommelige. Slik skulle den kirken som Jesu etterfølgere nettopp startet kunne være en kirke også for dem som hørte eliten til, for her kunne man oppnå den samme guddommelighet som keiseren.

#### **4.4.3 Ydmykelse, demaskulinisering og re-maskulinisering**

Pilatus er en fremtredende rollefigur i Jesu lidelseshistorie, og Conway mener at Lukas har inkludert ham for å vise at Jesus ydmykes. I dette maskuline samfunnet er det å bli ydmyket svært de-maskuliniserende, (og omvendt). Den død Jesus dømmes til, altså korsfestelse, ble bare brukt på slaver og de aller laveste, og sender ham helt ned blant dem som ikke teller med, lenger ned var det altså ikke mulig å komme. Samtidig viser Conway til et eksempel der det å dø som umaskulin hvis det gjøres på den rette måten kan gi re-maskulinisering og bringe vedkommende tilbake til eliten. Dette er 'the Noble Death of suicide for many', og det er dette Lukas viser oss at Jesus gjør. Jesus ønsker ikke å dø, men lar seg henrette fordi det er hans fars vilje, Guds vilje. Selv ved Jesu død får Lukas frem en ambivalens, en flertydighet, slik Conway ser det.

#### **4.4.4 Måltid**

Jesu siste tid på jorden har sitt tyngdepunkt i det siste måltidet sammen med disiplene. Dette måltidet knytter Conway opp mot den gjeldende kultpraksis, som keiser Augustus var del av i sin rolle som prest og derfor ga ham et særskilt forhold til gudene. Augustus som offerprest knyttes til Jesus gjennom dette måltidet, fordi det fremstilles som et slags offermåltid som peker hen mot Jesu offerdød. Samtidig er det en korreksjon til herskeren fordi Jesus pålegger disiplene sine å herske slik han har hersket over dem; som en tjener og ikke som herskerne. Her er vi tilbake i ambivalensen mellom å herske over og å tjene, og uttrykket 'den gode kongen'. Det kongedømmet på jord som Jesus har fått fra sin far, gir han i dette måltidet videre til sine disipler - en arv; kongeriket gir løfter om en kroning og etterfølgerne får roller som dommere.

#### **4.4.5 Ambivalens og paradoks**

Både i herskerkulturen og i Jesu liv er det en ambivalens, fordi herskeren på den ene siden var enerådende og skulle styre med myndighet, mens han på den andre side skulle gjøre dette på en slik måte at han fremsto som gudfryktig, og viste en slags ærefrykt overfor guder og mennesker, han skulle være klok og modig, kunne håndtere sitt eget temperament, og samtidig være sjenerøs, trofast og sannferdig. Det var og er ingen lett oppgave, men 'den gode kongen' var idealet de romerske herskerne skulle (eller burde) strebe etter. Denne ambivalensen går igjen i hele Lukas' tekst, og Conway knytter flere hendelser i evangeliet til motsetningen mellom å underordne eller innordne seg et regime og samtidig utfordre det. Denne delikate balansen mener hun at Lukas oppnår og benytter når han formidler at Jesus gjennom hele sitt liv var blant dem som ikke tilhørte eliten, men samtidig hadde nærkontakt med elitens representanter; allerede når Jesus døpes er det syv prominente personer til stede, da han var 12 gjorde han med sin klokskap inntrykk på de lærde i templet. Ambivalens og paradokser er ord som kan beskrive fremstillingen Conway mener at Lukas har brukt i sin beskrivelse av Jesus og Jesu liv. Jesu oppstandelse er det siste av disse paradoksene; den selvkontroll som Jesus møtte døden med gjenreiser hans status fra den nedverdiggende korsdøden, og når han i tillegg hentes opp til himmelen, er dette et tegn på guddommeliggjøring.

#### 4.4.6 Frigjøring?

Frelses- eller frigjøringsaspektet er ikke så lett å se, kanskje fordi dette ikke er Conways prosjekt. Men hun bringer opp begrepet 'Guds sønn', som Lukas bruker om Jesus på tross av at det kun var til bruk for keiseren, og dette knytter an til et frigjørende perspektiv fordi begrepet er fra beskrivelsen av imperiets herskere som "frelser og velgjører" og "frelser av den bebodde verden." Dette perspektivet fra Jesu samtid viser at Lukas bygger Jesus opp som et slags speilbilde av Augustus, som den som skal komme for å sette en stopper for krig, og skape fred. Fordi Conway ser på hele Lukas' tekst som også inkluderer Apostlenes gjerninger, tar jeg med ordene som Lukas har lagt i Peters munn om Jesus: "Det finnes ikke frelse i noen annen, for under himmelen er det ikke gitt menneskene noe annet navn som vi kan bli frelst ved" (Apg 2,14). Stort klarere kan ikke Jesus som frelser og frigjør fremføres. Og selv om Conway mener at Lukasevangeliet er skrevet for at eliten skulle ha noen de kunne ønske å være lik eller etterfølge, vil disse ordene også treffe dem som ikke hadde den samme status. For som på samme måte som korsdødens nedverdiggelse smitter etterfølgerne, vil guddommeliggjøringen føre dem til en opphøyet guddommelig status som gjør fri, som frelser og gjør godt.

## 5 Sammenstilling

Moxnes' og Conways tekster er svært ulike: i sjanger, i valg av ståsted og synsvinkel, i vektlegging og ikke minst i konklusjoner. For å tydeliggjøre forskjeller og likheter, vil jeg under sammenstille de to forfatternes syn på Jesu status og gruppetilhørighet, på begrepet 'the Noble Death', på Jesu identitet som frelser, velgjører og guddommelig, og til slutt menighetsbygging og tro.

### 5.1.1 Status og gruppetilhørighet

Conway plasserer Lukas og hans ideallesere inn i imperiets elite, og dette er diametralt forskjellig fra det perspektivet Moxnes velger, for ham er de korsfestede og ubudne de viktige.

Moxnes er opptatt av at alle kan og bør inkluderes, fra den vellykkede musikkelsker som lytter til kammermusikk på Sørlandet, til den fattige som sitter på kirketrappen om søndagene og tigger, - fordi vi alle er i en eller annen av Moxnes mange grupperinger eller kategorier som har behov for et frigjørende Jesusbilde.

Vi kan altså si at Conway mener at Lukas med sitt fokus på å favne eliten har en ganske smal målgruppe, mens Moxnes' forståelse og utlegning av Lukasevangeliet gjør dette viktig, nyttig og nødvendig for alle lag og grupper av mennesker.

### 5.1.2 'The Noble Death'

Conways fokus på Jesu hypermaskuline samtid applisert på evangeliet etter Lukas har med seg noen frigjøringsperspektiver, eller Jesusbilder som kan tolkes i frigjørende retning, selv om frigjøringsteologiske perspektiver ikke er hennes prosjekt. Ved å vektlegge at ideen om 'the Noble Death', altså det å ofre sitt eget liv for andre, er et forbilde for denne eliten, åpnes det for en sammenheng, en typologisk likhet, mellom Jesus og hans offerdød, og elitens ideal. Moxnes' tekst tar utgangspunkt i Jesu offer, lidelse og død, og han har også brukt 'døden for mange' som en overskrift på en tolkning av tre av Jesusordene:

"Far, tilgi dem, for de vet ikke hva de gjør"

"I dag skal du være med meg i paradiset"

"Far, i dine hender overgir jeg min ånd!"<sup>134</sup>

I utlegningen av disse ordene understrekes det at Jesus har omsorg for sine fiender, for dem som ber ham om å bli husket på og for dem som kjenner ham som venn av de venneløse. Alle

---

<sup>134</sup> Bare ett av dem fra Lukas: Far i dine hender overgir jeg min ånd!



inkluderes i disse ordene, og i den endelige frigjøring der Jesus legger sitt liv i Guds hender og tar med seg sine tilhengere til Paradis.

Det er etter min mening en underliggende likhet i begge forfatterens oppfatning av begrepet, og i forståelsen av Jesu død som en 'Noble Death', selv om begrepet har ulik vekt og fokus i de to tekstene. Selv om Conway mener at Lukas' prosjekt er å vise at Jesus tilhører eliten, kan altså dette evangeliet selv i hennes lesning allikevel åpne opp for en frigjøringsteologisk dimensjon når det legges vekt på at Jesus dør for andre.

### **5.1.3 Frelser, velgjører og guddommelig**

Lukas omtaler Jesus som Guds sønn, og Conway sier at det egentlig er slik en omtaler keiseren. Dette knytter an til et frigjørende perspektiv, fordi imperiets hersker skal/må/bør være en velgjører, og ble betraktet som en verdensfrelser. Keiseren har en tett tilknytningen til det guddommelige, og på samme måte som den nedverdiggende korsdøden 'smittet' Jesu tilhengere, 'smitter' keiserens guddommelighet over på dem han hersker over. Også Jesu himmelfart har sin keiserlige parallell: Etter sin død ble keiseren fraktet til gudene i en vogn og ble guddommelig. På samme måte vil Jesu himmelfart etter oppstandelsen føre til hans guddommeliggjøring.

Når Jesus slik er lik keiseren, dvs. Guds sønn, vil alle som følger Jesus få del i hans guddommelighet og frelse. Slik kan det frigjørende aspektet hektes direkte på døden på korset og frelsen som følger, også med Conways tekst som utgangspunkt.

### **5.1.4 Menighetsbygging og tro**

Jeg vil avslutte denne sammenligningen med et perspektiv som begge forfatterne har, hver på sitt vis, og det er menighetsbygging. Her ser jeg en slags felles målsetting: Conway mener Lukas skriver som han gjør for at eliten skal kunne tro på den maskuline Jesus og hans 'Noble Death' og derved knytte seg til den nystartede kirken. Moxnes taler til (i alle fall det vesentligste) en kulturelite på en så overbevisende måte at det må kunne sies å være trosbyggende om ikke direkte misjonerende og menighetsbyggende som prosjekt.

Jeg har tidligere kommentert at Moxnes sier at man ikke trenger noen særskilt tro for å ha bibelske narrativer som forbilder, og det kan han har rett i. Men etter mitt syn er det ikke slik at ikke-troende kan se Jesu oppstandelse som en tolkningsnøkkel og en vei til paradiset, da må en tro på Jesus være til stede.

## 6 Konklusjon

De to tekstene jeg har brukt i dette arbeidet var i utgangspunktet ikke så ulike trodde jeg, selv om den ene var en artikkel og den andre en bok. Det var derfor overraskende å oppdage at den korte artikkelen til Moxnes var en omfattende og mangslungen tekst, som etter min oppfatning mer har karakter av å være en preken enn en artikkel. Da ble det plutselig to veldig ulike tekster som skulle belyse spørsmålet om hvorvidt Lukasevangeliet fortsatt kan anses å være frigjørende. Men de to tekstene gjør på hvert sitt vis det samme; de forteller om Jesus og hvordan han dør, og de historiske fakta Conway bringer inn er jo en slags anekdoter på samme måte som hos Moxnes.

Etter å ha arbeidet med Conways bok og Moxnes' artikkel, registrerer jeg en påfallende og betydningsfull forskjell i måten jeg – leseren – forholder meg til de to tekstene. I tillegg til den ovennevnte emosjonelle dimensjonen dreier det seg om troverdighet, og da blir det viktig med referanser og faglige underbygde henvisninger til andres tekster. Bokens akademisk forankrede sakprosa er vesensforskjellig fra artikkelen som har vært fremført som et foredrag på en kammermusikkfestival. Derfor har jeg også brukt plass på å se etter hvilken sjanger Moxnes' tekst egentlig hører til.

Moxnes begrenser seg ikke til en særlig tekstperikope eller en harmonisert konstruksjon, og han fremfører et foredrag (som senere publiseres som en artikkel) som altså like gjerne kunne vært kalt en preken. Når temaet er Jesu ord på korset, og når man gjør det Breed kaller å vandre omkring i teksten, slik Moxnes gjør, vil de fleste finne i alle fall et glimt av noe frigjørende fra det som holder en utenfor, enten det handler om kjønn, seksuell identitet eller legning, om man hører til urbefolkningen eller er flyktning. Det at Moxnes også henter frem de hverdagslige hendelser gjør at vi som leser denne artikkelen hans, eller får høre ham forkynne det gode budskap, kan kjenne oss igjen og føle oss inkludert.

Jeg tror ikke Conway hadde tenkt at hennes bok skulle leses med det for øyet å finne ut om Lukas fortsatt kan betraktes som frigjøringsteologiens evangelium. Men hennes søken etter den historiske Jesus, og især arbeidet med begrepet 'Noble Death', åpner for frigjørings-teologiske tolkninger.

På basis av Moxnes' tekst, og med noe støtte fra Conways, er det hevet over tvil at Lukasevangeliet fortsatt kan betraktes og brukes som frigjøringsteologiens evangelium.

Svaret på oppgavens spørsmål er **ja!**

## 7 Litteraturliste

*Bibelen, Det Norske Bibelselskap, 1930*

*Bibelen, Det Norske Bibelselskap, GT oversettelse fra 1978/85, NT oversettelse fra 2005*

*Bibelen, Bibelselskapet, 2011*

Aaland, Kurt (red.): *Synopsis of the four gospels*, 14. edition,  
Stuttgart: German Bible Society, 2009.

Barstad, Hans M.: *En bok om det gamle testamentet*, 2. rev. utg., 1. opplag. Oslo: UiO 2003

Breed, Brennan W.: *Nomadic text, A Theory of Biblical Reception History*.  
Bloomington: Indiana University Press, 2014.

Breed, Brennan W.: "Nomadology of the Bible: A Processual Approach to Biblical  
Reception History", in *Biblical Reception 1*, Phoenix: Sheffield Phoenix Press, 2012.

Buch-Hansen, Gitte, Troels Engberg-Pedersen og Lone Fatum (red.): *Gender and Body in the  
Gospel of John*. København: University of Copenhagen, 2006.

Bugenhagen, Johann: "Bugenhagen's Passion History"  
<https://www.blc.edu/comm/gargy/gargy1/BugenhagenPassionhistory.html>

Conway, Colleen M.: *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*,  
Oxford: Oxford University Press, 2008.

Gardell, Jonas: *Tørk aldri tårer uten hansker. 1. Kjærligheten*,  
Bergen: Vigmostad og Bjørke, 2013

Kertzow, Marianne Bjelland (red.): *Lukas: undring og utfordring*, Oslo, Verbum, 2016

Martinsen, Anders: *Men and Unmen in the Parables of Luke*. Oslo,  
Teologisk fakultet, UiO, 2016

Moxnes, Halvor: *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in  
Luke's Gospel*, Philadelphia: Philadelphia: Fortress Press, 1988

\_\_\_\_\_ : "Ubuden gjest i lys av Haydns "Jesu siste syv ord på korset" ",  
*Kirke og Kultur*, Vol.03 (2014): 264-277.

Salomonsen, Jone: *Riter, Religiøse overgangsritualer i vårt tid*. Oslo: Pax Forlag A/S, 1999.

Seim, Turid Karlsen: *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts*,  
Edinburgh: T&T Clark Ltd., 1994

\_\_\_\_\_ : "Descent and Divine Paternity in the Gospel of John: Does the Mother Matter?"  
I *New Testament Studies*, vol. 51, issue 3, (2005), 361-375.  
<https://www.cambridge.org/core>. Universitetsbiblioteket i Oslo, 27.12.2017

Stålsett, Sturla J.: *The crucified and the Crucified: A Study in the Liberation Christology of Jon Sobrino*, Bern: Peter Lang AG, European Academic Publishers, 2003.

Tigay, Jeffrey H.: *Emperial Models for Biblical Criticism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Presss, 1985.

## **OPPSLAGSVERK OG NETTSIDER**

<https://snl.no>

<https://en.wikipedia.org/wiki/Otho>, 10.08.2017, 18:50

## **HJELPEMIDLER**

Ulrichsen, Jarl Henning: *GRESK-NORSK ORDBOK TIL DET NYE TESTAMENTET*,  
2.opplag. Oslo: Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS, 2009